SCUOLA NORMALE SUPERIORE

L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Classe di Lettere e Filosofia

Corso di perfezionamento in

Filosofia

XXXV ciclo

Le sujet vivant

Repenser la subjectivité avec Plessner et Merleau-Ponty

Settore Scientifico Disciplinare **M-FIL/01 FILOSOFIA TEORETICA**

Candidato

Matteo Pagan

Relatrici

Prof.ssa Simona Forti

Prof.ssa Barbara Carnevali

Anno accademico 2024/2025

Table des matières

Abstracts 4

Liste alphabétique des abréviations 5

Avant-propos 9

La question du sujet : par-delà le dedans et le dehors 9

Le parcours conceptuel 21

Introduction 24

Une confrontation inachevée 24

Philosophie et science 30

Philosopher « en plein air » : la phénoménologie 36

I. LE POINT DE DÉPART 50

L'union et la distinction de l'âme et du corps 50

1 *Aisthesis* 56

1.1 Origine et objectif de l'esthésiologie 56

1.2 Pars destruens : critique de l'intellectualisme et de l'empirisme 61

1.3 Critique des sens 76

1.4 Phénoménologie du sentir 96

1.5 Unité et pluralité des sens 113

2 *Umweltintentionalität* 124

2.1 Connaissance est co-naissance 124

2.2 La réflexologie, « une mélodie morte » 132

2.3 La strate du comportement et la dialectique organisme-milieu 148

2.4 Non pas « conscience de », mais « être à » 166

II. LES CHEMINS SE CROISENT 177

Le double mouvement 177

3 *Ins Luftige* : le mouvement ascendant 182

3.1 Anthropologie philosophique et ontologie stratifiée 182

3.2 La vie, la frontière et la positionnalité 192

3.3 Les « modes d'être-là » et les modes d'organisation du vivant 204

3.4 La positionnalité excentrique et les lois anthropologiques 223

3.5 L'attitude catégoriale et le mouvement de l'existence 238
3.6 L'expression humaine 250
4 *Ins Terrestrische* : le mouvement descendant 261
4.1 De l'ascension à la descente : l'expression primordiale 261
4.2 La chair de l'histoire 275
4.3 L'immanence ouverte de l'histoire 290
4.4 « Un élément dans une mer d'Être » 297
4.5 Le sol naturel 305

III. UNE TROISIÈME VOIE 314
5 Deux chemins, une direction 316
5.1 Anthropologie ou ontologie : une relation différente avec Heidegger 316
5.2 L'union ou la distance 329
5.3 « Copernicien » ou « ptolémaïque » 340
5.4 Anthropologie et ontologie : un humanisme non-anthropocentrique 348
5.5 Sujet et liberté : la transcendance horizontale 356

Conclusion 362

Bibliographie 374
Textes de Merleau-Ponty 374
Textes de Plessner 375
Littérature secondaire sur Merleau-Ponty 376
Littérature secondaire sur Plessner 383
Autres textes cités 394

Abstracts

La thèse développe un « dialogue virtuel » entre Helmuth Plessner (1892-1985) et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) et démontre que les réflexions des deux philosophes permettent de dépasser l'alternative entre le sujet de la tradition philosophique moderne et la dissolution structuraliste et post-structuraliste du sujet. La thèse est divisée en trois parties, respectivement intitulées « Le point de départ », « Les chemins se croisent » et « Une troisième voie ». Les chemins théoriques de Plessner et de Merleau-Ponty partagent le même point de départ, à savoir le dépassement du dualisme cartésien d'un point de vue épistémologique (premier chapitre) et ontologique (deuxième chapitre). Ensuite, ils se « croisent » en plusieurs points : les deux chapitres de la deuxième partie abordent leurs convergences dans les domaines de l'anthropologie philosophique, de la philosophie de l'histoire et de la philosophie de la nature. Dans la troisième partie, après avoir souligné les différences (parfois considérables) entre Plessner et Merleau-Ponty, on montre enfin que leurs chemins théoriques partagent une direction commune. Celle-ci est présentée comme une « troisième voie » dans le débat philosophique du 20e siècle sur la subjectivité et la liberté.

La tesi sviluppa un "dialogo virtuale" tra Helmuth Plessner (1892-1985) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e dimostra che le riflessioni dei due filosofi permettono di superare l'alternativa tra il soggetto della tradizione filosofica moderna e la dissoluzione strutturalistica e post-strutturalistica del soggetto. La tesi è divisa in tre parti, intitolate rispettivamente "Il punto di partenza", "Le strade si incrociano" e "Una terza via". I percorsi teorici di Plessner e Merleau-Ponty hanno lo stesso punto di partenza, ovvero il superamento del dualismo cartesiano da un punto di vista epistemologico (primo capitolo) e ontologico (secondo capitolo). In secondo luogo, si "incrociano" in diversi punti: i due capitoli della seconda parte affrontano le loro convergenze nei campi dell'antropologia filosofica, della filosofia della storia e della filosofia della natura. Nella terza parte, dopo aver messo in luce le differenze (talvolta notevoli) tra Plessner e Merleau-Ponty, si mostra infine come i loro percorsi teorici condividano una direzione comune. Questa viene presentata come una "terza via" nel dibattito filosofico del XX secolo sulla soggettività e sulla libertà.

The dissertation develops a "virtual dialogue" between Helmuth Plessner (1892-1985) and Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) and shows that their philosophies enable to overcome the alternative between the subject of the modern philosophical tradition and the structuralist and post-structuralist dissolution of the subject. The dissertation is divided into three parts, respectively entitled "The Starting Point", "The Paths Cross" and "A Third Way". The theoretical paths of Plessner and Merleau-Ponty share the same starting point, namely the overcoming of Cartesian dualism from an epistemological (first chapter) and ontological (second chapter) point of view. Secondly, they "cross each other" at several points: the two chapters of the second part address their convergences in the fields of philosophical anthropology, philosophy of history and philosophy of nature. In the third part, after highlighting the (sometimes considerable) differences between Plessner and Merleau-Ponty, it is finally shown how their theoretical paths share a common direction. This is presented as a "third way" in the 20th century philosophical debate on subjectivity and freedom.

Liste alphabétique des abréviations

Merleau-Ponty

AD : *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955.

C : *Causeries*, Paris, Seuil, 2002.

EP : *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953.

HT : *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.

IP : *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

MSME : *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France : notes, 1953*, Genève, Métis Presses, 2011.

MPS : *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours*, Lagrasse, Cynara/Verdier, 1988.

N : *La Nature. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.

NC : *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996.

OE : *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

P1 : *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.

P2 : *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2001.

PbP : *Le problème de la parole. Cours au Collège de France : notes, 1953-1954*, Genève, Métis Presses, 2020.

PhP : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

PM : *La prose du monde, Paris, Gallimard*, 1969.

PPCP : *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996.

RC : *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1982.

S : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

SC : *La structure du comportement*, Paris, P. U.F., 1942.

SNS : *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.

UAC : *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968.

VI : *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Plessner

DO : *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* (1928), Paris, Gallimard, 2017.

EM : *Elemente der Metaphysik: Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

NR : *La nation retardataire. Sur les égarements politiques de l'esprit bourgeois* (1933/1959), Paris, PUF, 2023.

PA : *Philosophische Anthropologie - Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019.

PAP : *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, München, Fink, 2001.

RP : *Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain* (1941), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.

Tous les textes de Plessner recueillis dans les *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980-1985) et non traduits en français sont cités dans les notes de bas de page sous la forme abrégée GS suivie du numéro de volume, par exemple : « Zur Anthropologie der Nachahmung » (1948), in GS VII, p. 389-398. Toutes les traductions de l'allemand relèvent de ma responsabilité.

S’il se vante, je l’abaisse ; s’il s’abaisse, je le vante ; et le contredis toujours, jusqu’à ce qu’il comprenne qu’il est un monstre incompréhensible.

Blaise Pascal, *Pensées*

Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund.

Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*

Avant-propos

La question du sujet : par-delà le dedans et le dehors

Une thèse a dominé le débat philosophique du XX^e^ siècle : le sujet, sous toutes ses formes, serait promis à une mort conceptuelle prochaine. Si l'on pense à Heidegger, au structuralisme, aux multiples formes prises par le mouvement post-moderne et au parcours complexe de la philosophie analytique, on peut observer une prise de distance générale avec le paradigme de la subjectivité qui, depuis le XVII^e^ siècle (Descartes), puis aux XVIII^e^ (Kant) et XIX^e^ (Fichte, Hegel) siècles, avait en revanche fait l'objet d'une élaboration philosophique minutieuse. Celle-ci n'a pas seulement donné lieu à des approfondissements et à des raffinements ultérieurs, mais aussi à des critiques à l'effet déconstructeur (Schopenhauer, Nietzsche). À l'aube du XX^e^ siècle, la philosophie s'est donc trouvée confrontée à un concept qui, tout en suscitant encore un intérêt inquiet, ne parvenait pas à faire l'objet d'une définition tout à fait convaincante. Les résultats insatisfaisants – et parfois aporétiques – auxquels la réflexion sur le sujet avait abouti au XIX^e^ siècle ont conduit au projet défendu par la philosophie analytique et, pour ce qui concerne la philosophie dite « continentale », à la tentative de dépassement de la subjectivité, subjectivité dont la seconde moitié du XX^e^ siècle a souligné à plusieurs reprises le caractère épiphénoménal. Ainsi, il n'est pas difficile de constater qu'une grande partie de la philosophie du siècle dernier a essayé de prendre congé de la question centrale et séculaire de la subjectivité, bien que de manières très différentes. Au XX^e^ siècle la contestation, voire l'élimination, de la perspective en première personne a caractérisé une grande partie de la philosophie analytique[1] ; cependant, la critique de la subjectivité a joué un rôle encore plus central dans le débat philosophique « continental », qui pour cette raison attire davantage notre attention.

À ce propos, il faut d'abord souligner que les tentatives de dépassement de la subjectivité sur le continent européen ont certes pris appui sur les acquis de la philosophie et des sciences humaines,

[1] Dans un premier moment, la philosophie analytique a abordé la question de la subjectivité et de la conscience dans le but de transporter la réflexion sur leur contenu en dehors des « ténèbres » de l'introspection. Elle a ainsi éliminé la spécificité subjective de la question de la conscience, traitant son contenu comme n'importe quelle autre entité du monde, avec des méthodes externalistes : c'était le projet du béhaviorisme. Voir à cet égard G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949. Dans les années 1960 et 1970, le behaviorisme a été remplacé par le fonctionnalisme ; celui-ci, tout en reconnaissant la réalité des états mentaux, continue à les traiter comme des parties objectives du monde, en fournissant une description fonctionnelle basée sur leur rôle dans la production du comportement. Dans l'analogie fonctionnaliste l'esprit ne serait qu'un *software* adapté à l'implémentation d'un *hardware*, représenté par le cerveau. Cf. H. Putnam, « Mind and machines », in S. Hook (dir.), *Dimensions of Minds*, New York, New York University Press, 1960, p. 138-164. Finalement, à partir des années 1980, les principaux représentants de l'éliminativisme ont refusé de reconnaître et ont tenté d'éliminer la perspective en première personne, à savoir la subjectivité. Voir P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge (MA), MIT Press, 1984; P. S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge (MA), MIT Press, 1986; D. Dennett, *Consciousness Explained*, New York, Little Brown, 1991.

mais ont procédé également de l'expérience éthique et politique de l'Europe depuis les années 1930. Ce sont en particulier les horreurs de la Seconde Guerre mondiale, les fascismes et le stalinisme à avoir porté le coup de grâce aux idéaux rationalistes et universalistes de la philosophie des temps modernes. Le prédicat « postmoderne », popularisé notamment par Jean-François Lyotard[2], traduit le sentiment, vague mais très répandu à l'époque, que le potentiel de la modernité occidentale serait désormais épuisé. L'épuisement des grands récits de la modernité implique la contestation du sujet, qui constitue l'outil conceptuel majeur, l'expression par excellence de ce paradigme. Critiquer le sujet, conçu comme une structure hiérarchique de domination sur soi et sur l'altérité, signifiait mettre en discussion l'agent d'une rationalité dominatrice, qui saisit le monde avec les griffes (*Begreifen*). Pour la sensibilité philosophique postmoderne, l'idée de sujet, telle qu'elle s'est configurée dans la modernité depuis Descartes jusqu'à l'idéalisme et au spiritualisme, n'est qu'une métaphore, un simulacre sans signification ni référent. Le postmoderne se présente ainsi comme la description d'un monde où la fin du sujet est un fait désormais accompli, de même que la fin de la modernité (qui est née précisément du sujet cartésien). Cette critique postmoderne du sujet rejoint à plusieurs égards celle de Jacques Derrida. L'idée derridienne de « déconstruction » traduit le terme allemand *Destruktion*, utilisé par Heidegger dans le §6 d'*Être et Temps* à propos de la destruction de la métaphysique occidentale. Dans son sillage, Derrida a remis en cause toute l'histoire de la métaphysique occidentale, accusée par le philosophe de logocentrisme et de phono-logocentrisme, c'est-à-dire d'être fondée sur la conscience subjective et la voix, une voix qui exprime ce qui est représenté dans la conscience. Les cibles polémiques de la pensée derridienne sont, entre autres, les idées de rationalité et de subjectivité, telles qu'elles ont été théorisées notamment par la phénoménologie de Husserl, que Derrida considère comme « le projet métaphysique lui-même, dans son achèvement historique et dans la pureté seulement restaurée de son origine »[3]. Dès le début Derrida se confronte à Husserl et critique radicalement sa conception de la conscience transcendantale : la primauté que le philosophe allemand accorde à la conscience et à ses vécus a pour conséquences inévitables une réduction de l'être à sa « présence » dans la conscience et une élimination de la différence au profit de l'identité. En s'opposant à la « métaphysique de la présence » et à la « logique de l'identité », Derrida élabore alors une « pensée de la différence » qui renvoie à Nietzsche et procède de l'opposition radicale aux philosophies humanistes, centrées sur la conscience du sujet connaissant et agissant[4].

[2] Cf. J-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.
[3] J. Derrida, *La voix et le phénomène* (1967), Paris, PUF, 1993, p. 3.
[4] Voir à ce propos J. Derrida, « Les Fins de l'homme », in *Marges de la Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 129-164.

Cette opposition et la référence à Nietzsche rapproche la pensée de Derrida de la philosophie de Gilles Deleuze. La métaphysique, la dialectique et la subjectivité sont les principales cibles polémiques de la pensée deleuzienne, fondée sur le primat spéculatif des polarités perdantes de la tradition philosophique, à savoir la multiplicité (contre l'Un), le devenir (contre l'être), la différence (contre l'identité) et l'immanence (contre la transcendance). Comme on le voit, c'est la pensée de Nietzsche qui a fourni à Deleuze les noyaux théoriques les plus significatifs de ses principales élaborations philosophiques, ainsi que de ses travaux avec Félix Guattari : *L'Anti-Œdipe* (1972) et *Mille Plateux* (1980)[5]. Il est intéressant de noter que dans ce dernier texte apparait le terme « désubjectivation », au cœur d'un développement critique sur les trois strates qui, selon les deux philosophes, « nous ligotent le plus directement : l'organisme, la signifiance et la subjectivation ». Deleuze et Guattari opposent à ces trois strates « la désarticulation […], l'expérimentation […], le nomadisme comme mouvement (même sur place, bougez, ne cessez pas de bouger, voyage immobile, désubjectivation) »[6]. Il faut souligner que la question de la subjectivation est récurrente chez Deleuze : on la retrouve déjà, par exemple, au cœur de l'interprétation qu'il propose de Hume en 1953[7]. À partir de ses deux textes les plus importants, *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969), émerge la nécessité théorique de concevoir paradoxalement la subjectivation comme une désubjectivation. Dans ses travaux ultérieurs, cette conception persiste et s'approfondit : par exemple, tous les devenirs que Deleuze et Guattari analysent dans *Mille Plateux* (devenir-femme, devenir-enfant, devenir-animal, etc.) ne sont au fond que des modes de désubjectivation, qui témoignent du fait que le sujet n'existe jamais comme « sujet substantiel achevé, bien constitué »[8]. En définitive, chez Deleuze le véritable devenir-sujet se configure comme l'abolissement de la forme assujettie de la subjectivation, à savoir le sujet de la tradition philosophique ; la désubjectivation indique un sujet dépossédé de soi-même, sans identité, qui s'ouvre à la multiplicité de ses individuations possibles.

La déconstruction radicale du sujet unit Lyotard, Derrida et Deleuze – philosophes qu'on définit habituellement poststructuralistes – à des nombreux autres auteurs français qui appartiennent à la vague structuraliste[9]. De fait, le terme poststructuralisme ou néo-structuralisme[10] est

[5] Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972 ; *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980. Deleuze a été indiscutablement l'un des plus importants représentants de la Nietzsche-Renaissance en France. Voir à cet égard G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962 ; *Nietzsche : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965.
[6] Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux, op. cit.*, p. 197-198.
[7] Cf. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953.
[8] G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 156.
[9] Voir F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome I : Le champ du signe. 1945-1966*, Paris, La Découverte, 2012 ; *Histoire du structuralisme. Tome II : Le chant du cygne. 1967 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2012.
[10] Voir à cet égard M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

généralement employé pour indiquer des philosophes (pour la plupart) français qui, tout en se confrontant critiquement avec le structuralisme, reprennent sa polémique anti-historiciste, anti-humaniste et anti-conscientialiste. Ainsi, la critique du sujet tel qu'il aurait été pensé « de Descartes à Husserl » a atteint son apogée en France dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle : à partir des années 1960, « le double assaut contre la conscience phénoménologique et contre la logique de l'identité va […] se mener sous l'étendard d'une croisade unique contre *le sujet en général* »[11]. Cela découle en grande partie du changement de paradigme philosophique qui, selon Descombes, marque cette période : alors que pour la génération existentialiste précédente les points de référence spéculatifs étaient principalement représentés par Hegel, Husserl et Heidegger (les célèbres « 3 H »), dans le contexte renouvelé de l'après-guerre ce sont surtout les trois « maîtres du soupçon », Marx, Nietzsche et Freud, à être suivis et repris de manière originale[12]. En suivant leurs traces, ainsi que la linguistique de Saussure, toute une génération de penseurs s'est donné pour tâche de substituer à la « philosophie du sujet » propre à la génération existentialiste précédente une « philosophie du concept »[13]. Des entreprises aussi disparates que l'anthropologie de Lévi-Strauss, la psychanalyse de Lacan, l'archéologie de Foucault et le marxisme d'Althusser partagent la volonté de prendre en considération non pas l'être humain[14], mais un ordre de réalité plus consistant, la structure. Celle-ci, qu'elle soit langagière, vivante ou économique, est fondamentalement un processus anonyme, un horizon impersonnel, dont l'humain ne serait qu'un épiphénomène. Dans les mots de Foucault en 1967 : « on découvre que ce qui rend l'homme possible, c'est au fond un ensemble de structures, structures qu'il peut certes penser et décrire, mais dont il n'est pas le sujet, ou la conscience souveraine. Cette réduction de l'homme aux structures dans lesquelles il est pris me semble caractéristique de la pensée contemporaine »[15]. Ainsi, selon Balibar, on assiste au passage de la déconstruction du sujet comme *archè* à la reconstruction de la subjectivité comme *effet*. Le structuralisme a été « un dispositif de renversement du sujet constituant en subjectivité constituée, s'appuyant sur la déconstruction de l'équation "humaniste" du sujet »[16].

---

[11] V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française. 1933-1978*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, p. 95.

[12] Cf. V. Descombes, *Le même et l'autre*, *op.cit*., p. 13.

[13] Cf. M. Foucault, « La vie : l'expérience et la science » (1985), in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 764.

[14] Nous préférons le terme « être humain » à « Homme » ou « homme » pour indiquer l'humanité dans son ensemble. L'utilisation du terme « homme » à cette fin – aussi répandue en français qu'en italien et en espagnol (langues qui, contrairement à l'allemand, ne distinguent pas *Mensch* et *Mann*) – ne nous semble pas restituer l'ambition universaliste de Helmuth Plessner et Maurice Merleau-Ponty, ni être politiquement inclusive. C'est pourquoi les mots « homme » et « Homme » ne figureront que dans les citations d'œuvres françaises ou traduites en français.

[15] M. Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? » (1967), in *Dits et écrits, op. cit*., vol. I, p. 608.

[16] E. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 45, n° 1, 2005, p. 16.

Ce n'est donc pas un hasard si la critique du sujet a été intrinsèquement liée à la « querelle de l'humanisme »[17] dans la philosophie française de l'après-guerre. L'humanisme avait été l'idéologie dominante commune à tous les alliés de la Seconde Guerre mondiale, aux démocraties libérales et au marxisme de Staline. Ces visions se caractérisent par l'idée d'un sujet conscient, maître, prométhéen, dans laquelle la primauté de la volonté et de la conscience est fortement soulignée. Dans l'après-guerre, critiquer l'humanisme signifiait d'un point de vue théorique critiquer une grande partie de la tradition philosophique et son affirmation de l'être humain en tant que sujet souverain, transparent, auteur de ses pensées et de ses actes ; d'un point de vue politique, cela signifiait remettre en question les systèmes politiques de l'époque – en particulier le communisme soviétique – et du passé récent, qui avaient fondé sur ce présupposé leurs politiques autoritaires. En 1967 Foucault qualifie l'humanisme de « petite prostituée de toute la pensée, de toute la culture, de toute la morale, de toute la politique des vingt dernières années »[18] ; pour Lévi-Strauss l'humanisme « nous a conduit […], aux camps de concentration, à l'extermination d'une partie de l'humanité par elle-même et de cette partie de l'humanité qui se croyait supérieure à tout le reste de l'humanité »[19]. De manière générale, suite à la *Lettre sur l'humanisme* (1946) de Heidegger, le mot « humanisme » a cessé d'être revendiqué avec fierté en France et est en revanche devenu la cible polémique des marxistes (Althusser), des nietzschéens « de gauche » (Foucault et Deleuze) et des structuralistes, en particulier de Lévi-Strauss. Ce dernier a annoncé que « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre »[20]. D'une façon analogue, l'anti-humanisme théorique de Althusser affirme qu'« on ne peut *connaître* quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme »[21]. Loin d'être à la fois l'objet privilégié et la source du savoir (le célèbre « doublet empirico-transcendantal »), l'humain s'effacerait dans les sciences humaines « comme à la limite de la mer un visage de sable »[22]. Avec cette image Foucault a donné la forme paradigmatique à une pensée de la « mort de l'homme » qui caractérise la philosophie française des années 1960 et 1970 ; celle-ci se distingue par ce que l'on pourrait appeler

[17] Cf. L. Althusser, « La querelle de l'humanisme » (1967), in *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, 1997, t. 2, p. 433-532.
[18] M. Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? » (1967), in *Dits et écrits, op. cit*., vol. I, p. 644.
[19] Entretien avec Jean-José Marchand pour Archives du XXe siècle, reproduit dans *Claude Lévi-Strauss*, film de Pierre Beuchot, Ina-ARTE, 2004. Il faut cependant noter que cela n'implique pas chez Lévi-Strauss un rejet pur et simple de l'humanisme, mais plutôt une refonte ou - plus précisément - un *élargissement* de celui-ci. Après l'humanisme aristocratique de la Renaissance et l'humanisme bourgeois du XIXe siècle, l'ethnographie marquerait à son avis l'avènement d'un *troisième humanisme*. Cf. C. Lévi-Strauss, « Les trois humanismes » (1956), in *Anthropologie structurale II* (1973), Paris, Plon, 1996, p. 319-322.
[20] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326-327.
[21] L. Althusser, « Marxisme et humanisme » (1963), in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 236.
[22] M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

un *consensus anti-humaniste*, dont un penseur de premier plan comme Lacan a été également un représentant éminent[23]. À cet égard, il est intéressant de remarquer que, en commentant le travail foucaldien, Canguilhem demandait à juste titre s'il s'agissait de la « mort de l'homme » ou plutôt de « l'épuisement du cogito »[24] ; en effet, le véritable objectif théorique du courant anti-humaniste[25] français n'était certainement pas de déclarer que l'être humain en tant qu'entité au sens strict n'existe pas ou n'a jamais existé, mais plutôt de l'effacer en tant que figure épistémique. En d'autres termes, il s'agissait d'épuiser le sujet transcendantal.

Ce qui lie la critique de la subjectivité à l'antihumanisme, à la « mort de l'homme », est donc le fait que ce dernier, dans la modernité, a été conçu comme sujet pensant et agissant[26] : « Ce qui [...] définit intrinsèquement la modernité, c'est sans doute la manière dont l'être humain s'y trouve conçu et affirmé comme la source de ses représentations et de ses actes, comme leur fondement *(subjectum,* sujet) ou encore comme leur auteur »[27]. Si dans son sens le plus ancien et le plus exquisément logique, le *subjectum* latin et le *ὑποκείμενον* grec indiquaient génériquement l'élément sous-jacent auquel on attribue des prédicats et des qualités, dans son sens moderne le sujet indique en revanche une entité indépendante, en être et en faire, dotée d'une conscience rationnelle[28]. Dans l'histoire de la philosophie moderne la notion de sujet a toujours à voir avec des performances d'un ordre supérieur, cognitives, théoriques, spirituelles ; en d'autres mots, elle caractérise la sphère plus large des activités qui détachent l'être humain de la nature, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de lui, et constituent ainsi son autonomie. Dans ce cadre théorique la subjectivité a été décrite comme une manière spécifique de s'ouvrir à l'expérience et de connaître le monde, dans laquelle la position du sujet est délimitée et détermine tout ce qui se trouve devant elle comme la sphère objective, *ob-jectum*, *Gegen-stand*.

[23] Voir J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 237-322.
[24] Cf. G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du cogito ? Michel Foucault : *Les Mots et les Choses* », *Critique*, 242, 1967, p. 599-618.
[25] Voir la critique de ce courant hétérogène que Dufrenne élabore dans la première partie de *Pour l'homme* (Paris, Seuil, 1968).
[26] On peut légitimement se demander, comme le fait Krüger, « pourquoi le thème de l'humanisme, qui à la Renaissance n'était pas lié à un sujet cartésien et qui dans les pragmatismes américains de la première moitié du XXe siècle avait justement été à nouveau libéré d'un tel fondement constituant, devait être identifié de manière quasi obsessionnelle avec la philosophie du sujet ». H.-P. Krüger, « Die doppelte Kritik der Philosophischen Anthropologie und die Vieldeutigkeit des theoretischen Anti-Humanismus », in *Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2019, p. 495.
[27] A. Renaut, *L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1998, p. 6.
[28] La transformation du sujet-substrat aristotélicien (subjectité) en sujet-agent moderne (subjectivité) a été décrite par A. de Libera in *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007 ; *Archéologie du sujet* II. *La Quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008 ; *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Paris, Vrin, 2015. Voir aussi R. B. Oliva, *Soggettività. Modelli, strutture, vissuti*, Napoli, Guida, 2003 ; C. Romano, « Subjectivité », in *Notions. Encyclopaedia Universalis*, 2004, p. 988-991 ; E. Balibar, B. Cassin, A. de Libera, « Sujet : Subjectivité et assujettissement », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004, p. 1243-1253.

L'objet est tel précisément dans la mesure où il est littéralement « jeté contre » un sujet. Ce dernier est « un étant dont l'identité est assez ferme pour lui permettre de supporter […] le changement, c'est-à-dire l'altération »[29] ; il est donc le fondement à partir duquel devient possible l'exercice de la raison et la recherche de la vérité. En définitive, dans la modernité la notion de sujet caractérise de plus en plus l'être humain en tant qu'identité stable, qui représente et ordonne le monde – à savoir tout ce qui n'est pas humain – en tant que (son) objet. Il est utile de remarquer qu'une large majorité de la philosophie contemporaine a endossé cette description cartésienne et kantienne du sujet : « tous ceux qui ont pris une part active à la Querelle du sujet ont commencé par accepter certains présupposés communs qui définissaient les termes du débat. Et avant tout le présupposé principal : *il existe un concept (et un seul) de sujet* […] qui possède sa voie royale, l'argument du *Cogito* »[30]. Aussi complexe et stratifiée que soit la question de la subjectivité chez les philosophes du XX^{e} siècle, cela reste l'assomption concernant le sujet, surtout quand on veut le mettre en question. Ainsi, si les auteurs critiques de la subjectivité auxquels on a brièvement fait référence ont certainement réussi à mettre en évidence les limites de l'idée moderne du sujet, ils n'ont curieusement jamais soupçonné que ce modèle était tout simplement faux, c'est-à-dire inadéquat pour décrire le phénomène, et qu'il devait être remplacé par un autre.

En outre, force est de constater que la critique de l'humanisme n'a pas vraiment réussi à dépasser l'opposition sujet-objet, mais a plutôt abouti à un renversement de cette relation asymétrique en faveur du terme autrefois subordonné. C'est ce dont témoigne Italo Calvino dans un essai intitulé « *Il mare dell'oggettività* » (1960). L'intellectuel italien constate que, dans tous les domaines de la culture artistique et littéraire, un net changement s'est produit : d'une culture où le sujet voulait engloutir le monde, on est passé à une situation où la « mer de l'objectivité » semble désormais submerger le sujet.

> Ainsi, l'élan qui a animé toute l'avant-garde dans les quarante premières années du siècle s'est inversé. À l'époque, c'était le flux de la subjectivité débordante – expressionnisme, Joyce, surréalisme – qui semblait vouloir tout inonder, contester la citoyenneté de l'homme dans un monde objectif pour le faire naviguer dans le fleuve incessant du monologue intérieur ou de l'automatisme inconscient. Aujourd'hui, c'est le contraire : c'est l'objectivité qui noie le « Moi » ; le volcan d'où jaillit la lave n'est plus l'âme du poète, c'est le cratère bouillonnant de l'altérité dans lequel le poète se jette[31].

[29] V. Descombes, *Le même et l'autre*, *op.cit*., p. 94.
[30] V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 7.
[31] I. Calvino, « Il mare dell'oggettività » (1960), in *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino, Einaudi, 1980, p. 41. Seulement les premières pages de cet essai ont été traduites en français : cf. I. Calvino, « La mer de l'objectivité », in P. Daros (dir.), *Italo Calvino*, Paris, Hachette, 1994, p. 136-138.

Cela était le reflet d'un profond changement philosophique (motivé par des contingences historiques particulières), qui n'était pas tant un rapprochement conceptuel du positivisme – bien qu'il ne soit pas absent – qu'une volonté de montrer que l'être humain n'est nullement en position dominante, qu'il y a des réalités qui le dominent, des structures qui, placées au-delà de sa conscience, régissent ses actions[32]. C'est pourquoi il fallait mettre en évidence un ensemble de relations anonymes, supra-individuelles, des « procès sans sujet », qui expriment au sens le plus complet le véritable rapport de l'être humain à Autrui et au monde.

À cet égard, il n'est pas difficile de remarquer l'influence de la pensée heideggérienne, telle qu'elle s'est développée après « le tournant » (*die Kehre*), et surtout la reprise de l'idée de Nietzsche selon laquelle, loin d'être quelque chose d'originaire, le sujet ne serait en réalité que l'effet d'un jeu pulsionnel complexe et pluriel, un épiphénomène de la volonté de puissance[33]. Selon Frank, toutes les déconstructions du sujet qui insistent sur sa dépendance à l'égard de facteurs universels et anonymes sont tributaires de la critique nietzschéenne : « le plus petit commun dénominateur commun de ces positions, de Heidegger à Foucault, est la conviction que le plein épanouissement de l'idée de subjectivité est la dernière expression en date d'un triomphe de la rationalité sur la « volonté de puissance » (Nietzsche), sur l'« être » (Heidegger), sur la « différence » (Derrida), sur la « non-identité » (Adorno) ou sur l'« altérité » (Levinas, Foucault) »[34]. De cette façon, cependant, l'antihumanisme théorique finit par retomber dans un dualisme sujet-objet qui reflète celui de la perspective humaniste qu'il voulait critiquer : ce qui appartenait auparavant au sujet est déplacé vers une région de « quasi-objectivité ». Les philosophes antihumanistes ont transféré la subjectivité transcendantale à une instance supposée la transcender, mais dont le pouvoir constituant ne tient en réalité qu'à l'hypostase d'une des qualités du sujet traditionnel[35]. L'abandon du sujet a été fait « au profit de forces élémentaires trans- ou présubjectives (comme par exemple la volonté, l'inconscient, l'être, la *différance* ou la puissance à l'état pur) qui perpétuent, tout en inversant son signe, la tradition de la philosophique classique du sujet »[36]. Comme Descombes l'affirmait en 1979 : « l'absence d'un sujet personnel équivaut à la présence d'un sujet impersonnel. Dans bien des bulletins de victoire sur LE SUJET, il n'est pas difficile de lire, en réalité, la promotion de nouvelles subjectivités »[37]. Ainsi,

[32] Voir à cet égard M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Qudlibet, 2019 p. 99-108.
[33] Voir en particulier F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (1886), Paris, Gallimard, 1971, I, § 16-19.
[34] M. Frank, *L'ultime raison du sujet* (1986), Arles, Editions Actes Sud, 1988, p. 9.
[35] Ce n'est pas un hasard si Paul Ricœur a défini le structuralisme de Lévi-Strauss comme un « kantisme sans sujet transcendantal », où le « je pense » kantien a été remplacé par une organisation de nature formelle. Cf. P. Ricœur, « Structure et herméneutique » (1963), in P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 55.
[36] M. Frank, *L'ultime raison du sujet*, *op.cit*., p. 10.
[37] V. Descombes, *Le même et l'autre*, *op.cit*., p. 95.

le couple d'opposés humanisme/anti-humanisme se révèle être une opposition dans laquelle les deux termes se renvoient l'un à l'autre et sont, en définitive, équivalents. Opposer à l'humanisme un anti-humanisme pur et simple n'a pas conduit au dépassement de la domination du sujet sur l'objet, il a plutôt fini par reproposer un autre type de sujet, anonyme et supra-individuel.

Attirer l'attention sur les limites de la critique philosophique contemporaine du sujet ne signifie pas pour autant que ce concept, tel qu'il a été conçu dans la modernité, n'ait connu aucune crise et qu'il n'y ait eu aucune raison de le mettre en question. La re-proposition d'un sujet transparent à soi, coïncidant avec soi, maître, pur esprit détaché du corps et des déterminations biologiques, sociales et culturelles qui le façonnent, n'est pas une alternative théorique viable et ce n'est pas l'objectif de ce travail. En outre, comme l'a bien démontré la philosophie féministe, derrière le sujet absolu et universel de la modernité se cache en réalité un rapport de force, l'acte originel de la soumission des femmes. La théorie féministe a démystifié le sujet masculin de la tradition philosophique : comme le résume Benhabib, « la raison occidentale se pose comme le discours d'un sujet unique et auto-identique, ce qui nous rend aveugles à la présence de l'altérité et de la différence qui n'entrent pas dans ses catégories, et les délégitime en fait. De Platon à Descartes, en passant par Kant et Hegel, la philosophie occidentale thématise l'histoire du sujet masculin de la raison »[38]. En France, cela a été mis en relief déjà en 1949 par Simone de Beauvoir, qui dans *Le Deuxième Sexe* écrit que l'homme « est le Sujet, il est l'Absolu : elle est l'Autre »[39] ; Lucie Irigaray soulignera ensuite que « toute théorie du sujet a toujours été appropriée par le masculin »[40]. Cette critique, cependant, ne remet nullement en question l'opportunité et la nécessité théorique d'articuler une vision plus adéquate, moins illusoire et moins mystifiée de la subjectivité. En effet, la critique féministe n'a pas impliqué l'abandon pur et simple du sujet, mais a souvent favorisé une reconceptualisation plus inclusive de cette notion. De manière générale, il n'est pas difficile de remarquer que le concept de sujet se configure comme une question cruciale pour les principales théoriciennes féministes contemporaines[41]. Bien entendu, dans ce cadre restreint il est impossible d'examiner en détail le vaste débat qui a été lancé sur la question du sujet dans le débat féministe[42]. Qu'il nous soit toutefois permis

[38] S. Benhabib, « Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance », in S. Benhabib (dir.), *Feminist contentions: a philosophical exchange*, New York, Routledge, 1995, p. 19.
[39] S. de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, p. 17.
[40] Cf. L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974, p. 165-182.
[41] Particulièrement remarquable à nos yeux est la réflexion de Judith Butler. Voir en particulier J. Butler, *La Vie psychique du pouvoir. L'Assujettissement en théories* (1997), Paris, Leo Scheer, 2002 ; *Le Récit de soi* (2005), Paris, Puf, 2007 ; *Senses of the subject*, New York, Fordham University Press, 2015.
[42] Voir à cet égard, entre autres : R. Braidotti, « The Subject in Feminism », *Hypatia*, Vol. 6, No. 2, 1991, p. 155-172 ; S. Benhabib (dir.), *Feminist contentions: a philosophical exchange*, *op. cit.*; A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid, 2009.

de souligner que l'ensemble des réflexions issues de ce mouvement de pensée – en particulier du courant écoféministe[43] – dans la mesure où il critique les caractères universalisants du sujet moderne et déconstruit les oppositions binaires étroitement liées à sa théorisation (corps/esprit, nature/culture, émotion/raison, passivité/activité, femme/homme) constitue un point de convergence fondamental avec la recherche que nous souhaitons développer[44].

Cela dit, il faut souligner qu'aujourd'hui les différentes tentatives de liquidation de la subjectivité apparaissent désormais comme un échec, et depuis longtemps. Dans la philosophie « continentale » – comme d'ailleurs dans le champ analytique[45] – il y a eu un renouveau de la recherche autour de la conscience et du sujet qui a conduit à parler, déjà au début des années 2000, d'une époque de *reconstruction de la subjectivité*[46]. Dès la fin des années 1970, en effet, il y a eu plusieurs tentatives de confrontation renouvelée avec les problèmes que le paradigme très critiqué de la subjectivité avait soulevés. À titre d'exemple, on peut mentionner les dernières recherches sur la subjectivation de Foucault, développées dans les cours des années 1980 au Collège de France[47] et les analyses de l'« ipséité » de Ricœur dans *Soi-même comme un autre*[48], récemment prolongées par Romano dans ses travaux sur l'authenticité et l'identité humaine[49]. Le déroulement de la discussion sur la subjectivité en Allemagne, animée par des philosophes tels que Tugendhat[50], Heinrich[51] et Frank[52], est peut-être moins connu mais certainement très intéressant, à la fois parce qu'il ouvre une

[43] Voir l'utile introduction de C. Larrère, *L'écoféminisme*, Paris, La Découverte, 2023.
[44] Les réflexions des deux philosophes au centre de ce travail, Helmuth Plessner et Maurice Merleau-Ponty, sur le rôle central du corps pour la subjectivité en font des interlocuteurs particulièrement appropriés pour les théories féministes. Cela a été mis en évidence à propos du philosophe français dans le recueil publié sous la supervision de D. Olkowski et G. Weiss, *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, Pennsylvania State University Press, 2006. En outre, Judith Butler a fait référence à Merleau-Ponty et à Plessner pour décrire sa propre conception de sujet. Cf. J. Butler, *Senses of the subject*, *op. cit*., p. 36-62, 149-170; « Sin aliento: la risa y el llanto al límite del cuerpo », in J. Butler, *Sin miedo: Formas de resistencia a la violencia de hoy*, Barcelona, Taurus, 2020, p. 69-97.
[45] Voir par exemple T. Nagel, « What Is It Like to be a Bat? », in *Philosophical Review*, 83, 1974, p. 434-450; J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (MA), Mit Press, 1992; D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
[46] Cf. R. Bodei, G. Cantillo, A. Ferrara, V. G. Kurotschka, S. Maffettone (dir.), *Ricostruzione della soggettività*, Napoli, Liguori Editore, 2004. Voir aussi F. S. Trincia, S. Bancalari (dir.), *Perspectives sur le sujet. Prospettive filosofiche sul soggetto*, Hildesheim, OLMS, 2007.
[47] Cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris, Gallimard-Seuil, 2014 ; *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001 *; Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008 ; *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009.
[48] Cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
[49] Cf. C. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2019 ; *L'identité humaine en dialogue*, Paris, Seuil, 2022.
[50] Cf. E. Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination* (1978), Malakoff, Armand Colin, 1997.
[51] Cf. D. Henrich, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1999.
[52] Cf. M. Frank, *L'ultime raison du sujet*, *op. cit*.

confrontation entre la tradition continentale et la tradition analytique et parce qu'il met en évidence les liens de cette question avec la philosophie pratique. Finalement, dans le contexte anglo-saxon, les travaux de Taylor et Larmore sur le Moi nous semblent particulièrement remarquables[53]. Ces tentatives ont abouti à des résultats philosophiques différents, mais ce qui est le plus intéressant à nos yeux est le fait qu'elles se sont développées à partir de l'intérêt commun pour la question du sujet. Sans oublier, mais plutôt en en tenant compte et en s'y référant positivement, les motivations philosophiques profondes qui, depuis le début du XX^{e} siècle, ont conduit à l'abandon d'un paradigme moderne devenu intenable, « la question sur le sujet » s'est posée à nouveau[54].

Ce travail s'inscrit dans cette lignée de pensée, avec l'ambition d'apporter une contribution à sa reconstruction historique et à son élaboration théorique. Son objectif n'est donc pas une simple – et naïve – récupération de la notion moderne de sujet ; il s'agit d'une *refonte* et non pas d'une restauration. Il ne s'agit ni d'abandonner *in toto* la notion de sujet, ni de la défendre contre certaines critiques fondées dont elle a fait l'objet au cours du XXe siècle : cela ne serait ni possible ni fructueux. De réaction, de nostalgie, la démarche risquée ici ne veut précisément pas. Son succès dépend de sa capacité à indiquer une voie théorique alternative à l'opposition stérile entre conscience et structure, intérieur et extérieur, humanisme et anti-humanisme. Notre conviction est que, loin d'être voué à une mort conceptuelle, non seulement le sujet est encore *vivant*, mais il y a aussi des raisons valables de le maintenir en vie. La thèse que nous soutiendrons est que la notion de sujet n'est pas à abandonner, mais plutôt à *repenser*, et que deux philosophes du XX^{e} siècle, Helmuth Plessner (1892-1985) et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), ont offert les outils théoriques pour y parvenir. Ces deux auteurs, qui comptent parmi les principaux représentants respectivement de l'anthropologie philosophique allemande et de la phénoménologie française, ont essayé dans la première moitié du XX^{e} siècle de dépasser le sujet moderne et la division entre *res cogitans* et *res extensa* à travers la réévaluation philosophique de la corporéité. Toutefois, la grande attention que les deux philosophes portent au corps, à la fois *Leib* et *Körper*[55], n'implique pas un abandon de la subjectivité. Leur critique

[53] Cf. C. Taylor, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Seuil, 1998 ; C. Larmore, *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004. Voir aussi le dialogue entre Larmore et Descombes, *Dernières nouvelles du moi*, Paris, PUF, 2009.

[54] Voir M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen (dir.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988; J-L. Nancy (dir.), « Après le sujet qui vient », *Cahiers Confrontation*, 20, 1989.

[55] Comme on sait, l'allemand dispose de deux termes pour nommer le « corps » : *Körper*, au sens général de la réalité physique et matérielle individualisée, et *Leib*, pour désigner le corps vivant et vécu. Cette distinction, capitale pour Plessner et Merleau-Ponty, a été notamment mise à l'honneur par la phénoménologie de Husserl et Scheler. Dans ce qui suit, nous avons choisi de traduire *Körper* avec « corps physique » et *Leib* avec « corps vécu » ou « corps vivant » (et non pas « corps propre ») pour souligner son lien étymologique et conceptuel avec la vie (*Leben*) et l'expérience vécue (*Erlebnis*). Voir N. Depraz, « La traduction de *Leib*. Une *crux phaenomenologica* », *Études Phénoménologiques*, vol. 13, 26, 1997, p. 91-109 ; G. Böhme, *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*, Berlin, Suhrkamp, 2019.

au sujet cartésien, conscience désincarnée en position de surplomb, ne cède jamais à l'irrationalisme d'une certaine *Lebensphilosophie* (Lessing, Klages) et, donc, ne comporte pas une dissolution du sujet en faveur d'un horizon vital impersonnel. Chez Plessner et Merleau-Ponty le sujet n'est pas éliminé, mais plutôt étudié dans sa *relation à la fois d'inhérence et de non-coïncidence* avec l'Être.

Un essai du phénoménologue français intitulé « Partout et nulle part » (1956), repris dans le recueil *Signes*, est particulièrement significatif pour notre recherche. Merleau-Ponty écrit que, d'une part, la subjectivité n'est pas une découverte : les philosophes « l'ont construite, faite, et de plus d'une manière. Et *ce qu'ils ont fait est peut-être à défaire* » (S, p. 193, nous soulignons). D'autre part, contre Heidegger, qui pense que les philosophes modernes ont perdu l'Être du jour où ils l'ont fondé sur la représentation d'un sujet[56], Merleau-Ponty ne renonce pas à parler d'une « découverte » de la subjectivité au sens positif du terme : « une fois introduite en philosophie la pensée du subjectif ne se laisse plus ignorer. Même si la philosophie l'élimine enfin, elle ne sera plus jamais ce qu'elle fut avant cette pensée […] une fois « infectée » par certaines pensées, elle ne peut plus les annuler ; *il faut qu'elle en guérisse en inventant de mieux* » (S, p. 194, nous soulignons). Heidegger ne se rend pas compte qu'il doit justement à la conscience de soi son goût de l'ontologie : « la subjectivité est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse » (S, p. 194)[57]. Dépasser la notion de sujet signifie la *transformer*, et non pas l'écarter d'un revers de main. Notre recherche se fonde sur ces intuitions et vise à les développer : elle ne vise donc pas un retour à une « pensée du dedans », à opposer à ce que Foucault appelait « la pensée du dehors ». D'autre part, il ne s'agit pas non plus de passer – comme il a déjà été fait – d'une subjectivité toute-puissante à la « mer de l'objectivité », au « dehors où disparaît le sujet qui parle »[58]. Comme on l'a vu, ces deux positions alternatives font problème : la question du sujet doit être posée en d'autres termes. Le plus grand mérite de Plessner et de Merleau-Ponty, à nos yeux, est d'avoir esquissé un parcours dans cette *troisième voie*, un parcours qu'il faudra reparcourir. Ce n'est pas un hasard si tous les deux fondent leurs philosophies sur des termes comme « entrelacs » et « *Verschränkung* » (entrelacement)[59] : ils ne visent pas à opposer le dedans et le dehors, mais à les *imbriquer*. Leurs pensées n'affirment certes

[56] Cf. M. Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », in Id. *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), Paris, Gallimard, 1962, p. 99-146.
[57] Voir à cet égard M. Villela-Petit, « Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet », in F. Heidsieck (dir.), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1993, p. 415-447.
[58] M. Foucault, « La pensée du dehors », *Critique*, 229, juin 1966, p. 525.
[59] Bernhard Waldenfels, phénoménologue allemand élève de Merleau-Ponty, a rapproché ces deux notions (et, avec elles, Plessner et Merleau-Ponty) à plusieurs reprises : Cf. B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 73 ; *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 491-492 ; *Topographie de l'étranger* (1997), Paris, Van Diener Editeur, 2009, p. 84, 182 ; *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 286-287.

pas l'intériorité pure d'un sujet clos sur lui-même, mais plutôt le *chiasme* de la conscience et de la structure, de l'intérieur et de l'extérieur. Ni dualistes ni monistes, leurs philosophies avancent une autre idée de sujet : un sujet non plus cartésien, mais *vivant*.

Le parcours conceptuel

Nous suivrons un parcours divisé en trois parties, respectivement intitulées « Le point de départ », « Les chemins se croisent » et « Une troisième voie ». Nous avons choisi d'adopter l'image du parcours pour représenter le dialogue virtuel entre Plessner et Merleau-Ponty car, premièrement, leurs « chemins théoriques » ont le même point de départ, à savoir le dépassement du dualisme cartésien d'un point de vue épistémologique et ontologique. Deuxièmement, leurs chemins se « croisent » en différents points : la deuxième partie aborde leurs convergences dans les domaines de l'anthropologie philosophique, de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'histoire. Dans la troisième partie, nous montrerons que les chemins théoriques de Plessner et Merleau-Ponty, bien qu'ils tendent à se séparer, partagent une direction commune qui se configure comme une troisième voie dans le débat philosophique du XX^{e} siècle sur le sujet humain et la liberté.

Tout d'abord, la réflexion des deux philosophes sur le corps a une portée épistémologique : c'est pourquoi le premier chapitre est consacré à la question du sentir (*aisthesis*). Plessner et Merleau-Ponty évitent l'alternative entre empirisme et intellectualisme, entre une approche objectiviste et une approche subjectiviste : dans *Die Einheit der Sinne* (1923) comme dans *Phénoménologie de la perception* (1945), le sentir n'est décrit ni comme une simple impression du monde extérieur sur les sens, ni comme le regard surplombant d'un spectateur absolu, mais plutôt comme l'indice d'une complicité primitive avec le monde. Les sens ne fournissent pas des simples informations, mais montrent le tissu multiple d'une réalité qui ne se trouve pas devant (*ob-jectum, Gegen-stand*) un sujet, mais dont ce dernier fait organiquement partie. La révision épistémologique du modèle cartésien conduit alors à l'élaboration d'un modèle ontologique dans lequel la relation sujet-objet n'est plus comprise comme une confrontation mais comme une « co-naissance », selon le jeu de mots que Plessner et Merleau-Ponty tirent de l'*Art poétique* de Paul Claudel. Cette relation synergique se fonde sur l'idée d'intentionnalité à l'égard du milieu (*Umweltintentionalität*, titre du deuxième chapitre). La relation qui lie et en même temps oppose un organisme à son milieu est à la base de leur commune réinterprétation de la subjectivité. De fait, tous deux ne comprennent plus l'intentionnalité comme « conscience de », mais comme « être à », comme le signe d'une coappartenance préthéorique. Après avoir analysé leurs critiques du concept de réflexe et de la théorie behavioriste, nous montrerons que la notion « psycho-physiquement neutre » de comportement et le concept d'*Umweltintentionalität*

permettent à Plessner et Merleau-Ponty d'opposer à la relation pavlovienne entre stimulus et réaction une relation réciproque entre le corps et le milieu. Le rapport entre sujet et objet n'est plus une confrontation entre deux substances, mais plutôt une dialectique entre deux formes en devenir. Cette perspective, qui se fonde sur la nature relationnelle du concept d'*Umwelt*[60] (tiré de Jakob von Uexküll), affirme la relation de formation réciproque entre la subjectivité organique et son milieu. En outre, dans ce cadre théorique le concept de sujet n'est pas réservé à la seule dimension humaine, mais est appliqué au vivant (en particulier animal). Notre conviction est que, si le concept de sujet doit être repensé et non abandonné, s'il conserve une actualité, s'il est encore *vivant* aujourd'hui, c'est avant tout parce que le vivant est *sujet*. Chez Plessner et Merleau-Ponty le passage de la conscience transcendantale au sujet vivant est le premier pas vers la refonte de la subjectivité humaine.

Ce point décisif est abordé dans la deuxième partie, dans laquelle nous soutiendrons la thèse selon laquelle la réflexion des deux philosophes sur l'humain se caractérise par un *double mouvement*, ascendant et descendant. Ce faisant, on évite de comprendre leurs philosophies de manière univoque, en n'en montrant que les aspects les plus immédiatement visibles. Chez Merleau-Ponty le mouvement archéologique, qui cherche à dépasser la pensée objective en direction d'un originaire pré-objectif, va de pair avec un mouvement plus discret et pourtant toujours présent, celui d'une téléologie humanisante. De même, le concept plessnérien de positionnalité excentrique révèle non seulement un mouvement vers l'aérien (*ins Luftige*), mais aussi un mouvement vers le terrestre (*ins Terrestrische*). Le troisième chapitre aborde le mouvement ascendant, du naturel au spirituel, qui caractérise l'anthropologie philosophique fondée par Plessner dans *Les degrés de l'organique et l'homme* (et esquissée par Merleau-Ponty dans *La structure du comportement*), tandis que le quatrième chapitre examine le mouvement descendant qui traverse la réflexion de Merleau-Ponty, en mettant en relief ses convergences avec Plessner sur l'histoire et la nature. Les deux philosophes évitent de mettre l'humain en position d'exception radicale, sans pour autant le réduire totalement au monde naturel dont il émerge. Entre un monisme indifférencié et un dualisme radical qui oppose humain et nature, la deuxième partie montrera une voie ontologique médiane, capable de faire droit à la fois à la discontinuité humaine et à la continuité naturelle. En outre, l'attention portée par Plessner et Merleau-Ponty à la nature ne contredit jamais une profonde conscience de l'histoire. Leurs analyses politiques

[60] Nous traduisons le mot allemand *Umwelt* avec le terme « milieu », suivant en cela Merleau-Ponty. Pourtant, Feuerhahn a démontré que le concept d'*Umwelt* chez Uexküll, loin d'être l'équivalent allemand de la notion française de « milieu », est plutôt son opposé. Le zoologue remplace le concept de « *Milieu* » par celui d'« *Umwelt*» pour dénoncer la théorie du milieu de Taine, selon laquelle chaque être vivant peut intégralement être expliqué par l'influence du milieu. Voir W. Feuerhahn, « Du milieu à l'*Umwelt* : enjeux d'un changement terminologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, tome 134, 2009, p. 419-438. C'est pourquoi le terme « *Umwelt* », que Plessner utilise dans *Les degrés de l'organique et l'homme*, a été traduit en français par « monde environnant ».

sont le reflet d'une vision philosophique attentive à l'histoire, aux vicissitudes de l'être humain « en situation ». Ce dernier n'est pas une conscience anhistorique, mais un *corps* qui est à la fois un produit de l'histoire et un pouvoir sur l'histoire. En définitive, cette partie montrera que pour Plessner et Merleau-Ponty le sujet humain n'est pas transparent à lui-même, mais opaque, immergé dans l'entrelacs de la nature et de l'histoire et en même temps capable de s'en détacher. Toutefois, cet échappement n'élimine pas son appartenance, mais se fonde sur elle.

Après avoir mis en évidence les convergences entre les deux auteurs, nous aborderons également leurs divergences. Cette comparaison ouvre la troisième partie de ce travail, qui abordera le passage du philosophe français, dans les années 1950, d'une perspective phénoménologique à l'élaboration d'une ontologie « indirecte » et soulignera que le penseur allemand, au contraire, conserve jusqu'à la fin un point de vue strictement anthropologique. Ainsi, les chemins théoriques de Plessner et Merleau-Ponty semblent finalement s'écarter. À cet égard, on pourrait se demander si cela ne résulte pas d'une tension inévitable et profonde entre ontologie et anthropologie. La réponse, négative, à cette question sera donnée dans le dernier chapitre, qui mettra en évidence la relation de complémentarité entre l'ontologie et l'anthropologie chez les deux philosophes. Plessner et Merleau-Ponty repensent le sujet humain à partir de ce qui n'est pas lui, de ce qui, loin d'être construit par lui, le soutient : l'Être/la Nature pour le philosophe français, le monde organique pour le penseur allemand. Nous soutiendrons alors la thèse selon laquelle leurs chemins théoriques, bien qu'ils tendent à se séparer, sont unis par une même direction conceptuelle : un *humanisme non-anthropocentrique*, alternatif à l'opposition entre humanisme et anti-humanisme qui a marqué la philosophie du XX^{e} siècle. Dans ce cadre, le sujet n'est pas éliminé, mais repensé en tant que *Non-être dans (et de) l'Être, transcendance dans (et de) l'immanence*. La transcendance qui caractérise le sujet humain n'assume plus un caractère vertical, mais *horizontal*. En conclusion, nous aborderons les implications pratiques auxquelles conduit cette refonte de la subjectivité. Plessner et Merleau-Ponty dépassent l'alternative entre liberté absolue et déterminisme : en lieu et place de l'opposition radicale entre liberté et non-liberté, les deux philosophes thématisent une *liberté incarnée*. Il n'y a pas de liberté absolue, mais seulement une liberté toujours relative, située, ouverture au possible *à partir de* ce qui est déjà là. L'être humain est *libre dans la détermination* naturelle et historique. Cette conception de la liberté à la fois active et passive est la conséquence cohérente de l'idée de sujet comme transcendance immanente, rapport *latéral* (et non pas vertical) au monde. La liberté ne doit pas être ramenée à une intériorité « authentique », séparée du monde extérieur « inauthentique » ; elle est au contraire *inhérente au monde* lui-même et correspond à l'idée de sujet que partagent Plessner et Merleau-Ponty.

Introduction

Une confrontation inachevée

D'un point de vue historico-philosophique, une comparaison entre deux penseurs comme Plessner et Merleau-Ponty, qui non seulement appartiennent à deux traditions philosophiques différentes, mais, de plus, ne se sont jamais explicitement confrontés, exige une justification. Même d'un point de vue plus strictement théorique, un tel rapprochement ne va pas de soi : certains éminents spécialistes ont souligné leurs différences radicales[61]. En particulier, Esposito a qualifié d'« extrinsèques » les résonances que d'aucuns ont voulu souligner entre Plessner, penseur du *tact*, et un penseur du *contact* comme Merleau-Ponty. Selon le philosophe italien, dans la pensée plessnérienne la « touchabilité » serait tactiquement contenue sous un seuil outre lequel elle ne saurait aller sans entraîner des conséquences négatives, tandis que dans la philosophie merleau-pontienne cette catégorie prendrait sens précisément à partir de ce point limite[62]. En effet, on ne peut ignorer la différence de ton adoptée par les deux philosophes : un « *Pathos der Bindung* » traverse les textes de Merleau-Ponty, tandis qu'un « *Pathos der Distanz* » marque les œuvres de Plessner[63]. En témoigne l'écart sémantique entre la figure merleau-pontienne de l'empiètement, qui traverse notamment les textes merleau-pontiens des années 1950, et la « *Grenze* » dont parle Plessner dans *Les degrés de l'organique*, frontière perméable mais nette. Cela est incontestable, mais nous sommes néanmoins convaincus qu'il est possible d'observer une série de thèmes et de références communes entre les deux auteurs, de nature à justifier d'un point de vue historico-philosophique ce rapprochement, qui d'ailleurs ne vise pas à ignorer leurs divergences théoriques. Il ne s'agit pas de confondre, mais plutôt

[61] Cf. C. Wulf, « Il corpo mimetico. Helmuth Plessner e oltre » in A. Borsari, M. Russo (dir.), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura, storia nell'antropologia filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, p. 83-92; R. Shusterman, « Soma and Psyche », *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 24, n° 3, 2010, p. 205-223; Id., « Body Consciousness and the excentric Self: Between Plessner and Somaesthetics », *Pragmatism Today*, Vol. 9, Issue 1, 2018, p. 10-20; H-P. Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen, vol.2 : Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage*, Berlin, Akademie, 2001, p. 140-141; Id., « Persons and Their Bodies: The Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and Homo absconditus », *The Journal of Speculative Philosophy* , Vol. 24, No. 3, 2010, p. 272; M. Coolen, « Bodily Experience and Experiencing One's Body », in J. de Mul (dir.), *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2014, p. 111-127; J. van Buuren, *Body and Reality. An Examination of the Relationships between the Body Proper, Physical reality and the Phenomenal World Starting from Plessner and Merleau-Ponty*, Biefeld, Transcript Verlag, 2018, p. 169-178.

[62] Cf. R. Esposito, *Immunitas. Protection et négation de la vie* (2002), Paris, Seuil, 2021, p. 138-139.

[63] Becker utilise cette distinction pour marquer la différence entre Buytendijk et Plessner. Cf. R. Becker, « Der Sinn des Lebens. Helmuth Plessner und F. J. J. Buytendijk lesen im Buch der Natur », in K. Köcky, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen" im zeithistorischen Kontext*, Freiburg /München, Karl Alber Verlag, 2015, p. 83-86. Selon van Buuren, cette différence de ton explique pourquoi, après la Seconde Guerre mondiale, Buytendijk cite de moins en moins Plessner et de plus en plus Merleau-Ponty. Cf. J. van Buuren, « Buytendijk und die Philosophische Anthropologie », in R. Becker, J. Fischer, M. Schloßberger (dir.), *Philosophische Anthropologie im Aufbruch: Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, Berlin, Akademie Verlag, 2010, p. 292-297.

de faire *réagir* leurs philosophies ; de même que, lors d'une réaction chimique, les réactifs se transforment en produits de la réaction, le dialogue entre Plessner et Merleau-Ponty que nous allons développer permettra de voir leurs philosophies avec d'autres yeux.

Tout d'abord, il est important de souligner que Merleau-Ponty a été le philosophe français – avec Bergson et Sartre[64] – dont Plessner a le plus tenu compte dans son œuvre. Dans la préface à la deuxième édition des *Degrés de l'organique et l'homme* (publiée en 1965) le penseur allemand affirme que « chez Sartre, avant tout dans ses premiers travaux, et chez Merleau-Ponty se rencontrent parfois des surprenants accords avec mes formulations, de sorte que je ne suis pas seul à m'être demandé si, peut-être, les *Degrés* ne leur étaient pas quand même connus » (DO, p. 66)[65]. Plessner a lu les textes les plus importants des deux existentialistes, *L'Etre et le Néant* (1943) et *Phénoménologie de la perception* (1945), peu après leur publication en français. Cette lecture lui a été probablement suggérée par son ami zoologue Frederik Buytendijk, auquel dans une lettre de 1943 Plessner demande s'il peut lui apporter *L'imaginaire* de Sartre[66]. À la fin de l'année suivante, dans une lettre adressée au philosophe hollandais Pos, Plessner affirme lire « presque chaque matin le livre de J.-P. Sartre *L'Être et le néant*, une œuvre d'une extraordinaire profondeur à la composition rigoureuse. Ici, l'ontologie existentielle s'accomplit en une nouvelle *psychologia "rationalis"* »[67]. Il se réfère au chef d'œuvre de Sartre dans les essais publiés quatre ans plus tard « De l'anthropologie du comédien » (où il mentionne aussi *L'imaginaire* dans une note en bas de page)[68] et « Zur Anthropologie der Nachahmung », où on peut lire également un long passage en français tiré de *Phénoménologie de la perception*[69]. Dans ce texte, Plessner non seulement combine les réflexions de Sartre sur la réciprocité du regard et celles de Merleau-Ponty sur le schéma corporel, mais rapproche également les deux existentialistes de son anthropologie philosophique. Ensuite, dans les années 1960 et 1970, le philosophe allemand cite Sartre et Merleau-Ponty dans deux essais programmatiques sur

[64] Sur Plessner et Sartre voir M. Stahlhut, *Schauspieler ihrer Selbst. Das Performative, Sartre*, *Plessner*, Wien, Passagen, 2005 ; K. Köllner, « Zu Helmuth Plessners Sozialtheorie. Plessners offene Sozialitätskonzeption vor dem Hintergrund von Sartres bewusstseinstheoretischer Intersubjektivitätsphilosophie », in H.-P. Krüger, G. Lindemann (dir.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2006, p. 274-296. M. Russo, « Antropologia trascendentale. Sartre, Plessner et la *Sonderstellung* umana », in *L'éta degli uomini. Antropologia filosofica e dintorni*, Bologna, DeriveApprodi, 2023, p. 165-188.

[65] Loin de suggérer un plagiat de ses thèses, Plessner précise immédiatement que la même chose lui est arrivé avec Hegel : « Les convergences ne reposent pas toujours sur des influences. Dans le monde, on a plus pensé qu'on ne le pense » (DO, p. 66).

[66] Cf. H. M. A. Struyker Boudier, « Helmuth Plessner als philosophischer Wegweiser für F.J.J. Buytendijk », *Man and World*, 26, 1993, p. 201.

[67] Plessner à Pos, 10 décembre 1944, cité par C. Dietze, *Deuxième chance. Helmuth Plessner (1892-1985). Une biographie intellectuelle*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2022, p. 191.

[68] Cf. H. Plessner, « De l'anthropologie du comédien » (1948), *La Part de l'Œil*, n° 35-36, 2021-2022, p. 419.

[69] Cf. H. Plessner, « Zur Anthropologie der Nachahmung » (1948), in GS VII, p. 392-393.

l'anthropologie philosophique et dans *Anthropologie der Sinne*[70]. Si la lecture des leurs ouvrages semble avoir marqué positivement Plessner dans les années 1940, à partir des années 1960 sa critique de l'existentialisme heideggérien se répercute sur sa considération de Sartre et Merleau-Ponty, dont il souligne non seulement les potentialités, mais aussi certaines limites[71]. Force est de constater que, en dépit de l'ample matière à discussion, la confrontation de Plessner avec Sartre et Merleau-Ponty reste inachevée, tout comme la réception lui ayant été réservée en France.

À ce propos, il est utile de signaler que le philosophe allemand a publié deux articles en français de son vivant. Le premier, traduit dans la revue française *Recherches philosophiques* sous le titre (incorrect) « Sensibilité et raison. Contribution à la philosophie de la musique »[72], est paru dans le même numéro (n° 6, 1936/1937) où Sartre a publié *La Transcendance de l'Ego*. Il est donc fort probable que Sartre et Merleau-Ponty aient eu sous les yeux l'article plessnérien, même si rien ne permet d'affirmer qu'ils l'aient lu. Le deuxième texte publié en français par Plessner parait en 1958 dans l'encyclopédie *La philosophie au milieu du vingtième siècle* et est la traduction d'un article encyclopédique consacré à l'anthropologie philosophique[73]. Pourtant, il est évident que la réception de la pensée plessnérienne en France n'est pas tant liée à ces deux articles qu'à son travail avec le zoologue Frederik Buytendijk, dont Merleau-Ponty a été à la fois un lecteur attentif et une importante source d'inspiration. Dans ses deux thèses universitaires le philosophe français se réfère à deux articles écrits par Plessner et Buytendijk[74], dont il reprend la critique de la théorie de Pavlov (cf. SC,

---

[70] Cf. H. Plessner, « Immer noch Philosophische Anthropologie? » (1963), in GS VIII, p. 237 ; « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973), in GS VIII, p. 387-388; *Anthropologie der Sinne* (1970), in GS III, p. 383, 392.

[71] Sur ce point nous nous permettons de renvoyer à notre article « "La vie contient l'existence". Plessner et l'existentialisme français », in S. Hüsch, O. Victor (dir.), *Das Konzept ‚Leben' in der Geschichte der Philosophie / Le concept de ‚vie' dans l'histoire de la philosophie*, Baden-Baden, Ergon, 2023, p. 126-128. Voir aussi M. Pagan, C. Sommer, « Sartre; Merleau-Ponty », in J. Fischer (dir.), *Plessner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler Stuttgart, 2024.

[72] Cf. H. Plessner, « Sensibilité et raison. Contribution à la philosophie de la musique », *Recherches philosophiques*, VI, 1936/1937, p. 144-190 (repris dans GS VII, p. 131-183). La version allemande de ce texte a été scindée en deux : Plessner a publié la dernière partie, « Zur Anthropologie der Musik », en 1951, tandis que les trois premières ont été publiées à titre posthume. La confrontation entre l'original allemand et la traduction française publiée en 1936 permet de se convaincre rapidement que cette traduction laisse beaucoup à désirer (il suffit de considérer la traduction de « *Verstand* » par « raison »). C'est pourquoi une nouvelle traduction de « Zur Anthropologie der Musik » a été effectuée par P. Lang et que bientôt paraitra aussi une révision de « Sensibilité et raison », sous la supervision de C. Sommer. Cf. H. Plessner, « Zur Anthropologie der Musik », *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1951, p. 110-121 (repris dans GS VII, p. 184-200) ; trad. fr. de P. Lang, « Sur l'anthropologie de la musique », *Annales de phénoménologie*, n°14, 2015, p. 355-374 ; H. Plessner, « Sinnlichkeit und Verstand. Zugleich ein Beitrag zur Philosophie der Musik », *Divinatio*, 10, 1999, p. 7-35 (repris dans PAP, p. 119-143).

[73] Cf. H. Plessner, « Anthropologie philosophique » (1957), in R. Klibansky (dir.), *Philosophy in the mid-century. A. survey/La philosophie au milieu du vingtième siècle*, Firenze, La Nuova Italia, 1958, vol. II, p. 85-90. Voir C. Sommer, « Un article français de Plessner en 1958 », in P.-F. Moreau, C. Morel (dir.), *Anthropologies philosophiques allemandes. De Johann Friedrich Herbart à Helmuth Plessner*, Paris, Classiques Garnier, 2023, p. 221-223.

[74] Cf. F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique. Contribution à la théorie de la conscience de l'autre Je » (1925), in F. Burgat, C. Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant. Buytendijk et l'anthropologie*

p. 61-66) et l'idée d'intentionnalité du corps à l'égard du milieu (cf. PhP, p. 269). Il est intéressant de noter que le concept d'*Umweltintentionalität* revient aussi dans le premier cours de Merleau-Ponty au Collège de France, intitulé *Le monde sensible et le monde de l'expression* (cf. MSME, p. 58, 178). Dans les inédits conservés à la Bibliothèque Nationale de France il est fait mention de Plessner dans deux notes peu lisibles relatives à ce cours : BNF X, 167, 172v[75]. Dans la première, Merleau-Ponty recopie quelques références bibliographiques trouvées dans l'ouvrage de Buytendijk *De la douleur*, dont « H. Plessner Lachen und Weinen 1941 2e éd. Francke Verlag Berne 1949 » Cette citation correspond à la note de bas de page 21 du livre de Buytendijk (publié en néerlandais en 1943, puis traduit en allemand par Plessner en 1948 et en français en 1951) ; si nous passons de la note de bas de page au texte, nous constatons que le physiologiste hollandais évoque l'ouvrage de Plessner à propos *de l'unité et de l'indépendance relative* des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques[76]. Cela ne pouvait qu'attirer l'attention de Merleau-Ponty, que par ailleurs Plessner mentionne dans la note sur la deuxième édition du texte (cf. RP, p. 206). Le philosophe allemand était conscient de cette réception indirecte chez Merleau-Ponty. Il le souligne explicitement dans sa *Selbstdarstellung*[77] et, plus implicitement, dans l'essai écrit en l'honneur de son ami et collègue Buytendijk, lorsqu'il écrit à propos de leur travail commun que « la structure du comportement [en français dans le texte] était mise en avant »[78]. Ainsi, Merleau-Ponty peut à juste titre être considéré comme « le plus éminent « passeur » de l'anthropologie philosophique allemande en France »[79] : en

philosophique, Genève, MetisPresses, 2016, p. 109-160 ; « Die physiologische Erklärung des Verhaltens. Eine Kritik an der Theorie Pawlows », *Acta Biotheoretica*, Series A, vol. 1, Pars 3, 1935, p. 151-172 (repris dans GS VIII, p. 7-32).

[75] Nous remercions Emmanuel de Saint Aubert pour cette indication.

[76] « Alors que par le passé on donnait plus de poids à l'indépendance des phénomènes physiques et psychiques, la tendance à considérer l'organisme comme une unité psycho-physique prévaut aujourd'hui. […] On en vient parfois à perdre de vue l'opposition qui existe entre le corps et l'âme. À l'opposé, Plessner, dans on excellente étude sur le rire et les pleurs, a démontré que ces formes d'expression, « à la limite du comportement humain », ne s'expliquent que si, malgré l'unité de l'âme et du corps, on maintient leur contraste polaire comme structure fondamentale ». F. Buytendijk, *De la douleur* (1948), Paris, PUF, 1951, p. 26-27. Une analyse minutieuse de *De la douleur* a été proposée par Vanzago, qui oppose l'anthropologie (plessnérienne) de Buytendijk et les réflexions de Merleau-Ponty sur l'interanimalité. Cf. L. Vanzago, « La manifestation de la douleur comme paradigme de l'interanimalité », *Revue de métaphysique et de morale*, 2019/1 (N° 101), p. 25-37. Comme nous le verrons, l'étude approfondie de l'anthropologie philosophique de Plessner permet de l'approcher (et non de l'opposer) à la pensée de Merleau-Ponty.

[77] Cf. H. Plessner « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 324.

[78] H. Plessner, « Unsere Begegnung », (1957), in PAP, p. 313.

[79] J.-C. Monod, « Préface », in A. Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009, p. X. Selon Fischer, Sartre et Merleau-Ponty ont été inspirés indirectement par Scheler et Plessner, *via* Gunther Stern (Anders) : son essai intitulé « Pathologie de la liberté », qui reformulait des théorèmes centraux de l'anthropologie philosophique, est paru dans le numéro 6 de la revue *Recherches Philosophiques* (1936/1937), où Sartre a publié *La Transcendance de l'Ego*. Cf. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München, Karl Alber Verlag, 2008, p. 220. Cette hypothèse nous semble discutable, puisque aucun des deux existentialistes ne mentionne jamais l'essai d'Anders. En revanche, il est plus plausible que les deux philosophes français aient assimilé les lignes fondamentales de l'anthropologie philosophique allemande par le biais de leur lecture de Scheler et, dans le cas de Merleau-Ponty uniquement, de Buytendijk.

plus d'avoir été l'un des rares à citer la réflexion anthropologique de Scheler (cf. SC, p. 191), il a indirectement (*via* Buytendijk) assimilé certains traits de la pensée de Plessner[80] . En outre, il partage avec ce dernier une série de références communes, comme la phénoménologie de Husserl et Scheler, la *Gestaltpsychologie* et surtout les recherches biologiques et zoologiques de von Uexküll, Buytendijk, Portmann et Weizsäcker. Ces recherches constituent de véritables « ponts » entre l'Allemagne et la France et, donc, entre Plessner et Merleau-Ponty. En effet, les deux philosophes ont lu, discuté et repris (de façon différente) les analyses théoriques et les résultats scientifiques des auteurs susmentionnés[81].

Cependant, en dépit de ces citations, de ces sources communes et d'une méthodologie convergente, fondée sur le dialogue critique entre la philosophie et les sciences naturelles, un véritable échange entre Plessner et Merleau-Ponty n'a pas eu lieu. Ce dernier ne cite jamais un travail indépendant de Plessner, qui quant à lui n'approfondit pas la confrontation avec le philosophe français, dont il cite seulement *Phénoménologie de la perception*. C'est pourquoi leur relation a été définie comme « une action parallèle »[82]. D'autre part, il est tout aussi vrai qu'une confrontation entre Plessner et Merleau-Ponty non seulement était dans l'air déjà à son époque, mais surtout avait de nombreuses raisons de l'être. Il y a en effet une grande proximité théorique entre les deux auteurs, déjà soulignée à plusieurs reprises par Buytendijk[83] et, plus récemment, mise en relief par certains chercheurs (principalement plessnériens)[84]. Les chapitres qui suivent analyseront en détail les convergences entre les deux philosophes. Pour l'instant, soulignons simplement que tous deux

[80] Cela a été bien démontré par C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », in F. Burgat, C. Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant*, *op. cit*., p. 91-107.
[81] Pour ce qui concerne Plessner, voir la première partie de K. Köcky et F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen" im zeithistorischen Kontext*, *op. cit*. ; en ce qui concerne Merleau-Ponty nous renvoyons à L. Vanzago (dir.), « Merleau-Ponty and the natural sciences », *Discipline filosofiche*, XXIV, 2, 2014.
[82] Voir M. Russo, « Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela », *Giornale di filosofia*, 2010, p. 1-15.
[83] Cf. F. Buytendijk, « Der Geschmack », in K. Ziegler (dir.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, p. 43; *Prolegomena einer anthropologischen Physiologie*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1967, p. 74-75; « Geleitwort », in F. Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen*, Bonn, Bouvier Verlag, 1967, p. IX. Voir aussi C. A. Peursen, *Le corps - l'âme - l'esprit. Introduction à une anthropologie phénoménologique* (1959), La Haye, Nijhoff, 1979, p. 99-117.
[84] Cf. J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur. Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in »Die Stufen des Organischen und der Mensch«*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 2000; M. Asiàin, *Sinn als Ausdruck des Lebendigen. Medialität des Subjekts - Richard Hönigswald, Maurice Merleau-Ponty und Helmuth Plessner*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2006; M. Russo, M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Napoli, La Città del Sole, 2000 ; M. Russo, « Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela », *op. cit.*; C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner via Buytendijk », *op. cit*.; J. van Buuren, *Body and Reality. An Examination of the Relationships between the Body Proper, Physical reality and the Phenomenal World Starting from Plessner and Merleau-Ponty*, Biefeld, Transcript Verlag, 2018; P. Missiroli, « La mort comme non-être. Plessner et Merleau-Ponty vers un naturalisme réaliste », in A. Charpentier, M. Dal Pozzolo, M. Pagan (dir.), *Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner*, *op. cit*., p. 125-137.

partagent fondamentalement la critique du dualisme cartésien et son dépassement à travers la réhabilitation philosophique de la nature et du corps vivant. Deuxièmement, comme il a été remarqué[85], Plessner et Merleau-Ponty convergent sur la description de l'expressivité corporelle et de l'intersubjectivité. Troisièmement, tous les deux fondent explicitement l'anthropologie philosophique sur une philosophie de la nature : l'humain n'est pas le résultat d'une addition de la raison à l'animalité, mais il *émerge* de la nature comme « une autre manière d'être corps » (N, p. 269, 277). Enfin, la pensée plessnérienne et la phénoménologie merleau-pontienne relèvent toutes les deux du « tournant anthropologique » (*anthropologische Wende*)[86] de la philosophie du XXe siècle : d'une manière différente mais dans un but très similaire, Plessner et Merleau-Ponty ont élaboré des « outils théoriques » féconds – et à nos yeux encore actuels – pour décrire et comprendre la condition humaine. Ce travail vise à les mettre en lumière, en faisant dialoguer les deux philosophes ; bien évidemment, ce dialogue ne peut qu'être *virtuel*. On établira non seulement les « surprenants accords » (DO, p. 66) auxquels le penseur allemand se réfère, mais aussi bien les différences principales entre Plessner et Merleau-Ponty, afin d'ouvrir les deux corpus l'un à l'autre et de mettre ainsi en relation deux traditions philosophiques, l'anthropologie philosophique allemande[87] (qui est encore aujourd'hui très peu connue en France[88]) et la phénoménologie française – avec toutes les

[85] Cf. T. Breyer, « Helmuth Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 4, 2012, p. 1-18; M. Wehrle, « Medium und Grenze: Der Leib als Kategorie der Intersubjektivität. Phänomenologie und Anthropologie im Dialog », in T. Breyer (dir.), *Grenzen der Empathie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2013, p. 215-238.

[86] Cf. F. Seifert, « Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie », *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII, 1935, p. 393-411.

[87] Nous renvoyons à l'ouvrage qui fait désormais référence pour toute recherche sur l'anthropologie philosophique : J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, *op. cit*. La première partie de ce volume est une reconstruction historique exceptionnelle des vicissitudes de l'anthropologie philosophique allemande de 1919 à 1975. Dans la seconde partie de l'ouvrage, Fischer définit l'anthropologie philosophique comme une « direction de pensée » (*Denkrichtung*) qui, historiquement, trouve son point de référence principalement dans les œuvres de Scheler, Plessner et Gehlen. Sa thèse est qu'au-delà des virulentes polémiques personnelles entre ces trois auteurs - ou plutôt : précisément à cause d'elles - il est possible de retrouver un noyau théorique commun, une structure conceptuelle autonome et reconnaissable par rapport à d'autres courants philosophiques. Il a été traduit en français un article qui résume son interprétation : J. Fischer, « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », *Trivium* [En ligne], 25 | 2017. Pour un approfondissement, d'un point de vue historique et conceptuel, nous renvoyons également à : B. Accarino, « Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica », in Id. (dir.), *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991, p. 7-63 ; A. Borsari, « Notes on "Philosophical Anthropology" in Germany. An Introduction », *Iris : European Journal of Philosophy and Public Debate*, 1, 2009, p. 113-129 ; K-S. Rehberg, « Philosophical anthropology from the end of World War I to the 1940s and in a Current Perspective », *Iris : European Journal of Philosophy and Public Debate*, 1, 2009, p. 131-152; G. Raulet, *La philosophie allemande après 1945*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 85-104.

[88] D'un point de vue historique, cette « direction de pensée » hétérogène et fragmentée n'a bénéficié d'aucun écho au sein de la philosophie française du XXe siècle. Aujourd'hui, la situation semble en train de changer : ce courant de pensée connaît en effet un regain d'intérêt, témoigné aussi par la récente traduction française des maîtres-ouvrages de Plessner et Gehlen. À propos de la résonance française de l'anthropologie philosophique allemande voir T. Ebke, G. Plas, C. Zanfi, « Introduction », *Trivium* [En ligne], 25 | 2017 ; T. Ebke, « Philosophische Anthropologie *à la française* »,

précautions nécessaires à ce genre d'opération. Ainsi, cette recherche a aussi l'ambition de contribuer, dans une moindre mesure, à reconstituer l'histoire des intersections et des transferts philosophiques entre France et Allemagne au XXe siècle.

Cela dit, il ne devrait échapper à personne que le dialogue que nous élaborons a *in primis* une nature théorique. Comme indiqué plus haut, son objectif est de démontrer que les philosophies de Plessner et de Merleau-Ponty permettent de dépasser l'alternative entre le sujet de la tradition philosophique moderne et la dissolution structuraliste et post-structuraliste du sujet. À ce propos, il a été souligné à juste titre que « l'insistance sur le sujet chez Plessner et Merleau-Ponty a pour matrice non tant Descartes et la tradition égologique moderne que l'être vivant, dont l'analyse, depuis la *Critique de la faculté de juger* de Kant, a toujours requis d'autres catégories que celles liées à un « Je pense » connaissant les propriétés d'un objet »[89]. La vie échappe à l'alternative cartésienne entre *extensio* et *cogitatio* : le vivant n'est pas un corps-objet, mais n'est pas non plus une conscience désincarnée. Pour penser le sujet humain il est donc nécessaire de prendre d'abord en considération la forme particulière de subjectivité que tout corps vivant présente. À cet égard, les deux philosophes partagent non seulement la référence à la phénoménologie de Husserl et Scheler, mais aussi aux sciences naturelles de leur temps, en particulier la *Gestaltpsychologie*, la zoologie et la biologie. Avant de commencer, il est utile d'examiner de plus près ces deux références communes.

Philosophie et science

Il convient de noter que la référence à la science est loin d'être courante chez les philosophes – encore aujourd'hui. En revanche, Plessner et Merleau-Ponty se distinguent par une conception « ouverte » de la philosophie : loin de s'isoler dans sa tour d'ivoire, la réflexion philosophique se développe dans un dialogue critique permanent avec la « non-philosophie », à savoir non seulement les autres sciences humaines et sociales, mais aussi les sciences de la nature. Bien entendu, dialoguer avec les sciences naturelles ne signifie pas qu'il faille accepter sans critique leurs présupposés : ceux-ci sont souvent remis en question par les résultats mêmes auxquels les expériences aboutissent, ce que les deux auteurs ne manquent pas de souligner à plusieurs reprises. Contrairement aux philosophes qui tendent à offrir une vision unilatérale des sciences de la nature, les présentant comme un champ unifié et ignorant la diversité des propositions et les nombreux débats qui les traversent,

Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie, 9, 2019, p. 427-456 ; C. Sommer, « Anthropologie de la phénoménologie, phénoménologie de l'anthropologie », *DoisPontos*, 20 (1), 2023, p. 179-187. Nous renvoyons également à P.F. Moreau, C. Morel (dir.), *Anthropologies philosophiques allemandes De Johann Friedrich Herbart à Helmuth Plessner*, Paris, Classiques Garnier, 2023.

[89] Cf. M. Russo, « Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela », *op. cit*., p. 5.

Plessner et Merleau-Ponty maîtrisent le débat théorique de leur époque en biologie et en psychologie et n'hésitent pas à critiquer certaines théories simplistes en s'appuyant sur d'autres hypothèses formulées par des scientifiques renommés. Ainsi, loin d'opposer simplement science et philosophie, les deux auteurs partagent la conviction que *la science pense* (ou, du moins, certains scientifiques) et qu'il est en tout cas philosophiquement fructueux de se confronter à elle. Comme le souligne le philosophe français, « la science moderne fait souvent son autocritique et la critique de sa propre ontologie. Aussi l'opposition radicale, tracée par Heidegger, entre la science ontique et la philosophie ontologique n'est-elle valable que dans le cas de la science cartésienne […]. Certes, il n'y a pas à demander à la science une nouvelle conception de la Nature, toute faite, mais nous trouvons en elle de quoi éliminer de fausses conceptions de la Nature » (N, p. 120)[90]. Plessner écrit sans ambages que « La phrase de Heidegger : « la science ne pense pas », issue d'une vision erronée de la recherche spécialisée devenue industrielle, n'est vrai nulle part »[91]. Dans les années 1920 et 1930 il met en œuvre une coopération fructueuse entre la démarche philosophique et les sciences de la nature dans ses travaux avec Buytendijk[92]. À son avis, « la raison décisive de l'aliénation entre la science de la nature et la philosophie réside dans le changement du concept de nature que les sciences de la nature ont elles-mêmes provoqué et auquel la philosophie ne peut faire face qu'en modifiant profondément ses fondements et ses objectifs, si elle aussi, de son côté, veut surmonter cette aliénation »[93]. En d'autres termes, pour mettre en dialogue philosophie et science il est nécessaire de *repenser le concept de nature*, en dépassant les présupposés cartésiens sur lesquels se fonde la science moderne. Dans ce but, c'est la science elle-même qui, au cours du XXe siècle, a apporté une contribution décisive. À partir du domaine de la mécanique quantique – en particulier avec le principe d'indétermination de Heisenberg et le postulat quantique de Bohr[94] – on a assisté à la tentative progressive d'introduire le sujet dans la science. L'objet d'étude inerte et quantifiable a été remplacé par un sujet actif et interactif, avec lequel le chercheur se trouve d'emblée dans une relation d'échange mutuel. C'est en particulier dans le domaine du vivant que le scientifique a dû prendre acte du fait qu'il était confronté

[90] Voir à cet égard E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 89-99.
[91] H. Plessner, « Carl Friedrich von Weizsäckers Studien *Die Einheit der Natur* » (1971), in PAP, p. 283.
[92] Cf. H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*., p. 113. Ce texte est paru dans la revue *Philosophischer Anzeiger*, que Plessner lui-même avait fondé. Cette revue avait pour but de promouvoir la collaboration entre la philosophie et les sciences particulières ; le sous-titre était en fait *Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaften*. Voir J. Gruevska, « „Kritische Forschung und forschende Kritik". Triadische Transdisziplinarität in Helmuth Plessners Philosophischer Anzeiger », in E. Dzwiza-Ohlsen, A. Speer (dir.), *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis*, Paderborn, Mentis, 2021, p. 228-246.
[93] H. Plessner, « Das Problem der Natur in der gegenwärtigen Philosophie » (1930), in GS IX, p. 57.
[94] Plessner et Merleau-Ponty, bien que plus axés sur les sciences de la vie, reconnaissent les importantes implications conceptuelles de la mécanique quantique. Cf. *Ibid*., p. 67-70 ; N, p. 123-138.

à un « objet doté d'une subjectivité », donc créatif, imprévisible, dont l'existence est beaucoup plus proche de la biographie et de l'histoire que du déterminisme mécaniste. Ainsi, si d'une part on a assisté à « l'introduction du sujet dans la physique », d'autre part – surtout chez Jakob von Uexküll et Viktor von Weizsäcker – on a affirmé « l'introduction du sujet dans la biologie »[95]. C'est dans ce contexte que se développent les réflexions de Plessner et de Merleau-Ponty : la particularité de leur démarche consiste à remettre en question les présupposés théoriques de la science *à partir des résultats scientifiques eux-mêmes*.

En premier lieu, les deux philosophes font souvent référence à la *Gestaltpsychologie*[96], dont les principaux représentants ont été Köhler, Koffka et Wertheimer. L'accomplissement le plus important de la psychologie de la forme a été la mise en évidence de la non-réductibilité de la perception à la donnée quantitative, calculable par des moyens expérimentaux ; au-delà de la donnée empirique, qui peut être physiquement décomposée et examinée physiologiquement, on constate la présence d'une *configuration* qui reste indépendante des variations empiriques et qui les connote. Il y a une « qualité formelle » de la donnée perceptive qui ne coïncide pas avec la somme de ses parties. Le développement de ces recherches s'élargira progressivement, touchant à la problématique du comportement et de la relation organisme-environnement. À cet égard, Plessner et Merleau-Ponty se réfèrent également aux sciences du vivant. Tous les deux saisissent la pertinence philosophique de la biologie, après deux siècles de primauté de la physique. Dans la première moitié du XXe siècle, ce domaine de recherche a connu une phase de forte effervescence. La discussion autour de la validité de la méthode mécaniste et de la possibilité de reconduire tous les phénomènes vitaux aux lois de la physique et de la chimie, atteint des sommets d'une extraordinaire intensité, impliquant aussi bien les scientifiques que les philosophes. D'une part, les progrès des recherches physiques et chimiques à la fin du XIXe siècle avaient favorisé l'idée qu'une réunification de la nature physique et de la nature vivante dans une seule sphère était possible, tout en excluant de l'investigation scientifique l'intervention de toute force ou énergie de nature métaphysique. D'autre part, malgré l'optimisme positiviste généralisé, les particularités des phénomènes vivants continuaient à représenter un problème difficile à résoudre pour les approches mécanistes. Les sciences du vivant et la psychologie de la *Gestalt*, dont les résultats expérimentaux trouvent des applications bien au-delà du champ de la psychologie, fournissent d'excellents arguments contre une description mécaniste de la vie.

---

[95] V. von Weizsäcker, *Le Cycle de la structure* (1940), Paris, Desclée de Brouwer, 1958, p. 33. Voir aussi J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain suivi de Théorie de la signification* (1934/1940), Paris, Denoel, 1965, p. 13-15.
[96] Voir à cet égard R. Barbaras, « Merleau-Ponty et la psychologie de la forme », *Les Études philosophiques*, 2 (57), 2001, p. 151-163 ; G. Hartung, « Gestalt und Grenze. Helmuth Plessner und die Gestaltpsychologie », in K. Köchy, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen*, *op. cit*., p. 161-189.

Premièrement, il a été démontré que la totalité de l'organisme vivant excède la simple composition de ses parties, bien qu'il soit possible de les isoler dans le travail empirique. Les parties qui forment l'organisme se retrouvent dans un rapport de coordination réciproque (et non de simple juxtaposition) et l'activité de l'organisme n'est pas mécanique, mais spontanée, c'est-à-dire imprévisible et incalculable. Deuxièmement, la référence des fonctions vitales à la totalité suppose une forme de téléologie : il s'agit d'une finalité interne de l'organisme qui est nécessaire pour penser son individualité. Enfin, la structuration complexe du vivant, qualitativement « supérieure » par rapport au corps inorganique, son auto-régulation et sa relation constitutive avec le milieu, par rapport auquel il conserve une certaine autonomie (contrairement au corps physique), sont également des phénomènes qui le rendent difficilement assimilable à la nature inanimée. Ces traits caractéristiques du vivant ont été mis en relief par de nombreux scientifiques, dont Plessner et Merleau-Ponty s'inspirent largement. Il n'est pas difficile de constater que les deux philosophes puisent dans la même tradition biologique continentale, notamment de langue allemande, qui était étrangère voire hostile au darwinisme et au mécanisme. Plessner déclare explicitement que les impulsions du vitalisme de Driesch[97] et de la biologie d'Uexküll[98] ont été décisives pour sa pensée (cf. DO, p. 37) ; Merleau-Ponty prend en considération la réflexion uexküllienne dans son deuxième cours sur la Nature au Collège de France (1957-1958), à côté de deux autres scientifiques renommés comme Lorenz et Portmann[99]. Dans les années 1930 et 1940 ce sont plutôt les recherches de Goldstein[100] et Buytendijk[101] qui jouent un rôle de premier plan dans la philosophie merleau-pontienne ; Plessner n'a

[97] Cf. G. Toepfer, « Helmuth Plessner und Hans Driesch. Naturphilosophischer versus naturwissenschaftlicher Vitalismus », in K. Köcky, F. Michelini, *Zwischen den Kulturen*, *op. cit*., p. 91-122. Merleau-Ponty aborde Driesch dans son troisième cours sur la Nature (cf. N, p. 293-308).

[98] Cf. K. Köcky, « Helmuth Plessners Biophilosophie als Erweiterung des Uexküll-Programms », in K. Köchy, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen*, *op. cit*., p. 25-64; H-P. Krüger, « Closed Environment and Open World. On the Significance of Uexküll's Biology for Helmuth Plessner's Natural Philosophy », in F. Michelini, K. Köchy (dir.), *Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology*, London, Routledge, 2020, p. 89-105.

[99] Cf. N, p. 220-259. Voir L. A. Umbelino, « The Melody of Life. Merleau-Ponty, Reader of Jacob von Uexküll », *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 4/I, 2013, p. 351-360; J. Dewitte, « Une valeur gratuite, une complication inutile. Maurice Merleau-Ponty lecteur des biologistes », *Revue du MAUSS*, 35, 2010, p. 333-363. Sur Plessner et Portmann voir O. Tolone, « Helmuth Plessner und Adolf Portmann. Zur philosophischen Bestimmung des Menschen durch Exzentrizität und Frühgeburt », in K. Köcky, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen*, *op. cit*., p. 141-159.

[100] Voir M-L. Pintos, « Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty : analyse d'une étroite relation », *Chiasmi International*, 6, 2005, p. 147-171; L. Zaietta, *Une parenté étrange*, *op. cit*., p. 29-35 ; M. Dal Pozzolo, « Repenser le milieu par l'*Umwelt*. Les lectures croisées de Georges Canguilhem et Maurice Merleau-Ponty », in A. Charpentier, M. Dal Pozzolo, M. Pagan (dir.), *Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner*, *op. cit*., p. 67-79.

[101] Voir C. E. M. Struyker Boudier, « Merleau-ponty and Buytendijk : Report of a relationship », in S. Strasser (dir.), *Clefts in the World: And Other Essays on Levinas, Merleau-Ponty & Buytendijk*, Pittsburgh, Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University, 2006, p. 1-27 ; F. Burgat, « Contribution aux fondements d'une psycho-éthologie phénoménologique. Frederik Buytendijk lecteur de Merleau-Ponty », in F. Burgat, C. Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant. Buytendijk et l'anthropologie philosophique*, *op. cit*., p. 9-34 ; E. de Saint Aubert, « L'unité de l'espace-temps vital. Merleau-Ponty lecteur d'*Attitudes et mouvements* de Buytendijk », in F. Burgat, C. Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant*, *op. cit*., p. 49-77.

pas été en contact avec le premier (malgré des convergences significatives[102]), mais il a collaboré pendant plusieurs années avec le deuxième, avec lequel il a mené des études expérimentales à l'institut de physiologie de Groningue et rédigé trois articles[103]. En outre, Plessner et Merleau-Ponty partagent la référence et de nombreux points d'accord avec Weizsäcker[104]. Tous ces auteurs, bien que convaincus de l'utilité des outils de la physique et de la chimie, mettent en évidence leur inadéquation à une investigation complète et à une description exhaustive des phénomènes vitaux. Sans rentrer dans les détails de leurs recherches, il suffit pour l'instant de souligner qu'elles attirent l'attention de Plessner et de Merleau-Ponty dans la mesure où elles mettent en question la réduction du vivant au physique ou, en termes cartésiens, de la corporéité à l'étendue. Comme le souligne le philosophe allemand : « Le mot d'ordre : « Rompez avec Descartes ! » ne manquerait pas de rassembler aujourd'hui une légion de disciples venant des branches les plus diverses de la science de la nature organique » (DO, p. 120). En effet, il n'est pas difficile de constater qu'au début du XXe siècle la difficulté d'expliquer le vivant par l'utilisation exclusive de méthodes analytiques et mécanico-causales a ouvert la voie à de nouveaux courants au sein des sciences de la vie, à des tendances de pensée alternatives, voire à la redécouverte de principes finalistes et vitalistes.

Cependant, pour Plessner et Merleau-Ponty, rejeter le réductionnisme mécaniste ne signifie pas adhérer à une position vitaliste : en revanche, tous les deux cherchent à tracer une troisième voie entre le Charybde du mécanisme et le Scylla du vitalisme. Tout en refusant d'apporter un soutien théorique à la perspective métaphysique et dualiste d'un vitalisme à la Driesch, tous deux reconnaissent la légitimité de sa principale exigence : identifier des critères valables de distinction

[102] Plessner a rencontré Goldstein en 1962, alors qu'il occupait la chaire Theodor Heuss à la New School for Social Research. Cf. C. Dietze, *Deuxième chance*, *op. cit*., p. 456. Les deux auteurs ne se citent presque jamais l'un l'autre, mais il est possible d'observer des points d'accord importants sur le plan bio-philosophique et anthropologico-philosophique. Voir H. Ackermann, *Die Stufen des Organischen und der Aufbau des Organismus. Eine überfällige Gegenüberstellung der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners (1892–1985) und der philosophischen Biologie Kurt Goldsteins (1878–1965)*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2023 ; M. Pagan, M. Dal Pozzolo, « From the Harmony to the Tension. Helmuth Plessner and Kurt Goldstein's Readings of Jakob von Uexküll », *History and Philosophy of the Life Sciences*, 46, 9, 2024.

[103] Cf. H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*. ; « Die physiologische Erklärung des Verhaltens » (1935), *op. cit*. ; « Tier und Mensch », *Die neue Rundschau*, 49, 1938, p. 313-337 (repris dans PAP, p. 144-167). Nous renvoyons également aux essais écrits en 1957 pour les respectifs *Festschrift* (H. Plessner, « Unsere Begegnung », repris dans PAP, p. 311-319 ; F. Buytendijk, « Der Geschmack », *op. cit*.) et à leur correspondance (H. Struyker Boudier, *Filosofische wegwijzer: Correspondentie van F. J. J. Buytendijk met Helmuth Plessner*, Kerkebosch, Zeist, 1993).

[104] Cf. S. Frangi, « "Weizsäcker et les autres". Merleau-Ponty lettore del *Gestaltkreis* », *Chiasmi International*, 14, 2012, p. 161-193; V. Rasini, *Teorie della realtà organica. Helmuth Plessner e Viktor von Weizsäcker*, Modena, Sigem, 2002. Un échange d'opinions sur le vitalisme et la pensée médicale a eu lieu entre Plessner et Weizsäcker au début des années 1920. L'essai de Plessner « Vitalismus und ärztliches Denken » (1922, repris dans GS IX, p. 7-27) reçoit la réponse de Weizsäcker, « Über Gesinnungsvitalismus » (*Klinische Wochenschrift*, 2, 1923, p. 30-33), à laquelle Plessner réagit dans l'essai « Über die Erkenntnisquellen des Arztes » (1923, repris dans GS IX, p. 45-55). Ce débat a été récemment pris en considération par C. Debru, *Au-delà des normes : la normativité*, Paris, Hermann, 2015, p. 54-57.

entre réalité organique et inorganique, afin de rendre compte de la particularité des phénomènes vitaux. Ceux-ci ne peuvent être compris dans le cadre de la recherche scientifique telle qu'elle s'est développée sur la base du modèle cartésien. De fait, la division ontologique entre *res cogitans* et *res extensa* a conduit sur le plan méthodologique à distinguer et à opposer irréductiblement une méthode de recherche psychologique et une méthode de recherche physiologique. En maintenant cette division, issue du développement de la spécialisation scientifique, il n'est pas possible d'obtenir une vision complète de la nature biologique. Merleau-Ponty écrit à propos du comportement que « ce n'est plus à une réalité matérielle qu'on a affaire et pas davantage d'ailleurs à une réalité psychique, mais à un ensemble significatif ou à une structure qui n'appartient en propre ni au monde extérieur, ni à la vie intérieure » (SC, p. 197). Pour Plessner, comprendre deux phénomènes vitaux comme le rire et le pleurer « ne signifie donc justement pas les soumettre aux isolements méthodologiques de la physiologie, de la psychologie et à leurs rattachements corrélatifs ultérieurs inspirés des principes de la psychophysique, mais avant tout les replacer dans leur contexte vivant originel » (RP, p. 6).

En définitive, il est nécessaire de s'adresser à des théories scientifiques plus fidèles au *phénomène du vivant* en tant qu'il dépasse les dichotomies sujet-objet, *physis-psyché*, corps-esprit. Les travaux d'auteurs tels que Buytendijk, Goldstein et Portmann visent justement à rendre compte de la spécificité de l'organisme et à décrire son comportement *tel qu'il apparaît*. Comme Grene l'a bien mis en évidence, les recherches de ces auteurs ne rentrent pas dans le cadre du mécanisme scientifique ; elles découlent plutôt d'un effort, comparable à celui des phénoménologues, visant à dépasser les abstractions de la tradition galiléenne et revenir « aux choses mêmes »[105]. La référence aux scientifiques susmentionnés s'explique ainsi par l'exigence méthodologique, commune à Plessner et Merleau-Ponty, de ne rien présupposer et de rester fidèles à la simple description du phénomène naturel. La phénoménologie a le mérite d'offrir cette neutralité théorique. À cet égard, le philosophe français remarque que Buytendijk, dans un article de 1929, parle justement d'une « investigation phénoménologique des mouvements d'expressions » (SC, p. 170)[106]. Dans cet article, à la deuxième page mentionnée par Merleau-Ponty, Buytendijk se réfère explicitement aux expériences exécutées avec Plessner. Celui-ci, dans un essai écrit pour le 70^{e} anniversaire de Buytendijk, résume ainsi l'originalité de leur travail par rapport à l'attitude positiviste des sciences

[105] Cf. M. Grene, *Approaches to a philosophical biology*, New York / London, Basic Books, 1968, p. 30-31. Grene se réfère ici à Portmann, mais cette considération vaut également pour les autres auteurs qu'elle examine dans l'ouvrage : Plessner, Buytendijk, Straus et Goldstein.

[106] Il précise pourtant que Buytendijk parle de phénoménologie « dans le sens très large de description des structures ». Merleau-Ponty cite F. Buytendijk, « Les différences essentielles des fonctions psychiques chez l'homme et les animaux », *Cahiers de Philosophie de la nature*, IV, 1929, p. 70 et 85.

empiriques : « L'objectif ne devrait pas être de maîtriser la nature, mais de rencontrer ses yeux »[107]. Buytendijk a réaffirmé ce principe dans une lettre adressée à Merleau-Ponty[108] et, six ans plus tard, l'a présenté comme la synthèse la plus efficace de l'œuvre de Plessner[109].

Philosopher « en plein air » : la phénoménologie

Il n'est donc pas difficile de remarquer que le dialogue critique entre philosophie et science naturelle que les deux auteurs développent en parallèle a un fondement phénoménologique commun, qu'il faut maintenant mettre en lumière. L'intérêt des deux philosophes pour le monde de la vie et leur particulière attention aux progrès des sciences du vivant s'inscrivent dans un contexte de mise en discussion des instruments et des méthodes de la recherche scientifique ; de ce point de vue, la phénoménologie se présente comme une perspective nouvelle et féconde, capable de retrouver un contact naïf avec le monde, en remontant en deçà des présupposés que la science adopte souvent de façon acritique. De manière générale, dans la première moitié du XXe siècle la phénoménologie apparaît aux yeux des jeunes philosophes comme une bouffée d'air frais, un élan conceptuel capable de renouveler l'accès immédiat au monde que le néokantisme avait exclu de la philosophie. Son potentiel libérateur réside dans la possibilité de retrouver, en tant que phénomène, le champ de l'expérience, et de dépasser ainsi le dualisme entre science et théorie de la connaissance, entre a posteriori et a priori. C'est pourquoi, comme nous allons le voir, Plessner et Merleau-Ponty retiennent fondamentalement de la phénoménologie husserlienne non pas l'idéalisme transcendantal (que tous les deux critiquent), mais plutôt le retour aux choses mêmes (*zur Sachen selbst*), à savoir la possibilité de retrouver un rapport direct et sans présupposés théoriques avec le réel. Ce thème est décliné de manière très différente par les deux philosophes, qui, de plus, se réfèrent à des textes différents de Husserl. Cependant, tous les deux ont vécu la phénoménologie comme une véritable libération philosophique, ce dont témoignent les essais consacrés à Husserl que Plessner et Merleau-Ponty publient dans le même recueil commémoratif en 1959[110].

Dans son texte, Plessner compare l'impact de la phénoménologie sur sa génération à la révolution picturale impressionniste de la seconde moitié du XIXe siècle, qui a réhabilité une forme de peinture « en plein air », fondée sur la vie et la nature et non plus sur les règles et l'académisme.

---

[107] H. Plessner, « Unsere Begegnung » (1957), in PAP, p. 319.
[108] Lettre de Buytendijk à Merleau-Ponty (17.02.1961), cité in C. E. M. Struyker Boudier, « Merleau-ponty and Buytendijk : Report of a relationship », *op. cit*., p. 27.
[109] Cf. F. Buytendijk, « Geleitwort », in F. Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen*, *op. cit*., p. IX.
[110] Cf. H. Plessner, « Bei Husserl in Göttingen » ; M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 29-39, p. 195-220.

De même, la phénoménologie « incluait déjà méthodiquement la réhabilitation de la vision naïve et pré-scientifique du monde […]. Philosopher « en plein air » (*Im Freien*), et donc « tout d'abord » (*zunächst einmal*) faire abstraction de tout ce qui avait été dit jusqu'alors sur le sujet, équivalait à une découverte »[111]. La phénoménologie confiait ainsi à la philosophie l'expérience la plus commune, le champ de l'apparence phénoménale immédiate. Pour le jeune Plessner et ses contemporains, c'était l'équivalent de l'émerveillement naïf que l'on éprouve face au monde : « un philosophe, qui annonce un renouvellement du travail philosophique sous le mot d'ordre : assez de la scolastique kantienne (*Schluss mit der Kantscholastik*) et de l'éternelle réflexion sur les formations conceptuelles – Aux choses ! et qui commence pratiquement par des études de détail, il aura l'oreille des jeunes »[112]. D'une façon analogue, Merleau-Ponty affirme dans une causerie prononcée en 1959 que sa génération a lu Husserl avec Scheler et les philosophes de l'existence (Heidegger, Jaspers et, en France, Marcel) en réaction à l'idéalisme kantien de Léon Brunschvig[113], dont la « contribution essentielle consistait précisément à nous avertir que nous devons nous tourner vers l'esprit, nous tourner vers le sujet qui construit la science et qui construit la perception du monde » (P2, p. 250-251). Merleau-Ponty valorise la pensée de Husserl contre cette théorie intellectualiste de la perception : avec la découverte de la phénoménologie c'est désormais la « présence sensible et charnelle du monde à nous-mêmes, que les philosophes se proposent d'analyser » (P2, p. 254). Au tout début de *Phénoménologie de la perception*, il souligne ainsi que si la phénoménologie est certes une philosophie transcendantale, elle est aussi – et à ses yeux surtout – « une philosophie pour laquelle le monde est toujours déjà là avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique » (PhP, p. I).

La réhabilitation d'un rapport naïf et préthéorique au monde a suscité un enthousiasme sans précédent d'abord en Allemagne. Plessner n'échappe pas à cette attraction et il se rend à Göttingen en 1914 (abandonnant ses recherches déjà entreprises sous la direction du néokantien Windelband), afin de participer aux cours du fondateur de la phénoménologie et de rédiger sa thèse sous sa direction. Ce travail devait porter sur une comparaison entre la notion de Moi dans le premier tome des *Idées* et la notion de Moi chez Fichte, mais il n'a pas vu le jour. D'une part, Plessner décide de consacrer ses recherches à Kant, d'autre part il devient « de plus en plus sceptique à l'égard de la phénoménologie

[111] H. Plessner, « Bei Husserl in Göttingen » (1959), in GS IX, p. 346-347.
[112] H. Plessner, « Phänomenologie. Das Werk Helmuth Husserls » (1938), in GS IX, p. 134.
[113] Il a été démontré que le « parricide » de Brunschvig joue un rôle décisif pour le jeune Merleau-Ponty. Voir E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005, p. 60-70 ; P. Terzi, « Merleau-Ponty and the Intellectualist Theory of Perception », *Journal of Transcendental Philosophy*, 2023.

comme objectif et même seulement comme socle de la philosophie »[114]. Malgré ce changement de position, qui a également comporté une rupture sur le plan personnel avec Husserl, la pensée de Plessner reste profondément influencée par la phénoménologie. Dans la littérature critique, Husserl est généralement reconnu comme une des trois sources de l'anthropologie philosophique plessnérienne, à côté de Kant et Dilthey[115]. Il a notamment été mis en évidence que Plessner assume le tournant vers l'objet et le primat de l'expérience comme point de départ méthodologique non seulement dans *Les degrés de l'organique* (1928), mais déjà dans *Die Einheit der Sinne* (1923) et dans « L'interprétation de l'expression mimique » (1925)[116]. Dans ces textes le philosophe allemand assume comme point de départ le monde tel qu'il se donne à celui qui en fait l'expérience et procède ensuite à une analyse descriptive des sens ou des phénomènes expressifs. C'est pourquoi, dans la préface à la deuxième édition de *Le rire et le pleurer*, il insiste sur son statut d'« ancien élève de Husserl » (RP, p. 206) ; les nombreux textes qu'il consacre à son maître depuis la fin des années 1930 témoignent également de ce lien étroit[117].

Il est évident, à la lecture de ces essais, que Plessner a été aussi enthousiaste pour la phénoménologie du « premier Husserl » que déçu par son tournant vers l'idéalisme transcendantal. Le premier tome des *Idées* représente à ses yeux une inversion par rapport aux positions originaires du phénoménologue, qui refusait avec force l'idéalisme allemand[118] et critiquait le transcendantalisme kantien : « Il était un ontologue par passion. Le contact avec l'être était pour lui une priorité »[119]. D'autres collègues et élèves de Husserl, appartenant aux cercles « réalistes » de

---

[114] Lettre de Plessner à Heidegger (04.12.1924), cité in H-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer „Ästhesiologie des Geistes" nebst einem Plessner-Ineditum*, Freiburg / München, Karl Alber Verlag, 1998, p. 51. Voir H. Plessner, « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 308.

[115] Voir par exemple F. Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*, *op. cit*., p. 32-53, 141-152; S. Pietrowicz, *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, *op. cit*., p. 97-140; H. Redeker, *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993, p. 19-52; M. Russo, *La provincia dell'uomo*, *op. cit*., p. 205-230; O. Tolone, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Napoli, ESI, 2000, p. 33-58.

[116] Cf. I. Vendrell Ferran «Die Funktion der realistischen Phänomenologie bei Scheler und Plessner », *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, vol. 2, n. 1, 2011, p. 75-90. Voir aussi V. Rasini, « Il pensiero fenomenologico secondo Plessner », *Annali del Dipartimento di Filosofia*, Firenze University Press, 2005, p. 267-280.

[117] Cf. H. Plessner, « Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls » (1938, in GS IX, p. 122-147), « Ad memoriam Edmund Husserl » (1939, in PAP, p. 297-303), « Lebensphilosophie und Phänomenologie » (1949, in PAP, p. 231-255), « Bei Husserl in Göttingen » (1959, in GS IX, p. 344-354) et « Husserl in Göttingen » (1959, in GS IX, p. 355-372). Ce dernier texte reprend et approfondit le précédent, c'est pourquoi il sera la référence principale de notre analyse.

[118] Afin de présenter le tournant idéaliste comme un résultat paradoxal dans l'évolution de la pensée husserlienne, Plessner raconte dans plusieurs textes qu'une fois à Göttingen, en discutant de Fichte et de la créativité du Moi, Husserl lui avait déclaré en termes très clairs : « J'ai toujours eu l'idéalisme allemand en horreur. Toute ma vie, - et là il sortit sa fine canne avec une béquille argentée et la posa contre le montant de la porte – j'ai cherché la réalité ». De manière plastiquement insurpassable, la canne représentait l'acte intentionnel et le montant son accomplissement ». H. Plessner, « Husserl in Göttingen » (1959), in GS IX, p. 367.

[119] H. Plessner, « Ad memoriam Edmund Husserl » (1939) in PAP, p. 299.

Munich et Göttingen, ont manifesté également de fortes résistances à la phénoménologie idéaliste de la constitution transcendantale exposée dans le premier tome des *Idées*, en restant plutôt fidèles à la voie frayée par les *Recherches logiques*[120]. Selon Plessner, ce passage théorique controversé est une conséquence du fait que le fondateur de la phénoménologie admettait au fond la conviction kantienne selon laquelle la philosophie ne peut accomplir sa tâche et offrir à l'humanité une culture universelle illimitée que si elle suit le modèle des sciences. « Avec les *Idées* de 1913, Husserl avait essayé de donner à la nouvelle approche un programme de recherche bien défini, un guide pour les problèmes, un cadre, une disposition des domaines à traiter, afin de faire de la phénoménologie une science spécialisée en constante progression »[121]. En d'autres mots, le fondateur de la phénoménologie a accompli un tournant idéaliste pour consolider sa discipline en tant que science rigoureuse : « il voulait faire de la philosophie une science technique positive, rigide et […] en forme d'entreprise (*betriebsförmige*) »[122]. Plessner ne partage pas l'excès de rigueur de Husserl dans la définition du champ et des limites de sa propre science ; ainsi que beaucoup d'autres, il n'approuve pas la réduction à la conscience pure et le subjectivisme idéaliste qui en découle, mais il s'oppose surtout aux prétentions universalistes de la phénoménologie et à son identification totale avec la philosophie.

La critique fondamentale de Plessner porte sur l'absence dans la phénoménologie d'un principe synthétique et unificateur, capable de tenir ensemble le champ de l'expérience, c'est-à-dire, à la manière kantienne, d'un principe qui fonde la possibilité même de l'expérience, qui la rend valide, objective[123]. C'est pourquoi son approche, qui conserve un caractère transcendantal[124], n'est pas pour autant exclusivement phénoménologique, mais s'entrelace avec le néokantisme et l'herméneutique de Dilthey. De fait, il souligne à plusieurs reprises que la phénoménologie seule ne suffit pas :

---

[120] On peut mentionner Scheler, Reinach, Pfänder, Conrad, Stein, Conrad-Martius, Geiger et Ingarden. Voir S. Besoli, L. Guidetti, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000. Parmi ces philosophes – outre Scheler bien sûr – Plessner se réfère surtout à l'œuvre de Conrad-Martius, dont Husserl lui avait suggéré la lecture en tant que travail exemplaire sur le problème de la perception. Cf. H. Plessner, « Bei Husserl in Göttingen » (1959), in GS IX, p. 348. Ce n'est pas un hasard si Merleau-Ponty cite dans *Phénoménologie de la perception* deux travaux de Conrad-Martius publiés dans le *Jahrbuch für Philosophie und phânomenologische Forschung*. Cf. PhP, p. 369.

[121] H. Plessner, « Husserl in Göttingen » (1959), in GS IX, p. 366.

[122] *Ibid*., p. 364-365.

[123] Comme Plessner le rappelle dans la préface aux *Degrés* (cf. DO, p. 40), il s'agit d'une critique formulée dès sa thèse de doctorat, *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* (1918).

[124] Dans ses premiers ouvrages, la réflexion de Plessner est traversée par la question du transcendantal : pour lui, le transcendantalisme n'est pas un subjectivisme, un simple retour à la conscience, mais plutôt l'approche qui cherche à expliquer comment la présence dans la conscience d'un objet indépendant, étranger à la conscience, ou la nécessité de sa dépendance vis-à-vis d'elle, est possible. Krüger a parlé d'une approche « quasi-transcendantale » pour signaler l'écart plessnérien par rapport au cadre conscientialiste. Cf. H.-P. Krüger, « Ausdruckssphänomen und Diskurs. Plessners quasitranszendentales Verfahren, Phänomenologie und Hermeneutik quasidialektisch zu verschränken », in H.-P., Krüger, G. Lindemann, *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, *op. cit*., p. 187-215.

l'attitude phénoménologique est une pratique intuitionniste nécessaire, mais « préliminaire », qui ouvre la voie à l'herméneutique philosophique. Pour Plessner, il ne s'agit pas seulement de percevoir le phénomène, mais surtout de le *comprendre*. La philosophie ne peut pas se perdre dans « les joies de l'intuition », elle doit viser la compréhension des faits qui se donnent à l'intuition ; ainsi, l'immédiateté de l'intuition phénoménologique est doublée de la médiété de l'attitude interprétative. Le couplage de la phénoménologie et de l'herméneutique est opéré par Plessner dès *Die Einheit der Sinne* (1923), puis dans l'article de 1925 « L'interprétation de l'expression mimique » (écrit avec Buytendijk)[125] et il est réaffirmé dans les *Degrés de l'organique* : la conception husserlienne d'une description opérant en deçà de l'empiricité est présentée comme « l'instrument permettant de mener à bien le programme de Dilthey » (DO, p. 102). Cependant, par ailleurs, l'herméneutique ne peut se passer de la phénoménologie : de fait, toutes les analyses plessnériennes adoptent comme point de départ une sphère de sens qui précède et fonde le travail des différents domaines scientifiques. La pensée de Plessner se fonde ainsi sur la description phénoménologique, dont les traits essentiels sont une « foi » naturelle retrouvée dans le monde et la tentative qui en découle d'une *restitutio ad integrum* dirigée contre toute théorie artificielle, ce que Husserl conserverait « tout au long de son élaboration ultérieure, jusqu'à son dernier ouvrage, la *Krisis* »[126]. Malgré le controversé tournant transcendantal, l'interprétation plessnérienne souligne donc un élément de continuité dans l'itinéraire spéculatif de Husserl, des *Recherches logiques* à la *Crise des sciences européennes* : une foi naturelle dans le monde tel qu'il apparaît avant toute théorie, que Plessner reprend à son tour.

C'est un point sur lequel Merleau-Ponty insiste également dans l'avant-propos de *Phénoménologie de la perception* : « Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière » (PhP, p. III). On sait que le premier contact de Merleau-Ponty avec la pensée husserlienne remonte à la fin des années 1920 : non seulement il a suivi les cours que Gurvitch fit à la Sorbonne sur Husserl, Scheler et Heidegger (1928-

[125] « Toute recherche orientée de la sorte débute phénoménologiquement. […] Si elle doit donc être très attentive à ne pas laisser les théories de la chose corrompre la proximité à la chose […], elle ne doit pas non plus se perdre dans les joies de l'intuition. Tandis que ce qui est trouvé phénoménologiquement n'admet aucune explication au-delà, la philosophie a toujours pour tâche de continuer à tendre vers les phénomènes originels, ce qui n'est sans doute plus possible d'une manière purement phénoménologique. […] Nous commençons par dégager les faits visibles pour finir par la compréhension des faits ». H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*., p. 114. Voir à cet égard C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », *op. cit*., p. 98-100 ; J. Gruevska, « „Natürliches Verstehen." Phänomenologische Deutung und Erfahrung als Methode im Denken Helmuth Plessners und Frederik Buytendijks », in H.-U. Lessing, K. Liggieri (dir.), *Das Wunder des Verstehens*, Freiburg, Alber Verlag, 2018, p. 104-125.

[126] H. Plessner, « Husserl in Göttingen » (1959), in GS IX, p. 361.

1930)[127], mais il a aussi assisté aux fameuses conférences données par Husserl lui-même à Paris les 23 et 25 février 1929 (publiées ensuite sous le titre *Méditations cartésiennes*). La première référence à Husserl dans l'œuvre merleau-pontienne date de 1934 : on la retrouve dans son projet de recherche sur la nature de la perception. Dans ce texte Merleau-Ponty met en relief un double intérêt de la phénoménologie husserlienne : premièrement, « elle donne lieu à une théorie de la connaissance absolument distincte du criticisme » (PP, p. 21) ; deuxièmement, ses analyses « ne visent nullement à remplacer la psychologie. La rénovation dont il s'agit n'est pas une invasion. Il s'agit de renouveler la psychologie sur son propre terrain » (PP, p. 22). Il est donc déjà évident que la référence à la phénoménologie chez Merleau-Ponty n'a jamais pour but de disqualifier la science en tant que telle en faveur de la philosophie, mais plutôt de donner lieu à une coopération féconde de la démarche scientifique et de la démarche philosophique. Ce n'est pas un hasard si dans ce texte le nom de Husserl est évoqué à côté des recherches psychopathologiques de Gelb et Goldstein et de la *Gestaltpsychologie* de Koffka et Köhler : celle-ci – comme on lit dans une note de sa thèse principale – « a pratiqué un genre de réflexion dont la phénoménologie de Husserl fournit la théorie » (PhP, p. 62). Par la suite, après avoir terminé la rédaction de sa thèse secondaire (*La structure du comportement*), Merleau-Ponty lit, en janvier 1939, un numéro de la *Revue internationale de philosophie* consacré à Husserl, qui lui révèle l'existence d'une phénoménologie génétique, bien plus intéressante à ses yeux que celle qu'il connaissait déjà[128]. Il approfondit donc les thèmes husserliens du monde de la vie et de l'intentionnalité opérante lors d'un séjour aux Archives Husserl de Louvain, du 1er au 6 ou 7 avril 1939[129]. Au cours de cette visite, il consulte le deuxième tome des *Idées directrices*, l'essai *Umsturz der kopernikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (1934) et la troisième partie du dernier grand travail de Husserl, *La crise des sciences européennes*.

Plusieurs commentateurs ont souligné l'importance capitale de ces inédits pour Merleau-Ponty : ils déterminent sa lecture « hérétique » de Husserl, qui traverse son œuvre depuis *Phénoménologie de la perception* jusqu'à *Le visible et l'invisible*. Il est bien connu que la confrontation avec la phénoménologie de Husserl joue un rôle de premier plan dans la pensée merleau-pontienne, du début à la fin. Cette importante dette conceptuelle a déjà fait couler beaucoup d'encre[130] et ne peut être examinée en détail ici. Dans ce cadre restreint, ce qui nous intéresse le plus

[127] Cf. G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930, cité par Merleau-Ponty in PP, p. 21 e P1, p. 20.
[128] Cf. Th. F. Géraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, La Haye, Maartinus Nijhoff, 1971, p. 135-181.
[129] Voir H. L. Van Breda, « Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67e année, n° 4, 1962, p. 410-430.
[130] Parmi les nombreuses publications à cet égard nous nous limitons à mentionner : R. Bernet, « Perception et vie naturelle (Husserl et Merleau-Ponty) », in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la*

est de mettre en relief que – comme l'écrit Richir – « si Merleau-Ponty est husserlien, il l'est dans une infidélité féconde : s'il prolonge Husserl en s'y nourrissant sans relâche […], c'est en dépassant son côté « cartésien », en libérant l'œuvre de Husserl du poids écrasant de la philosophie réflexive »[131]. En effet, la lecture merleau-pontienne de Husserl se caractérise de bout en bout par une alternance entre le rejet et la revendication : le philosophe français met souvent en évidence une tension traversant l'entreprise husserlienne entre la reconnaissance de l'existence prise dans le monde et le maintien, jusqu'au bout, d'une perspective constituante, de la conscience transcendantale absolue. Cela est manifeste dans *Phénoménologie de la perception*, dont l'avant-propos distingue deux Husserl, celui que l'on trouve dans les ouvrages publiés et celui qui émerge des textes inédits (à l'époque). Merleau-Ponty démontre qu'en réalité ces deux Husserl n'en font qu'un, et que donc la phénoménologie husserlienne est une perspective complexe, parfois contradictoire, mais en tout cas irréductible au seul idéalisme transcendantal. Les contradictions de la pensée husserlienne sautent particulièrement aux yeux si on considère la réduction phénoménologique, sur laquelle Husserl n'a jamais cessé de s'interroger. Selon Merleau-Ponty, cela n'est pas un hasard : si d'une part la réduction est souvent présentée comme un simple « retour à une conscience transcendantale devant laquelle le monde se déploie dans une transparence absolue » (PhP, p. V), d'autre part cette transparence va à l'encontre de l'expérience du monde et d'autrui, qui reste un paradoxe pour Husserl lui-même. La relation entre l'Ego et l'Alter Ego ne peut être comprise que si ces derniers « sont définis par leur situation et non pas libérés de toute inhérence, c'est-à-dire si la philosophie ne s'achève pas avec le retour au moi » (PhP, p. VII). Loin d'être une philosophie idéaliste, la phénoménologie finit donc par mettre en lumière que le sujet est constitutivement en situation, « être-au-monde » - expression par laquelle Merleau-Ponty traduit (mais aussi transforme) l'*In-der-Welt-sein* heideggérien. En allant de soi, ce lien constitutif entre conscience et monde passe souvent inaperçu : c'est pourquoi la meilleure formulation de la réduction phénoménologique serait celle donnée par Fink, lorsqu'il parle d'un

phénoménologie, Paris, PUF, 1994, p. 163-186 ; M. Richir, « La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty – Questions phénoménologiques », in J. F. Mattéi (dir.), *Philosopher en français*, Paris, PUF, 2001, p. 183-200 ; T. Toadvine, L. Embree (dir.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002 ; F. Dastur, « La temporalité chez Merleau-Ponty (Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger) », in *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004, p. 147-160 ; R. Franck, *Phénoménologie et ontologie : Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005. Comme on le voit, il a longtemps été d'usage de présenter Merleau-Ponty dans le sillage de Husserl (et de Heidegger). Plus récemment, cette représentation a été rééquilibrée par de Saint Aubert, dont l'interprétation de Merleau-Ponty à la lumière des inédits est à nos yeux particulièrement éclairante. Cf. E. de Saint Aubert, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », *Revue germanique internationale*, 13 | 2011, p. 59-73.

[131] M. Richir, « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* » (1982), in E. de Saint Aubert (dir.), *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Hermann, 2008, p. 169.

« étonnement devant le monde » (PhP, p. VIII)[132]. Le sujet qui effectue la réduction ne se retire pas du monde, auquel il appartient constitutivement, mais prend du recul pour le faire apparaitre. Cela implique que le monde phénoménal n'est pas le simple résultat de l'activité constituante d'un esprit absolu et, donc, que « le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète » (PhP, p. VIII). La conscience ne domine pas le monde, mais se dirige sans cesse vers lui. C'est la notion d'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), que Husserl distingue de l'intentionnalité d'acte, qui pour Merleau-Ponty thématise cette relation originaire, antéprédicative, entre conscience et monde. Ainsi, la réduction phénoménologique n'indique pas seulement le retour à une couche originaire de phénomènes qui précèdent le réalisme de l'attitude naturelle et l'objectivisme de la science : revenir à notre savoir primordial du réel, à notre perception du monde, signifie aussi suspendre, contre l'idéalisme transcendantal, le réalisme sublimé que représente l'assomption de la subjectivité transcendantale.

On le voit, si Merleau-Ponty rejette l'idéalisme transcendantal husserlien et la recherche d'une transparence absolue[133], c'est moins pour abandonner la perspective de Husserl que pour la porter à sa propre vérité. Son objectif est de conduire la phénoménologie au-delà de la formulation conscientialiste husserlienne, par le biais des analyses de Husserl lui-même. Par conséquent, si effectivement toute l'œuvre de Merleau-Ponty est commandée par le souci de respecter le mot d'ordre d'Husserl, à savoir le « retour aux choses mêmes », ce respect se traduit dans la reprise et le développement ultérieur de ce qu'il considère comme l'« ombre » du philosophe allemand. L'essai qu'il dédie à Husserl en 1959, « Le philosophe et son ombre » (repris dans le recueil *Signes*), se propose précisément d'évoquer son « impensé », à savoir le bouleversement des rapports entre constitué et constituant. Selon Merleau-Ponty, la théorie de la constitution phénoménologique vise au départ à obtenir la possession intellectuelle des choses, mais elle finit par devenir l'outil conceptuel permettant de mettre en lumière un ordre préthéorétique, préthétique ou préobjectif qui la précède et

[132] Plessner écrit à cet égard : « C'est justement la zone des évidences, dans laquelle nous nous mouvons quotidiennement, que nous laissons hors de vue […]. Aucun humain, sauf dans des situations limites comme lorsqu'il se réveille d'un profond sommeil, ne s'étonne que des « choses » l'entourent, qu'il puisse aller en avant, sur le côté et en arrière, qu'il existe et que tout ce monde multicolore existe. Seuls les artistes sont capables de susciter un tel étonnement enfantin, mais ils ne l'explicitent pas ». H. Plessner, « Bei Husserl in Göttingen » (1959), in GS IX, p. 347.

[133] « Husserl dans sa dernière philosophie admet que toute réflexion doit commencer par revenir à la description du monde vécu (*Lebenswelt*). Mais il ajoute que, par une seconde « réduction », les structures du monde vécu doivent être à leur tour replacées dans le flux transcendantal d'une constitution universelle où toutes les obscurités du monde seraient éclaircies. Il est cependant manifeste que c'est de deux choses l'une : ou bien la constitution rend le monde transparent, et alors on ne voit pas pourquoi la réflexion aurait besoin de passer par le monde vécu, ou bien elle en retient quelque chose et c'est qu'elle ne dépouille jamais le monde de son opacité. C'est dans cette seconde direction que va de plus en plus la pensée de Husserl […] » (PhP, p. 419). Voir à cet égard E. Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris, Éditions Kimé, 2008.

la fonde. Il ne s'agit pas d'une couche qui existerait de manière extra-phénoménologique et réaliste, mais de quelque chose qui apparaît - *au sein* de la phénoménologie - comme précédant la conscience, tout en émergeant uniquement à cause d'elle. « L'ordre du préobjectif […] ne commence tout à fait à exister qu'en s'accomplissant dans l'instauration de l'objectivité logique ; celle-ci pourtant ne se suffit pas, elle se borne à consacrer le travail de la couche préobjective, elle n'existe que comme aboutissement du « Logos du monde esthétique » et ne vaut que sous son contrôle » (S, p. 218). Cette couche préobjective se manifeste à travers la réduction phénoménologique comme son fondement, un fondement qui « s'oublie lui-même », comme le dit Husserl dans *Idées II*. Il est évident que l'interprétation de Merleau-Ponty continue à se fonder sur les documents qu'il a consultés à Louvain, non seulement *Idées II*, mais aussi *Umsturz der kopernikanichen Lehre*. D'après lui, ces analyses tardives de Husserl se greffent sur l'ensemble de sa recherche, à la fois parce qu'elle les anticipe et parce qu'elle les rend possibles. En définitive, qu'il l'ait voulu ou non, Husserl a réveillé « un monde sauvage et un esprit sauvage », dont la phénoménologie doit rendre compte. Dans ce but, elle doit aller au-delà de Husserl, à partir de Husserl : « La tâche dernière de la phénoménologie comme philosophie de la conscience est de comprendre son rapport avec la non-phénoménologie. Ce qui résiste en nous à la phénoménologie, - l'être naturel, le principe « barbare » dont parlait Schelling, - ne peut pas demeurer hors de la phénoménologie et doit avoir sa place en elle » (S, p. 225). On comprend donc pourquoi, aux yeux de Merleau-Ponty, l'ontologie, loin de s'opposer à l'entreprise phénoménologique, en constitue au contraire l'accomplissement.

Bien que d'une manière très différente, il est donc évident que Plessner et Merleau-Ponty considèrent tous deux la phénoménologie de Husserl comme un point de référence fondamental pour leur propre recherche philosophique. Même si le penseur allemand se réfère surtout aux *Recherches logiques*, tandis que le philosophe français privilégie les écrits plus tardifs (en particulier les inédits qu'il a étudiés personnellement à Louvain), tous les deux partagent fondamentalement l'idée selon laquelle le point de départ de la philosophie est une foi primordiale, naïve et préthéorique, dans le monde tel qu'il apparait. À cet égard, Plessner précise que si le tournant idéaliste des *Idées* fait apparaître la phase initiale de la pensée husserlienne sous une lumière réaliste, ces deux qualifications sont en réalité biaisées : « L'activité phénoménologique se situe dans la sphère du rapport naturel et originel au monde, au-delà de l'idéalisme et du réalisme, qui sont à leur tour des réponses théoriques à la perte de la foi naturelle dans le monde »[134]. De même, Merleau-Ponty écrit que « Dès les *Idéen II* la réflexion husserlienne élude ce tête-à-tête du sujet pur et des pures choses. Elle cherche *au-dessous* le fondamental. […] La phénoménologie n'est en fin de compte ni un matérialisme, ni une

[134] H. Plessner, « Husserl in Göttingen » (1959), in GS IX, p. 360.

philosophie de l'esprit. Son opération propre est de dévoiler la couche préthéorétique où les deux idéalisations trouvent leur droit relatif et sont dépassées » (S, p. 206, 208). Adopter comme point de départ de l'analyse philosophique une *Weltthesis* avant toutes les thèses, une foi primordiale (*Urglaube*) dans le monde tel qui se manifeste, implique le dépassement d'une série des dualismes : l'idéalisme et le réalisme, l'a priori e l'a posteriori, l'âme et le corps, l'intérieur et l'extérieur. Revenir aux choses mêmes signifie alors critiquer Husserl lui-même et en particulier la prééminence qu'il continue à accorder à « l'homme intérieur », à la « sphère de la conscience sans existence »[135]. C'est ce qui selon Plessner rattache la phénoménologie husserlienne à la tradition philosophique qui raconte « le conte de fées allemand du Moi » (*das deutsche Märchen vom Ich*)[136]. On sait que ce « conte de fées » est autant allemand que français : ce n'est pas un hasard si Husserl présente sa propre phénoménologie à la Sorbonne comme un développement radical des méditations de Descartes. Contre les *Méditations cartésiennes* de Husserl, qui s'achèvent par l'exhortation de Saint'Augustin *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*[137], il s'agit alors d'affirmer que « la vérité n'habite pas seulement « l'homme intérieur », ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît » (PhP, p. V). Une philosophie qui veut prendre à la lettre le « retour aux choses mêmes », qui veut « philosopher en plein air », doit aborder l'être humain non pas comme conscience pure, mais en tant qu'existence concrète, incarnée, dans le monde.

À cet égard, Plessner et Merleau-Ponty se tournent alors vers la phénoménologie de Max Scheler, telle qu'il l'élabore en premier lieu dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (1913-1916). Comme on le verra plus en détail dans ce qui suit, les deux philosophes reprennent en particulier les idées schélériennes d'« indifférence psychophysique »[138], d'« a priori

---

[135] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 120.

[136] Lettre de Plessner à König (22.02.1928), in J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners „Die Einheit der Sinne"*, Freiburg-München, Alber, 1994, p. 180. Il se réfère ici à Heidegger, qu'il rapproche de Kant et de Husserl dans la préface à la deuxième édition des *Degrés* : « Dans « l'être-chaque-fois-à-moi » de la constitution de l'existence s'accomplit une fois de plus l'exhortation augustinienne : ne va pas au dehors, c'est au-dedans de l'homme qu'habite la vérité. Le tournant copernicien pris par Kant en direction de la conscience comme horizon au sein duquel se constituent des objets, renouvelé par Husserl pour l'ensemble du domaine de l'intentionnalité possible, s'est trouvé une nouvelle fois renforcé avec la thèse du primat méthodologique de l'existence » (DO, p. 50).

[137] « La voie qui mène à une connaissance des fondements derniers, au plus haut sens du terme, c'est-à-dire à une science philosophique, est la voie vers une prise de conscience universelle de soi-même […]. Il faut d'abord perdre le monde dans l'ἐποχή pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. *Noli foras ire*, dit saint Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas* ». E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Colin, 1931, p. 134.

[138] Dans une longue note de la première partie du *Formalisme*, Scheler introduit la notion d'indifférence psychophysique pour désigner la composante physique et la composante psychique que chaque individu possède en lui-même et dans son *Umwelt*. Il abordera plus diffusément l'indifférence psychophysique de la personne humaine dans la deuxième partie de l'ouvrage. Cf. M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (1913-1916), Paris, Gallimard, 1991, p. 161-162, 392-398.

matériel » et d'« intentionnalité émotionnelle », qui à leurs yeux complètent les lacunes de Husserl. Selon Plessner, avec la mise en évidence par Scheler d'une apriorité spécifique de l'émotionnel « non seulement la primauté de la science dans la philosophie et la théorie de la connaissance était brisée, mais en plus l'horizon de la conscience dans lequel Husserl [...] croyait devoir maintenir la phénoménologie était dépassé. À la place d'un simple centre relationnel d'actes, c'est l'homme incarné, la réalité vitale de la personne, qui apparaît »[139]. Cette conception du sujet, alternative à la conscience pure de Husserl, a évidemment une portée anthropologique : Plessner le souligne de manière explicite dans la deuxième préface aux *Degrés* (1965), où il salue l'idée schelérienne d'une « apriorité spécifique de l'émotionnel dans le rattachement à la *logique du cœur* de Pascal » (DO, p. 45). De même, Merleau-Ponty souligne dans un cours à la Sorbonne que la réflexion de Scheler conduit la phénoménologie au-delà de la simple théorie de la connaissance et permet ainsi d'incorporer à la philosophie des éléments non rationnels : « L'entreprise de Scheler […] est l'essai d'introduire dans la philosophie une analyse qui ne porterait plus seulement sur la connaissance, mais sur la logique du cœur dont parle Pascal, que Scheler définit comme intentionnalité émotionnelle, et originale par rapport à l'intentionnalité de la connaissance » (MPS, p. 421). La pensée merleau-pontienne conserve la référence à la philosophie de Scheler tout au long de son parcours, à partir de la recension de *L'homme du ressentiment* (1913, traduit en français en 1933) qu'il écrit en 1935[140]. Dans cet essai Merleau-Ponty définit la pensée schelérienne comme l'outil théorique capable de donner un *sens* à la vie sensible (la perception, les sentiments, les actes religieux), que la tradition intellectualiste – « philosophie du ressentiment » par excellence – « explique en *réduisant* » (P1, p. 22). En définitive, Plessner et Merleau-Ponty adoptent *in primis* l'attitude de Scheler, qui « se précise comme une profonde confiance dans tout ce qui est donné immédiatement » (P1, p. 23).

Par conséquent, ils partagent également sa cible polémique, à savoir l'hostilité face au monde de Kant : dans le *Formalisme*, Scheler rejette le protestantisme puritain, « avec sa méfiance de principe envers la nature […] envers toutes les impulsions qui viennent de cette nature », qui à son avis « constitue le fond réel du kantisme »[141]. Il explique que « l'apriorisme dépend si intimement de l'attitude-d'ensemble (presque inexprimable) de Kant en face du monde », à savoir « d'une hostilité tout à fait fondamentale, ou d'une méfiance à l'égard de tout « donné » en tant que tel, […] « la « nature » pour lui, c'est ce qu'il faut informer, organiser, ce qu'il faut « dominer », elle est « l'ennemi », le « chaos », etc. »[142]. Plessner et Merleau-Ponty reprennent alors l'« amour pour le

[139] H. Plessner, « Lebensphilosophie und Phänomenologie » (1949), in PAP, p. 252.
[140] Cf. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien, op. cit.*, p. 101-129.
[141] M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, *op. cit*., p. 89.
[142] *Idem*.

monde » que Scheler oppose à la « haine-du monde » de Kant, fondamentalement liée au luthéranisme. C'est un lien que les deux philosophes remarquent. Merleau-Ponty, proche du christianisme catholique de Scheler dans les années 1930, écrit dans sa recension de *L'homme du ressentiment* que l'amour chrétien n'est pas une manifestation du ressentiment, mais plutôt une affirmation vitale. Ce « christianisme de la vie » est celui des origines et ne peut pas être trouvé chez Luther. La Réforme protestante représente un « gauchissement » du christianisme, l'a rendu incapable d'intervenir dans le monde et de s'opposer en particulier à « l'humanitarisme bourgeois » des temps modernes, d'essence prométhéenne, qui « dévalorise aussitôt la nature puisque l'homme ne vaut qu'autant qu'il s'en sépare et s'en éloigne » (P1, p. 27-28). À l'encontre de cette « religion de la civilisation », Merleau-Ponty écrit : « Comme il vaudrait mieux enseigner le commerce et l'amitié avec la nature, que ces citoyens fiers risquent de traverser sans la voir ! Mais à combien des chrétiens aussi faudrait-il rappeler l'existence de saint François d'Assise ? »[143] (P1, p. 30). Quant à Plessner, il adresse une critique explicite à l'attitude du protestantisme luthérien, et en particulier à son anthropologie dualiste, dans *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924) : « au dualisme tragique du luthéranisme correspond une certaine doctrine dualiste de la nature humaine et du rapport de l'être humain à la nature totale, qui, conformément à la formation de la moderne vision activiste du monde [...] consiste en une dégradation de la réalité et du donné »[144]. Contre le radicalisme social et son aversion pour le réel, Plessner affirme vigoureusement la nécessité de le prendre au sérieux : c'est la condition de possibilité de la politique. Si « faire face à la réalité, c'est faire face au diable »[145], alors – selon le proverbe qui figure dans l'exergue de l'ouvrage – « *You must give the Devil his due* ». Il renouvelle ensuite cette critique du luthéranisme dans *La nation retardataire* (1935/1959), son ouvrage le plus célèbre jusqu'aux années 1990, dans lequel il reconstruit les racines de l'idéologie du Troisième Reich et les raisons de son succès. Celles-ci remontent fondamentalement au rejet des Lumières et ainsi de l'humanisme politique[146], qui ont été historiquement entravés en Allemagne par le luthéranisme « politiquement indifférent » (NR, p. 74) et l'éparpillement de la nation. Selon Plessner, « la monacale indifférence au monde chez Luther, son retrait dans la sphère intérieure, dans la profondeur sans image de la conscience morale personnelle » (NR, p. 90) ont déterminé la

[143] Il faut rappeler que dans la deuxième édition de *Nature et formes de la sympathie*, Scheler présente Saint François d'Assise comme « le cas le plus extraordinaire et le plus sublime qu'on ait jamais connu de « spiritualisation de la vie » et de « vivification de l'Esprit » ». M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie* (1923), Paris, Payot, 1971, p. 135.
[144] H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924), in GS V, p. 23.
[145] *Ibid*., p. 126.
[146] Voir W. Bialas, *Politischer Humanismus und „verspätete Nation". Helmuth Plessners Auseinandersetzung mit Deutschland und dem Nationalsozialismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

conception allemande de l'État, très différente de celle de l'Europe occidentale, et l'attitude apolitique de la bourgeoisie allemande, deux éléments propices à l'avènement du nazisme.

Ce qu'il faut souligner, en conclusion, c'est alors que Plessner et Merleau-Ponty reprennent pour des raisons *à la fois théoriques et pratiques* la profonde confiance de Scheler face au monde. Dans son sillage, ils s'efforcent de dépasser la théorie de la connaissance et de fournir une description de l'existence sensible sous toutes ses formes. Cette opération conceptuelle (qui, comme nous le verrons, s'accompagne d'importantes implications politiques) comporte une critique des philosophies dualistes qui, en assumant le divorce entre l'âme et le corps, abandonnent ce qui pour les deux auteurs est au centre de la philosophie schélérienne : le « commerce direct avec le monde et les choses » (P1, p. 23), « les connexions structurelles de la personne et du monde » (DO, p. 39). C'est précisément ce « commerce direct », cette relation préthéorique et « naïve » avec le monde, que Plessner et Merleau-Ponty tirent de la phénoménologie (non seulement de Scheler, mais aussi de Husserl) et placent au centre de leurs philosophies. Le moment est venu de les examiner de plus près, en suivant le parcours conceptuel que nous avons déjà tracé.

I. LE POINT DE DÉPART

L'union et la distinction de l'âme et du corps

Cette première partie abordera le point de départ des chemins théoriques de Plessner et Merleau-Ponty. Les trajectoires des deux philosophes sont distinctes, mais toutes les deux découlent de la position d'un même problème philosophique. Leurs pensées abordent par des biais différents la question traditionnelle du rapport de l'âme et du corps, d'une part en critiquant radicalement le dualisme cartésien entre *res cogitans* et *res extensa* et, d'autre part, précisément par le fait d'aborder cette question, en s'inscrivant dans le droit fil de son héritage. Tous deux soulignent que c'est au fond le dualisme cartésien qui se cache derrière les oppositions entre le sensualisme, l'empirisme ou la physiologie physique d'une part, et l'intellectualisme, l'idéalisme ou la psychologie limitée à la vie psychique d'autre part ; c'est pourquoi ils visent à dépasser ces perspectives. Cela ne conduit pas à éliminer le problème de la relation entre l'âme et le corps, mais à le poser en d'autres termes[147]. Comme on sait, pour Descartes, c'est la mystérieuse union et distinction de l'âme et du corps qui définit l'être humain[148] ; Plessner et Merleau-Ponty cherchent à résoudre ce mystère, qui ne peut bien sûr que demeurer si l'on n'abandonne pas le dualisme ontologique, tout aussi fallacieux qu'un monisme qui efface toute différence entre intérieur et extérieur. En effet, si la séparation entre l'âme et le corps est trompeuse sur le plan ontologique, elle ne l'est pas sur le plan phénoménologique, qui requiert alors une explication. On ne peut pas se débarrasser du problème simplement en niant la dualité ou en renversant les termes de la relation (ce qui était considéré comme inférieur devient supérieur) dans un monisme indifférencié. Si l'on part d'une division, on ne peut plus reconnecter ; si l'on part d'un principe unique, on ne peut plus distinguer. Il faut alors réexaminer les relations de l'âme et du corps et rendre compte à la fois de leur union ontologique et de leur distinction phénoménologique[149].

---

[147] « Le problème des relations de l'âme et du corps se transforme donc au lieu de disparaître » (SC, p. 232).

[148] « ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie ». R. Descartes, « Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 », in *Œuvres,* éd. Ch. Adam, P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, t. III, p. 693.

[149] À cet égard, Plessner critique expressément l'existentialisme (cf. H. Plessner, « Sensibilité et raison », *op. cit*., in GS VII, p. 152-153) et l'anthropologie philosophique de Gehlen (cf. RP, p. 28-29), selon lesquels la relation entre l'âme et le corps est un problème qui doit être expliqué à partir de l'existence ou de l'action, dimensions qui précèdent toute distinction entre le physique et le psychique. Cf. A. Gehlen, *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde* (1940), Paris, Gallimard, 2021, p. 31-45. Dans sa recension de *L'Homme*, Nicolai Hartmann critique Gehlen justement pour son « rejet des oppositions célèbres « corps-âme » et « monde extérieur-monde intérieur ». Car derrière ces oppositions, *il n'y a pas seulement des préjugés et des théories, mais aussi des phénomène*s. La diversité ineffaçable des données elles-mêmes ne peut être supprimée, même par la meilleure démonstration de l'unité globale de l'être humain ». N.

Plessner « règle ses comptes avec le cartésianisme » (cf. RP, p. 205) surtout dans le deuxième chapitre de *Les degrés de l'organique et l'Homme* (cf. DO, p. 115-171). Il ne met pas en doute l'évidence et la pertinence de la distinction entre le physique et le psychique et, donc, il ne critique pas Descartes pour la mise au jour de cette « dualité d'aspect » (intérieur et extérieur), mais plutôt pour la *fondamentalisation* ontologique de cette dualité. Cette assomption ontologique deviendra, sur le plan méthodologique, un principe désarticulant le travail scientifique en *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften*. Cette division très nette ne peut plus être maintenue : les deux méthodes doivent coopérer, afin de saisir la complexité de l'humain sous son double aspect de corporéité et d'intériorité. « On vise, dans ce qui suit, non pas à remporter une victoire sur la dualité d'aspects en tant qu'elle est un (incontestable) phénomène, mais à éliminer sa fondamentalisation, son influence sur le questionnement » (DO, p. 158-159). Ainsi, Plessner ne nie pas la distinction intérieur/extérieur en tant que telle ; cette dualité est par ailleurs au centre de sa théorie de la réalité organique, fondée sur le concept de « positionnalité », qui à son avis permet « d'éviter les points de rupture qui deviennent métaphysiquement dangereux pour la dualité d'aspect vers l'extérieur et vers l'intérieur, c'est-à-dire qui conduisent à un dualisme de type cartésien »[150]. Il cherche plutôt à dépasser la *divisio mundi* établie par Descartes afin de faire coopérer sciences de la nature et sciences de l'esprit ; c'est la seule manière de rendre compte à la fois des dimensions qualitatives et non mesurables de la nature et de l'unité de l'être humain.

Il convient de noter que l'attitude de Plessner à l'égard de Descartes est plus tranchante que celle de Merleau-Ponty, qui présente une certaine ambivalence[151]. D'un côté, un scénario anticartésien se trouve au cœur de l'intention philosophique merleau-pontienne. À ses yeux, l'exigence de clarification qui soutient l'entreprise cartésienne rend incompréhensible l'unité de l'être humain et empêche de penser la radicalité de ses liens avec le monde. De l'autre, Merleau-Ponty montre que Descartes échappe à la caricature du simple dualisme ontologique : la pensée cartésienne est beaucoup moins univoque et plus incertaine. « Il y a tout chez Descartes, comme chez tous les grands philosophes, et c'est ainsi que lui qui avait rigoureusement distingué l'esprit du corps, il lui est arrivé de dire que l'âme n'était pas seulement, comme le pilote en son navire, le chef et le commandement du corps, mais plutôt qu'elle lui était très étroitement unie, tellement qu'elle souffre en lui » (C, p.

Hartmann, « Neue Anthropologie in Deutschland: Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* », *Blätter für deutsche Philosophie*, 15, 1941/42, p. 173, nous soulignons.

[150] « Le durcissement ontologique de cet aspect conduit, comme chez Descartes, à un dualisme qui sépare absolument l'être humain, en tant que *res cogitans*, de la *res extensa*, et fait ainsi du double aspect perceptible de l'extérieur et de l'intérieur un *conjunctum* énigmatique ». H. Plessner, « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 326.

[151] Cela a été bien souligné par E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, *op. cit*., p. 23-52.

47). Il se réfère ici à un passage de la VIe *Méditation*, qu'il considère comme la preuve à la fois de sa plus grande proximité et de sa plus grande distance avec Descartes.

> La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. […] Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser qui préviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps[152].

Il est évident que Descartes a bien rencontré la dimension corporelle de la *chair*, mais il a surmonté rapidement ce tremblement : pour lui, « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps »[153]. C'est dans ce « tremblement vite surmonté » (OE, p. 56) que toutes les questions envisagées par Merleau-Ponty dans sa réflexion trouvent leur origine. La difficulté de Descartes était celle d'articuler « la lumière naturelle » des trois premières méditations et « l'inclination naturelle » des trois dernières méditations[154]. Pourtant, la réponse cartésienne est aux yeux de Merleau-Ponty moins solution qu'esquive : plutôt que penser le lien, le mélange, entre l'inclination naturelle et la lumière naturelle, Descartes est contraint par ses présupposés à choisir entre les deux et décide finalement de maintenir le régime d'évidence de la lumière (cf. UAC, p. 13-16 ; NC, p. 163-268, OE, p. 36-60). C'est pour cette raison que les figures de la *confusion* et du *mélange*, évoquées par Descartes pour désigner le rapport « mystérieux » entre l'âme et le corps, deviennent les chiffres caractéristiques de la réflexion merleau-pontienne.

Cela dit, force est de constater que non seulement les deux thèses de Merleau-Ponty, mais aussi les deux premiers ouvrages proprement anthropologiques[155] de Plessner abordent la question du

---

[152] R. Descartes, *Méditations métaphysiques (1647),* in *Œuvres, op. cit*., t. X, p. 64.

[153] R. Descartes, « Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 », *op. cit*., p. 692.

[154] « Le changement de perspective s'aperçoit nettement dans les *Méditations.* Dans les *Méditations* 1 à 3, Descartes prend la lumière naturelle comme terme de référence ; dans les *Méditations* 3 à 6, c'est l'inclination naturelle qui nous pousse à croire à l'existence du monde extérieur, de mon corps. […] Le changement d'ordre est très caractéristique. Descartes s'accorde des raisonnements qu'il se refusait explicitement au niveau des trois premières *Méditations.* Ainsi la pression qu'exerce sur nous le monde actuel est un argument valable de l'existence du monde actuel au niveau des trois dernières *Méditations,* alors qu'il avait été récusé comme douteux dans les trois premières » (N, p. 34-35).

[155] Plessner a publié en 1913 son premier ouvrage, *Die wissenschaftliche Idee* (repris dans GS I, p. 7-141), qui élabore une métaphysique de la connaissance scientifique moderne, à partir de Husserl et du néo-kantisme de Windelband. Dans ses écrits philosophiques successifs, l'impulsion métaphysique est atténuée, mais l'attention pour la phénoménologie et la pensée de Kant demeure. Sa thèse, *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* (1918, repris dans GS I, p. 143-310), vise à comparer le criticisme kantien et la phénoménologie de manière à combiner la certitude de la réflexion critique avec la richesse de l'analyse phénoménologique. Son travail d'habilitation, *Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft* (1920) interprète l'ensemble du criticisme de manière unitaire. Ce texte n'a pas paru sous forme de livre indépendant ; Plessner en publia seulement la troisième partie en annexe de *Die Einheit der Sinne* (1923). Pour la version intégrale il a fallu attendre la publication des *Gesammelte Schriften* (cf. GS II, p. 7-322). À propos de ces premiers travaux de Plessner voir S. Pietrowicz, *Helmuth Plessner.*

rapport de l'âme et du corps. Les deux philosophes partagent ainsi deux objectifs théoriques corrélés : contre Descartes, il s'agit de dépasser le dualisme ontologique ; en continuité avec le problème posé par Descartes, il s'agit d'expliquer à la fois l'union et la distinction de l'âme et du corps dans l'être humain. Merleau-Ponty le reconnait explicitement dans son dossier de candidature au Collège de France (1951) : ses deux thèses touchent « le problème traditionnel des relations de l'âme et du corps. La perception, puisqu'elle est à la jonction des deux ordres, devait devenir notre thème, et c'est sur elle qui portent nos deux premiers travaux publiés, l'un, *La Structure du Comportement*, considérant de l'extérieur l'homme qui perçoit, […] l'autre, *Phénoménologie de la perception*, se plaçant à l'intérieur du sujet » (P2, p. 12-13)[156]. Dans sa thèse complémentaire, Merleau-Ponty définit l'« ordre humain » comme à la fois une reprise et une nouvelle structuration de l'« ordre vital », tandis que dans sa thèse principale, il décrit l'humain à partir de sa relation perceptive au monde. Par des biais différents, les deux textes cherchent à « comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant » (P2, p. 12). De même, l'anthropologie philosophique de Plessner vise à élaborer « une compréhension effective globale de l'homme comme sujet-objet de la culture et sujet-objet de la nature, […] dépendant de la nature et libre, naturel et façonné, originel et artificiel tout à la fois » (DO, p. 107). Dans ce but, Plessner déroule la question anthropologique dans deux directions, « l'une horizontale, soit dans la direction établie par la relation de l'homme au monde […] l'autre verticale, soit dans la direction qui résulte de sa position naturellement assignée dans le monde en tant qu'organisme dans la série des organismes » (DO, p. 106-107). Ces deux axes de recherche correspondent aux analyses déployées respectivement dans *Die Einheit der Sinne* (1923) et *Les degrés de l'organique et l'Homme* (1928) et se rapprochent des deux thèses merleau-pontiennes. C'est pourquoi il nous semble fécond de lire en parallèle et d'entrelacer d'un côté *Phénoménologie de la perception* et *Die Einheit der Sinne* et, de l'autre, *La structure du comportement* et *Les degrés de l'organique et l'Homme* (ainsi que les deux articles de Plessner et Buytendijk cités par Merleau-Ponty). Les deux premiers travaux abordent la relation sensible de l'être humain au monde, tandis que les deux derniers envisagent la spécificité humaine à partir d'une description de l'organisme et du comportement. Le développement de notre analyse suit chronologiquement les écrits plessnériens, mais adopte une structure chiasmatique, restant (au moins en cela) fidèle à la pensée merleau-pontienne.

Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens, *op. cit*., p. 91-194 ; S. Giammusso*, Potere e comprendere. La questione dell'esperienza storica e l'opera di Helmuth Plessner*, Milano, Guerini, 1995, p. 37-58.

[156] Voir aussi M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Paris, Verdier, 2016, p. 421.

Dans le premier chapitre, nous montrerons que chez Plessner et Merleau-Ponty un premier point de rencontre entre l'âme et le corps est assuré par l'*aisthesis*. Pour désigner l'étude du corps comme sujet percevant, tous les deux reprennent de Husserl le terme « esthésiologie », qui apparait sous forme adjectivale dans plusieurs passages du deuxième tome des *Idées*. Dans un premier moment, nous analyserons les critiques que les deux philosophes adressent aux couples empirisme/intellectualisme (Merleau-Ponty) et sensualisme/rationalisme (Plessner) : les deux alternatives ne parviennent pas à restituer le caractère unitaire et complexe du sentir. Ensuite, nous mettrons en évidence les convergences entre la description phénoménologique de la perception chez Merleau-Ponty et « la critique des sens » élaborée par Plessner. Pour tous les deux l'étude de l'*aisthesis* est un premier moyen pour dépasser le dualisme cartésien et aborder la question du rapport entre l'âme et le corps. Plessner l'affirme explicitement à la fin de *Die Einheit der Sinne* : il faut reconnaître dans son « esthésiologie de l'esprit » « les prémices d'une solution au problème corps-âme »[157]. D'une façon analogue, Merleau-Ponty écrit dans son dernier cours sur la Nature que l'esthésiologie, à savoir l'étude du corps percevant, est « l'union de l'âme et du corps prise au sérieux » (N, p. 287). Enfin, nous mettrons en relief le fait que la relation entre humain percevant et monde perçu se fonde sur un rapport constitutif et plus fondamental entre corps vivant et milieu.

Le deuxième chapitre abordera ce point décisif, en démontrant que Plessner et Merleau-Ponty situent un deuxième point de rencontre de l'âme et du corps dans la structure « psycho-physiquement neutre » du comportement, où prend place l'intentionnalité du corps vivant à l'égard du milieu. Selon Plessner (et Buytendijk), « ce qui se joue dans la strate du comportement est indifférent aux couples conceptuels […] sensibilité et intellect, *physis* et *psyché*, objectivité et subjectivité »[158]. La « neutralité » du comportement à l'égard des distinctions classiques est précisément ce qui, selon Merleau-Ponty, permet de redéfinir les deux domaines traditionnellement séparés : en revenant à la structure du comportement « comme à la réalité fondamentale, nous rendons compréhensible à la fois la distinction et l'union de l'âme et du corps » (SC, p. 226). Après avoir analysé les critiques que les deux auteurs adressent au concept de réflexe et à la description mécaniste du comportement, nous montrerons que cette mise en discussion de la réflexologie matérialiste les conduit à identifier une caractéristique essentielle du comportement, à savoir une intentionnalité à l'égard du milieu. *Umweltintentionalität* est le nom d'une opération théorique convergente : cette notion thématise le sens du comportement, que Plessner et Merleau-Ponty détachent de la pure *psyché* et opposent à la physiologie mécaniste. Cet outil conceptuel permet aux deux auteurs de substituer à la relation

[157] H. Plessner, « Die Einheit der Sinne » (1923), in GS III, p. 303.
[158] H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*., p. 126.

schématique entre stimulus et réaction une relation *dialectique* entre l'organisme et son *Umwelt*. Dans ce cadre, le rapport entre sujet et monde n'est plus conçu comme un affrontement, mais plutôt dans les termes d'une coappartenance et d'une formation mutuelle. Le sujet ne s'oppose plus à l'Être, mais, en tant que *vivant*, il en fait partie.

1
Aisthesis

1.1 Origine et objectif de l'esthésiologie

Tout d'abord, il n'est pas surprenant que Plessner et Merleau-Ponty accordent une grande attention au corps et à l'esthétique : ce terme ne désigne pas une philosophie de l'art (bien qu'il y ait une réflexion sur l'art chez les deux auteurs), mais renvoie plus fondamentalement au sens étymologique du terme grec « αἴσθησις » (perception sensible) et de la forme de connaissance spécifique qu'Alexander Baumgarten définissait comme *scientia cognitionis sensitivae*. On a déjà vu que les deux philosophes visent à rendre compte du lien originaire, corporel et affectif, entre conscience et monde, dont la perception constitue une entrée privilégiée. C'est en effet dans le sentir (*aisthesis*) que l'accord originaire de l'être humain et du monde se manifeste au mieux. L'étude de la vie sensible nécessite pourtant une approche intellectuelle qui inclut un certain nombre d'aspects ne relevant pas de la cognition. En d'autres termes, il est nécessaire de dépasser l'intérêt purement cognitif pour la sensibilité pour pouvoir ensuite retrouver à travers elle le monde tel qui se donne avant toute théorie. Pour Plessner et Merleau-Ponty les sens ne se limitent pas à fournir le matériel de la connaissance, mais révèlent *in primis* le monde « dans sa fraîcheur originelle »[159]. On sait qu'à cet égard l'influence de la phénoménologie a été décisive. Ce n'est pas un hasard si pour désigner l'étude (*logos*) du sentir (*aisthesis*) les deux auteurs reprennent un concept husserlien : « esthésiologie ». Ce terme apparaît sous la plume de Plessner dès le sous-titre de l'ouvrage *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923) alors que Merleau-Ponty ne l'utilisera que dans la deuxième moitié des années 1950, dans ses cours sur la Nature au Collège de France, dans son essai sur Husserl (1959), et dans *Le visible et l'invisible*[160]. Le philosophe français parle d'esthésiologie presque toujours en référence à Husserl ; bien que le penseur allemand ait publié en français un essai sur cette question[161], force est de constater que son esthésiologie demeure inconnue à Merleau-Ponty[162]. Cependant, leurs réflexions à ce propos ont la même origine phénoménologique, ce qui permet de les rapprocher.

---

[159] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 14.

[160] Sur l'esthésiologie chez Merleau-Ponty voir I. Matos Dias, « Maurice Merleau-Ponty : une esthésiologie ontologique », in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie de Husserl *suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, Paris, PUF, 1998, p. 269-288 ; *Merleau-Ponty. Une poïétique du sensible*, Toulouse, Mirail, 2001.

[161] Cf. H. Plessner, « Sensibilité et raison » (1936), *op cit*., in GS VII, p. 131-183.

[162] Plessner lui-même le souligne. Cf. H. Plessner, *Anthropologie der Sinne* (1970), in GS III, p. 383.

Le terme « esthésiologie », qui du point de vue médical indique la branche de la physiologie consacrée aux organes des sens, apparaît sous forme adjectivale dans plusieurs passages du deuxième tome des *Idées*, dans lequel Husserl aborde notamment la constitution de la nature et du corps-vécu. Ce texte constitue un premier pas, même si à bien des égards insuffisant[163], vers le dépassement de l'intérêt strictement cognitif pour la sensibilité et vers l'union de l'âme et du corps. On a déjà vu le rôle important que cet ouvrage joue dans l'itinéraire philosophique de Merleau-Ponty ; on sait moins que les thèses principales des *Idées II* (dont une première version avait déjà été rédigé en 1912) étaient au centre des cours et des séminaires husserliens des années 1910 auxquels Plessner participa. Celui-ci a étudié à Göttingen avec Husserl de juin 1914 à février 1916 : dans le semestre d'été 1915 Husserl donne un cours intitulé « *Ausgewählte phänomenologische Probleme über Natur und Geist* », qui s'appuie sur le texte du cours du semestre d'hiver 1913-1914 (« *Natur und Geist* »)[164] ; Plessner a assisté au cours de 1915, mais affirme plus tard n'en avoir rien tiré[165]. Le texte de ce cours ne nous est pas parvenu, mais les matériaux des cours consacrés au thème « nature et esprit » de 1913 et 1915 ont été intégrés par Husserl lui-même dans une réélaboration du manuscrit des *Idées II* en 1915[166]. Il a été démontré que si d'une part il faut exclure une influence directe de Husserl sur Plessner, d'autre part il n'est pas difficile de remarquer une certaine proximité terminologique[167] et conceptuelle entre le cours husserlien suivi par Plessner et la problématique de l'esthésiologie ; contrairement à ce qu'affirme le philosophe allemand, il semble évident que ce cours et en général l'enseignement husserlien lui ont apporté beaucoup plus que quelques suggestions[168]. Ceci est implicitement confirmé par Heidegger qui, en se référant à Husserl dans un cours à Marbourg (semestre d'hiver 1925-1926), évoque des questions qui sont au cœur du projet esthésiologique de Plessner :

> « L'intuition, en tant que mode particulier du représenter, se caractérise par le fait qu'elle se rapporte à un objet de telle sorte que, dans ce rapport, l'objet se donne directement lui-même. […] Les moyens de ce dette donation de quelque chose sont les sens, et chacun d'entre eux donne dans un certain périmètre une chose multiple, chacun a son champ de donation. Chaque sens, Kant ne

[163] Voir C. Romano, « Après la chair », *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2013, 21 (2), p. 1-29 ; P. Lorelle, « De l'âme à la chair. Les *Ideen II* de Husserl », *Revue de métaphysique et de morale*, n°110, 2021/2 p. 175-190.

[164] Cf. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, p. 188-194.

[165] Cf. H. Plessner, « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 309. Plessner a également participé au séminaire de Husserl « *Philosophische Übungen über Natur und Geist* » (1915-1916). Cf. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, *op. cit*., p. 197.

[166] Voir M. Biemel, « Einleitung des Herausgebers », in E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana Band IV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. XV-XVII; M. Weiler, « Einleitung des Herausgebers », in E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, Husserliana Band XXXII, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. XXVIII.

[167] Parmi les termes les plus significatifs, on peut citer *Anschauung, Ästhesiologie, Eidetik, Körper, Leib, Sinngebung*.

[168] Cf. H.-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, *op. cit*., p. 50.

> l'analyse pas davantage, a son champ particulier ; les couleurs ne peuvent jamais être écoutées, les sons ne peuvent jamais être vus. […] Ce qui en général peut se donner dans le domaine d'un sens doit d'abord être examiné selon sa structure objective a priori. C'est cette recherche que Kant, et jusqu'à présent toute la philosophie, a négligée ; c'est une recherche spécifiquement phénoménologique que Husserl a menée pour la première fois dans ses premiers cours de Göttingen, une recherche qu'il avait lui-même l'habitude de qualifier d'esthésiologie des sens[169].

Ce n'est peut-être pas une coïncidence si Plessner lui-même, réfléchissant rétrospectivement au manque de succès de *Die Einheit der Sinne*, déclare que, pour être comprise, son « esthésiologie de l'esprit » aurait dû attendre la publication du deuxième tome des *Idées*, en raison de la problématisation de l'expérience sensorielle qui s'y trouve[170].

Dans le cadre de ses recherches sur la constitution, Husserl opère en effet un retour de la constitution théorique de la « nature » comme objet de la science à sa « constitution pré-théorique » – aux vécus sensibles pré-donateurs de sens. À cet égard, au paragraphe 9 des *Idées II*, il introduit l'idée de « synthèse esthétique » (sensible) : celle-ci est irréductible à la synthèse catégoriale, laquelle nous permet d'avoir des objets catégoriaux. Selon le phénoménologue, il existe des objets dont l'unité ne résulte pas d'une synthèse catégoriale, mais d'une synthèse esthétique, dont l'une des fonctions « est de réunir les unes avec les autres les objectités qui se sont constituées dans différentes sphères sensibles singulières : par exemple la couche de chose visuelle et la couche tactile »[171]. La condition de possibilité de la synthèse esthétique est le rapport constitutif entre les « aistheta », à savoir les choses matérielles dans leur structure esthétique, et le corps-vécu esthésique ; en d'autres termes, les qualités sensibles de la chose matérielle sont étroitement liées dans leur manifestation au *Leib* et à ses organes de sens, à la « corporéité esthésiologique » (*aesthesiologische Leiblichkeit*)[172]. Le corps-vécu (*Leib*) est donc irréductible au simple corps physique (*Körper*) des sciences naturelles, dans la mesure où il « possède, comme ne faisant qu'un, des qualités physiques et des qualités esthésiologiques » [173]. Pourtant, le *Leib* ne doit pas être conçu comme une chose matérielle à laquelle s'adjoint de manière extérieure une sensitivité. Il ne s'agit pas d'un assemblage des deux couches extérieures l'une à l'autre : « Il n'y a pas […] la main en tant que corps physique et, liée simplement à elle, une conséquence extra-physique ; elle est d'emblée caractérisée dans l'aperception en tant que main *avec* son champ

---

[169] M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925-1926*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 273-274; cité par H.-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, *op. cit*., p. 48.

[170] Cf. H. Plessner, « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 320. En particulier, le § 37 des *Idées II* fait allusion à la possibilité d'une étude de la différenciation sensorielle, ce qui selon Husserl serait très important pour l'élaboration d'une doctrine de la constitution phénoménologique de la chose matérielle et du corps-vécu. Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, p. 212.

[171] *Ibid*., p. 45.

[172] Cf. *Ibid*., p. 105.

[173] *Ibid*., p. 250.

de sensation, avec son état de sensation, constamment co-appréhendé, qui change par suite de l'action extérieure – c'est-à-dire en tant qu'*unité physico-esthésiologique* »[174]. C'est celle-ci qui est première et qui se manifeste phénoménologiquement ; ce n'est que par abstraction que nous pouvons ensuite isoler la couche physique et la couche esthésiologique (*aesthesiologische Schicht*). Celle-ci est comprise par Husserl comme le champ ou le système de sensations spécifiques du corps-vécu qui est toujours inhérent à, et conditionne, toute sensation physique. Comme on le voit, le terme « esthésiologique » est utilisé dans *Idées II* pour indiquer une composante essentielle du corps-vécu, étroitement liée au physique et au psychique. Le *Leib* relève d'une strate de la phénoménalité située à mi-chemin entre le domaine de la nature matérielle et celui de l'esprit : il possède « outre les déterminations spécifiquement matérielles, […] une couche sensible (esthésique) et une couche *psychique* proprement dite. Les propriétés nouvelles en question sont données dans l'expérience comme *appartenant* au corps-vécu (*Leib*) en question et c'est d'ailleurs à elles qu'il doit son appellation de corps-vécu, *« corps-vécu » pour une âme*, ou encore pour un esprit »[175].

Le corps-vécu et la couche esthésiologique thématisée par Husserl se présentent aux yeux de Plessner et Merleau-Ponty comme des outils théoriques utiles à la remise en cause du paradigme anthropologique et gnoséologique qui s'est consolidé au cours de la modernité à partir de Descartes[176]. Sur le plan anthropologique, le dualisme ontologique entre *res cogitans* et *res extensa* implique le partage de l'être humain en deux substances irréductibles, l'âme et le corps, dont l'union ne peut qu'être constitutivement énigmatique. L'être humain est divisé en deux parties, l'une active (pure donation de sens) et l'autre passive (pure réceptivité), qui ne communiquent plus. Sur le plan épistémologique, cela se traduit par l'opposition entre intellectualisme et empirisme, deux perspectives qui au fond partagent le même modèle linéaire : on trace une ligne reliant deux points, la conscience « intérieure » et le monde « extérieur », entre lesquels se trouvent les canaux sensoriels ; on cherche ensuite le point de départ, le fondement de la connaissance, tantôt dans l'intériorité psychique, tantôt dans l'extériorité physique, et l'on se heurte à chaque fois à la difficulté de trouver le garant de la correspondance entre les deux. Ce modèle linéaire exige qu'il y ait un facteur prépondérant, la conscience ou le monde, dont dépend fondamentalement l'autre facteur. Dans les deux cas, on n'évite pas une illégitime μετάβασις εἰς ἄλλο γένος entre des éléments totalement hétérogènes ; la possibilité même de leur relation reste indémontrable. Plessner et Merleau-Ponty

[174] *Ibid*., p. 220.
[175] *Ibid*., p. 62 (traduction modifiée). C'est pourquoi, selon Husserl, « ce que nous devons opposer à la nature matérielle en tant que second type de réalité, ce n'est pas l'« âme », mais bien *l'unité concrète* du corps-vécu et de l'âme, le sujet humain (ou encore, l'animal) ». *Ibid*., p. 199.
[176] Cf. J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur*, *op. cit*., p. 27.

critiquent ces deux perspectives pour leur incapacité à résoudre efficacement le problème de la relation entre l'âme et le corps, le sujet et l'objet, l'intérieur et l'extérieur. Elles résolvent ce problème en l'éliminant, c'est-à-dire en faisant en sorte que l'une des deux dimensions se réduise à l'autre. Face à ce problème, la solution des deux philosophes consiste à attribuer aux sens et au corps percevant la fonction de « pont » entre le physique et le psychique. Les qualités sensibles ne sont pas saisissables empiriquement, mais elles n'appartiennent pas non plus au psychique ; elles sont les modes de donation du monde. En cela réside « le sens de la sensibilité »[177], qui est systématiquement occulté par le modèle linéaire cognitiviste. Aussi bien l'empirisme que l'intellectualisme attribuent aux sens le rôle de canaux d'information pour une connaissance adéquate du réel. Dans le premier cas, les sens se limiteraient à l'enregistrement des stimuli du monde extérieur, dans le second, ils exerceraient au mieux une fonction instrumentale au service de la conscience, conçue comme une pure activité constituante. Dans les deux cas, les sens servent et dépendent d'autre chose, d'un univers en soi (monde constitué ou conscience constituante) parfaitement explicite.

Pour Plessner et Merleau-Ponty, il est nécessaire de dépasser la perspective cognitiviste concernant la relation sujet-objet, ce qui conduit à une conception différente de l'expérience sensorielle. Dans ce cadre, les sens ne sont pas des canaux de stimuli et d'informations, mais de véritables « scènes du monde », car le monde n'existe pas dans un mode absolument déterminé, donné empiriquement ou représenté cognitivement, mais se manifeste dans la perception selon des profils, des perspectives, des esquisses (*Abschattungen*)[178]. En d'autres termes, les sens révèlent le tissu multiple d'une réalité qui n'est pas un objet pour un sujet, mais dont ce dernier fait organiquement partie. Ainsi, l'empirisme et l'intellectualisme se déploient dans une dimension seconde, déjà constituée, perdant le contact avec la relation sensible qui précède et fonde la connaissance théorique. En réduisant la perception à un simple moment du processus cognitif, subsumé soit par un sujet de survol soit par un monde empirique objectif, ces deux perspectives se configurent comme deux moments complémentaires d'une seule mutilation du sentir. Pour obtenir une véritable compréhension de l'*aisthesis*, les sens doivent être libérés tant de la subordination à l'entendement que de leur réduction à de simples transmetteurs d'informations : il est nécessaire de dépasser

[177] Cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 76. Voir à cet égard E. Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* (1935), Paris, Million, 2000. Merleau-Ponty se réfère à cet ouvrage dans *Phénoménologie de la perception* (cf. PhP, p. 306, 392-394), tandis que Plessner cite Straus à plusieurs reprises dans *Anthropologie der Sinne* (cf. GS III, p. 333-335, 343, 386-387, 391-393). Le neuropsychiatre allemand, quant à lui, mentionne Plessner dans l'essai « Die Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen » (*Archiv für Psychiatrie und Zeitschrift Neurologie,* 182, 1949, p. 301–332) et souligne sa dette à l'égard de Merleau-Ponty dans la préface à la deuxième édition de *Du sens des sens* (*op. cit*., p. 21).

[178] Cf. M. Russo, « Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela », *op. cit*., p. 4-5.

l'alternative entre une approche mesurant-objectiviste et une approche réflexive-subjectiviste. C'est le but des esthésiologies de Plessner et Merleau-Ponty, élaborées respectivement dans *Die Einheit der Sinne* et *Phénoménologie de la perception* ; le temps est venu d'examiner de plus près ces deux ouvrages, dont la proximité thématique et structurelle a déjà été évoquée[179]. Les deux textes partagent un même mouvement qui va d'une *pars destruens* à une *pars construens*, à savoir de l'antithèse entre l'intellectualisme et l'empirisme à une thématisation plus appropriée du sentir et de son sens. Comme l'on verra au cours de l'analyse, il s'agit d'un premier pas vers une conception différente du sujet.

1.2 Pars destruens : critique de l'intellectualisme et de l'empirisme

Commençons par Plessner, qui en 1923 – après ses écrits de jeunesse (principalement consacrés à l'étude de la pensée kantienne et de la phénoménologie) et avant la définition proprement anthropologique de sa pensée – publie *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (« L'unité des sens. Linéaments fondamentaux d'une esthésiologie de l'esprit »)[180]. Cet ouvrage comprend aussi un long appendice sur le « système de Kant du point de vue de la théorie de la connaissance ». Dans le projet initial, *Die Einheit der Sinne* devait en effet être le premier volume d'un projet éditorial sur la théorie de la connaissance, dont le point de départ était l'esthésiologie, « l'étude de l'aisthesis, c'est-à-dire de la sensibilité »[181]. L'esthétique retrouve ici son rôle kantien d'étude de la sensibilité, mais celle-ci, au lieu d'être l'autre de la raison, en devient la clé d'accès. Plessner vise en premier lieu à contester *de l'intérieur* les limites formelles de l'esthétique transcendantale de Kant ; l'esthétique transcendantale plessnérienne ne se fonde plus sur les coordonnées générales et abstraites de l'espace et du temps, mais sur les cinq sens. Cette

[179] Cf. J. van Buuren, « Buytendijk und die Philosophische Anthropologie », *op. cit*., p. 292; H.-P. Krüger, « Das Spiel zwischen Leibsein und Körperhaben. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2), 2000, p. 304. On ne peut qu'être d'accord avec Sommer lorsqu'il s'exclame : « on se prend à imaginer ce que Merleau-Ponty aurait pu tirer de l'*Einheit der Sinne* de Plessner s'il l'avait lue ! ». C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », *op. cit*., p. 105.

[180] Ce texte est resté isolé dans la production plessnérienne et n'a reçu que peu d'attention. Dans le cadre de la *Plessner-Forschung*, les premiers interprètes à avoir compris et mis en relief l'importance de l'esthésiologie sont H.-U. Lessing (*Hermeneutik der Sinne*, *op. cit*.) et M. Russo (*La provincia dell'uomo*, *op. cit*., p. 205-292). Plessner a repris et approfondi le noyau théorique du programme esthésiologique dans plusieurs écrits successifs, tels que les deux discours prononcés lors du second *Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* tenu à Berlin en 1924, « Über die Möglichkeit einer Ästhetik » et « Zur Phänomenologie der Musik » (cf. GS VII, p. 51-57 et 59-65), l'article « Hören und Vernehmen » de 1925 (cf. PAP, p. 113-118), et l'essai « Sensibilité et raison » (1936, *op. cit*.). Dans le même cadre théorique, il faut également considérer le volume *Die Anthropologie der Sinne* (1970, cf. GS III, p. 317-393) et l'essai « Die Musikalisierung der Sinne. Zur Geschichte eines modernen Phänomens » (1972, cf. GS VII, p. 479-492).

[181] H. Plessner,« Selbsdarstellung » (1975), in GS X, p. 317.

« somatisation de l'a priori » comporte un dépassement du kantisme. Plessner l'affirme clairement dans l'autoprésentation de *Die Einheit der Sinne* (inédit écrit en 1923 et publié posthume[182]) :

> Un véritable dépassement de cette philosophie ne serait possible que si l'on parvenait à battre la philosophie critique *avec ses propres armes*. [...] On pourrait alors parler d'un kantisme seulement raffiné qui, au lieu des formes formelles de l'espace et du temps, aurait introduit les formes en quelque sorte matérielles de la modalité optique et de la modalité acoustique. *Nous pouvons cependant accepter cette objection*. Ce kantisme enrichi de l'a priori des modes sensoriels est l'éclatement final du kantisme[183].

De même qu'on ne devrait pas parler de sensibilité en général, on ne devrait pas non plus parler d'expérience en général. C'est pourquoi l'esthésiologie implique une reformulation de la théorie de la connaissance[184], qui doit s'ouvrir à la vérité des différentes modalités de l'expérience et ne plus être liée au seul type d'expérience propre aux sciences de la nature : « Les limites de la doctrine critique de Kant ne peuvent plus être les limites de notre compréhension du monde »[185].

Le problème de Plessner est alors le suivant : il faut reformuler le problème kantien de la constitution de l'expérience valide, de la constitution de l'objectivité en général, en des termes qui permettent de reconnaître le caractère d'objectivité même dans les formes d'expérience non scientifiques. Dans ce but, la question de la sensibilité doit être libérée du formalisme kantien, qui rend impossible une considération théorique de la richesse de notre expérience sensible. Selon Plessner, une telle approche « a conduit à un appauvrissement de la philosophie quant aux contenus de la vie immédiate et à un immense découragement de la philosophie devant la réalité »[186], puisqu'elle abandonne la question de la nature à la compétence exclusive des sciences naturelles. Pourtant, malgré les énormes succès remportés au cours des deux derniers siècles, les sciences de la nature ne sont pas en mesure d'expliquer le mode d'apparition *qualitatif* du monde. Les analyses des *Naturwissenschaften* reposent constitutivement sur le principe de la mesure ; l'orientation pratique de la science moderne comporte une explication purement quantitative des phénomènes naturels. Les sciences n'expliquent que les liens de causalité qui déterminent le changement individuel, mais « ce

---

[182] Cf. H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), in H.-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, *op. cit*., p. 375-385.
[183] *Ibid*., p. 376, 380.
[184] Ce projet est resté inachevé ; à partir de la seconde moitié des années 1920, l'intérêt de Plessner s'est tourné vers l'anthropologie. Toutefois, il est intéressant de noter que près de cinquante ans plus tard, dans *Anthropologie der Sinne* (1970), Plessner a repensé l'esthésiologie à la lumière de sa théorie anthropologique. Ce texte est important parce qu'il met en évidence le fait que les questions esthésiologiques ne sont pas complètement résolues dans l'anthropologie, tout en restant étroitement liées à elle. Le fait que l'esthésiologie ne soit plus définie en tant qu'« esthésiologie de l'esprit » mais comme « anthropologie des sens » suggère un double mouvement de la pensée de Plessner de l'esthésiologie vers l'anthropologie philosophique et de cette dernière vers l'anthropologie des sens.
[185] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 18-19.
[186] *Ibid*., p. 14.

qui demeure dans le changement, la qualité des phénomènes naturels, ne peut pas être compris de manière physique et chimique »[187]. De cette manière, les sens perdent leur caractère révélateur : « l'objet auquel ils se rapportent et les modes selon lesquels ils sont en relation avec lui ne figurent plus rien, ils ne manifestent plus rien, ils ont perdu toute valeur intelligible du point de vue de la réalité objective »[188]. C'est pourquoi ni la science de la nature ni la psychologie (qui ne s'intéresse qu'aux états de conscience liés aux types de sensations) ne peuvent rendre compte de la dimension qualitative de l'apparaître, des modes de manifestation du monde. Les questions suivantes restent sans réponse : « Où est donc l'aspect qualitatif du monde ? Qui nous en donne une explication ? Pourquoi vivons-nous dans une nature faite de lumière et de couleurs, de sons et de tonalités, d'odeurs de toutes sortes, de lisse et de rugueux, de dur et de mou ? Pourquoi présente-t-elle de telles qualités et pas d'autres, pas d'autres formes et figures ? »[189]. Pour parcourir ce qu'il considère « une terre inexplorée » de la recherche philosophique, Plessner élabore alors une recherche qu'il distingue nettement de la physiologie et de la psychologie des sens : « Nous appelons cette discipline l'esthésiologie, la science de la perception ou de la sensation, mais expressément avec l'ajout justifié « de l'esprit », soulignant la ligne de démarcation nette entre la nouvelle problématique et la problématique psychophysiologique »[190]. Il définit également cette analyse « critique des sens », se référant à Goethe et à son souhait de dépasser les limites de l'entendement kantien par une réflexion transcendantale sur la sensibilité[191].

Or, de façon un peu surprenante, Plessner n'aborde pas l'esthésiologie de manière directe et constructive, mais il développe les fondements de sa théorie à partir d'une mise en discussion de la tradition philosophique. Il associe donc une procédure critique à une procédure constructive : l'exposition systématique de l'esthésiologie est précédée par une confrontation critique avec les modèles principaux de la théorie de la connaissance. *Die Einheit der Sinne* non seulement « apporte […] une modification des conceptions épistémologiques sur la sensation et la perception », mais en

[187] *Ibid*., p. 24.
[188] H. Plessner, « Sensibilité et raison » (1936), in GS VII, p. 146.
[189] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 23.
[190] *Ibid*., p. 32.
[191] « Ce que nous voulons faire avec notre théorie des modalités sensorielles serait désigné de la manière la plus claire comme une critique des sens, par opposition à la physique, à la physiologie et à la psychologie des sens. Si nous plaçons sur le chemin de cette entreprise un mot de Goethe, qu'Eckermann nous communique le 17 février 1829, c'est pour montrer combien il a rendu la tâche difficile à ceux qui veulent se soumettre aux difficultés du problème, déjà grandes par nature ; mais en même temps c'est pour désigner celui qui a formulé le problème le premier : « Dans la philosophie allemande, il y aurait encore deux grandes choses à faire. Kant a écrit la *Critique de la raison pure*, avec laquelle il s'est passé infiniment de choses, mais le cercle n'est pas clos. Maintenant, il faudrait qu'un homme capable, un homme important écrive la Critique des *sens* et de l'entendement humain, et si cela était fait tout de suite avec excellence, nous n'aurions pas grand-chose de plus à désirer dans la philosophie allemande ». *Ibid*., p. 31. Plessner cite J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Leipzig, 1909, p. 253.

plus « en émerge dans son attitude fondamentale ». Ainsi, Plessner parcourt les étapes fondamentales de la réflexion épistémologique : en montrant leur échec, il indique – pour ainsi dire *ex negativo* – la voie qui mène à la solution de la question esthésiologique. C'est à cet examen critique des modèles principaux de théorie de la connaissance que sont consacrées les deux premières parties de *Die Einheit der Sinne*. Dans la première, qui retiendra particulièrement notre intérêt, Plessner envisage le rationalisme et le sensualisme ; dans la deuxième, il aborde l'intuitionnisme et le criticisme. La question au centre de son examen critique des principales formes de la théorie de la connaissance concerne les différentes tentatives de résolution du « problème de l'objectivité des sens » (*Gegenständlichkeit der Sinne*), que Plessner décompose en trois questions :

> Le but des sens est de donner à un individu psychophysique des informations sur les états physiques et les événements de la nature. Comment y parviennent-ils, puisque physiologiquement, il n'y a que des excitations sur les surfaces sensorielles et dans les organes nerveux centraux, et que physiquement, les modifications quantitatives de la matière sont des stimuli de ces excitations ? Comment la conscience, en tant que support de l'esprit, parvient-elle à percevoir dans les excitations du corps un monde extérieur des corps, étranger au corps, dans une diversité qualitative ? Comment le corps peut-il agir sur l'esprit ?[192].

En d'autres mots, le philosophe allemand cherche à comprendre « dans quelle mesure les données sensorielles ont une valeur de réalité »[193]. Résoudre le problème de l'objectivité des sens signifie alors garantir l'aspect qualitatif du monde et justifier notre foi primordiale en lui[194]. Dans ce but, il faut d'abord rejeter la théorie selon laquelle la sensibilité, ayant épuisé son rôle hétéronome de déclencheur du processus cognitif, serait exclusivement absorbée dans une relation *pratique* avec le milieu, en tant que système de satisfaction des besoins vitaux. Cette perspective adaptationniste, qui réduit les sens à des simples « auxiliaires de la vie », finit par supposer implicitement l'objectivité des sens. Certes, les sens nous aident à survivre dans un milieu ; pour ce faire, pourtant, ils ne doivent pas fournir des informations aléatoires ou changeant continuellement, mais plutôt des informations fondées et stables. « La vie sensorielle conserve toujours une fonction objective, une fonction fondatrice de la réalité, dont l'organisme a besoin pour s'adapter à son milieu de vie. Le principe de l'interprétation pratique des sens affirme donc leur harmonie au service de l'adaptation sur la base d'une fonction objective uniforme »[195] ; celle-ci doit être fondée autrement que de manière empirique.

---

[192] *Ibid*., p. 298.

[193] Ibid., p. 68.

[194] Il a été souligné que Plessner thématise ainsi la dimension pré-théorique que dans les *Idées II* Husserl avait mis en relief à propos de la constitution des objets dans la synthèse esthésique. Cf. A. Ruco, « Estetica e antropologia filosofica nella teoria estesiologica di Helmuth Plessner », in H. Plessner, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, Bologna, CLUEB, 2007, p. 28.

[195] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 40.

Il faut alors se tourner vers la philosophie ; en particulier, il s'avère nécessaire d'interroger les principales formes de théorie de la connaissance.

Plessner commence par le rationalisme, qu'il interroge sur la signification de la sensibilité pour la connaissance. Dans le cadre de la conception rationaliste de la connaissance l'ancienne opposition entre sensibilité et esprit s'articule avec une nouvelle opposition, celle du fait et de l'idée, de la réalité et de la possibilité. Tout ce qui est empiriquement (a posteriori) perceptible appartient au domaine des faits. Le corps humain avec ses organes de sens appartiendrait également à ce domaine, dans la mesure où il fait partie de la réalité matérielle dans l'espace ; c'est pourquoi « toute science le concernant est une science des faits et l'épistémologie n'est pas une science des faits. La théorie de la connaissance n'a rien à voir avec lui »[196]. Dans ce cadre, le corps n'est conçu que comme l'objet de l'anatomie descriptive et comparative, de la phylogénie, de la physiologie, de la pathologie et de l'histoire du développement. Ce n'est pas tout : les processus psychiques, conscients et inconscients, appartiennent également au monde des faits ; ce sont alors la psychologie et la psychopathologie qui doivent s'en occuper. Cette séparation lourde de conséquences entre d'une part un domaine des faits, réservé aux sciences empiriques, et d'autre part un domaine des idées, qui devient le champ de recherche exclusif de la philosophie, est selon Plessner le résultat fondamental du « rationalisme méthodique ». Cette approche se présente dans l'histoire de la philosophie sous deux formes, comme apriorisme ontologique ou apriorisme fonctionnaliste. Le premier désigne une théorie qui fait remonter l'acte fondateur de la connaissance à la contemplation intellectuelle de l'essence, du concept ou de l'idée, alors que le second place l'acte fondateur de la connaissance dans la synthèse, dans la mise en forme de la matière par les catégories de la raison. Dans le premier cas, l'acte rationnel est défini comme une saisie contemplative de l'essence, dans le second comme une synthèse catégorielle subjective. Dans l'apriorisme ontologique, il existe « un monde d'idées et d'essences […] absolument objectif, indépendant du sujet, qui peut être simplement accepté, contemplé, saisi par le sujet dans des actes de contemplation » ; dans l'apriorisme fonctionnaliste, au contraire, « il n'y a que des faits et des vérités authentiques *concernant* les faits, la forme qui rend la vérité possible – en considération de son caractère a priori et rationnel – est seulement le type de jugement, la fonction catégorielle, le précipité d'une prise de position par rapport au matériel de telle ou telle manière »[197]. Ainsi, le rationalisme se distingue en deux formes, « ontologie ou théorie de la fonction, essence ou catégorie »[198] ; dans les deux cas, cependant, il échoue à résoudre la question du rôle du sujet, en tant

[196] *Ibid.,* p. 45.
[197] *Ibid.,* p. 46.
[198] *Ibid.,* p. 48.

que mélange de corps et d'esprit, dans la théorie de la connaissance. Le rationalisme n'est pas en mesure d'aborder la relation entre l'esprit et la sensibilité dans le sujet, puisqu'il se fonde sur la séparation constitutive de ces deux dimensions. Dans l'apriorisme ontologique comme dans l'apriorisme fonctionnaliste, le monde de la réalité sensible finit par être rabattu sur l'apriori, qui reste la seule réalité significative. Pour ce qui concerne la connaissance, le rationalisme se prononce alors clairement en faveur de l'esprit et contre la sensibilité, dont l'organisation est comprise d'une manière très similaire à la théorie adaptationniste déjà mentionnée : « Pour le rationalisme a priori en général, la sensorialité joue le rôle d'un appareil fournissant de la matière, dont l'organisation ne peut être comprise que pour des raisons d'utilité, c'est-à-dire uniquement sur le plan biologique. Les organes sensoriels ont une finalité, mais pas un sens au sens propre »[199]. Il est cependant clair – on l'a déjà vu – que pour fournir à l'organisme une compréhension du milieu utile à son adaptation il faut que les informations provenant des sens aient une relation pertinente avec « l'essence du milieu, c'est-à-dire une valeur de connaissance. […] Le principe de l'utilité biologique des sens, selon lequel leur différenciation et leur interaction […] servent des buts pratiques de la lutte pour l'existence, présuppose le principe de leur fonction objective »[200]. Par conséquent, l'organisation sensorielle de l'être humain n'a pas seulement une finalité, mais aussi et *in primis* un sens, une valeur de connaissance, que pourtant le rationalisme ne reconnaît pas. C'est pourquoi le problème de l'objectivité des sens est insoluble dans ce cadre théorique.

Ensuite, Plessner porte son attention sur le sensualisme (ou l'empirisme sensualiste, comme il l'appelle également), qui dans l'histoire de la philosophie s'est opposé au rationalisme sous des formes différentes. Il se concentre particulièrement sur le sensualisme, et non pas sur l'empirisme, car il conçoit le premier comme une forme pour ainsi dire radicalisée du dernier. Le sensualisme considère que l'expérience, seule source de connaissance reconnue par l'empirisme, n'est possible qu'à partir de la perception sensorielle. Ainsi, il s'oppose fondamentalement au rationalisme, qui certes conçoit la sensibilité comme une source de matière pour un type particulier de jugement de connaissance, mais ne la considère en aucun cas comme le fondement de la connaissance, qui dépend exclusivement de l'entendement ou de la raison. Au contraire, dans le sensualisme les structures rationnelles, qui pour le rationaliste étaient déterminantes pour la connaissance, deviennent des simples épiphénomènes, « un produit artificiel de la réflexion »[201]. Le sensualiste situe donc la source réelle de la connaissance non plus dans le sujet connaissant, mais dans l'objet à connaître. Plessner

[199] *Ibid.,* p. 50-51.
[200] *Ibid.,* p. 51.
[201] *Ibid.,* p. 52.

distingue deux réponses sensualistes à la question fondamentale de la théorie de la connaissance, à savoir comment la relation entre le sujet connaissant et l'objet à connaître doit être pensée : « le sensualisme de la copie (*des Abbilds*) et le sensualisme du signe (*des Zeichens*) »[202]. Le premier voit la source de la connaissance dans l'accord que nous sommes capables d'atteindre avec l'objet, récupérant ainsi une forme naïve de réalisme, tandis que pour le second toute connaissance n'est qu'une sorte d'excitation nerveuse, un signe de la réalité – et non la réalité elle-même. « Le sensualisme de la copie définit la connaissance comme une simple coïncidence entre notre représentation […] et l'objet. La connaissance est donc un transfert de l'original au niveau de notre connaissance et de notre conscience, la vérité est la similitude absolue »[203]. En revanche, dans le « sensualisme du signe » l'expérience sensorielle ne donne pas des images ou des reflets de la réalité, mais elle en donne des signes : « L'être humain ne reçoit pas de ses surfaces sensorielles excitées par l'être [...] des images, mais des excitations […]. Leurs excitations n'ont pas une valeur de copie, mais de signe, de sorte que l'image qualitativement variée de la conscience ne représente pas une simple apparence, mais une véritable réalité apparaissant telle qu'elle est en elle-même et pour elle-même »[204]. Les deux formes de sensualisme partagent le recours à l'expérience sensible, ils considèrent le « matériel sensible » comme le fondement ultime et le plus solide de la connaissance : « les sens revêtent la plus haute importance théorique en tant que voies et moyens par lesquels la conscience acquiert la relation à l'objet et donc la connaissance de celui-ci »[205]. Il reste cependant à se demander si le sensualisme peut expliquer comment les sens acquièrent la fonction d'objectivité. La réponse de Plessner est nette : les deux formes échouent car « soit elles traitent le problème de l'objectivité de la conscience sensorielle comme une question de transport […] soit annulent le problème en supprimant l'objet selon ses prédicats qualitatifs sensoriels, finalement même dans son être autonome, et en mettant à sa place le mécanisme des signes de la conscience, un nouveau problème »[206]. Le problème majeur du sensualisme, quelle que soit la forme qu'il prend, est qu'il se fonde sur une conception discutable de la connaissance : il assume « le schéma général des deux zones d'être, l'objet et le sujet, qui se touchent dans la connaissance »[207]. Cette idée ne peut que conduire à des apories.

C'est pourquoi, en définitive, il faut abandonner l'antithèse entre rationalisme et sensualisme, et en particulier l'idée « de la finalité (*Zweckmäßigkeit*) exclusive de nos organes sensoriels par

[202] *Ibid.,* p. 54.
[203] *Ibid.,* p. 55.
[204] *Ibid.,* p. 61-62.
[205] *Ibid.,* p. 63.
[206] *Ibid.,* p. 68.
[207] *Ibid.,* p. 69.

l'adaptation au milieu, que ce soit pour la pratique ou pour la connaissance »[208]. En dépit de leur opposition radicale quant à la théorie de la connaissance, le rationalisme et le sensualisme ont en commun l'idée de la finalité exclusive des sens en vue des besoins pratiques de l'être humain. Pourtant, avec cette idée, « l'impossibilité de résoudre le problème de leur objectivité, le problème de la connaissance, de décider de la valeur de vérité de la conscience sensorielle, est donnée par nécessité »[209]. Il est donc nécessaire d'abandonner l'idée de finalité ; celle-ci doit être remplacée par l'idée de valeur. Prendre en considération l'objectivité en tant que « conformité à la valeur » (*Wertmäßigkeit*) et, donc, « comprendre la relation entre le sujet et l'objet non pas comme contact entre des zones d'être et simple relation d'être, mais comme orientation idéelle vers une norme, telle sera maintenant l'idée qui nous permettra à la fois de progresser dans le problème de la connaissance et de parvenir à une nouvelle compréhension de la cohérence et du sens de l'organisation sensorielle de notre corps »[210]. En conclusion, le résultat philosophique fondamental de cette première partie est la réfutation de l'idée selon laquelle l'adaptation au milieu, quelle que soit sa finalité, pourrait être un principe de *compréhension* des phénomènes naturels. Les sciences naturelles offrent seulement une *explication*, elles étudient les causes concrètes de la formation des formes et des organes ; cependant, selon Plessner, « quels principes suffisent à nous révéler le sens des phénomènes naturels, c'est la philosophie de la nature allemande qui doit le déterminer »[211].

Merleau-Ponty partage ce privilège accordé à la philosophie au détriment de la science en ce qui concerne la compréhension des phénomènes naturels. On le voit écrit en toutes lettres dans sa thèse principale, dont l'un des objectifs est de « redécouvrir aussi le monde naturel et son mode existence qui ne se confond pas avec celui de l'objet scientifique » (PhP, p. 33). Il faut pourtant préciser tout de suite que pour le philosophe français si d'un côté la phénoménologie « c'est d'abord le désaveu de la science », d'un autre le retour au monde vécu, dont la science est une expression seconde, permet de « penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée » (PhP, p. II). Il ne s'agit donc pas de disqualifier *in toto* la recherche scientifique ; il s'agit plutôt (et avant tout) de décrire, et non d'expliquer, le contact primordial entre le monde vécu et le sujet incarné. Dans ce but, il est nécessaire de critiquer les conceptions scientifiques et philosophiques les plus importantes concernant la perception. C'est pourquoi toute l'introduction de *Phénoménologie de la perception* est consacrée à la discussion des « préjugés classiques », l'empirisme et l'intellectualisme. La stratégie argumentative de Merleau-Ponty consiste à opposer tout au long de

[208] *Idem*.
[209] *Ibid.,* p. 71.
[210] *Ibid.,* p. 72.
[211] *Ibid.,* p. 73.

l'ouvrage ces deux perspectives afin de mettre en évidence leur présupposé théorique commun (mais souvent inavoué). À cet égard il reprend et développe, sous un angle différent, des analyses déjà présentes dans *La structure du comportement*, où on lit qu'« il reste toujours, dans l'intellectualisme, quelque chose de l'empirisme qu'il surmonte, et comme un empirisme refoulé » (SC, p. 202). Leur antithèse, seulement apparente, masque une parenté plus fondamentale : l'empirisme et l'intellectualisme conservent le même préjugé d'un univers en soi explicite et de la vérité comme reflet dans la pensée d'un tel univers complétement déterminé. Dans son analyse, Merleau-Ponty s'efforce de faire éclater *de l'intérieur* les thèses philosophiques critiquées, en montrant leurs limites au profit d'une position alternative, qui n'est ni une synthèse ni un compromis, mais plutôt une subversion du fondement théorique commun à ces deux doctrines antagonistes.

Il part de l'empirisme, aux origines duquel se trouve le concept de *sensation*. Celui-ci indique une affection instantanée, une action ponctuelle exercée sur le corps, considéré comme une chose parmi les choses. Merleau-Ponty démontre qu'on peut accéder à ce concept seulement de façon abstraite. En particulier, il souligne que la théorie du comportement en tant que réaction linéaire à des stimuli, déjà largement discutée dans *La structure du comportement*, persiste dans les préjugés objectivistes de la physiologie de la perception. Celle-ci « commence par admettre un trajet anatomique qui conduit d'un *récepteur* déterminé par un *transmetteur* défini à un poste enregistreur spécialisé lui aussi. Le monde objectif étant donné, on admet qu'il confie aux organes de sens des messages qui doivent donc être portés, puis déchiffrés, de manière à reproduire en nous le texte original » (PhP, p. 13-14). L'analyse merleau-pontienne met en évidence que « l'hypothèse de constance » du stimulus au récepteur et ensuite au poste enregistreur n'est qu'une hypothèse théorique basée sur une simplification, reconnue par les mêmes psychologues qui l'admettent. Dans ce cadre, la perception ne serait qu'un processus d'agrégation d'impressions atomiques ; le monde extérieur agirait sur les sens de manière fragmentaire, jamais comme une configuration globale, et les opérations de l'appareil sensoriel seraient également parcellaires. En d'autres termes, la relation entre le stimulus et le récepteur serait une relation entre deux choses, les processus sensoriels seraient des processus « en troisième personne » et la subjectivité, dans laquelle les propriétés physico-chimiques de l'objet se transforment en qualités sensibles, ne serait rien d'autre qu'une simple variable des fonctions organiques. Mais si on revient aux phénomènes, on découvre qu'il est impossible de définir l'appréhension d'une qualité indépendamment du contexte qui l'englobe et, corrélativement, qu'il n'y a pas une couche d'impressions pures, immédiates et séparées de la situation globale de l'organisme. « On entrevoit, au degré élémentaire de la sensibilité, une collaboration des stimuli partiels entre eux et du système sensoriel avec le système moteur, qui, dans une constellation

physiologique variable, maintient constante la sensation, et qui donc interdit de définir le processus nerveux comme la simple transmission d'un message donné » (PhP, p. 15). La sensibilité ne se contente pas d'enregistrer les stimuli du monde extérieur, mais elle les structure, les fait entrer dans une configuration globale, leur confère une certaine signification. Ainsi, le monde perçu n'est pas une copie du monde objectif, produit dans le cerveau à travers des relations stimulus-réponse, mais plutôt une configuration. Cela ne signifie pas qu'il s'agit de la création d'une conscience désincarnée, mais que, déjà au niveau sensoriel, on a affaire à des structures de sens et non à des événements physiques. La sensation pure est donc inaccessible ; cette notion se révèle être « un produit tardif de la pensée tournée vers les objets, le dernier terme de la représentation du monde, le plus éloigné de la source constitutive et pour cette raison le moins clair » (PhP, p. 17). C'est le reflet d'une perspective objectivante qui tend à réduire le corps à un système physique, à substituer les ensembles significatifs de la perception avec des sensations-choses, et à développer ainsi une science objective de la subjectivité. Cependant, cette tentative est vouée à l'échec ; c'est la manière même dont la recherche scientifique est menée qui le démontre. Comme le souligne la *Gestaltpsychologie*, la donnée sensorielle la plus simple que l'on puisse obtenir ne peut être définie de manière atomistique, mais possède déjà une structure figure-sur-fond, appartient à un champ perceptif et en est inséparable. En outre, déjà au niveau de l'organisme, le contexte est biologique et non plus purement physique : il y a un « sens biologique de la situation », qui « échappe aux instruments connus de l'analyse physico-mathématique pour s'ouvrir à un autre type d'intelligibilité » (PhP, p. 18).

Le perçu n'est donc pas une sensation, à savoir une impression ponctuelle, mais plutôt un renvoi à un horizon de sens dont il est un aspect, une esquisse. L'empirisme tente de rendre compte de cet ensemble significatif sans rompre avec les hypothèses atomistiques qui sous-tendent sa théorisation, cherchant dans la juxtaposition des éléments les plus simples l'explication d'un ensemble qui est en réalité beaucoup plus complexe. Entre les phénomènes perceptifs existerait un lien totalement extérieur, définissable par des lois mécaniques et indifférent aux parties qu'il relie : l'*association*. « La sensation n'admet pas d'autre philosophie que le nominalisme, c'est-à-dire la réduction du *sens* au *contre-sens* de la ressemblance confuse ou au *non-sens* de l'association par contiguïté » (PhP, p. 22). En revanche, Merleau-Ponty montre que sans une perception globale les liens associatifs de ressemblance et de contiguïté n'existeraient même pas. Ceux-ci ne sont rien d'autre que la tentative de traduire en langage objectif la référence de chaque perçu à un champ perceptif, son inhérence à un horizon d'expérience plus vaste. « Si nous nous en tenons aux phénomènes, l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par association, mais, condition de l'association, elle précède les recoupements qui la vérifient et la déterminent, elle se

précède elle-même » (PhP, p. 24). L'association doit être pensée de manière différente : il ne s'agit pas d'une force autonome qui relierait de l'extérieur les différents moments perceptifs, mais d'un sens imminent à la perception elle-même. Pour pouvoir aborder cette dimension, il faut éviter non seulement les distorsions de l'empirisme, mais aussi l'idée d'une *projection des souvenirs* dans la perception. En effet, on ne voit pas comment la mémoire pourrait intervenir si les données sensorielles ne s'étaient pas déjà organisées dans une configuration permettant la reconnaissance d'expériences antérieures. « Ainsi l'appel aux souvenirs présuppose ce qu'il est censé expliquer : la mise en forme des données, l'imposition d'un sens au chaos sensible » (PhP, p. 27). L'idée d'une projection de souvenirs dans la perception reprend les postulats empiristes : comme l'associationnisme, cette théorie ne fait que décrire des processus aveugles, en troisième personne, qui ne sont reliés par aucun lien intrinsèque et qui sont au fond dépourvus de sens. Au contraire, percevoir « c'est voir jaillir d'une constellation de données un sens immanent sans lequel aucun appel aux souvenirs n'est possible » (PhP, p. 30). En définitive, pour Merleau-Ponty l'empirisme est une perspective qui rend incompréhensibles les horizons dans lesquels se déroule la vie humaine, qu'ils soient culturels ou naturels. En réduisant le perçu à une somme de propriétés physiques, il réduit la culture à une simple illusion introspective et fait de la nature un ensemble de stimuli et de qualités. Dans ce cadre, la perception est dégradée en une pure opération cognitive et le sujet percevant est « en face du monde comme le savant en face de ses expériences ». De cette manière, l'empirisme cache le sol primordial de notre expérience et le monde humain compris comme « le milieu et comme la *patrie* de nos pensées » (PhP, p. 32).

L'intellectualisme ne se porte pas mieux ; selon Merleau-Ponty, il se trouve en effet sur le même terrain que l'empirisme. Il le démontre en s'intéressant d'abord au concept d'*attention*, dont l'intellectualisme (à la différence de l'empirisme) souligne la fécondité. À travers elle, l'objet prend une nouvelle configuration et une rationalité intrinsèque se fait jour. Selon la conception intellectualiste, la perception n'intervient que comme élément de confusion et c'est à l'attention qu'il revient de mettre à nu la structure intelligible de l'objet. Cependant, « dans une conscience qui constitue tout, ou plutôt qui éternellement possède la structure intelligible de tous ses objets, comme dans la conscience empiriste qui ne constitue rien, l'attention reste un pouvoir abstrait, inefficace, parce qu'elle n'y a rien à faire » (PhP, p. 36). Dans l'empirisme, la conscience est trop pauvre et ne peut que constater une légalité toute extérieure : l'attention s'identifie alors à une explicitation d'un ordre préétabli. En revanche, dans l'intellectualisme la conscience est trop riche et l'attention se définit comme un pouvoir abstrait. Dans les deux cas, on perd de vue la constitution de l'objet, c'est-à-dire l'acte originaire en vertu duquel un objet commence à exister et à s'imprégner d'un certain

sens. L'analyse psychologique de l'attention permet de surmonter ces difficultés. De fait, pour le psychologue l'attention implique en effet une restructuration du champ perceptif, la constitution d'une unité nouvelle et plus articulée de l'objet, une modification active des données préexistantes : « l'attention n'est ni une association d'images, ni le retour à soi d'une pensée déjà maîtresse de ses objets, mais la constitution active d'un objet nouveau qui explicite et thématise ce qui n'était offert jusque-là qu'à titre d'horizon indéterminé » (PhP, p. 39). L'objet est en ce sens le motif et non la cause de l'activité de l'attention. Cela montre également que la conscience n'est pas libre de passer indifféremment sur les objets du monde comme sur un spectacle inerte, car ce sont précisément ces objets qui l'activent, qui l'attirent. La tâche de la réflexion phénoménologique est de replacer la conscience sur un terrain pré-catégoriel, de la mettre en présence de sa vie irréfléchie.

En outre, l'intellectualisme introduit la notion de *jugement* pour combler le fossé entre la sensation et la perception : celui-ci intervient comme un principe unificateur qui reste néanmoins indifférent à ses propres contenus. La structure de la perception reste fondée sur les sensations parcellaires ; la perception ne serait rien d'autre que l'interprétation de ces stimuli. Ainsi, on continue à supposer la théorie empiriste de l'action externe et ponctuelle de l'objet sur l'appareil sensoriel. Il y a d'une part les choses et d'autre part la conscience : les premières agissent sur le corps en provoquant des sensations, tandis que le jugement, appartenant à la sphère de la conscience, est « une simple activité logique de conclusion » (PhP, p. 43). Dans ce cadre, la perception n'est qu'une « inspection de l'esprit ». Bien entendu, il existe un intellectualisme plus critique qui reconnaît la sensation comme une abstraction. Toutefois, Merleau-Ponty souligne que cette forme d'intellectualisme n'est pas assez radicale, dans la mesure où elle continue à présupposer la division ontologique entre chose et conscience. C'est pour cette raison que, à l'égard de la vie perceptive, elle fourvoie ou par défaut ou par excès : d'une part, elle évoque les propriétés physiques de l'objet comme une limite, d'autre part, elle postule une conscience soustraite à toute contingence, un point de vue supérieur qui possède la loi ou le secret de l'objet. Dans les deux cas, le point de départ de l'analyse reste inchangé : « on partait d'un monde en soi qui agissait sur nos yeux pour se faire voir de nous, on a maintenant une conscience ou une pensée du monde mais la nature même de ce monde n'est pas changée : il est toujours défini par l'extériorité absolue des parties et seulement doublé sur toute son étendue d'une pensée qui le porte » (PhP, p. 49). En cela, l'empirisme et l'intellectualisme trouvent leur point de rencontre ; le passage d'une objectivité absolue à une subjectivité absolue ne peut masquer leur proximité plus profonde. Si l'empirisme continue à présupposer le monde en soi, « l'analyse réflexive rompt bien avec le monde en soi, puisqu'elle le constitue par l'opération de la

conscience, mais cette conscience constituante, au lieu d'être saisie directement est construite de manière à rendre possible l'idée d'un être absolument déterminé » (PhP, p. 50).

Ainsi, en adoptant le préjugé d'un univers en soi parfaitement explicite, l'intellectualisme – tout comme l'empirisme – garde l'attitude naturelle ou dogmatique. Selon Merleau-Ponty, la nouvelle psychologie de la forme pourrait potentiellement indiquer la voie vers une authentique réduction phénoménologique, vers une mise entre parenthèses de toutes les formes de réalisme. « C'est justement la Gestalttheorie qui nous a fait prendre conscience de ces tensions qui traversent comme des lignes de force le champ visuel et le système corps propre-monde et qui l'animent d'une vie sourde et magique en imposant ici et là des torsions, des contractions, des gonflements » (PhP, p. 60). Le champ perceptif est une structure traversée par des lignes de force, le sens perceptif se forme en son sein et non à partir de données objectives externes ou d'un acte d'entendement. Pour accéder au champ perceptif, où « il y a une signification du perçu qui est sans équivalent dans l'univers de l'entendement, un milieu perceptif qui n'est pas encore le monde objectif, un être perceptif qui n'est pas encore l'être déterminé » (PhP, p. 58), un renouvellement des catégories de la *Gestaltpsychologie* elle-même est cependant nécessaire[212].

En particulier, il faut procéder à la suspension de son naturalisme et mettre en œuvre une véritable réduction phénoménologique, capable d'atteindre la spécificité du monde des phénomènes, distinct à la fois du monde de l'extension et du monde de la pensée. À partir de cette réduction, on peut alors comprendre la « conscience *non-thétique*, c'est-à-dire une conscience qui ne possède pas la pleine détermination de ses objets, celle d'une *logique vécue* qui ne rend pas compte d'elle-même, et celle d'une *signification immanente* qui n'est pas claire pour soi et ne se connaît que par l'expérience de certains signes naturels » (PhP, p. 61). La pensée objective est incapable de comprendre ces phénomènes ; c'est pourquoi la *Gestaltpsychologie* n'a pu faire mieux, dans sa critique de l'intellectualisme, que de restaurer le réalisme causal. Selon Merleau-Ponty, il faut plutôt recourir au concept phénoménologique de *motivation* si l'on veut aller aux choses-mêmes, aux phénomènes tels qu'ils apparaissent. « Pour leur faire droit entièrement, il faudrait montrer qu'en aucun cas la conscience ne peut cesser tout à fait d'être ce qu'elle est dans la perception, c'est-à-dire un fait, ni prendre possession entière de ses opérations. La reconnaissance des phénomènes implique donc enfin une théorie de la réflexion et un nouveau *cogito* » (PhP, p. 62).

[212] Dans une note en bas de page Merleau-Ponty affirme que si d'une part la *Gestaltpsychologie* « a pratiqué un genre de réflexion dont la phénoménologie de Husserl fournit la théorie », d'autre part « la réaction contre le naturalisme et contre la pensée causale n'est, dans la Gestalttheorie, ni conséquente, ni radicale, comme on peut le voir par sa théorie de la connaissance naïvement réaliste […]. La Gestalttheorie ne voit pas que l'atomisme psychologique n'est qu'un cas particulier d'un préjugé plus général : le préjugé de l'être déterminé ou du monde, et c'est pourquoi elle oublie ses descriptions les plus valables quand elle cherche à se donner une charpente théorique » (PhP, p. 62).

À ce point, le philosophe français achève sa réflexion critique en exposant son principal résultat : le « sentir » devient à nouveau une question. Pour l'aborder, il faut d'abord reconnaitre que l'*aisthesis* a des caractéristiques affectives et pas seulement cognitives : « Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. […] Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer » (PhP, p. 64-65). Poser la question du sentir en ces termes implique la redécouverte des thèmes de l'association et de la passivité, en les soustrayant au choix entre mécanisme et construction intellectuelle. Le dépassement de l'atomisme des sensations n'oblige plus à lui opposer une activité intellectuelle d'unification. Ces deux perspectives, et les dualismes qui leur sont associés (corps extérieur / conscience intérieure, naturalisme de la science / spiritualisme du sujet constituant), partagent fondamentalement un nivellement de l'expérience. Pour rendre compte des phénomènes, il faut alors revenir au monde vécu en deçà du monde objectif :

> Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrons comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés, le système « Moi-Autrui-les choses » à l'état naissant, de réveiller la perception et de déjouer la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde (PhP, p. 69).

Toutefois, il faut mieux préciser le sens de cette réduction. De fait, la critique de l'idée d'un monde objectif extérieur s'accompagne de celle de la conception d'une subjectivité intérieure et de son accès privilégié. Le champ phénoménal n'est pas un monde intérieur, ni un état de conscience ou un fait psychique. C'est pourquoi la réduction dont parle Merleau-Ponty n'est pas un retour aux « données immédiates » de la conscience. L'immédiat, au sens de Bergson, « était une vie solitaire, aveugle et muette. Le retour au phénoménal n'offre aucune de ces particularités » (PhP, p. 70). De fait, le monde vécu n'est nullement ignoré par la conscience naïve, les actes originels de l'expérience perceptive ne sont pas inaccessibles mais pour ainsi dire latents, impliqués par la constitution explicite de l'objet. Ils continuent à vivre tacitement sous les actes thétiques de la conscience ; il appartient à l'investigation phénoménologique de les rendre explicites. « L'expérience des phénomènes n'est donc pas, comme l'intuition bergsonienne, l'épreuve d'une réalité ignorée […] – c'est l'explicitation ou la mise au jour de la vie préscientifique de la conscience qui seule donne leur sens complet aux opérations de la science et à laquelle celles-ci renvoient toujours. Ce n'est pas une conversion irrationnelle, c'est une analyse intentionnelle » (PhP, p. 71).

En conclusion, Merleau-Ponty affirme que la réduction phénoménologique ne met pas seulement en lumière le monde vécu, mais aussi le champ transcendantal. Cependant, le passage du vécu au transcendantal n'annule pas le vécu. Il ne s'agit pas d'une seconde réduction, puisque le champ phénoménal n'est jamais réductible aux opérations constitutives d'une pure subjectivité transcendantale. Ainsi, le philosophe français remet en question non seulement le criticisme kantien, mais aussi et surtout certains aspects de la pensée de Husserl : un Ego méditant ne peut jamais réabsorber la facticité du monde et constituer le champ phénoménal dans son intégralité par le biais d'une réflexion sur ses propres opérations. Le Je transcendantal ne peut jamais supprimer son inhérence à un sujet individuel, depuis toujours aux prises avec le monde, avec une situation, avec un corps. La reconnaissance de cette facticité et de cette passivité n'implique pas l'impossibilité d'une attitude transcendantale ; cependant, une réflexion devient transcendantale « non pas en s'installant dans la conscience absolue […], mais en se considérant elle-même comme un problème, non pas en postulant l'explicitation totale du savoir, mais en reconnaissant comme le problème philosophique fondamental cette *présomption* de la raison » (PhP, p. 76).

Pour résoudre ce problème, Merleau-Ponty associe alors la psychologie et la phénoménologie : une fois purifiée de tout psychologisme, la première peut devenir une méthode philosophique, capable de réveiller l'expérience perceptive cachée sous ses propres résultats. Au fond, « comme Kant lui-même l'a dit profondément, nous ne pouvons penser le monde que parce que d'abord nous en avons l'expérience » (PP, p. 50). Selon Merleau-Ponty, l'erreur de Kant n'est donc pas tant l'approche transcendantale, mais plutôt le fait de ne pas « avoir suivi jusqu'au bout son programme » (PhP, p. 255) qui consistait à définir la connaissance par la condition factuelle du sujet connaissant. Si d'un côté Kant a bien vu qu'il ne saurait y avoir de connaissance en dehors de l'intuition sensible, de l'autre, en introduisant la couche de l'a priori (antécédente du point de vue logique), il a cherché un sol plus solide que celui du monde sensible. En revanche, c'est là précisément le transcendantal que Merleau-Ponty cherche à mettre au jour : « le véritable transcendantal […] n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacités, s'étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance » (PhP, p. 418-419). La nécessité de définir à nouveau la philosophie transcendantale[213] – constat sur lequel s'était clôturée *La structure du comportement* (cf. SC 241) – trouve ainsi une première réponse.

[213] Voir à cet égard Th. F. Géraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, *op. cit*, p. 135-181.

Si nous nous sommes longuement attardés sur les critiques de Plessner et de Merleau-Ponty à l'égard de l'intellectualisme et de l'empirisme, ce n'est pas tant par souci d'exhaustivité que pour une raison fondamentalement théorique. En dépit de leurs différences, ces critiques mettent en relief une première convergence importante entre les deux philosophes : l'*aisthesis* ne peut être abordée ni à travers la perspective d'un corps-objet ni à partir d'une conscience désincarnée. L'introduction de *Phénoménologie de la perception* et la première partie de *Die Einheit der Sinne* démontrent que l'empirisme et le rationalisme séparent les deux pôles d'une relation structurelle, le premier résolvant la subjectivité en une concaténation d'événements extérieurs, le second confinant la vérité du monde dans l'intériorité d'une conscience constituante. Pour comprendre le sens du sentir, il faut d'abord déconstruire le modèle selon lequel l'intérieur et l'extérieur, l'esprit et le corps, la conscience et la nature sont deux entités ontologiquement distinctes qui entrent en contact dans un deuxième moment. Dans les mots de Plessner, « la strate élémentaire des sensations offre effectivement à cette fin la surface de départ. Seulement, la « sensation » doit être alors saisie comme un élément de construction psychophysiquement indifférent ou neutre, qui n'est uniquement propre ni au monde extérieur ni au monde intérieur » (DO, p. 144). De même, Merleau-Ponty affirme la nécessité d'éviter « l'alternative du naturé et du naturant, de la sensation comme état de conscience et comme conscience d'un état, de l'existence en soi et de l'existence pour soi. Revenons donc à la sensation et regardons-la de si près qu'elle nous enseigne le rapport vivant de celui qui perçoit avec son corps et avec son monde » (PhP, p. 241). La critique de l'intellectualisme et de l'empirisme est donc le premier pas vers une thématisation plus appropriée de l'*aisthesis*. Cela permet aux deux auteurs de réfléchir à des problèmes en partie similaires, dans le cadre de programmes de recherche très différents (*critique* des sens, *phénoménologie* de la perception), mais indubitablement fondés sur un objectif conceptuel plus fondamental : rendre à la vie sensible son sens. Leur objectif n'est pas seulement de reformer la théorie de la connaissance, mais aussi – plus radicalement – de formuler une conception différente de l'expérience. Sans oublier cette aspiration théorique, commune à *Die Einheit der Sinne* et à *Phénoménologie de la perception*, il faut néanmoins rendre justice à la spécificité des deux œuvres et, en particulier, de leurs *pars construens*. C'est pourquoi nous les analyserons séparément dans la suite du chapitre, avant de formuler quelques remarques sur leurs convergences et divergences en conclusion.

1.3. Critique des sens

Revenons donc à Plessner : on a déjà vu que son esthésiologie considère les qualités sensorielles comme les modes irréductibles dont le monde se présente et non pas comme des simples

impressions subjectives. Dans une ligne qui, depuis Husserl, remonte non seulement à Goethe mais aussi à Herder[214], il s'agit de préserver la variété phénoménale de l'expérience en utilisant comme fil conducteur la spécificité des profils perceptifs. Ne considérant les sens que dans leur rôle au sein du processus cognitif, le kantisme les a réduits à des formes générales d'intuition ; ce qui reste, le contenu matériel de la sensation, a été réduit à des quantités calculables et a été assigné à la recherche des sciences naturelles. Pour Kant et les kantiens les différences qualitatives sensibles n'ont qu'un caractère empirique et donc une valeur uniquement subjective[215], tandis que Plessner « dans l'articulation du monde intuitivement évident, dans l'étrange facticité de sa différenciation sensible se loge une loi du sens » (DO, p. 110), qu'il s'agit de mettre en lumière. Alors que Kant conçoit la sphère sensible au niveau empirique, comme simple matière de l'intuition, Plessner montre qu'il y a des propriétés non empiriques de la matière sensible. Ainsi, *Die Einheit der Sinne* vise à fonder une véritable philosophie de la nature : « Mais une critique des sens contribue en même temps – c'est l'idée méthodologique décisive du livre ! – à la fondation d'une philosophie de la nature. Son mode d'apparition sensible [...] est la forme fondamentale la plus élémentaire de l'être naturel dont nous faisons l'expérience. C'est d'ailleurs ce qu'aucune science naturelle, aucune psychologie ne peut expliquer »[216]. Cependant, l'attitude de Plessner n'est pas réductible à un simple rejet de la science naturelle : il entend plutôt en combler les lacunes, en cherchant à *comprendre* ce que la science se contente d'*expliquer* : « C'est ainsi que la science nous semble être mise à sa juste place, lorsque l'étude méthodique des choses selon le principe quantitatif faite par Galilée est accompagnée d'une étude non moins méthodique selon le principe qualitatif […] afin de comprendre la connaissance de la nature également à la lumière de son apparence »[217]. Sur ce point, la pensée plessnérienne est très proche de Merleau-Ponty et plus généralement du réalisme phénoménologique : « Ce que l'apparence (*Augenschein*) montre possède un droit plus profond »[218].

Cependant, l'approche de Plessner n'est pas uniquement phénoménologique, elle s'appuie également sur l'herméneutique de Dilthey[219] et sur une réinterprétation originale du criticisme,

---

[214] Cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 32; « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 318, 320. Voir M. Russo, « Critica dei sensi e critica dello schematismo trascendentale in Herder e Plessner », *Rivista di Estetica*, 2, 2003, p. 203-219.

[215] « De s'être prononcé a priori en faveur du caractère uniquement empirique des différences sensibles a justement été l'erreur déterminante de Kant et des kantiens. Notre époque a tout l'intérêt de mettre cet a priori à l'épreuve d'une vérification approfondie, et de se souvenir de Goethe et de Hegel qui étaient sur cette affaire d'une toute autre opinion » (DO, p. 109).

[216] Cf. H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), *op. cit*., p. 377.

[217] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 310-311.

[218] Ibid., p. 275.

[219] C'est un point qui a été particulièrement souligné par S. Giammusso, *Potere e comprendere*, *op. cit*.; H.-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, *op. cit*.

inspirée du néo-kantisme[220]. L'esthésiologie plessnérienne résulte d'une nécessité théorique spécifique, propre à son époque : il s'agit, d'une part, de conserver la richesse et la plénitude de l'expérience vitale du monde et, d'autre part, de lui trouver un fondement légitimant, un système de conditions qui rend cette expérience valable, objective. Plessner combine ainsi la phénoménologie et la philosophie kantienne afin de trouver le lien qui unit, sans la détruire, la variété de l'expérience, l'élément unificateur qui soit à la fois a priori et riche en contenu : le principe d'unité et le contenu doivent se trouver dans un rapport de connexion intrinsèque, concrète, et non dans un rapport purement formel, de simple légalité[221]. La reformulation plessnérienne de la théorie de la connaissance, tout en restant sur le terrain du criticisme, trouve des appuis sur plusieurs fronts : en particulier, Plessner reprend et développe l'opération réalisée par Dilthey et les néo-kantiens, à savoir l'extension de la méthode transcendantale aux sciences de l'esprit et l'élaboration des catégories liées aux dimensions non mathématisables de l'expérience. Les néo-kantiens avaient reformulé la théorie de la connaissance en appliquant la méthode critique également aux sciences de l'esprit. De cette manière, cependant, le formalisme kantien n'était pas surmonté ; les productions culturelles étaient assurées d'un fondement méthodologique, mais rien n'était dit sur leur contenu concret. Selon Plessner, la tentative des néokantiens était vouée à l'échec dès le départ : « La question critique est […] si clairement liée à la science exacte, c'est-à-dire dans la mesure où elle est mathématisable, qu'une transposition uniforme de cette question à la science historique doit être qualifiée de tout à fait insensée »[222].

C'est la pensée de Dilthey, à laquelle Plessner s'approche à travers la médiation de Georg Misch et de l'École herméneutique de Göttingen (Josef König, Hans Lipps), qui apporte une contribution fructueuse à cet égard. De fait, la fondation herméneutique des sciences de l'esprit met en évidence une différence essentielle – et pas seulement méthodologique – entre les produits culturels et les objets de la science. Dans ce cadre, le concept de *vie* joue un rôle fondamental : il devient le sol sur lequel se fondent non seulement les productions culturelles et les phénomènes expressifs, mais aussi (plus généralement) toute forme de conceptualité. La théorie herméneutique de

[220] Cf. E. Völmicke, *Grundzüge neukantianischen Denkens in den Frühschriften und der "Philosophischen Anthropologie" Helmuth Plessners*, Alfter, VDG, 1994.
[221] Cf. M. Russo, *La provincia dell'uomo*, *op. cit*., p. 234-237.
[222] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 143. Comme il l'affirme dans l'autoprésentation de *Die Einheit der Sinne*, « Il ne suffit pas de fonder une doctrine des catégories des sciences humaines et de l'histoire sur une doctrine de l'intuition et de la perception taillée sur mesure pour les sciences naturelles. Une critique de l'entendement et de la raison conçue de manière universelle a besoin d'une critique des sens tout aussi universelle. Si la philosophie moderne veut entreprendre, en plus de la critique de la raison scientifique, une critique de la raison culturelle, elle a le devoir de fournir en quelque sorte le pendant culturel-critique de l'esthétique transcendantale ». H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), *op. cit*., p. 376-377.

Dilthey s'appuie sur ce fondement : l'interprétation est l'activité par laquelle la vie se comprend elle-même (cf. DO, p. 93). Avec le concept de vie et la théorie herméneutique de Dilthey, il était donc possible de trouver un fondement commun aux sciences de l'esprit et aux sciences de la nature, à savoir la possible racine commune de la sensibilité et de l'entendement que Kant avait également évoquée, mais laissée dans l'ombre au profit d'une distinction claire entre les deux sources de connaissance. Pour étendre la théorie de la connaissance, il ne fallait pas se contenter d'augmenter les formes vérifiables de la connaissance, mais il fallait avant tout éliminer le dualisme entre la sensibilité et l'entendement[223]. L'élimination proposée par l'herméneutique de Dilthey sur la base d'une philosophie de la vie est celle à laquelle se réfère Plessner. Il y fait référence en tant que kantien, ou plutôt en tant que réformateur de l'entreprise critique, afin de montrer l'existence d'un lien *systématique* entre la matière et la forme, entre les modalités sensibles et les modalités spirituelles.

> De même que Kant n'a pu clarifier qu'à l'aide de sa méthode critique le caractère intérieurement conditionné, la conformité idéelle entre l'intuition sensible et la pensée conceptuelle sur lesquels repose l'usage exact des concepts dans la science mathématique de la nature, ce n'est aussi, naturellement, qu'avec l'aide d'une méthode critique qu'on peut connaître le système de conformité de la sensibilité et de la spiritualité impliqué sous l'aspect bien plus ample de l'expérience vitale, sur lequel repose l'usage compréhensif des concepts. C'est là le sens de l'esthésiologie de l'esprit en tant que critique des sens (DO, p. 108-109).

C'est la raison pour laquelle Plessner parle d'une esthésiologie *de l'esprit* (génitif à la fois objectif et subjectif), renvoyant à la tentative de légitimer un accord réciproque entre les sens et l'ensemble des *Sinngebungen*. « L'esthésiologie de l'esprit est la science des modes de sensibilisation des contenus spirituels et de leurs raisons. Elle montre que certains matériaux sensoriels sont nécessaires à certaines donations de sens (*Sinngebungen*) et pourquoi aucune autre n'est possible »[224].

Une telle perspective renvoie au problème kantien du schématisme[225], c'est-à-dire au point de la *Critique de la raison pure* où l'on cherche à expliquer le processus de l'application des catégories à l'intuition. Entre l'extrême généralité catégorielle et l'extrême variété de l'intuition, il doit y avoir un élément médiateur – le schéma – qui assure leur concordance mutuelle et donc l'utilisation appropriée d'une certaine forme logique pour configurer le matériel sensible. Le schématisme est donc le processus de l'imagination (faculté intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement) par

[223] La traduction française de l'article de Plessner « Sinnlichkeit und Verstand », parue en 1936 dans la revue *Recherches philosophiques* avec le titre incorrect « Sensibilité et raison », fait perdre de vue précisément la référence à Kant et la redéfinition du rapport entre sensibilité et entendement. Voir à cet égard la note 125 de l'introduction.
[224] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 278.
[225] Plessner lui-même le déclare à plusieurs reprises : voir *Ibid*., p. 130-131, 190, 283, 305. Voir aussi H. Plessner, *Anthropologie der Sinne* (1970), in GS III, p. 339, 381. L'influence de Kant, rappelle rétrospectivement Plessner dans son autoprésentation, « se manifeste clairement dans le rôle que joue le concept du schématisme de l'imagination dans l'*Einheit der Sinne* ». H. Plessner, « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 317.

lequel le concept générique est spécifié et la matière spécifique est généralisée. Ce processus présuppose une certaine homogénéité entre les extrêmes auxquels le schéma sert de médiation : si des schématisations fondamentales – c'est-à-dire non arbitraires et conventionnelles – sont possibles, c'est qu'il doit exister un lien profond entre les formes logiques et la matière de l'intuition. Plessner se réfère souvent au problème du schématisme, qu'il considère comme le cœur de toute la théorie kantienne de la connaissance : c'est là que se joue la question du rapport entre la sensibilité et l'entendement, et c'est donc là qu'il faut agir pour réformer la théorie de la connaissance. « Kant a certainement été le premier à « vouloir », avec son apologie du réalisme empirique, la conformité essentielle de ce qui est absolument incompatible et de ce qui est différent en genre (entrelacement). Le chapitre sur le schématisme a toujours eu ce sens pour moi : l'accord (*Einklang*) de la nature et de l'esprit en tant que différents »[226]. Comme l'a montré Russo, la valeur de cette référence n'est pas tant philologique que théorique : seule la théorie du schématisme rend compte de manière adéquate des fondements de l'esthésiologie[227]. Celle-ci reformule la question du schématisme, en se demandant non pas comment des catégories logiques données s'appliquent à la matière sensible, mais sur quoi repose la dépendance entre un type de sens et un type de matière. Plessner écrit : « La similitude du problème du schématisme avec notre question réside dans le fait que nous affirmons une nécessité d'essence, c'est-à-dire a priori, de certains modes d'intuition pour certains types de donation de sens ou, comme on peut aussi l'exprimer, que nous cherchons des raisons a priori pour l'application de certaines catégories de l'expression à la matière »[228].

Or, même si Plessner continue à utiliser un langage fortement lié à la tradition idéaliste (*Sinngebung*)[229], son discours va dans une autre direction conceptuelle. Certes, il commence toujours par les facultés intellectuelles, par les donations de sens, mais il met tout de suite l'accent sur la sensibilisation de l'entendement, auquel il impose des contraintes matérielles précises. Ce qui compte, pourtant, ce n'est ni la contrainte matérielle ni la faculté intellectuelle, mais plutôt leur lien synthétique, le fait qu'il existe une relation étroite entre les modalités sensorielles et les modalités spirituelles. C'est la vie, comprise au sens de Dilthey, qui garantit cet *entrelacement* ; c'est ce que confirme une lettre de Plessner à son ami Joseph König, dans laquelle il écrit : « votre

[226] Lettre de Plessner à König (08.04.1926), in J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933, op. cit.*, p. 128.
[227] Cf. M. Russo, « Il senso dei sensi: il progetto estesiologico di Plessner » *Ágalma : rivista di studi culturali e di estetica*, 39, 1, 2020, p. 121-126 ; « Topica del senso. Lettura della filosofia della cultura di Plessner », *Estetica. studi e ricerche*, vol. 1, 2020, p. 1-17. Voir aussi L. Gasperoni, *Versinnlichung: Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, Berlin, De Gruyter, 2016, p. 291-295.
[228] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 283.
[229] Cela a été souligné par M. Schneider, *Das Urteil und die Sinne. Transzendentalische und ästhesiologische Untersuchungen im Anschluss an Richard Hönigswald und Helmuth Plessner*, Köln, Janus, 1989.

« entrelacement » (*Verschränkung*) désigne naturellement ma sphère de la vie, l'éther de la médiation, dirait Hegel »[230]. Le cadre de l'esthésiologie de l'esprit « n'est déployé dans sa plus grande extension possible que s'il embrasse les relations joignant les strates les plus élevées de la donation de sens spirituelle aux strates les plus basses de la matière sensible, c'est-à-dire le système de conditions interne qui commande entre les formes symboliques et l'organisation physique » (DO, p. 108). Dans cette perspective, la notion d'esprit apparaît alors détachée de toute forme d'idéalisme conscientialiste ; il s'agit de « l'unité de la donation et de la compréhension du sens »[231], de l'unité de différentes donations de sens, auxquelles doivent nécessairement correspondre différents contenus sensibles. L'esthésiologie étudie le fondement de cette exclusivité, les conditions matérielles de la production du sens. Celles-ci sont données par les manières possibles dont une matière s'offre, c'est-à-dire par les lois structurelles de la sensibilité. Plessner ne conçoit donc pas l'expérience comme l'imposition d'une forme sur une matière, dans la mesure où *la matière elle-même a une forme*, certaines modalités possibles de présentation (acoustique, tactile, visuelle, etc.) ; l'esprit n'est que « l'unité des différentes donations de sens possibles »[232] sur la base de ces modalités de présentation de la matière. Avec les mots de Merleau-Ponty, on pourrait affirmer que la *Sinngebung* est à la fois centrifuge et centripète : « Le sensible me rend ce que je lui ai prêté, mais c'est de lui que je le tenais » (PhP, p. 248). L'expérience est *synthèse* de matière et forme ; ces deux éléments ne peuvent plus être isolés, ils s'entrelacent de façon constitutive.

Il est utile de souligner à ce propos que déjà dans sa thèse Plessner avait particulièrement mis en valeur le concept de synthèse, en tant qu'outil théorique à travers lequel dépasser le subjectivisme moderne. À son avis, la synthèse ne doit pas être confondue avec la représentation, à savoir avec une relation entre deux pôles autonomes et opposés ; le sujet et l'objet ne sont pas des principes autonomes, ils ne sont que les moments limites d'un seul processus synthétique. La synthèse est « l'unité de la scission », « l'originaire séparation et union », c'est le processus « dans lequel les moments contradictoires rendent possible l'unité, et l'unité les moments contradictoires »[233]. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une opération intellectuelle dans laquelle une matière informe est déterminée par un sujet formateur (qui ne peut que lui demeurer étranger) ; la synthèse est plutôt la manifestation de l'unité de la matière et de la forme, l'accord du sujet et de l'objet *en tant que*

[230] Lettre de Plessner à König (31.12.1924), in J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933, op. cit.*, p. 73. König a décrit l'entrelacement en tant qu'essence de l'intuition dans son œuvre *Der Begriff der Intuition* (Niemeyer, Halle, 1926 ; cf. DO, p. 41, 270). Il convient de souligner que le terme *Verschränkung* indique en allemand une connexion entre deux sphères hétérogènes.
[231] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 278.
[232] *Ibid*., p. 276.
[233] H. Plessner, *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* (1918), in GS I, p. 176, 164.

différents. Le concept de synthèse en tant qu'unité des moments contradictoires revient entre les lignes dans la préface de *Die Einheit der Sinne*, lorsque Plessner écrit que le monde de la vie quotidienne « est en stricte correspondance avec le type d'être qu'est l'être humain »[234]. La manière dont le monde se présente correspond à la manière dont l'être humain est structuré ; la synthèse coïncide avec cette correspondance, qui ne peut être observée que si l'on reconnaît à la sensibilité un rôle tout à fait différent de celui de canal de transmission avec un monde extérieur ou de forme d'intuition spatio-temporelle. En revanche, les sens sont ce qui permet d'établir à la fois l'union de l'âme et du corps dans l'être humain et son lien étroit avec le monde.

> Les qualités sensorielles appartiennent à l'être objectif des choses, précisément en raison de leur relativité totale à l'unité de la personne en tant que modes de liaison du corps et de l'âme, même si elles n'appartiennent certes pas à leur être absolu, car les qualités sensorielles sont les modes possibles de la matière. L'unité de la personne dans sa diversité est ainsi un indice de l'objectivité des qualités sensorielles fondamentales du monde qui apparaît. *L'aspect du monde ne dépend donc pas de notre conscience, mais notre conscience dépend de l'aspect du monde* ; les modes de l'objectivité sont au sens le plus strict des correspondances, de véritables contre-images du type d'existence de la personne humaine[235].

Ainsi, les qualités sensorielles ne sont ni des états absolus de l'être, ni des états subjectifs ; elles sont plutôt les manières dont l'être absolu, détaché de la conscience, peut devenir objectif, à savoir réel pour une conscience.

Dans ce cadre – on l'a vu –, le spirituel coïncide avec l'ensemble des donations de sens ; pour fonder sa validité, l'ensemble de ces actes doit se situer dans une relation nécessaire avec ce à quoi le sens est attribué. C'est pourquoi Plessner souligne la conformité de notre organisation sensorielle avec les formes et les modes de signification possibles, le lien entre les sens et les donations de sens. Chaque région sensorielle présente un type de contenu ayant des connotations structurelles propres, irréductibles aux autres ; ce contenu sensoriel ne constitue pas une limite à la donation du sens, mais en définit le champ. Les modes spirituels étant aussi nombreux que les sens et les sens appartenant au corps, il est donc possible de parler de « l'union de l'âme et du corps » dans l'être humain ou de ce dernier comme « domaine intermédiaire de l'indifférence psychophysique »[236]. L'analyse du lien entre l'esprit et les sens constitue aux yeux de Plessner la première direction – « horizontale », concernant la relation de l'humain au monde – dans laquelle se déroule la question anthropologique : « Sensibilisation de l'esprit, spiritualisation des sens : tel sera le thème de l'analyse. C'est seulement de cette façon qu'on réussira à voir sous *un unique* aspect les pôles extrêmes de l'existence humaine […] : en explorant le système des formes dans lequel s'exprime cette existence ; et à concevoir leur

[234] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 19.
[235] *Ibid*., p. 21. Nous soulignons.
[236] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 20.

dépendances réciproques, les lois qui sont l'essence de leur coexistence » (DO, p. 108). Comme on le voit, la réflexion esthésiologique de Plessner est donc déjà étroitement liée à l'anthropologie philosophique, à une théorie de l'être humain en tant qu'unité psycho-physique, union de l'esprit (*Geist*), de l'âme (*Seele*) et du corps (*Leib* et *Körper*), qui interagit avec son milieu selon des modes de relation déterminés : « La thèse qu'elle cherche à démontrer, à savoir que le monde de la vie quotidienne est un organisme selon ses types d'évidences sensorielles et qu'il est en stricte correspondance avec le type d'être qu'est l'être humain, la rapproche de ces recherches qui […] sont en train de fusionner en une unité : la science de la personne humaine »[237].

L'esthésiologie englobe donc des questions de théorie de la connaissance, de philosophie de la nature et d'anthropologie philosophique. En outre – comme si tout cela ne suffisait pas – Plessner lie explicitement le problème esthésiologique à une philosophie de la culture[238]. À son avis, la relation systématique entre certaines matières sensibles et certaines donations de sens est assurée par les formes culturelles, elle se réalise à travers des processus de symbolisation. De même que Kant avait remplacé la théorie immédiate de l'objet par une théorie de la connaissance des objets, c'est-à-dire qu'il avait procédé *indirectement* (en prenant les sciences naturelles comme modèle), il faut faire de même pour l'esthésiologie ; « En tant que méthode critique, la *critique* des sens doit s'interroger sur la possibilité de certaines prestations culturelles. Mais en tant que critique des *sens*, elle pose la question suivante : pourquoi certaines prestations sont-elles liées à tel sens et non à tel autre ? »[239]. Née parallèlement à la philosophie des formes symboliques de Cassirer (dont le premier volume a également été publié en 1923), l'esthésiologie plessnérienne prend également la forme d'une *Kulturphilosophie* : seules les productions culturelles peuvent présenter l'unité concrète de la forme et du contenu, du sens et de la sensibilité.

> Seul ce que les sens rendent spécifiquement possible constitue légitimement le contenu de leur critique. Vous les connaîtrez à leurs fruits. […] La philosophie n'a alors pas sous les yeux les résidus muets d'une analyse, mais les produits vitaux et significatifs d'une synthèse de l'esprit et de la modalité sensorielle, et elle peut reconnaître les particularités de tel ou tel matériel dans les formes singulières de la donation spirituelle de sens[240].

Plessner met ainsi l'accent sur la particularité des modes de donation de sens : ce que l'on peut faire avec le langage ne peut être fait avec la géométrie, ce que l'on peut faire avec la musique ne peut être fait avec la peinture. Malgré les analogies et les transferts, chaque activité humaine fondamentale conserve une spécificité irréductible ; celle-ci repose sur une relation a priori et ne peut en aucun cas

---

[237] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 19-20.
[238] Voir la conclusion de l'autoprésentation de *Die Einheit der Sinne*, où Plessner résume schématiquement ses principaux résultats. Cf. H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), *op. cit*., p. 384-385.
[239] *Ibid*., p. 377.
[240] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 295.

être réduite à la seule science. En prenant pour modèle la science mathématique de la nature, Kant a considéré seulement les catégories épistémiques utiles à la détermination de la quantité, de la mesure, de la figure et de la succession de la matière. En revanche, si l'on s'intéresse à d'autres formes de connaissance, les aspects qualitatifs de la matière réapparaissent. À une plus grande variété catégorielle correspond une plus grande variété de qualités sensibles. Avec les mots de Plessner, « ce sont précisément les sciences humaines qui, par leur théorie de la connaissance, conduisent à une théorie de la matière sensible et nous ouvrent le sens de l'organisation physique de l'être humain »[241]. En d'autres mots, c'est l'analyse de la culture qui nous fait redécouvrir la nature, car elle la soustrait au réductionnisme scientifique et lui restitue toute sa richesse vivante. L'esthésiologie place donc la réflexion sur la nature « dans le cadre d'une réflexion plus large sur les possibilités de compréhension humaine, afin de comprendre les modes de représentation élémentaires de la nature dans leur immédiateté »[242].

Une telle approche aboutit donc à un tableau articulé de correspondances que Plessner appelle « topologie systématique de la conscience »[243]. À ce stade, il est important de résumer les étapes fondamentales de son élaboration, en soulignant l'étroite interdépendance entre intuition et compréhension qui y est définie[244]. Les deux tableaux insérés par Plessner dans le texte[245] aident à s'orienter dans cette topologie complexe et peuvent être unifiés (et simplifiés) comme suit :

Forme de l'intuition	**Contenu de l'intuition**	**Forme de l'appréhension**	**Contenu de l'appréhension**	**Production culturelle**	**Posture corporelle**
Représentable	Forme	Schéma	Concept	Science (géométrie)	Action finalisée
Précisable	Expérience	Syntagme	Signification	Langage	Articulation des sons linguistiques
Prégnant	Sensation, idée	Thème	Sens	Art (musique)	Expression corporelle

[241] *Ibid*., p. 284.
[242] *Idem*.
[243] *Ibid*., p. 304.
[244] Pour une reconstruction plus détaillée voir H.-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, *op. cit*., p. 187-237.
[245] Cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 189, 220.

Commençons par le début. Dans la deuxième partie de la *Einheit*, après avoir critiqué le rationalisme et le sensualisme, Plessner aborde le concept d'intuition. Dans l'intuition, la conscience s'y place dans une relation immédiate avec l'objet[246]. L'intuitionnisme de Bergson et surtout la phénoménologie de Husserl et Scheler ont été les seules philosophies capables de s'opposer au formalisme de Kant ; ce faisant, elles ont fait à nouveau de la vision naturelle du monde un problème philosophique, elles ont « tenté de comprendre dans la prégnance morphologique de la nature des traits d'essence plutôt que de simples fonctions empiriques qui, en fin de compte, doivent rester inconnues »[247]. Cela explique pourquoi, pour ces philosophies, l'intuition revêtit une importance fondamentale et, en outre, pourquoi l'esthésiologie doit commencer par les types d'intuition possibles. Sur la base des analyses de la phénoménologie, Plessner définit l'intuition (*Anschauung*) comme « la mise en présence d'un contenu distinct sous une forme présentative. Elle désigne une conscience qui, d'une manière clairement définie, trouve donnée une chose qualitativement déterminée en soi et l'accepte comme donnée »[248]. Il distingue ensuite trois formes de l'intuition : les intuitions « représentables » (*darstellbar*), « précisables » (*präzisierbar*) et « prégnantes » (*prägnant*). *Représentable* est le contenu intuitif qui est directement reproductible, figurable, sans autre médiation. La reproduction reflète exactement le reproduit, et cela s'applique à tous les objets corporels, dont on fait l'expérience concrètement ou fantasmatiquement. En revanche, *précisable* est le contenu intuitif qui ne peut être reproduit directement de manière adéquate, et pour lequel on utilise des artifices tels que les signes, les sons, le langage ; ceux-ci ne reproduisent le contenu que de manière approximative, en essayant de le spécifier peu à peu. Si le contenu représentable comprend toutes les manifestations corporelles, le contenu précisable concerne tout ce qui est psychique et qui peut être clairement intuitionné. Dans ce cadre, le terme psychique ne désigne pas l'intériorité privée, mais plutôt l'ensemble des contenus qui, uniquement de manière communicative et à travers les conventions et les codes qui régulent cette communication, peuvent assumer une configuration et une signification. Il s'agit d'un domaine intermédiaire entre la clarté et l'univocité du contenu représentable et le contenu *prégnant*[249]. Ce dernier ne peut être défini que négativement, comme un

[246] Il faut pourtant souligner que pour Plessner l'intuition n'est pas une simple immédiateté et qu'au contraire requiert déjà une certaine disposition réflexive de la part du sujet. Pour voir son milieu (*Umwelt*) comme un monde de choses déterminé de façon permanente et non comme une fluctuation de stimulations, le sujet doit pouvoir se distancier des sensations immédiates déjà présentes dans l'intuition sensible : « Si l'être humain ne vivait que dans des sensations de lui-même et du milieu qui, grâce à une persistance relative, s'oppose à lui, qui est mobile, il lui serait impossible d'avoir conscience d'être entouré d'objets, et même de sa personne, de connaître des personnes étrangères, de comprendre des rapports significatifs ». *Ibid*., p. 98. Il n'est pas difficile de voir que l'anthropologie philosophique qui sera plus tard fondée dans *Les degrés de l'organique* est déjà présente en germe ici.
[247] *Ibid*., p. 78. Cf. *Ibid*., p. 14-16.
[248] *Ibid*., p. 79.
[249] Cf. *Ibid*., p. 79-83.

type spécifique qui n'est ni représentable ni précisable. De fait, le contenu prégnant n'est pas reproductible, ni directement ni indirectement. Selon Plessner, l'intuition prégnante a une valeur fondatrice par rapport aux deux autres types d'intuition : « jamais un jugement logiquement irréprochable sur les contenus des intuitions, c'est-à-dire l'identification, ne serait possible si une recognition, une reconnaissance dans l'intuition prégnante du « quoi » ne fondait la recognition dans le concept »[250]. Dans sa valeur fondatrice, l'intuition prégnante se tourne phénoménologiquement vers les choses-mêmes : « Pour que le regard puisse se frayer un chemin jusqu'à elle, il a bien sûr besoin de se libérer des préjugés de la vie, voire de toute attitude déterminée par la réalité empirique »[251]. À ce point, Plessner affirme qu'aux trois types d'intuition correspond nécessairement une attitude différente du sujet qui intuitionne : « Je rencontre (*treffe ich an*) des contenus représentables, je prends conscience (*werde ich inne*) des contenus précisables, les contenus prégnants me remplissent (*erfüllen mich*) »[252]. Cette différenciation lui permet de mieux caractériser la conscience sensorielle, dans la mesure où celle-ci ne se limite pas à la sensation, attitude spécifique de l'intuition prégnante, mais inclut également l'attitude perceptive typique de l'intuition représentable. Perception et sensation sont donc deux modes d'expérience sensorielle relativement autonomes : la première, comme le montre la psychologie de la *Gestalt*, est une appréhension d'unités discrètes, irréductibles à une somme de sensations, qui requiert une disposition de saisie active de la part de la conscience ; la seconde, en revanche, requiert une disposition plus passive, visant à laisser se manifester ce qui la caractérise. En d'autres mots, dans le premier cas on saisit activement, alors que dans le second on se laisse remplir, imprégner par les sensations. En suivant le schéma esquissé par Plessner lui-même[253], il est donc possible de décrire l'intuition sous différents aspects : sur la base de l'attitude du sujet il y a l'intuition qu'on rencontre, dont on prend conscience, qui nous remplit ; sur la base du contenu il y a l'intuition comme *figure, expérience, sensation et idée* ; sur la base de la forme il y a l'intuition représentable, précisable, prégnante.

Cependant, la différenciation même des intuitions qui vient d'être exposée ne peut se fonder sur la seule composante matérielle, sous peine de retomber dans le principe de l'adaptation, selon lequel les particularités de la conscience s'adapteraient aux particularités de l'objet. D'une part, avec le concept d'intuition les objets sont immanents à la conscience et grâce à cette immanence la séparation entre le sujet et l'objet peut être surmontée ; d'autre part, l'intuitionnisme ne parvient pas à trouver un principe d'ordre, d'unification, des intuitions autre que celui des actes vécus de la

[250] *Ibid.*, 83-84.
[251] *Ibid.*, p. 86.
[252] *Ibid.*, p. 87.
[253] Cf. *Ibid.*, p. 189.

conscience. En d'autres termes, ce qui pose un problème aux yeux du philosophe allemand c'est que ce principe d'ordre, si l'on reste au niveau de l'intuition, ne semble pouvoir s'expliquer que de manière négative, à travers la thèse de l'immanence de la conscience. Pour ne pas se perdre dans l'immanence de la conscience, comme l'affirme Plessner en critiquant la phénoménologie et les théories de l'intuition, il faut redéfinir la question de la conscience sensorielle à travers l'analyse des manières dont le contenu de l'objet intuitionné est chargé de sens, est *compris* de manière sensée. Il faut alors interroger la conscience sensorielle dans ses composantes immatérielles, liées à la forme : « puisqu'il est impossible d'avancer sur l'ancienne voie, nous plaçons à la base de la conscience intuitive la conscience *interprétante*, à la base de la réalité des sens l'unité du sens »[254]. C'est pourquoi, dans la troisième partie de *Die Einheit der Sinne*, Plessner se tourne vers la question de la compréhension, dans le sillage de la théorie herméneutique de Dilthey. La compréhension « désigne une attitude de la conscience qui interprète ce qui est donné d'une manière clairement décrite. Ce qui est donné n'est pas simplement accepté, mais se présente *comme* quelque chose dans laquelle celui qui comprend le comprend »[255]. La compréhension est alors l'activité d'appréhension (*Auffassung*) du sens.

La seconde étape de la « topologie de la conscience » plessnérienne se configure donc comme un passage de l'intuition à la compréhension : ce passage constitue d'une part un nouvel incipit de la critique des sens, et, d'autre part, il porte intrinsèquement en lui l'analyse de l'intuition qu'on vient de résumer, il en est même inséparable[256]. De fait, il y a trois formes de la conscience interprétante qui, selon Plessner, sont étroitement liées aux trois formes de la conscience intuitive. Les intuitions représentables que l'on rencontre (*antreffen*) sont reproduites au moyen de *schémas* ; les intuitions précisables dont on prend conscience (*innewerden*) peuvent être rendues au moyen de *syntagmes* ; les intuitions prégnantes qui remplissent (*erfüllen*) peuvent être articulées selon des *thèmes*. Pour vérifier ces liens entre les types d'intuition et les types de compréhension, il faut regarder les productions culturelles où ils trouvent leur réalisation. Au moyen de schémas, les contenus représentables sont expliqués (*erklären*) dans la *science* ; au moyen de syntagmes, les contenus précisables se voient attribuer des significations (*bedeuten*) dans le *langage* ; une fois reliés en thèmes, les contenus prégnants peuvent être compris de manière interprétative (*deuten*) à travers l'*art*. Partant des produits de la culture, des performances spirituelles de l'être humain, Plessner distingue

[254] *Ibid*., p. 152.
[255] *Ibid*., p. 153.
[256] Plessner n'établit pas de hiérarchie entre l'intuition et la compréhension, il ne résout pas la première dans la seconde. Il démontre plutôt que l'intuition et la compréhension sont des aspects irréductibles, des moments constitutifs de la conscience sensorielle.

donc trois contenus de la compréhension : le *concept*, fonction de la science, rend l'objet maîtrisable en le déterminant clairement et distinctement ; la *signification*, fonction du langage et de l'écriture, affirme quelque chose sur la base du sens et du contre-sens, mais sans le déterminer clairement et distinctement; le *sens*, fonction de l'art, est simplement l'expression immédiate de la chose, il ne détermine ni n'affirme quoi que ce soit[257]. Comme on le voit, cette différenciation s'oriente dans la même direction que l'intuition, voire s'interpénètre avec elle dans l'effort d'éclairer les modes phénoménaux du monde. Entre intuition et compréhension, il y a une correspondance parfaite sur la base des multiples formes d'accord entre contenu et forme, entre sensibilité et donation de sens. Celle-ci, qui se décline en tant que *erklären, bedeuten* et *deuten,* est fondamentalement une fonction d'ordre : donner une certaine forme étroitement liée à un certain contenu.

Jusqu'à présent, l'analyse de Plessner n'a progressé que sur le plan de la conscience, intuitive et interprétante ; il s'agit maintenant de la compléter, en passant *de la conscience au corps*. C'est au début de la quatrième partie de *Die Einheit der Sinne* que Plessner franchit ce dernier pas décisif. À son avis, les modes de conscience sont liés à autant de postures (*Haltungen*) du corps : au thématisme s'associe *l'expression non linguistique*, au syntagmatisme *l'articulation des sons linguistiques*, au schématisme *l'action finalisée*. Cette association entre les modes de la conscience et les postures du corps n'est pas accidentelle, c'est plutôt le reflet d'une liaison fondamentale entre le corps et l'esprit : cette relation est de l'ordre « de la sensualisation de l'esprit (*Versinnlichung des Geistes*), de la spiritualisation du sensible (*Vergeistigung des Sinnlichen*), selon une loi nouvelle qui donne une réponse satisfaisante à notre question sur la nécessité sensée (*sinnmäßigen Notwendigkeit*) de nos organes des sens »[258]. L'unité des sens est le corps, l'unité du sens est l'esprit : ces deux domaines s'entrelacent de façon constitutive. Dans ce cadre théorique, le corps n'est pas compris comme le simple instrument de l'esprit, mais plus radicalement comme son champ de possibilité. Dans l'autoprésentation de son œuvre Plessner résume tout ce qu'on vient de montrer en ces termes :

> La culture, en tant que manifestation de l'esprit dans les formes et les matières les plus diverses, permet de reconnaître trois types de « manifestation » (*Kundgabe*) : l'*expression* d'un contenu doté de *sens*, la *désignation* de *significations*, la *fixation* de *concepts*. Seule la première nous donne l'*art*, seule la deuxième le *langage*, seule la troisième la *science*. À chaque type de manifestation correspond une « posture » (*Haltung*) déterminée de la personne psychophysique : au premier le mime et le geste, au deuxième le « parler » ([...] langage parlé), au troisième l'action. À cette *concordance* (*Konkordanz*) entre esprit (*Geist*), âme (*Seele*) et corps (*Leib*) correspond un accord (*Akkordanz*) entre l'esprit et la qualité des sens, qui fonde véritablement la concordance dans son intégralité. L'accord désigne l'affinité spécifique ou la

[257] Pour plus des détails sur ces correspondances voir *Ibid.,* p. 153-192.
[258] *Ibid.,* p. 221.

parenté structurelle entre une fonction de l'esprit (type ou genre de la manifestation) et un type ou genre de fonction de la sensibilité[259].

Dans la quatrième partie de *Die Einheit der Sinne*, après avoir exposé les caractéristiques générales de l'esthésiologie de l'esprit, Plessner peut alors analyser la spécificité de chaque domaine esthésiologique, en se concentrant particulièrement sur l'ouïe et la vue. Il clarifie le caractère privilégié de ces deux champs sensoriels, en considérant leur rapport constitutif avec la *musique* et la *géométrie*, à savoir les deux cas où le lien entre un type d'intuition et un type de compréhension est *pur*, non-entrelacé avec d'autres matériaux sensibles et d'autres donations de sens[260]. La première est la formation thématique la plus pure parce qu'elle peut se passer complètement de la composante visuelle, en liant entièrement sa signification à la prégnance du son, à l'accord de la matière acoustique avec la modalité sensible de l'ouïe. La seconde, dans laquelle la fonction spirituelle s'unit à la modalité sensible de la vue, est l'exemple le plus pur de schématisme, car elle réussit à produire des séquences de signes dotés d'une signification immédiatement liée à des lignes, des points et des surfaces. « Une détermination directe de l'attitude corporelle par des contenus de sens […] n'est possible que musicalement sur le mode acoustique, une instruction directe de l'attitude corporelle (dans les actions) par des schémas n'est possible que géométriquement sur le mode optique »[261]. Les autres sens, n'étant pas liés à un organe sensoriel spécifique et ne possédant pas de relation étroite avec les postures du corps, ne peuvent avoir la fonction d'objectivation dont s'occupe l'esthésiologie. La fonction particulière d'un « sens situationnel » (*zuständlich*), tel que le tact, le goût et l'odorat, est plutôt « de rendre présent l'être dans l'expérience. […] Si son sens réside dans le fait de rendre présent l'être corporel, il joue un rôle décisif partout où la réalité psychique devient consciente »[262]. L'examen des sens situationnels démontre définitivement l'immanence de l'esprit dans le corps. Leur relation constitutive se présente alors comme le principe d'unité des sens dans leur variété.

À présent, avant d'en venir à la conclusion de *Die Einheit der Sinne*, quelques remarques s'imposent. On ne peut manquer d'observer la structure systématique et laborieuse de cet ouvrage, de matrice néo-kantienne, qui a probablement causé son faible succès et que Plessner a abandonnée par la suite[263]. D'autre part, c'est précisément ce caractère systématique néo-kantien qui rapproche le

[259] H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), *op. cit*., p. 377.
[260] Cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 221-267. Voir aussi *Ibid*., p. 195-203.
[261] *Ibid*., p. 297. À propos de la distinction entre l'expression non-linguistique et l'action finalisée, voir H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*., p. 126-127.
[262] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 285-286.
[263] Dans sa *Selbstdarstellung*, Plessner définit en effet *Die Einheit der Sinne* comme un ouvrage encore immature parce que trop kantien. Cf. H. Plessner, « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 321-322. Dans *Anthropologie der Sinne* (1970), le seul texte tardif qui reprend explicitement l'œuvre de jeunesse, Plessner reconnaît la rigidité scolastique de l'*Einheit*. Cet ouvrage revisite le projet esthésiologique, considéré encore comme pleinement valide une fois libéré des « chaînes néo-kantiennes » qui l'entravaient en 1923. Dans l'*Anthropologie des sens*, le tableau des correspondances

jeune Plessner de Cassirer[264], philosophe avec lequel Merleau-Ponty se confronte également de manière explicite : une comparaison entre les deux philosophes allemands s'avère instructive pour mettre en lumière les potentialités théoriques de l'esthésiologie de Plessner. De fait, au-delà des symétries un peu forcées présentées dans le tableau ci-dessus, on voit bien que la triade plessnérienne du thématisme, du syntagmatisme et du schématisme coïncide avec la triade cassirérienne qui préside à la formation symbolique : expression, représentation et signification. La philosophie des formes symboliques partage avec l'esthésiologie de Plessner le désir de libérer la philosophie du cognitivisme moderne et de lui permettre d'aborder non seulement la sphère scientifique, mais aussi les formes de compréhension du monde qui ne sont pas scientifiques, telles que le langage, l'art, le mythe et la religion. Dans les deux cas, le langage occupe une position intermédiaire entre la distance propre à la science et l'identification émotionnelle de l'art (chez Plessner) ou du mythe (chez Cassirer). L'imbrication du sens et de la matérialité est le thème qui unit les deux projets, qui proposent une « morphologie de l'esprit », c'est-à-dire un examen systématique des formes dans lesquelles la matière sensible se détermine et acquiert un sens. Or, si cette toile de fond est commune aux philosophies de la culture de Plessner et de Cassirer, leur manière d'étudier les formes culturelles et, en particulier, de considérer leur rapport à la sensibilité, diverge.

Premièrement, on sait que l'esthésiologie procède en suivant le fil du corps humain, pris dans sa concrétude physiologique et vivante ; Plessner ne part pas d'une fonction symbolique originelle, mais du corps vivant, dont il souligne la différenciation sensorielle. La différenciation des formes symboliques, qui chez Cassirer est une supposition injustifiée, trouve alors dans l'esthésiologie une explication possible, à savoir l'accord qui existe entre les modalités sensorielles et spirituelles. En effet, on a vu que pour Plessner les spécificités des sens ne sont jamais complètement effacées par le

---

présenté ci-dessus disparaît, mais l'idée d'une relation essentielle entre les sens et les donations de sens persiste. Toutefois, la perspective esthésiologique est déclinée dans une approche non plus transcendantale, mais pragmatique. Plessner cherche à comprendre l'être humain à partir de la constitution concrète et spécifique de son corps et des pratiques effectives par lesquelles il fait expérience. Le philosophe relie les manières dont le monde se présente, c'est-à-dire les cinq sens, aux performances instituées qui sont liées à ces sens et obtient ainsi l'ensemble de la culture. Cette dernière acquiert un caractère performatif qui permet d'étendre l'analyse esthésiologique à toutes les manifestations culturelles. Cf. H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, in GS III, p. 370-384.

[264] Plusieurs spécialistes ont souligné les proximités et les différences entre les philosophies de la culture de Cassirer et de Plessner. Voir E. W. Orth, « Philosophische Anthropologie als Erste Philosophie. Ein Vergleich zwischen Ernst Cassirer und Helmuth Plessner », *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 7, 1990-1991, p. 250-274; H.-G. Limbach, *Die symbolische Vermittlung der exzentrischen Position: H. Plessner philosophische Anthropologie im Prospekt*, Saarbrücken, 1992, p. 249-251; H. Delitz, « Spannweiten des Symbolischen. Helmuth Plessners Ästhesiologie des Geistes und Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53(6), 2005, p. 917-936; J. Fischer, « Philosophisch-anthropologische Theorie der Kultur: Cassirer, Scheler, Plessner », *Azimuth*, 8, 2016, p. 77-92; C. Möckel, « Cassirer und Plessner über korrelative Beziehungen zwischen Sinn und Sinnlichkeit », in Id., *Die Philosophie Ernst Cassirers: Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, Hamburg, Meiner, 2018, p. 565-589.

fait d'être réélaborées par l'esprit ; la différenciation sensorielle est présente à chaque étape de l'élaboration de l'expérience. Cassirer affirme également que le contenu de l'esprit ne se révèle que sensiblement dans le symbole[265], mais il ne considère pas la différenciation sensorielle, parlant toujours (comme Kant) de la sensibilité en général[266]. Montrer que l'esprit doit nécessairement chercher sa réalisation dans le domaine du sensible permet de dépasser la dichotomie traditionnelle entre le spirituel et le sensible, mais pas le privilège tout aussi traditionnel attribué à la sphère spirituelle. Le symbole cassirérien est certes une relation, mais tout à fait asymétrique : la signification réside encore entièrement dans la « pure fonction de l'esprit », c'est-à-dire dans la fonction symbolique. Au contraire, la significativité chez Plessner réside dans l'*accord* entre les sens et les donations de sens, dans la synthèse entre matière et forme.

Deuxièmement, si, chez Cassirer, la relation entre la fonction symbolique et les formes symboliques est centrifuge, horizontale, la relation entre les différentes formes symboliques est plus difficile à déterminer. Cassirer est en effet ambigu : d'une part, il souligne la présence de la théorie même dans l'expérience sensible du monde et, inversement, la persistance de la perception de l'expression même dans la pure connaissance scientifique ; d'autre part, il constate à plusieurs reprises un développement progressif des formes symboliques[267]. Au contraire, on a montré que Plessner part du corps humain dans sa différenciation sensorielle pour étudier les correspondances entre certains sens et certaines donations de sens. À la coprésence permanente de différentes modalités sensorielles correspond une coprésence permanente des donations de sens et des formes symboliques. De même qu'il n'y a pas d'*Aufhebung* de l'ouïe à la vue, il n'y a pas de progrès du thématisme au schématisme, de l'art à la science ; tant sur le plan sensoriel que sur celui des formes culturelles, il y a plutôt coexistence. Plausible ou non, la « topologie de la conscience » plessnérienne rejette ainsi sur le plan

[265] La notion de symbole chez Cassirer recouvre « la totalité des phénomènes dans lesquels de façon ou d'autre, se présente un « remplissement par le sens » du sensible, c'est-à-dire dans lesquels un phénomène sensible, selon le mode de son existence et de son essence, se présente en même temps comme particularisation et comme concrétisation, comme manifestation et comme incarnation d'un sens ». E. Cassirer*, La Philosophie des formes symboliques* (1929), t. III, Paris, Minuit, 1972, p. 112.

[266] C'est pourquoi en 1936 Plessner écrit « Même un ouvrage comme la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer malgré sa richesse, conserve la mécanique sensible du criticisme kantien, les formes de l'espace et du temps ; Cassirer ne tente même pas d'élaborer, parallèlement à l'extension et à la transformation des catégories classiques qu'il entreprend, une révision correspondante de l'esthétique transcendantale ». H. Plessner, « Sensibilité et raison » (1936), in GS VII, p. 161.

[267] Cf. E. Cassirer*, La Philosophie des formes symboliques* (1929), t. III, *op. cit*., p. 8-9. Merleau-Ponty critique Cassirer à cet égard : « On se demande toujours si la fonction de *Darstellung* est un moment dans le retour à soi d'une conscience éternelle, l'ombre de la fonction de *Bedeutung*, - ou si au contraire la fonction de *Bedeutung* est une amplification imprévisible de la première « vague » constitutive. Quand Cassirer reprend la formule kantienne selon laquelle la conscience ne saurait analyser que ce dont elle a fait la synthèse, il revient évidemment à l'intellectualisme en dépit des analyses phénoménologiques et même existentielles que son livre contient et dont nous aurons encore à nous servir » (PhP, p. 148).

génétique le traditionnel modèle ascendant – du concret à l'abstrait, des sens à la raison – encore présent chez Cassirer. Le cadre théorique de l'esthésiologie n'est pas hiérarchique mais *centrifuge* : le centre est le corps humain et ses sens, et la périphérie est constituée des différentes formes symboliques, étroitement liées aux différents sens, et donc disposées sur un même plan[268].

Cela dit, si l'on revient à *Die Einheit der Sinne*, on peut noter que pour Plessner la relation constitutive entre l'esprit et le corps n'est pas seulement le principe d'unité des sens dans leur variété, mais aussi (et surtout) la condition de possibilité pour la solution du problème de départ, à savoir le problème de l'objectivité des sens[269]. Avec cette affirmation s'ouvre en effet le deuxième chapitre de la cinquième et dernière partie de l'ouvrage, où il esquisse sa propre théorie de la perception[270]. La base de cette théorie se trouve dans le concept de « modalité sensorielle », que Plessner définit comme « la manière nécessaire pour établir une liaison entre l'esprit, en tant qu'unité de donation de sens dans ses multiples fonctions, et le corps physique et vécu (*Körperleib*), en tant qu'unité de posture dans sa multiplicité de fonctions correspondante »[271]. La théorie des modalités sensorielles, que Plessner appellera dans les *Degrés* « modaux inorganiques »[272], est ce qui permet d'expliquer la « conscience originaire des objets », à savoir la perception. Comme Merleau-Ponty, Plessner identifie alors le problème de la relation entre l'esprit et le corps avec le problème de la perception[273]. Celui-ci ne peut être résolu ni par le dualisme ni par le monisme : le philosophe allemand ne s'engage pas dans une discussion détaillée de ces deux différentes perspectives théoriques, mais se limite à souligner qu'à travers elles il est impossible de comprendre de manière satisfaisante le passage du physique au psychique. Bien évidemment, sa théorie échappe aux difficultés que rencontrent les conceptions traditionnelles de la perception : « Il n'y a que la voie de notre théorie. Les qualités

[268] Cette importante différence a été mise en relief par M. Russo, « La lingua eccentrica: le parole tra estesiologia e morfologia della cultura », *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, vol. 7, 2013, p. 136-151.
[269] Cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 293.
[270] *Die Einheit der Sinne* ne développe que les fondements de la théorie de la perception de Plessner ; celle-ci devait être présentée – comme il l'écrit en 1924 dans la préface des *Die Grenzen der Gemeinschaft* – dans le volume qui devait compléter sa théorie de la connaissance, *Les degrés de l'organique et l'Homme*, qui dans un premier moment devait s'intituler « Pflanze, Tier, Mensch - Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form » (*Plante, Animal, Humain – Eléments d'une cosmologie de la forme vivante*). Cf. H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924), in GS V, p. 12.
[271] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 296-297.
[272] « Sont des modaux inorganiques, par exemple, les qualités chromatiques. […] Une illusion, qu'on perce de plus en plus à jour aujourd'hui, est allée jusqu'à voir dans les modaux inorganiques tels que les couleurs, les sons, etc., puisqu'ils ne sont accessibles comme tels qu'à l'intuition sensible, des propriétés des sens ou des organes des sens, et à leur contester une valeur de réalité propre. Cette vue ne résiste pas à la critique » (DO, p. 209-210).
[273] « La perception me paraissait être un thème d'étude important, parce que c'est en elle que s'accomplit la jonction du corps et de l'esprit. […] c'était toujours mon problème de l'âme et du corps et de leurs relations qui reparaissait sous la forme du problème de la perception ». M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues*, *op. cit*., p. 424.

sensorielles sont les modes de liaison, les ponts entre l'esprit et le corps physique et vécu (*Körperleib*), et donc entre l'esprit et le monde physique (*körperlicher Welt*) »[274].

Plessner utilise ainsi l'idée d'une fonction médiatrice des modalités sensorielles entre le corps et l'esprit pour comprendre par analogie la relation entre le monde et le sujet percevant. Les modalités sensorielles « représentent les types de l'objectivité, les modes possibles de l'existence matérielle. Les cercles des modalités optique, acoustique et situationnelle sont les modes possibles de l'existence objective, c'est-à-dire d'un être qui est perceptible par une conscience. C'est dans leurs qualités que se constituent aussi bien l'existence physique que l'existence psychique »[275]. Les qualités sensorielles ne sont pas saisissables empiriquement, mais elles n'appartiennent pas non plus au psychique : elles sont les modes par lesquels le psychique comme le physique existent objectivement, se constituent dans leur nécessaire imbrication. Ainsi, Plessner substitue à la théorie kantienne de la constitution de la nature une théorie de « l'objectivité de la nature », qui garantit la physionomie du monde tel qu'il apparaît. « La modalité, en tant que mode de liaison entre la donation de sens et la matière, rend donc possible la perception au sens objectif […]. L'unité des sens en tant que système harmonieux garantit l'objectivité de l'aspect du monde dans notre conscience de celui-ci, elle représente la solution du problème de l'objectivité des sens »[276]. La nature dans son apparaître devient à nouveau philosophiquement compréhensible : elle présente des qualités étroitement liées aux modalités sensorielles, qui à la fois unissent et constituent les pôles du sujet et de l'objet. « Selon notre conception, les choses ont des qualités sensorielles dans la mesure où elles apparaissent, c'est-à-dire dans la mesure où elles sont objectives, opposées à un sujet. Les modalités sensorielles sont les modalités de cette *op*position, de cette objectivité »[277].

Il faut mettre en relief que Plessner définit aussi sa théorie de la perception, inspirée par Scheler, comme une théorie de « l'adéquation » ou de « l'ajustement » (*Einpassung*) : de fait, il écrit que « les caractéristiques structurelles des choses et les modalités de la sensibilité sont mutuellement *ajustées* (*eingepaßt*) »[278]. Il tire ce concept de la biologie théorique de Jakob von Uexküll[279]. Par la notion d'*Einpassung* (adéquation, ajustement) le zoologue s'oppose au concept darwinien d'adaptation (*Anpassung*) et à la théorie de la sélection naturelle. De fait, l'*Einpassung* chez Uexküll

[274] *Ibid*., p. 300.
[275] *Ibid*., p. 302.
[276] *Ibid*., p. 305.
[277] H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), in *op. cit*., p. 381.
[278] *Ibid*., p. 382.
[279] Voir J. von Uexküll, « Die Einpassung », in A. Bethe, G. v. Bergmann, G. Embden, A. Ellinger, (dir.), *Handbuch der Normalen und Pathologischen Physiologie*, Berlin, Heidelberg, Springer, 1927, p. 693-701 ; *Mondes animaux et monde humain suivi de Théorie de la signification* (1934), *op. cit*.

identifie une adéquation sans perfectionnement progressif entre l'organisme et son milieu ; cette adéquation originaire est incompatible avec l'idée darwinienne d'adaptation comme développement progressif de caractères adaptés au milieu. Selon Plessner, l'ajustement du sujet et de l'objet dans la qualité sensible implique que « dans la perception nous *participons* aux propriétés des choses [...]. Le même ne se manifeste qu'au même »[280]. Cette théorie de l'ajustement décrit également la perception comme une « mise en contact de deux surfaces limitrophes (*Grenzflächen*), la chose et son propre corps vécu, sous la forme d'une ou plusieurs modalités de sens. [...] Les deux se trouvent au même degré d'être. Leur contact de surface (*Oberflächenberührung*) implique la possibilité de la perception »[281]. La perception n'est donc ni la réaction à un stimulus extérieur, ni l'activité d'un esprit intérieur, mais plutôt le reflet d'un lien fondamental entre la chose et le corps à travers les sens, qui dans ce cadre remplissent une fonction transcendantale[282] : ils sont les conditions de possibilité de l'expérience du monde. Plessner accomplit ainsi un dépassement de l'idéalisme transcendantal kantien par les moyens de la méthode critique elle-même : à travers Kant, il arrive à « fonder le *droit de la naïveté* »[283]. En outre, cette conception de la perception s'oppose aux théories qui, en présupposant l'opposition sujet-objet, affirment le caractère absolu ou, au contraire, purement subjectif des qualités sensorielles. Plessner ne discute que brièvement les difficultés de ces deux théories concurrentes, en suivant pour l'essentiel les arguments qu'il avait déjà développés en détail dans la première partie de l'ouvrage. Ce qu'il importe le plus de souligner ici est que la théorie plessnérienne de l'objectivité des sens surmonte le dilemme sur l'absoluité ou la subjectivité des qualités sensorielles. « Notre théorie sauve l'apparence et fonde l'objectivité des modalités, la réalité de l'apparence des choses, la vérité du visage de la nature. Les qualités ne sont pas des états d'être absolus et elles ne sont pas des états subjectifs. Elles sont plutôt les manières par lesquelles l'être absolu, c'est-à-dire détaché de la conscience, […] peut devenir objectif : réel pour une conscience »[284]. À cet égard, il a été souligné que l'esthésiologie de Plessner se fonde sur une « métaphysique de la correspondance » : à l'être humain qui perçoit sensoriellement correspond une réalité qui se

[280] H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), in *op. cit*., p. 382.
[281] *Ibid*., p. 383.
[282] Plessner a ainsi participé au processus de redéfinition du transcendantal auquel avaient contribué, entre autres, Jakob von Uexküll dans le domaine zoologique et Georg Simmel dans le domaine philosophico-social. À propos des convergences entre Plessner et Simmel voir K. Thomas, «Anthropologie und Soziologie der Sinne – Plessner und Simmel », in J. Friedrich, B. Westermann (dir.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995, p. 128-132 ; J. Fischer, « Sinn der Sinne. Ästhesiologie und Soziologie bei Simmel und Plessner », in R. Hettlage, A. Bellebaum (dir.), *Alltagsmoralen. Die kulturelle Beeinflussung der fünf Sinne*, Wiesbaden, Springer, 2016, p. 237-249.
[283] H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), in *op. cit*., p. 383.
[284] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 310.

manifeste qualitativement. Le phénomène de la nature est en quelque sorte confié à l'être humain ; non pas au sens où il la produit, mais au sens où elle a besoin des sens humains pour se manifester[285].

En conclusion, Plessner résume ses réflexions précédentes et souligne que sa conception remplit deux fonctions cruciales : « la théorie des modalités de la perception […] permet de relier, premièrement, la conscience et l'objet physique ou le rapport *intentionnel* du sujet et de l'objet. Elle permet en second lieu la liaison entre l'âme et le corps vécu et physique (*Körperleib*) ou le rapport *réel* des facteurs psychiques et physiques dans l'unité de la personne humaine comme dans l'unité de la personne avec son milieu (*Umwelt*) »[286]. Il existe donc un lien profond entre l'être humain et son milieu, que la théorie de la perception plessnérienne, dans le sillage de Uexküll, met en évidence. Selon Plessner, l'*aisthesis* ne repose pas sur une relation de simple adaptation (*Anpassung*) des sens au milieu, mais sur leur mutuel ajustement (*Einpassung*). Cette théorie de la perception permet au philosophe allemand de formuler une première réponse au problème de l'âme et du corps :

> La nature et l'âme se constituent dans les mêmes modes de la sensorialité […]. Mais puisque, comme nous l'avons montré, les modalités des sens sont concordantes avec les postures possibles du corps, il s'ensuit que le corps, en tant qu'unité de la posture, est la forme et la configuration qualitatives dans lesquelles *le corps et l'âme existent ancrés l'un dans l'autre*. Cette constatation montre que notre critique des sens contient directement une théorie du corps et de l'âme, dont le développement sera notre prochain souci[287].

L'élaboration de cette théorie est étroitement associée à la formulation d'une anthropologie ; c'est une conséquence inévitable du projet théorique dont nous avons essayé de rendre compte : l'esthésiologie pose les bases de son « dépassement » dans l'anthropologie philosophique. Aux yeux de Plessner, l'être humain est désormais devenu le véritable *organon* de la recherche philosophique, la trace de l'entrelacement du psychique et du physique, du sens et des sens, le fil conducteur pour comprendre la relation fondamentale entre l'âme et le corps. Le résultat de cette réflexion visant à remettre en question les limites formelles de la philosophie kantienne à partir de l'esthétique transcendantale est la prise de distance définitive vis-à-vis de l'*Erkenntnistheorie* issue du néo-kantisme et l'élaboration d'une anthropologie. Certes, Plessner suit, dans *Les degrés de l'organique*, une voie différente de celle de *Die Einheit der Sinne*. Toutefois, ces deux textes sont intrinsèquement liés[288] : c'est la réflexion esthésiologique qui ouvre à la voie à l'anthropologie. L'esthésiologie se

---

[285] Cf. H.-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, *op. cit*., p. 293. Selon Matteucci, cette correspondance est une sorte d'analogie dans l'*aisthesis* de la relation noétique-noématique thématisée par Husserl. Cf. G. Matteucci, « Estetica, fenomenologia, estesiologia », *Leitmotiv*, 3, 2003, p. 265-273.

[286] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 313.

[287] *Ibid*., p. 314. Nous soulignons.

[288] Les deux œuvres, selon Lessing, doivent être considérées ensemble et comprises comme une « vaste philosophie herméneutique de la réalité », ou plutôt comme le projet de celle-ci, qui en fait n'a pas trouvé son accomplissement. La raison de cet inachèvement, que Lessing ne saisit pas, réside dans le fait que Plessner avait pour objectif une

base en effet sur le concept schélérien de « indifférence psychophysique de la personne humaine » ; c'est cette idée qui selon Plessner garantit une « réelle compréhension de l'empiètement (*Hineinragen*) du physique dans le psychique, la perception, et du psychique dans le physique, les mouvements d'expression »[289]. C'est dans le corps *humain*, dans ses modalités sensorielles, que Plessner voit se rejoindre l'âme et le corps.

1.4 Phénoménologie du sentir

Il faut maintenant se tourner vers la réflexion esthésiologique de Merleau-Ponty. Dans son dernier cours sur la Nature le philosophe français définit l'esthésiologie comme « l'étude de ce miracle qu'est un organe des sens : il est la figuration dans le visible de l'invisible « prise de conscience » […] miracle de cet arrangement du corps qui est pour la perception beaucoup plus qu'occasion ou même moyen […] l'union de l'âme et du corps prise au sérieux […] une étude du corps comme animal de perceptions » (N, p. 271, 280, 287, 380). Ces définitions montrent bien que le terme « esthésiologie » désigne chez Merleau-Ponty l'étude de la perception et du corps percevant ; comme on sait, il s'agit d'une recherche qu'il a d'abord et longuement développée dans sa thèse principale, *Phénoménologie de la perception*. L'analyse complexe de la perception que Merleau-Ponty élabore dans cet ouvrage procède d'une critique des conceptions philosophiques déjà évoquées, l'empirisme et l'intellectualisme, et se développe en trois parties, respectivement consacrées au 1) corps, au 2) monde perçu et à 3) « l'être-pour-soi et l'être-au-monde ». Dans ce cadre restreint, nous ne pouvons pas examiner toutes les discussions détaillées contenues dans ce livre, qui reste à bien des égards l'œuvre la plus importante du philosophe français[290]. En effet, les travaux réalisés par Merleau-Ponty après la publication de sa thèse principale représentent en grande partie une articulation, une explicitation et une radicalisation ultérieure de ce que l'on peut déjà trouver dans *Phénoménologie de la perception*, qui pose (même si de façon limitée et incomplète[291]) les problèmes auxquels sa future

philosophie de la réalité *humaine*, et que les deux choses ne coïncident pas. Cf. H.-U. Lessing, « Eine hermeneutische Philosophie der Wirklichkeit. Zum systematischen Zusammenhang der "Einheit der Sinne" und der "Stufen des Organischen und der Mensch"», in J. Friedrich, B. Westermann (dir.), *Unter offenem Horizont*, *op. cit*., p. 103-116.

[289] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 20.

[290] Plusieurs commentaires de cet ouvrage ont été publiés. Voir, entre autres : A. De Waehlens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1951, p. 61-328 ; M. Langer, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, Hampshire, MacMillan, 1989 ; S. Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty: Studie zur "Phänomenologie der Wahrnehmung"*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1995 ; T. Baldwin (dir.), *Reading Merleau-Ponty. On Phenomenology of Perception*, London-New York, Routledge, 2007 ; « Retour sur la perception 75 ans après la percée opérée par Merleau-Ponty », *Etudes phénoménologiques - Phenomenological Studies*, vol. 4, 2020 ; P. Amodio, A. Scotti (dir.), *Merleau-Ponty: ritornare alla percezione*, Napoli, FedOAPress, 2022.

[291] Les limites de cet ouvrage ont été particulièrement soulignés par R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Million, 1991, p. 21-36.

ontologie cherchera à répondre[292]. De fait, dans les notes de travail de *Le visible et l'invisible*, il s'agira d'amener les résultats de *Phénoménologie de la perception* à leur « explicitation ontologique » (cf. VI, p. 228, 234), pour pouvoir enfin aborder les problèmes que cet ouvrage avait posé et pourtant ne pouvait pas résoudre (cf. VI, p. 250). Ces brèves remarques sont suffisantes pour comprendre que le problème de la perception chez Merleau-Ponty ne peut pas être abordé (au moins de façon exhaustive, en tenant compte de ses implications ontologiques) dans l'espace d'un sous-chapitre. Ce qui nous intéresse ici, plus modestement, c'est de reconstruire l'analyse merleau-pontienne de l'*aisthesis* telle qu'elle est exposée dans *Phénoménologie de la perception*.

Pour commencer, il faut pourtant rappeler que la question de la perception est au centre non seulement de cet ouvrage, mais aussi de *La structure du comportement*. Comme le fait justement remarquer de Waehlens[293], les deux thèses merleau-pontiennes traitent du même sujet, mais d'un point de vue différent. *La structure du comportement* s'installe au niveau de l'expérience scientifique, que Merleau-Ponty critique au nom de l'expérience perceptive (envisagée ensuite, dans *Phénoménologie de la perception*). La perception est donc la question à laquelle déjà tous les problèmes touchés dans *La structure du comportement* se ramènent (cf. SC, p. 240). Dans ce cadre, l'expérience perceptive est thématisée en tant qu'ambiguïté pré-catégorielle, au-deçà de l'opposition de l'en soi et du pour soi et constituante par rapport à l'univers de la science : « Le problème de la perception consiste à rechercher comment à travers ce champ est saisi le monde intersubjectif dont la science peu à peu précise les déterminations » (SC, p. 236). Merleau-Ponty insiste particulièrement sur le caractère perspectif de la perception, qui se présente comme un complexe structuré de vues partielles, d'esquisses (l'*Abschattung* husserlienne), qui « sont articulées d'une manière qui rend possible l'accès à des significations interindividuelles, puisqu'elles « présentent » un monde » (SC, p. 236). Dans la perception, la réalité est connue par profils, par perspectives, sans que leur ensemble ne se résolve en une totalité complète qui permettrait de « survoler » l'objet. Le problème que Merleau-Ponty se pose est celui d'une nouvelle approche qui aborde la perception sans l'objectiver, en mettant en œuvre une description de l'intérieur. C'est sur cette question que le livre se conclut : « Peut-on penser la conscience perceptive sans la supprimer comme mode original, peut-on en maintenir la spécificité sans rendre impensable son rapport à la conscience intellectuelle ? » (SC, p. 241). Quelques années plus tard, *Phénoménologie de la perception* apportera la réponse à cette

[292] A cet égard, nous partageons l'avis de J. Hyppolite et de R. Bernet. En particulier, le premier voit dans les derniers textes merleau-pontiens « cette ontologie qui était déjà en germe dans ses premières œuvres ». J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, tome II, Paris, PUF, 1971, p. 706. Voir aussi R. Bernet, « Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty », in M. Richir, E. Tassin (dir.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, p. 57-77.

[293] Cf. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, *op. cit*., p. 9-13.

interrogation. Dans cet ouvrage Merleau-Ponty affirme que le problème de la perception consiste à comprendre comment il peut y avoir pour nous de l'en-soi, c'est-à-dire comment on peut poser des objets invariants dans un monde caractérisé par la variation (à la fois spatiale et temporelle). Ce qui rend cette tâche difficile, c'est le fait que la perception tend à se faire oublier et à poser un univers stable et autonome : c'est ce monde objectif qui gagne en prééminence, tandis que les actes perceptifs originaires qui le constituent restent cachés. D'une part, la conscience perceptive tend à poser des objets ; d'autre part, la position de l'objet fait décoller de l'expérience et passer à l'idée : avec ce passage « se forme une pensée « objective » (au sens de Kierkegaard), - celle du sens commun, celle de la science, - qui finalement nous fait perdre le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle » (PhP, p. 86). La tâche de la phénoménologie selon Merleau-Ponty est de retrouver ce contact, de restituer la genèse de l'objet telle qu'elle se réalise dans la vie perceptive.

Dans ce but, puisque la constitution du corps comme objet est un moment décisif dans la genèse du monde objectif, il faut commencer par aborder la corporéité, en redécouvrant le corps propre (*Leib*) originaire, irréductible au corps en tant qu'objet (*Körper*). C'est précisément le corps propre qui, « en se retirant du monde objectif, entrainera les fils intentionnels qui le relient à son entourage et finalement nous révélera le sujet percevant comme le monde perçu » (PhP, p. 86). La première partie de l'ouvrage commence alors par l'analyse critique de la physiologie mécaniste et de la psychologie classique, qui confinent le corps à l'ordre de l'en-soi, le réduisent à une chose parmi les choses. Merleau-Ponty démontre que dans les deux cas un examen attentif met au premier plan le corps non pas comme *partes extra partes*, mais plutôt comme « véhicule de l'être au monde » (PhP, p. 97) ; il s'agit d'une dimension constitutivement *ambiguë*, irréductible à une somme de réflexes ou à un acte de conscience. Dans le corps on retrouve « l'existence », concept qui non seulement dépasse l'alternative entre le physiologique et le psychique, mais en plus assure leur jonction : « L'union de l'âme et du corps n'est pas scellée par un décret arbitraire entre deux termes extérieurs, l'un objet, l'autre sujet. Elle s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence » (PhP, p. 105). Même si déjà la psychologie classique distinguait le corps du simple objet physique, du fait d'être constamment perçu – tandis qu'on peut se détourner d'un objet –, la permanence du corps propre est, selon Merleau-Ponty, d'un tout autre genre : « Non seulement la permanence de mon corps n'est pas un cas particulier de la permanence des objets extérieurs, mais encore la seconde ne se comprend que par la première » (PhP, p. 108). En d'autres mots, le corps ne peut jamais être un simple objet parce qu'il est ce par quoi il y a des objets. La permanence du corps propre aurait pu conduire la psychologie elle-même (si elle s'était placée en deçà de la pensée objective) « au corps non plus comme objet du

monde, mais comme moyen de notre communication avec lui, au monde non plus comme somme d'objets déterminés, mais comme horizon latent de notre expérience, présent sans cesse, lui aussi, avant toute pensée déterminante » (PhP, p. 109). C'est la raison pour laquelle il faut renoncer à toute attitude objectivante et élaborer une analyse du corps en tant que champ de présence primordiale.

Dans le reste de la première partie, Merleau-Ponty développe alors une phénoménologie du corps percevant, dont il décrit les caractères fondamentaux : la spatialité et la motricité, la synthèse, la sexualité, l'expression et la parole. Il est important de prendre en considération ces analyses car elles contiennent déjà implicitement la théorie de la perception merleau-pontienne : comme l'écrit le philosophe français, « la perception extérieure et la perception du corps propre varient ensemble parce qu'elles sont les deux faces d'un même acte » (PhP, p. 237). Tout d'abord, Merleau-Ponty démontre que la *spatialité* du corps propre n'est pas la spatialité objective de l'espace physique. Le corps n'est pas un simple agrégat d'organes juxtaposés dans l'espace, mais une unité systématique, où tous les membres sont enveloppés dans un *schéma corporel*[294]. Cette notion doit être libérée du caractère associationniste qui a marqué son émergence dans la neuropsychiatrie au passage du XIXe au XXe siècle. Si on récuse l'interprétation associationniste, le schéma corporel semble être bien plus que le simple résultat des associations établies au cours de l'expérience : il s'agit plutôt d'une « prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel, une forme au sens de la *Gestaltpsychologie* » (PhP, p. 116), c'est-à-dire un phénomène dans lequel le tout est supérieur à la somme des parties. Toutefois, cette forme ne doit pas être comprise dans un sens statique. Au contraire, les psychologues eux-mêmes soulignent que le schéma corporel est *dynamique*, un processus. Cela signifie « que mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible » (PhP, p. 116). En d'autres termes, le corps est une forme en tant qu'il est polarisé par les tâches qu'il ne cesse d'accomplir, en tant qu'il existe vers elles ; c'est parce que chacune des parties du corps s'emporte intentionnellement vers un même but, qu'il est une forme. Par conséquent, le corps propre ne présente pas une spatialité de *position* (comme les corps physiques), mais une spatialité de *situation* : sa spatialité est définie à partir des points dans l'espace qu'il peut occuper, et non pas seulement par les points qu'il occupe.

Cela devient plus clair, selon Merleau-Ponty, si l'on considère la *motricité* du corps propre : « On voit mieux, en considérant le corps en mouvement, comment il habite l'espace (et d'ailleurs le temps) parce que le mouvement ne se contente pas de subir l'espace et le temps, il les assume activement, il

[294] Merleau-Ponty entre en contact avec cette notion en étudiant la littérature neuropsychiatrique des débuts du XXe siècle (Head et Schilder en particulier). Il examine le schéma corporel tout au long des années 1950, dans ses cours à la Sorbonne et au Collège de France : cf. MPS ; MSME, p. 126-164 ; N, p. 270-288. Voir à cet égard. E. de Saint-Aubert, *Être et chair I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013, p. 77-200.

les reprend dans leur signification originelle qui s'efface dans la banalité des situations acquises » (PhP, p. 119). Ces idées trouvent une confirmation dans l'analyse d'une expérience pathologique. L'examen du cas Schneider, au centre de la recherche expérimentale de Gelb et Goldstein sur les soldats ayant subi des lésions cérébrales au cours de la première guerre mondiale, constitue pour Merleau-Ponty la voie d'accès à une démarche plus générale, appelée analyse existentielle, qui permet de dépasser à la fois l'empirisme et l'intellectualisme. De fait, ces deux approches ne sont pas en mesure de rendre compte de la coexistence du psychique et du physiologique dans la pathologie. La maladie de Schneider est *ambiguë* : irréductible à une déficience corporelle ou à un trouble gnosique, elle s'étend à l'ensemble du domaine vital du patient, à sa manière d'être en relation avec le monde.

> Ce qui lui manque n'est ni la motricité, ni la pensée, et nous sommes invités à reconnaître entre le mouvement comme processus en troisième personne et la pensée comme représentation du mouvement une anticipation ou une saisie du résultat assurée par le corps lui-même comme puissance motrice, un « projet moteur » (*Bewegungsentwurf*)[295] une « intentionnalité motrice » sans lesquels la consigne demeure lettre morte (PhP, p. 128).

L'intentionnalité motrice n'est rien d'autre que l'idée d'une synthèse du mouvement immanente au corps propre. Ainsi, le corps possède un monde sans se subordonner à une fonction de représentation. De fait, l'expérience motrice du corps n'est pas un cas particulier de connaissance, mais une manière d'accéder au monde qui ne passe pas par une fonction symbolique. Par conséquent, conscience et mouvement ne s'ajoutent pas l'une à l'autre ; au contraire, la motricité doit être entendue comme intentionnalité originale. À cet égard, Merleau-Ponty propose dans ce même chapitre une autre formulation : l'« arc intentionnel »[296]. Ce qu'il faut retenir de ces formulations est fondamentalement le déplacement de l'intentionnalité de la conscience vers le corps[297]. À ce propos, Merleau-Ponty affirme dans le sillage de Husserl que la conscience n'est pas un « je pense », mais un « je peux » (cf. PhP, p. 160)[298]. L'espace dans lequel le sujet se déplace est un espace *orienté* qui ne coïncide pas avec l'espace objectif, physico-géométrique. « Il ne faut pas dire que notre corps est dans l'espace, ni d'ailleurs qu'il est dans le temps. Il *habite* l'espace et le temps » (PhP, p. 162). En d'autres termes, le

[295] Cette notion, empruntée à l'étude de Schilder sur le schéma corporel, est déjà mentionnée dans *La structure du comportement* : Merleau-Ponty la traduit par « intention de mouvement » (SC, p. 30). Dans ces pages le philosophe français s'inspire d'un article de Buytendijk paru en 1932 : cf. F. Buytendijk, « Versuche über die Steuerung der Bewegungen », *Archives néerlandaises de physiologie*, t. XVII, 1932, p. 63-96.

[296] « La vie de la conscience […] est sous-tendue par un « arc intentionnel » qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt qui fait que nous soyons situés sous tous ces rapports. C'est cet arc intentionnel qui fait l'unité des sens, celle des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité » (PhP, p. 158).

[297] Cela ne signifie nullement « reporter dans le corps l'origine que la philosophie moderne situait dans la conscience ». C. Lefort, « Le corps, la chair », *L'Arc*, n° 46, 1971, p. 5. À propos des différentes formulations de l'intentionnalité corporelle dans *Phénoménologie de la perception* nous renvoyons à E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien, op. cit.*, p. 131-146.

[298] Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, II, op. cit*.

corps du sujet normal n'est pas seulement un système de positions actuelles, mais il est aussi (et surtout) ouvert à un horizon de virtualité.

L'acquisition de l'habitude démontre justement que le schéma corporel est dynamique, présente une capacité de différenciation motrice, peut toujours être renouvelé et restructuré. L'habitude ne réside ni dans la pensée pure ni dans le corps objectif, mais dans le corps propre, en tant qu'il est « notre ancrage dans un monde », « médiateur d'un monde » (PhP, p. 169). Ainsi, elle éclaire la nature du schéma corporel : ce n'est pas l'ensemble des « sensations extensives », mais plutôt un « système ouvert sur le monde, corrélatif du monde » (PhP, p. 168), dont la relation d'installation entre le corps de l'organiste et l'instrument constitue le meilleur exemple. Le corps de l'organiste qui joue n'est pas dans l'espace objectif, mais plutôt crée un « espace expressif ». En définitive, les analyses sur la spatialité du corps propre – fondées sur l'étude de la notion de schéma corporel et sur l'idée (étroitement liée) d'une intentionnalité motrice – débouchent sur la description du corps en tant qu'expressivité primordiale. Merleau-Ponty précise en effet que « notre corps n'est pas seulement un espace expressif parmi tous les autres. Ce n'est là que le corps constitué. Il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au-dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux » (PhP, p. 171). La motricité illustre donc une nouvelle signification du mot « sens », que la psychologie intellectualiste et la philosophie idéaliste, tout en étant capables de montrer la naïveté de l'empirisme, ne peuvent pas comprendre de manière adéquate. Il s'agit de la donation d'un sens qui n'est pas celle d'une conscience constituante, mais d'un corps vécu, appartenant radicalement au monde : c'est la raison pour laquelle, selon Merleau-Ponty, la *Sinngebung* est « en même temps centrifuge et centripète » (PhP, p. 501). L'acquisition des habitudes, qui est un processus à la fois moteur et perceptif, joue un rôle fondamental pour la généralisation de ces analyses et, en particulier, pour la compréhension de la synthèse *du* corps propre (le génitif est subjectif) : « L'analyse de l'habitude motrice comme extension de l'existence se prolonge donc en une analyse de l'habitude perceptive comme acquisition d'un monde. Réciproquement, toute habitude perceptive est encore une habitude motrice et ici encore la saisie d'une signification se fait par le corps » (PhP, p. 178).

À ce point, Merleau-Ponty met en évidence le rôle de l'affectivité dans sa théorie de la perception. Dans *Phénoménologie de la perception* il lie l'affectivité à la corporéité du sujet incarné, et c'est sous cet angle qu'il prend en considération la *sexualité* du corps. Merleau-Ponty ne réduit pas l'affectivité à la sexualité, mais entend au contraire lire la sexualité en termes d'affectivité, qui est à son tour comprise comme intentionnalité. La sexualité a longtemps été comprise comme le prototype de l'automatisme corporel, alors qu'elle est une forme spécifique d'intentionnalité : elle aussi montre

que le corps ne fonctionne pas selon des simples automatismes. C'est précisément lorsque la sexualité échoue qu'on comprend ce qu'elle est normalement : se référant à nouveau au cas Schneider, Merleau-Ponty observe la même fixation du comportement qu'il avait déjà mis en relief à propos des troubles moteurs et perceptifs, mais cette fois-ci sous la forme d'une inertie sexuelle, d'une incapacité à accéder aux situations érotiques. Grâce à cette analyse, « Nous redécouvrons à la fois la vie sexuelle comme une intentionnalité originale et les racines vitales de la perception, de la motricité et de la représentation en faisant reposer tous ces « processus » sur un « arc intentionnel » qui fléchit chez le malade et qui chez le normal donne à l'expérience son degré de vitalité et de fécondité » (PhP, p. 184). Une relation d'*expression réciproque* s'établit entre la sexualité et les autres domaines de l'existence : cela rejoint les intuitions les acquisitions les plus durables de la psychanalyse[299]. Il s'agit d'une expression réciproque car le rapport entre le corps et l'existence n'est pas un rapport à sens unique comme celui qui existe entre un texte et sa traduction, mais d'une « opération primordiale de signification où l'exprimé n'existe pas à part l'expression et où les signes eux-mêmes induisent au dehors leurs sens. C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui » (PhP, p. 193). Comme le corps, la sexualité est une atmosphère ambigüe, coextensive à la vie, une situation de fait que l'existence reprend et transforme à son compte par un mouvement de transcendance, sans pour autant jamais la dépasser définitivement : « si l'existence diffuse dans la sexualité, réciproquement la sexualité diffuse dans l'existence, de sorte qu'il est impossible […] de caractériser une décision ou un acte comme « sexuel » ou « non sexuel ». Ainsi il y a dans l'existence humaine un principe d'indétermination […]. Il n'y a pas de dépassement de la sexualité comme il n'y a pas de sexualité fermée sur elle-même » (PhP, p. 197-199).

Finalement, pour compléter son analyse de la corporéité et dépasser définitivement la dichotomie entre le sujet et l'objet, Merleau-Ponty démontre que la relation entre la parole et la pensée est caractérisée par la même expression réciproque que nous venons de voir à propos du rapport entre sexualité et existence. Le chapitre consacré à l'analyse du corps comme *expression* et de la parole commence par le constat que l'empirisme et l'intellectualisme, bien que très différentes en apparence, partagent au fond la même conception du langage : dans les deux cas, « il n'y a pas de « sujet parlant ». […] la parole prend place dans un circuit de phénomènes en troisième personne […]. Le sens des

[299] Selon Merleau-Ponty, Freud a eu le mérite de réintégrer la sexualité, auparavant confinée à la sphère du corporel et donc soumise aux lois du mécanisme, dans l'être humain, et de montrer – rejoignant ainsi la recherche phénoménologique – que tout acte humain a un sens, qu'il s'agit de comprendre et non pas de réduire au mécanisme. Cf. PhP, p. 184-186. Cf. T. Ayouch, *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse. La consonance imparfaite*, Paris, Le Bord de l'eau, 2012.

mots est considéré comme donné avec les stimuli ou avec les états de conscience qu'il s'agit de nommer » (PhP, 203-204). Merleau-Ponty se propose de dépasser à la fois l'empirisme et l'intellectualisme par la simple remarque que le mot a un sens. La parole n'est ni le résultat d'une réaction mécanique à des stimuli ni la traduction d'une pensée déjà accomplie, mais plutôt sa *réalisation* : « Il faut que d'une manière ou de l'autre le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps » (PhP, p. 212). À cet égard, il est intéressant de noter que déjà dans *La structure du comportement* Merleau-Ponty écrivait : « L'esprit n'utilise pas le corps, mais se fait à travers lui en le transférant hors de l'espace physique » (SC, p. 225). Si on compare les relations de l'esprit et du corps avec celles de la pensée et de la parole, on comprend bien pourquoi le philosophe français s'assigne la tâche d'arracher le mot à son statut instrumental. La parole n'est pas l'enveloppe de la pensée ; au contraire, la pensée et la parole s'enveloppent réciproquement. En outre, la parole est *in primis* un savoir-faire pratique plutôt que cognitif ou contemplatif : elle est une « gesticulation phonétique » qui présuppose le corps en tant que « pouvoir d'expression naturelle » (PhP, p. 211). La parole ne signifie pas malgré sa propre incorporation linguistique, mais plutôt grâce à elle : c'est cette idée que vise à exprimer Merleau-Ponty en ayant recours à la notion de geste. D'une part, comme tout autre geste corporel, la parole a la possibilité d'actualiser le virtuel ; cette capacité d'institution ne dérive pas de l'acquisition du langage, mais plutôt la précède et la permet. La parole n'est qu'un cas particulier de la « puissance irrationnelle qui crée des significations et qui les communique » (PhP, p. 221). D'autre part, sa spécificité réside dans le fait que l'expression linguistique se sédimente et, ce faisant, s'oublie elle-même comme fait contingent. De cette façon, elle tend à générer l'illusion d'une pensée autonome et antérieure à son expression. En reprenant la distinction saussurienne entre langue et parole Merleau-Ponty affirme que « les *langages*, c'est-à-dire les systèmes de vocabulaire et de syntaxe constitués […], sont le dépôt et la sédimentation des actes de *parole* dans lesquels le sens informulé non seulement trouve le moyen de se traduire au dehors, mais encore acquiert l'existence pour soi-même, et est véritablement crée comme sens. Ou encore on pourrait distinguer *une parole parlante et une parole parlée* » (PhP, p. 229). La parole parlante est celle qui donne naissance à un sens nouveau, « ouverture dans la plénitude de l'être » qui rend possible la première parole de l'enfant comme la parole de l'écrivain. C'est le corps vivant, et non pas l'âme ou la pensée, qui secrète ce sens nouveau : l'analyse de la parole et de l'expression révèle ainsi la naissance du sens dans le corps propre et fait reconnaître sa nature énigmatique.

En définitive, l'étude du corps-vécu conduit au dépassement du dualisme cartésien à travers la mise en lumière d'un mode d'existence *ambigu*. Le corps n'est pas une somme de parties sans intériorité, il n'est pas une chose, un instrument de conscience, mais il est ce lieu où les processus physiologiques sont traversés par une intentionnalité, par un courant existentiel qui les prend en charge et leur donne un sens. « Le corps n'est donc pas un objet. Pour la même raison, la conscience que j'en ai n'est pas une pensée […]. Il est toujours autre chose que ce qu'il est, toujours sexualité en même temps que liberté, enraciné dans la nature au moment même où il se transforme par la culture, jamais fermé sur lui-même et jamais dépassé » (PhP, p. 231). Nous reviendrons sur ces analyses de *Phénoménologie de la perception*, qui ont manifestement une portée anthropologique : de fait, à la différence de *La structure du comportement* (qui part « du bas » ; cf. SC, p. 2), la thèse principale de Merleau-Ponty s'installe d'emblée dans l'expérience *humaine* du corps propre et du monde[300]. Pour l'instant, nous nous intéressons davantage aux implications que la redécouverte du corps a pour l'expérience du monde phénoménal, à savoir pour la perception. « Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme […] dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même » (PhP, p. 235-237) ; c'est la raison pour laquelle, après avoir révisé la notion classique de sujet à travers l'analyse phénoménologique de la corporéité, il passe à la discussion du côté « objectif », à savoir du monde phénoménal. La deuxième partie de l'ouvrage vise précisément à « réveiller l'expérience du monde tel qu'il nous apparait en tant que nous sommes au monde par notre corps, en tant que nous percevons le monde avec notre corps » (PhP, p. 239).

Une fois de plus, Merleau-Ponty procède d'abord à une discussion critique des positions philosophiques classiques, c'est-à-dire à la fois du dogmatisme empiriste qui pense les objets comme des absolus indépendants en eux-mêmes, et du dogmatisme intellectualiste qui, pour contester le premier, fait de l'objet le produit d'une conscience constituante, sans s'interroger sur la manière dont il entre dans l'expérience. Aussi bien l'empirisme que l'intellectualisme ignorent le sujet de la perception : l'empiriste néglige la question de la subjectivité, croyant pouvoir décrire un ensemble de données neutres, tandis que l'idéaliste place la subjectivité au-delà de l'expérience, vidant ainsi la perception de sa substance. « Le sujet de la perception restera ignoré tant que nous ne saurons pas éviter l'alternative du naturé et du naturant, de la sensation comme état de conscience et comme

[300] C'est pourquoi Bimbenet a souligné que « l'envahissante sémantique de « l'immédiat », de « irréfléchi » ou encore du « primordial » qui alimente la plupart des analyses de la *Phénoménologie de la perception* […] demande à être comprise depuis *La structure du comportement* : l'expérience muette à laquelle il est fait retour, le fonds irréfléchi qui affleure en toute perception, enfin le corps propre […] ne sont pas simplement « la nature » en nous, mais déjà une nature « selon l'homme », intégrée à la sphère de l'attitude catégoriale ». E. Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty,* Paris, Vrin, 2004, p. 87.

conscience d'un état, de l'existence en soi et de l'existence pour soi » (PhP, p. 241). L'examen critique des théories classiques, effectué dans l'introduction, avait déjà montré qu'une sensation « pure » n'est pas accessible dans l'expérience concrète, que les qualités ressenties ne sont pas réductibles à un stimulus isolable, mais qu'elles sont en relation étroite avec l'organisme percevant : « elles s'offrent avec une physionomie motrice, elles sont enveloppées d'une signification vitale » (PhP, p. 243). En outre, la psychologie a mis en évidence qu'il existe toujours un « accompagnement moteur » des perceptions : le côté moteur et le côté perceptif s'influencent mutuellement. Ainsi, les qualités sensibles sont toujours imprégnées d'une certaine signification existentielle, car le sentir n'est possible que sur la base d'une complicité originaire, d'une familiarité du corps avec le monde : entre le sensible et le sentant il y a une relation d'échange et de coexistence, et non d'altérité ou de dépendance causale. Le sentir n'est alors ni un « penser sentir », ni simplement une faculté réceptive et passive des sens. « Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui co-naît à un certain milieu d'existence et se synchronise avec lui. […] la sensation est à la lettre une communion[301] » (PhP, p. 245-246). Il faut souligner qu'ici le terme « sensation » doit être compris comme synonyme de « perception ». Au début du chapitre sur le sentir, Merleau-Ponty propose de revenir à la sensation, après l'avoir critiquée dans l'introduction, précisément parce qu'elle – n'étant plus ni conscience d'un état ni état d'une conscience – « nous enseigne le rapport vivant de celui qui *perçoit* avec son corps et avec son monde » (PhP, p. 241, nous soulignons). Le philosophe français, à la différence de Plessner, ne distingue pas entre sensation et perception : la première, si bien comprise, « n'est que la plus simple des perceptions et, comme modalité de l'existence, ne peut, pas plus qu'aucune perception, se séparer d'un fond qui, enfin, est le monde » (PhP, p. 279).

En définitive, de même que l'objet de la perception n'est pas un objet en soi complètement déterminé, de même le sujet de la perception n'est pas une conscience absolue, « un pur néant sans aucun poids terrestre […], un « trou dans l'être », mais un creux, un pli qui s'est fait et qui peut se défaire » (PhP, p. 248-249)[302]. La perception permet ainsi d'échapper à l'alternative entre l'en soi et le pour soi, en étant *anonyme*.

[301] Merleau-Ponty n'utilise ce mot qu'une autre fois dans le texte, pour définir la perception : « toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses » (PhP, p. 370).

[302] C'est un point que Merleau-Ponty avait déjà soulevé, avec la même référence à Hegel, dans *La structure du comportement*, au sujet de la conscience vue de l'extérieur. Cf. SC, p. 136-137. *Phénoménologie de la perception* démontre qu'il n'en va pas autrement de la conscience vue de l'intérieur. Cette idée de la conscience comme creux et non comme trou reviendra dans *Le visible et l'invisible* (cf. VI, p. 246).

> Je ne peux pas dire que *je* vois le bleu du ciel au sens où je dis que je comprends un livre ou encore que je décide de consacrer ma vie aux mathématiques. Ma perception, même vue de l'intérieur, exprime une situation donnée : je vois du bleu parce que je suis *sensible* aux couleurs -, au contraire les actes personnels en créent une : je suis mathématicien parce que j'ai décidé de l'être. De sorte que, si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire *qu'on* perçoit en moi et non pas que je perçois. […] [Chaque sensation] relève d'une *sensibilité* qui l'a précédée et qui lui survivra, comme ma naissance et ma mort appartiennent à une natalité et à une mortalité anonymes (PhP, p. 249-250).

Ainsi, la perception se fonde constitutivement sur un horizon sensible prépersonnel ; cet anonymat découle de sa partialité : lorsqu'on perçoit un objet, on sent que la perception ne l'épuise pas, qu'il a une telle profondeur qu'aucune exploration ne pourra jamais expliciter. Merleau-Ponty résume ces deux idées en affirmant que toute sensation appartient à un *champ* : « Dire que j'ai un champ visuel, c'est dire que par position j'ai accès et ouverture à un système d'êtres, […] en vertu d'une sorte de contrat primordial et par un don de la nature, […]; c'est donc dire que la vision est prépersonnelle ; - et c'est dire en même temps qu'elle est toujours limitée, qu'il y a toujours autour de ma vision actuelle un horizon de choses non vues ou même non visibles » (PhP, p. 250-251).

Ces observations permettent de préserver la différenciation des sens, qui pour l'intellectualisme ne peut pas constituer un authentique problème philosophique. L'intellectualisme ne distingue pas les sens car pour lui la sensation et la signification n'apparaissent que lorsque la conscience revient sur l'acte cognitif pour l'analyser. On distingue alors une matière contingente et une forme nécessaire, dont la première n'est qu'un moment idéal indissociable de l'acte dans sa totalité. La spécificité des sens est ainsi éliminée, et avec elle la question de la contribution des sens à la constitution de la spatialité. Celle-ci se définirait par son objectivité, elle serait la condition a priori de toutes les perceptions et serait donc unique. Cependant, si l'on revient à notre expérience primordiale de l'espace, on constate qu'à chaque région sensorielle appartient une spatialité spécifique, qui se greffe sur les autres, mais ne leur est pas réductible. Cela ne peut pas être saisi par la réflexion intellectualiste, dont la formulation la plus aboutie est pour Merleau-Ponty la philosophie kantienne[303], car elle pense le monde et le sujet comme déjà donnés et ne pose pas le problème de leur genèse. La réflexion radicale, en revanche, se charge précisément de mettre en lumière la source de ces idées ; c'est une réflexion qui non seulement opère, mais réalise aussi l'analyse réflexive de ses propres opérations. Kant lui-même avait constaté que ce qui est effectivement donné n'est ni la conscience ni l'être pur, mais l'expérience, c'est-à-dire la communication d'un sujet fini avec un être

[303] Sur la critique merleau-pontienne de Kant voir P. Terzi, *La philosophie française au miroir de Kant (1854-1986)*, Paris, Honoré Champion, 2023, p. 487-498. Il faut pourtant souligner que celle-ci porte essentiellement sur la *Critique de la raison pure* ; à l'égard de la troisième *Critique* kantienne, en revanche, Merleau-Ponty manifeste des motifs d'intérêt et de convergence (cf. PhP, p. XII, 53). Voir à cet égard M. Carbone, « Le sensible et l'excédent. Merleau-Ponty et Kant », in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie de Husserl, *op. cit*., p. 163-191.

opaque dont ce sujet émerge mais auquel il reste ancré. C'est cette expérience que Merleau-Ponty définit, en reprenant une expression célèbre de Husserl, comme « l'expérience pure et pour ainsi dire muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens. […] il faut retrouver, en deçà de l'idée du sujet et de l'idée de l'objet, le fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses » (PhP, p. 252-253).

Avant de poser le problème des conditions sans lesquelles le monde ne saurait être pensé, il faut donc comprendre comment ce monde peut ne pas être ignoré, exister pour moi, c'est-à-dire être donné. L'esthétique transcendantale se confond avec l'analytique transcendantale seulement pour un Dieu, mais pas pour un être humain jeté dans le monde. Pour cette raison, on ne peut pas suivre Kant dans sa déduction d'un espace et d'un temps uniques, conditions de possibilité de l'objectivité pleine. Ces idées doivent être mises entre parenthèses pour en faire la généalogie. « Cette nouvelle conception de la réflexion, qui est la conception phénoménologique, revient en d'autres termes à donner une nouvelle définition de l'a priori » (PhP, p. 255). Comme Plessner, Merleau-Ponty met en œuvre une reformulation du transcendantal kantien, qu'on pourrait définir comme une « somatisation » ou « sensibilisation » du transcendantal[304]. À son avis, Kant avait déjà montré que l'a priori n'est pas connaissable avant l'expérience, c'est-à-dire en dehors de notre horizon de facticité, mais il n'a pas poussé cette intuition programmatique jusqu'au bout. Lorsque on reconnait que l'expérience est le début de la connaissance, on ne peut plus distinguer une vérité a priori d'une vérité de fait : « L'unité des sens, qui passait pour vérité a priori, n'est plus que l'expression formelle d'une contingence fondamentale : le fait que nous sommes au monde, – la diversité des sens, qui passait pour donnée a posteriori, […] apparaît comme nécessaire à ce monde-ci, c'est-à-dire au seul monde que nous puissions penser avec conséquence; elle devient donc une vérité a priori » (PhP, p. 255). Dans ce cadre, toute sensation est spatiale, mais l'espace n'est plus compris comme une forme a priori, valable de manière nécessaire et universelle : « au lieu d'un espace unique, condition universelle de toutes les qualités, nous avons avec chacune d'elles une manière particulière d'être à l'espace et en quelque sorte de faire de l'espace » (PhP, p. 255-256).

Une fois effacée la distinction de l'a priori et de l'a posteriori, il devient possible de penser à la fois la différenciation et l'unité des sens. D'une part, l'expérience spatiale fournie par un sens n'est jamais exactement transposable à celle fournie par un autre sens ; plus généralement, les sens sont distincts et irréductibles les uns aux autres.

[304] Cf. L. Angelino, « L'a priori du corps chez Merleau-Ponty », *Revue internationale de philosophie*, vol. 244, no. 2, 2008, p. 167-187. Il convient de mentionner un ouvrage très proche de la perspective merleau-pontienne à cet égard, à savoir M. Dufrenne, *La notion d'« a priori »*, Paris, PUF, 1959.

> Il n'est ni contradictoire ni impossible que chaque sens constitue un petit monde à l'intérieur du grand et c'est même à raison de sa particularité qu'il est nécessaire au tout et qu'il s'ouvre sur lui. […] Cela prouve que chaque organe des sens interroge l'objet à sa manière, qu'il est l'agent d'un certain type de synthèse […]. Les sens sont distincts les uns des autres et distincts de l'intellection en tant que chacun d'eux apporte avec lui une structure d'être qui n'est jamais exactement transposable. Nous pouvons le reconnaître parce que nous avons rejeté le formalisme de la conscience, et fait du corps le sujet de la perception (PhP, p. 256-260).

D'autre part, cela ne met pas en péril l'unité des sens : la distinction des sens ne compromet pas leur communication, mais la fonde. L'unité des sens est donc une unité dans la différence. Selon Merleau-Ponty, bien que les différents sens aient chacun une structure différente, ils se fondent dans notre expérience, car elle est *holistique* : elle intègre le sens, le corps, le mouvement et le milieu dans une unique « mélodie ». La communication intersensorielle n'est pas une association ou une juxtaposition d'atomes perceptifs : elle se manifeste dans le cadre d'un système synergique qui se fonde sur ce qu'il appelle « une « couche originaire » du sentir, qui est antérieure à la division des sens » (PhP, p. 262). C'est à ce niveau que la perception est ambiguë, que les sensations auditives influencent les sensations visuelles et vice versa, ou, plus généralement, que la synesthésie est possible. Celle-ci est « une nouvelle occasion de remettre en question le concept de sensation et la pensée objective. […] La perception synesthésique est la règle, et, si nous ne nous en apercevons pas, c'est parce que le savoir scientifique déplace l'expérience et que nous avons désappris de voir, d'entendre et, en général, de sentir » (PhP, p. 264-265). Merleau-Ponty ne revient pas pour autant à l'associationisme : entre les données des divers sens il n'y a pas association, mais interpénétration, échange, communication. La synesthésie est un phénomène incompréhensible pour la pensée objective, car celle-ci ne se rend pas compte que les différents sens, bien qu'ils aient chacun leur propre façon d'explorer l'objet, « communiquent entre eux en s'ouvrant à la structure de la chose » (PhP, p. 265). D'une part, les différents sens relèvent d'autant de mondes séparés ; d'autre part, il existe une synthèse perceptive qui les réunit en une seule configuration globale : en tant que manières particulières de moduler la chose, les sens communiquent par leur noyau significatif.

Parler d'une « couche originaire du sentir » n'implique donc pas un retour à l'intellectualisme et à l'idée d'une sensibilité indifférenciée. Pour éviter ce malentendu, Merleau-Ponty précise la nature de la synthèse perceptive. Celle-ci n'est pas assimilable à la synthèse intellectuelle : l'unité des sens n'est pas l'unité des objets de la science. « Si la perception réunit nos expériences sensorielles en un monde unique, ce n'est pas comme la colligation scientifique rassemble des objets ou des phénomènes, c'est comme la vision binoculaire saisit un seul objet » (PhP, p. 266). Merleau-Ponty se réfère à la vision binoculaire pour démontrer que l'unité de l'objet n'est pas le résultat d'un processus de fixation des deux images monoculaires : elle n'est pas le résultat de la fixation, car elle

est anticipée *dans l'acte même* de la fixation. Si la synthèse perceptive réalise l'unité de l'objet, cette unité n'est pas notionnelle, ne découle pas d'une inspection de l'esprit, mais elle est intentionnelle, se fonde sur la structure synergique du corps. La synthèse perceptive se réalise à un niveau *prélogique* : c'est le corps – et non pas le sujet épistémologique – qui effectue la synthèse, qui permet le passage de la diplopie à l'objet unique. Dans le cadre de cette réflexion sur la synthèse de la vision binoculaire, Merleau-Ponty écrit : « Nous ne retirons la synthèse au corps objectif que pour la donner au corps phénoménal, c'est-à-dire au corps *en tant qu'il projette autour de lui un certain « milieu »*, en tant que ses « parties » se connaissent dynamiquement l'une l'autre et que ses récepteurs se disposent de manière à rendre possible par leur synergie la perception de l'objet (PhP, p. 269, nous soulignons).

Il est particulièrement significatif pour notre travail qu'à ce point du texte Merleau-Ponty ajoute une note de bas de page après le mot « milieu », dans laquelle il mentionne explicitement l'article de Plessner et Buytendijk « L'interprétation de l'expression mimique » (1925)[305] et précise « en tant qu'il a une *Umweltintentionalität* » (PhP, p. 269). On peut donc en déduire qu'il attribue la synthèse perceptive au corps – et non pas à la conscience – dans la mesure où il est doté d'une intentionnalité à l'égard du milieu (*Umweltintentionalität*) ou, ce qui revient au même, dans la mesure où il est capable de projeter autour de lui un certain milieu. Il s'agit d'une idée qui traverse *Phénoménologie de la perception* et qui s'avère fondamentale pour la compréhension de ses enjeux théoriques. Si pour Merleau-Ponty « le corps est le véhicule de l'être au monde », il faut remarquer qu'à son avis « avoir un corps c'est pour un vivant *se joindre à un milieu défini*, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement » (PhP, p. 97, nous soulignons). Le corps en tant que schéma corporel avait été défini en précédence par son « pouvoir de tracer dans le monde donné des frontières, des directions, d'établir des lignes de force, de ménager des perspectives, en un mot d'organiser le monde donné selon les projets du moment, *de construire sur l'entourage géographique un milieu de comportement*, un système de significations qui exprime au-dehors l'activité interne du sujet » (PhP, p. 130, nous soulignons)[306]. La capacité du corps propre de « projeter autour de lui un certain milieu » est évoqué aussi dans le cadre des analyses du corps en tant qu'être sexué[307], dans le

[305] Cf. F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*. Il est probable que Merleau-Ponty ait pris connaissance de cet essai en lisant un article de Buytendijk qui y faisait référence. Cf. F. Buytendijk, « Les différences essentielles des fonctions psychiques chez l'homme et les animaux », *op. cit*., p. 85. Il mentionne cet article (avec référence à cette page exacte) dans *La structure du comportement* (cf. SC, p. 170).

[306] À ce propos, il n'est pas difficile de remarquer la continuité de *Phénoménologie de la perception* avec les analyses de *La structure du comportement*, qu'on abordera dans le prochain chapitre. Voir en particulier SC, p. 139-147, 157-173.

[307] « Faut-il donc dire, inversement, que le phénomène sexuel n'est qu'une expression de notre manière générale de projeter notre milieu ? » (PhP, p. 185).

chapitre consacré à l'espace[308] et à propos du phénomène de l'hallucination[309]. La récurrence tout au long de l'ouvrage de l'expression à travers laquelle Merleau-Ponty décrit l'*Umweltintentionalität* dans la partie consacrée à la synthèse perceptive démontre que la relation intentionnelle à l'égard du milieu est beaucoup plus qu'un aspect accessoire de la description des caractères du corps phénoménal et du monde vécu. Ce qui nous intéresse particulièrement est que, selon toute probabilité, la partie la plus théorique de l'article de Plessner et Buytendijk était confiée au philosophe allemand. Il a été souligné qu'au début de sa carrière Buytendijk était un chercheur et un expérimentateur et beaucoup moins un philosophe indépendant ; Plessner a été l'un de ses guides philosophiques[310]. Dans un texte en hommage à son ami, ce dernier suggère que c'est bien lui qui était en charge de l'élaboration proprement théorique de cet article[311]. Cela a conduit à la formulation de l'hypothèse selon laquelle Merleau-Ponty a incorporé *à son insu* certains traits de la pensée plessnérienne[312].

De fait, il est évident que pour les deux philosophes l'intentionnalité à l'égard du milieu est une prérogative du corps – Plessner et Buytendijk parlent justement d'une *Umweltintentionalität des Leibes* –, elle ne s'effectue pas dans la transparence d'une conscience. Chez Merleau-Ponty cela a des implications pour ce qui concerne la synthèse : celle-ci n'est pas un acte intellectuel, mais un acte « pratique », qu'il appelle aussi, avec Husserl, « synthèse de transition » ou « d'horizon »[313].

> Adossée à l'unité prélogique du schéma corporel, la synthèse perceptive ne possède pas plus le secret de l'objet que celui du corps propre, et c'est pourquoi l'objet perçu s'offre toujours comme transcendant, c'est pourquoi la synthèse paraît se faire sur l'objet même, dans le monde, et non pas en ce point métaphysique qu'est le sujet pensant, c'est en quoi la synthèse perceptive se distingue de la synthèse intellectuelle (PhP, p. 269).

La synthèse perceptive se distingue parce que l'objet qu'elle vise n'est pas complétement déterminé, transparent à l'esprit ; contrairement à la synthèse intellectuelle, elle est constitutivement inachevée. L'objet visé n'est pas l'objet de la science, mais se manifeste plutôt comme une unité transcendante aux *Abschattungen* : « il faut que la « synthèse perceptive soit inachevée, elle ne peut m'offrir un «

---

[308] L'espace « apparaît normalement à la jonction de mes intentions motrices et de mon champ perceptif, lorsque mon corps effectif vient à coïncider avec le corps virtuel qui est exigé par le spectacle et le spectacle effectif avec le milieu que mon corps projette autour de lui » (PhP, p. 289).

[309] « Il y a des hallucinations parce que nous avons par le corps phénoménal une relation constante avec un milieu où il se projette, et que, détaché du milieu effectif, le corps reste capable d'évoquer par ses propres montages une pseudo-présence de ce milieu » (PhP, p. 392).

[310] Voir H.M.A. Struyker Boudier, « Helmuth Plessner als philosophischer Wegweiser für F.J.J. Buytendijk », *op. cit.*

[311] Voir Plessner H., « Unsere Begegnung » (1957), in PAP, p. 312.

[312] Cf. C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », *op. cit*. La lecture de cet article, il y a quelques années, a été le point de départ pour le développement de notre recherche.

[313] « Dans un autre langage, la synthèse qui compose ensemble les objets perçus et qui affecte d'un sens les données perceptives n'est pas une synthèse intellectuelle : disons avec Husserl que c'est une « synthèse de transition » — j'anticipe le côté non vu de la lampe parce que je peux y porter la main — ou encore une « synthèse d'horizon » : le côté non vu s'annonce à moi comme « visible d'ailleurs », à la fois présent et seulement imminent » (PP, p. 48).

réel » qu'en s'exposant au risque de l'erreur, il est de toute nécessité que la chose, si elle doit être une chose, ait pour moi des côtés cachés, et c'est pourquoi la distinction de l'apparence et de la réalité a d'emblée sa place dans la « synthèse » perceptive » (PhP, p. 432). Bien entendu, l'incapacité de saisir l'objet dans la totalité de ses déterminations implique que le sujet de la perception n'est pas une conscience absolue, qui constitue le monde, le surplombe et le contemple (*kosmotheoros*) sans y participer. Au contraire, chez Merleau-Ponty la personne se fonde constitutivement sur l'impersonnel : « Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain » (PhP, p. 339).

Dans la suite du chapitre, le philosophe français applique alors la leçon tirée de la synthèse de la vision binoculaire au problème de l'unité des sens : celle-ci n'est pas le résultat de leur subsomption sous une conscience transcendantale, mais le signe de leur intégration dans un organisme unique. Tout comme les yeux collaborent dans la vision, les sens communiquent entre eux dans la perception. L'unité des sens est possible parce que le corps n'est pas une somme d'organes juxtaposés, mais plutôt un système synergique, « un système tout fait d'équivalences et de transpositions intersensoriel1es » (PhP, p. 271). Les sens n'ont pas besoin de l'idée pour pouvoir communiquer entre eux ; au contraire, l'unité des sens, leur communication constante, est assurée par le schéma corporel. « Ces remarques permettent de donner tout son sens au mot de Herder : « L'homme est un sensorium commune perpétuel, qui est touché tantôt d'un côté et tantôt de l'autre »[314]. Avec la notion de schéma corporel, ce n'est pas seulement l'unité du corps qui est décrite d'une manière neuve, c'est aussi, à travers elle, l'unité des sens et l'unité de l'objet » (PhP, p. 271). En reprenant la distinction faite par Cassirer dans le troisième tome de la *Philosophie des formes symboliques*, Merleau-Ponty affirme alors que c'est le corps en tant que lieu du phénomène d'expression (*Ausdruck*) qui fonde l'expression verbale (*Darstellung*) et la signification intellectuelle (*Bedeutung*). Le corps est la condition de possibilité de la fréquentation du monde et, donc, de sa compréhension. Cela n'implique pas tirer le pour soi de l'en soi, revenir à une forme d'empirisme : le corps n'est pas une chose, il ne subit pas le temps, mais – dans un certain sens – il le fait. « Dans chaque mouvement de fixation, mon corps noue ensemble un présent, un passé et un avenir, il sécrète du temps, ou plutôt il devient ce lieu de la nature où, pour la première fois, les événements, au lieu de se pousser l'un l'autre dans l'être,

[314] Comme Plessner, Merleau-Ponty aussi place sa propre réflexion esthésiologique dans le sillage de Herder, qu'il cite dans *Phénoménologie de la perception* (PhP, p. 64, 271, 276) indirectement, c'est-à-dire en reprenant ses idées à partir d'un article scientifique de Werner. Dans *La structure du comportement* il cite d'après Goldstein un autre passage du *Traité sur l'origine du langage* de Herder : « Si l'homme avait les sens d'un animal, il n'aurait pas de raison » (SC, p. 196). Voir J. Čapek, « Percevoir c'est sentir. Merleau-Ponty et Herder », in K. Novotny, T. S. Hammer, A. Gleonec, P. Specian (dir.) *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Bucharest, Zeta Books, 2011, p. 43-58.

projettent autour du présent un double horizon de passé et d'avenir et reçoivent une orientation historique » (PhP, p. 277). Le sujet de la perception est donc constitutivement temporalité ; c'est ce qui permet de ne pas le concevoir comme une conscience absolue et de lui conférer à la fois opacité et historicité. Par conséquent, toute synthèse perceptive est une synthèse temporelle, faite et défaite par le temps : « L'alternative du naturé et du naturant se transforme donc en une dialectique du temps constitué et du temps constituant » (PhP, p. 278). Cela comporte le dépassement de la perspective intellectualiste et de sa purification de la conscience, qui a conduit à une réification de la matière (*hylé*) : dans cette perspective, la rencontre de la chose et de l'esprit, à savoir l'*aisthesis*, devient impensable.

En définitive, de l'analyse du sentir résulte que « la théorie de la connaissance est à recommencer » (PhP, p.278) : la matière et la forme de la connaissance sont deux résultats, tous les deux se fondent sur « la foi originaire de la perception », sur « l'expérience irréfléchie du monde », qu'une réflexion phénoménologique radicale a pour tâche de retrouver (cf. PhP, p. 278-279). « La perception originaire est une expérience non thétique, préobjective et préconsciente » (PhP, p. 279) qui n'offre pas une « mosaïque de qualités », mais un champ perceptif, une *configuration* qui précède la distinction entre le sujet et l'objet. En d'autres termes, on n'a pas le droit de poser une matière de la connaissance comme un moment idéalement séparable, car cette matière se rapporte déjà au monde au moment où on la réalise par un acte exprès de réflexion (cf. PhP, p. 281). Le modèle husserlien classique de la constitution phénoménologique doit être reconduit à une constitution plus originaire, dont il n'est qu'un effet et un dérivé. Le monde est l'horizon de possibilité de la constitution de l'objet, mais le monde n'est pas un objet, et l'analyse phénoménologique doit se situer à un autre niveau, et opérer d'une autre manière. La proposition de Merleau-Ponty consiste à formuler une nouvelle conception de l'intentionnalité sur la base d'une révision de la distinction forme-matière, révision qui se réfère explicitement à Husserl lui-même, à ses concepts d'intentionnalité opérante (cf. PhP, p. XIII, 478, 490) et de « Logos du monde esthétique » (cf. PhP, p. 490 ; S, p. 132, 218 ; N, p. 104), et implicitement à la théorie kantienne du schématisme – ce qui est du plus grand intérêt pour un dialogue avec Plessner : « Nous retrouvions sous l'intentionnalité d'acte ou thétique, et comme sa condition de possibilité, une intentionnalité opérante, déjà à l'œuvre avant toute thèse ou tout jugement, un « Logos du monde esthétique », un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »[315] et qui comme tout art, ne se connaît que dans ses résultats » (PhP, p. 490-491). Un an

[315] Ici Merleau-Ponty se réfère à ce passage de la *Critique de la raison pure* : « Le schématisme de l'entendement pur, en vue des phénomènes et de leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont nous aurons de la peine à arracher à la nature les secrets du fonctionnement pour les mettre à découvert sous les

après la publication de *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty réaffirme ces intuitions dans la conférence qu'il donne devant la Société française de Philosophie, intitulée « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques » : à son avis, on ne peut pas appliquer à la perception la distinction classique de la forme et de la matière, ni concevoir le sujet percevant comme une conscience désengagée qui imposerait une forme à une matière sensible chaotique. Au contraire, il faut « que la forme et la matière de la perception soient dès l'origine apparentés, et que, comme on dit, la matière de la perception soit « prégnante de sa forme » » (PP, p. 48)[316].

1.5 Unité et pluralité des sens

Ce dernier point constitue une première convergence fondamentale entre Plessner et Merleau-Ponty. De fait, on a vu que pour le penseur allemand également, la réflexion sur la sensibilité comporte une reformulation de la théorie de la connaissance : la forme et la matière ne sont pas deux pôles distincts qui se rencontrent ensuite dans la connaissance, elles sont dès le début constitutivement imbriquées l'une dans l'autre. La synthèse n'est pas l'imposition d'une forme à la matière, mais plutôt la manifestation de leur unité. Cependant, on sait que chez Plessner la réflexion esthésiologique conduit bien au-delà d'une simple révision de la théorie de la connaissance. Comme *Phénoménologie de la perception* le confirmera une vingtaine d'années plus tard, réfléchir sur l'*aisthesis*, c'est déjà indiquer la voie d'une « nouvelle ontologie »[317], que Merleau-Ponty appellera une « réhabilitation ontologique du sensible » (S, p. 210) : il s'agit de dépasser l'intérêt strictement cognitif pour la sensibilité qui unit l'intellectualisme et l'empirisme – les « barrières bien connues » à toute réflexion esthésiologique[318] – et découvrir à travers les sens le visage du monde. Les sens ne fournissent pas seulement le matériau de la connaissance, mais révèlent le monde, ses côtés, ses aspects ; la variété et la spécificité des objets de la perception expriment les qualités et les traits du monde. Tel est leur véritable sens. Dans un essai écrit en honneur de Plessner, Buytendijk a indiqué à ce propos une convergence importante avec la réflexion de Merleau-Ponty[319]. Pour celui-ci « la qualité n'est pas un élément de la conscience, c'est une propriété de l'objet », une manière de se tromper sur la qualité « est d'en faire un élément de la conscience, alors qu'elle est objet pour la conscience » (PhP, p. 10-

yeux » (I. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1983, p. 887). Il y fait référence à deux autres endroits dans le texte (cf. PhP, p. XII, 48).

[316] « La distinction fameuse de la forme et de la matière dans le monde perçu paraît seconde et ultérieure. Dans le perçu, la matière est déjà prégnante d'une forme. La forme n'est que la manière dont le sensible se dispose sous nos yeux et s'offre à nos prises » (P2, p. 20).

[317] Cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 16.

[318] Cf. H. Plessner, *Anthropologie der Sinne* (1970), in GS III, p. 321-325.

[319] Cf. F. Buytendijk, « Der Geschmack », in K. Ziegler (dir.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, *op. cit*., p. 43.

11) ; de même, Plessner affirme que les qualités sensorielles sont « les manières dont l'être absolu, c'est-à-dire détaché de la conscience, […] peut devenir objectif, à savoir réel pour une conscience »[320]. Or, puisque les qualités sensorielles qui nous apparaissent sont étroitement liées à nos organes des sens, il en résulte que le corps humain est le lieu de l'union de l'âme et du corps. La philosophie cartésienne ne peut reconnaître cette union qu'en fait, mais pas en droit. De même, le positivisme et le criticisme kantien « ne peuvent se rendre maîtres du problème des rapports de l'âme et du corps […] et ils sont contraints de le reléguer dans le domaine de l'inconnaissable »[321]. En revanche, l'esthésiologie met en lumière « le lien entre le corps et l'âme dans l'unité de l'attitude corporelle »[322], c'est « l'union de l'âme et du corps prise au sérieux » (N, p. 267). Dans l'être humain la nature et l'esprit se rencontrent : les points de contact spécifiques où cette interpénétration a lieu sont les sens. À travers leur réflexion sur la sensibilité Plessner et Merleau-Ponty démontrent alors que le dualisme ontologique et les alternatives qui lui sont associées (l'esprit et le corps, l'intérieur et l'extérieur, le sujet et l'objet) doivent être dépassées ou, plus précisément, doivent être comprises dans leur genèse et ne pas être présupposées. En cela réside ce que Merleau-Ponty appelle « le primat de la perception » (cf. PP, p. 67), qui s'accompagne, chez le philosophe français comme chez le penseur allemand, d'une refonte de la notion de sujet étroitement liée à une réhabilitation de la corporéité. Celle-ci ne se réduit pas au corps physique (*Körper*), mais est comprise comme *Leib*, corps vécu et vivant ; dans les deux cas, le corps n'est pas relégué au plan empirique, mais assume un rôle transcendantal : on assiste à une « somatisation » de l'a priori.

Cependant, dès cette première étape de notre parcours conceptuel, il y a un point sur lequel une divergence considérable entre Plessner et Merleau-Ponty saute aux yeux. Cela concerne la question de l'unité et de la pluralité des sens, étroitement liée au thème de la *synesthésie*. En effet, comme il a déjà été remarqué[323], Merleau-Ponty met en relief la synesthésie dans la perception, alors que Plessner souligne plutôt la différenciation et la relative autonomie des modalités sensorielles. À cet égard, une référence fondamentale pour tous les deux est Herder, qui d'une part considère l'être humain comme un *sensorium commune* perpétuel et, d'autre part, élabore une logique détaillée des différentes modalités sensorielles[324]. On sait que le philosophe français fait apparaître dans son analyse phénoménologique une « couche originaire » du sentir, antérieure à la division des sens. Dans

[320] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne*, in GS III, p. 310.
[321] H. Plessner, « Sensibilité et raison » (1936), in GS VII, p. 148.
[322] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne*, in GS III, p. 315.
[323] Cf. E. Lisciani-Petrini, *Risonanze. Ascolto, corpo, mondo*, Milano, Mimesis, 2007, p. 21, 42 ; M. Russo, « Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela », *op. cit*., p. 10-15; L. Gasperoni, *Versinnlichung: Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, *op. cit*., p. 295-299.
[324] Cf. J. G. Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* (1778), Paris, Editions Allia, 2013.

le cadre de la perception, la synesthésie est « la règle », les différents sens communiquent de façon constitutive, en tant que manières de moduler la chose. Merleau-Ponty reconnait que chaque sens possède sa propre structure, mais dans l'expérience perceptive « il devient difficile de limiter mon expérience à un seul registre sensoriel : elle déborde spontanément vers tous les autres » (PhP, p. 263). Dans la perception quotidienne, la vision des sons et l'audition des couleurs existent comme phénomènes, que le concept de sensation et l'hypothèse de constance ne peuvent pas expliquer. Non seulement, « on voit la rigidité et la fragilité du verre […] l'élasticité de l'acier, la ductilité de l'acier rougi, la dureté de la lame dans un rabot, la mollesse des copeaux », mais aussi – et de la même manière – « j'entends la dureté et l'inégalité des pavés dans le bruit d'une voiture, et l'on parle avec raison d'un bruit « mou », « terne » ou « sec » (PhP, p. 265)[325]. La vision ou l'ouïe n'est pas la simple possession d'un *quale*, mais une modalité qui est reprise dans le mouvement général de l'être-au-monde. Or, ce primat de l'inter-sensorialité chez Merleau-Ponty est cohérent avec sa conception du corps percevant : de même que celui-ci n'est pas une somme d'organes, de même la communication intersensorielle ne se produit pas par association ou juxtaposition d'atomes perceptifs, mais au sein d'un système synergique. En d'autres termes, ce que nous enseigne la synthèse de la vision binoculaire vaut également pour la perception synesthésique : « L'objet intersensoriel est à l'objet visuel ce qu'est l'objet visuel aux images monoculaires de la diplopie et les sens communiquent dans la perception comme les deux yeux collaborent dans la vision. La vision des sons ou l'audition des couleurs se réalisent comme se réalise l'unité du regard » (PhP, p. 270).

Ce sont des idées auxquelles Merleau-Ponty reste fidèle tout au long de son œuvre. Cependant, c'est surtout dans les dernières années de sa vie, marquées par la réflexion ontologique, que cette valorisation des synesthésies revient à la surface. Ce n'est pas une coïncidence ; en effet, nous croyons que la « couche originaire du sentir » mise en évidence dans *Phénoménologie de la perception* est une première et importante anticipation de l'ontologie du sensible qui sera au centre des écrits merleau-pontiens plus tardifs. Dans ses cours au Collège de France de 1958-1959 (« La philosophie aujourd'hui ») et 1960-1961 (« L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui »), Merleau-Ponty cite la *Lettre du voyant* de Rimbaud, qui confirme ses intuitions antérieures sur la synesthésie et l'anonymat de la perception[326]:

[325] Toutefois, à ce propos Dufrenne précise que « c'est la vue qui est le principal artisan et, si l'on peut dire, le principal bénéficiaire de cette communication […] ; il semble que la vue suffise à tout, et l'on comprend le prestige dont jouit l'œil dans la pensée de Merleau-Ponty. […] L'ouïe communique avec les autres sens mais sans avoir la même initiative et le même pouvoir d'intégration ». M. Dufrenne, *L'œil et l'oreille*, Montréal, L'Hexagone, 1987, p. 118.

[326] Voir à cet égard E. Lisciani-Petrini, « Per un dérèglement de tous les sens. Merleau-Ponty: le sinestesie e l'impersonale », *Chiasmi International*, n. 10, 2008, p. 109-127.

> Rimbaud : dépasse la corrélation signe-signification non en se détournant de [la] positivité du monde, mais au contraire en entrant sans réserve dans son unité prélogique, en réveillant ses connexions et ses *résonances sauvages (dérèglement méthodique des sens, épreuve de leur unité sentie, sens passant l'un dans l'autre*, par leur exercice limite), et en mettant le langage à cette école, en le laissant vivre comme chose du monde - grappes de mots comme il y a grappes de couleurs et de qualités dans [les] choses (NC, p. 47, nous soulignons).
>
> La *Lettre du voyant* de Rimbaud […]. On cite souvent « dérèglement des sens » « je est un autre », il faut citer les autres mots : 1) « on me pense » ; […] Il ne s'agit pas de ne plus penser – le dérèglement des sens est [de] rompre les cloisons entre eux pour retrouver leur indivision – et par là, une pensée non mienne, mais leur – Un contact avec visible total (NC, p. 186)

Ces phrases de Rimbaud permettent à Merleau-Ponty de réaffirmer que non seulement la pensée s'enracine dans le corps, mais aussi que celui-ci s'enracine à son tour dans un monde sensible qui le précède et le fonde. C'est pourquoi il met en relief *via* Rimbaud les « résonances *sauvages* » par lesquelles la signification est investie, « sauvages » précisément parce qu'elles se situent en deçà de toute activité thétique. Autrement dit, ces résonances sont des reflets de la « couche originaire du sentir », de la strate sensible ultime qui précède les distinctions sensorielles et qui pour le dernier Merleau-Ponty constitue l'Être. Une note de travail de novembre 1959 met en lumière précisément cette fonction ontologique de la sensorialité et, en particulier, de l'inter-sensorialité :

> Chaque « sens » est un « monde », i. e. absolument incommunicable pour les autres sens, et pourtant construisant un *quelque chose* qui, par sa structure, est d'emblée *ouvert* sur le monde des autres sens, et fait avec eux un seul Être. La sensorialité : p. ex. une couleur, le jaune ; elle se dépasse d'elle-même […] elle a donc de soi fonction ontologique, elle devient apte à représenter toutes choses […].
> Or cette particularité de la couleur, du jaune, et cette universalité ne sont pas *contradiction*, sont *ensemble* la sensorialité même : c'est par la même vertu que la couleur, le jaune, à la fois se donne comme un *certain* être et une *dimension*, l'expression *de tout être possible* – Le propre du sensible (comme du langage) est d'être représentatif du tout […] parce que chaque partie est *arraché* au tout, vient avec ses racines, empiète sur le tout, transgresse les frontières des autres (VI, p. 267).

On voit l'aboutissement ontologique auquel conduit l'analyse des synesthésies chez Merleau-Ponty ; il s'agit d'un aboutissement dont on trouve déjà le prélude dans *Phénoménologie de la perception.*

En revanche, dans *Die Einheit der Sinne* Plessner met plutôt l'accent sur les différences entre les sens, en distinguant particulièrement la vue, l'ouïe et les « sens situationnels » (le tact, le goût et l'odorat). Le philosophe allemand s'efforce toujours de sauver l'autonomie des modalités sensorielles, de ne pas réduire les différentes expériences et les différents mondes que les cinq sens ouvrent à la seule catégorie de la sensibilité. Contre le kantisme mais aussi l'existentialisme (qui à son avis tend à opérer cette réduction[327]), il souligne en permanence « *l'unité dans la diversité*, cette

[327] Cf. H. Plessner, « Sensibilité et raison » (1936), in GS VII, p. 154-155.

véritable synthèse du divers qui maintient et fonde véritablement la diversité »[328]. Lorsqu'il reprend le projet esthésiologique près de cinquante ans plus tard, dans *Anthropologie der Sinne* (1970), Plessner continue à rejeter le caractère essentiellement synesthésique de la sensibilité humaine. À son avis, la synesthésie n'est qu'une « unité négative des sens », à laquelle il oppose « une unité positive qui prend en compte l'ensemble des domaines modaux et permet éventuellement de découvrir leur *unité en tant que multiplicité* »[329]. La synesthésie ne serait que « le rêve d'une unité passive des sens » qui se manifesterait seulement sous l'influence des drogues[330] et de l'alcool : normalement, « l'être humain ne parvient jamais à l'unité des sens dans une simple passivité. Elle n'est pas inhérente aux qualités elles-mêmes, elle n'est pas instrumentale, intermodale ou synesthésique. Elle ne se révèle qu'à notre activité »[331]. L'insistance de Plessner sur la différenciation sensorielle est motivée par sa volonté de décrire le rapport de l'être humain au monde à partir de la pluralité de ses pratiques culturelles. C'est pour cette raison que, à ses yeux, si l'existentialisme a sans doute le mérite de prendre en considération l'« homme entier » (*der ganze Mensch*) et d'avoir indiqué le corps comme dimension fondamentale du *Dasein*, il court aussi un risque, « celui de passer sous silence les performances sensorielles dans leur expression spécifique. […] En tant que modalités du *Dasein*, les sens ne livrent pas leur secret. Ce n'est que dans le travail avec et sur eux qu'ils montrent ce qu'ils peuvent et ce qui leur est interdit »[332]. Ce n'est donc pas étonnant que Plessner, dans sa *Selbstdarstellung*, déclare que le titre de son œuvre de 1923 était ambigu : il a été interprété comme un plaidoyer en faveur de la synesthésie, mais « Il ne s'agit pas de cette parenté intermodale. […]. L'unité des sens dans leur diversité n'en est pas affectée. Et c'est d'elle qu'il s'agit »[333].

Cette divergence entre Plessner et Merleau-Ponty implique une sensibilité différente vis-à-vis de l'art de leur époque. À cet égard, ce qui importe le plus n'est pas tant que le Français se concentre

---

[328] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 276. Nous soulignons.
[329] H. Plessner, *Anthropologie der Sinne* (1970), in GS III, p. 330. Nous soulignons.
[330] Cf. *Ibid*., p. 390. Notons au passage les attitudes différentes de Plessner et de Merleau-Ponty à l'égard des drogues psychédéliques : le premier déplore leur diffusion dans les universités « une sorte de *Dokumenta* politique, un substitut bruyant, même s'il ne l'est pas, de l'anarchie révolutionnaire » (H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, in GS III, p. 389), tandis que le second rapporte dans ses thèses de doctorat – avec un ton axiologiquement neutre – les auto-observations inédites de Sartre sur les effets de la mescaline (cf. SC, p. 182 ; PhP, p. 392). Le point est que si pour Plessner les drogues altèrent la perception normale, selon Merleau-Ponty elles en révèlent au contraire sa structure fondamentale. Il affirme à propos des synesthésies : « on a longtemps pensé qu'il s'agissait là de phénomènes exceptionnels. En réalité le phénomène est général. Dans l'intoxication par la mescaline, les sons sont régulièrement accompagnés par des taches de couleur dont la nuance, la forme et la hauteur varient avec le timbre, l'intensité et la hauteur des sons. Même les sujets normaux parlent de couleurs chaudes, froides, criardes ou dures, de sons clairs, aigus, éclatants […]. Je perçois d'une manière indivise avec mon être total, je saisis une structure unique de la chose, une unique manière d'exister qui parle à la fois à tous mes sens » (SNS, p. 101).
[331] *Ibid*., p. 391.
[332] *Ibid*., p. 392-393.
[333] H. Plessner, « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 319.

particulièrement sur la peinture[334], tandis que l'Allemand privilégie la musique[335], mais plutôt que l'*Ohrenmensch* Plessner et l'*Augenmensch* Merleau-Ponty[336] considèrent les avant-gardes artistiques de manière très différente, voire opposée. On a vu que le premier, dans la quatrième partie de *Die Einheit der Sinne*, met en évidence toutes les différences entre l'ouïe et la vue. En particulier, il affirme que si la matière optique est intrinsèquement liée à l'extension, la matière acoustique est structurellement caractérisée par la voluminosité. C'est sur cet élément de distinction entre la vue et l'ouïe que se fonde la critique de Plessner à l'égard des instances synesthésiques de l'expressionnisme, en particulier la poétique de la peinture sonore de Kandinsky[337]. Plessner considère les frontières entre les arts plastiques et la musique comme les résultats des lois esthésiologiques et non pas comme des simples préjugés bourgeois. Sa critique récurrente de l'expressionnisme[338] a sans doute pour limite de considérer l'art abstrait du début du XXe siècle de manière généralisée, en étendant les indications théoriques exposées par Kandinsky dans *Du spirituel dans l'art* (1912) à la poétique et aux techniques spécifiques de différents artistes. Les arguments de Plessner, dont les positions sur l'abstractionnisme ne sont définies avec plus de clarté que dans l'essai tardif « *Die Musikalisierung der Sinne* » (1972), visent à déconstruire la conviction théorique de Kandinsky selon laquelle il est possible de libérer la couleur de son lien avec l'objet et, de cette manière, de transposer la liberté du monde sonore dans le champ sensoriel optique[339]. La prétention à transposer les sons en couleurs va à l'encontre des principes de l'esthésiologie et est donc infondée dans ses présupposés. Même lorsque le cinéma et la photographie ont introduit les premières

[334] De son essai « Le doute de Cezanne » (1945) à *L'œil et l'esprit* (1960), en passant par « Le langage indirect et la voix du silence » (1952), Merleau-Ponty porta tout au long de sa vie un grand intérêt à la peinture. Cela est bien connu et a déjà été mis en relief par des nombreux spécialistes. Voir, entre autres, A. de Waelhens, « Merleau-Ponty philosophe de la peinture », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 67, no. 4, 1962, p. 431–449 ; M. Villela-Petit, « « Qui voit ? », du privilège de la peinture chez M. Merleau-Ponty », *Les Études philosophiques*, vol. 57, no. 2, 2001, p. 261-278 ; M. Carbone, *La chair des images. Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, Vrin, 2011.

[335] Au cours de sa vie, Plessner a consacré plusieurs essais à la musique : « Phänomenologie der Musik » (1925, in GS VII, p. 59-65), « Hören und Vernehmen » (1925, in PAP, p. 113-118), « Zur Anthropologie der Musik » (1951, in GS VII, p. 184-200), « Die Musikalisierung der Sinne. Zur Geschichte eines modernen Phänomens » (1972, in GS VII, p. 479-492). Voir à cet égard G. Matteucci, A. Ruco, « Accordanze. Musica e suono nell'estesiologia di Plessner », *Intersezioni*, XXV/ 2, 2005, p. 349-373; M. Tsetsos, « The Specificity of Musical Meaning in Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology of the Senses », in E. Cambouropoulos, C. Tsougras, P. Mavromatis, K. Pastiadis (dir.), *Proceedings of the 12th International Conference on Music Perception and Cognition and the 8th Triennial Conference of the European Society for the Cognitive Sciences of Music*, Thessaloniki, 2012, p. 1025-1032.

[336] Cela ne signifie pas pour autant que le Français ignore la musique (cf. PhP, p. 213-222 ; NC, p. 61-64 ; VI, p. 268) ou que l'Allemand ne s'intéresse pas à la peinture (cf. « Zur Genesis moderner Malerei », 1958, in PAP, p. 100-112 ; « Über die gesellschaftlichen Bedingungen der modernen Malerei », 1965, in GS X, p. 265-284).

[337] Cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 231-232.

[338] Plessner réaffirme sa critique de l'expressionnisme dans ses essais sur la musique et dans des textes tardifs comme « Zur Genesis moderner Malerei » (1958, in PAP, p. 100-112) et « Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks » (1967, in GS VII, p. 459-477). Voir aussi H. Plessner, « Sensibilité et raison » (1936), in GS VII, p. 172-173 ; PA, p. 238.

[339] Cf. A. Ruco, « Estetica e antropologia filosofica nella teoria estesiologica di Helmuth Plessner », *op. cit*., p. 39.

possibilités techniques concrètes d'exposer figurativement le temps, les nombreuses tentatives de transposer la liberté de la musique dans l'image se sont heurtées, selon Plessner, à une difficulté fondamentale : « Elles partent (comme le faisait déjà un des théoriciens de l'expressionisme, Kandinsky) de la valeur affective des couleurs, et elles ne sont pas en mesure de leur ajouter une valeur d'impulsion. L'élément temporel leur demeure par conséquent extérieur, et sans motif »[340]. Au contraire, l'aspect essentiel des sons est que la succession temporelle est motivée en elle-même, elle ne nécessite aucun élément extérieur, elle est intrinsèque à la sonate[341]. Cela implique qu'il ne peut y avoir « de peinture absolue, mais seulement de la musique absolue, et que toutes les tentatives révolutionnaires de conquérir dans le drame, dans la poésie, dans les arts plastiques, cette liberté par rapport au sujet du monde réel que possède la musique absolue, soient a priori condamnées à l'impossibilité »[342].

Au contraire, et conformément à sa valorisation de la synesthésie, Merleau-Ponty a une vision manifestement plus positive de l'art abstrait, en particulier de l'œuvre de Paul Klee. On trouve des traces de l'intérêt de Merleau-Ponty pour Klee dans « Le langage indirect et les voix du silence » (où il le rapproche de Cézanne ; cf. S, p. 64), ainsi que dans quelques notes du cours au Collège de France en 1958-1959 (cf. NC, p. 52-65) et, surtout, dans *L'œil et l'esprit* (cf. OE, p. 67-87). À la fin des années 1950, le philosophe français perçoit « une mutation dans la relation entre l'homme et l'Être » (OE, p. 63) opérante à son époque. La peinture est l'un des « symptômes culturels » (NC, p. 46) dans lesquels il voit opérer implicitement une « nouvelle ontologie ». Son objectif est alors de formuler philosophiquement cette « ontologie qui reste implicite, dans l'air, et [de] le faire par contraste avec l'ontologie cartésienne (NC, p. 165). Dans ce but, Merleau-Ponty met en relief que pour l'abstractionnisme de Klee la tâche de la création artistique, loin d'être un simple constructivisme ou une décoration, transcende le principe de la représentation et se situe au niveau de l'expression de l'Être, en tant que *saisie de sa genèse* : « la ligne n'imite pas le visible. Elle rend visible (Klee) » (NC, p. 171). En d'autres termes, les choses ne sont pas traduites dans l'espace pictural, mais sont plutôt reconduites à leur individuation. La peinture de Klee est aux yeux de Merleau-Ponty « une sorte de philosophie : saisie de la genèse […]. La peinture n'est pas « abstraite », disait Klee, mais « absolue » (i. e. radicale), i. e. retrouvant une position de l'être incompréhensible pour [la] science et [le] quotidien, i.e. être déjà là présupposé dans toute « explication » (NC, p. 58). Dans l'art abstrait

[340] H. Plessner, « Sensibilité et raison » (1936), in GS VII, p. 173.
[341] « Le temps n'est pas extérieur à la suite des sons, comme c'est le cas pour les données visuelles […]. Ce qui caractérise un ensemble des sons, c'est que *chaque terme y vient nécessairement à la suite d'un autre*, ce qui n'est jamais le cas pour les phénomènes optiques ». *Idem*.
[342] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 236-237.

de Klee le monde n'est pas examiné en tant qu'objet, ni spiritualisé ou sublimé par l'abstraction, mais il est abordé dans une perspective interne, génétique. Cela explique l'intérêt de Merleau-Ponty : la peinture de Klee a à ses yeux une signification métaphysique, elle met en contact avec « [le] *logos* réduit en principe à [la] logique […] dans communication plus générale et être préobjectif » (NC, p. 61). Ces considérations, lapidaires mais significatives, sont reprises et développées dans *L'œil et l'esprit*. En particulier, le quatrième chapitre de l'ouvrage démontre que la vision du peintre moderne n'est plus une vision de survol, un regard sur un dehors, une représentation. L'effort de la peinture moderne consiste à rompre l'adhérence des lignes à l'enveloppe des choses : « Figurative ou non, la ligne en tout cas n'est plus imitation des choses ni chose. […] elle est, comme dans les géométries modernes, restriction, ségrégation, modulation d'une spatialité préalable » (OE, p. 76-77). En ce sens, la ligne n'imite plus le visible, mais elle « rend visible », conduit à l'expression de l'Être. Il est donc évident que l'art abstrait de Klee a pour Merleau-Ponty une portée ontologique ; ce n'est pas un hasard si, en conclusion, le philosophe cite les mots gravés sur la tombe du peintre – « Je suis insaisissable dans l'immanence… » - afin de « donner la formule ontologique de la peinture » (OE, p. 87).

Les divergences entre Plessner et Merleau-Ponty sur les synesthésies et (donc) sur les avant-gardes découlent d'un objectif conceptuel qui est dès le début fondamentalement différent. De manière très schématique, on peut affirmer que, pour sa part, Merleau-Ponty développe sa pensée dans une perspective qui devient de plus en plus ontologique (l'ontologie encore implicite dans sa thèse principale n'est explicité que dans la seconde moitié des années 1950) : il vise à mettre en lumière le lien constitutif, *charnel*, entre l'être humain et l'Être ; Plessner, quant à lui, élabore dans ses textes des années 1920 un cadre ontologique qui, cependant, vise essentiellement à justifier la spécificité humaine. Dans les deux cas, l'ontologie et l'anthropologie ne sont pas alternatives, mais complémentaires. Toutefois, comme cela a été souligné à juste titre[343], le fait de proposer une ontologie qui contient une anthropologie (Merleau-Ponty) ou une anthropologie qui se fonde sur une ontologie compatible avec la différence humaine (Plessner) implique des changements d'accent et d'interprétation sur les mêmes thèmes. En ce qui concerne la question de l'unité et/ou de la pluralité des sens, Merleau-Ponty valorise la synesthésie parce qu'elle lui permet de s'opposer à l'associationnisme et, surtout, de révéler le tissu de l'Être sensible auquel l'être humain, en tant que corps percevant, appartient. Si la mise en relief de l'unité des sens est cohérente dans le cadre d'une ontologie relationnelle, la mise en valeur de leur pluralité fournit les détails anthropologiques qu'une

[343] Cf. M. Russo, *L'età degli uomini*, *op. cit*., p. 148.

approche ontologique a tendance à négliger[344]. Chez Plessner, l'insistance sur la différenciation sensorielle n'est pas le signe d'une persistance de l'associationisme, mais reflète la volonté de décrire le lien systématique entre certaines qualités matérielles (optiques, acoustiques, tactiles, etc.) et la manière dont les êtres humains leur attribuent une signification dans leurs performances culturelles. Il suffit de considérer la différenciation des pratiques culturelles humaines pour se rendre compte qu'il y a des limites à la traduction inter-sensorielle : par exemple, on sait qu'il existe un lien très étroit entre la vision et la géométrie et, inversement, entre l'écoute et le mouvement corporel[345]. Tout comme ce qui est écouté n'a pas la même précision que ce qui est vu, aucune vision ne restitue le caractère prégnant du son. Ce fait anthropologique prend chez Plessner une signification ontologique, puisque la différenciation culturelle repose sur une différenciation de la matière à laquelle correspondent de nombreuses manières différentes d'être au monde. Pour Plessner (mais aussi Merleau-Ponty, bien entendu) l'enracinement naturel de la culture n'est pas un parcours vertical allant de la nature à l'esprit, des sens à l'intellect, mais un processus horizontal d'implication perpétuelle dans le sensible. La matière sensible, avec toutes ses différences, n'est pas seulement à l'origine de la culture, mais aussi dans ses résultats, dans l'utilisation différenciée que les êtres humains font des champs sensoriels dans les pratiques culturelles. Merleau-Ponty tend à dépasser la surface des institutions culturelles pour trouver un sol ontologique qui échappe à toute répartition nette. En revanche, Plessner prend l'institution culturelle au sérieux précisément dans ses divisions disciplinaires, parce qu'elles reflètent la variété de la matière dont le monde est fait. Chez Merleau-Ponty, la différenciation culturelle est un effet de surface, un produit historique variable ; chez Plessner, elle est la condition structurelle de l'être *humain* dans le monde.

Malgré cette différence théorique majeure (ontologie/anthropologie) – sur laquelle nous allons revenir –, il convient de signaler en conclusion que Plessner et Merleau-Ponty s'accordent cependant sur un point crucial. *Die Einheit der Sinne* et *Phénoménologie de la perception* qualifient les sens comme révélateurs d'un monde dont l'humain percevant fait *organiquement* partie, dont il fait partie dans la mesure où il n'est pas une conscience absolue mais un corps vivant, un organisme qui se rapporte intentionnellement à son milieu. L'analyse de l'*aisthesis* conduit Plessner et Merleau-Ponty à repenser le sujet précisément parce qu'elle met en évidence une intentionnalité *du corps*, détachée de la transparence de la conscience, à l'égard du milieu. Dans ce cadre, le sujet n'est ni éliminé dans

[344] Nous renvoyons à cet égard à l'article éclairant de M. Russo, « Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela », *op. cit*., p. 14-15, auquel nous empruntons les considérations qui suivent.

[345] Cela ne signifie pas, bien sûr, qu'il est impossible de danser sans musique ou qu'un aveugle ne peut pas apprendre la géométrie ; cependant, on sait que la cécité pose des limites à l'apprentissage de la géométrie et que les sourds ne peuvent danser que s'ils ont quelqu'un qui traduit pour eux la musique de l'auditif au visuel.

l'objectivité du monde physique, ni isolé dans une sphère spirituelle désincarnée, mais conçu en tant que *corps vivant* entretenant une relation fondamentale avec son milieu. De fait, on a démontré que, chez Plessner, le sentir ne repose pas sur une relation de simple adaptation des sens au milieu, mais sur leur mutuel ajustement (*Einpassung*). C'est pourquoi il définit sa théorie de la perception, en reprenant un terme d'Uexküll, comme une « théorie de l'ajustement (*Einpassungtheorie*)[346] » entre le corps humain et son milieu. Ainsi, l'esthésiologie plessnérienne vise explicitement à fournir « une théorie structurelle de la personne humaine, et en premier lieu de ses relations fondamentales avec le milieu »[347]. Cette théorie montre que l'union de l'âme et du corps se réalise dans l'unité de l'être humain ainsi que dans le lien de l'humain avec son *Umwelt*. De même, Merleau-Ponty souligne en permanence (dans le sillage de Buytendijk et Goldstein) la dialectique entre le corps humain et son milieu. La perception exprime la « structure essentielle de *notre* être comme être situé en rapport avec un milieu » (PhP, p. 329, nous soulignons), c'est une modalité « d'une seule fonction primordiale par laquelle *nous disposons autour de nous* un milieu d'une structure définie » (PhP, p. 394, nous soulignons). On a vu que c'est précisément dans la mesure où le corps phénoménal, à la différence du corps objectif, est capable de projeter autour de lui un certain milieu (en tant qu'il a une *Umweltintentionalität*) que Merleau-Ponty lui attribue la synthèse perceptive. C'est pourquoi il déclare dans son cours sur la Nature de 1959-1960 que « l'esthésiologie émerge du rapport à un *Umwelt* » (N, p. 288). Il est donc évident que pour le philosophe français comme pour le penseur allemand la perception dépend du lien constitutif entre l'organisme humain et son milieu[348]. Il s'agit d'un processus dynamique, d'une action réciproque, qui rapproche l'être humain et l'animal. En effet, selon Plessner et Buytendijk « Cette intentionnalité du corps vivant à l'égard du milieu […] est la forme d'être et de visibilité du corps vivant animal et humain »[349]. Bien entendu, cela ne signifie pas que l'être humain perçoit exactement comme les autres animaux, mais qu'il partage avec eux un lien organique au milieu, sans lequel il ne pourrait pas percevoir ni, ainsi, s'ouvrir au monde. La perception de l'animal et de l'être humain, identiques quant à leur forme, se distinguent par leur contenu : pour Merleau-Ponty comme pour Plessner, dans la perception l'être humain « a non seulement un milieu (*Umwelt*), mais encore un monde (*Welt*) » (PhP, p. 102 ; cf. PhP, p. 377)[350]. Toutefois, l'ouverture humaine au monde s'affirme non pas à l'encontre de l'intentionnalité de

[346] H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), in *op. cit*., p. 383.
[347] H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 19-20.
[348] Voir à cet égard R. Barbaras, « Le vivant comme fondement originaire de l'intentionnalité perceptive », in J. Petitot, J-M. Roy, B. Pachoud, F. Varela (dir.), *Naturaliser la phénoménologie*, Paris, CNRS Éditions, 2002, p. 681-696.
[349] H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*., p. 153.
[350] Cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 98; *Anthropologie der Sinne* (1970), in GS III, p. 377, 384.

l'animal à l'égard du milieu, mais plutôt *à partir* de cette *Umweltintentionalität*. C'est pourquoi il nous faudra l'examiner en détail avant de passer à la sphère anthropologique.

2
Umweltintentionalität

2.1 Connaissance est co-naissance

Nous venons de voir que les réflexions esthésiologiques de Plessner et Merleau-Ponty dépassent la théorie kantienne de la connaissance. Chez Kant, la question de la possibilité de la connaissance équivaut à celle de la possibilité de l'expérience, qui à son tour équivaut à celle des jugements synthétiques a priori ; la connaissance s'acquiert par synthèse, ce qui présuppose une faculté réceptive des intuitions (la sensibilité) et une faculté productive des concepts (l'entendement). En un mot, connaître c'est subsumer un donné sensible sous une catégorie intellectuelle. Plessner et Merleau-Ponty renversent cette conception de l'expérience, en abandonnant ses dualismes (sensibilité/entendement, passivité/activité). Pour l'un comme pour l'autre, l'expérience ne consiste pas à appliquer des catégories à un matériau sensible inerte : sans renoncer au concept de synthèse, ils le réinterprètent non plus comme la synthèse intellectuelle d'une conscience désincarnée, mais en tant que synthèse perceptive, corporelle. Il ne s'agit plus de l'imposition d'une forme transcendantale sur une matière empirique ; au contraire, la forme et la matière, l'a priori e l'a posteriori, sont dès le début constitutivement entrelacées. À cet égard, on a déjà indiqué que chez les deux philosophes la perception se fonde sur le lien constitutif et dynamique (*Einpassung*, *Umweltintentionalität*) entre le corps vivant, sujet de la perception, et son milieu. Il est temps d'expliciter de manière plus nette l'une des hypothèses fondamentales qui sous-tend ce travail, à savoir que *Plessner et Merleau-Ponty reformulent le rapport entre le sujet et l'objet à partir de la relation entre l'organisme et son milieu*. Celle-ci – on le verra – n'est ni une adaptation du premier au deuxième, ni du deuxième au premier, mais une relation réciproque, de formation mutuelle. On pourrait également la décrire (en reprenant un terme de Goldstein) comme un « débat » (*Auseinandersetzung*)[351], dont le caractère est éminemment *dialectique*. Il s'ensuit que le sujet est repensé en tant que corps organique, *vivant*, dont la relation au milieu n'est pas d'étrangeté, mais d'inhérence et d'échange. Par conséquent, le sujet n'est pas déterminé par le monde (réalisme) ni le constitue (idéalisme), mais plutôt il *naît avec lui*. L'analyse du sentir permet aux deux philosophes de mettre en lumière que, pour connaître le monde dans la perception, il faut d'abord en faire *organiquement* partie : « pour que nous percevions les choses il faut que nous les vivions » (PhP, p. 376). Ainsi, contre l'idée intellectualiste selon laquelle

[351] Cf. K. Goldstein, *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine* (1934), Paris, Gallimard, 1983.

il faudrait « cesser d'être pour connaître » (PhP, p. 246), Plessner et Merleau-Ponty se rejoignent dans l'affirmation du contraire : tout rapport de connaissance présuppose un rapport d'être.

Merleau-Ponty est très explicite à cet égard : dans les conférences qu'il donne au Mexique en 1949 il affirme que la perception réveille un « lien de connaturalité » entre l'humain et les choses, un « lien du sujet avec [le] monde qui n'est pas [un] lien de constitution intellectuelle, mais [un] lien plus *organique* »[352]. Notre rapport avec les choses dans la perception n'est pas un rapport de pure connaissance, mais « d'épreuve vitale » : elles « ne s'offrent donc qu'à un sujet qui leur soit *connaturel* »[353]. Ces expressions doivent être comprises au sens littéral. De fait, *Phénoménologie de la perception* met au premier plan « la fixation du sujet dans un milieu et finalement son inhérence au monde » (PhP, p. 325) ; c'est précisément cette « communion », ce « commerce naturel » (PhP, p. 262) avec le monde qui rend le sujet de la perception un « sujet concret » (PhP, p. 325, 514), un « sujet naturel » (PhP, p. 231), un « sujet vivant » (PhP, p. 67, 111, 200). Moi et monde sont *connaturels* dans la perception : « je suis capable par connaturalité de trouver un sens à certains aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante » (PhP, p. 251). D'une façon analogue, Plessner écrit dans son autoprésentation de *Die Einheit der Sinne* que, selon sa théorie, « les caractéristiques structurelles des choses et les modalités de la sensibilité sont mutuellement ajustées »[354]. L'ajustement (*Einpassung*) du sujet et de l'objet dans la qualité sensible implique que « dans la perception nous *participons* aux propriétés des choses [...]. Le même ne se manifeste qu'au même »[355]. Ainsi, Plessner et Merleau-Ponty reprennent l'antique doctrine de la connaissance du même par le même, telle que l'exprime par exemple Goethe dans le *Traité des couleurs* (1810) :

> L'œil doit son existence à la lumière. À partir d'organes animaux secondaires et indifférents, la lumière produit pour elle un organe qui lui soit semblable, et ainsi l'œil se forme par la lumière et pour la lumière, afin que la lumière intérieure vienne répondre à la lumière extérieure. Nous nous rappelons ici l'antique école ionienne, laquelle allait constamment répétant avec insistance que le semblable ne pouvait être reconnu que par le semblable ; et nous nous rappelons aussi les paroles d'un mystique d'autrefois qui pourraient être rendues par ces lignes :
> *Si l'œil n'était pas solaire,*
> *Comment apercevrions-nous la lumière ?*
> *Si ne vivait pas en nous la force propre de Dieu,*
> *Comme le divin pourrait-il nous ravir ?*[356]

[352] M. Merleau-Ponty, « Conférences à Mexico » (1949), in M. Dalissier (dir.), *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*, Milano, Mimesis, 2022, p. 319. Nous soulignons.
[353] *Ibid*., p. 322. Nous soulignons.
[354] H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), in *op. cit*., p. 382.
[355] *Ibid*., p. 382.
[356] J. W. v. Goethe, *Traité des couleurs* (1810), Paris, Triades, 1983, p. 80. Plessner cite ce passage dans son integralité dans *Die Einheit der Sinne* (GS III, p. 307) et y fait référence aussi dans l'autoprésentation de l'ouvrage (cf. « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" », *op. cit*., p. 381-382), dans les *Degrés de l'organique et l'Homme* (cf. DO, p.

En d'autres mots, on pourrait affirmer que le corps vivant et les choses peuvent entrer en contact dans la perception seulement dans la mesure où les deux « se trouvent au même degré d'être »[357]. Il y a une correspondance fondamentale entre le monde qui apparaît et le corps humain qui en fait l'expérience dans la perception ; cette correspondance n'est que le reflet d'un lien naturel entre l'organisme humain et son milieu. C'est pourquoi Plessner écrit, en 1970, que « nous ne progresserons pas philosophiquement dans tout le champ de la problématique des sens si nous n'apprenons pas à concevoir l'être humain, autant que cela est possible, comme un être vivant »[358] ; c'est la même raison pour laquelle Merleau-Ponty conçoit la foi perceptive comme une « foi animale » (cf. VI, p. 17)[359].

Comme nous le verrons dans ce chapitre, les deux philosophes soulignent que l'organisme animal ne se limite pas à s'adapter passivement à un milieu, mais il contribue à le modifier à travers son activité. Ce qu'il nous importe surtout de souligner pour l'instant, c'est qu'à partir de cette interaction entre organisme et milieu, il leur devient possible de dépasser les alternatives sur lesquelles, dans le sillage de Descartes, le débat épistémologique moderne s'est développé. Dans les *Degrés*, Plessner souligne qu'à travers la relation spécifique d'adaptation (à la fois active et passive) de l'organisme au milieu s'ouvre la possibilité de soumettre à révision le problème des antécédents nécessaires de la connaissance : « il se pourrait bien qu'on réussisse […] à éviter pareillement les extrêmes de l'a-priorisme et de l'a-postériorisme, puisque l'alternative : les objets se règlent sur nos représentations, ou nos représentations se règlent sur les objets, est surmontée dans le rapport d'adaptation » (DO, p. 340). De même, Merleau-Ponty affirme que son analyse dans *La structure du comportement* « ramenait du moins d'une conception objectiviste du corps à une structure du comportement qui le détache déjà de l'ordre des choses » (P2, p. 17) ; d'autre part, le rapport intentionnel de l'organisme au milieu « n'est pas l'agilité pure de l'esprit […] n'est pas imputable à un esprit, il évoque plutôt une conscience du type perceptif » (P2, p. 16-17). En tant que fondement de la perception, la relation organisme-milieu est alors l'outil conceptuel qui permet de dépasser à la fois l'intellectualisme et l'empirisme : l'organisme dans son milieu n'est ni un esprit ni une chose

340) et dans *Anthropologie der Sinne* (GS III, p. 371-372). Merleau-Ponty se réfère également à la *Farbenlehre* (*via* Goldstein et Rosenthal) dans *Phénoménologie de la perception*, pour mettre en lumière la signification motrice des couleurs (cf. PhP, p. 243-244). Il a été affirmé que Goldstein, qui cite à plusieurs reprises les écrits biologiques de Goethe, se fait le passeur auprès de Merleau-Ponty de la *Naturphilosophie* goethéenne. Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 86. Sur l'affinité théorique entre Goethe et Merleau-Ponty nous renvoyons à la thèse excellente de S. Frangi, « La matrice morfologica del pensiero estetico di Maurice Merleau-Ponty », disponible en ligne (https://iris.unipa.it/bitstream/10447/102343/1/SIMONE%20FRANGI%20La%20matrice%20morfologica%20del%20pensiero%20estetico%20di%20Maurice%20Merleau-Ponty.pdf).

[357] H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), in *op. cit*., p. 383.

[358] H. Plessner, *Anthropologie der Sinne* (1970), in GS III, p. 326.

[359] Voir aussi M. Merleau-Ponty, « Conférences à Mexico » (1949), *op. cit*., p. 318.

parmi les choses. En définitive, chez les deux auteurs la révision *épistémologique* se fonde sur l'élaboration d'un modèle *ontologique* dans lequel la relation sujet-objet n'est plus comprise comme une confrontation, mais comme une coappartenance et une codétermination. Ce rapport est modelé sur le lien dialectique qui unit et oppose à la fois l'organisme à son milieu.

À propos du lien crucial entre épistémologie et ontologie, il est utile de remarquer que Plessner et Merleau-Ponty partagent la même référence à l'*Art poétique* (1907) de Paul Claudel et en particulier à son texte central, le « Traité de la co-naissance au monde et de soi-même ». Plessner ne se réfère à Claudel qu'une seule fois, dans *Les degrés de l'organique*, alors que Merleau-Ponty le fait constamment, depuis ses thèses universitaires jusqu'à ses derniers écrits[360], et lui consacre aussi un texte à l'occasion de sa mort en 1955[361]. Cependant, tous les deux tirent de l'*Art poétique* l'idée fondamentale de « co-naissance », que le poète français exprime en ces termes : « Nous ne naissons pas seuls. Naître, pour tout, c'est co-naître. […] Nous faisons partie d'un ensemble homogène, et comme nous co-naissons à toute la *nature*, c'est ainsi que nous la connaissons. […] Connaître donc, c'est être »[362]. Buytendijk et André ont souligné la « valeur biologique » de cet ouvrage dans une étude écrite à propos de sa traduction allemande[363]. Il est probable que Plessner, qui avait déjà travaillé en étroite collaboration avec Buytendijk et André, connaissait cet article, paru en 1930 dans les *Cahiers de philosophie de la nature* et cité par Merleau-Ponty dans *La structure du comportement* (cf. SC, p. 172)[364]. Cette citation est significative : il s'agit en effet de la première occurrence de Jakob von Uexküll dans le corpus merleau-pontien. Si l'on se reporte à la page citée par Merleau-Ponty, on comprend pourquoi pour lui (comme pour Plessner) l'*Art poétique* a une grande valeur philosophique, indissociable de la « valeur biologique » que Buytendijk et André décrivent par ces mots :

> Claudel a fait des remarques fort justes, par exemple, quand il dit que l'impression sensorielle n'est pas un processus passif, mais suppose aussi l'activité de l'organisme. […] Nombre de pages nous rappellent les conceptions d'Uexküll. Claudel affirme, lui aussi, que les animaux sont organisés d'après un plan qu'il faut seulement concevoir au point de vue *fonctionnel*. Pour lui la forme n'est pas seulement le contour d'une figure déterminée, mais implique aussi une position dans un milieu bien défini. Et quand il parle de « notes, qui joueraient d'elles-

[360] Sur le rapport de Merleau-Ponty à Claudel voir J. Wahl, « Maurice Merleau-Ponty et la présence de Claudel », *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n°11, 1962, p. 7-10 ; X. Tilliette, « Claudel Philosophe », *Gregorianum*, vol. 75, no. 4, 1994, p. 705–721 ; N. Castin, « Le promeneur claudélien », in A. Simon, N. Castin (dir.), *Merleau-Ponty et le littéraire*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1997, p. 83-92 ; E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, p. 234-255.

[361] Cf. M. Merleau-Ponty, « Claudel était-il un génie ? », *L'Express*, n° 93, 1955, p. 3-4, repris dans *Signes* (cf. S, p. 391-397). Voir aussi NC, p. 198-204.

[362] P. Claudel, *Art poétique*, Paris, Mercure de France, 1907, p. 62, 71-72.

[363] F. Buytendijk, H. André, « La valeur biologique de l'*Art poétique* de Paul Claudel », *Cahiers de philosophie de la nature*, IV, 1930, p. 127-136.

[364] Merleau-Ponty commet ici une erreur, en citant en note un autre article de Buytendijk paru dans le même numéro de la revue : « Les différences essentielles des fonctions psychiques chez l'homme et les animaux », *op. cit*., p. 35-94.

mêmes en étendant les doigts de tous côtés » cela nous remémore l'énergique expression d'Uexküll : « tout organisme est une mélodie qui se chante soi-même »[365].

Merleau-Ponty reprend cette expression de Uexküll, *via* Buytendijk, pour affirmer que « les actes vitaux *ont* un sens, ils ne se définissent pas, dans la science même, comme une somme de processus extérieurs les uns aux autres, mais comme le déploiement temporel et spatial de certaines unités idéales » (SC, p. 172) : l'organisme n'est pas une chose qui repose en soi, mais plutôt un sujet qui « projette lui-même les normes de son milieu et pose lui-même les termes de son problème vital » (PhP, p. 93). En d'autres termes, comme le philosophe le répète dans sa thèse principale, l'organisme n'est pas déterminé par les stimuli objectifs que son milieu lui impose, mais « il se retourne vers eux, il les investit d'un sens qu'ils n'ont pas pris un à un et comme agents physiques, qu'ils ont seulement comme situation » (PhP, p. 94). Pour définir cette relation entre organisme et milieu, Merleau-Ponty se réfère alors à Claudel : tout organisme est avec les stimuli de son milieu « dans un rapport de co-naissance, c'est-à-dire qu'il les indique comme ce qu'il est destiné à affronter » (PhP, p. 94). Or, il est particulièrement important de relever que Merleau-Ponty transpose cette relation de co-naissance du plan vital au plan épistémologique. En effet, déjà dans *La structure du comportement* Merleau-Ponty fait une première référence au *Traité* de Claudel pour s'opposer au criticisme et au cartésianisme, deux perspectives qui affirment la nécessité de se détacher de la chose pour pouvoir en appréhender le sens : connaître ce ne serait pas seulement « se trouver en présence d'un ensemble compact de données et pour ainsi dire vivre en lui ; cette « co-naissance », ce contact aveugle avec un objet singulier, cette participation à son existence seraient comme rien dans l'histoire d'un esprit » (SC, p. 213). D'autre part, si la connaissance n'est pas la donation de sens à ce qui n'en aurait pas, elle n'est pas non plus la simple réception d'un sens déjà constitué : l'idée de co-naissance comporte une conception de la connaissance fondamentalement distincte non seulement de l'intellectualisme, mais aussi de l'empirisme. C'est pourquoi Merleau-Ponty se réfère à nouveau à Claudel dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* consacré au « sentir ». Dans ces pages, il parle de « co-naissance » pour décrire les rapports du sentant et du sensible. Le premier, *comme l'organisme dans son milieu*, est à la fois actif et passif : « Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui co-naît à un certain milieu d'existence et se synchronise avec lui » (PhP, p. 245). La co-naissance prend donc la forme d'un accouplement, d'un *échange* entre deux pôles, dont « on ne peut pas dire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, que l'un donne sens à l'autre » (PhP, p. 248).

[365] F. Buytendijk, H. André, « La valeur biologique de l'*Art poétique* de Paul Claudel », *op. cit.*, p. 131.

Plessner effectue la même opération conceptuelle, mais de manière encore plus explicite. On sait que la théorie de la perception exposée dans *Die Einheit der Sinne* (1923) s'oppose aux perspectives qui, en présupposant l'opposition sujet-objet, affirment le caractère absolu ou, au contraire, purement subjectif des qualités sensorielles. Plessner démontre que les qualités sensorielles sont les modalités possibles de manifestation de la matière, relatives à la personne humaine en tant qu'unité de l'âme et du corps : elles appartiennent à l'être objectif des choses, mais non pas à leur être absolu. « Selon notre conception, les choses ont des qualités sensorielles dans la mesure où elles apparaissent, c'est-à-dire dans la mesure où elles sont objectives, opposées à un sujet. Les modalités sensorielles sont les modalités de cette *op*position, de cette objectivité »[366]. On a vu que cette conception de la perception se fonde sur le concept d'*Einpassung*, tiré de la biologie d'Uexküll ; la correspondance entre la matière sensible et la sensorialité humaine se base sur l'ajustement entre l'organisme (humain) et son *Umwelt*[367]. Il est nécessaire pour Plessner de se référer à cette théorie biologique, alternative au darwinisme, dans la mesure où l'empirisme sensualiste est, à son avis, le fondement épistémologique de la théorie de l'adaptation (*Anpassung*)[368]. À partir de la conception uexküllienne du rapport entre organisme et milieu, il devient alors possible de penser une autre manière de faire expérience, qui s'éloigne de l'empirisme sans retomber dans l'intellectualisme. De fait, avec la théorie de l'ajustement entre les propriétés des choses et les modalités de la sensibilité humaine dans la perception, Plessner évite non seulement les problèmes de l'empirisme, mais aussi les difficultés inhérentes à toute conception intellectualiste de la conscience : « *L'aspect du monde ne dépend donc pas de notre conscience, mais notre conscience dépend de l'aspect du monde* ; les modes de l'objectivité sont au sens le plus strict des correspondances, de véritables contre-images du type d'existence de la personne humaine »[369]. Il est significatif pour notre propos qu'André, en commentant ces thèses plessnériennes en 1925, les ait rapprochés de la « co-naissance » de Claudel : « Le monde des apparences correspond à la personne humaine physique et spirituelle. Aucun élément de cette relation entre la conscience et le cosmos n'est antérieur à l'autre. Le réal et l'idéal, l'objectif

[366] H. Plessner, « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), in *op. cit*., p. 381.
[367] Cf. H.-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, op. cit., p. 370.
[368] « Il existe un équilibre originel entre le milieu et les êtres vivants, et on ne peut pas considérer, comme le fait la théorie de l'adaptation, que le milieu est la cause et le premier facteur de l'établissement de cet équilibre. […] Nous avons reconnu la fragilité du fondement épistémologique de la théorie de l'adaptation biologique, l'empirisme sensualiste. Devons-nous à ce stade retomber dans ses conceptions ? » H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 110-111.
[369] *Ibid*., p. 21. Nous soulignons.

et le subjectif se développent l'un vers l'autre (*wachsen einander zu*). Le jeu de mots profond de Claudel « Connaissance est co-naissance » a trouvé sa justification scientifique »[370].

Ce rapprochement sera repris quelques années plus tard par Plessner lui-même qui, probablement inspiré par la recension d'André[371], mentionne Claudel dans *Les degrés de l'organique et l'Homme* (1928). Dans le paragraphe du deuxième chapitre consacré à « l'exigence d'une révision du principe alternatif cartésien dans l'intérêt de la science de la vie », Plessner affirme que pour pouvoir répondre à la question concernant l'existence de la conscience chez l'animal, il faut cesser de supposer une conception intenable de la conscience, « comme une chambre ou une sphère invisible, un pendant non spatial à la spatialité du cerveau » (DO, p. 154), et en affirmer une autre : « En réalité, la chose est précisément prise à l'envers : *ce n'est pas la conscience qui est en nous, mais nous qui sommes « dans » la conscience*, autrement dit nous nous comportons envers l'environnement comme des corps-vécus dotés d'un mouvement propre » (DO, p. 154, nous soulignons). L'actualisation de la conscience se base sur la relation, à la fois réceptive et motrice, entre le sujet vivant (animal) et son *Umwelt*. « La conscience n'est que cette forme fondamentale et cette condition fondamentale du comportement d'un être vivant se posant soi-même face à l'environnement » (DO, p. 154). Par conséquent, la conscience n'est pas une propriété exclusive de l'être humain : la conscience n'est pas nécessairement *conscience de soi*. En outre, il ne s'agit ni d'une dimension fichée dans le corps, « comme un pilote dans son navire » (Descartes), ni d'une pure zone d'irréalité, dont la naissance à partir de la matière et les relations avec le corps ne pourraient jamais être expliquées de manière convaincante. Au contraire, la conscience se montre enfouie dans les *catégories vitales* sur lesquelles reposent la rencontre et la coexistence de l'organisme animal et du milieu (le plan vital au sens d'Uexküll). Pour Plessner, les catégories « ne sont pas des concepts, mais elles les rendent possibles, parce qu'elles signifient des formes d'accord entre des sphères hétérogènes, aussi bien entre pensée et intuition qu'entre sujet et objet » (DO, p. 221). Cette

[370] H. André, « Plessners Ästhesiologie des Geistes. Ein neuer Zugang zur Philosophie der Natur », *Hochland*, 22, 1925, p. 608. Ce compte rendu reprend presque mot pour mot la « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » rédigée par Plessner en 1923, mais il n'y a pas assez d'informations pour savoir si le philosophe avait l'intention de publier son essai ou s'il l'a écrit pour offrir à André une ébauche. Le botaniste et philosophe allemand reprit et développa plus tard son analyse dans son livre *Urbild und Ursache in der Biologie*, München/Berlin, Verlag von R. Oldenbourg, 1931, p. 177-188.

[371] Cependant, il est intéressant de noter qu'une autre recension de *Die Einheit der Sinne*, rédigée par le philosophe catholique Peter Wust, fait également référence à Claudel. Selon Wust, Claudel serait le penseur contemporain qui, avec son idée d'une « co-naissance » de toutes les choses, a le plus fortement représenté la thèse de Plessner selon laquelle « chaque individu se trouve dans un certain équilibre avec son milieu ». Bien que la théorie plessnérienne se distingue de celle de Claudel par « sa force systématique et sa rigueur scientifique », toutes les deux aspirent « à la conquête de la simplicité et à la réhabilitation de la nature ». Cf. P. Wust, « Helmuth Plessners ›Ästhesiologie des Geistes‹ », *Kölnische Volkszeitung*, Nr. 427, 14. 6. 1923, cité par H.-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, *op. cit*., p. 339.

conception des catégories est tirée du plan plus primitif et plus fondamental de la vie : dans le monde organique il y a des formes a priori qui ont « la valeur de fonctions catégoriales, du fait que […] elles déterminent la structure de ce monde d'en face (*Gegenwelt*) en même temps que celle du sujet vivant (*Lebenssubjekt*) qui s'y trouve ajusté (*eingepaßt*) » (DO, p. 153, trad. modifiée). L'objectif de la biologie philosophique plessnérienne est précisément de fonder systématiquement ces catégories vitales, ce qui se révèle décisif aussi pour penser une psychologie animale. De fait, « le plan vital, si c'est bien la sphère unitaire du sujet vivant et du monde d'en face qui s'y trouve élaborée, […] représente le fondement aussi de ces relations entre sujet et monde à travers lesquelles sa conscience est déterminée » (DO, p. 153). C'est la raison pour laquelle Plessner écrit que la légalité de la conscience obéit aux lois des plans vitaux : « la solidarité tant intuitive-perceptive que rationnelle-intellectuelle entre le sujet et l'objet obéit-elle aussi aux modes élémentaires d'accord harmonieux entre être vivant et monde. Paul Claudel a eu, dans son *Art poétique*, le pressentiment de ces connexions en leur donnant la forme classique : *connaissance est co-naissance* » (DO, p. 155).

En définitive, on voit bien que cette expression de Claudel est utilisée par Plessner et Merleau-Ponty pour désigner le même geste théorique : la relation esthétique (de la *connaissance* sensible) entre sentant et sensible, entre sujet et objet de la perception, est calquée sur celle de « *co-naissance* » entre organisme et milieu. Le milieu n'est pas constitué par l'organisme, ni ne le détermine causalement ; par conséquent, l'organisme ne réagit pas de manière mécanique aux stimuli du milieu, ni ne le construit intégralement comme un esprit désengagé, mais plutôt il *se comporte* à son égard. Cela explique pourquoi dans sa thèse secondaire, afin de « comprendre les rapports de la conscience et de la nature – organique, psychologique et même sociale », le philosophe français décide de partir « du bas », « par une analyse de la notion de comportement » (SC, p. 1-2). Plessner s'est également penché sur la « strate du comportement » dans l'article « L'interprétation de l'expression mimique », écrit avec Buytendijk en 1925 ; trente ans plus tard, il déclarera à ce sujet que « la structure du comportement [en français dans le texte] était mise en avant »[372]. Avant d'examiner les descriptions du comportement fournies par les deux philosophes, il est pourtant nécessaire de prendre d'abord en considération leur critique commune des approches atomistiques, déterministes et objectivistes de la psychologie et de la physiologie de leur époque. Ces perspectives pensent le comportement à partir du concept de réflexe, dont Plessner et Merleau-Ponty montrent les limites. On verra qu'également sur ce point le philosophe français se réfère aux analyses de Plessner et de Buytendijk, en particulier à leur article « Die physiologische Erklärung des Verhaltens. Eine Kritik an der Theorie Pawlows » (1935). Comme dans le chapitre précédent, ce n'est qu'à partir des convergences des deux auteurs

[372] H. Plessner, « Unsere Begegnung », (1957), in PAP, p. 313.

pour ce qui concerne la *pars destruens* qu'on pourra ensuite aborder leurs accords dans la *pars costruens*. Celle-ci envisagera le lien dialectique entre l'organisme et le milieu que Plessner et Merleau-Ponty mettent en lumière à partir de l'analyse de la strate/structure du comportement. Cela nous permettra de mettre en relief, en conclusion, la refonte de l'intentionnalité qui en découle et l'idée de *sujet vivant* qui y est associée.

2.2 La réflexologie, « une mélodie morte »

Au moment où Merleau-Ponty écrit sa thèse secondaire, la notion de comportement était l'objet commun des différentes psychologies de l'époque qui convergeaient autour d'un idéal d'objectivité ; en particulier, le béhaviorisme était la doctrine psychologique la plus influente de cette époque. C'est alors précisément à travers une *critique interne* de ce courant que le comportement peut être compris d'une manière radicalement différente. Loin de contracter une dette dangereuse à l'égard du béhaviorisme, Merleau-Ponty cherche à élucider la notion de comportement à l'encontre de cette même perspective. Il ne s'agit donc pas d'abandonner le concept de comportement, mais de le repenser. La particularité et la force de l'argumentation merleau-pontienne résident dans sa capacité à mettre en lumière *de l'intérieur*, à partir des mêmes concepts de base qui le fondent, les limites mais aussi les potentialités du béhaviorisme. Celui-ci serait capable de dépasser ses hypothèses théoriques grâce à ses résultats concrets, dont il offre néanmoins une traduction philosophique insuffisante. Watson, le principal initiateur du béhaviorisme, n'a fait que prolonger le réalisme qu'il faudrait au contraire remettre en cause, en se limitant à nier la conscience comme « réalité intérieure » au profit d'une réalité toute extérieure, matérielle (cf. N, p. 188). Toutefois, l'intuition du comportement ne doit pas conduire à opposer simplement l'extériorité physiologique ou même physique aux « ténèbres de l'introspection » psychologique ; bien au contraire, la notion de comportement « paraît importante, parce que, prise en elle-même, elle est neutre à l'égard des distinctions classiques du « psychique » et du « physiologique » et peut donc nous donner l'occasion de les définir à nouveau » (SC, p. 2)[373]. Un regard sans préjugés (et donc, au moins implicitement, phénoménologique) montre qu'il est possible de comprendre le comportement autrement que par une approche atomiste, déterministe et objectiviste et par son adversaire seulement apparent et en réalité spéculaire, la psychologie de l'intériorité de la conscience. Bien compris, le comportement permet de suspendre à la fois le réalisme matérialiste et le réalisme mentaliste et, avec eux, les oppositions de la nature et de la conscience, de

[373] Selon Bimbenet, Merleau-Ponty reprend ici une formule de Scheler : « C'est une erreur des « béhavioristes » d'incorporer déjà au concept de comportement le processus physiologique de sa réalisation. La valeur de ce concept, c'est précisément sa neutralité, tant à l'égard du physique que du psychique ». M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde* (1928), Paris, Aubier Montaigne, 1951, p. 31. Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 38.

l'extérieur et de l'intérieur ; c'est pourquoi il anticipe ce que la *Phénoménologie de la perception* appellera « le mouvement de l'existence » (PhP, p. 105)[374].

Tout l'enjeu est alors de bien comprendre la notion de comportement. Dans ce but, il est nécessaire d'élaborer de nouvelles catégories et de critiquer celles inadéquates. À ce propos, Merleau-Ponty commence par analyser la notion de *réflexe*, l'une des pierres angulaires de la psychologie de l'époque. De manière générale, les deux premiers chapitres de *La structure du comportement* opèrent une critique systématique des différentes psychologies qui réduisent le comportement à une somme de réflexes et de réflexes conditionnés. En effet, la physiologie du système nerveux de Sherrington, la psychophysiologie des comportements supérieurs de Pavlov et, enfin, la psychologie américaine du comportement et de l'apprentissage animal (le béhaviorisme), pensent la conduite à partir d'une réflexologie de type mécanique. Merleau-Ponty se propose de montrer que « cette interprétation atomiste échoue déjà dans la théorie du réflexe (chap. I) et à plus forte raison dans la psychologie, même objective, des comportements supérieurs (chap. II) » (SC, p. 3). La théorie classique du réflexe suppose, d'une part, un ensemble de circuits nerveux reliés à certains muscles moteurs et, d'autre part, un stimulus externe qui active ce mécanisme prédéterminé : le réflexe, c'est « l'opération d'un agent physique ou chimique défini sur un récepteur localement défini, qui provoque, par un trajet défini, une réponse définie » (SC, p. 7). Ainsi, l'excitation et la réaction sont démembrées en une pluralité de processus parcellaires définissables un par un, juxtaposés dans l'espace et successifs dans le temps. Le processus général, résultant de la simple somme des processus partiels, se déroule dans des coordonnées spatio-temporelles tout à fait abstraites : le temps du processus se réduit à une série d'instants isolés reliés par une relation externe de succession, l'espace à un ensemble de points dépourvus de toute relation intrinsèque et juxtaposés les uns aux autres. Tout se passe dans l'extériorité, dans une série linéaire des faits extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité : « L'objet de la science se définit par l'extériorité mutuelle des parties ou des processus » (SC, p. 8).

Toutefois, la physiologie contemporaine elle-même[375] a mis en évidence le caractère artificiel de la théorie classique du réflexe et de ses hypothèses complémentaires. Que ce soit au niveau du stimulus, de l'excitation ou de la réaction, Merleau-Ponty démontre qu'il est impossible d'opérer une séparation rigide des éléments constitutifs et de procéder à une schématisation topographique qui

[374] De fait, Merleau-Ponty écrit dans une note de l'introduction qu'à son avis « Watson avait en vue, quand il parlait de comportement, ce que d'autres ont appelé *l'existence*, et la notion nouvelle ne pouvait recevoir son statut philosophique que si l'on abandonnait la pensée causale ou mécanique pour la pensée dialectique » (SC, p. 3).
[375] Merleau-Ponty s'appuie notamment sur l'œuvre *La structure de l'organisme* (1934) de Goldstein – qu'il cite tout au long de l'ouvrage – et sur l'article de V. von Weizsäcker, « Reflexgesetze », in A. Bethe, G. von Bergmann (dir.), *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, vol. X, Berlin, Springer, 1927, p. 35-102.

assigne à chacun d'eux une place spatialement définie. D'une part, l'agent extérieur doit être réinséré dans une constellation de stimuli, dans une configuration globale qui lui donne un sens ; d'autre part, le corps se présente comme une totalité qu'il serait absurde de réduire à une mosaïque de processus organiques. Il n'y a ni de stimulus isolé ni de réaction isolée (liés par une relation de cause à effet), mais un ensemble de stimulations auxquelles l'organisme répond de façon globale. « Le stimulus adéquat ne peut se définir en soi et indépendamment de l'organisme ; ce n'est pas une réalité physique, c'est une réalité physiologique ou biologique. Ce qui déclenche nécessairement une certaine réponse réflexe, ce n'est pas un agent physico-chimique, c'est une certaine forme d'excitation dont l'agent physico-chimique est l'occasion plutôt que la cause » (SC, p. 31). De même, l'organisme ne peut être considéré indépendamment de son milieu. Cela ne signifie pas pour autant qu'il soit simplement soumis aux stimuli du milieu et entièrement déterminé par eux : il « ne peut être comparé à un clavier sur lequel joueraient les stimuli extérieurs et où ils dessineraient leur forme propre pour cette simple raison qu'il contribue à la constituer » (SC, p. 11). Chaque organisme serait plutôt « un clavier qui se meut lui-même » (SC, p. 12) ou « une mélodie qui se chante elle-même » (SC, p. 172).

Cette métaphore de la mélodie, inspirée de la *Bewegungsmelodie* de Jakob von Uexküll[376] (que Merleau-Ponty traduit par « mélodie cinétique » ; cf. SC, p. 117, 128, 140, 168), apparaît à plusieurs reprises dans *La structure du comportement*. Bien que le zoologue allemand ne soit mentionné expressément qu'une seule fois (cf. SC, p. 172), l'influence indirecte (*via* Buytendijk) de sa biologie théorétique est déjà visible dans cette œuvre[377] puisqu'elle est fonctionnelle au projet d'élaborer une troisième voie entre l'intellectualisme et le matérialisme, le mécanisme et le vitalisme, dans la description de la relation entre l'organisme et le milieu. Dans ce cadre, la métaphore de la mélodie remplit à la fois une fonction critique et positive. La mélodie implique en effet la présence du tout dans chacune de ses parties[378], qui n'existent dans leur séparation que de manière abstraite, suite à l'intervention de l'entendement analytique. « L'organisme se distingue des systèmes de la

[376] « Nous formons tous de l'objet observé un schéma optique [...] qui n'est ni une représentation, ni une image, ni un concept, mais une mélodie de mouvement de notre regard. Cette mélodie doit résonner si nous voulons reconnaître un objet ». J. von Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung: gesammelte Aufsätze*, München, F. Bruckmann, 1913, p. 94. Comme il a été observé, chez Uexkull la mélodie indique l'objet dans le monde perceptif d'un organisme, alors que chez Buytendijk et Plessner (mais aussi Merleau-Ponty), elle qualifie le comportement de l'organisme dans son milieu. Cf. R. Becker, « Der Sinn des Lebens. Helmuth Plessner und F. J. J. Buytendijk lesen im Buch der Natur », *op. cit*., p. 77.

[377] Il est probable que Merleau-Ponty ait lu pour la première fois Uexküll en préparation de son deuxième cours sur la Nature au Collège de France (1957-1958). Cf. N, p. 220-234.

[378] « Dans une mélodie, il y a une influence mutuelle entre le premier et le dernier ton, et nous pouvons donc dire que le dernier ton n'est possible que par le premier ton, mais aussi que le premier n'est possible que par le dernier ton. Il en va de même pour la formation de la structure chez les animaux et les plantes ». J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin Heidelberg, Springer Verlag, 1921, p. 23-24.

physique classique parce qu'il n'admet pas la division dans l'espace et dans le temps. La fonction nerveuse n'est pas localisable ponctuellement, une mélodie cinétique est tout entière présente à son début et les mouvements dans lesquels elle se réalise progressivement ne peuvent être prévus qu'en fonction de l'ensemble » (SC, p. 168). Dans ce que le savoir scientifique présente comme une composition mécanique de parties, Merleau-Ponty entend donc résonner l'unité multiple d'une « mélodie qui se chante elle-même ». Comme il le précise dans son deuxième cours sur la Nature, « dans une mélodie, une influence réciproque entre la première et la dernière note a lieu, et nous devons dire que la première note n'est possible que par la dernière, et réciproquement. C'est ainsi que les choses se passent dans la construction d'un vivant » (N, p. 228). À ce propos, il convient de noter qu'également l'essai « L'interprétation de l'expression mimique » (1925) de Buytendijk et Plessner (que Merleau-Ponty avait probablement déjà lu à la fin des années 1930) prône la pertinence de la *Bewegungsmelodie* uexküllienne pour décrire le comportement. Les mouvements de l'organisme « ne forment pas une mosaïque temporelle : une certaine totalité est donnée, au sein de laquelle les différentes courbes de mouvement sont variables […] Uexküll a caractérisé cela avec beaucoup de plasticité grâce à l'expression de « mélodie du mouvement » »[379]. Quelques pages après, les deux auteurs réaffirment la fécondité de cette expression[380]. De manière cohérente, ils utilisent alors la métaphore de la mélodie contre la physiologie mécaniste :

> Mais si l'on isole l'organisme de son environnement et que l'on ne regarde plus que ce qui lui arrive effectivement […] [i]l ne reste en quelque sorte qu'une trace qui peut être mesurée dans toutes ses parties selon l'étendue et la vitesse, pour ainsi dire *une mélodie morte*, que nous percevons, certes, mais que nous ne pouvons accompagner, comme si elle était perçue par quelqu'un qui est dépourvu d'oreille musicale[381].

Il est donc évident que pour Plessner et Buytendijk, ainsi que pour Merleau-Ponty, la métaphore de la mélodie permet à la fois de critiquer les approches mécanistes et de mettre en lumière le fait que stimulus, excitation et réaction se greffent sur une relation plus fondamentale et originaire, celle entre l'organisme et son milieu. En cela réside l'intérêt de cette métaphore pour les trois auteurs, qui s'accordent sur ce point : « entre l'organisme et son milieu les rapports ne sont pas de causalité linéaire, mais de causalité circulaire » (SC, p. 13). L'organisme prédétermine, non pas le stimulus individuel, mais le champ de possibilités dans lequel un stimulus peut effectivement se produire.

Cela dit, si l'on revient au premier chapitre de la thèse secondaire de Merleau-Ponty, on remarque que ses propres cibles polémiques fournissent des éléments utiles à son propos. Par

[379] H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit.*, p. 115.
[380] Cf. *Ibid*., p. 121.
[381] *Ibid*., p. 116. Nous soulignons.

exemple, il souligne que l'œuvre même de Sherrington permettrait sans doute d'établir qu'il n'y a pas de réflexe « pur ». Cependant, si le physiologue anglais a bien vu que le réflexe classique est une abstraction, il a continué à rendre compte du comportement par une combinaison de réflexes. Ce faisant, il a réintroduit le mécanisme qui avait été mis hors-jeu, se contentant de multiplier et de compliquer les relations d'extériorité qu'il avait établies entre les phénomènes et laissant ainsi leur substance inchangée. Les catégories de Sherrington « ne sont pas faites pour les phénomènes qu'il a lui-même mis en évidence » (SC, p. 33). On ne peut pas reconstruire le concret avec une somme d'abstractions : il faut renoncer aux principes de la physiologie classique pour rendre compte des phénomènes. À cet égard, il a été souligné que le fond des critiques merleau-pontiennes concerne d'abord la méthode de la physiologie classique, avant même que le contenu de ses énoncés[382]. Pour la physiologie, c'est comme si son postulat matérialiste valait davantage que l'observation, et comme si l'essentiel était de sauver ce postulat, plutôt que les phénomènes eux-mêmes[383]. Merleau-Ponty remarque que, tout en restant dans le domaine de l'expérience de laboratoire, il existe un certain nombre de phénomènes qui ne rentrent pas dans cette vision simplificatrice. Il existe des exemples de réorganisation du fonctionnement d'un organe, de mise en œuvre d'actions de remplacement, de réorganisation du champ visuel (comme chez les hémianopsiques) qui révèlent un pouvoir structurant propre à l'organisme, « entre le mécanisme aveugle et le comportement intelligent, une activité orientée dont le mécanisme et l'intellectualisme classiques ne rendent pas compte » (SC, p. 41). Par conséquent, la notion de réflexe n'est pas tant inexistante qu'*abstraite*, presque introuvable dans l'expérience concrète ; cependant, lui opposer ou lui intégrer une activité d'ordre supérieur qui rendrait compte des phénomènes pour lesquels elle s'est révélée impuissante ne serait qu'un redoublement de l'abstraction. Pour abandonner l'opposition entre automatisme aveugle et activité intelligente, il faut reconnaître l'existence de processus capables de donner à chaque moment constitutif du tout une signification différente de celle qu'il aurait s'il était considéré séparément et, en même temps, d'admettre un principe de différenciation interne. C'est ce qu'a fait la psychologie de la forme en introduisant le concept de *Gestalt* (cf. SC, p. 45).

[382] Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 38-39.

[383] De même, Plessner et Buytendijk écrivent : « Si l'on est familier des orientations habituellement adoptées par les théories biologiques mais qu'on n'a pas encore perdu sa faculté d'enfant à s'émerveiller devant les vrais phénomènes de la nature, on ressentira ici plus qu'une simple difficulté à employer les méthodes d'explication qui passent pour exactes. L'expérience exclut assurément qu'un stimulus quantifiable détermine la réaction de l'animal et donc que l'on puisse imputer celle-ci, suivant le schéma physiologique en vogue, aux facilitations et inhibitions du système nerveux, aux tropismes et à leur changement. L'idée d'association […] échoue ici ». H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*., p. 110.

Cette notion (que Merleau-Ponty traduit par « forme » ou « structure »[384]) est l'outil théorique qui lui permet de s'éloigner de l'atomisme matérialiste et mécaniste sans retomber dans les antinomies du spiritualisme ou du vitalisme. Les théoriciens qui élaborent le concept de *Gestalt* l'extraient, par des recherches empiriques sur des sujets sains et malades, de l'expérience commune, c'est-à-dire en examinant les modes de perception réels de ces sujets, sans imposer à ces observations des schémas théoriques préformés. À travers ces recherches, certaines caractéristiques fondamentales se dégagent : tout d'abord, une forme perceptive est une structure globale, dans laquelle chaque élément est tel parce qu'il se réfère à une totalité, et n'existerait pas « en soi » sans cette totalité. Cette totalité agit comme un fond global sur lequel une figure donnée se détache en tant que donnée perceptive. Il est évident que cette structure perceptive complexe ne peut être comprise de manière adéquate par une explication atomistique : « La Gestalttheorie justifie la notion de « forme » par une critique de « l'esprit anatomique » en physiologie » (SC, p. 50). Selon le premier critère de Ehrenfels, la *Gestalt* est un tout dont les propriétés ne sont pas la somme de celles que posséderaient les parties isolées. « On dira qu'il y a forme partout où les propriétés d'un système se modifient pour tout changement apporté à une seule de ses parties et se conservent au contraire lorsqu'elles changent toutes en conservant entre elles le même rapport ». Cette définition convient aux phénomènes du système nerveux, puisque « il y a action réciproque et connexion interne entre les excitations afférentes d'une part, les influx moteurs d'autre part, entre les unes et les autres enfin » (SC, p. 50).

Outre les principaux représentants de la *Gestaltpsychologie* (Wertheimer, Köhler, Koffka), Merleau-Ponty se réfère fréquemment aussi à Kurt Goldstein, neurologue et psychiatre allemand à l'origine d'une théorie holistique de l'organisme. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi : dans *La structure de l'organisme* (1934) – ouvrage auquel le titre même de la thèse merleau-pontienne renvoie – Goldstein a démontré que le réflexe pur ne se rencontre pratiquement jamais dans la vie concrète, mais qu'il ne peut être obtenu qu'en laboratoire, lorsque on assujettit l'organisme « à répondre, non pas à des *situations* complexes, mais à des *stimuli* isolées » (SC, p. 45). Le réflexe est le résultat d'un affaiblissement de l'activité organique, imposé par l'expérimentateur ou par la maladie[385]. Chaque réponse de l'organisme est basée sur une structuration globale de stimuli, et en

[384] À cet égard, Bimbenet a remarqué que les termes « forme » et « structure » ne sont pas exactement homogènes chez Merleau-Ponty. Même s'il ne cesse de les confondre, ils relèvent de deux domaines distincts : la forme (*Gestalt*) renvoie au champ perceptif étudié par la *Gestaltpsychologie*, tandis que la structure (*Aufbau*) renvoie au contraire à la biologie organiciste de Goldstein et désigne l'ensemble des constantes fonctionnelles organisant l'activité totale d'un organisme. *La structure du comportement* « fait clairement reposer la forme sur la structure, la totalisation perceptive sur la signification fonctionnelle ; c'est comme si au fond la forme représentait la *ratio cognoscendi* de la structure, et cette dernière la *ratio essendi* de la forme ». E. Bimbenet, *Nature et humanité*, op. cit., p. 54.

[385] « Il résulte de tout cela qu'il faut considérer ce qu'on appelle le réflexe comme un type bien déterminé de compromis (*Auseinandersetzung*) entre organisme et environnement, comme une opération de l'organisme total

vertu de cette structuration, chaque élément individuel de l'ensemble reçoit des propriétés que, pris isolément, il n'aurait pas. De ce point de vue, tant la pseudo-constance du réflexe que les « caprices » qui (selon la physiologie classique) seraient en contradiction avec elle, trouvent une justification, puisqu'ils doivent être attribués à la même dégradation du pouvoir de structuration. Dans les deux cas, le sujet est impuissant à maîtriser la situation présente. En revanche, si l'on place un animal non malade dans une situation naturelle, on observe toute autre sorte de constance et de variations : chacune de ses réponses est toujours dirigée vers une constellation globale d'excitations et se produit dans le cadre de la situation globale de son organisme. En définitive, le réflexe représente une « situation-limite » du comportement et ne peut donc être considéré comme l'élément constitutif du comportement en général « que par une illusion anthropomorphique » : « le réflexe, effet d'une dissociation pathologique, caractéristique non pas de l'activité fondamentale du vivant, mais du dispositif expérimental dont nous nous servons pour l'étudier […] représente un cas très particulier de conduite, observable dans des conditions déterminées. Mais il n'est pas l'objet principal de la physiologie, *ce n'est pas par lui que l'on peut comprendre le reste* » (SC, p. 47-48).

Dans le deuxième chapitre de l'ouvrage, Merleau-Ponty réitère cette critique à l'égard des études de Pavlov, puisque ceux-ci se configurent comme « le complément et le prolongement de la théorie du réflexe » (SC, p. 55). La théorie pavlovienne vise à définir comment un organisme se rapporte à un milieu beaucoup plus étendu que son milieu naturel. Cette extension du milieu est obtenue en transférant le pouvoir du stimulus non conditionné au stimulus conditionné. D'une part, la recherche de Pavlov a eu le mérite de montrer qu'il existe des réactions organiques réflexes qui sont structurées sur la base des conditionnements ; d'autre part, en continuant à assumer les hypothèses mécanistes et atomistiques de la physiologie classique, elle se révèle inapte à fournir une description adéquate du comportement. Merleau-Ponty démontre que cette perspective postule tous les préjugés réalistes qui caractérisent la pensée causale, poursuit les mêmes efforts d'objectivation, démembre le comportement en une multiplicité de processus parcellaires qu'il faut ensuite recomposer au moyen d'une procédure sommative-agrégative analogue à celle de l'associationnisme. Ainsi, loin d'être une description fidèle du comportement, « la théorie des réflexes conditionnés est une construction inspirée par les postulats atomistes de l'analyse réelle. Elle transporte dans l'activité

altéré par la maladie ou l'intervention expérimentale ». K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 134. Dans une longue note de bas de page, Merleau-Ponty rapproche sur ce point les recherches de Goldstein de celle de Plessner et Buytendijk : « Nous aurons l'occasions de décrire, suivant Buytendijk et Plessner (« Die physiologische Erklärung des Verhaltens, eine Kritik an der Theorie Pawlows », *Acta Biotheoretica*, Series A, vol. I, Pars 3, 1935, p. 151-171) une véritable « névrose expérimentale » produite par des expériences répétées chez un des chiens sur lesquels opérait Pawlow, - avec les attitudes du négativisme, de caprice, ou la labilité du comportement que connaît bien la pathologie humaine » (SC, p. 41).

organique les modes de clivage qui conviennent à un univers de choses, et ne représente à aucun degré l'instrument nécessaire d'une recherche scientifique » (SC, p. 59-60). À cet égard, il est particulièrement important pour notre recherche que Merleau-Ponty affirme explicitement qu'il emprunte à Plessner et à Buytendijk ces critiques de la théorie de Pavlov (cf. SC, p. 61). Au début du deuxième chapitre, il cite à plusieurs reprises leur article « Die physiologische Erklärung des Verhaltens. Eine Kritik an der Theorie Pawlows » (1935), dont – comme nous le verrons – il reprend également l'idée d'une « intelligibilité » (*Verständlichkeit*[386]) immanente au comportement des êtres vivants. Ainsi, Plessner et Merleau-Ponty développent parallèlement une critique de l'atomisme explicatif et de la fragmentation du comportement sur le modèle mécaniste, en se concentrant particulièrement sur la théorie des réflexes conditionnés de Pavlov. Il s'agit d'une cible polémique partagée par d'autres auteurs importants dans les mêmes années : ne pouvant entrer dans les détails ici, nous nous limitons à signaler la grande proximité entre les critiques de Plessner, Buytendijk et Merleau-Ponty et celles de Goldstein et Straus, qui contestent les théories du réflexe (et particulièrement Pavlov) dans leurs chefs-d'œuvre, respectivement *La structure de l'organisme* (1934) et *Du sens des sens* (1935)[387]. Straus résume le mieux l'orientation conceptuelle qui unit ces auteurs, lorsqu'il déclare que sa critique de la théorie pavlovienne vise de façon générale « un produit tardif de la philosophie cartésienne »[388].

Cela dit, pour bien comprendre les critiques merleau-pontiennes de Pavlov, il faut examiner de plus près l'article que Plessner et Buytendijk publient en 1935. Celui-ci commence par la

---

[386] La traduction merleau-pontienne de ce concept fait perdre le lien, décisif pour Plessner et Buytendijk, avec le concept de « compréhension » de Dilthey. La traduction la plus fidèle serait plutôt « compréhensibilité » ; pour éviter toute confusion, nous adoptons néanmoins la traduction merleau-pontienne, tout en indiquant *Verständlichkeit* entre parenthèses. Reprenant la célèbre distinction diltheyenne entre explication (*Erklären*) et compréhension (*Verstehen*), Buytendijk déclare dans sa leçon inaugurale à Groningue que la physiologie ne doit pas seulement expliquer les phénomènes biologiques, mais aussi les comprendre. De cette façon, il voulait promouvoir une méthode phénoménologique « compréhensive » (*verstehende*) par rapport à la méthode causale explicative (*erklärende*). Cf. F. Buytendijk, « Über das Verstehen der Lebenserscheinungen », Habelschwerdt, Frankes Buchhandlung, 1925. Si Scheler a montré à Buytendijk la voie de la phénoménologie, c'est Plessner qui lui a ouvert l'horizon de l'herméneutique. Dans une lettre à König, Plessner évoque la conférence inaugurale de Buytendijk sur la physiologie compréhensive et ajoute entre parenthèses « mon séjour a eu un effet dévastateur » (Cf. J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933*, *op. cit*., p. 74). Par cette remarque ironique, Plessner fait allusion aux mois de mai et juin 1924 qu'il a passés à l'institut de Buytendijk à Amsterdam pour travailler avec lui sur l'essai « L'interprétation de l'expression mimique » (1925). Le philosophe allemand a reconnu ses propres influences dans la conception d'une physiologie compréhensive par opposition à une physiologie explicative. Voir à cet égard R. Becker, « Der Sinn des Lebens. Helmuth Plessner und F. J. J. Buytendijk lesen im Buch der Natur », *op. cit*., p. 68-74.

[387] Cf. K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 57-172 (sur Pavlov voir p. 149-156) ; E. Straus, *Du sens des sens*, *op. cit*., p. 61-133. Cf. J.-F. Nordmann, « Le renversement opéré par Kurt Goldstein et par Erwin Straus : le réflexe comme comportement », in F. Burgat (dir.), *Penser le comportement animal*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 171-191. À ce propos, il convient de mentionner aussi l'article de V. F. von Weizsäcker « Reflexgesetze » (1927), cité par Merleau-Ponty dans *La structure du comportement*, et son chef d'œuvre *Le Cycle de la structure* (1940).

[388] E. Straus, *Du sens des sens*, *op. cit*., p. 57.

reconnaissance du réflexe en tant que modèle général de la *kausalanalytische Physiologie*. Selon les deux auteurs, le réflexe a été érigé au rang de loi générale du phénomène vivant et du comportement parce qu'il offre l'avantage de « travailler dans les deux sens, c'est-à-dire de passer à l'analyse sans perdre la possibilité de revenir à la synthèse »[389]. De fait, il est désormais évident à tous les scientifiques que, pour expliquer un processus complexe, il ne suffit pas d'additionner simplement les données mécaniques, chimiques et électriques : il est nécessaire de synthétiser les résultats obtenus par l'analyse en vue d'une compréhension de l'ensemble. Or, une fois que le réflexe a été défini comme le maillon d'une chaîne de réflexes, « le passage de l'analyse à la synthèse, du processus individuel reconnu comme causal au comportement global, est désormais possible de manière constructive »[390]. Cependant, cette assomption du réflexe en tant que modèle général d'explication du comportement ne peut en aucun cas être considérée comme allant de soi et au contraire fait problème. De fait, le réflexe a été décrit comme un mode de réaction inné, spécifique et d'une nature non modifiable. Toutefois, « le comportement *change* en fonction des exigences toujours nouvelles du milieu (*Umwelt*). Il s'adapte, il crée de nouvelles habitudes au cours de la vie. Plus l'animal est élevé dans son organisation, plus il fait preuve d'une grande capacité d'adaptation »[391]. Pour expliquer ce processus d'apprentissage et d'adaptation dans le domaine du comportement, la physiologie s'est alors servie du concept d'association, emprunté à la psychologie. La psychologie associationniste supposait que les processus à la base des phénomènes de la conscience se déroulaient mécaniquement de la même manière dans le cortex cérébral, en suivant les lignes conductrices entre les cellules ganglionnaires. D'un point de vue physiologique, cette hypothèse ne pouvait être démontrée que si l'on parvenait à décrire sur le plan expérimental les associations comme des réflexes non innés, mais acquis progressivement, et donc conditionnés. Tel était l'objectif des recherches de Pavlov.

Toutefois, comme le remarquent Plessner et Buytendijk, la théorie pavlovienne des réflexes conditionnées se fonde sur des présupposés discutables, qui agissent comme des lunettes devant les yeux de l'observateur : « tant que nous observerons le comportement à travers les lunettes de la mécanique des réflexes, nous ne reconnaîtrons pas comme des distorsions les déformations que ces lunettes font déjà subir aux phénomènes observés. Nous croirons alors toujours que les problèmes compliqués que nous posent les phénomènes sont uniquement dus aux phénomènes et non à nos lunettes »[392]. Il faudrait au contraire enlever ces lunettes déformantes et « observer le comportement avec les yeux naturels, pour le décrire et comprendre sans préjugés. L'intérêt d'une analyse causale

[389] H. Plessner, F. Buytendijk, « Die physiologische Erklärung des Verhaltens » (1935), in GS VIII, p. 10.
[390] *Ibid*., p. 11.
[391] *Ibid*., p. 13.
[392] *Ibid*., p. 18.

physiologique et spécifiquement neurophysiologique ne doit pas compromettre le respect de cette obligation »[393]. L'inspiration phénoménologique de ce passage est évidente. La description et la compréhension du phénomène vivant sont compromises chaque fois que l'on décrit le comportement en le décomposant en parties, en considérant l'être vivant comme une machine à réflexes, en faisant « comme si les phénomènes eux-mêmes parlaient un langage neurologique et non celui de la neurologie du réflexe qui parle d'eux »[394]. Comme on le verra, Merleau-Ponty adresse à Pavlov cette même critique quelques années plus tard. Pour étayer cette mise en discussion, Plessner et Buytendijk abordent ensuite certaines expériences de Pavlov sur des chiens[395]. Bien comprises, ce sont ces mêmes recherches qui démontrent l'aspect problématique de ses critères pour l'étude du comportement. Dès que Pavlov met en place le dispositif qui permet de recueillir les sécrétions du chien, celui-ci tombe dans un état comparable à l'hypnose. Dans cet état se manifeste une altération du comportement, qu'il nomme « dissociation des réactions motrices et sécrétoires » : en un mot, les réactions motrices et sécrétoires du chien n'ont pas lieu de manière stable en présence d'un stimulus conditionné ou d'un excitant inconditionné. Pavlov justifie le cas où seule la réaction motrice se produit (et non pas également la réaction sécrétoire) en affirmant que le centre sécrétoire est inhibé. Pour expliquer cette inhibition, il commence par supposer une inhibition générale du cerveau qui, partie des points correspondant aux réflexes conditionnés, s'étend au centre sous-cortical qui contrôle les sécrétions salivaires. Il affirme alors que la vue d'un morceau de viande laisse d'abord intacte l'inhibition du centre sécrétoire et surmonte celle du centre moteur qui, selon lui, serait plus mobile que l'autre. À cet égard, Plessner et Buytendijk commencent par noter que ces expériences mettent en lumière l'artificialité et l'instabilité de la connexion entre un stimulus et une réaction. Si on les interprétait correctement, elles devraient conduire à l'abandon des deux caractéristiques du réflexe, à savoir l'innéité et la stabilité de la relation stimulus-réaction, pour ce qui concerne le réflexe conditionné ; ces deux traits fondamentaux devraient être réservés au seul réflexe inné. Comme le résume Merleau-Ponty : « Si le mot de réflexe conditionné a un sens, il doit désigner une réaction relativement stable liée à certains stimuli. L'observation des animaux révèle au contraire que leurs réactions sont variables, elles peuvent se dissocier ou même s'inverser » (SC, p. 62). Si cet abandon ne se produit pas, c'est parce que « Pavlov s'est donné, avec les notions d'inhibition et d'induction

[393] *Ibid*., p. 19.
[394] *Idem*.
[395] Cf. H. Plessner, F. Buytendijk, « Die physiologische Erklärung des Verhaltens » (1935), in GS VIII, p. 19-22. Ils se réfèrent à : I. P. Pavlov, *Ein Beitrag zur Physiologie des hypnotischen Zustandes beim Hunde* (unter Mitarbeit von Dr. M. K. Petrova), in R. Saudek (dir.), *Charakter Vierteljahresschrift für psychodiagnostische Studien und verwandte Gebiete*, Band II, Heft 4, Berlin, 1933/1934.

réciproque, des principes qui permettent de boucher toutes les fissures de sa théorie, de construire une explication qui laisse intacte la notion de réflexe conditionné » (SC, p. 62).

En outre, la théorie pavlovienne affirme qu'il existe entre les stimuli, le système nerveux central et le comportement une correspondance ponctuelle et univoque. Cependant, « *le comportement lui-même n'a pas son siège dans les centres nerveux par lesquels* – et sans doute pas seulement – *il est commandé* »[396] et que ce type de commande, quoi qu'il en soit, ne se fait pas par transmission directe, par une action comparable à celle du gouvernail dans un bateau ou du volant dans une automobile[397]. Dire que l'excitation est une modification de la tension superficielle d'une cellule nerveuse, ne fait rien gagner en ce qui concerne la compréhension du phénomène lui-même, et, de plus, fait perdre de vue l'excitation en tant que phénomène physiologique. Celui-ci est irréductible à un simple processus physique « Exactement comme la définition qui fait du son une vibration de l'air rend possible sans doute l'acoustique physique, mais ferme l'accès à l'immédiateté et ainsi à la musicologie »[398]. Ainsi, en transposant le comportement dans le langage purement conjecturé des opérations cérébrales, Pavlov et son école finissent par traduire une série d'observations réelles dans un langage imaginaire, dont le danger est celui de faire perdre à des mots comme excitation, réflexe, inhibition et désinhibition leur signification vitale originelle. Ces notions finissent par avoir l'aspect d'un simple expédient dont le but premier n'est pas celui d'expliquer le phénomène, mais celui de masquer le désaccord entre la théorie pavlovienne et l'expérience.

En effet, aux yeux de Plessner, Buytendijk et Merleau-Ponty, le problème majeur de Pavlov est que ses explications « compromettent déjà la description de ce qui est vu, et encore plus, restreignent l'observation de manière préjudiciable »[399]. Sa méthode expérimentale masque le fait qu'il ne procède pas de manière purement inductive, mais qu'il déduit des « faits » à partir de la notion de réflexe conditionné. Le philosophe français écrit à cet égard : « Une théorie qui, sans appui expérimental, suppose des forces de sens contraire, échappe évidemment au démenti de l'expérience, puisqu'elle peut toujours faire intervenir à point nommé l'un des deux principes à défaut de l'autre. Pour la même raison, elle n'est capable d'aucune justification expérimentale. Loin d'être calquées sur les faits, les catégories de Pavlov leur sont imposées » (SC, p. 63). C'est pourquoi on peut comparer le concept de réflexe à l'idée de l'éther et demander : « Que penserait-on d'un physicien qui, convaincu de l'existence de l'éther, entreprendrait […] des recherches pour la démontrer et qui voudrait expliquer le résultat négatif de l'expérience par une propriété particulière de l'éther ou par

[396] H. Plessner, F. Buytendijk, « Die physiologische Erklärung des Verhaltens » (1935), in GS VIII, p. 23.
[397] Cf. *Idem* ; cité par Merleau-Ponty in SC, p. 66.
[398] *Idem* ; cité par Merleau-Ponty in SC, p. 64.
[399] *Ibid*., p. 24.

une contre-force qui en supprime l'effet ?[400] ». Comme le physicien convaincu de l'existence de l'éther, Pavlov n'utilise pas des concepts issus de l'observation, mais impose ses concepts à l'observation elle-même, au nom de postulats dépassés et discutables. De cette manière, il réduit l'expérience à ses préjugés théoriques ; cette réduction « est nécessairement liée à une restriction, à une uniformisation et donc à un appauvrissement »[401] des phénomènes. Bien qu'il soit tentant d'utiliser des termes tels qu'excitation, inhibition et désinhibition, dont l'ambiguïté permet de les employer aussi bien pour des processus physiques que pour des comportements vitaux, il faut bien reconnaître que Pavlov, loin d'expliquer réellement le phénomène, ne fait que « transcrire un processus problématique en lui-même dans un langage encore plus problématique »[402]. L'objectivité en physiologie ne coïncide pas avec les méthodes de mesure physique et chimique.

Bien entendu, cela ne signifie pas que la physique ne puisse pas être utile à la physiologie, mais, comme le soulignent Plessner et Buytendijk, il doit s'agir de la physique de leur époque et non de celle qui était en vigueur 50 ans plus tôt. La physiologie apprendrait ainsi à considérer la dépendance à l'égard de l'expérience comme un facteur influençant l'observation. La physiologie « n'a pas seulement affaire à des processus naturels en général, mais encore à des processus sur des organismes qui sont influencés par la situation expérimentale d'une manière difficile à ignorer, parce que la situation est toujours co-déterminée par l'animal soumis à l'expérience »[403]. Les résultats de la physiologie analytique sont conditionnés par la situation, voire par les questions, qu'elle impose à l'animal objet de son analyse. Un autre problème majeur de l'approche de Pavlov est justement de ne pas prendre en considération l'influence du contexte expérimental du laboratoire sur la réaction de l'organisme. Ses expériences présupposent des conditions déterminées et très différentes des conditions du milieu naturel dans lequel l'organisme s'inscrit. Dans la recherche en laboratoire, l'animal réagit à la situation de l'expérience en tant que telle et sa réaction s'avère très différente par rapport à celle qu'il aurait dans son *natürlichen Umwelt*. Dans ses expériences Pavlov *transforme* ainsi les animaux en « machines du réflexe » : l'animal se trouve dans une situation qui est contre nature pour lui, il doit porter son attention aux « stimuli » en tant que « signaux ». Il s'agit d'« une situation anthropomorphique à laquelle il ne peut répondre qu'en éliminant ses relations de conformité originaire avec le milieu (*seiner ihm ursprünglich gemäßen Umweltbeziehungen*), en se

[400] *Ibid*., p. 27-28 ; cité par Merleau-Ponty in SC, p. 62-63.
[401] *Ibid*., p. 24.
[402] *Ibid*., p. 26 ; cité par Merleau-Ponty in SC, p. 61.
[403] *Ibid*., p. 28.

laissant captiver »[404]. Si l'on réduit artificiellement les potentialités de l'animal, en l'isolant de son milieu, il n'est pas étonnant qu'un schéma réducteur puisse ensuite expliquer son comportement.

Toutefois, ce type d'explication ne peut qu'avoir des difficultés à décrire la *plasticité* et la *réactivité* du comportement. En isolant l'organisme de son milieu naturel, le physiologiste analytique ignore « l'intelligibilité physionomique » du comportement vivant, qui en revanche devrait être son point de départ. « On n'est pas un bon physiologiste si l'on fait abstraction de cette vision physionomique du comportement vivant. La description des processus est également un art et exige le bon tact physionomique »[405]. Dans cette perspective, on comprend pourquoi Plessner et Buytendijk comparent le rapport de la *kausal-analytische* et de la *verstehende* physiologie à celui entre l'acoustique physique et la musicologie. De même que l'acoustique décompose une série de sons en sons individuels et les interprète comme des vibrations de l'air, la physiologie de Pavlov décompose les mouvements des animaux en réactions de stimulation individuelles et les interprète comme une chaîne de réflexes ; tout comme la musicologie examine les principes de forme des compositions et identifie les motifs dans les mélodies, la physiologie compréhensive de Plessner et Buytendijk examine la forme du comportement animal dans son milieu et rend ainsi compréhensible le sens de son mouvement (le motif de la *Bewegungsmelodie*). Comme on le voit, la métaphore musicale joue ici encore un rôle à la fois critique et positif. D'une part, elle montre que l'observation analytique des réactions d'un organisme n'est pas suffisante pour décrire le sens de son comportement : se comporter signifie répondre à la question que l'*Umwelt* pose à l'organisme et une réponse est beaucoup plus qu'une simple réaction mécanique. D'autre part, elle constitue un modèle fécond pour comprendre le comportement : avec les mots de Merleau-Ponty, « L'activité de l'organisme serait à la lettre comparable à une mélodie kinétique, puisque tout changement dans la fin d'une mélodie en modifie qualitativement le début et la physionomie d'ensemble » (SC, p. 117).

Cela dit, il faut pourtant souligner que Plessner et Buytendijk n'opposent pas à la théorie des réflexes conditionnés une interprétation anthropomorphique du comportement ; ils visent plutôt à fournir une description qui s'efforce de rendre compréhensible le comportement à partir de la relation

[404] *Ibid*., p. 30. C'est la raison pour laquelle de véritables névroses expérimentales apparaissent chez les chiens soumis aux expériences de conditionnement. Dans le sillage de Plessner et Buytendijk, Merleau-Ponty note que Pavlov lui-même « parle d'un chien qui, après quelque temps, se refuse à toute expérience nouvelle […]. Pavlov interprète cette conduite comme un « réflexe de la liberté ». Mais le mot de réflexe n'a pas de sens s'il ne désigne une réaction spécifique à certains excitants déterminés : or la réaction dont il s'agit est un refus indéterminé de répondre aux stimuli. […] elle exprime une loi d'un nouveau genre : l'orientation de l'organisme vers des comportements qui aient un sens biologique, vers des situations naturelles, c'est-à-dire un *a priori* de l'organisme » (SC, p. 134). Merleau-Ponty se réfère à I. P. Pavlov, *Leçons sur l'activité du cortex cérébral*, Paris, Legrand, 1929, p. 12-13 ; cité par H. Plessner, F. Buytendijk, « Die physiologische Erklärung des Verhaltens » (1935), in GS VIII, p. 32.

[405] *Ibid*., p. 30. Merleau-Ponty semble reprendre implicitement ces considérations sur la physionomie ; cf. SC, p. 171.

naturelle, hors laboratoire, que l'organisme animal entretient avec son milieu. « Une telle description s'appuie sur l'intelligibilité (*Verständlichkeit*) inhérente à tout comportement en tant que tel, qui est donnée avec la relation fondamentale d'un organisme à son milieu. Se comporter, c'est répondre, et l'on trouve les réponses compréhensibles si l'on considère l'animal à partir de la situation qui lui impose ses questions »[406]. Si le physiologiste ne respecte pas ce principe, s'il fait abstraction du contexte situationnel naturel (*natürlichen Situationszusammenhang*) dans laquelle l'organisme s'inscrit, il finit par ne voir qu'un événement objectif dont l'ordre de fonctionnement (*Ablaufsordnung*) fait défaut et pour lequel il faut alors inventer des principes d'ordre comme le réflexe pour le rendre à nouveau compréhensible. De cette façon, cependant, il ne peut que manquer les deux dimensions qui caractérisent le comportement, à savoir son intelligibilité immanente (*immanente Verständlichkeit*) et son expressivité (*Ausdruckshaftigkeit*)[407]. Pour les saisir, il ne faut pas substituer un nouveau modèle à d'anciens modèles explicatifs ; il faut plutôt s'assurer que ce que l'on extrait de l'organisme en laboratoire soit également présent dans l'organisme dans des conditions de vie normales. Pour ce faire, la physiologie doit rester « dans les limites de l'expérience » et ne pas sacrifier « l'expérience et la compréhension qui lui correspond au nom d'un schéma explicatif »[408].

Merleau-Ponty partage cette attitude phénoménologique et, après avoir emprunté les critiques de Plessner et Buytendijk à l'égard de Pavlov, précise que d'autres développements de la physiologie contemporaine semblent mettre en discussion la théorie pavlovienne en ce qui concerne le fonctionnement de l'écorce cérébrale[409]. De manière générale, l'erreur de la physiologie classique a consisté non pas tant à établir un parallélisme entre les phénomènes nerveux et psychologiques, qu'à réduire à un parallélisme de parties, obtenues par la procédure habituelle de décomposition, ce qui est en réalité un « parallélisme fonctionnel ou structural » (SC, p. 83). Il faut abandonner les postulats atomistes de la théorie classique : dans ce but, il faut aussi rejeter des notions équivoques telles que « intégration » et « coordination » qui, tout en tenant compte des exigences de la physiologie moderne, tendent à réintroduire les préjugés de la pensée causale, en postulant l'existence de dispositifs de

[406] H. Plessner, F. Buytendijk, « Die physiologische Erklärung des Verhaltens » (1935), in GS VIII, p. 31.
[407] Cf. *Idem*.
[408] *Ibid*., p. 32.
[409] S'appuyant principalement sur les études que Gelb et Goldstein ont menées sur les blessés au cerveau de la Première Guerre mondiale et sur le livre *Le cerveau et la pensée* (1923) de H. Piéron, il énumère trois résultats pertinents pour son analyse : « 1° Une lésion, même localisée, peut déterminer des troubles de structure qui intéressent l'ensemble du comportement, et des troubles de structure analogues peuvent être provoqués par des lésions situées en différentes régions de l'écorce. […] 2° Néanmoins on ne peut traiter le fonctionnement nerveux comme un processus global où toutes les parties du système interviendraient au même titre. La fonction n'est jamais indifférente au substrat par lequel elle se réalise. […] 3° Le lieu dans la substance nerveuse a en conséquence une signification équivoque. On ne peut admettre qu'une conception mixte des localisations et une conception fonctionnelle du parallélisme » (SC, p. 66, 76, 79).

coordination préétablis qui fonctionneraient selon les anciens schémas mécanistes. Merleau-Ponty le démontre par l'analyse des exemples empruntés à la perception spatiale, à la perception chromatique, et à la physiologie du langage : dans les trois cas, « on ne peut voir dans le fonctionnement nerveux la mise en œuvre de dispositif préétablis, que les stimuli, à raison de leurs propriétés objectives, viendraient déclencher du dehors ». C'est pourquoi, en définitive, « Les conceptions de Pavlov sont inconciliables avec la pathologie et la physiologie moderne » (SC, p. 97).

Ce qui est vrai pour le substrat physiologique l'est aussi pour les comportements supérieurs. Les différents gestes accomplis par un organisme pour répondre à une situation donnée, composent une unité structurale, qui ne peut être comprise qu'à la lumière de la *Gestaltheorie*. Celle-ci permet de rendre compte à la fois du « secteur central » du comportement et des comportements supérieurs, en dépassant la conception atomiste qui est à la base non seulement de la réflexologie de Pavlov, mais aussi de la psychologie américaine du comportement animal[410]. De fait, la théorie du réflexe conditionné a fourni au béhaviorisme une explication de l'apprentissage (c'est-à-dire la fixation des conduites heureuses et l'abandon des conduites malheureuses), qui n'est satisfaisante qu'en apparence. Cette perspective explique l'apprentissage par la contiguïté temporelle immédiate entre une certaine situation et une certaine réponse réussie, en recourant au système de coordonnées qui caractérise la pensée causale : l'espace comme cadre indifférencié d'événements physiques, le temps comme succession d'instants ponctuels. Dans ce cadre, il n'y a pas de *rapport de sens* entre la situation et la réponse de l'organisme, mais seulement une relation fondée sur les propriétés matérielles et objectives des stimuli et sur la décomposition du champ global en une multiplicité de réponses parcellaires. Ainsi, l'ensemble structurel organisme-milieu est à nouveau réduit à un système de connexions causales. Toutefois, on ne peut expliquer efficacement l'apprentissage que si l'on crédite les conduites de l'animal d'une cohérence interne : « Dès qu'il y a apprentissage, il faut que se soit établie entre le signal, les réactions préparatoires et l'accès au but, une relation qui fasse de l'ensemble autre chose qu'une succession objective d'événements physiques » (SC, p. 109). Les essais en tant que tels ne contribuent pas à l'acquisition d'une nouvelle habitude ; pour ce faire, ils doivent survenir « dans un certain cadre organique qui leur donne sens et efficacité », ils présupposent

[410] Plessner et Buytendijk font également référence de manière polémique au béhaviorisme américain dans leur essai « L'interprétation de l'expression mimique ». Cette approche illustrerait le plus clairement la démarche de la physiologie explicative, qui réduit le comportement à un processus locomoteur mesurable. Cf. H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*., p. 117. Plessner rappelle cette critique dans *Le rire et le pleurer* : « On l'a dit assez souvent : le programme du soi-disant béhaviorisme, avec sa restriction rigide du *behavior* à des mouvements et chaînes de mouvements visibles, et avec l'interprétation mécaniste de ces mouvements et chaînes de mouvements comme des réflexes, a été plus nocif que profitable à l'étude du comportement » (RP, p. 13).

ce que Buytendijk appelle des « *a priori* sensori-moteurs », à savoir des « catégories »[411] pratiques différentes d'une espèce à l'autre (cf. SC, p. 110)[412].

Il est donc établi que, contrairement aux réactions physiques, les réactions de l'organisme ont un *sens*. Celui-ci ne peut être reconnu ni par la réflexologie de Pavlov ni par le béhaviorisme : comme on l'a vu, ces deux approches réduisent le comportement à un ensemble de réflexes qui correspondraient de façon ponctuelle et univoque aux stimuli extérieurs. Pour le béhaviorisme, l'apprentissage de l'organisme s'identifierait à l'enregistrement et à la fixation des conduites heureuses et resterait ainsi dissocié de la capacité du vivant à s'adapter de manière originale, à élaborer lui-même les stimuli. Cependant, la physiologie elle-même démontre que la réponse de l'organisme « se dédouble en « comportement géographique », - la somme des mouvements effectivement exécutés par l'animal dans leur rapport objectif avec le milieu physique, - et comportement proprement dit, - ces mêmes mouvements considérés dans leur articulation intérieure et comme *une mélodie cinétique douée d'un sens* » (SC, p. 140, nous soulignons). Les réponses de l'organisme sont douées d'une unité intérieure, structurale, qui seule permet d'expliquer l'apprentissage d'un nouveau comportement. Merleau-Ponty semble ainsi avoir bien assimilé les idées de Plessner et Buytendijk lorsqu'il écrit, en citant « Die physiologische Erklärung des Verhaltens », que les réactions de l'organisme « ne sont donc pas une suite d'événements, elles portent en elles-mêmes une « intelligibilité immanente » » (SC, p. 140). En d'autres termes, les actions des êtres vivants ne peuvent pas être réduites à des fonctions du milieu physique, comme l'effet à la cause. Le comportement est une dimension plus complexe, qui nécessite également une compréhension différente de la situation dans laquelle l'organisme s'inscrit : il ne s'agit pas d'un « entourage géographique », mais plutôt d'« milieu de comportement »[413] (SC, p. 139). Celui-ci n'est pas une somme d'événements physiques, extérieurs à l'organisme, mais plutôt la situation aménagée

[411] Merleau-Ponty se réfère ici à l'article de Buytendijk « Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux » (1929), où l'on peut lire : « On est obligé, pour comprendre le comportement des animaux, d'accepter des catégories sensori-motrices et des jugements sensori-moteurs, ainsi que des *a priori* sensori-moteurs ». F. J. Buytendijk, « Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux », *op. cit*., p. 53.
[412] Cette idée d'un a priori de l'organisme revient aussi dans des textes successifs : cf. PhP, p. 93 ; P2, p. 17, 38 ; MSME, p. 66.
[413] Merleau-Ponty emprunte la distinction entre « entourage géographique » et « milieu de comportement » à Koffka, qui en fait l'un des principes fondateurs de sa psychologie de la forme. Cf. K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, London, Kegan Paul, Treoch, Trubner and Co, New York, Harcourt, Brace and Co, 1936, p. 24-68. Selon Bimbenet, Merleau-Ponty se situe exactement au confluent de deux courants qui ont adopté cette distinction : un courant proprement psychologique, dans laquelle s'inscrit Koffka, et un courant biologique, représenté par des auteurs tels que Goldstein et Buytendijk, qui insistent chacun, en partant de l'opposition formulée par Jakob von Uexküll entre « milieu de comportement » (*Umwelt*) et « environnement géographique » (*Umgebung*), sur la spécificité de l'ordre biologique. Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité, op. cit.*, p. 50. Merleau-Ponty ne met en relation ces deux courants (Uexküll et Koffka) qu'à la fin des années 1950 ; cf. N, p. 220.

par et pour l'organisme, en fonction de ses exigences vitales. « La science ne traite donc pas les organismes comme les modes finis d'un monde (*Welt*) unique […]. Elle a affaire à une série d'« ambiances » et de « milieux » (*Umwelt, Merkwelt, Gegenwelt*[414]), où les stimuli interviennent selon ce qu'ils signifient et e qu'ils valent pour l'activité typique de l'espèce considérée » (SC, p. 139-140). Ainsi, Plessner, Buytendijk et Merleau-Ponty s'accordent sur un point très important : la situation et la réaction du vivant « se relient intérieurement par leur participation commune à une structure où s'exprime le mode d'activité propre de l'organisme. Aussi ne peut-on les mettre bout à bout comme la cause et l'effet : ce sont deux moments d'un processus circulaire » (SC, p. 140). D'une part, la structure du comportement n'est pas une machine qui traite des *inputs* selon des schémas rigides et préétablis, mais une unité structurale, dotée d'un sens. Ce sens est inhérent à l'unité de l'organisme et il ne peut pas être réduit aux catégories de la nature physique. D'autre part, si le comportement se détache de l'ordre de l'en soi, il ne relève pas pour autant de l'ordre du pour soi : son sens n'est pas conceptuel, mais naturel. Les relations entre l'organisme et son milieu ne sont pas des idées pures, mais des activités concrètes, qui dessinent un champ complexe d'interactions et de rétroactions. « Le comportement n'est pas une chose, mais il n'est pas davantage une idée, il n'est pas l'enveloppe d'une pure conscience […]. C'est justement ce que nous voulions dire en disant qu'il est une forme » (SC, p. 138). Pour comprendre le comportement dans son *ambiguïté*, il est nécessaire de l'examiner à l'aune du concept de *Gestalt*.

2.3 La strate du comportement et la dialectique organisme-milieu

En effet, on a déjà vu que pour Merleau-Ponty la notion de *Gestalt* est irréductible au paradigme empiriste des données sensorielles atomiques ; c'est pourquoi elle permet de rendre compte du comportement en évitant les difficultés des théories classiques. Critiquer le mécanisme ne signifie pas adhérer au vitalisme : ce dernier non seulement ne remet pas en cause le premier, mais en partage les présupposés. Les deux perspectives postulent la même réduction de l'organisme à un ensemble de parties extérieures les unes aux autres, que le mécanisme relie par des relations de causalité, alors que le vitalisme recompose en faisant intervenir un principe métaphysique, peu importe qu'on l'appelle « élan vital » (Bergson) ou « entéléchie » (Driesch)[415]. Au contraire, la théorie de la *Gestalt* permet de dépasser l'antinomie entre le déterminisme physique et le vitalisme organique, puisque tant la stimulation provoquée par le milieu que la réaction de l'organisme sont

[414] Merleau-Ponty se réfère ici implicitement (*via* Buytendijk) à l'*Umweltlehre* de Jakob von Uexküll.
[415] Voir à cet égard SC, p. 164-173. La référence à Bergson dans ces pages est explicite, celle à Driesch n'est qu'implicite ; Merleau-Ponty évoque cependant la notion d'entéléchie, véritable fondement de son vitalisme. Il aborde Driesch dans son dernier cours sur la Nature au Collège de France (1959-1960) ; cf. N, p. 293-308.

incorporées dans un processus unique de structuration qui n'est plus le produit d'un processus sommatif-agrégatif qui laisse inchangés les éléments constitutifs individuels. Ainsi, la psychologie de la forme aurait les moyens théoriques de se prolonger en une philosophie de la forme qui se substituerait à une philosophie des substances : elle intégrerait les domaines de la matière, de la vie et de l'esprit « comme trois types de structures en dépassant les antinomies du matérialisme et du spiritualisme, du matérialisme et du vitalisme » (SC, p. 141). En d'autres termes, le concept de *Gestalt* permettrait de concevoir l'ordre physique, l'ordre vital et l'ordre humain comme trois réalités distinctes d'un point de vue non pas substantiel, mais structural.

Cependant, pour être bien comprise, la théorie de la forme impose au chercheur une révision catégorielle de ses propres présupposés théoriques. C'est précisément sur ce point que, aux yeux de Merleau-Ponty, les théoriciens de la *Gestaltpsychologie* ne se sont pas montrés à la hauteur de la tâche, en gardant les postulats réalistes propres à toute psychologie. Ils ont eu tendance, pour la plupart[416], à reconduire la genèse des formes perceptives à des événements physiques mesurables, c'est-à-dire se trouvant dans un espace homogène et indifférent, compréhensible en termes de spatialité physique. Ainsi, les préjugés de la théorie classique chassés par la porte rentrent par la fenêtre : pour parvenir à un système explicatif qui embrasse l'ensemble du monde des phénomènes, la psychologie de la forme renouvelle la tentative de physicaliser la psychologie. Koffka subdivise le champ de l'expérience en trois ordres (matière, vie et esprit) que la notion de *Gestalt* aurait précisément pour tâche d'unifier : dans ce cadre, la forme devient le principe explicatif de la réalité, mais – et c'est là le point à la fois crucial et problématique – seulement dans la mesure où elle a son modèle dans la *Gestalt* physique. « L'intégration de la matière, de la vie et de l'esprit s'obtient par leur réduction au commun dénominateur des formes physiques » (SC, p. 146). Ainsi, l'univers de la physique redevient le terrain originel où se déroulent tous les événements, qu'ils soient matériels, vitaux ou psychiques ; l'ancienne antinomie organique-inorganique est résolue en un monisme physicaliste basé sur le concept de *Gestalt*, où la physique en vient à assumer une fonction normative par rapport à toutes les autres sciences. De cette manière, pourtant, la possibilité de saisir les différences structurelles qui caractérisent les différents ordres est exclue : le psychique est à nouveau réduit au physique, et une forme plus raffinée d'épiphénoménisme est ravivée. « Mais si les structures de conscience sont inutiles dans l'explication, c'est qu'elles ont leur équivalent physique ou physiologique et cet « isomorphisme » dans une philosophie de la forme est une identité. La prise de

[416] Merleau-Ponty prend particulièrement pour cible Koffka et Köhler. Sa critique porte en particulier sur la tentative de prolonger la *Gestalttheorie* en une détermination de lois universelles. Il est significatif qu'une critique similaire ait été développée par un psychologue proche de la psychologie de la forme comme Katz. Cf. D. Katz, *Introduction à la psychologie de la forme*, Paris, Librairie M. Rivière, 1955.

conscience n'ajoute rien aux structures physiques, elle est seulement l'indice de structures physiques particulièrement complexes » (SC, p. 147). S'il est vrai que le concept de *Gestalt* intervient dans tous les ordres, il est vrai aussi qu'il existe entre eux des différences structurelles dont il faut tenir compte : il est nécessaire de souligner non seulement la jonction des ordres, mais aussi leur autonomie et leur irréductibilité.

C'est pour cette raison que la suite du troisième chapitre de *La structure du comportement* décrit les distinctions structurelles entre l'ordre physique, l'ordre vital et l'ordre humain. La différence anthropologique sera examinée en détail dans le prochain chapitre ; pour l'instant, nous nous concentrons sur la distinction entre l'organique et l'inorganique, pour mettre en lumière la conception merleau-pontienne de l'organisme. Merleau-Ponty prend comme point de départ la structure en physique et affirme que, pour que le monde physique soit intelligible, il faut y introduire des « totalités partielles sans lesquelles il n'y aurait pas de lois et qui sont précisément ce que nous entendions plus haut par forme » (SC, p. 149). Cependant, il est nécessaire d'ajouter – contre la *Gestalttheorie* elle-même – que ces *Gestalten* ne sont pas des choses en soi : « Structure et loi sont donc deux moments dialectiques et non pas deux puissances d'être. […] En fait *et en droit*, la loi est un instrument de connaissance et la structure un objet de conscience » (SC, p. 153, p. 157). Cela signifie que la structure ne peut être rattachée à un processus existant objectivement dans le monde physique, identifiable dans les coordonnées spatio-temporelles et capable d'exercer une action causale sur l'organisme. La psychologie de la forme emprunte sa notion de *Gestalt* au monde perçu ; c'est pourquoi la forme physique ne peut pas être le fondement ontologique de la structure du comportement et en particulier de sa structure perceptive. Ce malentendu est rendu possible par le fait que, historiquement, la science s'est assigné non seulement la tâche d'expliciter l'expérience perceptive, mais aussi celle de rendre raison de la genèse même de la perception, inversant ainsi le rapport entre fondant et fondé. Au contraire, la perception est l'expérience fondante, par rapport à laquelle la science se configure comme une expression seconde ; l'expérience perceptive n'est pas un événement de nature et sa forme n'est pas dérivable de celle que l'on trouve dans le monde physique.

Cela dit, Merleau-Ponty affirme que la structure physique ne peut s'établir et se modifier que sous l'influence d'un agent extérieur. Cela ne signifie pas qu'elle soit déterminée par une causalité mécanique : en tant que système de forces en état d'équilibre, la structure physique est déjà un individu, capable de résister aux changements induits par ce qui l'environne. Les forces extérieures n'agissent sur elles qu'en se soumettant à sa loi d'équilibre interne. Il est indéniable que certains systèmes physiques modifient parfois les conditions mêmes dont ils dépendent, mais cela n'est possible que dans la mesure où ils tendent à atteindre un état d'équilibre interne. Toute structure

physique est donc vouée au repos et le déroulement de ce processus peut être défini par des lois. Ce n'est pas le cas des structures organiques, qui sont capables d'obtenir l'équilibre « non pas à l'égard de conditions présentes et réelles, mais à l'égard de conditions seulement virtuelles que le système amène lui-même à l'existence » (SC, p. 157). En d'autres mots, l'organisme est capable de restructurer le milieu et d'élaborer des réponses originales aux conditions données. Par conséquent, le comportement privilégié d'un organisme ne peut être ramené à des processus mécaniques visant à résoudre un problème d'équilibre, tels que ceux que l'on peut trouver au niveau de la physique[417]. L'organisme n'est pas composé d'un ensemble de forces tendant au repos de la manière la plus économique ; il est plutôt un sujet doté d'une certaine capacité d'action, de ce qu'aujourd'hui on appellerait une *agency*[418], qui est nécessaire pour penser son individualité et sa normativité[419].

> Chaque organisme a donc, en présence d'un milieu donné, ses conditions optima d'activité, sa manière propre de réaliser l'équilibre, et les déterminants intérieurs de cet équilibre ne sont pas donnés par une pluralité de vecteurs, mais par une attitude générale envers le monde. De là vient que les structures inorganiques se laissent exprimer par une loi, au lieu que les structures organiques ne se comprennent que par une norme, par un certain type d'action transitive qui caractérise l'individu (SC, p. 161).

Il s'agit donc non seulement de souligner que les structures organiques échappent au régime de la causalité mécanique – c'est le cas également des structures physiques –, mais aussi de mettre en évidence le fait que le corps organique, à la différence du corps physique, est doté d'une autonomie relative qui lui permet de modifier activement le milieu dans lequel il s'inscrit et qui à son tour agit sur lui. « C'est dire qu'ici encore le comportement ne peut se définir comme une adaptation à des conditions données et que l'organisme pose lui-même les conditions de son équilibre » (SC, p. 162).

---

[417] Cette différence revient dans *Phénoménologie de la perception* et dans les cours sur la Nature : « la goutte d'huile s'adapte à des forces externes données, tandis que l'animal projette lui-même les normes de son milieu et pose lui-même les termes de son problème vital » (PhP, p. 93) ; « L'animal doit être considéré comme un champ, c'est-à-dire qu'il est tout à la fois physique et sens. […] En vertu de son initiative endogène, l'organisme trace ce que sera sa vie future ; il dessine son milieu (*Umwelt*) ; il contient un projet en référence au tout de sa vie » (N, p. 200, 202).

[418] Cf. D. M. Walsh, « Objectcy and agency: towards a methodological vitalism », in D. J. Nicholson, J. A. Dupre (dir.) *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 167-185. « Les organismes requièrent un type particulier de théorie, une théorie de l'agent. La plupart des théories scientifiques qui nous sont familières ne sont pas de ce type ; ce sont des théories de l'objet. La principale différence entre les théories de l'agent et les théories de l'objet réside dans la manière dont elles traitent les éléments de leurs domaines respectifs. J'introduis deux néologismes pour marquer cette distinction : l'*objectcy* est le rôle joué par les éléments dans le domaine d'une théorie de l'objet, et l'*agency* est le rôle joué par les éléments dans le domaine d'une théorie de l'agent. L'étude correcte des organismes, selon moi, exige que nous prenions leur *agency* au sérieux. J'appelle cette approche centrée sur l'agent vitalisme méthodologique ». *Ibid*., p. 167.

[419] C'est un point qui rapproche Merleau-Ponty de Canguilhem. Dans le sillage de Goldstein, mais indépendamment l'un de l'autre, les deux philosophes français pensent la signification vitale du comportement en termes de normativité. Voir à cet égard G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique* (1943), Paris, PUF, 1984, p. 122, 177 ; « Le vivant et son milieu », in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1952, p. 160-193.

Il s'agit d'une critique implicite d'une certaine version dogmatique de l'évolutionnisme darwinien, qui sera explicitée seulement plus tard, dans les cours sur la Nature (cf. N, p. 201, 230, 317-318).

Selon Merleau-Ponty, la relation organisme-milieu est *dialectique*, il s'agit d'un « débat » au sens de l'*Auseinandersetzung* décrite par Goldstein[420] : « Les rapports de l'individu organique et de son milieu sont donc véritablement des rapports dialectiques et cette dialectique fait apparaître des relations nouvelles qui ne peuvent être comparées à celles d'un système physique et de son entourage », mais qui doivent être comprises à partir de leur « signification vitale » (SC, p. 161). Cette remarque ne vaut pas seulement contre la physiologie mécaniste, mais aussi contre la *Gestalttheorie* elle-même et en particulier contre l'hypothèse de Köhler d'un isomorphisme entre le psychique et le physique, entre les contenus de la perception et les structures cérébrales impliquées dans la perception[421]. Merleau-Ponty oppose à la théorie köhlerienne l'idée selon laquelle les structures physiques « trouvent dans une loi mathématique l'expression suffisante de leur unité intérieure », alors que les structures organiques « offrent la particularité d'avoir un comportement, c'est-à-dire que leurs actions ne sont pas compréhensibles comme des fonctions du milieu physique et qu'au contraire les parties du monde auxquelles ils réagissent sont délimitées pour eux par une norme intérieure » (SC, p. 173). Celle-ci est une attitude à l'égard de la situation, une « direction d'ensemble » (SC, p. 110) qui donne au comportement une « unité de signification » irréductible à l'« unité de corrélation » des systèmes physiques (cf. SC, p. 169). Pour ces raisons, l'unité structurale manifestée par une conduite ou un comportement n'est pas réductible à une *Gestalt* physique.

Merleau-Ponty emprunte à Goldstein cette critique de la théorie de Köhler[422]. Dans le cadre de notre travail, il est particulièrement intéressant de remarquer que dans *La structure de l'organisme* le neurologue allemand évoque le débat entre Köhler et Driesch sur la possibilité de transposer les structures organiques en structures physiques[423] ; Plessner résume ce débat et en fait un examen critique dans *Les degrés de l'organique et l'Homme* (cf. DO, p. 185-198). Il est significatif que les deux auteurs allemands adoptent la même solution : tout en rejetant l'hypothèse de Köhler, ils ne

[420] « La possibilité de s'affirmer dans le monde, tout en conservant sa singularité, est liée à un certain débat (*Auseinandersetzung*) entre l'organisme et le monde environnant (*Umwelt*), à une façon déterminée de composer entre eux. […] Cette espèce de composition (*Auseinandersetzung*) qui a lieu entre l'organisme et le monde environnant, c'est que nous appelons la loi biologique fondamentale ». K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 95-96. Que l'*Auseinandersetzung* goldsteinienne ait un caractère dialectique aux yeux de Merleau-Ponty est attesté aussi par le fait que ce dernier, dans un cours à la Sorbonne, déclare à propos de la critique de Pavlov par Goldstein : « La physiologie reste entièrement légitime, mais doit être replacée dans la dialectique de l'organisme et de son milieu » (MPS, p. 461). En précédence, le comportement avait été explicitement défini comme une « notion dialectique », « la seule unité dialectique » (MPS, p. 430, 456).

[421] Cf. W. Köhler, *Psychologie de la forme* (1929), Paris, Gallimard, 1964, p. 65.

[422] Cf. K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 404-425.

[423] Cf. *Ibid*., p. 415.

retiennent pas de Driesch la notion problématique d'entéléchie, mais plutôt celle de totalité (*Ganzheit*), afin de décrire le mode d'être particulier de l'organisme[424]. Merleau-Ponty semble rejoindre Plessner et Goldstein sur ce point, bien qu'il ne fasse pas explicitement appel à la distinction entre *Gestalt* et *Ganzheit.* Cette distinction semble opérante d'une manière seulement implicite : « rien n'oblige à penser que le cycle des actions physico-chimiques puisse se fermer à travers le phénomène de l'organisme, que l'explication puisse rejoindre les données de la description, le corps phénoménal être converti en système physique et intégré à l'ordre physique. La totalité n'est pas une *apparence*, c'est un *phénomène* » (SC, p. 172). À cet égard, Beaufort a souligné que si Plessner et Merleau-Ponty prennent tous deux en compte l'hypothèse köhlerienne, c'est pour finalement trouver une autre manière, plus convaincante par rapport au vitalisme, de distinguer à nouveau l'organique de l'inorganique : tout comme le penseur allemand trouve, à l'aide du concept de « dualité d'aspect », une voie médiane entre Köhler et Driesch, l'« ambiguïté » du comportement permet au philosophe français de se frayer un chemin entre le Scylla du mécanisme köhlerien et le Charybde du vitalisme bergsonien[425]. Indépendamment l'un de l'autre (mais de manière analogue), Plessner et Merleau-Ponty ne considèrent donc pas la structure organique comme étant seulement conditionnée par des lois physiques extérieures, mais la comprennent comme étant une « unité de signification » (SC, p. 169), qui réagit à des parties du monde délimitée pour elle « par une norme intérieure » (SC, p. 173).

À ce stade, il convient de résumer trois résultats particulièrement importants auxquels les trois premiers chapitres de *La structure du comportement* aboutissent : 1) le comportement n'est pas une somme de réflexes, c'est pourquoi la théorie de Pavlov et le béhaviorisme de Watson ne sont pas en mesure d'en donner une description adéquate ; 2) si le comportement n'est pas un simple mécanisme, il n'est pas davantage une conscience : il s'agit plutôt d'une sphère psycho-physiquement neutre, qui échappe à « l'univers de la science, tout entier hors de soi », sans se résorber dans « un univers de la conscience, défini par la présence totale de soi à soi » (SC, p. 11) ; 3) il y a un *sens immanent* au comportement, qui le rend irréductible à la *Gestalt* physique : contrairement à la structure physique (qui se contente d'amener à l'équilibre les forces qui la traversent), l'organisme « exécute un travail

[424] Selon Plessner, « Pour la caractérisation de la forme d'unité spécifiquement organique, le concept de gestalt n'est pas suffisant. Il ne peut pas rendre compréhensible ce qu'une chose vivante a en propre de fondamental, d'autonome, son être au-dedans de soi-même et son être au-dehors de soi-même […]. Driesch le pressent, ses arguments le laissent transparaître, […]. C'est à ce système physique à l'aspect duel, unité faite de relations spatio-temporelles, d'ordre spatial et d'ordre temporel, qu'il a réservé le concept de totalité » (DO, p. 206). Quant à Goldstein, il écrit à propos de la théorie de l'entéléchie : « ce point de vue est-il nécessaire pour comprendre le processus organique ? Je pense que non. […] pour ce faire, la référence à la totalité est suffisante. […] Dans ce sens, on peut qualifier le concept de totalité, à l'exemple de Driesch, comme une catégorie, comme *la* catégorie même, qui constitue l'objet de la biologie ». K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 335-340.

[425] Cf. J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur*, *op. cit*., p. 92. Nous renvoyons aussi, en général, à sa comparaison entre Plessner et Merleau-Ponty à propos du concept de *Gestalt* physique. Cf. *Ibid*., p. 78-93.

hors de ses propres limites […] il mesure lui-même l'action des choses sur lui et délimite lui-même son milieu par un processus circulaire qui est sans analogue dans le monde physique » (SC, p. 157, 161). L'organisme n'est donc pas une chose, mais un ensemble significatif ; avec les mots de von Uexküll, il « est une mélodie qui se chante elle-même » (SC, p. 172). Le sens de cette mélodie comportementale réside dans l'orientation de l'organisme vis-à-vis du milieu, dans *une intentionnalité de type fonctionnel, une compréhension vitale du milieu*[426] qui, tout en étant incompréhensible d'un point de vue mécaniste, ne relève pas de la conscience pure. À ce propos, il est assez frappant de constater l'extraordinaire convergence avec Plessner et Buytendijk, qui – on va le voir – parviennent à ces mêmes conclusions dix ans plus tôt, dans leur essai « L'interprétation de l'expression mimique » (1925). Cette constatation n'a pas pour but de minimiser l'originalité du travail de Merleau-Ponty, mais plutôt de réévaluer celui de Plessner (avec Buytendijk), sur lequel le silence s'est abattu pour plusieurs raisons historiques[427]. Selon Giammusso, Merleau-Ponty a modulé librement et de manière plus fascinante des concepts qui, d'une part, remontent à la phénoménologie schelérienne (matrice commune aux deux auteurs) et, d'autre part, renvoient aux conclusions d'études expérimentales menées par Plessner lui-même avec Buytendijk[428].

Bien entendu, on pourrait objecter – avec les mots du philosophe allemand – que « Les convergences ne reposent pas toujours sur des influences. Dans le monde, on a plus pensé qu'on ne le pense » (DO, p. 66). Cela serait étayé par le fait que l'essai « L'interprétation de l'expression mimique » n'est pas mentionné dans la thèse secondaire de Merleau-Ponty : comme on l'a vu, celui-ci se réfère à la notion d'« *Umweltintentionalität* », thématisée par Plessner et Buytendijk dans cet article, seulement dans *Phénoménologie de la perception* et, plus tard, dans son cours au Collège de France *Le monde sensible et le monde de l'expression* (1953). En outre, il faut reconnaître que dans *La structure du comportement* ce sont les recherches et la pensée de Goldstein qui semblent influencer le plus Merleau-Ponty. Néanmoins, Sommer a soutenu que le philosophe français avait implicitement assimilé l'idée d'une « intentionnalité à l'égard du milieu » dès sa thèse secondaire[429]. Cela nous semble assez plausible, pour deux raisons. Premièrement, d'un point de vue historique, il est fort

[426] Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 52-55, 141.

[427] Jusqu'à présent, « L'interprétation de l'expression mimique » n'a pas suscité d'intérêt particulier de la part des chercheurs, bien que cet écrit ait eu un impact important sur l'élaboration de l'anthropologie philosophique de Plessner (cf. DO, p. 158). Cela a été souligné par : H.-G. Limbach, *Die symbolische Vermittlung der exzentrischen Position*, *op. cit*. p. 10-33 ; J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur*, *op. cit*., p. 110-142 ; C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », *op. cit*. ; K. Köchy, *Beseelte Tiere. Umwelten und Netzwerke der Tierpsychologie*, Heidelberg, J.B. Metzler, 2022, p. 193-239. Examiner « L'interprétation de l'expression mimique » est donc une manière de se rapprocher du chef-d'œuvre de Plessner, qui sera abordé dans le chapitre suivant.

[428] Cf. S. Giammusso, *Potere e comprendere*, *op. cit*., p. 154.

[429] Cf. C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », *op. cit*., p. 104.

probable que Merleau-Ponty ait lu « L'interprétation de l'expression mimique » dès les années 1930, lors de la rédaction de *La structure du comportement*, au même titre que plusieurs autres articles de Buytendijk[430] ; deuxièmement, d'un point de vue plus théorique, les articles de Plessner et Buytendijk de 1925 et 1935 sont étroitement liés : à bien y regarder, c'est sur les conclusions du premier que se fonde la critique du second à l'égard de Pavlov. Cela dit, ce qui nous intéresse le plus ici n'est pas tant de déterminer si, historiquement, l'essai de Plessner et Buytendijk a influencé ou non Merleau-Ponty dès les années 1930, que d'indiquer et d'approfondir leur manifeste proximité théorique pour ce qui concerne la description du comportement. À cette fin, il convient alors d'examiner de plus près l'essai « L'interprétation de l'expression mimique ».

Tout d'abord, l'étude de Plessner et Buytendijk commence « par le bas » (tout comme *La structure du comportement*), en se référant à des expériences menées par Buytendijk sur des crapauds[431]. Ces expériences portaient sur la réaction des crapauds aux objets de leur environnement : un crapaud affamé est placé dans un espace délimité contenant de petits objets inanimés ; l'animal se déplace dans cet espace sans aucune interaction avec ces objets. Si l'on introduit ensuite un petit morceau de nourriture, on constate qu'il active le comportement typique de son espèce, qui consiste à chasser et à capturer des proies. Ce qu'il faut noter est que, à la suite de cet événement, le comportement du crapaud change radicalement même à l'égard des objets inanimés qui n'avaient suscité aucune réaction. En effet, l'animal commence à manifester le même comportement de chasse et de capture même à l'égard d'objets qui lui étaient auparavant indifférents, les avalant et les recrachant plusieurs fois, avant de revenir à son indifférence originelle à leur égard. « Les objets inanimés passent ainsi par un changement de signification […] ils acquièrent une nouvelle valeur phénoménale dans la perception de l'animal »[432]. Ce changement de signification impose d'écarter le modèle habituel d'explication physiologique impliquant une stimulation quantifiable et un processus de facilitation et d'inhibition des stimuli par le système nerveux. En d'autres mots, l'idée d'association est insuffisante pour expliquer les phénomènes de formation des habitudes animales. Il ne reste plus qu'une hypothèse d'explication du comportement de l'animal basée sur la ressemblance entre les proies et les objets inanimés ; cette ressemblance n'est pas fondée sur l'identité partielle des

[430] *La structure du comportement* fait référence à l'ouvrage *Psychologie des animaux* (1928) et à pas moins de onze articles de Buytendijk. E. de Saint Aubert les a listés dans son article « L'unité de l'espace-temps vital. Merleau-Ponty lecteur d'*Attitudes et mouvements* de Buytendijk », *op. cit*., p. 51. Dans deux de ces articles on retrouve une référence à l'essai sur l'expression mimique. Cf. F. Buytendijk, « Les différences essentielles des fonctions psychiques chez l'homme et les animaux », *op. cit.*, p. 85 ; H. Plessner, F. Buytendijk, « Die physiologische Erklärung des Verhaltens » (1935), in GS VIII, p. 26.

[431] Cf. F. Buytendijk, « L'instinct d'alimentation et l'expérience chez les crapauds », *Archives néerlandaises de physiologie de l'homme et des animaux*, II, 1917, p. 217-228.

[432] F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique », *op. cit*., p. 110.

éléments individuels, mais sur la concordance de certaines caractéristiques formelles. Cependant, ces expériences démontrent que « la « valeur de stimulus des images de la perception ne dépend pas uniquement de l'objet, c'est-à-dire du contenu et de la forme de ce qui est reçu, et qu'elle dépend tout autant de l'état intérieur de l'animal » qui se modifie en permanence, entraînant « un *élargissement* ou un *rétrécissement* des sphères de signification »[433].

C'est alors que Plessner et Buytendijk posent la question suivante : existe-t-il un comportement analogue à celui des crapauds chez l'être humain ? Le découvrir reviendrait à démontrer que la relation de l'humain et de l'animal à l'environnement présente une certaine unité formelle, ne différant que par le contenu psychique distinct pour chacun. C'est Jakob von Uexküll le premier à avoir conçu toutes les activités psychiques (animales et humaines) comme des relations entre *Innenwelt* et *Umwelt* ; pourtant, selon Plessner et Buytendijk, son schéma monde perceptif – monde intérieur – monde d'action (*Merkwelt-Innenwelt-Wirkswelt*) « opère un nivellement qui ne rend précisément jamais justice au *changement* de signification du monde extérieur »[434]. Les deux auteurs formulent alors leur question en ces termes : « Existe-t-il donc une conduite humaine qui s'exerce à l'exclusion totale de sa sphère rationnelle, à l'aide des données *purement sensibles*, pour laquelle la modification particulière de la « valeur de stimulus » des données n'apparait pas dépendante de leur modification quantitative, mais n'est pas non plus totalement déterminée par leur arrangement de forme ? »[435] Une telle conduite, qui constituerait un pur pendant au comportement du crapaud, apparaît manifestement lors de la perception de l'expression mimique des autres êtres humains, qui est ainsi assumée par les deux auteurs comme objet de la recherche. Les résultats empiriques et l'analyse phénoménologique[436] du comportement exposés dans l'essai ont pour but une théorie de la *compréhension* des expressions mimiques.

Cette théorie repose sur une relation tout à fait particulière entre la phénoménologie et l'herméneutique. D'une part, le point de départ de la recherche de Buytendijk et Plessner est phénoménologique : « Elle commence à même le phénomène, tel qu'il se trouve dans la vie préproblématique, puis elle procède pas à pas dans l'élucidation interne de sa structure, dans la

---

[433] *Ibid*., p. 111.

[434] *Ibid*., p. 112. À cet égard, il a été souligné que dans le débat allemand des années 1920 sont apparus à la fois une insatisfaction et un besoin d'approfondissement méthodologique, tant à l'égard des théories du réflexe qu'à l'égard de la description uexküllienne de la relation organisme-environnement. Cf. S. Tedesco, *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione,* Milano, Mimesis, 2008, p. 81-85. C'est un besoin que Plessner et Buytendijk partagent avec Weizsäcker et Goldstein et qui, à travers ce dernier, a été retenu aussi par Merleau-Ponty.

[435] F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique », *op. cit*., p. 112.

[436] Dans une lettre adressée à König, Plessner avoue ouvertement que Buytendijk et lui effectuent « des séries d'expériences, des tests et tout cela dans le seul but d'introduire notre radicalité spéculative phénoménologique déguisée en mouton (*im Schafspelz*) de l'empirie ». Lettre de Plessner à König (16.05.1924), in J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933, op. cit*, p. 43. En allemand, « *der Wolf im Schafspelz* » c'est « le loup déguisé en mouton ».

description immanente des traits qui relèvent du « sens », des conditions du phénomène. La recherche est ainsi portée de strate en strate et reconduite des faits visibles aux faits eidétiquement saisissables, les essentialités »[437]. D'autre part, la phénoménologie seule ne suffit pas : pour pouvoir retrouver les phénomènes originels (les *Urphänomene* de Goethe), il ne faut pas se contenter des « joies de l'intuition ». « C'est pourquoi […] nous commençons par dégager les faits visibles pour finir par la compréhension des faits »[438]. Ce couplage décisif entre phénoménologie et herméneutique, entre intuition et compréhension, est déjà présent (comme nous l'avons vu) dans *Die Einheit der Sinne* et sera réaffirmé par Plessner dans *Les degrés de l'organique et l'Homme* (cf. DO, p. 102). Pour le philosophe allemand la phénoménologie n'a qu'une valeur propédeutique, elle contribue à l'élaboration d'une herméneutique du vivant : le *phénomène* du vivant demande à être *compris*[439]. On passe ainsi d'une phénoménologie descriptive à une herméneutique phénoménologique, dont l'objectif est double : il s'agit à la fois de détacher la phénoménologie de l'idéalisme et d'élargir l'herméneutique au monde vivant. Dans son travail, Plessner a abordé les problèmes d'une herméneutique du monde de la vie selon trois axes de recherche relativement indépendants : l'herméneutique des sens, l'herméneutique du comportement et, surtout, l'herméneutique de l'expression humaine non-linguistique[440]. Il est évident que le programme d'une telle herméneutique ne peut être assimilé à celui d'une théorie ontologique de la compréhension ou, encore moins, à un ensemble de techniques d'interprétation des textes : la recherche de Plessner vise plutôt à clarifier la *compréhension de la corporéité*. Il faut considérer le double sens du génitif : au sens subjectif, cela signifie qu'il faut penser le corps comme compréhension, comme corrélation des sens et des donations de sens (*Die Einheit der Sinne*) ; au sens objectif, comprendre la corporéité signifie développer les outils théoriques appropriés pour comprendre le sens des comportements (en particulier des comportements expressifs), sans les expliquer de manière réductrice[441].

Cela dit, si l'on revient à « L'interprétation de l'expression mimique », on s'aperçoit sans difficulté qu'en fait la question qui donne le titre au texte de Plessner et Buytendijk n'est traitée que dans les sections IV et V de l'essai. Le problème de l'interprétation de l'expression mimique est lié à

---

[437] *Ibid*., p. 114.
[438] *Idem*.
[439] Cf. C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », *op. cit*., p. 100.
[440] Voir à cet égard S. Giammusso, *Potere e comprendere*, *op. cit*., p. 137-166. Nous avons résumé la recherche herméneutique de Plessner dans une entrée de *L'interprétation. Dictionnaire des auteurs*, sous la direction de C. Berner, J-C. Gens, J. Michel et D. Thouard, Paris, Vrin, sous presse.
[441] Bien évidemment, on peut considérer la philosophie plessnérienne comme une herméneutique seulement si on est disponible à élargir le concept de « sens » à ce qui est non-linguistique. Selon Habermas, Plessner a contredit de manière convaincante précisément « l'impérialisme philologique selon lequel tout ce qui a du sens doit aussi être exprimé linguistiquement ». J. Habermas, « Helmuth Plessner », in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 140. En effet, c'est *in primis* le corps ce qui produit (et comprend) le sens chez Plessner.

celui de l'intersubjectivité : c'est pourquoi les deux auteurs qualifient leur essai de « Contribution à la théorie de la conscience de l'autre Je (*des anderen Ichs*) ». Ce sous-titre constitue une référence évidente à Scheler et en particulier à son ouvrage *Nature et formes de la sympathie* (1913), dont la troisième partie est précisément consacrée à une théorie de l'expérience du « Je étranger » (*des fremden Ichs*). Il est par ailleurs intéressant d'observer que Scheler lui-même, dans la préface à la troisième édition de son ouvrage, fait référence au travail de Plessner et Buytendijk comme une continuation instructive de ses propres intuitions théoriques[442]. Cependant, cela n'est que partiellement vrai : certes, les deux auteurs admettent que leur propre théorie de l'expression mimique n'aurait pas été possible sans la découverte schélérienne de l'indifférence psychophysique du corps ; cependant, ils critiquent la théorie de Scheler sur la perception et la compréhension de l'expression[443]. D'après eux, le philosophe allemand ne voit pas que la perception d'Autrui a comme fondement la sphère du comportement : « Aussi certainement que chacun s'attribue, comme corps vivant, le mode du comportement à l'égard de son milieu (par où l'on entend que le corps vivant et le milieu s'accordent l'un l'autre), chacun doit concéder aux autres corps également ce mode d'existence et ce, pas seulement par la pensée, mais dans l'intuition »[444]. La conscience de l'autre Je ne se fonde donc pas sur un mode de perception sympathique, mais sur une *Umweltintentionalität* que tous les corps partagent[445]. C'est une raison supplémentaire pour laquelle, dans ce cadre, nous nous intéressons principalement à la deuxième section de l'essai, intitulée « *Die Schicht des Verhaltens* » : Plessner et Buytendijk y décrivent la « strate du comportement » où prend place la notion d'« intentionnalité à l'égard du milieu ».

Leur analyse met en évidence *quatre caractéristiques* fondamentales du comportement. 1) La première est qu'il s'agit d'une totalité qui ne peut pas être réduite à une association d'éléments isolés. Les mouvements dans le règne de l'organique « ne se déroulent pas de manière fragmentaire, […] ne forment pas une mosaïque temporelle : une certaine totalité est donnée, au sein de laquelle les différentes courbes de mouvement sont variables. Ces totalités font partie de l'organisme, par le biais de sa relation à l'environnement »[446]. En tant que traces d'un comportement, les mouvements se

[442] Cf. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1926), Bern / München, Francke, 1973, p. 16. Comme on sait, Merleau-Ponty se réfère à cet ouvrage de Scheler dans *Phénoménologie de la perception* (cf. PhP, p. 215, 404-405) et, de façon critique, dans un cours à la Sorbonne (cf. MPS, p. 41-48). Une reconstitution exhaustive du dialogue virtuel entre Plessner et Merleau-Ponty nécessiterait une discussion sur ce point ; dans ce cadre, nous nous limitons à le signaler et à le renvoyer à un travail futur.

[443] Cf. F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique », *op. cit*., p. 158.

[444] *Ibid*., p. 153, trad. modifiée.

[445] Cf. R. Becker, « Der Sinn des Lebens. Helmuth Plessner und F. J. J. Buytendijk lesen im Buch der Natur », *op. cit*., p. 79. À ce propos, Beaufort a affirmé que la notion merleau-pontienne d'intercorporéité permettrait de mieux désigner ce que Plessner et Buytendijk entendent ici. Cf. J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur*, *op. cit*., p. 130.

[446] F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique », *op. cit*., p. 115.

présentent à l'observateur en tant qu'images ; cependant, dès que l'observateur entreprend de découper ces images en leurs éléments constitutifs pour rechercher ensuite leur rapport cinématique, il abandonne la strate de la compréhension immédiate en faveur de l'explication causale. L'unité du comportement est ainsi décomposée en un processus locomoteur mesurable. Le caractère non-originaire de ce plan est attesté par la simple constatation que l'enfant n'a pas besoin de connaitre la physiologie pour apprendre à marcher. Au contraire, il apprend « de l'intérieur » à contrôler son corps et à l'amener vers l'avant à partir d'une relation fondamentale entre celui-ci et son milieu. Dès que l'on coupe l'organisme de sa relation à l'environnement on finit par adopter une conception fondamentalement abstraite du comportement. Dans cette perspective réductrice, le corps vivant (*Leib*) qui s'oriente dans l'environnement disparaît, « il ne reste qu'un corps physique vivant (*lebendiger Körper*) en mouvement, dont le comportement montre une chaîne « proprement inintelligible » de déplacements […]. Il ne reste en quelque sorte qu'une trace qui peut être mesurée dans toutes ses parties selon l'étendue et la vitesse, pour ainsi dire une mélodie morte »[447]. Cependant, dans la vie quotidienne nous percevons des êtres vivants qui *se comportent* et non qui exécutent des simples mouvements. Par conséquent, si l'analyse purement physiologique ou physique a sans doute sa raison d'être, elle est constitutivement incapable de nous faire comprendre le comportement. Si on l'assume comme seule perspective dominante, « la relation schématique entre le stimulus et la réaction […] prend la place de la relation entre le corps et son environnement, donnée sous forme d'image, c'est-à-dire la place de l'*intentionnalité* du corps à l'égard de son milieu (*Umweltintentionalität des Leibes*) »[448].

Cette notion permet alors à Plessner et Buytendijk d'introduire la distinction capitale entre le *belebter Körper*, le « corps animé » qui apparait en tant qu'objet au physiologiste, et le corps vivant (*Leib*), siège de l'expérience du sujet. « Il est certes vrai qu'un corps *animé* reçoit des stimuli et produit des effets, mais jamais ne « voit » ni « n'attrape ». Cela, seul le peut un corps vivant, à l'unité duquel appartient la *direction* vers le monde opposé d'un environnement structuré (*die Richtung auf die Gegenwelt einer gestalteten Umgebung*) »[449]. Bien entendu, il ne s'agit pas de deux réalités différentes : le *Körper* n'est que l'ensemble des propriétés auxquelles la science réduit le *Leib* donné dans l'intuition. De fait, quand nous percevons un autre être vivant, nous constatons *intuitivement* ses actes de voir, sentir, entendre, toucher, etc., sans avoir besoin, pour les comprendre, de les réduire à la psychologie ou à la physiologie. Par exemple, « le fait que le chien saute vers moi est constatable

[447] *Ibid.,* p. 116. Trad. modifiée.
[448] *Ibid.,* p. 117. Trad. modifiée.
[449] *Idem*. Trad. modifiée.

objectivement ; le fait qu'il me fasse la fête apparaît clairement dans son comportement qui est une forme orientée »[450]. Le sens de chaque *Bewegungsmelodie* spécifique se donne dans l'intuition. L'explication physiologique du comportement est légitime, mais non pas fondante, dans la mesure où elle découle du besoin expérimental d'exactitude. En revanche, la compréhension est la seule forme de connaissance dans laquelle les formes de comportement manifestent leur sens. Il faut pourtant rappeler que l'approche « compréhensive » de Plessner et Buytendijk échappe à tout risque d'anthropomorphisation. De fait, ils critiquent sévèrement ce qu'ils appellent « cryptopsychologie anthropomorphe », basée sur l'empathie ou l'autoidentification avec les autres êtres vivants[451]. Ils n'affirment aucune projection des modes d'expérience typiquement humains sur les comportements des animaux, mais ils se limitent à mettre en évidence une certitude intuitive quant au caractère modal du comportement animal. C'est sur cette intuition de « la réalisation visible de la relation corps-milieu (*Leibumweltrelation*) »[452] que se fonde la perception du phénomène du vivant, qui ne peut être divisé en une partie physique et une partie psychique ni, donc, compris par la physiologie mécaniste ou par la psychologie anthropomorphe.

Ensuite, Plessner et Buytendijk exposent les trois autres caractéristiques essentielles du comportement. 2) Le deuxième caractère fondamental découle directement de ces dernières considérations critiques : la strate du comportement, n'appartient ni à la sphère physique ni à la sphère psychique, mais est plutôt indifférente à cette opposition, elle est *psycho-physiquement neutre* (Scheler). « À un degré différent, d'une manière différente, l'être humain et l'animal participent à la sphère des formes de relations sensori-motrices qui font qu'un être vivant peut en voir ou en regarder un autre, en attraper ou en attaquer un autre. Pour cette raison, la réciprocité de la relation corps-environnement n'en est peut-être pas une caractéristique moindre que son indifférence au psychophysique »[453]. 3) Il ressort de ce passage que le comportement se configure également comme une *unité dialectique*. Ce n'est pas le milieu qui détermine mécaniquement le comportement de l'organisme, ni l'organisme qui construit intégralement le milieu à travers son comportement. Les deux pôles ne coïncident pas, mais ils ne sont pas non plus totalement séparés : entre organisme et milieu il existe une relation de réciprocité (*Gegensinnigkeit*). « Les formes du mouvement sont des formes du comportement puisque, en tant que liaisons, elles portent visiblement et « dessinent » elles-mêmes la relation du corps vivant à son environnement et, inversement, celle de l'environnement au

[450] *Ibid.,* p. 119.
[451] Cf. Ibid., p. 118.
[452] *Ibid.,* p. 118.
[453] *Ibid.,* p. 118.

corps vivant »[454]. La relation organisme-environnement est bidirectionnelle, ce qui signifie que la sphère du comportement est toujours une forme d'interaction.

4) Enfin, la réciprocité de la relation organisme-environnement va de pair avec la significativité (*Sinnhafitgkeit*) et l'intelligibilité (*Verständlichkeit*) du comportement : la figure du mouvement apparaît comme significative précisément parce qu'elle interagit avec un environnement structuré qui contribue à déterminer sa signification. Nous ne percevons pas d'abord la forme du mouvement puis sa signification, mais la forme en tant que dotée de signification ; notre interaction avec les autres animaux repose sur ce principe. Considérés naïvement (c'est-à-dire avant que les phénomènes soient traduits en problèmes scientifiques), les mouvements des animaux et des êtres humains à l'égard de leur environnement manifestent un caractère formel (*Gestaltcharakter*), une dimension de totalité (*Ganzheitlichkeit*) à partir de laquelle on peut saisir un certain sens de succession. Par conséquent, la strate du comportement présente une identité originaire entre intuitivité et compréhensibilité.

> Or, nous pensons avoir ici isolé une strate, le comportement, où intuitivité (*Anschaulichkeit*) et intelligibilité (*Verständlichkeit*) sont ensemble, au sens strict, données de manière inséparable, de sorte que le comportement ne peut pas être perçu sans être interprété dans ses grandes lignes au moins (éventuellement mal interprété). Le comportement est donc aussi indifférent à l'opposition psychophysique qu'à celle de l'image et du sens[455].

Ce n'est que dans la musique que l'on trouverait cette indifférence ; c'est pour cette raison que des analogies tirées de la musique sont utilisées pour décrire l'organisme et son comportement, l'exemple le plus célèbre étant celui de la « mélodie du mouvement » d'Uexküll.

L'analogie avec la musique revient juste après, lorsque Plessner et Buytendijk déclarent que le mélomane entend un aspect essentiel de la mélodie, à savoir son sens, alors que pour celui qui n'a pas l'oreille musicale la mélodie n'est qu'une forme ; de même, un bon physiologiste ne se limite pas à mesurer la forme du comportement des êtres vivants, mais comprend le motif, la signification qui se niche au cœur de cette *Gestalt*. Ce sens se manifeste dans « la forme physique donnée en chair et en os » (*leibhaft gegebene Körpergestalt*), qui (conformément à ce qui a été soutenu auparavant) « précède tout niveau d'explication tant physiologique que psychologique »[456]. La *Körpergestalt* se révèle donc être une dimension fondamentale de la relation réciproque entre le corps vivant et l'environnement : c'est en elle que l'on peut observer l'intentionnalité de l'animal à l'égard du milieu[457]. De fait, elle est définie par la suite comme un « un secteur particulier de la strate du

[454] *Ibid.*, p. 120. Trad. modifiée.
[455] *Ibid.*, p. 121. Trad. modifiée.
[456] *Idem*.
[457] Selon Sommer, il y aurait une convergence forte entre la *Körpergestalt* « donnée en chair et en os » de Buytendijk et Plessner et ce que Merleau-Ponty définit dans *Phénoménologie de la perception* « schéma corporel ». On a vu que

comportement à l'égard du milieu (*Umwelt*) […]. Nous la saisissons partout où nous concevons les corps en mouvement (*bewegte Körper*) comme des corps vivants (*Leiber*) qui se mettent en harmonie avec l'environnement, comme des unités vivantes pensées dans des relations d'orientation, d'intérêt et d'utilisation »[458]. Les *Lebenseinheiten* auxquelles Plessner et Buytendijk se réfèrent ne peuvent pas être déterminées comme des ensembles des traces physiques : « Le cortège qu'elles forment toutes est plus que la somme de leurs traces physiques […] il est *plus qu'une forme* (*Gestalt*) »[459]. Seul un « physiologiste inhumain » pourrait définir la strate du comportement à travers les formes physiques au sens de Köhler. Bien que la strate du comportement se présente toujours à travers les formes physiques, elle est toujours davantage que leur incarnation : « Elle a, en plus de ce qui a purement trait à la forme, quelque chose qui apparait comme une significativité (*Sinnhaftigkeit*) objective »[460].

Cependant, comment faut-il comprendre ce sens (*Sinn*) immanent à la forme qui se présente dans la perception ? Selon les deux auteurs, le mot « sens » peut être compris comme une relation entre les parties, comme un but ou même comme une opinion, mais dans sa signification la plus élémentaire il désigne une « direction orientée » (*Zeigerichtung*), « telle que la signale un poteau indicateur, ou un mouvement orienté (*gerichtete Bewegung*) comme celui de l'aiguille d'une horloge »[461]. L'organisme animal se caractérise ainsi par le fait d'*être dirigé* vers l'environnement organisé lui faisant face. De fait, toutes les différentes manières de comprendre le sens partagent comme noyau identique le moment de l'« être orienté par quelque chose (*Gerichtetsein durch irgend etwas*) »[462]. Cet « être orienté » qui constitue le sens du comportement est un invisible (*Unanschauliches*) qui se donne avec les données visibles (*mit den anschaulichen Daten*) et qui n'appartient en propre ni au sujet ni à l'objet de l'observation. Il n'est donc ni réduit à une somme des parties ni conçu comme le produit d'une pure conscience : l'ordre d'orientation entre le visible et

---

Merleau-Ponty utilise cette notion dans la partie de sa thèse principale dédiée à la synthèse perceptive (où il évoque l'intentionnalité à l'égard du milieu de Plessner et Buytendijk). Les notions de « *Umweltintentionalität*» et de « schéma corporel » iraient ensemble chez Merleau-Ponty, tout comme chez Plessner et Buytendijk l'intentionnalité à l'égard du milieu ne peut pas être séparée de la *Körpergestalt*. Cf. C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », *op. cit*., p. 100-101. Il nous semble cependant que l'analogie structurelle ne se trouve pas tant entre le « schéma corporel » et la « *Körpergestalt* » qu'entre le premier et le « corps vivant », que Plessner et Buytendijk désignent comme le sujet de l'intentionnalité à l'égard du milieu (*Umweltintentionalität des Leibes*). De fait, Merleau-Ponty traduit « *Leib* » par « corps phénoménal » et c'est précisément à ce dernier, « en tant qu'il a une Umweltintentionalität », qu'il attribue la synthèse perceptive. Celle-ci est également adossée à « l'unité prélogique du schéma corporel » (PhP, p. 269), qui semble donc jouer ici le même rôle que le corps phénoménal.

[458] F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique », *op. cit*., p. 122.

[459] *Idem*. Il est évident que ces considérations anticipent la distinction entre *Gestalt* et *Ganzheit* à travers laquelle Plessner explique la différence fondamentale entre corps physique et corps organique dans les *Degrés de l'organique et l'Homme.*

[460] *Ibid*., p. 125.

[461] *Ibid*., p. 122.

[462] *Idem*.

l'invisible est défini précisément comme « une intentionnalité détachable de la conscience (*eine vom Bewußtsein loslösbare Intentionalität*) »[463]. Le sens du comportement naît dans la réciprocité de la relation environnementale, dans son indifférence à la distinction entre le psychique et le physique, entre le sujet et l'objet, entre l'activité et la passivité. En se comportant, l'animal s'oriente dans son milieu, construit son propre horizon de sens, mais il le fait toujours à partir de son « être orienté » à l'égard du milieu[464]. Ainsi, la signification « ne peut être assignée ni à la sphère objectale de l'objet ni à la sphère d'état du sujet de la compréhension du sens, mais elle existe pourtant et peut justement, grâce à son indifférence au couple subjectif/objectif, relier les deux zones d'être »[465]. La strate du comportement se présente donc à la pensée philosophique (mais aussi à la psychologie et à la biologie) comme une « sphère intermédiaire » (*Zwischensphäre*), dont la prise en compte permettrait de se libérer à la fois du réalisme et de l'idéalisme. « Cette libération est nécessaire tant pour rendre justice aux fait simples de la vie immédiate, que pour parvenir à les expliquer avec exactitude »[466].

Cette conclusion converge manifestement avec l'aspiration et les arguments de Merleau-Ponty dans *La structure du comportement*. On a vu que pour le philosophe français aussi le comportement n'est ni un mécanisme, ni une pure conscience, il n'appartient ni à la sphère de l'objet ni à celle du sujet, il « est neutre à l'égard des distinctions classiques du « psychique » et du « physiologique » et peut donc nous donner l'occasion de les définir à nouveau » (SC, p. 2). La structure du comportement est ce qui permet de dépasser toute forme de réalisme (matérialiste comme mentaliste) et de comprendre l'entrelacement de l'intérieur et de l'extérieur, de la conscience et de la nature[467]. Ces thèses philosophiques reposent sur la mise en évidence d'un *sens immanent* au comportement animal qui, sans être le produit d'une conscience transcendantale, ne peut cependant pas être expliqué par la physiologie objectiviste et mécaniste. Cette significativité vitale[468], inhérente au comportement, émerge d'un rapport de corrélation entre l'organisme *animal* et le milieu. Plessner et Buytendijk

---

[463] *Ibid*., p. 123.

[464] Une comparaison intéressante entre l'*Umweltintentionalität* de Plessner et Buytendijk et le concept de « *sense making* » élaboré par l'énactivisme (cf. F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1993) a été proposée récemment par Michelini. Selon l'autrice, la notion théorisée par Plessner et Buytendijk aurait l'avantage d'être moins équivoque, totalement exempte de connotations subjectivistes, dans la mesure où elle se fonde sur le caractère « psycho-physiquement neutre » de la vie. Cf. F. Michelini, « Self-Individuation, Environment, and Agency: Comparing Plessner and Autopoietic Enactivism », in A. Fábregas-Tejeda, J. Baedke, G. Prieto, G. Radick (dir.), *The Riddle of Organismal Agency: New Historical and Philosophical Reflections*, Routledge, 2024.

[465] F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique », *op. cit*., p. 124.

[466] *Idem*.

[467] Waldenfels a défini le comportement comme un concept médiateur (*Vermittlungsbegriff*), qui comporte l'« entrelacement du dedans et du dehors (*Die Verschränkung von Innen und Außen*) ». Cf. B. Waldenfels, *Die Spielraum des Verhaltens*, *op. cit*., p. 64. Il tire le concept de *Verschränkung* de Weizsäcker et Plessner et, dans une note de bas de page, le rapproche du « chiasme » merleau-pontien. Cf. *Ibid*., p. 73.

[468] Voir à cet égard M. Asiàin, *Sinn als Ausdruck des Lebendigen. Medialität des Subjekts - Richard Hönigswald, Maurice Merleau-Ponty und Helmuth Plessner*, op. cit., p. 364-372.

écrivent : « Le milieu et le corps vivant sont ici le pendant l'un de l'autre : l'animal dans son déplacement se détache comme centre vivant sur le fond d'une sphère extérieure et il reste avec elle dans une relation d'interdépendance »[469]. La relation entre l'organisme et le milieu (contrairement aux dualismes traditionnels) n'est pas d'extériorité mutuelle (et, donc, de causalité), mais plutôt de circularité : « On ne peut assigner un moment où le monde agit sur l'organisme, puisque l'effet même de cette « action » exprime la loi intérieure de l'organisme » (SC, p. 174). En se référant au lexique introduit par Gibson quelques décennies plus tard[470], on pourrait affirmer que pour l'animal le milieu est constitué de l'ensemble de ses « *affordances* », c'est-à-dire de ses opportunités et possibilités d'action. Selon Plessner et Buytendijk, « Se comporter, c'est répondre, et l'on trouve les réponses compréhensibles si l'on considère l'animal à partir de la situation qui lui impose ses questions »[471] ; chaque corps vivant « a un milieu avec lequel il s'accorde et qui s'accorde (*einspielt*) avec lui. Cette intentionnalité du corps vivant à l'égard du milieu […] en tant qu'expression de la sphère du comportement, est la forme d'être et de visibilité du corps vivant animal et humain »[472]. De même, Merleau-Ponty écrit que « les réactions d'un organisme ne sont compréhensibles et prévisibles que si on les pense, non pas comme des contractions musculaires qui se déroulent dans un corps, mais comme des actes qui *s'adressent à un certain milieu*, présent ou virtuel : l'acte de prendre une proie, de marcher vers un but, de courir loin d'un danger » (SC, p. 164, nous soulignons). Cette citation met en lumière un point décisif : pour Merleau-Ponty aussi l'animal est toujours intentionnellement lié à son *Umwelt*. La cohérence structurale de son comportement, sa « signification immanente » (SC, p. 173), est assurée par une *intentionnalité fonctionnelle* à l'égard du milieu. Comme il a été déjà remarqué[473], il s'agit d'une « direction d'ensemble » (SC, p. 110) au sens du *Sinn* en tant que « être orienté » explicité par Plessner et Buytendijk ; leur idée d'une *Umweltintentionalität des Leibes* semble avoir été implicitement assimilée par Merleau-Ponty déjà dans *La structure du comportement*.

En définitive, le rapport organisme-milieu n'est pas conçu par les trois auteurs comme un simple face-à-face, mais comme une *synergie*. C'est en particulier la notion d'*Umwelt*, tirée des recherches d'Uexküll, qui permet à Plessner, Buytendijk et Merleau-Ponty de substituer la perspective traditionnelle d'affrontement entre le sujet et l'objet avec l'idée plus féconde d'une relation *dialectique* entre l'organisme et le milieu : « Un *stimulus*, venu du milieu, déclenche une réaction ; cette réaction met l'animal en contact avec d'autres stimulations du milieu, d'où une

[469] F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique », *op. cit*., p. 147.
[470] Cf. J. J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle* (1979), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014.
[471] H. Plessner, F. Buytendijk, « Die physiologische Erklärung des Verhaltens » (1935), in GS VIII, p. 31.
[472] Cf. F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique », *op. cit*., p. 117, trad. modifiée.
[473] Cf. C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », *op. cit*., p. 104.

nouvelle réaction, etc. […] Chaque action du milieu est conditionnée par l'action de l'animal, la conduite de l'animal suscite des réponses de la part du milieu. […] Entre la situation et le mouvement de l'animal, il y a un rapport de sens que traduit l'expression d'*Umwelt* » (N, p. 229-230). Cependant, il faut noter que cette reprise s'accompagne d'une modification importante : par rapport au concept uexküllien d'*Umwelt*, Plessner, Buytendijk et Goldstein (dont on a vu l'influence sur Merleau-Ponty) mettent l'accent sur l'état précaire de l'équilibre entre l'organisme et le milieu. Uexküll surestime l'harmonie du système organisme-milieu à cause de la matrice kantienne de son *Umweltlehre*, qui comporte la réduction de l'*Umwelt* à une projection du sujet. Ainsi, animal et milieu s'ajusteraient comme la clé et la serrure. En revanche, pour Plessner, Buytendijk, Goldstein et Merleau-Ponty « La relation du monde intérieur au monde extérieur de l'animal ne peut être comprise comme celle d'une clé avec sa serrure » (SC, p. 141)[474]. L'*Umwelt* est le résultat émergent d'une dialectique ouverte entre l'organisme et un environnement plus large doté d'une indépendance ontologique relative, plutôt qu'une composante de la monade-organisme. L'indépendance ontologique relative de l'environnement rend possible une véritable dialectique organisme-milieu qui, d'un point de vue idéaliste, serait inexistante ou déjà résolue dans le pôle subjectif[475]. Bien comprise, « La notion d'*Umwelt* ne nous permet plus de considérer l'organisme dans son rapport au monde extérieur, comme un effet de ce monde extérieur, ou comme une cause » (N, p. 233).

Chez Plessner et Merleau-Ponty cette perspective se fonde sur une conception partagée de l'intentionnalité à l'égard du milieu et de l'organisme animal en tant que sujet agent. Celui-ci est limité par le champ de possibilité qu'un certain milieu lui offre, mais en même temps son comportement garde toujours un espace de liberté, une marge de jeu (*Spielraum*[476]) : le corps vivant peut toujours transformer le milieu dans lequel il s'inscrit, en se référant à lui de manière *intentionnelle*. L'intégration et la coappartenance qui caractérisent la relation entre l'organisme et le milieu font en sorte que leur rapport ne soit plus l'affrontement entre deux substances séparées, mais un processus de formation mutuelle. Il s'agit en effet de deux pôles *connaturels*. La perspective théorique qui émerge, orientée par le concept d'*Umwelt*, affirme la *coappartenance* entre le sujet organique et le milieu : leur relation est réglée par un « double sens de circulation », elle est *biunivoque*. On soutient donc la thèse selon laquelle les convergences entre Merleau-Ponty et Plessner (et Buytendijk) sont articulées par une conception sous-jacente et plus structurelle, dont l'idée d'une

[474] Merleau-Ponty cite ici l'article de Buytendijk, « Les différences essentielles des fonctions psychiques chez l'homme et les animaux », *op. cit*., p. 50.
[475] Sur cette lecture hérétique d'Uexküll par Goldstein et Plessner, à la fois reprise et critique, nous renvoyons à : M. Pagan, M. Dal Pozzolo, « From the Harmony to the Tension. Helmuth Plessner and Kurt Goldstein's Readings of Jakob von Uexküll », *op. cit*.
[476] Cf. B. Waldenfels, *Die Spielraum des Verhaltens*, *op. cit*.

intentionnalité à l'égard du milieu est la trace. L'intuition théorique partagée par les deux philosophes est l'irréductibilité de la relation corps-milieu à une simple passivité ou à une totale activité. À leurs yeux, le comportement n'est ni la réaction mécanique à des stimuli ni le regard de survol d'un sujet souverain, ni une chose ni la manifestation d'un esprit pur. Dans le sillage de Scheler, la strate/structure du comportement est conçue comme *psycho-physiquement neutre*, indifférente à l'alternative *physis-psychè* ; elle n'est donc ni active ni passive ou, pour mieux dire, elle est *à la fois* active et passive. Tout comme le corps a un milieu qui l'organise et qu'il organise, ainsi le milieu n'est ni déterminé ni déterminant, mais les deux en même temps. Dans ce cadre, le comportement est alors conçu positivement comme une réponse[477] *significative* de l'organisme à une question posée par le milieu ; cette réponse donnera lieu à une autre question et ainsi de suite, dans un « débat » (*Auseinandersetzung*) sans fin, dans une *dialectique sans synthèse*[478].

2.4 Non pas « conscience de », mais « être à »

Les conséquences conceptuelles de cette description du comportement et de la dialectique organisme-milieu sont d'une importance capitale. La strate/structure du comportement exprime la sphère psycho-physiquement neutre de la *vie*, où on retrouve le mélange de l'âme avec le corps. On a vu que l'autre outil théorique grâce auquel Plessner et Merleau-Ponty pensent l'union de l'âme et du corps, à savoir l'*aisthesis*, émerge également de la sphère vitale, en tant que moment de l'*Umweltintentionalitat des Leibes* qui caractérise le comportement. Merleau-Ponty l'affirme explicitement dans un texte écrit pour sa candidature au Collège de France (1951) où il résume ses travaux antérieurs : « L'intentionnalité qu'on trouve dans l'organisme n'est pas l'agilité pure de l'esprit […] ce rapport n'est pas imputable à un esprit, il évoque plutôt une conscience du type perceptif. […] La conduite perceptive émerge de ces relations à une situation et à un milieu qui ne

[477] À cet égard, Waldenfels a théorisé la notion de « responsivité » : notre expérience se déroule sur le modèle de la question et de la réponse, avant même l'expression linguistique. Cf. B. Waldenfels, *Antwortregister*, *op. cit*.

[478] Il est intéressant de remarquer la convergence de cette perspective avec l'orientation la plus récente de la recherche évolutionniste, à savoir la biologie évolutive du développement (en anglais *evo-devo* pour *Evolutionary Developmental Biology*). Voir A. Minelli, *Forms of Becoming: The Evolutionary Biology of Development*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2009. Cette approche se caractérise par une attention renouvelée à l'organisme et au potentiel explicatif de la morphologie – deux traits distinctifs de la tradition biologique dans laquelle Plessner et Merleau-Ponty puisent. Cela comporte le passage de la perspective externaliste et adaptationniste de la « synthèse moderne », attentive uniquement à la pression de la sélection naturelle et à la réponse adaptative des organismes, à une « synthèse étendue » qui, en prenant également en compte le potentiel génératif *inhérent* à l'organisme lui-même, théorise la réciprocité et la co-évolution des organismes et de leurs milieux. À l'origine, cette perspective a été introduite dans la biologie évolutionniste par le travail novateur de Lewontin, qui, dans un ouvrage intitulé *The Dialectical Biologist* (co-écrit avec Levins), a mis l'accent sur la « relation dialectique complexe des éléments de la triade gène, environnement et organisme. […] L'organisme est en partie fabriqué par l'interaction des gènes et de l'environnement, mais l'organisme fabrique son environnement et participe ainsi à sa propre construction ». R. Levins, R. C. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Cambridge (MA) / London, Harvard University Press, 1985, p. 105.

sont pas le fait d'un pur sujet connaissant » (P2, p. 16-17, 39). En effet, on sait que l'intentionnalité à l'égard du milieu n'est pas d'ordre cognitif, mais pratique, fonctionnel. Cela explique pourquoi dans *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty fait explicitement appel à l'*Umweltitentionalität* de Plessner et Buytendijk pour décrire le sujet de la synthèse perceptive (cf. PhP, p. 269). Cette intentionnalité ne se déroule pas dans la transparence d'une conscience, mais dans l'opacité du corps phénoménal (*Leib*), irréductible au corps objectif (*Körper*). La perception ne relève donc pas d'un sujet connaissant sans lieu, mais d'un *sujet vivant* engagé dans son milieu ; elle est une modalité « d'une seule fonction primordiale par laquelle nous disposons autour de nous un milieu d'une structure définie » (PhP, p. 394). En ce sens, l'intentionnalité du corps à l'égard du milieu qui se manifeste dans le comportement est le fondement de la perception.

Ce résultat théorique, déjà présente implicitement dans *Die Einheit der Sinne* et explicité par Plessner dans « L'interprétation de l'expression mimique », traverse toute la pensée de Merleau-Ponty. En effet, il est possible de le retrouver également dans ses réflexions des années 1950, qui marquent une rupture partielle par rapport à la période de rédaction de ses deux thèses (1933-1945). En particulier, il est frappant de remarquer que la notion d'*Umweltintentionalitat* réapparait au moment même où le philosophe français présente une première auto-critique explicite de *Phénoménologie de la perception*, dans son cours au Collège de France de 1953 *Le monde sensible et le monde de l'expression* (cf. MSME, p. 58, 178). Cela démontre d'une part que l'influence de Plessner et Buytendijk sur la pensée de Merleau-Ponty persiste après la période de ses thèses universitaires et, d'autre part, que ce dernier au début des années 1950 n'abandonne pas ses analyses antérieures, mais les reprend plutôt et les complète par le biais de quelques modifications. Nous aborderons plus en détail cette période, décisive dans le développement de la pensée merleau-pontienne, dans le quatrième chapitre. Pour l'instant, il suffit de constater que dans le cours *Le monde sensible et le monde de l'expression* Merleau-Ponty opère la jonction entre le thème majeur de sa thèse principale, la perception, et celui au centre de son attention lors des prochaines années : l'expression. De fait, le cours vise à : « - approfondir l'analyse du monde perçu en montrant qu'il suppose déjà la fonction expressive. - préparer l'analyse de cette fonction par laquelle le monde perçu est sublimé, faire une théorie concrète de l'esprit » (MSME, p. 45).

Dans ce contexte, Merleau-Ponty revient sur les résultats de *Phénoménologie de la perception* et renoue avec les recherches scientifiques auxquelles il avait consacré une grande attention lors de la rédaction de ses thèses. Il motive cette approche en contestant en marge le « formalisme

philosophique » de Heidegger et de ses successeurs[479] ; c'est un point sur lequel Plessner a insisté à plusieurs reprises[480]. On sait désormais que parmi ses références scientifiques principales figurent la psychologie de la forme (Koffka, Köhler), la neurologie (Head, Schilder) et les théories holistiques de l'organisme (non seulement Goldstein, mais aussi Buytendijk et Weizsäcker). Ce n'est donc pas un hasard si, comme il a été remarqué, dans le cadre de la préparation de ce cours le nom de Buytendijk refait surface alors qu'il était absent des écrits de Merleau-Ponty depuis 1945[481]. Ce retour est pourtant loin d'être au premier plan : il ne s'agit que d'une note bibliographique (non publiée) qui mentionne deux ouvrages de Buytendijk : *De la douleur* (1943, traduit en français en 1951) et *Algemene theorie der menselijke houding en beweging* (1948)[482]. Merleau-Ponty a repéré l'importance de ce dernier texte, consacré à une théorie générale de l'attitude et du mouvement humain, mais il n'a pas pu le lire. C'est pourquoi le 24 février 1953 il écrit une lettre à Buytendijk[483] dans laquelle, après lui avoir exprimé sa gratitude pour l'envoi de ses travaux (qui, d'après ses mots, ont eu une grande influence sur son œuvre), il se renseigne sur la traduction en français de l'ouvrage[484]. Il est évident que dans cette période Merleau-Ponty est à la recherche de matériel scientifique utile à son projet philosophique[485]. De fait, il recopie dans la note susmentionnée

[479] Merleau-Ponty écrit : « sous leur refus des analyses psychologiques, il y a peut-être un formalisme philosophique, l'assurance que la philosophie a son domaine conçu comme un certain territoire, au-delà du territoire ontique. Heidegger disant dans *Sein und Zeit* que la distinction philosophie-psychologie est immédiate : les faits ne peuvent rien m'apprendre, à moi philosophe, la généralité inductive présuppose les essences. Pour moi cela est formalisme : les faits préparés par présupposés ontologiques de la science ne peuvent que me rendre ces présupposés, mais le fait même « scientifique » déborde toujours cette ontologie, la remet en question éventuellement. En tout cas la philosophie a à le penser comme une modalité de l'existant. […] Une herméneutique de la facticité ne peut être sans faits » (MSME, p. 47).

[480] En 1936, il écrit à propos de l'existentialisme : « À nouveau, l'ironie du sort a pris soin de faire en sorte que cette révolution philosophique ressuscite les anciennes valeurs sous une autre forme. On s'est borné à changer les noms des théories, mais les oppositions sont demeurées les mêmes. Maintenant comme auparavant, la philosophie se limite à l'étude de l'homme intérieur, maintenant comme auparavant, on fait abstraction du plan de l'être physique, et on l'abandonne aux sciences empiriques […]. L'exclusion des données matérielles, la formalisation de la nature sensible, le mépris de l'« empirie », donnent lieu à des préjugés positivistes et idéalistes sans cesse renouvelés ». H. Plessner, « Sensibilité et raison » (1936), in GS VII, p. 155.

[481] Cf. E. de Saint-Aubert, « L'unité de l'espace-temps vital. Merleau-Ponty lecteur d'*Attitudes et mouvements* de Buytendijk », *op. cit*., p. 54.

[482] BNF X, 167.

[483] Le contenu de cette lettre a été résumé par C. E. M. Struyker Boudier, « Merleau-ponty and Buytendijk : Report of a relationship », *op. cit*, p. 25-26.

[484] Celle-ci ne sera publiée que quatre ans plus tard, sous le titre *Attitudes et mouvements. Étude fonctionnelle du mouvement humain* (Paris, Desclée de Brouwer, 1957).

[485] Ce n'est pas la première fois : Merleau-Ponty puise dans l'œuvre de Buytendijk non seulement ses premières idées sur l'intentionnalité motrice, mais aussi de nombreuses références scientifiques, laissant souvent croire qu'il a lu tel ou tel travail dont il n'a en réalité qu'une connaissance de seconde main à partir des écrits du biologiste hollandais. Selon de Saint Aubert, Buytendijk « fait partie des auteurs qui influencent Merleau-Ponty dans sa torsion de la phénoménologie husserlienne ; plus encore, il est une médiation privilégiée de la découverte ou redécouverte d'autres auteurs qui l'accompagnent à leur tour dans cette voie personnelle ». E. de Saint Aubert, « L'unité de l'espace-temps vital. Merleau-Ponty lecteur d'*Attitudes et mouvements* de Buytendijk », *op. cit*., p. 53.

quelques références bibliographiques trouvées dans le livre de Buytendijk sur la douleur, dont *Le rire et le pleurer* (1941) de Plessner et *Le cycle de la structure* (1940) de Weizsäcker. Les travaux de Buytendijk et Weizsäcker sur le mouvement attirent particulièrement son attention[486], puisqu'ils lui confirment qu'il y a une « double fonction du corps : - le corps comme organisation donnée, activité « sensorielle », « champs », réponse à aspects « naturels » du monde – et corps comme corps qui se meut, et se retourne [sur] le monde pour le signifier, le désigner, organe de mimique » (MSME, p. 64). En d'autres mots, le mouvement révèle déjà des *rapports expressifs* entre le corps et le monde naturel ; le cours de Merleau-Ponty vise justement à démontrer que le corps percevant contient des fonctions expressives tacites et pré-linguistiques. Cette expressivité corporelle est à ses yeux une anticipation de l'esprit et constitue donc le point de départ pour en faire une « théorie concrète ».

Ainsi, l'analyse de la conscience perceptive comprise comme expression cherche à relier le perçu à l'intelligible sans réduire l'un à l'autre. Il s'agit de « rétablir l'unité et en même temps la différence du monde perçu et du monde intelligible par une redéfinition de la conscience et du sens. […] tout est perception, le mode d'accès à l'être qui est présent dans la perception l'est partout. Mais la perception au sens restrictif (sensoriel) appelle sa propre expression » (MSME, p. 45). Cette réexposition en termes d'expression de la vie perceptive entraine trois conséquences majeures. Premièrement, si la conscience traditionnelle qui contemple les objets d'un point de vue de survol est d'une part immédiatement présente à ses objets et, d'autre part, en est entièrement éloignée, la conscience perceptive éclairée par le concept d'expression se caractérise en revanche par un nouveau jeu de proximité et de distance qui se fonde sur « un *rapport expressif* entre les sensibles et l'organe percevant » (MSME, p. 49, nous soulignons). Cela implique, deuxièmement, que le sens perceptif ne peut plus être conçu comme une essence, « un énoncé, un je sais que », mais comme un *écart* par rapport à un niveau ; troisièmement, la conscience perceptive n'est donc pas une conscience parlante, « position d'un énoncé », mais elle est tacite (cf. MSME, p. 49-50). Ainsi, l'abandon du concept classique de conscience et son remplacement avec la conscience perceptive-expressive est rendu possible par une *relation expressive* entre le corps et le monde. Dans ce cadre, l'expressivité ne se détache pas de la situation corporelle, mais au contraire se fonde sur elle : l'expression, tout comme la perception, émerge de l'intentionnalité du corps à l'égard du milieu.

[486] Cependant, Merleau-Ponty semble n'avoir lu véritablement *Attitudes et mouvements* et *Le cycle de la structure* qu'à la fin des années 1950, dans leur traduction française. Cf. E. de Saint-Aubert, « L'unité de l'espace-temps vital. Merleau-Ponty lecteur d'*Attitudes et mouvements* de Buytendijk », *op. cit.*, p. 55-77. En particulier, la théorie de l'intrication (*Verschränkung*) du mouvement et de la perception soutenue par Weizsäcker aura une influence considérable sur la conception merleau-pontienne de la chair. Cf. OE, p. 16-18 ; VI, p. 302-308.

> Le corps humain est expressif en ceci qu'il porte dans chacun de ses gestes *Umweltintentionalität*, il dessine et déploie un « *Umwelt* » et {même} un « monde ». L'identité de la chose est l'équivalence des gestes divers qui y conduisent.
> Or c'est cette expressivité qui rend possible les 3 propriétés signalées du perçu (MSME, p. 58).

La perception en tant qu'ouverture à un existant et non pas à des significations idéelles, qui comporte un sens et une conscience « tacite », est rendue possible par l'expressivité corporelle, qui à son tour se fonde sur la capacité du corps vivant de dessiner et déployer son milieu. Cette relation est définie également comme une « synonymie de certains gestes et d'un certain paysage », « un rapport expressif du corps explorateur et de ce qu'il explore », ou encore un rapport expressif « entre le corps et le paysage, ou le paysage et moi comme son « habitant », je suis ici ou je suis dans ce cadre, j'exprime le monde ou il m'exprime » (MSME, p. 58). Dans le mutisme de la perception un rapport d'expressivité réciproque lie le corps et l'*Umwelt* : il ne s'agit pas de l'affrontement d'un en soi et d'un pour soi, mais d'une *formation mutuelle* qui ne prévoit pas une priorité dans la constitution de ce rapport. C'est pourquoi « le sensible nous parle un certain langage que nous comprenons tous comme si entre notre appareil perceptif et lui était établi un pacte linguistique, comme si nous parlions son langage sans l'avoir appris = expression » (MSME, p. 58).

En définitive, si dans *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty se sert de l'*Umweltintentionalität* thématisée par Plessner et Buytendijk pour décrire le sujet de la synthèse perceptive, dans *Le monde sensible et le monde de l'expression* il l'évoque comme fondement d'une relation expressive avec le monde sensible. Cela n'est au fond pas si surprenant, étant donné que ce cours souligne à plusieurs reprises l'intrication de la perception et de l'expression. Conformément à cette thèse, perception et expression partagent la même structure intentionnelle. À cet égard, une autre possible convergence avec Plessner et Buytendijk se profile. De même que pour Merleau-Ponty l'*Umweltintentionalität* est la condition de l'expressivité du corps, pour Plessner et Buytendijk le sens de la strate du comportement n'est jamais donné de manière déterminée que lorsqu'il apparait comme action ou comme *expression.* Dans la troisième section de leur essai de 1925, après avoir éclairé la nature de la strate du comportement, ils affirment explicitement que la relation *umweltintentionale* du corps vivant se déploie seulement dans l'action ou dans le « mouvement d'expression » (*Ausdrucksbewegung*)[487]. Celui-ci ne repose pas « sur un mouvement d'extraction de l'âme ou de

[487] Plessner et Buytendijk distinguent très précisément l'action et l'expression : dans la première, le fait visible du mouvement devient compréhensible par la relation à un but visé, alors que, dans la seconde, le mouvement contient en soi son but et devient alors compréhensible en tant que manière de rendre sensible symboliquement un sens. Cela implique que leur temporalité spécifique diffère. Si l'action *se déroule* en un certain temps, l'expression, au contraire, *dure*, c'est-à-dire qu'elle résonne sans avoir entre-temps parcouru un intervalle de temps. Plessner et Buytendijk reprennent ainsi l'antithèse bergsonienne entre le temps-durée et le temps-espace, en attribuant celui-ci à l'action et

l'esprit hors du corps » ; il s'agit plutôt d'une « extériorisation vitale immédiate »[488]. Il est donc évident que pour les trois auteurs l'intentionnalité du corps à l'égard de son *Umwelt* est la condition de possibilité non seulement de la perception, mais aussi de l'expression pré-linguistique. De manière générale, on pourrait affirmer que toutes les manifestations du *sujet vivant* (perception, mouvement, expression) se fondent sur son *Umweltintentionalität*. La vie est une dimension qui échappe au dualisme entre chose et conscience et qui, pour être comprise, nécessite le développement d'outils conceptuels appropriés. Parmi ceux-ci, on retrouve l'intentionnalité, qui n'est cependant plus conçue comme le privilège d'une conscience, mais comme une caractéristique essentielle du corps. C'est pourquoi l'intentionnalité à l'égard du milieu s'écarte de l'intentionnalité d'acte de Husserl et se rapproche plutôt de l'« intentionnalité opérante » (*fungierende Intentionalität*) que Merleau-Ponty met en valeur dans *Phénoménologie de la perception* (cf. PhP, p. XIII, 478, 490)[489].

La thèse que nous souhaitons donc soutenir est que l'*Umweltintentionalität* représente pour Plessner et Merleau-Ponty un moyen de repenser l'intentionnalité, en l'étendant à la vie corporelle et en dépassant ainsi la philosophie de la conscience pure de Husserl. Cela implique l'élaboration d'un un modèle ontologique alternatif au dualisme et une refonte (mais non pas un abandon) de la notion de sujet : celui-ci n'est plus compris comme une conscience qui s'oppose à l'Être, mais plutôt comme « un sujet engagé par un corps dans l'être » (MSME, p. 183). Dans ce but, nous nous concentrons davantage sur la pensée de Merleau-Ponty, qui est plus explicite à cet égard. En effet, aux yeux de Plessner, la notion d'intentionnalité reste encore trop liée à celle de conscience ; le point de départ de la recherche philosophique ne doit cependant pas être la conscience, mais la vie[490]. C'est pourquoi – c'est notre hypothèse – le philosophe allemand n'utilise plus le concept d'*Umweltintentionalität* pour

celui-là à l'expression. Enfin, ils soulignent que l'action, comme mouvement remplissant de sens, a une valeur de fonction, tandis que l'expression, en tant qu'image remplie de sens, a une valeur d'être. Cf. H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*., p. 126-127.

[488] Cf. *Ibid*., p. 127, 129.

[489] Cf. K. Felgenhauer, « Intentionalität und Fremderfahrung – Zur Relevanz von Helmuth Plessners naturphilosophischem Begriff der Umweltintentionalität für das Forschungsfeld Soziale Kognition », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, 2022, p. 70.

[490] Dans son cours de 1930-1931 à l'Université de Cologne, intitulé *Elemente der Metaphysik* et divisé en trois parties (« conscience », « vie », « être humain »), Plessner montre que la théorie husserlienne de l'intentionnalité échoue avec les sentiments et les sensations : bien que celles-ci appartiennent indubitablement au vécu (*Erleben*), elles ne peuvent pas être désignés comme de purs actes de conscience et, donc, ne peuvent être comprises à partir de l'intentionnalité de Husserl. Il est nécessaire de passer de la conscience au vécu : celui-ci « est plus vaste que la conscience. La conscience n'en est qu'un fragment. La conscience ne va pas jusqu'au fond du vécu ». Cependant, « le vécu (*Erleben*) n'est possible que là où il y a de la vie (*Leben*) » (EM, p. 85). À son avis, « le vécu comme l'action montre que nous nous trouvons d'emblée dans un point de vue, que nous nous trouvons dans une manière de considérer le monde et nous-mêmes qui n'est pas unilatéralement simplement corporelle ou simplement psychique ou simplement consciente ou spirituelle, qui n'est donc pas liée à l'une de ces sphères. Et cette direction unique de regard sur notre situation dans le monde […] nous l'appelons la vie ! » (EM, p. 87).

décrire la relation organisme-milieu dans les *Degrés de l'organique*, mais forge celui de « positionnalité ». Quant à Merleau-Ponty, il a été remarqué que si la notion d'intentionnalité ne disparaît pas totalement après 1945, elle devient néanmoins de plus en plus rare dans ses écrits[491]. Des différentes formules avancées dans *Phénoménologie de la perception*[492], seule celle d'« intentionnalité opérante » est conservée, mais elle est dissociée du couple d'origine avec l'intentionnalité d'acte et tend à se confondre avec le registre de la « vie intentionnelle » (cf. RC, p. 112, 149 ; S, p. 226 ; VI, p. 227, 234). Dans les années 1950, l'intentionnalité apparaît essentiellement dans les textes ou les cours de Merleau-Ponty consacrés à Husserl et à la phénoménologie, et très peu dans ses manuscrits personnels, où elle est de plus en plus ouvertement critiquée. Cela s'explique par un détachement plus prononcé vis-à-vis de la phénoménologie husserlienne, basé sur le constat (non dénué de regrets) que « la découverte de l'intentionnalité opérante n'a jamais pour Husserl amené abandon de philosophie de *Bewußtsein*, de constitution, d'analytique intentionnelle »[493]. Or, pour Merleau-Ponty l'intentionnalité opérante à l'œuvre dans la perception n'est pas l'acte d'une conscience séparée de l'être, mais plutôt une *intentionnalité intérieure à l'être*. C'est ce qu'il affirme dans une note de travail d'avril 1960, qui atteste de son divorce définitif avec la phénoménologie husserlienne (mais non avec la phénoménologie tout court).

> Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des *actes* que lui impose la (ϕ) de la *conscience.* Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende ou latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la « phénoménologie » c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se *présenter* à la *conscience* à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un *acte i. e.* un *Erlebnis* parmi d'autres (VI, p. 297-298).

Dans ce contexte de détachement progressif, le cours de 1953 *Le monde sensible et le monde de l'expression* est particulièrement significatif, dans la mesure où non seulement Merleau-Ponty renouvelle la référence à l'*Umweltintentionalität* de Plessner et Buytendijk, mais en explicite aussi les conséquences ontologiques (encore implicites dans *Phénoménologie de la perception*).

Nous avons déjà vu que Merleau-Ponty commence ce cours en montrant la différence entre la conscience classique et la conscience perceptive comprise comme expression. Alors que la première est associée à « la conception du premier Husserl […] intentionnalité au sens de référence à un εἶδος » (MSME, p. 55-56), la seconde est liée à double fil à l'intentionnalité à l'égard du milieu ; c'est la raison pour laquelle la conscience perceptive « n'est pas absolument retranchée de l'être qu'elle nous

[491] Cf. E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, *op. cit*., p. 147-154.
[492] Intentionnalité opérante, arc intentionnel, intentionnalité motrice et intentionnalité affective ou émotionnelle.
[493] M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie de Husserl, *op. cit*., p. 64.

présente, il empiète sur elle, il l'entoure » (MSME, p. 49). Une note préparatoire du cours atteste que ces réflexions merleau-pontiennes sont inspirées par une tradition philosophique « bio-anthropologique » de langue allemande, dont Plessner, Buytendijk et Weizsäcker sont (avec Goldstein et Portmann) les principaux représentants. En effet, Merleau-Ponty y déclare sa volonté de « Commencer cours (1) par analyse de l'intentionnalité perceptive en tant qu'elle n'est pas conscience de ... mais être à ... – cf. Weizsäcker et les autres » (MSME, p. 176)[494]. Il n'est bien sûr pas possible de savoir avec certitude qui sont « les autres » ; toutefois, si l'on considère que Merleau-Ponty au début du cours définit la perception comme une relation expressive entre le corps et le monde et associe l'expressivité du corps à son *Umweltintentionalität*, il est pour le moins plausible de supposer que parmi les auteurs qui tiennent compagnie à Weizsäcker figurent également Plessner et Buytendijk. En effet, leurs réflexions sur l'intentionnalité à l'égard du milieu dans « L'interprétation de l'expression mimique » dépassent manifestement le conscientialisme de la phénoménologie husserlienne[495]. Ce qu'il faut le plus souligner est que cet élargissement de l'intentionnalité au monde de la vie animale implique une transformation significative de l'intentionnalité elle-même : la relation intentionnelle n'exprime plus la position et la domination d'un objet par une conscience, mais plutôt la coappartenance et l'empiètement entre l'animal et son milieu. D'une part, on peut décrire cette relation avec les termes de Merleau-Ponty : l'organisme dans son *Umwelt* n'est pas « conscience de », mais « être à ». L'animal n'agit pas sur son milieu « de l'extérieur », depuis une position surplombante, mais « de l'intérieur », en en faisant partie. D'autre part, on peut également remarquer que le rapport intentionnel entre le sujet percevant et le monde perçu chez Merleau-Ponty est analogue à celui entre l'organisme et le milieu chez Plessner et Buytendijk : la conscience perceptive « est déjà une activité de fréquentation, une familiarité avec… une praxis plutôt qu'une gnosie. […] La praxis est l'élaboration des conditions elles-mêmes, préadaptations, projection initiale de conditions internes d'équilibre, *a priori* de l'organisme » (MSME, p. 65-66). Ainsi, « l'intentionnalité intérieure à l'être », que le dernier Merleau-Ponty considère comme désormais incompatible avec la phénoménologie, semble en revanche s'accorder avec l'*Umweltintentionalität* de Plessner et Buytendijk.

En conclusion, il est alors intéressant d'observer que l'intentionnalité à l'égard du milieu, définie comme « être à », semble traverser toute l'œuvre de Merleau-Ponty. Une note de travail de

[494] Voir à cet égard, S. Frangi, « "Weizsäcker et les autres". Merleau-Ponty lettore del *Gestaltkreis* », *op. cit.*; Id. « Percezione, corpo e movimento. L'estetica antropologica dell'espressione nell'inedito *Le monde sensible et le monde de l'expression* di Maurice Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 12, 2010, p. 145-161.
[495] Cf. R. Becker, « Der Sinn des Lebens. Helmuth Plessner und F. J. J. Buytendijk lesen im Buch der Natur », *op. cit*., p. 71.

septembre 1959 définit le sujet percevant précisément comme « *Être-à* tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée, qui n'est qu'écart par rapport à elle – le soi de la perception comme « personne », au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'y a pas encore tracé son sillage » (VI, p. 251). Cela ne signifie pas que le sujet disparaît dans l'Être dont il fait partie : celui-ci n'est pas un en soi tout positif, tout actuel, dont l'idée de pour soi absolu serait la contrepartie inévitable. Le sujet de la perception, est « non pas un *nichtiges Nichts*, mais un « lac de non-être », un certain néant enlisé dans une ouverture locale et temporelle » (VI, p. 251). L'Être n'est pas entièrement positif, actuel, mais contient en lui-même du négatif, du possible ; le sujet n'est ni éliminé, ni pensé comme Néant absolu (*nichtiges Nichts*), mais plutôt défini comme *non-être de l'Être*, Néant qui appartient constitutivement à l'Être : « Bref : le néant (ou plutôt le non-être) est creux et non pas *trou* » (VI, p. 246). Ce qui vaut pour le sujet de la perception vaut d'autant plus pour le sujet du comportement puisque, comme on le sait, le premier se fonde sur le second. Il n'est donc pas surprenant de constater que Merleau-Ponty, déjà vingt ans plus tôt, esquissait la même thèse ontologique, en définissant le comportement comme « la projection hors de l'organisme d'une *possibilité* qui lui est intérieure. Le monde, en tant qu'il porte des êtres vivants, cesse d'être une matière pleine de parties juxtaposées, il se creuse à l'endroit où apparaissent des comportements » (SC, p. 136). On le sait, le comportement échappe à l'ordre de l'en soi sans pour autant être un pour soi pur : il ne renvoie pas à une conscience, c'est-à-dire à un sujet dont l'essence est de connaître, mais à un corps, à savoir « une certaine manière de traiter le monde, d'« être au monde » ou d'« exister ». Une conscience est, selon le mot de Hegel un « trou dans l'être » et nous n'avons encore ici qu'un creux. […] En ce sens, ce n'est pas seulement aux animaux qu'il faudrait refuser la conscience » (SC, p. 136-137). Cela ne signifie pas que pour Merleau-Ponty (et Plessner) il n'y a pas de différences entre l'humain et l'animal et que les deux n'ont pas de conscience, mais simplement que la subjectivité humaine et animale n'est pas une conscience transcendantale. Il s'ensuit que le rapport entre le sujet et le monde n'est plus conçu comme une opposition ; ayant pour modèle la relation intentionnelle entre l'organisme et le milieu dans le comportement, il se configure comme un débat, une formation réciproque, une dialectique entre deux pôles *connaturels mais non pour autant fusionnés, coïncidants*. Dans ce cadre, le concept de sujet n'est donc pas abandonné, mais plutôt étendu à l'animal et, donc, repensé. Ce passage de la conscience transcendantale au *sujet vivant* est le premier pas vers la refonte de la subjectivité humaine qui unit Plessner et Merleau-Ponty et qui fera l'objet des chapitres suivants. Pour saisir le sens et le potentiel de cette opération théorique, l'analyse de l'*Umweltintentionalität* était indispensable : à nos yeux, si le concept de sujet doit être repensé et non abandonné, s'il conserve une actualité, s'il est encore *vivant* aujourd'hui, c'est avant

tout parce que le vivant est *sujet*. C'est ce que démontrent les réflexions de Plessner et de Merleau-Ponty que nous venons d'aborder ; c'est le point de départ à partir duquel leurs parcours théoriques ont pu se développer dans leur spécificité.

II. LES CHEMINS SE CROISENT

Le double mouvement

Bien entendu, si les parcours théoriques de Plessner et de Merleau-Ponty ont un point de départ commun, cela ne signifie pas pour autant qu'ils soient coïncidents. Cela n'est ni possible ni souhaitable : chaque philosophe développe sa propre réflexion dans un contexte déterminé, à partir de problèmes spécifiques, sur la base de certaines intuitions personnelles et, souvent, d'expériences tout à fait singulières et marquantes[496]. D'autre part, il faut rappeler que les chemins de Plessner et Merleau-Ponty partagent non seulement le point de départ, mais aussi le point à atteindre (du moins dans un premier moment). De fait, on a déjà vu que tous deux visent à « comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant » (P2, p. 12) ou, en d'autres termes, à fournir « une compréhension effective globale de l'homme comme sujet-objet de la culture et sujet-objet de la nature, […] dépendant de la nature et libre, naturel et façonné, originel et artificiel tout à la fois » (DO, p. 107). Cela n'est pas sans conséquence : même si leurs chemins ne se chevauchent pas parfaitement, il n'est pas difficile d'observer qu'ils *se croisent* à certains endroits. Il y a en effet des accords décisifs entre Plessner et Merleau-Ponty dans les domaines de l'anthropologie philosophique, de la philosophie de l'histoire et de la philosophie de la nature. Le lien qui unit ces trois domaines très différents est, à notre avis, la nécessité conceptuelle commune de ne pas réduire l'être humain à un objet, sans pour autant en faire un sujet absolu. Dans ce but, il est nécessaire de l'aborder à partir de son corps vivant ; celui-ci, comme on vient de le voir, échappe à l'antinomie entre chose et conscience[497]. Afin de déterminer la spécificité de la condition humaine, on sait que Plessner et Merleau-Ponty suivent deux axes de recherche : le premier concerne la relation corporelle de l'être humain au monde, tandis que le second porte sur sa position dans la série des organismes. Ce sont les deux directions, horizontale et verticale, dans lesquelles la question anthropologique peut être déroulée selon le penseur allemand (cf. DO, p. 106-107) ; dans les deux cas, le point de départ est le corps. La première direction a été examinée dans le premier chapitre : l'analyse de *Die Einheit der Sinne* et *Phénoménologie de la perception* a démontré que la relation perceptive entre l'être humain et le monde se fonde sur une relation dialectique entre son organisme et son milieu. Celle-ci a été étudiée dans le deuxième chapitre, en accordant une attention particulière à *La structure du comportement* ; l'analyse de la description

[496] Voir M. Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu » (1945), in SNS, p. 281-309 ; H. Plessner, « Mit anderen Augen » (1953), in GS VIII, p. 88-104.

[497] « Ce que l'on entend par esprit dépendra toujours de ce que l'on entend par vie et par nature ». K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 375.

plessnérienne de l'organisme, que nous développerons au début du troisième chapitre, confirmera les résultats théoriques déjà obtenus. D'une part, on sait que la relation *umweltintentionale* est partagée par les humains et les animaux ; d'autre part, les perceptions de l'animal et de l'être humain, identiques quant à leur forme, se distinguent par leur contenu. Pour Plessner et Merleau-Ponty, l'être humain n'est pas seulement lié à son milieu, mais il est aussi ouvert au monde. Il s'agit d'un *topos* de l'anthropologie philosophique allemande, dont Plessner est l'un des plus importants représentants, qui traverse également la pensée Merleau-Ponty, de *Phénoménologie de la perception* à *Le visible et l'invisible*. Pour comprendre cette idée, il faut à ce point considérer la « direction verticale », que Plessner et Merleau-Ponty suivent respectivement dans *Les degrés de l'organique et l'Homme* et dans *La structure du comportement*. Comme l'on verra, dans ces deux ouvrages l'être humain est compris comme une *forme très particulière de sujet vivant*.

Nous démontrerons que les réflexions de Plessner et de Merleau-Ponty sur cet axe vertical suivent un *double mouvement*, ascendant (du naturel au spirituel) et descendant (du spirituel au naturel). Un rapide coup d'œil à la littérature secondaire suffit pour se rendre compte que l'anthropologie philosophique plessnérienne et la philosophie merleau-pontienne ont été (et sont encore) souvent interprétées à la suite d'un seul de ces mouvements, le plus évident d'entre eux. D'où le risque de simplifications qui frisent la caricature : ainsi, pour certains, Plessner ne serait qu'un énième philosophe annonçant solennellement le détachement *intégral* de l'humain vis-à-vis de la nature, alors que pour d'autres, Merleau-Ponty ne ferait que plaider pour un nostalgique « retour à la Nature », dimension dans laquelle l'humain serait incorporé *exactement au même titre* que les animaux et même les choses. Dans les deux cas, la réalité est tout autre, et de nombreux spécialistes l'ont déjà mis en relief. En particulier, Bimbenet a soutenu que chez Merleau-Ponty la pente archéologique compose toujours « avec un mouvement beaucoup plus discret et pourtant toujours présupposé, le mouvement d'une téléologie humanisante ou rationnelle »[498] ; de même, Fischer (l'un des plus grands spécialistes de l'anthropologie philosophique allemande) a déclaré que le concept plessnérien de positionnalité excentrique révèle un « remarquable double mouvement (*Doppelbewegung*) […], vers l'aérien (*ins Luftige*) d'une part, vers le terrestre (*ins Terrestrische*) d'autre part »[499]. Ces interprétations rencontrent notre accord, qu'il faut cependant justifier sur la base

[498] E. Bimbenet, « Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l'ontologie merleau-pontienne », *Archives de Philosophie*, Tome 69, 2006, p. 71. Selon cette interprétation, que nous retenons comme toile de fond de notre analyse, Merleau-Ponty aurait élaboré des outils théoriques permettant d'adopter « un double regard sur notre humanité – archéologique lorsqu'il porte sur le fond naturé de nos comportements, sur notre appartenance préréflexive et pratique à nos milieux de vie, et téléologique au contraire lorsque ce regard porte sur les capacités de variabilité, de recul et d'objectivation, que nomme le comportement symbolique ». *Ibid*., p. 72.
[499] J. Fischer, *Exzentrische Positionalität*, *Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist, Velbrück, 2016, p. 107.

des textes. C'est la tâche qui nous attend dans cette deuxième partie, qui se propose de suivre le double mouvement que les deux auteurs adoptent dans leur analyse. Bien entendu, il ne s'agit pas de nier l'évidence, à savoir que le mouvement descendant est plus évident chez Merleau-Ponty que chez Plessner, tandis que le mouvement ascendant est davantage souligné par l'Allemand que par le Français ; c'est la raison pour laquelle le troisième chapitre prendra pour fil conducteur l'anthropologie philosophique plessnérienne et le quatrième la pensée merleau-pontienne. Cependant, il nous semble qu'un mouvement n'exclut pas l'autre et que, au contraire, le présuppose : tout comme ce n'est qu'à partir de la nature que Plessner « monte » vers l'humain, ce n'est qu'à partir de l'humain que Merleau-Ponty « descend » vers la nature.

Le troisième chapitre abordera le mouvement *ascendant*, du naturel au spirituel, qui caractérise l'anthropologie philosophique fondée par le penseur allemand dans *Les degrés de l'organique et l'Homme* et esquissée par le philosophe français dans *La structure du comportement*. Les deux auteurs partagent une ontologie stratifiée où l'Être unique est divisé en couches ascendantes : le corps physique, le corps vivant et le corps vivant doué de conscience de soi (l'humain). Après avoir examiné la description plessnérienne de l'organisme, nous montrerons que Plessner et Merleau-Ponty envisagent la totalité du monde vivant sans pour autant effacer les spécificités des différents organismes. Tout comme le philosophe français étage hiérarchiquement les différentes formes de comportement (« syncrétiques », puis « amovibles », et enfin « symboliques » pour l'être humain), ainsi Plessner distingue entre la forme ouverte (plante) et la forme close de la positionnalité (animaux) et, au sein de celle-ci, entre positionnalité centrique et excentrique (humaine). Dans ce cadre, l'être humain n'est donc pas considéré comme un animal rationnel, c'est-à-dire comme un corps animal doté d'un esprit désincarné ; c'est au contraire l'esprit qui est une autre manière, déjà humaine, d'être un corps. L'humain n'a donc pas un statut culturel qui le distingue radicalement de la nature, mais il s'inscrit dans un cadre théorique qui garantit la continuité ontologique entre tous les êtres vivants. Cela n'implique pas une annulation de sa spécificité : la relation entre l'humain et la nature n'est pas envisagée selon un modèle de discontinuité absolue, mais pas non plus selon un modèle réductionniste de simple continuité. Pour les deux philosophes, la centralité vitale de l'humain est toujours associée à une capacité de *décentrement* : il s'agit de la « positionnalité excentrique » chez Plessner et de l'« attitude catégoriale » chez Merleau-Ponty. La conclusion du chapitre examinera la manière dont Plessner se sert de la différence anthropologique, telle qu'elle vient d'être définie, pour décrire certaines expressions *du corps* : le rire et le pleurer, le sourire et l'imitation. Tous ces phénomènes expressifs démontrent que le sujet humain est un centre constitutivement excentrique, un être ambigu, capable de s'éloigner de son milieu et de son corps tout en y étant inextricablement lié.

Le quatrième chapitre envisagera alors le mouvement *descendant*, du spirituel au naturel, qui traverse les réflexions de Merleau-Ponty. Cette orientation archéologique apparaît en premier lieu dans les cours que le philosophe français a tenu au Collège de France et peut également être trouvée dans les premiers chapitres de *Les degrés de l'organique* et dans des textes plus tardifs où Plessner aborde la question de la nature. Les deux philosophes fondent explicitement l'anthropologie philosophique sur une philosophie de la nature, de matrice romantique (Goethe et, en particulier, Schelling) et étroitement liée à l'ontologie. Plessner et Merleau-Ponty parviennent ainsi à considérer l'être humain comme faisant partie de la nature sans payer le prix d'un naturalisme philosophique au sens traditionnel (c'est-à-dire réductionniste) du terme ; au contraire, ils élaborent (d'une manière différente) une véritable *philosophie non naturaliste de la nature* ou, en d'autres termes, un naturalisme non réductionniste et émergentiste. En effet, l'humain n'est pas le résultat d'une addition de la raison à l'animalité, il n'est pas autre chose que la nature, mais plutôt émerge de la nature comme une « autre manière d'être corps » (N, p. 269, 277) ou, en termes plessnériens, comme une autre forme de positionnalité. Cependant, cette émergence n'est pas un détachement absolu : de même que pour Plessner « la nature vivante porte l'homme, il en demeure tributaire quelles que soient ses spiritualisations, c'est d'elle qu'il tire forces et matière pour chacune de ses sublimations » (DO, p. 167), pour Merleau-Ponty « la nature [...] est notre sol, non pas ce qui se trouve devant nous, mais ce qui nous soutient » (N, p. 20).

Cette grande attention portée à la nature n'est pas en contradiction avec une profonde conscience de l'histoire, évidente dans des textes tels que *Macht und menschliche Natur* (1931) ou *Humanisme et terreur* (1948) et *Les aventures de la dialectique* (1955). Loin d'être un élément secondaire dans leurs philosophies, l'histoire est un deuxième vecteur théorique le long duquel Plessner et Merleau-Ponty développent leur direction archéologique commune. Pour tous les deux, l'humain est constitutivement impliqué dans l'histoire ; cependant, implication ne signifie pas détermination, inhérence n'est pas synonyme de coïncidence. Nous montrerons que pour Plessner et Merleau-Ponty l'être humain est *à la fois un produit de l'histoire et un pouvoir sur l'histoire*. C'est pourquoi les deux auteurs critiquent d'une part la vision téléologique de l'histoire (dont l'humain ne pourrait que suivre le flux orienté) et, d'autre part, l'idée d'une dépendance totale de l'histoire à l'égard de la volonté arbitraire du sujet. Plessner parle d'une relation d'« *immanence ouverte* » entre l'être humain et l'horizon historique : il « n'est pas seulement conditionné par l'histoire, mais aussi capable de conditionner l'histoire »[500]. De même, Merleau-Ponty affirme que dans l'histoire le sujet humain est à la fois déterminé et déterminant, « institué et instituant » (IP, p. 35). Ainsi, cette partie

[500] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 190.

montrera que pour Plessner et Merleau-Ponty le sujet humain n'est pas transparent à lui-même, mais opaque, toujours pris dans l'entrelacs de l'histoire et de la nature tout en étant capable de s'en détacher. Cet échappement n'élimine pas l'appartenance, mais en découle.

3

Ins Luftige : le mouvement ascendant

3.1 Anthropologie philosophique et ontologie stratifiée

> Les grandes époques de division et de décision, de « crise » au sens propre du terme - ont toujours conduit au problème de l'anthropologie philosophique. Il est dans l'essence de la philosophie qu'elle n'est pas seulement, ni même en premier lieu, une réflexion sur le monde, sur le cosmos, mais qu'elle est essentiellement une réflexion sur soi – et cette réflexion sur soi trouve comme premier problème, comme problème essentiel, la question de l'essence de l'être humain[501].

Les pensées de Plessner et de Merleau-Ponty partagent la nécessité, selon Cassirer typique de toute période de crise, de repenser la condition humaine. Il s'agissait d'un besoin répandu à une époque marquée à la fois par de profonds bouleversements et une grande effervescence culturelle. Les deux philosophes visent à décrire l'être humain au-delà de deux perspectives à la fois irréconciliables et incontournables : l'idéalisme de la tradition philosophique et le réalisme du savoir empirique. Le point de départ de toute réflexion philosophique sur l'humanité ne peut qu'être sa conscience de soi : la présence à soi de la pensée dans l'expérience humaine est un phénomène incontestable, sans lequel on ne pourrait rien reconnaître pour vrai. D'autre part, le développement des sciences humaines au XIXe siècle avait conduit à considérer l'être humain comme un être totalement conditionné par des nécessités psychologiques, sociologiques ou historiques. En outre, à la même époque, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle* (1871) de Darwin avait efficacement soutenu la possibilité de réduire tous les monopoles humains, revendiqués par l'idéalisme, aux mécanismes de la vie. Ainsi, au début du XXe siècle, la conscience humaine avait désormais découvert son origine et sa détermination (non seulement naturelle, mais aussi psychologique, historique et sociale). Chacun de ces deux points de vue est à la fois exclusif et légitime[502] : c'est ce qui rend ce problème particulièrement difficile à résoudre. Un deuxième point appelant une réaction de la part de la philosophie était la rupture de l'unité de l'humain, produite par l'avènement des sciences humaines : l'enquête anthropologique de l'époque était désormais fragmentée dans une multitude des représentations sans lien les unes avec les autres. En définitive, l'humain était désormais devenu

[501] E. Cassirer, « Heidegger-Vorlesung (Davos) März 1929 », in *Davoser Vorträge – Vorträge über Hermann Cohen. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 17, J. Bohr et K. C. Köhnke (dir.), Hamburg, Felix Meiner, 2014, p. 3.
[502] À propos de la « la discordance entre la vue que l'homme peut prendre de lui-même, par réflexion ou par conscience, et celle qu'il obtient en reliant ses conduites à des conditions extérieures dont elles dépendent manifestement » Merleau-Ponty affirme que « il semble impossible de renoncer à aucune des deux perspectives » (P2, p. 11-12).

étranger à lui-même et exigeait une nouvelle compréhension de sa condition[503]. Ces deux problèmes, bien que séparables, sont étroitement liés, car le fait même que l'être humain ait longtemps été considéré comme une entité « composée » d'une âme et d'un corps constitue la prémisse théorique de la distinction de champs de recherche conceptuellement et méthodologiquement autonomes. C'est pourquoi la solution réside, aux yeux de Plessner et Merleau-Ponty, dans la détermination du lien de l'esprit et de la nature, que ni l'apriorisme de la philosophie ni l'empirisme du savoir positif peuvent appréhender. « Les deux théories opèrent avec des arguments différents selon le même principe. Elles posent une sphère absolue, ici celle physique, et là celle spirituelle, faisant dépendre d'elle, à chaque fois, l'autre sphère, sans être de toute façon en mesure d'indiquer comment c'est justement cette sphère-ci qui se montre dépendante de l'autre » DO, p. 72). Si, à partir de Descartes, la dualité d'aspects corps-esprit de l'être humain a été assimilée à une distinction des substances, la philosophie doit maintenant montrer qu'il n'y a pas, à l'origine de l'humanité, *res cogitans* et *res extensa*, mais la vie (Plessner) ou l'existence (Merleau-Ponty) dans leur *ambiguïté* de nature et d'esprit.

C'est pourquoi la théorie anthropologique plessnérienne commence par analyser non pas l'être humain, mais la vie. C'est une démarche typique de l'anthropologie philosophique allemande : les auteurs de ce courant de pensée, dans un premier moment, dirigent tous leur regard non pas sur l'esprit humain, mais sur le corps vivant. Cependant, comme le souligne Fischer, le point de départ de Scheler, Plessner et Gehlen n'est pas le *Leib*, à savoir le corps-vécu, l'expérience du corps propre, mais « le regard distant, celui du biologiste, dirigé vers l'organisme, vers le corps vivant [*lebendigen Körper*] au sein de son milieu ou de son monde environnant. Chez les auteurs en question, le mouvement de la pensée commence par un regard porté de l'extérieur sur le corps vivant dans son monde environnant, afin d'accéder à l'esprit, à travers une catégorisation des types du vivant ». C'est ce qui, à son avis, distingue l'anthropologie philosophique de l'existentialisme et, donc (implicitement), Plessner de Merleau-Ponty. « L'Anthropologie philosophique se différencie d'un point de vue systématique de la *philosophie de l'existence*, laquelle part toujours de l'expérience intérieure de consciences charnellement [*leiblich*] situées […] : d'abord le *corps propre*, ensuite le corps comme objet » ; pour ce qui concerne l'anthropologie philosophique, c'est le contraire qui

[503] Comme l'affirme Scheler dans *La situation de l'homme dans le monde* (1928) : « *nous ne possédons pas de l'homme une idée qui ait de l'unité*. En outre, si précieuses qu'elles puissent être, les sciences spéciales, toujours plus nombreuses, qui ont trait à l'homme, *voilent* son essence plutôt qu'elles ne l'*éclairent*. […] on peut dire qu'à aucune époque de l'histoire autant qu'aujourd'hui, *l'homme n'a été un problème pour lui-même* ». M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde* (1928), *op. cit*., p. 20. Il s'agit du texte d'une longue conférence intitulée *Sonderstellung des Menschen*, tenue en 1927, dans laquelle Scheler esquisse les fondements de son anthropologie philosophique.

s'applique : « d'abord le corps, ensuite la chair »[504]. Cette distinction est tirée de la critique que Plessner a adressée à Heidegger dans les années 1960[505] et qu'il a étendu à l'existentialisme français dans l'essai « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973). D'une part, il reconnaît explicitement l'utilité de pensées de Sartre et Merleau-Ponty pour dépasser ce qu'il appelle la « clause de barrage » (*Sperrklausel*) de Heidegger contre l'anthropologie philosophique. Il écrit que « si Merleau-Ponty et Sartre revendiquent déjà la corporéité comme constitutive du *Dasein*, un élargissement de l'horizon au-delà du *Dasein*, par-delà la clause de barrage de Heidegger, en direction de la vie devient inévitable »[506]. D'autre part, cette appréciation s'accompagne d'une prise de distance non moins explicite : bien que Merleau-Ponty ait attribué une signification constitutive à la corporéité vécue et que Sartre ait développé sa position dans une direction explicitement anthropologique, « il s'agit là de développements, pour ne pas dire de dérivations, de la voie de Heidegger »[507]. Ce qui motive ce jugement sans doute simplificateur c'est la volonté de Plessner de distinguer son approche de toute forme d'existentialisme et, d'un point de vue plus théorique, le constat d'une priorité axiologique du *Leib* sur le *Körper* qui, d'après lui, par-delà leurs différences, rapproche Sartre et Merleau-Ponty de Heidegger. De cette manière, la philosophie de l'existence (allemande et française) finirait par occulter et même par invalider le problème du corps en tant qu'*à la fois Leib et Körper* : cela ne serait que le reflet d'un horizon de pensée au fond encore dualiste, dans lequel la conscience, « l'intérieur », garderait encore toute sa suprématie par rapport au corps, « l'extérieur ». Contre l'existentialisme heideggérien, Plessner affirme à plusieurs reprises la nécessité d'élargir l'horizon *par-delà l'existence*, en posant la question concernant sa fondation. Ainsi, il renverse le rapport de subordination entre la vie et l'existence établi dans *Être et temps*, en retournant contre Heidegger la critique que ce dernier adressait à Husserl : tout comme le *Dasein* précède et fonde la conscience transcendantale, ainsi « la vie contient l'existence comme une de ses possibilités »[508]. La thématisation du questionneur humain de la *Seinsfrage* doit être écartée au profit de la question sur les conditions vitales de son existence. C'est pourquoi il déclare qu'« avec

[504] J. Fischer, « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », *op. cit*., p. 6, 16.
[505] En réalité, Plessner a critiqué la pensée de Heidegger tout au long de sa vie, non seulement dans les deux préfaces à son chef-d'œuvre, *Les degrés de l'organique et l'Homme* (1928, republié en 1965), mais aussi dans le texte *Macht und menschliche Natur* (1931), dans ses cours universitaires et surtout dans deux essais programmatiques, « Immer noch Philosophische Anthropologie ? » (1963) et « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973).
[506] H. Plessner, « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973), in GS VIII, p. 388.
[507] *Ibid*., p. 387.
[508] *Ibid*., p. 390. Voir C. Sommer, « Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », *Philosophie*, 1, n° 116, 2013, p. 48-77 ; Id. « Approches du vivant entre anthropologie et phénoménologie », in T. Ebke, C. Zanfi (dir.), *Généalogies franco-allemandes entre anthropologie et anti-humanisme*, Potsdam, Universitätsverlag, 2015, p. 55-72.

l'abdication de la philosophie de la vie au profit de la philosophie de l'existence, le problème de l'imbrication des monopoles spécifiquement humains avec l'organisme humain est inévitablement mis hors de vue »[509]. Seule l'anthropologie philosophique serait en mesure d'aborder ce problème, puisqu'elle considère l'entrelacement entre *Leib* et *Körper* à partir de la dimension de la vie. En cela réside sa potentialité théorique, qui pour Plessner reste bien supérieure à celle des anthropologies existentialistes[510].

Or, comme nous l'avons déjà montré ailleurs[511], le problème de cette critique pour ce qui concerne Merleau-Ponty est que Plessner semble ne considérer que *Phénoménologie de la perception*, ignorant complètement *La structure du comportement*. Toutefois, les deux thèses merleau-pontiennes doivent être considérés ensemble puisqu'elles partagent le même objectif théorique, à savoir « comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant » (P2, p. 12). Dans ce but, Merleau-Ponty adopte deux points de vue différents. On sait en effet que *La structure du comportement* applique la méthode du « spectateur étranger » (cf. SC, p. 175, 199) : l'ouvrage aborde le corps qui perçoit « de l'extérieur », en tant qu'objet ou chose, conformément au réalisme des psychologies de l'époque. En revanche, *Phénoménologie de la perception* adopte le point de vue « intérieur », réflexif, du sujet percevant. Merleau-Ponty l'affirme explicitement dans un texte de 1952, où il revient sur la démarche de ses thèses.

> La perception […] devait devenir notre thème, et c'est sur elle que portent nos deux premiers travaux publiés, l'un, *La structure du comportement*, considérant *de l'extérieur* l'homme qui perçoit, et cherchant à dégager le sens valable des recherches expérimentales qui l'abordent du point de vue du spectateur étranger, l'autre, *Phénoménologie de la perception*, se plaçant *à l'intérieur* du sujet, pour montrer d'abord comment le savoir acquis nous invite à concevoir ses rapports avec son corps et son monde, et enfin pour esquisser une théorie de la conscience et de la réflexion qui rende possibles ces rapports (P2, p. 13, nous soulignons).

Aucun de ces points de vue n'est définitif et séparable de l'autre : leur différence n'exclut pas leur complémentarité. Comme le souligne Bimbenet, « les deux ouvrages, loin de légitimer l'opposition de la conscience et de la nature, et de valider l'opposition des deux perspectives sur l'homme, ne font que partir d'une telle opposition pour mieux la disqualifier […] pour approcher, d'une manière convergente, l'étrange milieu où s'abolit leur opposition »[512]. Ce milieu est représenté par les notions de « comportement » et d'« existence », qui présentent des analogies structurelles. Non seulement

[509] H. Plessner, « Immer noch Philosophische Anthropologie ? » (1963), in GS VIII, p. 245.
[510] Cf. H. Plessner, « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973), in GS VIII, p. 399.
[511] Cf. M. Pagan, « "La vie contient l'existence". Plessner et l'existentialisme français », *op. cit*.
[512] E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 36-37.

toutes les deux disqualifient l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, entre le propre et l'étranger, mais toutes les deux transcendent aussi la condition humaine, relevant la sphère vitale. Le concept d'existence chez Merleau-Ponty – à la différence de Heidegger – ne renvoie pas seulement à la condition humaine, mais plus généralement à l'ordre vital, dont le modèle est l'animal : « refuser aux animaux la conscience au sens de conscience pure, la *cogitatio*, ce n'est pas faire d'eux des automates sans intérieur. L'animal, dans une mesure variable selon l'intégration de son comportement, est bien une *autre existence* » (SC, p. 137)[513]. Ainsi, séparer les deux thèses de Merleau-Ponty ne va pas de soi et au contraire fait problème. La méconnaissance par Plessner du premier ouvrage merleau-pontien est bien regrettable, puisqu'elle comporte une mutilation (et donc une mécompréhension) de la réflexion anthropologique merleau-pontienne, dans laquelle il aurait pu trouver de nombreux autres points d'accord avec son anthropologie philosophique[514].

En premier lieu, ce qui rapproche *Les degrés de l'organique et l'Homme* de *La structure du comportement*, c'est la mise en évidence de la spécificité humaine à partir de la détermination des caractéristiques fondamentales de la vitalité. Dans les deux cas, le point de départ n'est pas l'humain, mais la vie, identifiée respectivement à la « positionnalité » et au « comportement ». Ces deux concepts présentent des analogies structurelles. Premièrement, ils permettent de distinguer le corps organique du corps physique : on a déjà vu chez Merleau-Ponty la différence entre les structures physiques et les structures vitales, dotées d'un comportement ; dans ce chapitre on verra plus dans en détail la distinction plessnérienne entre le corps inorganique et le corps organique, doté de positionnalité. Deuxièmement, la différenciation introduite *au sein* de ces mêmes notions permet d'appréhender la totalité du monde vivant (dont l'humain fait bien sûr partie) sans pour autant effacer les spécificités des différents organismes. Tout comme Merleau-Ponty étage hiérarchiquement les différentes formes de comportement des animaux (« syncrétiques », puis « amovibles », et enfin « symboliques » pour les humains), ainsi Plessner distingue entre la forme ouverte (plante) et la forme close de la positionnalité (animaux) et, au sein de celle-ci, entre positionnalité centrique et excentrique (humaine)[515]. Dans ce cadre, le comportement et la positionnalité remplissent la même fonction, ils constituent la base pour la définition de la différence anthropologique : l'esprit émerge comme une

[513] Voir à cet égard F. Burgat, *Une autre existence : la condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012. Cette idée revient dans *Phénoménologie de la perception* : la vie animale est comme « une marge d'existence presque impersonnelle » qui « apparait autour de notre existence personnelle » : « mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un *complexe inné*. Il n'est pas comme une chose inerte, il ébauche lui aussi le mouvement de l'existence » (PhP, p. 99).
[514] Certains d'entre eux ont déjà été mis en lumière par J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur, op. cit.,* p. 142-149 ; M. Russo, *La provincia dell'uomo*, *op. cit*., p. 432-438.
[515] Il est à noter que, contrairement à Plessner, Merleau-Ponty ne prend pas en compte la sphère végétale ; nous verrons pourquoi par la suite.

forme spécifique de comportement ou, en termes plessnériens, comme une forme particulière de positionnalité. En définitive, les deux philosophes mettent en lumière une relation à la fois de continuité et de discontinuité entre le corps inorganique, le corps organique et le corps humain. D'une part, Merleau-Ponty distingue dans le troisième chapitre de sa thèse secondaire les ordres physiques, vital et humain : chaque ordre est, « une reprise et une « nouvelle structuration » du précédent. De là le double aspect de l'analyse qui, en même temps, libérait le supérieur de l'inférieur et le « fondait » sur lui » (SC, p. 199). D'autre part, la structure même de l'ouvrage de Plessner semble mettre l'accent davantage sur la différence entre le corps inorganique et le corps organique, qu'entre celui-ci et le corps humain : ce dernier, bien que radicalement différent du corps animal et (*a fortiori*) végétal, ne constitue pas un ordre à part, distinct du vital ; il s'agit plutôt du dernier degré, et plus accompli, d'un seul ordre, l'organique. Cette différence dans la structure des deux œuvres ne semble pas remettre en cause une convergence plus fondamentale : pour les deux auteurs le corps humain est toujours aussi un objet physique et un organisme vivant, tout en étant irréductible à l'un ou à l'autre. Les domaines physique, vital et spirituel ne sont pas trois substances distinctes et concurrentes, mais plutôt trois configurations du corps différentes, trois *strates* différentes de la totalité de la Nature, qui constitue en termes sécularisés la totalité de l'Être. En d'autres termes, il n'y a qu'un seul univers, *stratifié* en différentes *Gestalten* ou en différents corps. Il ne s'agit pas d'un retour à l'échelle de l'être ni d'une téléologie dont l'humain serait le point d'aboutissement[516] : ce sont plutôt deux modèles théoriques où la continuité ontologique ne fait pas alternative à la discontinuité structurale des corps et à leur degré croissant d'autonomie – deux phénomènes dont il faut bien rendre compte.

Malgré toutes ces convergences, les sources des deux philosophes ne sont pas les mêmes. Merleau-Ponty tire le modèle de son ontologie stratifiée des *Principles of Gestalt Psychology* de Koffka, qu'il cite à plusieurs reprises au début du troisième chapitre de *La structure du comportement*. Pour le psychologue berlinois, « l'acquisition de la vraie connaissance devrait nous aider à réintégrer notre monde qui s'est effondré ; elle devrait […] nous indiquer notre véritable position dans notre monde et nous donner du respect et de la révérence pour les choses animées et inanimées qui nous entourent » ; la psychologie de la forme est particulièrement adaptée à cette tâche d'intégration

[516] Plessner est conscient que le titre de son ouvrage le rend suspect de sympathies anachroniques (cf. DO, p. 44-45). Cependant, la notion plessnérienne de « degrés » (*Stufen*) ne renvoie ni l'échelle de l'être ni à un développement organique linéaire et univoque qui aurait l'être humain comme point culminant : « Des élévations de niveau, ce que sont précisément les degrés, n'ont pas simplement cours parallèlement à une « ligne » de l'évolution, et on n'a pas à les déchiffrer selon leur proximité avec l'entrée en scène de l'homme. Elles correspondent bien plutôt aux peu nombreux modes d'organisation spécifiques de la substance vivante qui nous apparaissent dans le végétal, l'animal et l'homme […]. Qu'ils représentent des niveaux d'élévation, cela ne peut se comprendre qu'à suivre le fil conducteur du concept de leur positionnalité » (DO, p. 523).

puisqu'elle se trouve « au point d'intersection des trois grandes provinces de notre monde, celles que nous appelons la nature inanimée, la vie et l'esprit »[517]. Selon Koffka, cela permet de dépasser d'une part le matérialisme et d'autre part le dualisme, le vitalisme et le spiritualisme : la *Gestaltpsychologie* ne peut ni ignorer le problème corps-esprit et vie-nature inanimée, ni accepter que ces trois domaines de l'être soient séparés les uns des autres par des abîmes infranchissables. En revanche, la psychologie de la forme doit intégrer les trois concepts fondamentaux qu'on peut extraire des sciences de la nature, de la vie et de l'esprit, c'est-à-dire la quantité, l'ordre et la valeur ou signification ; ceux-ci se configurent comme trois degrés d'affirmation croissants de la *Gestalt*[518]. Merleau-Ponty reprend cette ambition philosophique, sans pour autant épargner à la psychologie de la forme une critique sévère – on l'a vu dans le chapitre précédent. Il écrit, commentant Koffka, que « la quantité, l'ordre, la valeur ou la signification, qui passent respectivement pour des propriétés de la matière, de la vie et de l'esprit, ne seraient plus que le caractère dominant dans l'ordre considéré et deviendraient des catégories universellement applicables » (SC, p. 141). La distinction entre matière, vie et esprit n'est donc plus ontologique, mais structurale. D'autre part, contre la tentative de la *Gestalttheorie* de physicaliser la psychologie, Merleau-Ponty affirme que chaque ordre est *autonome* par rapport au précédent, qu'il *intègre* dans une structuration nouvelle. C'est pourquoi le « supérieur » est à la fois libéré de l'« inférieur » et fondé sur lui : « matière, vie et esprit doivent participer inégalement à la nature de la forme, représenter différents degrés d'intégration et constituer enfin une hiérarchie où l'individualité se réalise toujours davantage » (SC, p. 143).

Quant à Plessner, il a été démontré que les *Degrés de l'organique et l'Homme* trouvent leurs fondements ontologiques dans l'« ontologie stratifiée » (*Schichtenontologie*) de Nicolai Hartmann[519], l'un des plus importants philosophes d'Allemagne dans la première moitié du XXe siècle[520]. Sa réflexion ontologique constitue une source à la fois décisive et *discrète* pour l'anthropologie philosophique de Scheler et Plessner ; il est donc nécessaire de l'examiner de plus près. Il faut d'abord

[517] K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, *op. cit*., p. 9-10.
[518] Cf. *Ibid*., p. 13. Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 58-59.
[519] Cf. M. Wunsch, « Anthropologie des geistigen Seins und Ontologie des Menschen bei Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann », in K. Köchy, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen*, *op. cit*., p. 243-271.
[520] Professeur à Marbourg, puis à Cologne, à Berlin, et enfin à Göttingen, Hartmann s'est personnellement mobilisé à plusieurs reprises pour le développement et la consécration de l'anthropologie philosophique dans le milieu académique allemand. Lorsqu'en 1928 Scheler accuse Plessner de plagiat, Hartmann conseille au jeune assistant d'apaiser le professeur par une explication dans la préface qui ne remet pas en cause son indépendance et, surtout, réussit à convaincre Scheler de l'absurdité de son accusation. Voir à cet égard C. Dietze, *Deuxième chance*, *op. cit*., p. 55-58 ; J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, *op. cit*., p. 80-93. Ensuite, en 1941, la recension par Hartmann de *L'Homme* conduit à la reconnaissance de la valeur du travail de Gehlen en Allemagne. Cf. N. Hartmann, « Neue Anthropologie in Deutschland», *op. cit.*. Enfin, en 1950, Hartmann convainc Gehlen à mentionner pour la première fois Plessner et son chef d'œuvre de 1928 dans la deuxième édition de *Der Mensch*.

reconnaître que la thèse qui vient d'être énoncée semble être un anachronisme, dans la mesure où les quatre volumes de l'ontologie de Hartmann[521] n'ont été publiés qu'à partir des années 1930 : lorsque le premier tome *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935) paraît, Scheler est déjà mort depuis sept ans et Plessner a été contraint d'émigrer aux Pays-Bas. Cependant, Hartmann a élaboré sa position ontologique dès les années 1920, notamment dans l'essai « *Kategoriale Gesetze* » (1926), publié dans la revue *Philosophischer Anzeiger*[522] que Plessner avait fondé en 1925. Dans cette même année Hartmann a été nommé Professeur à Cologne : entre 1925 et 1927, les nombreuses discussions au sein de la « constellation de Cologne »[523] entre Scheler, Plessner et Hartmann ont conduit à la formation de l'anthropologie philosophique[524]. En premier lieu, les trois philosophes partagent le désir fondamental d'échapper au néo-kantisme. Au début des années 1920, Hartmann se révolte contre le paradigme néo-kantien de l'école de Marburg où il s'était formé. Ses *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) affirment que l'épistémologie se fonde sur l'ontologie – et non l'inverse. Le point de départ de la connaissance n'est pas l'esprit qui construit le réel, mais la « thèse de la réalité », caractéristique de l'entendement quotidien. Loin de plaider pour un retour au réalisme naïf, l'option pour la *Realitätsthese* constitue pour Hartmann le moyen d'aller « en deçà de l'idéalisme et du réalisme »[525]. Cette perspective épistémologique est étroitement liée à une ontologie, dont l'objet n'est pas l'étant en tant que relatif au sujet, en tant qu'objet (*Gegenstand*), mais plutôt l'étant « en tant que quelque chose qui, même sans faire face (*auch ohne Gegenstehen*) et indépendamment de cela, est ce qu'elle est »[526]. Hartmann a concrétisé son projet ontologique dans l'essai « Kategoriale Gesetze », qui met en évidence les lois élémentaires qui dominent le royaume des catégories en général. Ces lois catégorielles forment la structure de son ontologie stratifiée. Hartmann distingue

[521] Cf. N. Hartmann, *Ontologie, 4 Bände: 1. Zur Grundlegung der Ontologie. 2. Möglichkeit und Wirklichkeit. 3. Der Aufbau der realen Welt. 4. Philosophie der Natur*, Berlin, De Gruyter, 1935-1950.

[522] Cf. N. Hartmann, « Kategoriale Gesetze: Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre », *Philosophischer Anzeiger* 1 (2), 1926, p. 201-266. C'est justement en vue de la formation du comité scientifique de cette revue que Plessner a rencontré Hartmann en 1923 à Marburg, le jour même où il a rencontré pour la première fois Heidegger. Bien que Plessner ait été impressionné par ce dernier, il a été encore plus séduit par Hartmann. Voir la lettre de Plessner à König (11.11.1924), in J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933, op. cit.*, p. 58.

[523] Cf. J. Fischer, « Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner », in G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube, (dir.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin-New York, De Gruyter, 2012, p. 131–151 ; Id., « Die Kölner Konstellation. Scheler, Hartmann, Plessner und der Durchbruch zur modernen Philosophischen Anthropologie », in T. Allert, J. Fischer (dir.), *Plessner in Wiesbaden*, Wiesbaden, Springer, 2014, p. 89-121.

[524] Il est désormais établi que Hartmann a joué un rôle important dans le développement de ce courant de pensée, en influençant particulièrement ses deux fondateurs. Cf. J. Fischer, « Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology – Without Belonging to the Paradigm», in R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay, *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 73-94.

[525] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1921, p. 147.

[526] N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, De Gruyter, 1935, p. 53.

quatre strates de l'être réel : l'inorganique, l'organique, le psychique et le spirituel. Ces strates ne sont pas réductibles les unes aux autres : chacune a ses propres caractéristiques et ses propres catégories. La hiérarchie des strates postulée par Hartmann fait en sorte que la strate supérieure, tout en dépendant de l'existence de la strate inférieure, possède une indépendance relative à son égard et soit irréductible à elle. En d'autres termes, il n'y a qu'un seul être divisé en plusieurs strates ascendantes : la strate supérieure repose toujours sur la strate inférieure et est conditionnée par elle, mais elle a en même temps son propre mode d'existence et ses propres catégories. C'est pourquoi celui qui, par exemple, veut expliquer la vie à partir de forces mécaniques et de relations causales commet une erreur : « Il transpose des catégories de la nature inanimée à la spécificité d'un être d'un tout autre type, et même d'un type bien supérieur. […] L'imposition devient complètement grotesque lorsque plusieurs degrés d'être (*Seinsstufen*) sont sautés, comme dans le cas du matérialisme extrême, qui pense pouvoir « expliquer » l'être de l'esprit et son évolution historique à partir de principes de l'être matériel »[527].

Ce passage n'est qu'un parmi de nombreux autres dans le texte où Hartmann utilise indistinctement les termes « strates » (*Schichten*) et « degrés » (*Stufen*) pour décrire son ontologie. Cela est significatif dans la mesure où l'utilisation d'un modèle ontologique à strates ou à degrés constitue précisément le centre de l'accord entre Hartmann et les deux fondateurs de l'anthropologie philosophique. L'influence de son ontologie apparaît déjà clairement dans le titre du chef d'œuvre de Plessner ; l'anthropologie philosophique de Scheler prend également comme point de départ « une série graduelle (*Stufenfolge*) des forces et capacités psychiques »[528]. Ainsi, *La situation de l'homme dans le monde* et *Les degrés de l'organique et l'Homme* peuvent être comprises comme deux applications anthropologiques de l'ontologie stratifiée de Hartmann. Scheler et Plessner partent « du bas », de la strate ontologique inférieure, pour ensuite suivre les différents degrés de la vie organique dans le but de parvenir à une compréhension ni réductionniste ni idéaliste des monopoles de l'être humain, de sa « position particulière » (*Sonderstellung*) dans la nature. L'ontologie stratifiée de Hartmann permet ainsi à Scheler et Plessner de relever le défi posé par la théorie anthropologique de Darwin tout en se démarquant de l'idéalisme : leur but était en effet de souligner la spécificité spirituelle de l'humanité (contre Darwin) non pas par l'identification d'un élément ontologique spécifique (à la différence de l'idéalisme), mais par la détermination de la différence qualitative qui présente la relation de l'humain avec la sphère de la vie[529]. Hartmann lui-même souligne a posteriori

[527] N. Hartmann, « Kategoriale Gesetze», *op. cit*., p. 218-219.
[528] M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, *op. cit*., p. 23, trad. modifiée.
[529] Fischer a démontré que, face au défi représenté par l'anthropologie réductionniste de Darwin, Scheler, Plessner et Gehlen acceptent la compréhension de l'humain à partir de la vie et, par conséquent, le rôle fondamental accordé à la biologie. Il s'agit pourtant d'une concession *critique*, car la théorie de Darwin tend à *réduire* les monopoles humains à des processus naturels, alors que l'anthropologie philosophique allemande adopte une démarche progressive, en

le lien conceptuel entre sa *Schichtenontologie* et l'anthropologie philosophique (de Scheler et Plessner, mais non pas de Gehlen, qui rejette le schéma graduel[530]) :

> La nouvelle anthropologie [...] fait place à l'autonomie de la vie spirituelle, mais elle sait y associer la couche d'être organique de l'être humain. [...] Toute l'autonomie que nous connaissons dans l'esprit est une *autonomie dans la dépendance*, et ce dans une dépendance très importante et diversifiée. Nier la dépendance reviendrait à fermer les yeux sur les faits. Mais seule une clarification ontologique de la relation fondamentale entre les couches hétérogènes du réel peut la rapprocher de l'indépendance[531].

Si le fait que la théorie des strates de Hartmann soit le fondement ontologique de l'approche des *Degrés de l'organique* n'est pas immédiatement évident, dans la mesure où le philosophe allemand n'est explicitement mentionné qu'une fois dans l'ouvrage (cf. DO, p. 498), il faut néanmoins noter que le terme hartmannien de « strates » (*Schichten*) apparaît à plusieurs reprises dans la partie consacrée à la dispute entre Köhler et Driesch[532] et surtout dans le premier chapitre, où Plessner expose son projet global. Dans ce cadre, un passage fait implicitement référence à la pensée de Hartmann et souligne sa fonction cruciale : l'objectif des *Degrés* est de « développer l'anthropologie sur la base d'une philosophie de l'être-là vivant et des strates (*Schichten*) de la nature en corrélation essentielle avec lui. […] C'est seulement sous ce nouvel aspect […] que le retour à l'objet, la redécouverte du grand problème de l'ontologie, trouvent leur sens riche de promesses d'avenir en même temps que leur place dans le programme ici développé » (DO, p. 105)[533]. Bien que Plessner développe sa fondation de l'anthropologie moins en termes de « strates » catégorielles que dans la terminologie de « degrés » d'entités, il n'est cependant pas difficile d'observer le lien entre *Schichten* et *Stufen*. Chez Hartmann, les strates de catégories sont la base structurelle des strates d'être qui se superposent dans les entités réelles d'une manière qui fonde un ordre de degrés : plus il y a de strates qui se superposent dans une entité, plus le degré ontologique de l'entité est élevé. Ainsi, à la succession des strates « être inorganique, organique, psychique et spirituel » chez Hartmann correspond l'ordre des degrés « corps physique, corps vivant, corps vivant avec conscience, corps

décrivant l'*émergence* humaine au sein de l'organique. Voir J. Fischer, « La compatibilité de la biologie et de la dignité humaine. Stratégies théoriques de l'Anthropologie Philosophique », *Revue germanique internationale*, 10 | 2009, p. 147-162.

[530] Cf. A. Gehlen, *L'Homme*, op. cit., p. 45-55.

[531] N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1949, p. 35. Nous soulignons.

[532] Le fait que « Köhler a uniquement raison dans le cadre d'une possible exactitude de la constatation, mais Driesch dans le cadre de la pleine intuition non encore soumise à aux restrictions de la méthode », indique selon Plessner « qu'il y a une séparation dans l'objet entre ses strates constatables et ses strates non constatables, bien qu'intuitionnables » (DO, p. 208). Le conflit entre vitalistes et mécanistes doit donc être aplani, « car son objet relève simplement de plans ontiques différents » (DO, p. 211).

[533] Le fait qu'il s'agisse d'une référence à Hartmann est confirmé par la préface à la deuxième édition des *Degrés*, dans laquelle Plessner déclare que la conversion à l'objet et le renouvellement de l'ontologie ont été « conquis par la précédente école phénoménologique et par Nicolai Hartmann à l'encontre de la vieille tradition idéaliste » (DO, p. 46).

vivant spirituel » chez Plessner[534]. Cela se reflète dans la structure des chapitres des *Degrés de l'organique*[535] : le point de départ est le concept de positionnalité, qui thématise la différence entre le corps inorganique et le corps organique (4e chapitre) ; le premier degré de positionnalité concerne tous les êtres vivants, qu'ils aient une forme d'organisation ouverte ou close (5e chapitre) ; la « positionnalité de la forme close » constitue le deuxième degré et est réservée à tous les animaux, y compris les humains (6e chapitre) ; le troisième degré est celui de la « positionnalité excentrique » (7e chapitre), qui permet à Plessner de saisir l'être humain comme un être spirituel lié à la vie, conformément à la formule de Hartmann de « l'autonomie dans la dépendance ». Dans ce qui suit, nous reconstituerons cette succession des degrés organiques, en l'entrelaçant avec la hiérarchie des comportements vivants élaborée par Merleau-Ponty dans *La structure du comportement*. Cela nous permettra de mettre en lumière ce qui constitue la différence anthropologique chez Plessner et Merleau-Ponty et, ensuite, d'en examiner les principales manifestations mises en relief par les deux philosophes.

3.2 La vie, la frontière et la positionnalité

Dans ce but, cependant, il est d'abord nécessaire d'envisager la différence entre les corps inanimés et le corps vivants chez Plessner. Dans *Les degrés de l'organique* il cherche à déterminer d'abord les caractères essentiels de la vitalité, pour ensuite mettre en évidence la spécificité du vivant humain. À ses yeux, la vie est non seulement la « parole rédemptrice » (DO, p. 69) de son époque, mais surtout « l'aspect fondamental unique » qui, en embrassant la nature et l'esprit, permet d'unir l'aspect physique et l'aspect spirituel de l'être humain. Adopter la vie comme point de départ permet de rendre justice à la fois à l'idée de l'humain comme être spirituel et à la compréhension évolutionniste selon laquelle l'humain est un être naturel de part en part, par-delà l'alternative stérile entre l'empirisme et l'apriorisme. Plessner reconnaît que Spencer avait déjà tenté de trouver une médiation entre l'empirisme et l'apriorisme, en formulant l'hypothèse selon laquelle les conditions de possibilité de la connaissance, c'est-à-dire les catégories de l'intellect humain, sont aprioriques et pourtant empiriquement explicables comme le résultat d'un processus d'adaptation qui a duré des millions d'années. Il s'agit d'une tentative de synthèse entre Kant et Darwin, qui fournit une explication empirique (en recourant à l'évolution) de l'a priori. Bergson a cependant bien mis en évidence la circularité de cet argument : il n'est pas possible de dériver directement le monde de la

[534] Cf. M. Wunsch, « Anthropologie des geistigen Seins und Ontologie des Menschen bei Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann », *op. cit*., p. 261.
[535] Pour une analyse détaillée, chapitre par chapitre, de cet ouvrage nous renvoyons à H-P. Krüger (dir.), *Helmuth Plessner : Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin /Boston, De Gruyter, 2017.

conscience et de l'intellect humains du mécanisme de la nature, la sphère des a priori de celle des a posteriori, car il faudrait déjà les présupposer[536]. À partir de cette critique, il introduit alors le concept de vie, dans lequel la nature et l'esprit, l'être et la conscience, trouvent leur place. À côté d'une connaissance intellectuelle, Bergson met au premier plan une connaissance intuitive, qui permet de se détacher des catégories et de saisir directement le flux de la vie, son élan vital. Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de dépasser l'intellect, le mécanisme naturel, c'est-à-dire d'élever au-dessus de l'être et de la conscience une force dans laquelle ils trouvent leur origine. À cet égard, Plessner déclare cependant que la philosophie intuitionniste de la vie (de Bergson comme de Spengler) présente un caractère irrationaliste, qui se reflète dans la dévalorisation de l'expérience et de l'intellect en tant que source de connaissance[537]. Si d'une part l'intuitionnisme vital rend justice à la vue naturelle, préproblématique, pour laquelle l'homme est issu d'une phylogenèse préhumaine, d'autre part il ne lui confère son bon droit qu'en pratiquant un détour par l'intuition, « rendant aussi cette concession à son tour illusoire du fait qu'il dévalorise l'intellect comme source de connaissance. Sans intellect pourtant pas d'expérience authentique, qui n'est authentique qu'autant et aussi loin qu'elle appréhende les objets en les contemplant et les pensant en leur existence et leur essence propres » (DO, p. 81). Ainsi, la philosophie intuitionniste de la vie ne parvient pas à réunir les aspects physiques et naturels de l'existence humaine avec les aspects spirituels, dans une connaissance qui préserve la valeur de ces deux dimensions ; elle va plutôt à l'essence créative de la vie par une intuition qui contourne l'intellect et l'expérience.

Le rejet plessnérien de la philosophie comme simple contemplation d'une vie toute-puissante n'implique pas un retour au néo-kantisme, à la philosophie comme pure doctrine de la science. Pour éviter ce dualisme stérile, Plessner se tourne vers Dilthey, dont le programme de recherche se configure comme une philosophie de la vie ni intuitionniste ni anti-empiriste, qui « indique par là la voie d'une conception de l'homme comme existence éthico-spirituelle et comme existence naturelle sur la base d'*une unique* position empirique » (DO, p. 83). La référence à Dilthey joue un rôle

[536] Voir à cet égard H. Delitz, « "True" and "False" Evolutionism. Bergson's Critique of Spencer, Darwin & Co. and Its Relevance for Plessner (and Us) », in J. de Mul (dir.), *Plessner's Philosophical Anthropology*, *op. cit*., p. 79-98.
[537] Plessner critique l'irrationalisme de Bergson déjà en 1923 : cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne* (1923), in GS III, p. 106-119. De manière générale, l'anthropologie philosophique se démarquait de la *Lebensphilosophie* allemande de l'époque, qui opposait la vie à l'esprit ou à l'intellect. Contrairement à des auteurs comme Lessing, Spengler, ou Klages, Scheler et Plessner visent à penser la *compénétration* de l'esprit et la vie. En ce sens, ils se rapprochent de Dilthey et de Simmel. C'est la raison pour laquelle, à propos des *Degrés* de Plessner, Gerhardt a parlé d'un « tournant rationnel vers la vie ». V. Gerhardt, « Die rationale Wendung zum Leben. Helmuth Plessner: Stufen des Organischen und der Mensch », in J. Fischer, H. Joas (dir.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne*, Frankfurt am Main, Campus, 2003, p. 35-40.

essentiel pour la pensée de Plessner[538] dès *Die Einheit der Sinne* : rétrospectivement, le philosophe allemand déclare que l'ouvrage de 1923 représente pour lui « la transition vers l'anthropologie philosophique par un chemin tout à fait particulier, qui partait de Dilthey et non d'Uexküll »[539]. C'est toutefois dans les *Degrés* que la figure de Dilthey apparaît au premier plan, dans la mesure où Plessner considère sa fondation herméneutique des sciences de l'esprit comme le véritable point de départ pour son anthropologie philosophique. Pour Dilthey, la vie n'est pas quelque chose de non empirique auquel on accède de manière irrationnelle, ni un objet qu'on pourrait *expliquer* à travers la méthode des *Naturwissenschaften*, mais plutôt le monde de l'expérience humaine, qu'il s'agit de *comprendre* : par conséquent, l'herméneutique prend la place de la psychologie dans la fondation des *Geisteswissenschaften*. Toutefois, le mérite de la théorie dilthéyenne ne se limite pas à la place accordée à l'existence historico-spirituelle des humains et à la dénonciation de l'insuffisance des sciences naturelles dans ce domaine : à côté de la dimension spirituelle, l'importance de la dimension naturelle pour la théorie des sciences de l'esprit est expressément reconnue. Il faut souligner que l'interprétation de Plessner doit beaucoup à Misch[540] et à sa compréhension originale de la philosophie dilthéyenne. C'est en effet ce dernier qui souligne particulièrement que « Pour Dilthey cette scène-là de la vie, pour laquelle l'envers des coulisses n'a pas d'importance, […] est pourtant édifiée sur quelque chose qui, émanant de la nature, s'étend jusque dans la vie et rapporte en elle les signes venus de la vie » (DO, p. 92). Dilthey mettrait ainsi en évidence l'unité intrinsèque de l'expérience humaine et parviendrait à réunir l'esprit et la nature sur le plan de la vie. Sa fondation herméneutique des sciences de l'esprit restitue à l'être humain son unité psychophysique et prend donc, aux yeux de Plessner, une signification anticartésienne : « le monde spirituel et la nature sont doublement cramponnés l'un à l'autre, l'un portant et conditionnant l'autre, et simultanément recevant de l'autre sa qualification et sa signification. Le véritable lieu du cramponnement, c'est l'humain, « qui n'est pas, mais vit, et n'a sa vraie vie qu'en tant qu'historique (Misch, art. cit.) » »

[538] Voir H-U. Lessing, « Helmuth Plessner und Wilhelm Dilthey », in A. Neschke, H. R. Sepp, (dir.), *Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgaben*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 2008, p. 88–109 ; S. Giammusso, « „Der ganze Mensch". Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen bei Dilthey und Plessner », *Dilthey Jahrbuch*, 7, 1990, p. 112-138.

[539] H. Plessner, « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 322.

[540] Georg Misch (1878-1965) est un philosophe allemand, élève de Dilthey et éditeur de ses *Gesammelte Schriften*. Dans les *Degrés* (1928), Plessner cite plusieurs passages de son article « Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften » (*Kant-Studien*, vol. 31, no. 1-3, 1926, p. 536-548), tandis que dans *Macht und menschliche Natur* (1931) il se réfère à son ouvrage *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1929-1930), publié en trois parties dans le *Philosophischer Anzeiger*. Sur Plessner et Misch voir M. Gutmann, B. Rathgeber, « Anthropologie und Hermeneutische Logik. Helmuth Plessner und Georg Misch », in K. Köchy, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen*, *op. cit*., p. 215-242.

(DO, p. 92). C'est pourquoi Plessner se concentre sur l'être humain « en tant qu'objet et sujet de sa vie […] unité vivante, psychophysiquement indifférente ou neutre » (DO, p. 106).

Dans le sillage de Dilthey, Plessner conçoit donc la vie non pas comme une « toute-puissance à contempler en se détournant de l'expérience », mais comme une dimension qui se réalise uniquement à travers la compréhension qu'elle a d'elle-même dans l'histoire. Il souligne particulièrement le sens conforme à l'empiricité de ce concept de vie, dont les objectivations « se produisent à partir d'elle-même, parce que cela ressortit à l'essence de la vie de se transcender et simultanément de réabsorber et de résoudre dans soi les résultats de l'auto-transcendance. […] la vie comprend la vie » (DO, p. 93). La philosophie doit assumer comme objet d'étude précisément ce processus d'auto-compréhension, afin de rendre objective la conscience de soi de la vie. Par conséquent, la tâche de la réflexion philosophique devient l'élaboration d'une herméneutique, c'est-à-dire une discipline de caractère matériel qui a comme objet de recherche privilégié les lois structurelles de l'expression de la vie. Cette recherche est indissociable d'une anthropologie, dans la mesure où la vie s'exprime à travers l'être humain. De fait, selon Plessner, si l'herméneutique ne se laisse appréhender que sur la base d'une recherche des lois structurelles de l'expression, il s'avère nécessaire de développer une anthropologie philosophique, c'est-à-dire une doctrine qui aborde les questions portant sur la capacité humaine à s'exprimer, sur la dimension corporelle de l'expression et, par conséquent, sur l'horizon vital de l'être humain. « En conséquence, la pensée d'une fondation de l'expérience dans l'ordre des sciences de l'esprit conduit forcément à dérouler des problèmes qui touchent à la sphère de la vie en sa matérialité sensible, corporelle, et donc, forcément, à une philosophie de la *nature*, entendue en son sens le plus large et le plus originel » (DO, p. 95-96)[541]. Ainsi, l'objectif de Plessner n'est rien moins qu'une « recréation de la philosophie » (DO, p. 104), dont les étapes sont les suivantes : 1) fonder les sciences de l'esprit grâce à l'herméneutique, 2) constituer l'herméneutique comme anthropologie philosophique, 3) développer l'anthropologie sur la base d'une philosophie de la nature. La phénoménologie constitue le moyen de parvenir à cette fin : elle permet de dépasser le dualisme entre science et théorie de la connaissance et, ainsi, de recréer

[541] Que la pensée plessnérienne ait une matrice goethéenne (non seulement pour la « critique des sens », mais aussi pour ce qui concerne la philosophie de la nature et l'anthropologie) est évident dans le passage qui suit cette citation : « Cela Dilthey l'a su aussi, et comme le dit Misch, il a cherché « la voie goethéenne de la science, à construire l'homme génétiquement à partir des matériaux tirés de tout l'édifice de la nature, et seule la situation de l'époque ne lui a pas permis de la suivre ». Il s'ensuit qu'on ne doit pas apprécier d'un point de vue purement historique l'intérêt qu'ont pris Dilthey et ses élèves à la philosophie de la nature de Goethe. Il procède de leur clair discernement que, dans l'intuition de la nature de Goethe et de ses contemporains, il y avait bien des pressentiments et plus d'une connaissance que notre époque […] a le devoir de se réapproprier sur de nouvelles bases ; et qui ne doivent pas se perdre, parce qu'ils recèlent ces éléments à partir desquels seulement peut être inaugurée une anthropologie en tant que la discipline somme toute fondamentale pour la théorie de l'expérience vitale de l'homme » (DO, p. 96).

la philosophie en tant que fondation de l'expérience de la vie dans la science de la culture. Ce programme ne pouvait pas être réalisé à l'époque de Dilthey, où le champ du savoir était dominé par la pensée empirique. La théorie des sciences de l'esprit nécessite en revanche « d'une considération du monde corporel qui ne soit pas empiriquement restreinte, à partir duquel s'édifie de fait le monde spirituel-humain dont il dépend, avec lequel il travaille, sur lequel il agit en retour » (DO, p. 98-99). C'est pourquoi la *Naturphilosophie* de Plessner ne peut que différer (mais sans hostilité à son égard) de la *Naturwissenschaft*, dont l'orientation pratique comporte une explication purement quantitative des phénomènes naturels et, donc, l'abandon des strates de l'immédiateté que Husserl a mis en lumière. L'approche de Plessner se fonde alors sur l'entrelacement de l'herméneutique dilthéyenne avec la phénoménologie husserlienne, dont l'idée d'une description opérant *en deçà de l'empiricité* constitue « l'instrument permettant de mener à bien le programme de Dilthey » (DO, p. 102).

Pour traiter de l'humanité, il est ainsi nécessaire d'aborder aussi la nature, « les strates de l'être » qui sont avec elle dans une coexistence essentielle. C'est cette coexistence que Plessner a toujours essayé de thématiser : son objectif philosophique est essentiellement toujours le même, mais au cours de sa vie il adopte deux points de vue différents. Nous avons déjà vu que dans *Die Einheit der Sinne*, il aborde le problème de la correspondance entre les sens et les donations de sens à partir de la sphère culturelle. Dans les *Degrés*, il définit cette démarche comme « direction horizontale », l'être humain étant analysé dans sa relation au monde naturel à travers ses actions et ses objectivations. Dans des écrits tardifs tels que *Le rire et le pleurer* (1941) ou *Die Frage nach der Conditio Humana* (1961), Plessner cherchera également à déterminer la nature de l'être humain *a posteriori*, à partir de la sphère de ses expressions et de son comportement. En revanche, la voie qu'il emprunte dans les *Degrés*, son ouvrage fondateur de l'anthropologie philosophique, est *a priori*[542] : l'analyse vise à retrouver les conditions de possibilité du monde organique et, ensuite, de son dernier degré, l'humanité. Plessner définit cette approche comme « verticale », puisqu'elle vise à étudier l'humain en tant qu'organisme dans la série des organismes. L'esthésiologie de l'esprit ne peut pas comprendre l'horizon vital dans lequel s'inscrit l'humain : les modes d'être-là de la vitalité, qui relient l'humain à l'animal et à la plante[543], sont indifférents à l'égard de la donation spirituelle de sens. Il est donc nécessaire d'élaborer de nouveaux instruments méthodologiques : l'humanité renvoie à une

[542] Hammer a été le premier à distinguer entre les approches a priori et a posteriori dans l'œuvre plessnérienne. Cf. F. Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen*, *op. cit*.

[543] La référence au concept de vie permet de constater et de mettre en relief une « communauté originaire (*ursprüngliche Gemeinsamkeit*) même avec ce qui n'est pas humain ; car non seulement moi et les autres humains sommes animés, mais les animaux et les plantes sont également vivants. Or, on a tenté d'établir une distinction nette en utilisant le terme « existence » » (EM, p. 89).

totalité vitale plus large, à une « cosmologie »[544], au sein de laquelle seule une anthropologie peut être développée. Celle-ci doit considérer la dimension naturelle de l'être humain et donc élaborer *in primis* une recherche des lois et des catégories de la vie. « Il faut d'abord faire une bonne fois clarté sur ce qu'on est en droit de désigner comme vivant avant d'entreprendre de progresser vers la théorie de l'expérience de la vie en sa strate suprême, l'humaine » (DO, p. 113). Ainsi, *Les degrés de l'organique et l'Homme* et *Die Einheit der Sinne* se présentent comme deux œuvres différentes mais complémentaires : elles partagent non seulement le même objet de recherche, à savoir la coexistence entre l'être humain et la nature, mais aussi le même principe de base : « Sans philosophie de l'homme, pas de théorie de l'expérience humaine de la vie dans les sciences de l'esprit. Sans philosophie de la nature, pas de philosophie de l'homme » (DO, p. 98).

L'objectif de la philosophie de la nature des *Degrés*, que Plessner appelle également « biologie philosophique » (cf. DO, p. 153, 167), est de fonder systématiquement les catégories de la vie. Avant d'entreprendre une telle réflexion, il est pourtant nécessaire de débarrasser le terrain du malentendu[545] dualiste qui, depuis Descartes, non seulement empêche une telle tentative, mais la rend toujours suspecte. Dans le deuxième chapitre, Plessner développe alors sa critique de Descartes, considéré comme le père de la *divisio mundi* moderne (cf. DO, p. 115-171). Une fois cette étape franchie, il devient nécessaire de donner une définition de la vie ou – ce qui revient au même – de déterminer ce qui distingue le corps vivant du corps inanimé. Dans ce but, le troisième chapitre des *Degrés* commence par examiner l'expérience perceptive quotidienne : les caractéristiques de la nature vivante ne peuvent être saisies qu'intuitivement, dans la significativité de ses formes[546]. Plessner met en évidence le fait que les objets de la perception présentent une « dualité d'aspect » : un intérieur, le centre ou le noyau de l'objet, et un extérieur, c'est-à-dire un ensemble de propriétés qui renvoient au centre. Cette *Doppelaspektivität*, évidente dans la perception, est le point de départ pour la formulation de l'hypothèse qu'il suivra afin de déterminer les catégories de la réalité organique.

---

[544] Il convient de rappeler que l'ouvrage devait s'appeler dans un premier moment « *Planze, Tier, Mensch. Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form* », puis « *Kosmologie des Lebens* » et « *Kosmologie des Leibes* ». Cf. H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924), in GS V, p. 12 ; J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933*, *op. cit*., p. 71, 129.

[545] On parle ici de malentendu, et non pas de fausseté radicale, car pour Plessner les contraires - tels qu'ils s'expriment dans les couples oppositionnels sujet/objet, psychique/physique, esprit/matière, interne/externe, etc. - doivent être reconnus et maintenus précisément dans leur différence. À ses yeux, ce qu'il faut éviter, c'est l'absolutisation de l'un des deux membres, dont l'autre dépendrait alors unilatéralement (comme dans le cas du rationalisme et de l'empirisme). Cf. M. Russo, *La provincia dell'uomo*, *op. cit*. p. 328-329.

[546] Cet entrelacement de la phénoménologie et de la morphologie est caractéristique non seulement chez Plessner, mais aussi chez Buytendijk et Portmann. La référence à la forme permettait à ces auteurs de mettre un frein au monopole de l'évolutionnisme et de revenir au modèle goethéen, dans lequel un rôle central était attribué à l'intuition directe des formes vitales. Sur le lien entre phénoménologie et morphologie, voir E. Paci, « Frammenti da una lettura fenomenologica di Goethe » (1968), *aut aut*, 277-278, 1997, p. 4-18 ; L. Van Eynde, *La libre raison du phénomène. Essai sur la Naturphilosophie de Goethe*, Paris, Vrin, 1998.

D'après Plessner, ce que la perception présente est – suivant le principe phénoménologique – la chose-même ; néanmoins, ce qui apparaît de la chose n'est qu'un de ses infinis aspects possibles, et non la chose dans son ensemble, qui ne peut jamais être saisie de manière sensible en une seule fois. Le contenu phénoménal transgresse sa caractéristique d'être un seul aspect de la chose, en impliquant la chose entière selon deux orientations, « intérieurement » à la chose et « alentour » à la chose. La chose entière apparaît dans le phénomène, mais ni comme réellement immanente, c'est-à-dire documentable de manière sensible, ni comme totalement transcendante, c'est-à-dire dépourvue de tout lien avec le phénomène lui-même[547].

Or, comme tout objet inanimé, le vivant est également soumis à ces modes d'apparition phénoménale. Cependant, par rapport au corps inorganique, le corps organique présente « cette mystérieuse propriété de la vie », une propriété qui « transforme non pas seulement de façon matérielle le phénomène de la chose concernée, mais encore au-delà, formellement, son mode d'apparition » (DO, p. 186). Le corps vivant, tel qu'il se présente à l'intuition, ne semble pas pouvoir être simplement rattaché à une configuration gestaltique comme le sont les corps inorganiques. L'hypothèse qui fonde la recherche plessnérienne est alors la suivante : chaque corps physique apparait *grâce* à la dualité d'aspect, mais seuls les organismes se présentent aussi *au sein* de la dualité d'aspect. Il s'agit alors de comprendre sur quelle base le passage du non-vivant au vivant est possible ou, en d'autres termes, ce qui permet de passer de la forme (*Gestalt*), typique du monde inanimé de la physique, à la totalité (*Ganzheit*), organisation qui est au contraire propre à la vie. Cette question s'inspire de la diatribe entre Köhler et Driesch[548] (cf. EM, 92-106), dont Plessner avait été élève et dont il se disait encore disciple (hétérodoxe) en 1924. Si la grave erreur de Driesch aux yeux de Plessner consiste à avoir introduit un concept métaphysique, comme celui d'entéléchie, extérieur à la recherche expérimentale et donc inutilisable à des fins scientifiques[549], son grand mérite, en revanche, est d'avoir affirmé l'impossibilité d'expliquer et de définir les processus biologiques en recourant à des théories mécanistes, réaffirmant ainsi la nécessité de considérer le monde de la vie d'une manière différente. Résumant les termes du débat entre Köhler et Driesch, Plessner reconnaît que mécanisme et vitalisme se sont rapprochés plus qu'ils ne l'ont jamais été dans le passé : « Pour le mécaniste, il

[547] Plessner se réfère évidemment à la théorie phénoménologique de Husserl qui, dans le premier tome des *Idées*, avait clarifié la distinction entre la perception d'objets transcendants et la perception d'objets immanents au flux de la conscience. Contrairement aux seconds, les premiers sont perçus à travers la synthèse d'esquisses (*Abschattungen*), raison pour laquelle leur perception est toujours inadéquate ou unilatérale. Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913), Paris, Gallimard, 2018, §44, p. 130-135.

[548] Cf. K. Köchy, « Organismen und Maschinen: das historische Fallbeispiel der Debatte von Plessner, Driesch und Köhler », in G. Toepfer, F. Michelini (dir.), *Organismus: die Erklärung der Lebendigkeit*, Freiburg, Karl Alber, 2016, p. 163-187.

[549] Cf. H. Plessner, « Vitalismus und ärztliches Denken » (1924), in GS IX, p. 7-27; DO, p. 281-284, 517-518, 531.

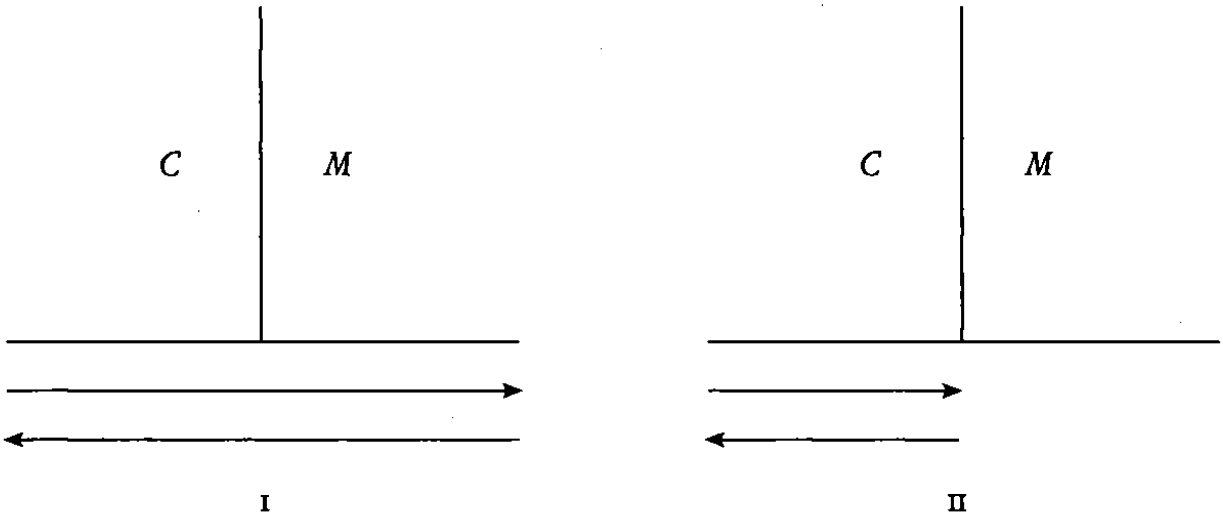
n'y a plus seulement le modèle de la somme de particules, mais en outre le modèle de la gestalt […]. Pour le vitaliste, la particularité d'états et des processus vivants se réduit à l'autoergie et à l'autonomie de leurs systèmes gestaltiques, qui précisément de ce fait se présentent en tant que totalités dotées d'une dynamique spontanée » (DO, p. 194). Par conséquent, la tâche que la recherche doit se fixer n'est pas seulement d'établir une différence négative entre la forme et la totalité, mais aussi de retracer les conditions du passage de la première à la seconde.

On a déjà vu ce qui, selon Merleau-Ponty, permet de distinguer la structure organique de la *Gestalt* physique. Selon le philosophe français, alors que la seconde se limite à obtenir un équilibre à l'égard de certaines conditions extérieures données, la première obtient l'équilibre à l'égard de conditions virtuelles, qu'elle amène elle-même à l'existence. Le corps vivant « exécute un travail hors de ses propres limites […] il mesure lui-même l'action des choses sur lui et délimite lui-même son milieu par un processus circulaire qui est sans analogue dans le monde physique » (SC, p. 157, 161). La solution de Plessner est très similaire, dans la mesure où elle aussi se fonde sur la *délimitation*[550] particulière qui caractérise le corps organique. Le philosophe allemand part de l'hypothèse que la duplicité d'aspect au sein de laquelle le corps vivant se présente à la perception n'indique pas la séparation de deux parties ou sections de l'objet, mais révèle seulement la divergence de deux dynamiques perceptives. Sur le plan logique, il faut alors identifier une zone neutre, intermédiaire, qui permette de distinguer les deux orientations : « Pour pouvoir différencier, en une structure, l'orientation vers l'intérieur de celle vers l'extérieur, il faut qu'en elle quelque chose soit donné qui soit lui-même neutre envers la différence d'orientation, et permette le départ dans l'une ou l'autre direction » (DO, p. 200). Cette zone neutre ne peut occuper aucun champ : par rapport à l'intérieur et à l'extérieur, elle se présente comme un point intermédiaire, comme une « limite » ou une « frontière » (*Grenze*) entre les deux directions. « Par suite, à la thèse que les corps vivants présentent dans le registre phénoménal, en tant que déterminité ob-jective, une relation dehors-dedans divergente par principe, on peut donner cette forme : les corps vivants ont une frontière qui se phénoménalise intuitivement » (DO, p. 200). Ce n'est qu'à partir du principe de la frontière que Plessner pourra procéder à la distinction a priori du vivant et du non-vivant et, ensuite, à la déduction des « modes d'être-là » de l'organique.

Pourtant, il n'est pas suffisant de parler de frontière d'une manière générale pour rendre compte du vivant. La *Grenze* dont parle Plessner n'est pas seulement une frontière spatiale, le contour

[550] Une source commune aux deux philosophes à cet égard pourrait bien être l'essai de F. Buytendijk « Anschauliche Kennzeichen des Organischen », *Philosophischer Anzeiger*, II (4), 1928, p. 391-402 ; trad. fr. « Du signalement de l'organique », *Cahiers de Philosophie de la nature*, IV, 1929, p. 111-126.

par lequel un corps est délimité par rapport à autre chose, mais aussi une frontière « aspective », à savoir « *une frontière ob-jectivement montrable comme propriété, qui soit tout à la fois zone de départ de l'absolue divergence d'orientation* » (DO, p. 202). En d'autres termes, il faut distinguer entre les choses *ayant* telle ou telle frontière et les corps *étant avec* telle ou telle frontière, c'est-à-dire entre les corps qui trouvent dans la frontière la délimitation d'eux-mêmes et ceux qui y trouvent également le lieu de la transgression, de l'ouverture et de la réalisation de soi. Plessner illustre par ces deux figures (cf. DO, p. 205) les deux conceptions possibles de la frontière et de son rapport avec le corps :



Dans le premier cas (I), la frontière « n'est que l'entre-deux virtuel entre le corps et les médiums qui lui sont attenants, ce dans quoi il débute (s'arrête), dans la mesure où quelque chose d'autre s'y arrête (y débute) » (DO, p. 204). Dans ce cas, la frontière se manifeste comme une simple interruption. Elle n'appartient ni au corps (C) ni au médium attenant (M), mais aux deux, constituant ainsi le pur passage de l'un à l'autre et vice-versa. Dans ce cadre, le passage à l'autre n'est donc pas nécessaire à l'être du corps. En revanche, dans le deuxième cas (II), « la frontière appartient réellement au corps, qui par-là ne se contente pas de garantir en tant que délimité le passage, à ses contours, au médium attenant, mais l'*accomplit* et est lui-même ce passage » (DO, p. 204). Le début et l'arrêt du corps sont indépendants de ce qui est au dehors de lui. Plessner transfère cette seconde conception de la frontière du plan logique au plan ontique afin de caractériser la dualité d'aspect *grâce* à laquelle et *au sein* de laquelle le corps organique apparait : « si le corps possède comme propriété, outre sa délimitation (*Begrenzung*), la transgression de la frontière elle-même (*Grenzübergang*), alors la délimitation est tout à la fois frontière spatiale et frontière aspective, et le contour conquiert sans préjudice de son caractère de gestalt la valeur de forme de la totalité » (DO, p. 203). En raison de ce rapport différent à la frontière, le corps organique se distingue du corps inorganique par la manière dont il se présente

à l'intuition : contrairement à l'être inanimé, le vivant apparaît comme un être pour soi, comme une entité relativement indépendante de ce qui l'entoure, dotée d'une certaine autonomie.

Or, il est clair qu'aucune vérification empirique n'est en mesure de fournir des critères précis pour distinguer une simple *Gestalt* d'une *Ganzheit* ; il faut alors distinguer entre des strates d'être corporel empiriquement constatables et des strates non constatables, bien qu'intuitionnables. Le travail de l'empiriste se fonde sur des catégories que seul le philosophe peut explorer. Plessner se propose alors de développer tout le cadre des catégories du vivant à partir de la relation mise en évidence dans le cas II, qui se présente comme le fondement (mais non la cause) des phénomènes vitaux. En partant du principe de l'accomplissement de la frontière, la tâche est d'élaborer « une théorie a priori des caractéristiques essentielles de l'organique, ou encore […] une théorie des « modaux organiques », où sous le terme de « modal » au sens de Helmholtz il faut entendre une réalité qualitative ultime telle qu'elle ne peut être analysée plus avant par réduction à d'autres qualités » (DO, p. 209)[551]. Le modal organique est intuitionnable, mais non directement mesurable ; il s'agit d'une qualité du corps vivant qui échappe à toute réduction quantitative. C'est pourquoi il faut une théorie a priori[552], une déduction des qualités ultimes de la vie, et non une simple classification, obtenue par induction, des caractéristiques constantes observables chez les êtres vivants. Plessner précise qu'« une telle théorie apriorique de l'organique a, semble-t-il, plus d'affinité avec une dialectique qu'avec une phénoménologie. Elle part d'un état de choses fondamental, dont elle traite la réalité de façon totalement hypothétique, et parvient pas à pas d'une détermination essentielle à une autre. Les déterminations essentielles *résultent* les unes des autres » (DO, p. 219). En effet, la méthode à laquelle il a recours pour mener à bien la recherche des modaux organiques est phénoménologique tant qu'il s'agit de retracer les caractéristiques essentielles indicatives (*indicatorische Wesensmerkmale*) de la vie[553], alors qu'elle est dialectique dans le cas des caractéristiques essentielles constitutives (*konstitutive Wesensmerkmale*). Les premières se manifestent dans l'expérience partout où il y a de la vie, mais peuvent parfois aussi apparaître dans

[551] À cet égard, Plessner précise dans une note le lien avec son ouvrage de 1923 : « sous ce point de vue d'une théorie des modaux […], la présente recherche forme avec sa fondation des modaux de l'être vivant la contrepartie de *Die Einheit der Sinne*, dont la méthode esthésiologique s'essaie à une théorie des modaux de l'être inanimé » (DO, p. 211).
[552] Le concept d'« a priori » chez Plessner a une matrice phénoménologique : il se caractérise comme un a priori *matériel*, sa nécessité n'est pas due, comme dans la pensée de Kant, à son caractère formel, mais à sa relation avec un contenu concret. Il coïncide avec la notion de « catégorie », mais il faut se rappeler que les catégories de Plessner ne sont pas celles de Kant, ne sont pas les conditions gnoséologiques de la possibilité de l'expérience : « les catégories ne sont pas des concepts, mais elles les rendent possibles, parce qu'elles signifient des formes d'accord entre des sphères hétérogènes, aussi bien entre pensée et intuition qu'entre sujet et objet » (DO, p. 221).
[553] Plessner en donne les exemples de la plasticité et de la « régulière irrégularité » : celles-ci révèlent l'existence dans la vie d'une variabilité créatrice, d'une originalité imprévisible, « liberté à l'encontre de la forme au sein de la forme » (DO, p. 233).

des corps inanimés et donc tromper sur la nature du corps lui-même. Si les caractéristiques essentielles indicatives ne font que signaler le phénomène vital, les caractéristiques essentielles constitutives apportent la garantie phénoménale de la présence effective d'un vivant. Elles n'apparaissent dans leur authenticité que dans l'intuition et ne peuvent trouver leur fondement qu'a priori. L'approche phénoménologique n'est valable que tant qu'il s'agit des caractéristiques essentielles indicatives ; pour l'identification des caractéristiques essentielles constitutives « il faut faire l'essai d'une traversée des strates essentielles en suivant le critère d'un principe ou d'une déduction des catégories de la vie » (DO, p. 219-220). Cette démarche est beaucoup plus proche d'une dialectique, en ce sens que l'on part d'une hypothèse fondamentale et que l'on procède ensuite de manière déductive à partir d'elle.

Cela dit, on sait que les caractéristiques essentielles constitutives de l'organique doivent être déduites du type de frontière présenté dans le cas II. C'est pourquoi Plessner, au début du quatrième chapitre, revient sur les deux conceptions de la frontière exposées précédemment et les réexplique à l'aide de deux formules. Si « C » désigne le corps, « F » la frontière et « M » le médium attenant, on peut adopter la formule « C ← F → M » pour le premier cas (I), tandis que pour le second (II) il vaut mieux de recourir à la formule « C ← C → M ». Il écrit : « Un corps qui se rapporte à ses propres frontières conformément à la formule C ← C → M, du fait que ses frontières non seulement l'enferment mais tout autant l'ouvrent par rapport au médium (le connectent avec lui), est *dans un au-delà de « soi »* […] doit alors apparaître comme un corps qui « se » transcende aussi bien qu'il « se » rencontre » (DO, p. 235-236). La possession de la frontière donne à l'être du corps un statut *dialectique*[554] qui le rend une entité « fermée » (avec des frontières précises), mais en même temps destinée à l'ouverture. Le corps vivant possède comme propriété, outre sa délimitation, la transgression de la frontière elle-même et apparait alors comme à la fois « tourné envers soi » (*in ihm hinein*) et « au-delà de soi » (*über ihm hinaus*). Contrairement au corps physique, qui ne se décolle jamais de lui-même, le corps vivant est aussi quelque peu « soulevé ». Pour la détermination du corps organique, il faut prendre en compte les deux moments, à savoir sa permanence dans son être propre et son incessant dépassement vers quelque chose d'autre. Cette ambivalence semble bien exprimée par le verbe « poser » (*Setzen*), « qui permet d'évoquer le moment de l'être (quelque peu) soulevé, de

[554] Hegel a mis en évidence le caractère dialectique de la *Grenze* dans la *Science de la Logique* et dans la *Logique* de son *Encyclopédie*. Le modèle que Hegel a à l'esprit lorsqu'il pense la frontière est précisément celui de la vie. Une référence directe au concept de frontière de Hegel se trouve dans le cours de Plessner *Elemente der Metaphysik* (cf. EM, 107). La convergence entre les deux philosophes à cet égard a été soulignée par F. Michelini, « Per una definizione del vivente: alcune categorie tra idealismo e antropologia », *Annali di studi religiosi*, vol. 10, 2009, p. 61-72 ; S. Rohmer, *Die Idee des Lebens, Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Freiburg / München, Karl Alber Verlag, 2016.

l'être flottant en suspension (*In-Schwebe-Sein*), sans perdre pour autant l'autre moment, celui du repos et de la stabilité (*Festsein*) » (DO, p. 238). Grâce à une particulière typologie de frontière, le corps vivant est posé (*gesetz*) dans cette double dimension. Plessner conclut alors son argumentation par ces mots : « En sa vitalité, le corps organique se distingue donc de l'inorganique par son caractère positionnel, ou encore sa positionnalité. Qu'on entende par là ce trait fondamental de son essence qui fait d'un corps en son être un être-posé » (DO, p. 238).

À ce point, avant de poursuivre notre analyse, il convient de consacrer quelques remarques à la catégorie de la positionnalité, qui constitue le véritable noyau de la biologie philosophique plessnérienne. Tout d'abord, elle présente manifestement un élément dynamique : pour désigner le corps vivant, il est inutile de s'en tenir à une détermination statique ; il est plus fécond, au contraire, de se référer à une activité continue de position et de contraposition. Le corps organique non seulement « est », mais « prend » toujours position par rapport à lui-même et à son entourage. Le concept de positionnalité est effectivement lié à la manière dont un organisme établit sa frontière par rapport à ce qui l'entoure. Cependant, la positionnalité n'est pas la frontière, ni la forme décrite par la frontière : c'est plutôt la manière dont l'organisme se limite lui-même. Par ce concept Plessner ne qualifie donc pas la *Grenze*, mais à la fois la *Begrenzung* et la *Grenzübergang*. En outre, il est évident que le concept de positionnalité atteint un niveau vital psycho-physiquement neutre, indifférent à l'égard de la distinction ontologique entre *res extensa* et *res cogitans*. Il permet de reconduire la dualité d'aspect de l'intérieur et de l'extérieur non pas à une séparation de substances, mais à l'*ambiguïté* constitutive de tout corps vivant. De plus, la positionalité se situe d'emblée à l'intérieur de la sphère de la nature, de la matérialité concrète à laquelle l'être vivant appartient, et n'a rien à voir avec un principe métaphysique. Plessner n'accepte pas que la vie puisse être comprise à travers des explications mécanistes, mais cela ne signifie pas que son essence se trouve dans de mystérieux présupposés vitalistes. Il s'affranchit ainsi de la dichotomie stérile entre vitalisme et mécanisme et ouvre la voie à une approche alternative ; selon Beaufort, Plessner ne soutient pas un « vitalisme de la force », mais plutôt un « vitalisme de la structure » : le corps vivant ne se distingue pas du non-vivant par une force vitale, mais par une structure corporelle d'un autre type[555]. En (partiel) accord avec les nouvelles tendances de la *Lebensphilosophie* et avec Driesch, Plessner réaffirme ainsi l'irréductibilité de la vie à l'intellect, de l'organique au physique, tout en demeurant hostile à toute forme d'irrationalisme ou de vitalisme métaphysique. Beaufort a également démontré que Plessner

[555] Cf. J. Beaufort, « Die These (Kap. 3.1–3.5, 80–122) », in H-P. Krüger (dir.), *Helmuth Plessner : Die Stufen des Organischen und der Mensch*, *op. cit*., p. 77. À cet égard, la convergence avec *La structure du comportement* de Merleau-Ponty est manifeste. Cela a été signalé par M. Grene, « Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner », *The Review of Metaphysics*, Vol. 20, No. 2, 1966, p. 251.

tire de la *Doctrine de la science* de Fichte les concepts fondamentaux de « *Grenze* » et de « *Setzen* »[556]. Il est cependant important de mettre en relief le renversement du primat de l'acte de poser (*Setzung*), c'est-à-dire le concept clé de l'idéalisme fichtéen pour l'activité de la pensée, au concept d'« être posé » (*Gesetztheit*) en tant que caractéristique fondamentale du vivant[557]. Pour Fichte, le « poser » revient au Moi pensant, alors que Plessner obtient le trait caractéristique du « poser » à partir de la description phénoménologique du corps organique et du mode d'être particulier de sa frontière. Par conséquent, le sujet du *Setzen* chez Plessner est un être vital, fini, et non pas un Moi absolu comme dans le cas de l'idéalisme de Fichte. La pensée plessnérienne évite dès le début toute référence à un Moi absolu qui se pose activement ; son point de départ est le corps organique, qui n'est ni absolument actif ni entièrement passif à l'égard de l'environnement, mais entretient plutôt à son égard un rapport *ludique*, à la fois actif et passif. Par rapport à son entourage, le corps « a du jeu » et l'espace qu'il occupe est un espace de jeu (*Spielraum*[558]). Selon Haucke[559], la notion de positionnalité consacre ainsi ce qui avait déjà été affirmé dans *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924), à savoir que le jeu et la pulsion de jeu (*Spieltrieb*) sont caractéristiques de l'ensemble du monde organique[560]. Cela implique aussi que la réalité du vivant possède un rapport fondamental avec la dimension du possible – nous y reviendrons. Enfin, il faut souligner que la *Positionalität* représente le concept capital de la biologie philosophique de Plessner et le fondement théorique de sa démarche dans les *Degrés :* c'est en effet ce qui lui permet non seulement d'expliquer les principales caractéristiques des êtres vivants, mais aussi de distinguer leurs modes d'organisation, à savoir les trois degrés de l'organique : la plante, l'animal et l'humain.

3.3 Les « modes d'être-là » et les modes d'organisation du vivant

La positionnalité est le modal organique plus général et fondamental : chaque détermination du vivant représente une modalité de réalisation du caractère positionnel. C'est pourquoi, dans la suite

[556] Cf. J. Beaufort, « Gesetzte Grenzen, begrenzte Setzungen. Fichte'sche Begrifflichkeit in Helmuth Plessners Phänomenologie des Lebendigen », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/2, 2000, p. 213-236.
[557] Plessner lui-même a explicitement souligné ce renversement (cf. DO, p. 237). Voir J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, *op. cit*., p. 534.
[558] Cette notion – sur laquelle nous reviendrons dans le dernier chapitre – paraît à plusieurs reprises dans les *Degrés*. Elle a été traduite en français de différentes manières : « marge de liberté » (DO, p. 248), « marge de manœuvre » (DO, p. 249, 335, 350, 387, 438, 531), « champ d'action » (DO, p. 263), « latitude » (DO, p. 329, 387, 434, 496, 531), « marge » (DO, p. 347-348, 374), « espace de jeu » (DO, p. 465).
[559] Cf. K. Haucke, *Plessner zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2000, p. 66.
[560] Cf. H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924), in GS V, p. 93. La légèreté du jeu est la base, la toile de fond sur laquelle se distinguent la gravité et le sérieux : cette idée traverse toute la pensée de Plessner et caractérise aussi bien le plan de la vie organique que le plan proprement humain et social, au-delà de leurs différences évidentes. Nous nous permettons de renvoyer à cet égard à M. Pagan, « Una leggerezza originaria. Helmuth Plessner e il concetto di *Spiel* », *Thaumazein*, Vol. 9, 2, 2021, p. 209-228.

du quatrième chapitre, Plessner déduit de la catégorie fondamentale de *Positionalität* tous les autres « modes d'être-là » (*die Daseinsweisen*) de la vitalité. Il est important d'aborder la description du corps organique donnée par Plessner, avant de passer aux modes d'organisation du vivant[561], car on peut déjà retrouver dans ces pages plusieurs piliers non seulement de sa pensée, mais aussi de notre travail. Pour commencer, il est utile de signaler l'importance que revêt dans la théorie plessnérienne la terminologie qui se réfère à l'espace. Si l'on considère la polémique en cours à l'époque contre la science mécaniste et sa spatialisation du temps, cela peut surprendre. D'importants intellectuels et philosophes comme Bergson et Weizsäcker ont insisté sur l'irréductibilité du vivant en faisant appel à l'importance pour le monde organique de la dimension temporelle, qui s'affranchit plus facilement (par rapport la dimension spatiale) de l'étendue et qui semble plus immédiatement liée à la subjectivité[562]. Au contraire, Plessner utilise souvent de déterminations inspirées par la spatialité du corps : la catégorie la plus essentielle de la nature organique à ses yeux, la positionnalité, renvoie sans équivoque à l'espace. Cela ne signifie pas pour autant que le corps vivant ait le même rapport à l'espace que le corps physique : « Toute chose corporelle physique est dans l'espace, est spatiale. […] Mais sur le plan phénoménal les vivants se distinguent des non-vivants comme le font des corps affirmatifs d'espace de corps qui se contentent de le remplir » (DO, p. 241). Aux yeux de Plessner, si le corps inanimé est *raumerfüllend*, il se limite à être dans l'espace, à le remplir, l'être vivant est *raumbehauptend*, il ne se contente pas de remplir l'espace, mais il l'affirme, il le réalise comme son lieu naturel. Par conséquent, les êtres vivants sont des « configurations affirmatives d'espace » qui ont un rapport avec la place de leur être, du fait qu'ils sont en même temps au-dedans de soi et au-delà de soi : la forme spécifique de relation entre le corps vivant et son entourage est spatialisante (*raumhaft*), alors que la spatialité objective affectant tout objet physique est spatiale (*räumlich*)[563].

Cela conduit à la détermination de la *processualité* vitale. De fait, le rapport spatialisant entre le corps organique et son entourage contient déjà, en tant qu'affirmation d'espace, le trait le plus visible et le plus particulier de la vitalité : le mouvement. La signification essentielle du mouvement organique est celle d'un devenir processuel : « La vie *est* mouvement, ne peut avoir lieu sans mouvement. […] Une chose de caractère positionnel ne peut être qu'en *devenant* ; le processus est la modalité de son être » (DO, p. 242). Il faut cependant préciser qu'un simple devenir, compris comme

[561] La comparaison avec Merleau-Ponty n'interviendra qu'à ce moment-là, dans la mesure où on ne trouve pas chez le philosophe français une description du corps organique aussi détaillée que celle de Plessner.
[562] Cf. V. Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Milano, Mimesis, 2013, p. 61-62.
[563] Il n'est pas difficile de noter ici la convergence avec la distinction entre la *spatialité de position* du corps-objet et la *spatialité de situation* du corps-vécu, que Merleau-Ponty fait dans *Phénoménologie de la perception* (Cf. PhP, p. 116). Cf. M. Grene, « Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner », *op. cit.*, p. 254.

un pur outrepasser, ne peut pas représenter conceptuellement la transformation du vivant, puisqu'il réunit deux modes du non-être (« pas encore » et « ne plus ») sans prévoir un moment conservateur, un moment de permanence du corps en devenir. Pour cette raison, il est nécessaire de passer à une « modalité conditionnée » de l'outrepasser, dans laquelle les dimensions du devenir et du persister assument un caractère relatif et non absolu. Seule l'unité de ces moments contraires permet de concevoir le devenir de quelque chose qui persiste, ce qui pour Plessner est le processus. « Dans le processus 1) un persister passe outre dans le devenir, quelque chose *devient*, sans se dissoudre en ce devenir et perdre totalement son être en ce devenir, et identiquement 2) le devenir conduit à un persister, *devient quelque chose*, sans s'entraver en ce quelque chose et faire en son opposé le deuil de son essence » (DO, p. 244-245)[564]. Ainsi, d'une part, le corps vivant devient autre ; d'autre part, cette altération ne dissout pas complètement son identité. L'organisme se manifeste en conservant ses contours et en les modifiant en même temps.

Plessner définit la permanence d'une certaine forme organique, alors même que ses contours varient en permanence, comme « idée de forme », « type » ou « idée de gestalt ». Ces concepts lui permettent d'expliquer aussi l'occurrence d'une même forme pour toute une catégorie d'organismes : chaque forme organique est l'empreinte individuelle d'un type ou d'une idée de forme et, en tant que telle, elle est une forme dynamique. Ainsi, le vivant est *métamorphose*[565] : « L'unité du type et les caractéristiques du statut réel de la chose sont le cadre au sein duquel le devenir-autre (*Anderswerden*) doit se maintenir. C'est à l'intérieur de cette marge de manœuvre que se produit l'altération (*Veränderung*). L'altération, concrètement, veut tout d'abord dire : changement de gestalt (*Umgestaltung*) » (DO, p. 249, trad. modifiée). Ce processus vital a pour Plessner le caractère d'une *évolution*. Son image ne peut être ni le cercle, ligne qui ne fait que revenir sur elle-même sans apporter de réel progrès, ni la ligne droite qui, en avançant, dépasse simplement les moments antérieurs. La processualité de l'organisme doit s'exprimer comme développement, comme une véritable synthèse de moments opposés et également nécessaires : aller au-delà de soi et aller vers soi. « À se la figurer, cette synthèse n'est possible que si la ligne tracée tout droit au départ se relie à la ligne du cercle clos

[564] Nous avons évoqué la proximité de cette définition du processus avec l'idée merleau-pontienne d'institution dans : M. Pagan, « L'istituzione come formazione. Goethe e Merleau-Ponty al di là della forza e della forma », in A. Di Gesu, P. Missiroli (dir.), *Res Publica: la forma del conflitto*, Macerata, Quodlibet, 2021, p. 223-236. Ce sujet mériterait une analyse plus approfondie, ce qui est impossible dans ce cadre ; c'est pourquoi nous la renvoyons à un travail ultérieur.

[565] « L'idée de métamorphose est un don d'en haut extrêmement vénérable, mais en même temps extrêmement dangereux. Elle mène à l'informe, détruit la connaissance, la dissout. Elle est semblable à la *vis centrifuga* et se perdrait à l'infini si elle n'avait pas un contrepoids : je veux parler de l'instinct de spécification, de la capacité tenace de persistance de ce qui est une fois devenu réalité. Une *vis centripeta* qui, au plus profond d'elle-même, ne peut être affectée par aucune extériorité ». J. W. von Goethe, « Probleme » (1823), in Id., *Goethes Werke,* Hamburger Ausgabe vol. 13, Hamburg, Christian Wegner, 1960, p. 35. Chez Plessner, la référence implicite à Goethe se reflète dans le choix d'adopter les concepts de « type » et « forme dynamique ».

pour former la ligne d'une progression cyclique, celle d'une spirale[566] » (DO, p. 252, trad. modifiée). Le concept de développement indique à la fois le devenir autre de ce qui est déjà et sa persistance tout en devenant autre ; c'est le passage à des niveaux toujours plus élevés (dont la spirale dynamique fournit la représentation graphique adéquate) à travers la croissance et la différenciation.

La courbe de développement comporte une branche ascendante, la maturation, et une branche descendante, le vieillissement, qui conduit à la *mort*[567]. On peut alors se demander si celle-ci, en tant qu'inhibition du développement, est due à des raisons extérieures, sans rapport avec le développement lui-même, ou bien si le développement porte en lui la loi de son inhibition. Selon Plessner, il y a deux réponses possibles à cette question. Pour la première (Bergson), la mort survient parce qu'il y a concurrence entre un principe vital infini et la corporéité, forme qui, en enfermant cet infini flux vital, le fait mourir ; pour la seconde (Bichat), la mort est coessentielle à la vie : la vie n'est qu'un mourir indéfini, et le corps ne fait que poursuivre la vie sans jamais l'atteindre. D'une part, il est évident que Plessner ne peut absolument pas accepter la première réponse : on a vu que pour lui la vie ne se manifeste que par rapport à une forme corporelle déjà limitée ; la définition même du corps vivant porte en elle le concept de frontière et, donc, de finitude. D'autre part, si la mort était quelque chose qui habite déjà la vie, elle serait privée de « son aiguillon » : la mort ne serait pas une négation de la vie, mais seulement un nouveau passage de celle-ci. Le problème est que d'une part la mort ne peut être qu'autre chose que la vie et, d'autre part, il n'est pas possible de la penser comme *absolument* étrangère à la vie, sous peine de réaffirmer l'idée que la mort conduit à une vie véritable et éternelle, qui se déroulerait au-delà de la vie physique effective. La thèse de Plessner est alors que « la mort est immédiatement extérieure et inessentielle à la vie, mais devient médiatement le destin absolu de la vie du fait de la forme de développement essentielle à la vie » (DO, p. 262). En d'autres termes, bien que la mort soit quelque chose de totalement autre, incommensurable, extérieure et étrangère à la vie, elle finit par devenir son destin ; la vie va structurellement vers la mort sans pour autant que celle-ci lui appartienne. Elle ne peut qu'annoncer la possibilité de la mort, jamais sa réalisation effective : « Ce qui est anticipé, c'est la *nullité*, mais non le *non-être* de la vie » (DO, p. 264). Il est particulièrement important de s'attarder sur la question de la mort chez Plessner car, comme on l'a

[566] On retrouve ici une autre convergence avec Hegel. Comme on sait, la philosophie hégelienne s'affranchit des deux modes traditionnels de représentations du temps (la ligne droite et le cercle) en présentant le mouvement du concept comme « cercle des cercles », spirale qui enregistre le processus en œuvre dans l'histoire.

[567] La différence fondamentale entre Plessner et Heidegger apparaît déjà ici au premier plan : selon l'auteur d'*Être et temps*, l'« Être-vers-la-mort » (*Sein zum Tode*) n'appartient qu'au *Dasein*, à l'existence (humaine), alors que Plessner saisit la dimension cosmologique de la mort, commune à tous les degrés de l'organique. Il souligne explicitement cette différence dans un article consacré à la relation entre le temps et la mort : cf. H. Plessner, « Über die Beziehung der Zeit zum Tode » (1952), in GS IX, p. 224-262.

souligné, c'est par ce biais qu'il aborde le problème philosophique classique – au centre de la réflexion merleau-pontienne – du rapport entre l'être (vivre) et le non-être (mourir)[568]. Tout d'abord, sa description de la mort lui permet de concevoir sa nécessité a priori sans la dépouiller de sa facticité, sans la relativiser en tant que simple autosuppression de la vie, son négatif. Plessner souligne l'originalité de cette position par rapport aux solutions dialectiques de Fichte et de Hegel, qui « pour rendre également justice au positif et au négatif, à l'être et au néant » ont fini par leur retirer effectivement leur poids, « par la médiation de leur opposition en un tiers, la vie, le Moi, l'esprit » (DO, p. 265). Tous deux sont incapables de concevoir le hiatus[569] irrationnel qui à son avis lie la vie et la mort : chez Fichte le *hiatus irrationalis* n'est que relatif au Moi qui se tient face aux choses, simple dérivation du pur Moi qui englobe à la fois subjectivité et monde ; quant à Hegel, il fait disparaître le *hiatum irrationalem* dans la rationalité de l'Esprit[570]. Pour Plessner, en revanche, le contact entre la vie et la mort – deux forces opposées, non communicantes et absolues – ne peut se produire que dans l'imbrication des contraires, dans un « contact par décollement réciproque des membres en contact – per *hiatum irrationalem* » (DO, p. 269). C'est par le mourir que la vie et la mort se touchent tout en restant indépendantes l'une de l'autre : « Mort et vie sont, dans l'acte du mourir, reliées l'une à l'autre sans médiation en tant que des oppositions absolues. Mourir […] n'est *nullement* la médiation, mais ressortit de part en part à la vie » (DO, p. 269). Seul peut mourir un être qui vit, un être qui, par nature, a une frontière et cherche à la dépasser, qui tend vers l'autre que lui-même, voire l'absolument autre (la mort), que son processus évolutif lui réserve comme destin. Ainsi, la vie contient en elle-même les conditions du dépassement de soi dans une autre dimension.

La processualité, l'évolution et le développement désignent de manière exhaustive la composante dynamique de la positionnalité. Toutefois, celle-ci présente également un caractère statique, qu'il convient maintenant de mettre en évidence. En effet, nous avons déjà vu qu'un corps organique pour Plessner est non seulement « au-delà de soi », mais aussi « tourné envers soi ». Bien que le corps s'étende jusque dans sa frontière, il doit néanmoins s'arrêter devant elle et la laisser, pour ainsi dire, en dehors de lui. « La réalisation de la frontière veut dire alors : irréalisation de la frontière » (DO, p. 275). Le corps doit s'opposer à la frontière, se constituer comme un tout séparé

[568] Missiroli a montré la convergence entre l'idée plessnérienne de mort comme non-être et l'idée de négativité chez le dernier Merleau-Ponty. Cf. P. Missiroli, « La mort comme non-être. Plessner et Merleau-Ponty vers un naturalisme réaliste », *op. cit*.

[569] Plessner met particulièrement en relief l'importance de la « légalité du hiatus » dans sa déduction des caractères essentiels de la vie et, dans une note de bas de page, signale le lien entre sa conception du hiatus et le rapport d'« entrecroisement » (*Verschränkung*) que König a décrit dans son *Der Begriff der Intuition* (1926) ; cf. DO, p. 270.

[570] « Pour Hegel, avec le négatif, le manque, la douleur, la destruction, on a bien une puissance égale en valeur au positif, mais il n'ébranle pas l'abri que lui offre le monde, sa nature spirituelle. Il n'y a pas chez lui d'inter-mondes, il n'y a pas […] d'authentiques fissures, des *hiatus irrationales*, sur lesquels aucun monde ne jette de pont » (DO, p. 266).

de ses propres frontières et en relation avec sa spatialité. « Il n'existe qu'une seule possibilité de faire qu'à même le corps cet « être en soi » devienne manifeste : le corps est en relation avec un point central qui se trouve en lui, n'occupant spatialement aucune place, mais fonctionnant bien comme centre du territoire corporel circonscrit, et faisant ainsi du territoire corporel un système » (DO, p. 275). L'unité de ce système n'est pas donnée par la simple organisation de ses parties constitutives, mais par la référence à un centre. Un organisme possédant un tel centre, qui n'est pas physique, est un Soi-même (*Selbst*), une structure, le sujet d'un avoir ; il n'est pas encore le sujet d'une conscience, et pourtant il est le premier pas dans cette direction. Plessner précise les implications conceptuelles de cette thèse, en écrivant que « Le passage de l'extension à l'intériorité, du monde de l'être au monde de l'avoir, on ne l'a plus seulement chez l'homme, pour autant qu'il se propose de philosopher et qu'il rentre dans soi, mais aussi bien partout où la vie vient à sa rencontre » (DO, p. 276). La possibilité de la conscience est donnée avec la structure de l'être-posé-en-soi ; ceci n'est pas l'acte de penser (le Moi se posant lui-même), mais une condition de la vie elle-même. La question concernant « la façon dont la conscience peut procéder de l'être » (DO, p. 276), insensée pour le dualiste cartésien et pour l'idéaliste penseur du sujet, trouve ainsi une première réponse : la conscience est ancrée dans le mode d'être de la vie.

Ensuite, Plessner montre que le corps en tant que centre, totalité organique, sujet vivant, n'*est* pas seulement ses parties, mais il en est également le porteur, ce qui *a* les parties comme siennes. Cette dualité être/avoir, partie/tout caractérise le corps en tant que système, articulation et interrelation d'organes. Son unité, tout en étant un centre non spatial, se déploie potentiellement dans l'espace, dans les parties du corps. Il doit réaliser cette unité des parties par laquelle il se présente comme un système unitaire, il doit agir comme une puissance présente dans toutes ses parties. « L'unité en tant que puissance étant représentée en chaque élément de la chose spatiale vivante et simultanément vis-à-vis de chaque élément, les éléments sont équipotentiels et forment, en tant que pris en bloc, un *système harmoniquement équipotentiel* » (DO, p. 281). Contrairement à l'inorganique, les éléments individuels ne constituent pas immédiatement l'unité du vivant. Celle-ci n'est pas immédiate, mais toujours articulée dans ses parties, elle n'est pas simplement telle qu'elle est, mais telle qu'elle se représente à travers les organes. Ceux-ci remplissent une triple fonction pour le corps organique : ils sont de parties relativement à sa totalité, ils sont de membres dont le corps en tant que soi-même est possesseur et, enfin, « sont des moyens qui, à travers le passage qu'ils médiatisent de sa totalité *à la* totalité, font qu'il est représenté dans les parties. […] En lui-même comme dans toutes les parties, le corps est alors médiatement représenté par des organes » (DO, p. 288). C'est pourquoi « L'« être-posé-en-soi » du corps organique est effectivement une *immédiateté médiatisée* (*vermittelte*

Unmittelbarkeit)[571] : le tout est en toutes ses parties actuellement présent au tout à travers cette donnée qu'est leur concordance dans la divergence de leur spécialisation, les parties sont *au service du* tout » (DO, p. 290). L' « immédiateté médiatisée » de l'organisme est ce qui permet de parler d'une organisation des parties en vue d'un plan : la téléologie organique est réalisée par la médiation des organes, qui ne font qu'un avec la totalité du corps et en sont en même temps l'instrument. C'est précisément cette unité de la fin et du moyen qui fait du corps vivant un système autonome.

Le fait qu'il s'agisse d'un ensemble d'organes liés entre eux *en vue* d'une action commune *suivant* un plan unitaire témoigne du double lien du corps avec la direction temporelle de l'avenir et celle du passé. C'est pourquoi Plessner conclut son tour d'horizon des modaux organiques en abordant la temporalité du vivant. On sait que le corps organique, en tant que soi, n'est immédiatement donné que comme médiatisé, n'est actuel que dans la mesure où il est potentiellement présent dans les parties. Le corps organique apparaît « comme puissance (*Potenz*), faculté (*Vermögen*), possibilité effective (*wirkliche Möglichkeit*) » (DO, p. 293). D'une part, il n'est donc pas un être au sens ordinaire : en étant dans le qualitatif du pouvoir (*Kannqualität*), il est plutôt un « n'être pas encore » (*Nochnichtsein*). D'autre part, cette détermination ne doit pas non plus être comprise comme un non-être au sens radical du terme, puisque le corps organique continue quand-même à être, existe dans le présent de sa vie réelle. C'est pourquoi « Il s'agit de concevoir le qualitatif du pouvoir comme qualité d'être (*Seinsqualität*), comme possibilité *étante* (*seiende Möglichkeit*) » (DO, p. 294). Cependant, il est évident que celle-ci n'est pas en soi une caractéristique exclusive du vivant : tout objet physique est une entité sujette aux modalités du « maintenant « (actualité) et du « pas-encore » (potentialité). La différence entre le vivant et le simple corps physique réside dans le fait que la possibilité, en tant que « n'être pas encore », appartient réellement à l'actualité du premier et ne lui est pas simplement offerte de l'extérieur. « Actualité et potentialité doivent mutuellement s'accorder dans la vie effective de l'organisme, elles doivent se compénétrer jusqu'à l'unité dans l'instantanéité de l'existence, sans par là se supprimer l'une l'autre » (DO, p. 298). Plessner identifie la condition de l'accomplissement de cette relation dans le fait que la possibilité et le non-être ne coïncident pas l'un avec l'autre : au contraire, « L'être possible est un non-être qui […] possède en lui les conditions du passage dans l'être. […] Une puissance réelle est alors donnée par là quand l'accomplissement de la relation à la modalité du futur anticipe l'accomplissement de la relation à la modalité du présent, ou encore conditionne celle-ci » (DO, p. 298-299). Ce conditionnement se

[571] Il est significatif que la catégorie de « *vermittelte Unmittelbarkeit* » soit introduite ici. Cette notion, de matrice hégélienne, peut être considérée comme la clé de toute la philosophie de Plessner. Par la suite, il définit l'immédiateté médiatisée comme fondée « dans la structure ontologique de la vie » (DO, p. 406) et la présente comme l'une des trois lois anthropologiques fondamentales (cf. DO, p. 484-509).

produit dans le temps ; par conséquent, au corps vivant appartient structurellement la relation au temps, en tant qu'anticipation. Le corps spatialisant est potentiellement dans son actualité, il s'anticipe lui-même : pour cette raison, « l'organisme n'est pas seulement intériorisé dans l'espace, il l'est tout autant dans le temps, non pas simplement comme toute chose temporellement repérable, […] il est temporalisant » (DO, p. 300). Le fait que la relation au temps soit dérivée de la positionnalité implique l'union absolue de l'espace et du temps dans le vivant, qui ne se contente pas de remplir un espace et d'exister dans le temps, mais les « affirme ». La frontière confère au corps qui la possède comme constituant effectif les propriétés d'être spatialisant et temporalisant. Alors que l'inanimé se dissipe dans sa situation spatio-temporelle objective, le vivant est en relation avec son lieu dans l'espace et dans le temps. L'inorganique n'a pas d'espace et de temps propres, tandis que l'organique a un espace et un temps « absolus », en ce sens qu'il possède une limite spatiale intrinsèque (dictée par les limites naturelles de sa croissance) et une limite temporelle (dictée par les limites naturelles de son vieillissement). Certes, on peut dire que même le cristal grandit et vieillit, mais la nature de ces transformations est purement extensive, produite dans le corps inanimé par le dépôt ou l'intervention des matières à lui extérieures. Ce n'est que dans un corps organique que les processus de transformation ne sont pas subis, mais vécus : il y a une véritable implication entre le sujet du processus et les processus eux-mêmes. Seul le principe de la positionnalité, en déterminant les traits de spatialisation-temporalisation des vivants, permet d'expliquer ce phénomène. Bien que Plessner définisse la spatialité et la temporalité organiques comme deux moments constitutifs mutuellement inséparables (cf. DO, p. 308-309), il est difficile de ne pas remarquer une certaine priorité de la première, dont la seconde ne semble qu'être une conséquence. En effet, comme on l'a déjà noté, c'est le concept même de positionnalité qui confère une sorte de primauté ontologique à la localisation de l'organisme et, donc, à sa spatialité.

À ce point, il est intéressant de signaler que la description plessnérienne de l'organisme a été rapprochée à la théorie biologique de l'autopoïèse[572], telle que développée notamment par Maturana et Varela[573] : sa définition de la frontière de l'être vivant comme à la fois ce qui « l'isole face à l'environnement » et ce qui « médiatise son rapport à lui » (DO, p. 529, trad. modifiée) se rapproche en effet de la principale caractéristique des systèmes autopoïétiques, à la fois fermés sur le plan organisationnel et ouverts sur le plan thermodynamique. Il y a pourtant une différence conceptuelle

[572] Cf. R. Mugerauer, « Bi-directional Boundaries: Eccentric Life and its Environments », in J. De Mull (dir.), *Plessner's Philosophical Anthropology, op. cit.*, p. 211–228 ; L. Moss, « Review of Plessner H., Levels of the Organic and the Human », *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2020.

[573] Cf. F. J. Varela, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant* (1980), Paris, Seuil, 1989 ; F. J. Varela, H. Maturana, *L'arbre de la connaissance : racines biologiques de la compréhension humaine* (1987), Paris, Addison-Wesley France, 1994.

non secondaire entre les deux approches[574] : chez Maturana et Varela l'interaction avec l'environnement joue un rôle marginal dans la définition de l'autonomie du système, les interactions avec le milieu étant considérées comme des « couplages structurels ». Au contraire, chez Plessner le vivant n'est autonome que dans la mesure où il est impliqué dans un *cycle vital* « dont une moitié est formée par l'organisme, et l'autre par le champ positionnel » (DO, p. 319). Toutes les caractéristiques essentielles de la vitalité que nous venons d'aborder ne concernent que le corps à l'intérieur de ses frontières ; comme celles-ci n'enferment pas seulement le corps vivant, mais l'ouvrent aussi au médium attenant, il est nécessaire pour Plessner de considérer l'organisme aussi sous l'angle de sa relation à l'environnement. Ce n'est que dans ce cadre que les catégories de vie peuvent être véritablement considérées comme les modes de connexion entre le corps et le monde. Cette médiation se fait par l'intermédiaire des organes : « En ses organes le corps sort de lui et revient à lui dans la mesure où *les organes sont ouverts et forment un cycle fonctionnel avec ce à quoi ils s'ouvrent*. Ouverts, les organes le sont vis-à-vis du *champ positionnel* » (DO, p. 319). Le corps et le champ positionnel sont les deux faces d'une même médaille, le cycle vital. L'autonomie de l'organisme ne doit donc pas être confondue avec une structure autarcique : par rapport au corps physique, le corps vivant a besoin d'un complément, il « *n'est unité qu'en tant que corps médiatisé en lui par autre chose que ce qu'il est lui-même, membre d'un tout qui s'étend par-delà lui*. […] la vie doit être détachée du vivant et être réunie à lui au travers du détachement » (DO, p. 323).

Plessner en donne deux exemples : l'« assimilation-dissimilation » et l'« adéquation et adaptation ». Tous les deux démontrent que le corps vivant existe en quelque sorte *avec* et *contre* le contre-champ (*Gegenfeld*) de sa vie. Le deuxième exemple est particulièrement intéressant à nos yeux, car Plessner se réfère à la biologie théorétique d'Uexküll pour contrebalancer l'unilatéralité de la théorie de l'évolution de Darwin. Cette unilatéralité consiste à penser la relation entre l'organisme et le milieu uniquement comme une lutte pour l'existence, dans laquelle l'organisme joue un rôle essentiellement passif. Toutefois, la position uexküllienne apparait à Plessner tout aussi unilatérale que le point de vue mécaniste darwinien, mais dans la direction opposée. Pour Darwin, « l'organisme se trouverait face à son champ positionnel comme face à une zone d'étrangeté » radicale, « il est isolé et simultanément abandonné à une transcendance absolue » à laquelle il devrait s'adapter ; pour Uexküll, en revanche, l'organisme serait dans une relation de parfaite adéquation avec son milieu, il « se déplacerait dans son champ positionnel comme la monade en son monde […] dans une

[574] Cela a été signalé par F. Michelini, « Neither vitalist nor mechanist, neither dualist nor idealist: Plessner's third way », *History and Philosophy of the Life Sciences*, 43**,** 71, 2021.

immanence absolue » (DO, p. 333 ; cf. EM, 111-119)[575]. Le problème est que ces deux théories ne voient pas que le rapport organisme-milieu est *à la fois* adéquation et adaptation. D'une part, l'organisme est, relativement au milieu, « un point central excentrique »[576] (DO, p. 333), c'est-à-dire dans une position à la fois d'accord et de contraposition ; d'autre part, « le champ positionnel ou encore le milieu est par essence théâtre de luttes et sphère de protection » (DO, p. 338). Par conséquent, adéquation et adaptation ne se laissent séparer l'une de l'autre que dans un deuxième moment. Ce qui garantit une synthèse efficace de ces deux fonctions essentielles est, selon Plessner, l'union en une seule et même propriété, la « faculté d'adaptation » (*Adaptationsfähigkeit*) ou encore « l'état d'adaptation » (*Adaptiertheit*). Ce concept, évidemment alternatif aux notions d'adaptation (*Anpassung*) de Darwin et d'adéquation (*Angepaßtheit*) d'Uexküll, indique que « l'organisme s'*harmonise* dans certaines limites […] avec le médium, *sans contracter de lien absolu à travers cette harmonie*. Il lui faut s'accorder au médium et simultanément avoir en lui une marge de manœuvre (*Spielraum*) pour affronter des périls non pas seulement au sein de la fixité des formes d'harmonie, mais avec elles » (DO, p. 335). Ainsi, Plessner décrit la relation entre l'organisme et le milieu comme ayant un caractère tensionnel latent[577]. Cette tension est insurmontable, seul un équilibre labile est possible entre l'organisme et le milieu : leur rapport n'est ni une harmonie parfaite ni une séparation totale, mais plutôt une relation structurée de manière oppositive. C'est ce qui garantit l'ouverture essentielle du système organisme-milieu, qui ne peut que changer en permanence[578]. En effet, pour Plessner, la vie est une relation de contraires qui s'influencent à travers les frontières : « La vie, c'est

[575] Selon le biologiste allemand, chaque animal vit dans « une sorte de bulle de savon qui représente son milieu et se remplit de toutes les caractéristiques accessibles au sujet ». J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain, suivi de Théorie de la signification*, *op. cit*., p. 15.

[576] Il est intéressant de noter qu'ici Plessner utilise le concept d'excentricité, qui caractérise sa réflexion anthropologique, pour décrire le vivant. Comme nous l'avons vu précédemment, il en va de même pour le concept d'« immédiateté médiatisée ». Cette utilisation des mêmes catégories, bien que dans un sens très différent, pour désigner l'organisme et l'humain démontre que Plessner a soustrait certains concepts au monopole exclusif de l'humanité pour les étendre au monde organique, en s'opposant ainsi à l'existentialisme subjectiviste. Cf. H. Redeker, *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, *op. cit*., p. 111-112.

[577] Voir à cet égard M. Pagan, M. Dal Pozzolo, « From the Harmony to the Tension. Helmuth Plessner and Kurt Goldstein's Readings of Jakob von Uexküll », *op. cit*.

[578] Pour cette raison, la biologie philosophique plessnérienne pourrait aujourd'hui entrer en dialogue avec les récents développements de la biologie évolutive du développement et, en particulier, de la théorie de la construction de niche. Odling-Smee, Laland et Feldman ont démontré que l'organisme ne se limite pas à s'adapter à son milieu, mais modifie et en ce sens construit le milieu même dans lequel il s'inscrit. Ce faisant, l'organisme *codirige* sa propre évolution. De même, pour Plessner le rapport entre corps vivant et champ positionnel n'est pas un ajustement du premier au deuxième (ni du deuxième au premier), mais une relation réciproque, de formation mutuelle : l'un comme l'autre est « un système ouvert qui permet et exige d'être en permanence corrigé » (DO, p. 336). Un tel dialogue pourrait même avoir pour résultat favorable d'élargir le champ d'application de la pensée de Plessner, en la libérant de sa focalisation sur l'organisme individuel pour lui permettre de prendre en compte l'ubiquité de la symbiose dans le monde vivant. Voir F. J. Odling-Smee, K. N. Laland, M. W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2003; S. Gilbert, D. Epel, *Ecological Developmental Biology: The Environmental Regulation of Development, Health, and Evolution*, Sunderland MA, Sinauer Associates, 2015.

l'être déposé face à la sphère de son non-être, relatif à celle-ci comme à son opposé et son contraire. […] Ainsi les frontières des deux zones d'être s'ouvrent-elles mutuellement à la réception d'influences réciproques, sans anéantissement par là des frontières. L'autonomie ne se métamorphose pas en hétéronomie, mais se conserve intacte grâce à l'hétéronomie » (DO, p. 343). À partir de cette relation, il est possible de reconnaître d'autres modalités a priori typiques de la vie : la reproduction, la transmission héréditaire et la sélection. Vivre, c'est d'une part tenter de rééquilibrer le déclin, l'appauvrissement qui accompagne le vieillissement et, d'autre part, c'est passer au crible les différentes options et possibilités intrinsèques au processus vital (cf. DO, p. 343-351).

Après avoir déterminé les caractéristiques essentielles qui distinguent la réalité organique de la réalité inorganique, Plessner s'attache à définir les différentes formes d'organisation du vivant qui, sur le plan phénoménal, identifient les trois grands règnes de la nature. Le concept de « forme » indique la correspondance de l'organisme à un certain degré de développement du principe positionnel et reflète la manière dont se résout le conflit inhérent au corps entre sa clôture en tant qu'objet physique et son ouverture en tant qu'organisme. Cette manière diffère en fonction de la modalité de l'organisation du corps vivant, de la *forme* dont il est porteur. Dans le sillage de Driesch, Plessner distingue deux modalités fondamentales de l'organisation du vivant, deux formes de l'organique : « La conciliation est possible de deux manières, en une forme ouverte (*offener*) et en une forme close (*geschlossener*). Si la conciliation a lieu en une forme ouverte, on est en présence d'un végétal, si elle a lieu en une forme close, la chose vivante exhibe les caractéristiques de l'animal » (DO, p. 353). À son avis, l'organisme ayant une forme ouverte est immédiatement inséré dans son environnement, de sorte qu'il constitue une partie non indépendante du cycle vital. « Ouverte est cette forme qui incorpore immédiatement l'organisme, dans toutes ses expressions vitales, à son environnement, et fait de lui la section non autonome du cycle vital qui lui correspond » (DO, p. 353). L'équilibre entre la clôture et l'ouverture de l'organisme se caractérise ici par une nette prépondérance de la seconde, ce qui implique une perte d'individualité. Cela se manifeste morphologiquement dans la tendance de la plante à développer des surfaces extérieures, directement tournées vers l'environnement, et dans l'absence d'un centre. « Par suite de cette absence d'un quelconque organe central assurant le lien du corps tout entier, ou encore sa représentation, l'individualité de l'individu végétal ne se constitue pas comme moment constitutif de sa forme » (DO, p. 354) : la plante pourrait alors être définie comme un simple *dividuum*.

Pour cette raison, la plante semble occuper un rang intermédiaire entre l'inorganique et l'organique chez Plessner. D'une part, elle est la première forme de spécification de la vitalité au sens positionnel et, en tant que système organisé, elle est dans une certaine mesure indépendante de son

environnement (contrairement au corps physique) ; d'autre part, elle est totalement ouverte à l'environnement et dispose donc d'une autonomie fortement limitée. Contrairement à l'organisme de forme close, elle n'atteint jamais son propre achèvement, ne réalise jamais sa propre croissance, mais est en perpétuel devenir : jusqu'au moment de sa mort, elle continue à croître, puisque sa particularité est l'inachèvement. De plus, elle ne possède pas de mouvement au sens propre : « Pour le dire comme Hedwig Conrad-Martius[579] : tous les mouvements se produisent à même la plante, et non « à partir » de la plante ; tout comme, en effet, une forme ouverte n'a pas de centre rendant possible à partir de lui – par instinct, pulsion ou volonté – l'impulsion du mouvement » (DO, p. 358-359). Les mouvements de la plante s'effectuent de manière purement involontaire, sans mémoire ni conscience, un flux ininterrompu basé essentiellement sur l'absence d'un noyau de référence capable de fournir à la totalité organique une unité supérieure. En conclusion, Plessner affirme que l'essence des végétaux ne peut pas être saisie à partir d'intuitions romantiques : la plante n'est ni un animal endormi (Bergson), ni quelque chose d'éminemment positif, « l'extatique poussée du sentiment » (Scheler[580]). Il écrit : « Les secrets de la nature ne résident pas derrière elle, ou cachés en elle comme un texte chiffré, ils s'offrent ouvertement à la vue. C'est conformément à cette loi de phénoménalité essentielle que l'idée d'organisation de la forme ouverte se laisse exposer dans toutes les expressions végétales de la vie […], sans qu'on ait besoin de recourir à des quelconques forces pulsionnelles, psychiques ou psychologisantes » (DO, p. 362).

À ce point, il est utile de signaler que la description plessnérienne du végétal et ses concepts de « forme ouverte » et de « forme close » ont ensuite été repris par Buytendijk[581] pour décrire la ligne de démarcation entre la plante et l'animal. Dans un texte de 1958, Buytendijk introduit une distinction très intéressante entre organisme végétal et sujet animal : la plante *vit* pour elle-même, en elle-même, et l'entourage n'est que la condition indispensable à son être qui se déploie extatiquement, alors que « L'organisme animal et humain ne fait pas que vivre, il *existe*, c'est-à-dire qu'il crée une relation avec l'entourage. L'entourage n'est pas seulement la condition nécessaire au processus vivant intra-organique, mais il existe *avec* l'animal ou l'homme, *pour* eux et *à travers* eux en tant que

[579] Plessner se réfère ici à H. Conrad-Martius, *Metaphysische Gespräche*, Halle, Max Niemeyer, 1921. Cette philosophe, élève de Husserl à Göttingen, influencée par Scheler et en contact avec Plessner depuis les années 1920 jusqu'à l'après-guerre, a publié en 1934 un des premiers essais philosophiques consacrés à la question du végétal. Voir H. Conrad-Martius, *Die « Seele » der Pflanze*, Breslau, Franke, 1934. Un extrait de ce texte a été traduit en français et publié dans la revue *Philosophie magazine* : https://www.philomag.com/articles/hedwig-conrad-martius-lame-des-plantes.

[580] La référence polémique à Scheler est implicite, mais elle saute aux yeux si l'on considère l'expression « *ekstatischen Gefühlsdrang* » que Plessner emploie. Selon Scheler, « la *vie* considérée en son *essence* « végétative ou telle qu'elle est dans la *plante* […] est une pulsion exclusivement dirigée *vers le dehors*. La « poussée affective » (*Gefühlsdrang*) des végétaux est donc « extatique » ». M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, *op. cit*., p. 27.

[581] Cf. F. Buytendijk, *Traité de psychologie animale*, Paris, PUF, 1952, p. 21, 65, 76.

structure significative »[582]. Il est évident que pour Buytendijk le terme d'existence est étroitement lié à la présence d'un *comportement*. Il en va de même pour Merleau-Ponty, qui écrit dans une note de *La structure du comportement* qu'à son avis « Watson avait en vue, quand il parlait de comportement, ce que d'autres ont appelé *l'existence*, et la notion nouvelle ne pouvait recevoir son statut philosophique que si l'on abandonnait la pensée causale ou mécanique pour la pensée dialectique » (SC, p. 3). Cela explique pourquoi le philosophe français, contrairement à Plessner, ne consacre pas une seule ligne à la question du végétal, ne se réfère jamais aux plantes ou à des organismes moins complexes lorsqu'il considère l'ordre vital. À la différence de Buytendijk, il ne fait pas la distinction entre la vie végétale et l'existence animale, mais il adopte plutôt l'animal comme modèle pour sa description de la structure organique. La raison en est que le comportement sert à Merleau-Ponty pour dépasser le dualisme cartésien entre *res cogitans* et *res extensa*, précisément dans la mesure où il n'est ni une chose ni une idée. La plante, en tant qu'organisme biologique ne présentant pas de comportement, ne ferait que perturber l'architectonique du système merleau-pontien, car elle pousserait le comportement animal hors de sa position centrale de médiation ; c'est pourquoi elle ne peut pas être intégrée dans *La structure du comportement*[583].

Il est évident que le dialogue étroit de Plessner et Merleau-Ponty avec les sciences naturelles implique parfois la reprise de thèses aujourd'hui obsolètes. L'exemple des plantes est emblématique : plusieurs études récentes ont montré que les plantes ne sont pas des organismes essentiellement passifs, qui s'ajustent totalement à leur environnement, mais plutôt des vivants complexes qui s'adaptent à leur milieu en répondant activement à ses stimuli par des mouvements, des changements morphologiques et par la communication *via* des molécules volatiles[584]. Ainsi, les plantes semblent manifester une certaine forme de comportement[585] et peuvent être considérées comme des *sujets vivants* au même titre que les animaux (sans pour autant gommer les différences importantes entre les

[582] F. Buytendijk, *L'homme et l'animal, essai de psychologie comparée* (1958), Paris, Gallimard, 1965, p. 18.

[583] Cf. J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur, op. cit.,* p. 148. Selon Beaufort, les choses pourraient changer si l'on considérait la *φύσις* dans son sens étymologique; ce terme grec désigne une dimension irréductible à la seule matière inorganique. Merleau-Ponty le reconnait dans l'introduction à son premier cours sur la Nature : « Recherchons le sens primordial, non lexical, toujours visé par les gens qui parlent de « Nature ». En grec, le mot « Nature » vient du verbe *φύω,* qui fait allusion au végétal ; le mot latin vient de *nascor,* naitre, vivre ; il est prélevé sur le premier sens, plus fondamental. Il y a nature partout où il y a une vie qui a un sens, mais où, cependant, il n'y a pas de pensée ; d'où la parenté avec le végétal : est nature ce qui a un sens, sans que ce sens ait été pose par la pensée. C'est l'autoproduction d'un sens » (N, p. 19). Cependant, force est de constater que même à cette période Merleau-Ponty ne consacre aucune réflexion à la plante en tant que telle.

[584] Voir P. Calvo, N. Lawrence, *Planta Sapiens: Unmasking Plant Intelligence*, New York, Norton & Company, 2023.

[585] L'idée d'associer aux plantes un comportement complexe, tel que l'intelligence, reste un sujet très controversé parmi les botanistes et a suscité un grand débat philosophique, en particulier dans le cadre de l'« *embodied cognition* » (ou « 4E Cognition », la cognition étant *embodied*, *embedded*, *enactive* et *extended*). Cf. P. Calvo, F. Keijzer, « Plants: Adaptive behavior, root-brains, and minimal cognition », *Adaptive Behavior*, 19(3), 2011, p. 155-171; A. G. Parise, M. Gagliano, G. M. Souza, « Extended cognition in plants: is it possible? », *Plant Signaling & Behavior*, 15(2), 2020.

deux[586]). Ce n'était pas le cas à l'époque de Merleau-Ponty, qui ne mentionne jamais les plantes, même pas de façon polémique : « On dit d'un homme ou d'un animal qu'il a un comportement, on ne le dit d'un acide, d'un électron, d'un caillou ou d'un nuage que par métaphore » (SC, p. 2). Il est possible qu'il ait été influencé sur ce point par l'essai « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), où Plessner et Buytendijk soulignent que le comportement ne peut être attribué qu'aux animaux : « La strate du comportement est donnée partout où nous constatons une conduite […]. On ne peut en ce sens assigner une conduite aux plantes, qui ne se trouvent jamais en pleine possession de leur propre corps mais s'ajustent totalement à leur environnement. On le peut en revanche pour les animaux. La strate du comportement appartient, de manière déjà purement phénoménale, à la constitution du corps de l'animal »[587]. Ainsi, l'intentionnalité à l'égard du milieu et la strate du comportement thématisées en 1925 correspondent à ce qu'en 1928 Plessner définit « forme close » de la positionnalité. C'est la caractéristique spécifique de l'animalité, qu'il aborde dans le sixième chapitre.

Reformulant la définition qu'il avait précédemment fournie de la forme ouverte, Plessner écrit : « Close est la forme qui incorpore indirectement l'organisme, dans toutes ses manifestations vitales, à son environnement, et fait de lui la section autonome du cycle vital qui lui correspond » (DO, p. 362). Deux dimensions distinctes et autonomes apparaissent, qui ne sont pas simplement en contact, mais qui *entrent* en contact l'une avec l'autre, c'est-à-dire qui établissent leur relation sans que l'une ne se dissolve dans l'autre. L'animal constitue un nouveau niveau vital, une unité close face au médium, avec lequel son interaction est médiatisée. Le vivant présente une compartimentation à l'encontre de son environnement, ce qui constitue la base de son autonomie : il devient un élément partiellement autonome du cycle vital. Il y a donc une relation antagonique entre l'organisme et le milieu, liée à la distinction et à la collaboration dans l'organisme animal d'une zone passive-réceptive (l'organisation sensorielle) et d'une zone active-façonnant (l'organisation motrice) : « Tantôt c'est l'organisme qui subit le médium, et le médium façonne, et tantôt c'est l'organisme qui, à son tour, façonne le médium et le médium subit. Les deux relations antagoniques doivent avoir réellement lieu et, par l'intermédiaire d'un centre, se compenser dans le sens de l'unité du tout » (DO, p. 366). Le

[586] À cet égard, une critique de la tendance contemporaine à la confusion et à l'indistinction a été élaborée par F. Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante ? Essai sur la vie végétale*, Paris, Seuil, 2020. Notre travail partage avec Burgat la critique de l'atmosphère philosophique qu'elle appelle « règne de l'indistinction », qui aujourd'hui concerne de toute évidence non seulement la différence entre la plante et l'animal, mais aussi celle entre l'animal et l'humain.

[587] F. Buytendijk, H. Plessner, « L'interprétation de l'expression mimique », *op. cit*., p. 146-147. C'est pourquoi nous ne pouvons pas souscrire à l'hypothèse esquissée par Orth, selon laquelle la notion d'*Umweltintentionalität* serait une préfiguration de celle de *Positionalität*. Cf. E. W. Orth, « Philosophische Anthropologie als Erste Philosophie. Ein Vergleich zwischen Ernst Cassirer und Helmuth Plessner », *op. cit.*, p. 264.

schéma sensorimoteur, que Uexküll avait appelé « cercle fonctionnel », est donc pour Plessner la condition de possibilité de la forme close, rend intelligible toutes les caractéristiques de la vie animale[588]. Les deux relations antagoniques conditionnent l'émergence d'une représentation centrale de l'organisme, qui médiatise l'unité des organes. Quand l'unité organique est représentée et gouvernée par un organe central, à travers lequel l'organisme peut utiliser l'ensemble des organes comme médium entre soi et l'environnement, le vivant « ne se tient donc plus du tout en contact direct avec le médium et les choses qui l'entourent, mais seulement au moyen de son corps » (DO, p. 367). Le surgissement d'un centre a des conséquences importantes également pour ce qui concerne la relation de l'animal avec son propre corps. À la différence de la plante, l'animal n'*est* pas seulement un corps, mais il *a* aussi son corps : « Son corps (*Körper*) est devenu son corps-vécu (*Leib*), ce centre concret à travers lequel le sujet de la vie est connecté avec le champ environnant » (DO, p. 367). Bien entendu, il n'y a aucune distinction matérielle entre les deux dimensions, qui indiquent physiquement la même substance : le *Leib* n'est pas une intériorité détachée de l'extériorité du *Körper*. Il s'agit plutôt de deux aspects de l'expérience de l'animal, qui est à la fois « en soi » comme corps physique (*Körper*) et « hors de soi » comme corps-vécu (*Leib*). Son centre peut faire du corps physique un instrument pour atteindre un but, un objet à observer et avec lequel entrer en relation.

Ce dédoublement a son origine dans le fait que, dans le cas de l'animal, le centre, le noyau, le « Soi » (*Selbst*) de l'organisme, bien que lié au corps, se distancie de lui. L'organisme entre en relation avec soi-même, le sujet et l'objet de l'avoir coïncident. « Ainsi, la chose vivante dont l'organisation exhibe une forme close n'est pas seulement une Soi qui « possède », mais un Soi d'une espèce particulière, un Soi réfléchi (*zurückbezügliches Selbst*), ou un « se » (*sich*) » (DO, p. 376-377). Il s'agit d'une forme particulière du sujet vivant défini précédemment, générée par un degré positionnel qui implique un rapport médiatisé de l'organisme avec lui-même et l'environnement. Le concept de sujet, qui dans le degré le plus bas de l'organique s'appliquait à l'entité positionnelle en tant que telle, indique maintenant la réflexion du corps sur lui-même. Chez Plessner, le concept de sujet peut être considéré comme un synonyme d'organisme. Contrairement à Merleau-Ponty et Buytendijk, la subjectivité n'est pas l'apanage exclusif des êtres humains et des animaux, c'est-à-dire des vivants

[588] Dans le sixième chapitre, les références à la deuxième édition de *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1921) d'Uexküll sont nombreuses et précises. La dette de Plessner se traduit par l'incorporation d'éléments spécifiques de l'*Umweltlehre* dans la description de l'animal et par la reprise de la terminologie uexküllienne, avec toutefois quelques modifications. Il reprend en particulier l'idée de la pluralité des milieux associés aux différentes espèces animales et la distinction entre le « monde de l'aperception » (*Merkwelt*) et le « monde de l'effectuation » (*Wirkwelt*), qu'il reformule en « sphère de l'aperception » et « sphère de l'action » (cf. DO, p. 390). Plessner réaffirme aussi le principe selon lequel la présence d'un centre organisateur chez les animaux supérieurs entraîne une augmentation de la sphère perceptive : ils acquièrent ainsi une plus grande liberté et en même temps une plus grande insécurité (cf. DO, p. 391-407).

dotés d'un comportement. Cela ne signifie pas que tous les organismes soient sujets de la même façon : le sujet organique et la conscience animale ne coïncident pas, pas plus que la conscience animale et la conscience de soi humaine (cf. DO, p. 155). Les caractéristiques spécifiques du sujet changent en fonction de la graduation du principe positionnel : il y a une correspondance entre les degrés de l'organique et les différentes formes de sujet. Le degré de subjectivité atteint par l'organisme correspond au degré de réalisation de la positionnalité. On a déjà vu que pour Plessner ce n'est pas à partir d'une réalité psychique ou spirituelle détachée du corps qu'on peut parler d'« intériorité » ou de « conscience » : « ce n'est pas la conscience qui est en nous, mais nous qui sommes « dans » la conscience […]. La conscience n'est que cette forme fondamentale et cette condition fondamentale du comportement d'un être vivant se posant soi-même face à l'environnement » (DO, p. 154). La conscience naît au sein du cercle fonctionnel dont les protagonistes sont le corps animal et son milieu. Son apparition est liée à la formation d'un centre, qui détermine une relation médiate entre l'environnement et le sujet positionnel. Ainsi, Plessner dépasse la tradition qui attribue seulement à l'être humain la prérogative de l'intériorité : l'existence de la conscience ne concerne pas seulement l'humanité, mais plus généralement le corps organique dans sa forme close.

Alors que la plante est un sujet organique dans une relation directe avec l'extérieur, l'animal est un sujet situé dans le centre organisateur de son être qui médiatise le rapport à l'extérieur : il a une positionnalité centrique. Avec le terme « centralité » (*Zentrizität*) Plessner indique la relation positionnelle dans laquelle il y a une séparation de l'organisme en tant que totalité subjective de sa propre corporéité, à travers une centralisation de l'organisation qui lui permet un contact fortement médié avec le champ environnant – qui devient maintenant *son Umwelt* – perçu comme quelque chose de séparé de son propre corps. Cependant, tout en présentant une première forme d'autoréférentialité, l'animal est dépourvu de toute connaissance de son être sujet, il n'a pas conscience de sa conscience, il vit immédiatement dans son « ici-maintenant » : « La borne pour l'animal réside en ceci que tout ce qui lui est donné, médium et corps propre proprement vécu, *à l'exception de* son être lui-même, *d'*être le corps lui-même, se trouve en relation *à* l'ici-maintenant. Pour autant qu'il est lui-même, il s'absorbe dans l'ici-maintenant. Cela ne lui devient pas *ob-jectif*, ne se détache pas de lui » (DO, p. 378). Être dans l'« ici-maintenant » signifie pour l'animal avoir un centre, vivre à partir d'un centre (mais pas *en tant que* centre) vis-à-vis d'un champ environnant qui lui fait face. L'animal agit et réagit spontanément, de façon fondamentalement impulsive, aux stimulations provenant du champ environnant, dans une relation de vis-à-vis, ou de « frontalité » (*Frontalität*). Cela ne revient pas à dire que l'animal est entièrement déterminé par son champ environnant : celui-ci est au contraire

ouvert, offrant à l'animal un nombre indéterminé de possibilités d'action. Dans le passage à l'acte spontané, l'animal est donc contraint à choisir entre elles. Ce choix n'est jamais définitif, entre l'organisme et le champ environnant il y a un hiatus qui ne peut être comblé que momentanément : par conséquent, l'animal n'atteint jamais un état primitif de parfaite adéquation avec son milieu. « Face à une zone étrangère qui, en tant que totalité, lui reste impénétrable, à laquelle il peut certes répondre, mais dont il ne peut jamais venir au bout, l'animal vit, posé en son propre sein, s'absorbant en lui-même, dissimulé et tout à la fois exposé au danger » (DO, p. 381).

Cette relation particulière de frontalité ouvre deux voies divergentes à l'organisation animale : Plessner distingue les animaux ayant un type d'organisation *centralisée* ou *décentralisée*. Dans le second cas, on observe une déconnexion de la conscience, alors que dans le premier, on assiste à son développement notable. Dans le cas de l'organisation décentralisée, il n'y a pas d'organe médiateur qui interrompe la chaîne sensation-action, qui crée un hiatus entre les deux phases. Ainsi, il n'y a pas de réponse spontanée émise par un organe central, mais plutôt une simple réaction du système moteur à des signaux venant de l'extérieur. Cela implique une primauté de l'action, de la sphère du mouvement sur la sphère de la perception : ce qui est perçu est relatif à la capacité de mouvement de l'animal. Les objets ne sont pas perçus en tant que tels, mais seulement comme des proies, des ennemis, de la nourriture : il ne peut y avoir d'objectivité authentique dans ce cadre. « Le trait caractéristique constant de la forme d'organisation décentralisée est le retrait des appareils sensoriels derrière les appareils moteurs, le recouvrement du monde objectif à l'exception de rares signaux en faveur d'un déroulement, exposé aussi peu que possible au frottement, des actions nécessaires au corps » (DO, p. 391). En revanche, en ce qui concerne la forme d'organisation centralisée, la situation est inversée : la relation entre la perception et l'action est assurée par la conscience, qui interpose une pause entre le stimulus et la réponse. Alors qu'auparavant il y avait la primauté de l'appareil moteur sur l'appareil sensoriel, c'est désormais la perception qui prime : l'animal ne réagit plus par rapport au mouvement, mais agit par rapport à la perception, c'est-à-dire que l'action de l'animal supérieur se fait en réponse à ce qui a été perçu. Ce gain a des inconvénients, car la plus grande ouverture au champ environnant entraîne une confrontation plus ouverte avec celui-ci, une plus grande liberté pour le sujet et donc aussi un plus grand risque de fournir des réponses fallacieuses. L'insécurité est beaucoup plus grande : pour y remédier, l'animal doit s'en remettre aux instincts qu'il possède et à l'expérience qu'il a accumulée au cours de sa vie. Avec l'émergence d'un centre, localisé au niveau physique dans le système nerveux[589], le champ environnant n'apparaît plus comme un pur champ de

[589] Selon Plessner, « le système nerveux répond à des stimuli particuliers par des excitations particulières. Cette réponse instaure de cas en cas *l'interruption, l'inhibition, la pause* (entre le stimulus et la réaction), qui *sur le plan*

signaux, mais comme un champ de choses : « La dirigeabilité des mouvements avec le propre corps (sur la base de la sensibilité des mouvements) et la structure chosifiée du champ environnant se correspondent mutuellement. L'organisation de type centralisé d'un corps vivant et l'apparition de choses dans son champ d'aperception coexistent nécessairement » (DO, p. 399). Les choses existent sur le même plan de réalité que l'organisme, elles ne sont pas ses projections subjectives[590]. L'animal doté d'une organisation centralisée, s'il n'est pas encore en présence d'objets en tant que tels (*Objekte*), est en présence de choses (*Dinge*), qui conservent une valeur et une constance en vertu de la relation qu'elles entretiennent avec le mouvement vital.

Cela a entraîné la nécessité, notamment pour la psychologie animale, de poser le problème des rapports entre instinct et conscience, surtout après le dépassement de l'atomisme des éléments psychiques et, avec lui, du mécanisme associatif. Contre les mécanistes, Plessner affirme que « l'instinct ne prend pas la place de la conscience, mais il la forme et la porte » (DO, p. 409). L'instinct est une orientation congénitale du comportement, une forme de réponse prédéfinie qui permet à l'animal de réagir directement aux situations. La thèse d'une structure qualitativement complexe de la conscience perceptive animale, soutenue par Volkelt[591], affirme que l'animal n'a pas la capacité de saisir la signification de chaque élément individuel du champ environnant, mais seulement celle de la situation ; par conséquent, l'intelligence consciente n'aurait qu'une fonction très limitée dans le comportement animal, c'est l'instinct qui jouerait au contraire un rôle de premier plan. Cette instinctivité s'accompagne toutefois, chez les animaux supérieurs, d'un type d'intelligence qui n'est pas très différent de celui présent chez l'être humain. La théorie de Volkelt ne se justifie que pour les animaux ayant une organisation décentralisée ; « les tests d'intelligence pratiqués par Köhler sur les anthropoïdes ont montré à tout le moins que l'hypothèse de Volkelt, relative au monde animal en son entier, a une portée bien moindre que ne le supposait son auteur, et que la frontière essentielle entre l'homme et l'animal doit être placée « plus haut » que ce n'est le cas chez Volkelt » (DO, p. 414-415). Köhler avait effectué en 1914, à la station zoologique allemande de Ténériffe, de nombreuses expériences sur la capacité des chimpanzés à résoudre des problèmes en surmontant et en éliminant

---

positionnel est l'être d'un Soi-même en position central, c'est-à-dire son être « vis-à-vis de quelque chose dans le champ environnant », ou encore son intuition de quelque chose » (DO, p. 407).

[590] C'est sur ce point qu'apparaît la différence fondamentale entre Plessner et Uexküll : « Uexküll n'a pas raison de dire (ibid., p. 169) : « Le monde environnant tel qu'il se reflète dans le monde qui fait face à l'animal est toujours une partie de l'animal lui-même, édifié par son organisation et élaboré pour former un tout indissoluble avec l'animal lui-même […] on ne peut le comprendre correctement qu'en tant que projection de *son* monde d'en face. » Bien entendu, la nature ne contraint pas les animaux à s'adapter. Tout aussi peu, cependant, les animaux se forment leur nature en fonction de leurs besoins. Ce serait là, en quelque sorte, un idéalisme zoologique. À la place d'une conscience créatrice du monde, on aurait posé une organisation créatrice du monde ainsi que l'a fait Bergson » (DO, p. 404-405). Il cite ici la deuxième édition de *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1921).

[591] Cf. H. Volkelt, *Über die Vorstellungen der Tiere*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1914.

des difficultés, afin de comprendre dans quelle mesure il était possible de trouver chez ces animaux des traces d'une intelligence semblable à celle de l'être humain[592]. Ce qui ressortait de ces expériences, outre l'extrême proximité avec l'intellect humain, capable de créer un lien entre la fin et les moyens, c'était surtout la dépendance, dans l'accomplissement de cette tâche, d'une situation optique : un objet était reconnu comme apte à résoudre un problème lorsqu'il révélait dans l'espace son utilité directe. Köhler avait également constaté que les chimpanzés n'étaient pas en mesure de résoudre un problème lorsque cette solution nécessitait le déplacement ou la suppression d'un obstacle physique. Cela prouverait, selon Plessner, que l'animal manque du sens du négatif.

> Ils sont capables de se débrouiller fort bien quand il s'agit d'employer (d'insérer) positivement des choses positivement présentes dans la positivité de la structure du champ actuellement donné […], ils échouent précisément quand le but n'est atteignable que par une voie négative, moyennant l'élimination d'une quelconque donnée. *Au vivant le plus intelligent dans la série animale, à celui qui est le plus semblable à l'homme, fait défaut le sens du négatif*. Tel est le résultat assuré des recherches de Köhler, qui n'avait certainement pas d'idées préconçues à l'encontre de l'intelligence animale, et en faveur d'une différence par essence insurmontable entre l'homme et l'animal (DO, p. 418-419).

L'animal ne peut pas penser l'absence de quelque chose, parce qu'au fond il ne peut pas penser son essence : il lui manque une idéation de la chose dans son invariance structurelle, dans son ob-jectivité. L'animal a une relation vitale, pratique, avec les choses ; celles-ci ne conservent leur constance et leur identité qu'aussi longtemps que dure ce lien. Cela indique que l'animal n'a pas de rapport avec l'invariance idéale de la chose, il n'a pas la faculté d'idéation, d'abstraction, en vertu de laquelle la chose obtient son statut autonome. « Il n'y a pas encore chez lui d'éveil au caractère de chose de l'ob-jet, il ne saisit pas encore la complète séparabilité des choses de la sphère des perceptions et des actions, n'aperçoit pas encore leur autosuffisance interne. Chez lui n'a pas encore levé le sens du négatif, sous quelque forme que ce soit. Absence, manque, vide – sont pour lui des possibilités d'intuition forcloses » (DO, p. 420-421).

Enfin, Plessner souligne que deux facultés particulières se présentent dans l'animal doté d'une structure centralisée : l'intelligence et la mémoire. En ce qui concerne l'intelligence, nous avons déjà noté qu'une forme d'intelligence capable d'un certain processus d'abstraction apparaît chez les animaux supérieurs. La faculté de perception de la gestalt joue un rôle important dans la conscience animale et détermine un rapport particulier à l'individuel et au général. Lorsque l'animal perçoit, une sorte d'opposition apparaît entre la structure du champ (le cadre perceptif) et l'élément singulier (le contenu de la perception) ; ce dernier, bien qu'il ne soit pas saisi sous sa forme conceptuelle, obtient sa propre existence en tant qu'entité unique. « Pour les animaux dont l'organisation est de type

[592] Cf. W. Köhler, *L'Intelligence des singes supérieurs* (1917-1921), Paris, F. Alcan, 1927.

centralisé, il y a donc sur le plan sensori-moteur un analogon de l'opposition entre individualité concrète et généralité abstraite, mais pas l'opposition elle-même. Pour autant que le concret individualisé de la chose est une gestalt et un point d'attaque, il existe également pour l'animal ; pour autant qu'il est une réalité effective existant pour soi, […] il lui demeure caché » (DO, p. 426). L'animal manque d'attitude objective, seul l'être humain peut connaître la chose persistante, le pur objet. Cependant, un organisme ayant une forme close et une organisation centralisée est capable d'abstraction sensible en tant qu'appréhension de similitudes. Enfin, l'animal est doté d'une mémoire : son émergence a pour prémisse la distanciation du sujet organique par rapport à ce qui se trouve face à lui, qui s'exprime également sous la forme d'une distanciation par rapport à son passé. L'animal peut corriger ses actions et ses réactions en conservant le passé qui accompagne chaque activité : émerge un antécédent auquel se rapporter, qui intervient dans la manière d'être de l'animal sans pour autant l'absorber complètement. Pour l'animal « le passé est dans la forme de l'être médiatisé *per hiatum*, autrement dit est présent à lui. Inconsciemment, il influe sur l'état présent respectif sans le déterminer complètement, et consciemment il influe sur lui dans la mesure où le sujet revient à soi, se découvre ainsi comme le passé qui dès lors influence son initiative » (DO, p. 433, trad. modifiée). Cette mémoire est étroitement liée au futur : de fait, Plessner la définit comme une « unité de *residuum* et d'anticipation » (cf. DO, p. 435-440). Le passé est une fonction de l'avenir, ou plutôt, il est conservé dans la mesure où il peut être utile à une orientation future.

3.4 La positionnalité excentrique et les lois anthropologiques

Nous allons bientôt voir que la différence que Plessner souligne entre les types d'organisation décentralisée et centralisée, qui identifient respectivement les animaux « inférieurs » (comme les invertébrés) et les animaux « supérieurs » (comme les chimpanzés), est la même que celle que Merleau-Ponty établit entre les formes « syncrétiques » et les formes « amovibles » de comportement. Toutefois, avant d'aborder la « hiérarchie non hiérarchique »[593] que le philosophe français expose dans *La structure du comportement*, il convient de compléter l'analyse du mouvement ascendant plessnérien, en abordant le dernier degré de l'organique, l'humain. Cela permettra de faire ressortir les convergences entre la positionnalité excentrique chez Plessner et les formes symboliques du comportement chez Merleau-Ponty. Dans les deux cas, la mise en relief d'une spécificité humaine n'équivaut pas à un abandon de l'animalité, mais plutôt à son approfondissement. À cet égard, il n'est pas difficile de constater que le penseur allemand présente la différence anthropologique déjà dans le

[593] Cf. L. Zaietta, *Une parenté étrange*, *op. cit.*, p. 50-60.

chapitre consacré à l'animal, bien qu'indirectement. On vient de voir que pour lui l'organisme animal n'a pas conscience de sa conscience, il vit absorbé dans l'ici-maintenant, il manque du sens du négatif et il n'est pas encore en présence d'objets, mais seulement de choses. À partir de ces définitions négatives de l'animal, on peut déjà deviner les particularités de l'être humain, qui sont exposées en détail dans le septième et dernier chapitre des *Degrés*. Plessner commence par rappeler les limites de l'organisation animale : « Pour autant que l'animal est lui-même, il s'absorbe dans l'ici-maintenant. Cela ne lui devient pas ob-jectif, ne se décolle pas de lui, reste un état, le cours d'une traversée qui médiatise un accomplissement concrètement vivant. L'animal vit en s'extériorisant de son centre, en s'intériorisant en son centre, mais il ne vit pas en tant que centre » (DO, p. 441). L'animal a son corps, il peut l'utiliser comme un médium sur lequel agir, mais il n'a pas une prise de conscience de cette possession : il ne sait pas qu'il a un corps, un *Umwelt*, il n'a pas conscience de soi. Sa positionnalité permet au corps vivant une réflexivité par rapport à soi qui reste partielle : positionné dans son centre, au centre de son propre être et agir, l'organisme animal est privé de la réflexivité ultérieure, complète, qui pourrait le rendre conscient de sa position et de son être. L'animal vit alors de façon essentiellement impulsive, il perçoit sa propre impulsivité, affective et motrice ; tout en étant conscient de sa propre situation d'un point de vue pulsionnel, il reste indissolublement lié à cette dimension. Ces caractéristiques rendent l'animal un étant positionnellement *centrique*, qui n'est pas capable de se distancier de soi : « le corps en son ensemble n'est pas encore devenu complètement réflexif. Pas encore, cela veut dire qu'une ascension est pensable, qui élève la chose corporelle vivant à un degré positionnel supérieur, au-dessus du degré de l'animal. Selon la même loi qui détermina la différence de degré entre l'animal et le végétal » (DO, p. 442). La thèse de Plessner est que la réflexivité complète, qui coïncide avec la conscience de soi, apparait seulement dans le degré positionnel correspondant à l'humanité. La réflexivité pleine et entière demeure réservée à l'être humain, qui appartient à l'organisation positionnelle de forme close et représente « le degré extrême de la vie » (DO, p. 444), « le degré suprême » du principe positionnel.

À ce stade, il se produit une auto-médiation du corps : le centre positionnel possède un décollement par rapport à soi-même, qui garantit sa capacité réflexive. Cependant, le problème de la distanciation de soi à soi n'est pas résolu par le simple recours à un dédoublement du sujet (capable de placer devant lui comme objet ce qui était sujet). Un tel dédoublement impliquerait une régression à l'infini et, donc, la rupture du centre en tant que tel. En revanche, pour Plessner la réflexivité est donnée à l'humain « sans dédoublement absurde du noyau subjectif, exclusivement dans le sens de la positionnalité. Sa vie à l'extérieur du centre entre en relation avec lui, le caractère réfléchi du corps centralement représenté lui est donné à lui-même » (DO, p. 444). Dans le dernier degré positionnel,

l'organisme n'a pas seulement sa propre corporéité comme objet séparé, non seulement il est en mesure de contrôler son corps et de le diriger vis-à-vis de l'*Umwelt* de manière autonome, mais, en outre, il est conscient de cette condition qui lui est propre, il connait cette séparation et les possibilités qui en résultent. Dans la médiation avec soi-même, l'organisme n'est plus seulement un « Soi » (*Selbst*) en relation avec l'*Umwelt*, il est une intériorité *consciente de soi*, un « Moi » (*Ich*) : « Il s'a soi-même, il a un savoir de soi, il est perceptible à soi-même, et en cela il est *Moi*, le point de fuite situé « derrière soi » de la propre intériorité, qui […] forme le spectateur à l'égard du scénario de ce champ intérieur, le pôle subjectif qui ne peut plus être objectivé, qu'on ne peut plus déplacer en position d'ob-jet (DO, p. 444). En tant que « Moi », l'être humain n'est plus seulement assujetti à « l'ici-maintenant » comme l'animal, mais il se tient aussi « en arrière de » lui. Contrairement à l'animal, il est capable de se distancier de soi, de poser un abîme entre soi et ses vécus ; ainsi, il se trouve au-delà de soi, sans aucun fondement dans l'espace et dans le temps. En définitive, pour Plessner l'être humain est un vivant *à la fois* dans et hors de son centre (*ex-centrum*), il présente une positionnalité excentrique (*exzentrische Positionalität*) : « Si la vie de l'animal est centrée, la vie de l'homme, elle, sans pouvoir rompre ce centrage, est à la fois (*zugleich*) extériorisée par rapport à lui, excentrique. L'*excentricité* est la forme caractéristique pour l'homme de son positionnement frontal face au champ environnant » (DO, p. 446) et coïncide avec le caractère du Moi (*Ichhaftigkeit*)[594].

Avant de poursuivre notre analyse, quelques remarques s'imposent. Premièrement, il faut souligner que dans ce cadre la différence humain-animal n'a pas un caractère ontologique. De fait, Plessner affirme que la nature animale se maintient à ce degré suprême de la positionnalité : « Si le caractère de l'être-hors-de-soi fait de l'animal un homme, alors, attendu qu'avec l'excentricité aucune forme d'organisation nouvelle n'est rendue possible, il est clair qu'il doit rester corporellement animal. […] Dépendant, le caractère de l'homme ne l'est que de la forme d'organisation de type centralisé, qui fournit la base de son excentricité » (DO, p. 448)[595]. Dans ce cadre, la conscience de soi continue à constituer la spécificité de l'être humain par rapport à l'animal, mais elle n'est plus conçue comme un élément transcendant qui descend ensuite dans le corps, puisqu'elle trouve son

[594] Ce qui caractérise le Moi est la possibilité « de pouvoir constamment reculer derrière soi, de pouvoir constamment regarder vers soi, vers son propre être. C'est dans cette possibilité infinie, dans cette possibilité infinie de prendre du recul, que réside précisément ce que nous appelons le caractère du Moi. C'est le cas lorsque la position excentrique est accomplie. Le caractère du Moi et la position excentrique sont donc une seule et même chose » (EM, p. 186).

[595] Comme il l'affirme dans son cours à Cologne, qui est en grande partie un commentaire des *Degrés* : « Si nous nous demandons maintenant où se situe l'être humain, comment il s'intègre dans le cadre qui a été dessiné jusqu'à présent, ce qui est étrange, c'est que nous ne pouvons plus trouver de forme d'organisation ou de possibilité d'organisation spécifique à l'être humain, et cela tient également compte de la réalité, à savoir que l'être humain est un animal, et pourtant, il est aussi quelque chose de tout à fait différent d'un animal. C'est un animal d'un type très particulier. Il appartient à la forme d'organisation centralisée » (EM, p. 182).

origine *dans la corporéité elle-même*, dans la particulière structure positionnelle de l'humain. Ce qui distingue l'humain de l'animal n'est donc pas un principe métaphysique, mais plutôt sa capacité à sortir de son propre centre, à être un vivant totalement réflexif. Le concept de réflexivité indique l'attitude de la conscience qui commence à se voir à partir d'un point de vue qui n'est pas le sien : la présence d'un spectateur détermine la constitution du Moi. Il convient de mettre en relief que, dans ce cadre, le spectateur n'est pas un autre être humain : le rapport de l'être excentrique à son corps est la condition de possibilité d'une réflexivité « endogène », qui accompagne la réflexivité « exogène », dérivée du regard social[596]. Il a été démontré que Plessner ne considère pas la conscience de soi comme un produit d'une relation spirituelle ou morale à Autrui (*den Anderen*), mais comme le résultat d'un rapport avec l'altérité (*das Andere*) incarnée dans la matérialité naturelle du corps[597]. En d'autres mots, on pourrait affirmer que la première altérité est dans notre corps, ou, plus précisément, dans le rapport équivoque que nous avons avec lui.

En effet, selon le penseur allemand la tradition philosophique a toujours négligé le fait que l'être humain n'a pas une relation univoque, mais *à double sens*, avec son corps : il *est* son corps (*Leib*) et il *a* son corps (*Körper*). D'une part, il ne faut pas interpréter cette ambiguïté de l'existence humaine dans les termes d'une théorie dualiste, selon laquelle l'être humain serait un pur esprit qui contrôle son corps, qui ne serait qu'une chose physique ; d'autre part, le corps-vécu (*Leib*) et le corps (*Körper*), « bien qu'ils ne constituent aucunement des systèmes matériellement séparables l'un de l'autre, mais une seule et même chose, ne coïncident pas. La dualité d'aspect est radicale » (DO, p. 450). Le « jeu » entre l'être-un-corps (*Leib-sein*) et l'avoir-un-corps (*Körper-haben*) traduit le traditionnel et rigide dualisme corps-âme dans un entrelacement dynamique et sans fin entre subjectivité et objectivité[598]. À cause de leur position corporelle ambivalente, les êtres humains sont capables de vivre et, en même temps, de se voir vivre : ils sont à la fois acteurs et spectateurs. Par conséquent, la vie de la positionalité excentrique se caractérise par une instabilité et une inquiétude permanente. La spécificité de la condition humaine est de devoir toujours retrouver un accord entre l'être-un-corps et l'avoir-un-corps. Contrairement à l'ancienne représentation d'un centre fixe, il existe dans le comportement humain une *dynamique d'alternance continue* entre l'excentration et le

[596] C'est la thèse soutenue par B. Carnevali, « Spectateurs de nous-mêmes. Pour une esthétique de la réflexivité », *Critique*, 10, n° 869, 2019, p. 885-899.
[597] Voir J. Fischer, *Exzentrische Positionalität*, *op. cit*., p. 143.
[598] Voir H.-P. Krüger, « Das Spiel zwischen Leib-sein und Körper-haben », *op. cit.*. Selon Wulf, la distinction plessnérienne entre *Leib-sein* et *Körper-haben* ne dépasse pas la scission cartésienne entre l'âme et le corps, à la différence du concept merleau-pontien de chair. Cf. C. Wulf, « Il corpo mimetico. Helmuth Plessner e oltre », *op cit*. Il nous semble que, par rapport au dernier Merleau-Ponty, Plessner met davantage l'accent sur l'aspect *différentiel* entre *Leib* et *Körper* plutôt que sur leur réconciliation, mais que cela n'implique pas de dualisme ontologique.

recentrement[599], dans une constitutive absence d'équilibre. De fait, Plessner souligne que la fracture entre le *Leib-sein* et le *Körper-haben* ne peut être rééquilibrée que momentanément, elle ne peut pas être éliminée. L'être humain, en reliant les deux dimensions, n'annule pas la fracture, mais la réalise.

> Pour lui, le renversement de l'être, au-dedans du propre corps-vécu, en être au-dehors du corps-vécu, est une dualité d'aspects inéliminable de l'existence, une véritable fracture de sa nature. Il vit en deçà et au-delà de part et d'autre de la fracture, en tant qu'âme et que corps et en tant qu'unité psychophysiquement neutre de ces sphères. L'unité ne recouvre cependant pas la dualité d'aspect, elle ne la laisse pas provenir de soi, elle n'est pas le tiers réconciliant l'opposition, qui fait passer dans les sphères opposées, elle ne forme aucune sphère autonome. *Elle* est la fracture, l'hiatus, la traversée vide de la médiation, qui équivaut pour le vivant lui-même à l'absolue dualité de caractère et dualité d'aspect du corps (*Körperleib*) et de l'âme, en laquelle il en fait l'expérience vécue (DO, p. 447, trad. modifiée).

L'excentricité détermine une lacération irrémédiable, la nature humaine se caractérise par une unité duale, fracturée ; l'unité ne supprime pas la fracture, mais se réalise dans la fracture, elle n'élimine pas le double aspect de l'existence, mais elle le préserve[600]. Ainsi, Plessner explique à la fois l'union et la distinction de l'âme et du corps dans l'être humain, sans recourir à deux substances séparées (dualisme) et sans privilégier l'une au détriment de l'autre (monisme)[601].

Le passage que nous venons de citer montre également que l'excentricité présente une véritable structure *dialectique*, spécifiquement différente de celle de Hegel, dans laquelle l'unité n'est pas une synthèse conciliatrice supérieure qui à la fois conserve et supprime les opposés, mais un champ qui rend possible leur relation sans éliminer leur contraste. En effet, l'humain chez Plessner est un être caractérisé par une *coprésence en tension des antinomies*[602]. Le rôle décisif que joue dans les *Degrés* le terme « *zugleich* » en est la preuve ; cet adverbe, qu'on peut traduire par « tout à la fois » ou « en même temps », revient souvent dans les passages les plus importants du livre (et, en particulier, du dernier chapitre) pour indiquer la structure antinomique de l'humain, un être « dépendant de la nature et libre, naturel et façonné, originel et artificiel tout à la fois (*zugleich*) »

---

[599] Voir H.-P. Krüger, « L'expressivité comme fondement de l'historicité future », *Trivium,* en ligne, 2017, p. 10-13.

[600] C'est dans cette impossibilité de la coïncidence de l'humain avec lui-même que réside le fondement de la critique que Plessner adresse aux idéologies communautaires et, ensuite, au marxisme et à son théorème de l'auto-aliénation : « ce théorème garantit à l'homme le retour chez soi à partir de son état de minorité dont il porte lui-même la responsabilité. […] Seul est faux son fondement anthropologique. […] Il nous faut renoncer au romantisme de l'aliénation et du retour chez soi inhérent au marxisme, et nous avouer son caractère illusoire. En son optimiste couplage de progrès et de retour chez soi, le marxisme repose sur une anthropologie dépassée qui, toujours encore fascinée par Hegel, ferme les yeux devant tout ce qu'entraîne une plongée dans le caractère insondable de l'homme et la nature de son historicité ». H. Plessner, « Homo absconditus » (1969), *Le Débat,* 3, n°180, 2014, p. 120-121. Voir à cet égard H. Plessner, « Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung » (1960) et « Selbstentfremdung, ein anthropologisches Theorem? » (1969), in GS X, p. 212-226, 285-293.

[601] Voir H. Plessner, « Mensch und Tier » (1946), in GS VIII, p. 65.

[602] Voir A. Borsari, « Pensare le antinomie costitutive: Plessner, i Gradi e l'uomo », *Iride: filosofia e discussione pubblica*, vol. 20, 52, 2007, p. 635-639.

(DO, p. 107). On ne pourrait pas comprendre ces antinomies en considérant l'humain chez Plessner seulement à partir de l'*ex*centricité. De fait, l'être humain est un *centre* constitutivement excentrique : il est capable de se distancier du centrage animal, sans pourtant pouvoir le rompre. Cette condition s'explique par le fait que si l'être humain n'est pas un animal comme les autres, il n'est pas pour autant un esprit sans corps : au contraire, comme on l'a vu, le premier *émerge* du deuxième. Le philosophe allemand décrit le surgissement de l'humain *au sein* du monde organique : cette émergence ne comporte pas une séparation de la nature, mais plutôt un écart dans l'immanence naturelle, un échappement qui n'élimine pas l'appartenance. Cette appartenance à l'organique est attestée par le fait que seul un corps *vivant* peut être humain ou, en d'autres mots, que seule une positionnalité peut être excentrique.

Cela dit, revenons au septième chapitre des *Degrés*, où Plessner détaille les caractéristiques fondamentales de l'être humain. Du fait de sa positionnalité excentrique, il présente un triple rapport à son corps : « le vivant est corps, dans le corps (en tant que vie intérieure ou âme) et hors du corps en tant que point de vue à partir duquel il est l'un et l'autre. Un individu qui sur le plan positionnel est de la sorte triplement caractérisé s'appelle une *personne* » (DO, p. 448). Après le passage du dividuum (plante) à l'individualité (animal), on assiste à la transition de l'individu à la personne, c'est-à-dire à l'être humain et à sa positionnalité excentrique. Dans ce cadre, le concept de personne n'a pas une valeur métaphysique, et encore moins théologique ; il s'inspire plutôt de la *persona* (terme latin dérivé du verbe *personare*), qui dans son sens étymologique originaire désigne le masque de théâtre. C'est pour cette raison que Plessner, après la guerre, insistera de plus en plus sur le lien étroit entre l'humain et le comédien[603]. Ce dernier *personnifie*, incarne un rôle par le biais de son corps (*Verkörperung*). C'est pourquoi le concept plessnérien de « personne » échappe à la critique du « dispositif de la personne » récemment formulée par Esposito[604]. Le philosophe italien a démontré que dans le droit romain, la distinction entre l'individu naturel (*homo*) et le sujet juridique (*persona*) sépare l'individu de sa vie incarnée, ce qui permet à cette dernière de devenir une « chose » sous la propriété de la personne juridique. Afin de reconstruire un pont entre la vie incarnée et l'artificialité du droit, le dualisme entre le corps et la personne établi dans la tradition juridique romaine et dans la première conception moderne des droits naturels doit être surmonté ; afin de dépasser ce dualisme entre les personnes et les choses, Esposito introduit l'idée d'une vie « impersonnelle », ou d'une vie

[603] Il le fait notamment dans l'essai intitulé « De l'anthropologie du comédien » (1948), *op. cit.*. Voir aussi « Soziale Rolle und menschliche Natur » (1960), in GS X, p. 227-240, « Die Frage nach der Conditio humana » (1961), in GS VIII, p. 195-205 et le cours tenu à Göttingen dans le semestre d'été 1961 (PA, p. 127-172). Nous y reviendrons dans le dernier chapitre.

[604] Cf. R. Esposito, *Terza persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007; *Le persone e le cose*, Torino, Einaudi, 2014.

vécue à la « troisième personne ». Or, comme il a déjà été soutenu[605], la conception plessnérienne de la personne est « impersonnelle » : la « personne » chez Plessner vit à la troisième personne. Puisque la vie incarnée ne peut jamais être complètement possédée par l'être humain, elle se manifeste comme une vie impersonnelle ; puisque l'humain ne coïncide jamais complètement avec son corps, il a besoin de se personnifier. La vie humaine est une vie animale qui se personnifie nécessairement pour pouvoir être vécue. Ainsi, l'incarnation originaire et la personnification se présentent comme les deux faces d'une même médaille, la vie humaine : la « personne » est ce qui *masque* l'impossibilité de l'humain à coïncider avec son corps[606].

L'impossibilité d'une coïncidence avec le corps ne signifie évidemment pas que la personne est désincarnée ; nous avons déjà vu qu'elle a, selon Plessner, une triple détermination positionnelle : l'humain est corps, dans le corps et hors du corps. Conformément à cette triple relation avec le corps, l'être humain se trouve dans une triple relation avec le monde, qu'il rencontre sous la forme de monde extérieur (*Außenwelt*), monde intérieur (*Innenwelt*), et monde commun (*Mitwelt*). Tout d'abord, il fait l'expérience de la réalité qui l'entoure non plus comme un milieu rempli de choses (c'était le cas de l'animal), mais comme un « monde extérieur », c'est-à-dire comme un monde rempli d'objets. Ces derniers se situent dans la sphère homogène du pur « où et quand », une « situation qui correspond rigoureusement à la position de l'organisme excentrique. Si celui-ci est placé hors du lieu naturel, à l'extérieur de soi, sans spatialisation aucune, sans temporalisation aucune, […] alors la chose corporelle se tient elle aussi « dans » le « vide » de lieux et de temps relatifs » (DO, p. 449). Ce particulier rapport au monde permet également à l'humain de s'objectiver en tant que corps, qu'il peut en effet considérer comme une chose parmi les choses. Le monde extérieur lui est objectivement donné d'une manière conforme à sa sensibilité. Si cela ne signifie pas qu'il vit rattaché à un milieu spécifique (comme l'animal), il n'est pas non plus correct de supposer qu'il est complètement délié de toute forme de contrainte environnementale et que son ouverture au monde est inconditionnelle. C'est la position de Scheler[607], qui sera reprise plus tard par Gehlen[608] : dans les deux cas, l'ouverture au monde est pensée comme l'effet d'une *dévitalisation* ou d'une *dénaturalisation*, de provenance

[605] Cf. M. Vatter, M. de Leeuw, « Human Rights, Legal Personhood and the Impersonality of Embodied Life », *Law, Culture and the Humanities*, 19(1), 2019, p. 106-125.
[606] Cf. *Ibid*., p. 117.
[607] Pour Scheler, l'être humain est tel dans la mesure où il est doté d'*esprit*, principe qui identifie la capacité « de se dégager de la fascination et de la pression de ce qui est organique, de rendre indépendant de la « vie » […]. Un tel être spirituel n'est plus assujetti au désir ni lié au milieu, il est « libéré du milieu », nous dirons qu'il est « *ouvert au monde* », qu'il a un « univers » ». M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde, op. cit.,* p. 53-54.
[608] Pour Gehlen ce qui caractérise la position particulière de l'humain dans la nature est sa *déficience biologique* : « La non-spécialisation physique de l'homme, son dénuement organique, ainsi que l'étonnant manque d'instincts véritables forment ainsi entre eux une structure à l'égard de laquelle l'« ouverture au monde » (M. Scheler) ou, ce qui revient au mème, la suspension du milieu, constitue le contre-concept ». A. Gehlen, *L'Homme*, *op. cit*., p. 64-65.

respectivement spirituelle et biologique. Au contraire, la positionnalité excentrique de Plessner n'implique pas un abandon de l'animalité et, plus généralement, une dénaturalisation. C'est pourquoi, à la différence de Scheler et Gehlen, il ne pense pas l'ouverture humaine au monde comme un détachement *absolu* de l'animalité ; pour lui l'ouverture au monde (*Weltoffenheit*) humaine et la contrainte environnementale (*Umweltgebundenheit*) animale s'entrelacent. « C'est *entre* le milieu et le monde, *entre* la zone familière des références connues et des rapports de signifiance « toujours déjà » compris et la réalité inquiétante et non-familière du monde déraciné, que l'être humain, par d'incessants bouleversements, conquiert son milieu à partir du monde »[609].

Après son retour en Allemagne au début des années 1950, Plessner souligne avec insistance cette divergence par rapport aux deux autres pères fondateurs de l'anthropologie philosophique. À son avis, l'opposition entre la contrainte environnementale de l'animal et l'ouverture humaine au monde est trop simpliste :

> « Ou bien le biologisme remporte la victoire en dégradant l'homme au niveau d'une vie rattachée à un monde environnant […], ou bien le biologisme est écarté en se référant à l'ouverture principielle de l'homme au monde et en indiquant qu'il n'est pas rattaché à un monde environnant, comme le font Scheler et Gehlen. […] Les deux partis n'ont pas compté avec la possibilité que, chez l'homme, le rattachement au monde environnant et l'ouverture au monde soient deux attitudes qui se heurtent et ne valent que dans un rapport d'enchevêtrement (*Verschränkung*) qu'on ne peut faire parvenir à un équilibre, une possibilité qui pourtant tombe sous le sens étant donné sa ''nature'' à la fois animale et non animale »[610].

À ce propos, il est intéressant de noter que Plessner avait déjà introduit la distinction entre contrainte environnementale et ouverture au monde dans l'essai écrit avec Buytendijk en 1925, où cependant on ne trouve pas de référence à la notion d'excentricité. Les deux auteurs affirment que chez l'être humain intervient une complication qui l'élève « au-dessus » des formes animales du comportement : il est capable « de saisir des réalités, c'est-à-dire de saisir un être autonome, se reposant en soi, une capacité qui conduit tout aussi originairement à la conscience de soi, à l'expérience de la vitalité dans l'ici, qu'à la conscience d'objets étrangers dans le là-bas. Seul le milieu humain est un monde de choses qui pèse son propre poids »[611]. Au monde objectif s'oppose donc le Moi, qui à la fois constitue sa contrepartie et partage sa structure fondamentale. C'est pourquoi seul « l'être humain se saisit lui-même comme personne et les phénomènes comme choses. Il se tient donc dans un milieu qui, du côté du « Moi » (*Ichseite*) comme du côté du « ça » (*Esseite*), fait signe, fracturé, vers l'infinité d'un

[609] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 197-198.
[610] H. Plessner, « Sur le rapport entre monde et monde environnant chez l'homme » (1950), *Trivium*, en ligne, 2017, p. 3-4.
[611] H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit*., p. 147.

« monde » »[612]. Cette étroite correspondance entre l'*Esseite* et l'*Ichseite* est réaffirmée trois ans plus tard, mais en d'autres termes : au « monde extérieur » correspond le « monde intérieur ». Le Moi se rend présent à lui-même, déterminant une sphère intérieure qui se comprend en opposition à l'extérieur. Plessner souligne que dans l'intériorité l'être humain se révèle sous une forme double : il est une réalité psychique (âme) et il fait l'expérience vécue de la réalité psychique. Ainsi, grâce à son excentricité, il peut se distancier non seulement de son corps mais aussi de sa vie intérieure et entrer en relation avec elle. L'âme (*Seele*) et l'expérience vécue (*Erlebnis*), « ne coïncident pas, quoiqu'elles ne constituent aucunement des systèmes matériellement séparables l'un de l'autre. La dualité d'aspect est radicale, correspondant à celle du corps et du corps-vécu, du reste conduisant à elle dans la réalité donnée selon un parallélisme dénué de toute contrainte » (DO, p. 452). Si l'âme constitue l'ensemble des faits psychiques, des dispositions innées, incontrôlables, l'expérience vécue désigne au contraire le monde intérieur comme contrôlable, susceptible d'être exprimé (comme le fait magistralement le comédien : cf. DO, p. 455).

Enfin, la relation que l'humain entretient avec le monde ne se limite pas à la relation aux mondes extérieur et intérieur, car une dimension constitutive du Moi est également celle du « monde commun ». L'excentricité est la condition de possibilité d'Autrui, de l'existence d'autres personnes. La socialité, le fait d'être ensemble avec les autres, représente un horizon originaire, qui n'est pas déduit dans un deuxième temps. En d'autres termes, l'humain n'est pas un individu qui se rapporte ensuite aux autres, il est au contraire essentiellement *Mitwelt*. Que l'être humain « se laisse aller à l'idée, dont il est en effet pénétré du tout début, qu'il n'est pas seul et n'a pas seulement pour compagnons des choses, mais des êtres doués comme lui de sentiment, cela […] ressortit aux conditions préalables de la sphère de l'existence humaine. […] Par l'excentricité de la forme de position de soi-même, la réalité du *monde commun* est assurée à l'homme » (DO, p. 459). Celle-ci n'est ni la nature ni l'âme, ne se trouve ni à l'extérieur ni à l'intérieur de la personne, mais elle « porte la personne, tout en étant à la fois portée et formée par elle. C'est entre moi et moi, moi et lui, qui se situe la sphère de ce monde de l'esprit » (DO, p. 461). La sphère spirituelle est la sphère du « Nous », qui n'indique pas simplement une communauté d'individus, mais plus généralement l'espace collectif dans lequel l'individualité de chacun perd son sens. Le monde commun est la sphère de la réciprocité et de la rencontre, indifférente à l'égard de la distinction entre sujet et objet (cf. DO, p. 463). Le fait que le monde commun soit réservé aux seuls êtres humains ne signifie pas que les autres animaux n'aient pas de de vie sociale, mais seulement qu'elle est différente de celle des humains. Plessner n'est pas inattentif aux recherches qui mettent en lumière les rapports sociaux des animaux :

[612] *Idem*, trad. modifiée.

de fait, il affirme que chaque animal se trouve avec ses congénères au sein d'une « communauté de rapport ». L'animal vit en groupe, mène une vie communautaire et partage des expériences avec d'autres membres de l'espèce, mais il est absorbé dans ce type de relations, il n'en est pas conscient ; c'est pourquoi le monde commun lui reste caché. Le *Mitwelt* humain est donc irréductible à la zone animale de fréquentation et de familiarité, en laquelle règne la simple communauté de rapport.

> Et si l'homme peut parler […] de frère âne et de frère arbre, cela tient à ce qu'il saisit la généralité de la communauté de tout vivant et qu'il souligne en l'occurrence la communauté de rapport caractéristique en général de la positionnalité du vital, où lui aussi se voit dépendant, à sa façon à lui, du vivant. La sphère en laquelle le toi et le moi sont véritablement liés pour former l'unité de la vie et où le regard de l'un appréhende l'autre dans le dévoilement du visage, est cependant réservée à l'homme, le monde commun où ne règnent pas seulement des rapports communs, mais où la communauté de rapport est devenue la forme de constitution d'un monde effectif du Nous qui est la fusion expresse du Je et du Tu (DO, p 467-468).

Cela va à l'encontre de la critique formulée par Honneth et Joas[613], selon lesquels l'anthropologie philosophique de Plessner reposerait sur une prémisse fondamentalement solipsiste : la réflexivité humaine devrait être expliquée sur la base de l'intersubjectivité, plutôt que la seconde sur la base de la première, comme la description plessnérienne de la positionnalité excentrique semble faire. Toutefois, il a été démontré que chez Plessner l'excentricité, la socialité et la réflexivité des humains sont interdépendantes lorsqu'elles sont considérées en termes de leurs conditions génétiques : elles émergent ensemble. Le concept de positionnalité excentrique englobe à la fois la socialité et la réflexivité, dans la mesure où celles-ci peuvent être articulées comme des attributs d'un corps organique[614].

Dans la suite du dernier chapitre des *Degrés*, Plessner approfondit la condition humaine en abordant trois lois anthropologiques qui résultent de la positionnalité excentrique. Premièrement, il énonce la loi de « l'artificialité naturelle » (*natürliche Künstlichkeit*)[615]. En tant que positionnalité excentrique, l'être humain est obligé de trouver l'équilibre qui ne lui appartient pas. Aucune époque de l'humanité, aussi naïve et heureuse soit-elle, n'a pu éliminer sa constitutive absence d'un foyer (*Heimatlosigkeit*). Pour se maintenir dans son positionnement, l'humain doit s'accomplir, se réaliser : « L'homme ne vit qu'en menant une vie » (DO, p. 469). À cause de son organisation positionnelle, il

---

[613] Cf. A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Campus, 1980, p. 72-87.

[614] Cf. P. Honenberger, « Animality, Sociality, and Historicity in Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology », *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 23, No. 5, 2015, p. 718-719.

[615] Cette notion a ensuite été reprise par Gehlen (qui cependant ne cite pas Plessner), Portmann et Grene. Ces deux derniers ont connu Plessner personnellement et ont développé ses intuitions théoriques dans le cadre de leurs recherches. Voir A. Gehlen, *L'Homme*, *op. cit*., p. 123 ; A. Portmann, *Entläßt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*, München, Piper, 1970, p. 321 ; M. Grene, *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1974, p. 358.

ne peut pas se limiter à subir sa vie, il doit la conduire. Sa condition lui interdit de garder la naturalité qui caractérise les autres êtres vivants, il doit en assumer une autre : à la différence des animaux qui existent directement, en se laissant guider par leur instinct, l'être humain est contraint de vivre indirectement, en recourant à des compléments artificiels pour conduire sa vie. « Puisque l'homme est contraint et forcé par son type d'existence de conduire la vie qu'il vit, c'est-à-dire de faire ce qu'il est – justement parce qu'il n'est que s'il exécute –, il a besoin d'un complément d'espèce non naturelle, non donné de naissance. C'est pourquoi il est par nature, pour des raisons qui tiennent à sa forme d'existence, un *être d'artifice* » (DO, p. 470). Ainsi, le corps humain est un corps toujours déjà artificiel : l'artificialité constitue le seul moyen à travers lequel il peut parvenir à un équilibre. Ce dernier ne peut cependant qu'être provisoire : l'être humain est constitutivement en déséquilibre, sans lieu, sans temps, sans foyer, « placé sur du néant ». Il s'agit d'une condition insupportable pour lui : c'est pourquoi il « veut compenser[616] la semi-réalité de sa propre forme de vie, et il ne peut y parvenir qu'avec des choses suffisamment pensantes pour contrebalancer le poids de son existence. La forme de vie excentrique et la nécessité d'un complément constituent un seul et même état de fait ». Cette nécessité constitue pour Plessner « le moteur de toute activité spécifiquement humaine, c'est-à-dire dirigée vers de l'irréel et œuvrant avec des moyens artificiels, la raison ultime de l'*outil* et de ce à quoi il sert : la *culture* » (DO, p. 471). Cela comporte une critique des explications spiritualistes et naturalistes de l'origine de la culture : le monde culturel n'est ni le fruit d'une substance spirituelle par laquelle l'humain se distinguerait de l'animal, ni l'épiphénomène d'une simple strate naturelle. Dans le premier cas, l'esprit est simplement supposé, sa naissance au sein du corps humain n'est pas expliquée ; dans le second, on réduit l'humain à un animal, on n'explique pas le poids de sa sphère spirituelle et, par conséquent, le sens souvent supra-instrumental ou extra-utilitaire des produits culturels[617]. Selon Plessner, la théorie naturaliste présente deux types de modification : « Pour la modification *positive* propre à l'explication naturaliste-vitaliste, la culture est l'expression et le précipité directs de la vie aspirant d'une manière ou d'une autre à un auto-accroissement […]. Pour la modification *négative*, la culture est l'expression indirecte de la vie condamnée à s'accroître soi-même et à la recherche de son salut » (DO, p. 476). Les deux théories (qu'elles soient biologiques

[616] À cet égard, Marquard a rapproché Plessner de Gehlen. Cf. O. Marquard, « Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs », in Id., *Philosophie des Stattdessen*, Stuttgart, Reclam, 2000, p. 11-29. Bien qu'ils adoptent tous deux le concept de compensation, il nous semble qu'il y a des différences non négligeables entre leurs perspectives. Nous les explicitons dans les deux notes de bas de page qui suivent celle-ci.

[617] Ce point met en évidence une première différence avec l'approche de Gehlen, qui fournit une explication strictement fonctionnaliste de la culture à travers le principe de l'*Entlastung*. À son avis, la culture ne serait que l'un des moyens par lesquels l'être humain compense sa déficience biologique et fait face à la charge (*Belastung*) qui représente pour lui la profusion d'impressions dérivée de son absence d'une adéquation avec le milieu. Voir A. Gehlen, *L'Homme*, *op. cit*., p. 66-68.

ou psychologiques) sont erronées : ni la croissance du cerveau, ni la compensation d'une déficience biologique, ni la tendance à l'auto-accroissement de la vie sous forme d'une volonté de puissance, ni la surcompensation ou la sublimation sur la base d'un refoulement ne constituent la véritable cause de la culture. Son fondement ultime est plutôt la structure vitale excentrique : « Le manque d'équilibre (*Gleichgewichtslosigkeit*) constitutif de son espèce particulière de positionnalité – et non pour commencer la perturbation d'un système originellement normal, qui a été harmonieux et peut le redevenir –, voilà ce qui « donne lieu » à la culture » (DO, p. 477). C'est la même raison pour laquelle l'existence humaine est fracturée entre la nature et l'esprit, la dépendance et la liberté, la volonté et le devoir, la loi naturelle et la loi morale. De même que l'humain ne peut trouver d'épanouissement dans l'action, puisqu'il est conscient de la durée éphémère de la satisfaction, de même il ne peut atteindre la sérénité de l'existence et vit donc, à la différence de l'animal, dans l'inquiétude ; c'est ce qui l'oblige au travail et à la découverte. Cependant, la distinction de l'humain par rapport à l'animal n'implique pas un abandon de la nature : « C'est seulement parce que l'homme est pour moitié de nature, et se tient (ce qui s'y rattache par essence) dans l'au-delà de soi, que l'artificialité constitue le moyen de parvenir à l'équilibre avec soi et le monde. Cela ne veut pas dire que la culture représente une surcompensation de complexes d'infériorité, mais qu'elle vise une nécessité qui est de part en part prépsychologique, ontique » (DO, p. 483)[618].

Ensuite, Plessner démontre que tout ce qui est réalisé concrètement dans le domaine de la culture est à la fois dépendant de l'autorité humaine et inévitablement indépendant. La raison en est que l'être humain « ne peut inventer qu'autant qu'il découvre. Il ne peut fabriquer que ce qu'il y a « déjà » en soi […]. Sa productivité n'est que l'occasion à la faveur de laquelle l'invention devient événement et conquiert une forme » (DO, p. 484). En tant que manifestation en une forme concrètement saisissable, la culture se configure alors comme une *opération expressive*. Par conséquent, l'expressivité apparait comme le symptôme de la nécessité humaine, corrélée à la positionnalité excentrique, d'un complètement. Il est donc nécessaire « d'examiner l'essentielle connexité entre la forme de position excentrique et l'expressivité en tant que modalité vitale de l'homme » (DO, p. 486). Dans ce but, Plessner aborde la loi de « l'immédiateté médiatisée »

[618] L'insistance sur l'entrelacement avec la nature distingue nettement Plessner de Gehlen. Celui-ci finit par proposer un récit téléologique, selon lequel la plus grande capacité culturelle dérive du manque biologique. Au fond, chez Gehlen, la biologie explique pourquoi l'humain *sort de la nature*, pour entrer dans un monde totalement produit par l'action, où la culture *remplace* la nature. « L'homme est donc organiquement un « être déficient » (Herder), il serait incapable de vivre dans tout environnement naturel, et il lui faut donc tout d'abord se créer une seconde nature, un monde de remplacement, artificiellement créé et adapté, qui ne fasse pas obstacle à son manque organique, […]. Il vit pour ainsi dire dans une nature artificiellement assainie, rendue maniable, qu'il a modifiée pour qu'elle serve à son existence. C'est là la sphère culturelle. On peut aussi dire qu'il est biologiquement contraint à dominer la nature ». A. Gehlen, « Une image de l'homme » (1941), in *Anthropologie et psychologie sociale,* Paris, Puf, 1990, p. 54.

(*vermittelte-Unmittelbarkeit*), selon laquelle la relation entre l'être humain et le monde n'est ni directe ni indirecte. Comme nous l'avons vu, l'immédiateté médiatisée était auparavant présentée comme une caractéristique essentielle du rapport entre organisme et milieu et de la vie en général (cf. DO, p. 290, 318, 406). Cependant, l'être vivant n'en est pas conscient ; seul l'être humain l'est, en raison de sa positionnalité excentrique. En tant qu'animal, il perçoit le monde autour de lui de manière immédiate, mais en tant qu'être excentrique il est contraint à la médiation de sa réflexivité : « D'un côté, cela veut dire : sa relation aux autres choses est à vrai dire indirecte, mais il la vit comme relation directe, immédiate, tout à fait comme l'animal, dans la mesure où, comme l'animal, il est soumis à la loi de la forme vitale close et de sa positionnalité. Et de l'autre côté, cela signifie : il a un savoir du caractère indirect de sa relation, elle existe pour lui en tant que médiate » (DO, p. 489). Cela ne signifie pas que l'être humain se tient, face au monde, dans deux relations différentes ; au contraire, il s'agit d'une unique relation directe-indirecte aux choses étrangères. L'inquiétude propre à l'être excentrique le pousse à chercher un contact direct avec ce qui se trouve à l'extérieur de lui, mais il ne trouve que le champ infini de la médiation. L'excentricité peut s'oublier dans l'exécution de la médiation, mais ce n'est pas pour autant qu'elle disparait. L'être humain découvre ainsi sa situation, « *l'immanence de la conscience* » (DO, p. 492). Toute son expérience se révèle être un contenu de conscience et donc quelque chose d'extérieur à elle : le contact de l'être humain avec la réalité sera toujours indirect en tant que rapport d'un sujet avec le contenu de sa conscience. L'excentricité permet à l'être humain d'entrer en contact avec le réel, mais elle est aussi la condition de possibilité de sa capacité de réflexion, qui le conduit à mettre en doute son rapport direct aux choses. Ainsi, il découvre inévitablement « le caractère indirect et médiatisé de ses relations immédiates aux objets. Il découvre son immanence. Il voit qu'il n'a en fait que des contenus de conscience et que, où qu'il aille ou se tienne, son savoir des choses se glisse comme quelque chose entre lui et les choses » (DO, p. 494). L'immanence dans sa propre conscience se révèle être « la seule garantie du contact entre chose et sujet. Il n'y a que l'indirect pour créer le direct, seule la séparation apporte le contact » (DO, p. 498).

Plessner démontre alors que la situation d'immanence de l'être humain est étroitement liée à son expressivité. À son avis, toute extériorisation vitale de la personne est à la fois adéquate (puisqu'il porte effectivement le dedans vers le dehors) et inadéquate (à cause de la dissemblance intégrale entre âme, esprit et nature corporelle) : le fossé entre l'aspiration et la réalisation ne peut être comblé. Cette évidence, qui apparait comme un paradoxe, « se laisse pareillement comprendre selon la loi de l'immédiateté médiatisée et démontrer comme ayant force contraignante pour l'existence humaine au même titre que le fait apparemment paradoxal de la conscience du réel sur la base de l'immanence » (DO, p. 500). Ainsi, Plessner refuse de réduire le médium à une réalité qui impose sa loi à la personne

ou à une simple matière soumise à la domination de la personne. Dans le premier cas, toute aspiration humaine ne pourrait pas se réaliser : elle se heurterait inévitablement à la réalité du médium ; dans le second, la personne ne devrait pas se confronter avec la matière et, du coup, elle pourrait faire ce qu'elle veut sans aucune contrainte. La « rupture » entre l'aspiration de la personne et son accomplissement dans le monde non seulement est impossible à combler, mais en réalité elle ne doit pas l'être : une aspiration accomplie, une relation immédiate du sujet à l'objet, n'est possible qu'en tant que *compromis*, en tant que relation médiatisée entre un sujet personnel et un objet visé. « La rencontre initiale de l'homme avec le monde qui *n'est pas* le fait d'un accord préalable, la réussite de l'entreprise par la chance d'un tout de main heureux, l'unité de l'anticipation et de l'adéquation, cela seul peut se dire une authentique réalisation » (DO, p. 503). Bien que la réalisation finale ne soit jamais celle visée, c'est exactement cette déviation qui garantit le caractère non illusoire et en fin de compte réalisable d'un projet. Selon Plessner, ce qui sépare l'aspiration et la réalisation est précisément la forme, la manière de la réalisation elle-même. Cela implique que tout acte créateur est en soi une manifestation *expressive* : « Tout élan vital de la personne, qui devient saisissable quand elle agit, dit ou mime, est par conséquent expressif, apporte d'une façon ou d'une autre le « cela » qu'est une entreprise, c'est-à-dire le porte à l'expression, qu'il veuille ou non exprimer » (DO, p. 504). En outre, cette même distance entre l'aspiration et la réalisation implique que, si l'être humain n'est pas satisfait du résultat obtenu, il peut essayer une nouvelle fois de réussir dans sa tâche. En tant qu'animal excentrique, il est conscient de la différence entre ce qui est atteint et ce qui était visé, mais son aspiration exige toujours d'être réalisée et cela l'amène à « se remettre à l'œuvre ». L'expression est alors la modalité spécifique à travers laquelle l'être humain se renouvelle, « ne cesse devenir, pour soi, autre et encore autre » (DO, p. 509). De ce mouvement créateur, expressif et incessant résulte également l'histoire humaine. De fait, Plessner écrit : « Par son expressivité, il est donc un être qui, dans le cadre d'une aspiration s'entretenant continument, pousse lui-même à une effectuation toujours *autre*, laissant ainsi derrière lui une *histoire*. C'est seulement dans l'expressivité que réside le fondement interne du caractère historique de son existence » (DO, p. 506). D'une part, cette dynamique historique n'est pas soumise à un « sens de l'histoire », à une loi du progrès métahistorique ; d'autre part, l'histoire n'est pas non plus un éternel présent. Le processus historique se configure plutôt comme « un continuum d'évènements qui se déposent et se cristallisent en toute discontinuité. […] Il tient d'une certaine façon le milieu entre les deux possibilités d'un processus dont le sens consiste dans le progrès vers l'étape suivante, et d'un processus circulaire qui équivaut au repos absolu » (DO, p. 506). Le seul « sens » que l'histoire a pour l'humain est celui de lui conférer toujours différemment l'équilibre que la nature lui a refusé, « de se réapproprier ce qui a été perdu

avec de nouveaux moyens, d'instaurer l'équilibre par un changement radical, de conserver l'ancien en se tournant vers l'avant » (DO, p. 507).

Enfin, Plessner présente la loi de « l'emplacement utopique » (*utopischer Standort*), qui décrit la structure paradoxale et contradictoire de l'être humain. Δός μοι ποὺ στῶ (« donne-moi où me tenir »[619]) est une phrase qui décrirait à la perfection son existence. L'excentricité ne lui garantit aucune fixation univoque de sa position et, par conséquent, il ne lui est pas donné de savoir « où » il se tient. L'être humain ne peut pas aspirer à une position fixe, il est condamné au devenir. La création de soi à travers la culture est l'attestation la plus évidente de l'absence de lieu et de temps dans laquelle il se retrouve. Pour retrouver une patrie, une origine perdue, un foyer, il doit se réfugier dans la foi. « Le lien et l'ordonnancement ultimes, le lieu de sa vie et de sa mort, un abri, une réconciliation avec le destin, une explication de la réalité, un foyer, il n'y a que la religion pour offrir tout cela. […] Qui veut aller chez soi, gagner le foyer, l'abri, doit s'offrir en sacrifice à la foi. Celui qui en revanche s'en remet à l'esprit ne revient pas en arrière » (DO, p. 510-511, trad. modifiée). La positionnalité excentrique apparait alors comme la condition de possibilité du phénomène religieux dans sa généralité. Bien que les représentations du divin changent dans le cours de l'histoire et au sein des différentes cultures, toute religiosité « engendre du définitif », c'est-à-dire ce que la nature et l'esprit ne peuvent pas offrir à l'être humain. Ainsi, la réalité « devient un ceci et se détache par rapport à l'être n'étant pas ceci, l'être étant autre chose. […] En effet, un horizon de possibilités de pouvoir être aussi autrement (*des auch anders sein Könnens*) s'est ouvert » (DO, p. 511, trad. modifiée). Ce surplus de possibilité, donné à l'humain par sa forme de vie excentrique, ne concerne pas seulement le monde, mais aussi son existence individuelle : « De même que le monde, pris en son individualité, ne fait que se détacher de l'horizon des possibilités qui existent de pouvoir être aussi autrement, de même sa propre existence en tant qu'individualité ne fait, pour l'homme, que le distinguer face à la possibilité qu'il aurait pu devenir aussi un autre » (DO, p. 512). Il est à la fois irremplaçable dans sa singularité et remplaçable par chaque autre qui appartient comme lui à la sphère du monde commun, au « Nous ». Il en résulte une ambiguïté, entre la pulsion de se manifester et la pulsion de se cacher, qui empêche l'être humain d'avoir une relation claire et transparente avec son prochain. C'est pourquoi sa réalisation sociale ne va pas dans la direction d'une forme de vie purement communautaire, mais dans la direction de la société et de la sphère publique (*Öffentlichkeit*), où règnent la distance, le camouflage et le jeu[620]. En conclusion, Plessner réaffirme que la conscience

[619] Il s'agit d'une citation partielle de la célèbre formule d'Archimède « donne-moi où me tenir et je meus la Terre ».
[620] Plessner reprend ici les thèses qu'il avait déjà formulées en 1924, dans *Die Grenzen der Gemeinschaft* (in GS V, p. 7-133). La cible de ce texte est le radicalisme social, c'est-à-dire la foi (qu'il considère commune aux marxistes et à la *Jugendbewegung*) dans la possibilité de « renouveler l'humain à partir de ses racines, de ces racines qui le lient à sa

humaine de l'individualité et de la contingence de son existence et du monde détermine le besoin de la stabilité de l'absolu : il y a un lien entre la conscience de l'inanité du réel et l'idée d'un fondement du monde. « La forme de positionnalité excentrique et Dieu en tant que l'être absolu, nécessaire, fondateur du monde, se tiennent en une corrélation essentielle » (DO, p. 514-515). L'être humain a donc besoin de la transcendance divine : la religion n'est pas un phénomène transitoire et occasionnel, mais une constante anthropologique. Toutefois, si d'une part l'excentricité est à la base de l'introduction d'une divinité qui agit comme un contrepoids, d'autre part, elle est en même temps à l'origine de son annulation et de son dépassement. Même si l'humain a besoin d'une réalité transcendante pour équilibrer son déséquilibre, il est structurellement contraint, du fait de son excentricité, de remettre en question l'existence divine. « À l'emplacement de l'homme fait certes face l'absolu, le fondement du monde forme l'unique contrepoids à l'excentricité. Sa vérité, un paradoxe existentiel, requiert toutefois, justement pour cette raison et avec une égale légitimité intrinsèque, l'élimination hors de cette relation du parfait équilibre, et ainsi le désaveu de l'absolu, la dissolution du monde » (DO, p. 515). Entre les consolations de la religion et l'inquiétude de la positionnalité excentrique il n'y a pas de synthèse : désormais, l'humain ne peut que *croire* à un univers, son esprit détruit le cercle du monde. En tant que situé dans un emplacement utopique, il ne lui reste que la fracture, l'instabilité et l'infinité sans fin.

3.5 L'attitude catégoriale et le mouvement de l'existence

La convergence entre les *Degrés de l'organique* et les thèses exposées par Merleau-Ponty dans *La structure du comportement* est remarquable. Bien que le philosophe français n'ait jamais explicitement cherché à fonder une anthropologie philosophique, il n'est pas difficile d'en trouver une esquisse dans cet ouvrage, qui développe un mouvement ascendant (du naturel au spirituel, de la vie à l'humain) analogue à celui réalisé par Plessner. Pour le mettre en évidence, il convient de rappeler que dans le deuxième chapitre de *La structure du comportement*, Merleau-Ponty élabore une critique de la théorie du réflexe encore présupposée par Pavlov et le béhaviorisme. Ce dernier explique les comportements supérieurs en les réduisant à un système de connexions causales entre des évènements physiques. De cette façon, cependant, le rapport de *sens* entre la situation et la réponse de l'animal est effacée. L'organisme n'est pas une chose parmi les choses, il n'est pas déterminé par

vraie patrie, au royaume invisible de l'esprit » (GS V, p. 25). Cette foi se reflète dans la valorisation de la communauté (*Gemeinschaft*), comprise comme contact immédiat et non conflictuel, aux dépens de la société (*Gesellschaft*), dans laquelle les relations entre les individus sont inévitablement médiatisées, artificielles et, en un certain sens, violentes. Récemment, ce texte a suscité un vif débat en Allemagne : voir W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen (dir.), *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft". Eine Debatte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

les stimuli objectifs que son milieu lui impose, mais il les investit d'un sens qu'ils n'ont pas en tant qu'agents physiques. Par conséquent, la relation entre l'organisme et le milieu n'est pas de causalité, mais plutôt de circularité : « Ainsi situation et réaction se relient intérieurement par leur participation commune à une structure où s'exprime le mode d'activité propre de l'organisme. Aussi ne peut-on les mettre bout à bout comme la cause et l'effet : ce sont deux moments d'un processus circulaire » (SC, p. 140). Il s'ensuit la nécessité de classer les comportements non plus selon leur simplicité ou leur complexité, mais *structurellement*, « selon que la structure en eux est noyée dans le contenu ou qu'au contraire elle en émerge pour devenir, à la limite, le thème propre de l'activité » (SC, p. 113). Merleau-Ponty distingue alors trois niveaux d'intégration entre l'organisme animal et le milieu : les formes « syncrétiques », « amovibles » et « symboliques » du comportement. Bien que ces trois formes ne correspondent pas à trois groupes d'animaux strictement définis, il est néanmoins possible de répartir le monde animal sur cette échelle : chaque organisme a un mode de relation avec son milieu qui lui est plus familier. Cette « échelle » des comportements est analogue à la « gradation » (*Stufung*) de la positionnalité (ayant une forme close) théorisée dans les *Degrés* : en particulier, les formes syncrétiques et amovibles du comportement chez Merleau-Ponty correspondent aux animaux dotés d'un type d'organisation décentralisée et centralisée chez Plessner, tandis que les formes symboliques désignent le comportement du dernier « degré de l'organique », l'être humain (dont l'excentricité, comme on l'a vu, est dépendante de la forme d'organisation de type centralisé). Dans les deux cas, les trois formes différentes d'animalité correspondent à trois degrés différents de relation à l'espace et au temps.

Merleau-Ponty commence par aborder les formes syncrétiques, qui sont les plus simples et caractérisent les animaux « inférieurs » comme les invertébrés. Il ne leur consacre que deux pages, dans lesquelles il montre que leur comportement est pour ainsi dire emprisonné dans ses limites naturelles, soumis à une prescription naturelle qui lui confère un caractère « abstrait », presque mécanique. L'animal réagit de façon stéréotypée à certains stimuli, indépendamment du fait que ces stimuli soient donnés dans des conditions normales ou dans des contextes modifiés expérimentalement. Par exemple, un crapaud essaiera toujours de capturer un lombric, même si celui-ci est séparé de lui par une glace, parce que son instinct lui prescrit des essais répétés devant un objectif mobile. Les réactions du crapaud ne sont donc pas déterminées par la situation présente, mais par les lois biologiques qui dictent le comportement de son espèce. « Si l'on veut donner aux mots un sens précis, il faudra appeler instinctif un comportement de ce genre, qui répond littéralement à un complexe de stimuli plutôt qu'à certains traits essentiels de la situation » (SC, p. 115). En revanche, dans les formes amovibles, à la place des stimuli apparaissent des signaux, à savoir de configurations

dotées d'une certaine indépendance par rapport aux matériaux dans lesquels elles se réalisent. Merleau-Ponty examine en détail une série d'expériences, notamment celles de Buytendijk sur les chiens et les rats[621], qui démontrent que les animaux ont une véritable intuition de la situation et, donc, un rapport pratique à l'espace et au temps. Dans le cadre des formes amovibles, la réponse de l'organisme à la situation est moins liée à l'instinct et peut donc varier de manière intelligente. Le comportement est plastique, ouvert à plusieurs possibilités ; l'animal est capable de varier autour d'un thème unique, qui est la direction objective du but à atteindre (nourriture, ennemi, etc.). Or, si ces expériences démontrent les insuffisances des thèses pavloviennes, elles doivent en même temps mettre en garde « contre une autre erreur, symétrique et inverse de celle de Pavlov. Les termes d'espace et de temps ne doivent pas être pris ici dans leur sens humain » (SC, p. 122). L'expérience animale de l'espace et du temps diffère de celle qui caractérise l'existence humaine : chez l'animal il y a une priorité de l'espace, il n'y a pas la même correspondance spatio-temporelle qui caractérise le monde humain. De fait, « le champ de l'activité animale n'est pas fait de connexions physico-géométriques comme notre monde. Ces relations ne sont pas virtuellement présentes dans les stimuli et ce n'est pas une simple abstraction qui le fait apparaître dans la régulation du comportement. Elles supposent une « structuration » positive et inédite de la situation » (SC, p.124). Ce constat inaugure l'analyse merleau-pontienne de la différence anthropologique, qui sera ensuite approfondie par l'examen du comportement symbolique.

Comme dans les *Degrés*, c'est déjà au niveau de la description des animaux supérieurs que la spécificité de l'être humain surgit implicitement au premier plan. À cet égard, il est intéressant de remarquer que Merleau-Ponty partage avec Plessner la référence critique aux recherches de Köhler sur l'intelligence des singes supérieurs, qu'il aborde pour mettre en évidence la différence entre le comportement animal et humain. Selon le psychologue berlinois, l'animal a une vue globale de la situation dans laquelle il s'inscrit, ce qui lui permet de trouver une solution « intelligente » aux problèmes : par exemple, il peut utiliser un bâton ou une caisse pour attraper un objet. Dans ce cadre, l'intelligence est comprise comme « la genèse d'une solution d'ensemble en fonction de la structure du champ ». Cependant, la capacité des singes supérieurs à trouver des solutions intelligentes a des limites évidentes. À cet égard, Merleau-Ponty rapporte une expérience célèbre de Köhler, dans laquelle un chimpanzé qui avait déjà appris à utiliser des caisses comme instrument et qui cherche à atteindre un but, par exemple un fruit placé en hauteur, n'utilise pas la caisse qui lui est offerte tant

[621] Il se réfère à F. Buytendijk, « Die Bedeutung der Feldkräfte und der Intentionalität für das Verhalten des Hundes », *Archives néerlandaises de physiologie de l'homme et des animaux*, t. XVII, 1932, p. 459-494 ; Id. (avec W. Fischel, P. B. ter Laag) « Über die Zieleinstellung von Ratten und Hunden », *Archives néerlandaises de physiologie de l'homme et des animaux*, t. XX, 1935, p. 446-466.

qu'un autre singe y est assis dessus ; il s'appuie sur la caisse, ce qui signifie qu'il la remarque, mais il ne lui attribue pas le caractère d'instrument. Ainsi, la vue globale que le chimpanzé a de son milieu semble très différente de la connaissance objective que l'être humain peut en avoir : « Si nous disons maintenant que le chimpanzé est « intelligent », ne risquons-nous pas d'oublier les caractères originaux des relations physico-géométriques dans son comportement et de les confondre avec la géométrie et la physique « objective » de l'homme ? » (SC, p. 126). Le chimpanzé entretient des relations spatio-temporelles avec son milieu, mais celles-ci restent liées à un contexte purement pratique, ne sont jamais thématisées en tant que telles. Contre Köhler[622], Merleau-Ponty affirme alors que les insuffisances des solutions animales ne témoignent pas d'une simple différence de degré (concernant les contenus visuels), mais plutôt d'une différence *structurale* entre les formes amovibles et les formes symboliques de comportement : « la caisse-siège et la caisse-instrument sont dans le comportement du chimpanzé deux objets distincts et alternatifs, et non deux *aspects* d'une *chose identique*. En d'autres termes, à chaque moment, l'animal ne peut adopter à l'égard des objets un point de vue choisi à discrétion, mais l'objet apparaît revêtu d'un « vecteur » investi d'une « valeur fonctionnelle » qui dépendent de la composition effective du champ » (SC, p. 127). L'animal n'est pas capable de faire varier les points de vue, de reconnaître une même chose dans différentes perspectives, parce qu'il lui manque le comportement symbolique, que Merleau-Ponty définit comme la capacité, spécifiquement humaine, « nécessaire pour trouver dans l'objet extérieur, sous la diversité de ses aspects, un invariant comparable à l'invariant immédiatement donné du corps propre, et pour traiter réciproquement son propre corps comme un objet parmi les objets » (SC, p. 128).

Contrairement à l'animal, l'humain peut saisir la « structure-chose », son comportement est adapté au virtuel et non à l'immédiat, aux choses et non aux valeurs fonctionnelles. Le comportement humain a le pouvoir d'envisager une même chose comme une catégorie, à savoir une entité commune à des points de vue perspectifs différents : il présente une « multiplicité perspective […] qui introduit une conduite cognitive et une conduite libre » (SC, p. 133). Les deux sont étroitement liées : ce n'est que dans la mesure où l'être humain peut objectiver, « thématiser » son milieu comme aucun animal ne saurait le faire, que son comportement est capable de varier à l'infini autour d'un thème unique. Merleau-Ponty donne l'exemple de l'organiste qui a la capacité d'improviser, c'est-à-dire d'exprimer le même thème d'une façon infiniment variée. Dans le cas des formes amovibles la variabilité du comportement est présente mais limitée, alors que dans les formes symboliques elle est illimitée :

[622] Merleau-Ponty réaffirme sa critique de Köhler quelques années plus tard : « *L'Intelligence des singes supérieurs* agit sur le lecteur dans le sens d'une anthropologie naturaliste. Il est moins sensible au contraste de la *Gestaltung* chez l'homme et chez l'animal qu'au fait qu'il y a déjà une *Gestaltung* dans la conduite de l'animal comme chez l'homme, et cette analogie toute formelle prévaut contre les différences descriptives les plus manifestes » (SNS, p. 169).

dans le premier cas les signes restent des signaux, vécus passivement par l'animal, alors que dans le second, ils deviennent des symboles, les thèmes propres d'une activité humaine qui tend à les exprimer. L'animal est pris dans un rapport purement pratique à son milieu et, par conséquent, n'arrive pas à posséder un instrument, au sens précis du mot : pour le singe la branche d'arbre, une fois devenue un bâton, est supprimée comme telle. Au contraire, pour l'être humain « la branche d'arbre devenue bâton restera justement la brache-d'arbre-devenue-bâton, une même « *chose* » dans deux fonctions différentes, visible « *pour lui* » sous une pluralité d'aspects. Ce pouvoir de choisir et de varier les points de vue lui permet de créer des instruments, non pas sous la pression d'une situation de fait, mais pour un usage virtuel et en particulier pour en fabriquer d'autres (SC, p. 190). La construction intelligente des instruments désigne le *travail*, qui pour Merleau-Ponty constitue une « troisième dialectique », supérieure à celle déjà mise en évidence entre l'organisme et son milieu (qui à son tour était irréductible à celle entre l'individu physique et son entourage).

Ce n'est pas un hasard si l'analyse descriptive de l'« ordre humain », au troisième chapitre de *La structure du comportement*, commence par présenter le travail comme le modèle de tout agir humain. Le travail « projette entre l'homme et les stimuli physico-chimiques des « objets d'usage » (*Gebrauchsobjekte*), – le vêtement, la table, le jardin, - « des objets culturels », - le livre, l'instrument de musique, le langage, - qui constituent le milieu propre de l'homme et font émerger de nouveaux cycles de comportement » (SC, p. 175). Il se distingue de l'action telle que la conçoit Bergson, selon lequel elle serait pour l'être humain ce que l'instinct est pour l'animal, « deux solutions également élégantes du même problème » (SC, p. 176) vital[623]. Au contraire, pour Merleau-Ponty, « si les problèmes étaient *les mêmes*, les solutions seraient identiques. […] le mot de vie n'a pas le même sens dans l'animalité et dans l'humanité ». Bien entendu, le vêtement sert à se protéger contre le froid, mais « l'acte de se vêtir devient l'acte de la parure ou encore celui de la pudeur et révèle ainsi une nouvelle attitude envers soi-même et envers autrui » (SC, p. 188). Le travail est du côté de l'agir ce que la multiplicité perspective (que Goldstein appelle « attitude catégoriale » [624]) est du côté de la perception. « Le sens du travail humain est donc la reconnaissance, au-delà du milieu actuel, d'un

[623] En Allemagne, comme on sait, cette idée sera reprise et approfondie par Gehlen.

[624] Dans le deuxième chapitre, Merleau-Ponty cite à plusieurs reprises K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 22-31. Le neurologue allemand donne l'exemple de l'aphasie amnésique, que Merleau-Ponty résume ainsi : « Dans certains aphasies amnésiques, l'observation montre que le sujet n'a pas à proprement parler perdu les *mots*, qu'il reste capable d'employer en langage automatique ; il a perdu le pouvoir de *nommer*, parce que, dans l'acte de dénomination, l'objet et le mot sont pris comme représentants d'une catégorie, considérés donc d'un certain « point de vue » choisi par celui qui nomme, et que cette « attitude catégoriale » n'est plus possible chez un sujet réduit à l'expérience concrète et immédiate. […] il s'agit en quelque mesure de la déficience d'une fonction fondamentale que Gelb et Goldstein appellent « attitude catégoriale », Head pouvoir d'« expression symbolique », Woerkom « fonction de médiation » (*darstellende Funktion*)» (SC, p. 69). Toutes ces références sont tirées de Goldstein.

monde de choses visible pour chaque Je sous une pluralité d'aspects […] la capacité de s'orienter par rapport au possible, au médiat, et non par rapport à un milieu limité, - ce que nous appelions plus haut avec Goldstein l'attitude catégoriale » (SC, p. 190). Goldstein détermine la différence anthropologique par l'observation de sujets atteints de lésions cérébrales : il souligne une certaine analogie entre le malade et l'animal. L'un comme l'autre adhèrent immédiatement à leur milieu, leur activité ne dépasse pas la présence du but imposé, ils sont incapables de viser des objets virtuels, de s'éloigner de la situation pour se projeter dans un horizon de possibilités. Le comportement de l'humain (sain), en revanche, a une structure plus ouverte ; pour lui, il est essentiel non pas tant de créer une seconde nature à des fins d'autoconservation[625] que d'aller au-delà des structures crées pour en créer de nouvelles : « Ainsi la dialectique humaine est ambigüe : elle se manifeste d'abord par les structures sociales ou culturelles qu'elle fait apparaître et dans lesquelles elle s'emprisonne. *Mais ses objets d'usage et ses objets culturels ne seraient pas ce qu'ils sont si l'activité qui les fait paraître n'avait aussi pour sens de les nier et de les dépasser* » (SC, p. 190).

De même que l'activité humaine est plus plastique, plus intégrée, de même sa perception n'est pas enfermée dans le milieu comme celle de l'animal, mais elle est ouverte au monde, elle devient la « perception d'un univers ». À cet égard, Merleau-Ponty cite un passage de l'un des deux textes fondateurs de l'anthropologie philosophique allemande, à savoir *La situation de l'homme dans le monde* de Scheler, selon lequel : « L'homme est un être qui a le pouvoir d'élever à la condition d'objets les centres de résistance et de réaction de son milieu […] dans lesquels l'animal vit en état d'extase » (SC, p. 191). Selon toute vraisemblance, Merleau-Ponty n'a pas vraiment lu cet essai, mais il en a tiré cette citation de Goldstein[626]. À l'évidence, *La structure de l'organisme* lui fournit non seulement de nombreuses données expérimentales, des références scientifiques et une théorie holistique de l'organisme utile à son projet philosophique, mais aussi d'importants repères anthropologiques et un aperçu du débat allemand sur l'anthropologie philosophique. En effet, sans mentionner à nouveau le nom de Scheler, Merleau-Ponty reprend pour l'essentiel la critique que lui avait été adressée par Cassirer[627] et que Goldstein (cousin de ce dernier) rapporte et développe

[625] Dans une note de bas de page, Merleau-Ponty formule une remarque critique, inspirée par Goldstein, que l'on pourrait retourner contre Gehlen : « On a souvent remarqué que le phénomène révolutionnaire ou l'acte du suicide ne se rencontrent que dans l'humanité. C'est que l'un et l'autre présupposent la capacité de refuser le milieu donné et de rechercher l'équilibre au-delà de tout milieu. On a abusé du célèbre instinct de conservation qui n'apparaît probablement dans l'homme qu'en cas de maladie ou de fatigue. L'homme sain se propose de vivre, d'atteindre certains objets dans le monde ou au-delà du monde et non pas de se conserver » (SC, p. 190).

[626] Cf. K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 375.

[627] Cf. E. Cassirer, « 'Geist' und ‚Leben' in der Philosophie der Gegenwart », *Die neue Rundschau*, XXXXI, 1930, p. 244-264; repris dans Id., *Geist und Leben. Schriften*, éd. E. W. Orth, Leipzig, Reclam, 1993, p. 32-60.

davantage dans son ouvrage[628]. Scheler décrit la *Sonderstellung* de l'être humain dans la nature à partir d'un principe extra-vital, l'esprit (*Geist*) : « le *nouveau principe* qui fait de l'homme l'homme n'a rien de commun avec tout ce que nous pouvons nommer vie au sens le plus vaste du mot […]. Ce qui constitue l'homme comme tel est *un principe opposé à toute vie en général* […] l'esprit »[629]. Dans le sillage de Cassirer et Goldstein, Merleau-Ponty s'oppose fermement à Scheler sur ce point : la vie et l'esprit ne s'opposent pas comme deux puissances d'être, leur relation est une « opposition fonctionnelle » qui ne peut être transformée en « opposition substantielle ». L'esprit n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital ou psychique pour en faire un homme. L'homme n'est pas un animal raisonnable » (SC, p 196). L'esprit n'est pas un principe étranger et opposé à la vie, une nouvelle sorte d'être, mais plutôt une transformation de la vie elle-même, une sublimation au sein même de la vie. Contrairement à Scheler, selon lequel « l'homme est ''*l'être qui peut dire non*'' (*Neinsagenkönner*), ''*l'ascète de la vie*'' et à l'égard de tout ce qui n'est que réalité le *protestant* éternel »[630], Merleau-Ponty estime (avec Herder et Goldstein) que l'esprit est loin d'être la pure négation de la vie et des sens, pour la simple raison que la vie et les sens de l'humain sont différents de ceux des animaux : « Si l'homme avait les sens d'un animal, il n'aurait pas de raison » (SC, p. 196)[631]. Cette idée sera reprise aussi dans *Phénoménologie de la perception* : « on ne peut pas dire que l'homme voit parce qu'il est Esprit, ni d'ailleurs qu'il est Esprit parce qu'il voit : voir comme un homme voit et être Esprit sont synonymes » (PhP, p. 159).

En définitive, l'esprit ne diffère *de* la vie qu'en différant *dans* la vie. D'une part, c'est comme si la vie dans l'humain disparaît, sublimée dans une nouvelle structure de comportement et, plus généralement, dans un univers culturel qui lui donne un sens nouveau ; d'autre part, le monde humain, défini précisément comme une transformation de la vie, repose encore sur elle. Ainsi, l'opposition entre une nature entièrement extérieure à elle-même et une conscience entièrement intérieure à elle-même est contrée par une définition *structurelle* de l'une et de l'autre, c'est-à-dire par la description de la nature physique, de la nature vivante et enfin de la conscience comme trois degrés d'intégration, trois dialectiques, et non comme trois substances. C'est ce que Merleau-Ponty appelle « le double aspect de l'analyse » : « nous ne pouvions pas superposer simplement ces trois ordres, et chacun d'eux, n'étant pas une nouvelle substance, devrait être conçu comme une reprise et une « nouvelle structuration » du précédent. De là le double aspect d l'analyse qui, en même temps, libérait le supérieur de l'inférieur et le « fondait » sur lui » (SC, p. 199). Ici se trouve déjà en germe la

[628] Cf. K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 374-384.
[629] M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, *op. cit*., p. 52-53.
[630] *Ibid*., p. 72.
[631] J. G. Herder, *Traité sur l'origine du langage* (1770), cité par K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, *op. cit*., p. 387.

dynamique dialectique de l'*institution* que Merleau-Ponty décrira dans les années 1950. Ce n'est pas un hasard s'il cite Hegel pour affirmer que « les moments que l'esprit paraît avoir derrière lui, il les porte aussi dans sa profondeur présente » (SC, p. 224). L'ordre humain à la fois conserve et dépasse l'ordre vital et l'ordre physique : la conscience éprouve à chaque instant son inhérence à un organisme. Chaque ordre est « l'institution d'une nouvelle dialectique, l'ouverture d'une nouvelle région de phénomènes, l'établissement d'une nouvelle couche constitutive qui supprime la précédente comme moment isolé, mais la conserve et l'intègre » (SC, p. 224-225)[632].

Cependant, il faut souligner que pour Merleau-Ponty les dialectiques subordonnées ne sont pas reconnaissables lorsque le comportement fonctionne correctement, leur imminence est attestée seulement « par la désintégration en cas de lésion partielle » (SC, p. 224). Force est de constater que l'opposition fonctionnelle entre l'esprit et la vie paraît tout aussi radicale que l'opposition substantielle : bien qu'il s'agisse de deux formes de comportement, elles sont si différentes, si hétérogènes, qu'il est difficile de comprendre comment l'une pourrait se fonder sur l'autre. En d'autres termes, il semble y avoir une distance infranchissable entre le médiat et l'immédiat, entre le monde de l'humain et le milieu de l'animal, entre l'état normal et l'état pathologique. Comme le signale Bimbenet, dans *La structure du comportement* « le double enveloppement de la nature et de l'esprit n'est pas véritablement symétrique : si d'un côté l'esprit enveloppe la nature, en revanche c'est selon une modalité nettement déficiente que la nature enveloppe l'esprit. L'intégration de la nature dans l'esprit est une imposition de sens, celle de l'esprit dans la nature représente au contraire une menace de régression »[633]. Ce n'est que dans *Phénoménologie de la perception* que les promesses du concept d'ambiguïté pourront être tenues.

Au « double aspect de l'analyse », qui maintenait encore bien séparés les deux moments de l'ambiguïté, la thèse principale de Merleau-Ponty fait succéder le « mouvement de l'existence », qui exprime l'enveloppement réciproque, et cette fois pleinement symétrique, de la nature et de la conscience. La première ne représente plus pour l'esprit l'état pathologique dans laquelle il peut toujours régresser, mais plutôt le sol fondateur dans lequel il puise la force pour sa sublimation, selon une relation que Husserl exprime avec le concept de fondation (*Fundierung*) : « la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu'elle est ce don de la nature que l'Esprit devait utiliser au-delà de tout espoir, auquel il devait donner

[632] Chez Plessner également, le passage d'un degré de l'organique à l'autre semble suivre le principe hégélien de la « négation déterminée ». Dans la gradation progressive du monde vivant, chaque degré positionnel conserve en soi le précédent comme « moment dépassé ». Voir H. H. Holz, « Helmuth Plessner und das Problem der Natur », in B. Deltgaauw, H. H. Holz, L. Nauta (dir.), *Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners*, Frankfurt am Main, Peterlang, 1985, p. 41-49.

[633] E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 101-102.

un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s'incarner, mais encore pour être » (PhP, p. 147). Il s'agit d'une relation à double sens, une incarnation de l'esprit qui est en même temps une spiritualisation du corps. Le concept d'existence désigne ainsi un double mouvement, un « va-et-vient », entre la nature et la conscience : la seconde s'inscrit dans le prolongement de la première par une filiation qui n'est plus seulement d'existence, mais aussi de sens. Cela se reflète sur le plan anthropologique, en permettant de dépasser une série de dualismes étroitement liés à l'opposition entre le corps et l'esprit : dans l'existence humaine, les frontières entre nécessité et contingence et entre nature et culture sont désormais fluides.

> Tout est nécessité dans l'homme, et, par exemple, ce n'est pas par une simple coïncidence que l'être raisonnable est aussi celui qui se tient debout ou possède un pouce opposable aux autres doigts, la même manière d'exister se manifeste ici et là. Tout est contingence dans l'homme en ce sens que cette manière humaine d'exister n'est pas garantie à tout enfant humain par quelque essence qu'il aurait reçue à sa naissance et qu'elle doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectif. […] L'existence humaine nous obligera à réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise (PhP, p. 198-199).

> Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique – et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales par une sorte d'échappement et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme (PhP, p. 221).

Dans ce cadre, l'attitude catégoriale n'est pas abandonnée, mais plutôt réinterprété à la lumière du concept d'existence. Elle est à l'œuvre dans la motricité, la perception et l'expressivité du corps ; l'étude de ces trois domaines se révèle l'occasion de valoriser la filiation naturelle de la fonction symbolique, à l'encontre de l'interprétation intellectualiste encore présente chez Goldstein et Cassirer. L'interprétation qu'en donne Merleau-Ponty est plutôt *existentielle*, mettant en évidence la continuité (et non plus l'opposition) entre la vie et l'esprit. C'est l'analyse des troubles de Schneider, le malade au centre des recherches de Gelb et Goldstein, qui lui permet de mettre au jour, par défaut, l'exercice normal de l'attitude catégoriale.

Merleau-Ponty souligne d'abord que Schneider est incapable d'effectuer des mouvements abstraits, comme la désignation (*Zeigen*), mais seulement des mouvements concrets, comme la préhension (*Greifen*). La différence entre ces deux comportements est la même qu'entre l'animal et l'humain, entre la contrainte au milieu et l'ouverture au monde liée à l'attitude catégoriale. Le malade sait d'emblée porter la main où un moustique l'a piqué, mais il ne sait pas l'indiquer : il a conscience de l'espace comme milieu du comportement, mais non comme milieu objectif. Il est totalement pris par la situation réelle qui se présente à lui et à laquelle il ne peut se soustraire. Il est incapable de créer

des situations fictives, comme lui demande le médecin, et se perçoit comme un maillon d'une concaténation d'événements qu'il ne fait que subir. En d'autres mots, Schneider est enfermé dans l'actuel, incapable de se situer dans le virtuel, incapable de *jouer* : « Jouer, c'est se placer pour un moment dans une situation imaginaire, c'est se plaire à changer de « milieu ». Le malade, au contraire, ne peut entrer dans une situation fictive sans la convertir en situation réelle » (PhP, p. 157). Schneider est toujours sérieux : si on lui demande de faire le salut militaire, il le fait en s'y mettant tout entier. Au contraire, le sujet normal dépasse l'immédiateté de la situation réelle pour s'installer dans l'imaginaire : il « joue avec son propre corps, il se plaît à faire le soldat, il s'« irréalise » dans le rôle du soldat comme le comédien glisse son corps réel dans le « grand fantôme » du personnage à jouer. L'homme normal et le comédien ne prennent pas pour réelles des situations imaginaires, mais inversement détachent leur corps réel de sa situation vitale pour le faire respirer, parler et, au besoin, pleurer dans l'imaginaire » (PhP, p. 121-122). Ces troubles moteurs ne s'expliquent pas par une déficience de la motricité ou de la pensée : Schneider n'est pas capable de fictions ou de mouvements abstraits car il n'est plus un sujet en face d'un monde objectif, il ne peut plus prendre l'attitude catégoriale. De fait, le mouvement abstrait est « habité par une puissance d'objectivation, par une « fonction symbolique », une « fonction représentative », une puissance de « projection » qui d'ailleurs est déjà à l'œuvre dans la constitution des « choses » et qui consiste […] à disposer derrière le flux des impressions un invariant qui en rende raison et à mettre en forme la matière de l'expérience » (PhP, p. 141). Ce n'est donc pas un hasard si Schneider présente également des troubles perceptifs ; ceux-ci ne peuvent s'expliquer ni par des déficiences sensorielles, ni par des troubles gnosiques. « Le cas de Schn. nous montre au contraire des déficiences qui concernent la jonction de la sensibilité et de la signification et qui révèlent le conditionnement existentiel de l'une et de l'autre » (PhP, p. 152). Les troubles du malade, tant au niveau de la perception que du mouvement, sont *ambigus* : ils affectent l'ensemble de son comportement, sa façon d'être au monde. Dans les deux cas, l'état pathologique ne dépend pas causalement d'une déficience psychique ou physiologique, mais d'une altération globale du rapport du sujet au monde. Ce qui manque, et que ni l'intellectualisme ni l'empirisme ne peuvent comprendre, c'est l'implication mutuelle du corps et de l'esprit. Cela démontre que l'attitude catégoriale doit s'incarner pour être, qu'elle ne s'oppose pas à son fondement naturel mais le prolonge, à la fois dans le mouvement et la perception : « La « fonction symbolique » ou la « fonction de représentation » sous-tend bien nous mouvements, mais elle n'est pas un terme dernier pour l'analyse, elle repose à son tour sur un certain sol » ; « Les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c'est sur la base de la vision que cette puissance peut se constituer » (PhP, p. 145, 147).

Enfin, l'attitude catégoriale se présente en tant que pouvoir d'expression du corps. Merleau-Ponty souligne que tout corps vivant est un « pouvoir d'expression naturelle », un « espace expressif », mais précise immédiatement que le corps humain n'est pas un espace expressif parmi tous les autres. C'est comme s'il y avait un dédoublement du pouvoir expressif du corps humain, capable de créer de nouvelles significations dans son milieu : il est « le mouvement même d'expression, ce qui projette au-dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux » (PhP, p. 171). Notre corps est donc doué d'une expressivité symbolique tout à fait singulière, différente de celle des autres animaux, qui se manifeste *in primis* dans l'acquisition d'une nouvelle habitude. Contrairement au corps animal, le corps humain n'est pas doté d'instincts, mais il est capable de donner de la stabilité et de l'indépendance à ses mouvements : « Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la conservation de la vie, et corrélativement il pose autour de nous un monde biologique ; tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à un sens figuré, il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau : c'est le cas des habitudes motrices comme la danse » (PhP, p. 171). Ce pouvoir expressif particulier du corps humain est mis en évidence au plus haut degré par le phénomène de la parole. Celle-ci n'est pas l'accompagnement extérieur d'une pensée pure, mais sa seule effectuation possible. L'attitude catégoriale et la parole expriment un seul comportement fondamental, qui fait défaut à Schneider : ni sa motricité ni son intelligence ne sont sensiblement affectées par sa lésion cérébrale, et cependant sa façon d'utiliser le langage est complètement altérée. « Jamais il n'use du langage pour exprimer une situation seulement possible […]. Jamais Schn. n'éprouve le besoin de parler, jamais son expérience ne tend vers la parole, jamais elle ne suscite en lui une question, elle ne cesse pas d'avoir cette sorte d'évidence et de suffisance du réel qui étouffe toute interrogation, toute référence au possible, tout étonnement, toute improvisation » (PhP, p. 228). Cette description permet d'apercevoir par contraste l'exercice normal de la parole, ce que Merleau-Ponty appelle « parole parlante » pour la distinguer de la « parole parlée », à savoir le langage empirique ordinaire. Dans la parole parlante « l'intention significative se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans un certain « sens » qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au-delà de l'être qu'elle cherche à se rejoindre et c'est pourquoi elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être. La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel » (PhP, p. 228). Ainsi, la parole accomplit le mouvement de l'existence humaine, qui s'appuyant sur son passé naturel, l'excède en donnant lieu à des significations inédites. Celles-ci s'entrelacent et constituent un monde linguistique ou culturel, qui représente pour l'humain une « seconde nature », à partir de laquelle d'autres actes de la parole parlante ou authentique seront possibles. Le langage met alors en lumière ce qui fait la

spécificité de l'être humain, c'est-à-dire sa capacité à dépasser les structures qu'il a créées pour en créer d'autres : « Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée » (PhP, p. 199).

Sur la base de ce qui précède, l'anthropologie philosophique de Merleau-Ponty semble acquérir des contours plus précis : la position particulière de l'être humain dans la nature (déjà mis en évidence dans *La structure du comportement*) se manifeste au plus haut degré dans la perception, la motilité et l'expression. Cela implique une redéfinition existentielle de l'attitude catégoriale : celle-ci n'est plus une faculté purement intellectuelle, qui s'incarne dans un corps, mais un pouvoir qui *provient* du corps. L'esprit sublime un fond naturel dont il a besoin non seulement pour s'incarner, mais encore pour être. La prise de conscience d'un monde objectif doit être replacée dans l'ordre de l'existence, afin de ne plus trouver de contradiction entre elle et le conditionnement corporel. C'est pourquoi, lorsque Merleau-Ponty utilise les catégories théorisées par l'anthropologie philosophique, il insiste particulièrement sur le fait que l'ouverture de l'humain au monde dépend de son lien avec le monde naturel (et non de la possession d'un principe opposé à toute vie) :

> Le comportement animal vise un milieu (*Umwelt*) animal et des centres de résistance (*Widerstand*). […] Le comportement humain s'ouvre à un monde (*Welt*) et à un objet (*Gegenstand*) par-delà les ustensiles qu'il se construit, il peut même traiter le corps propre comme un objet. La vie humaine se définit par ce pouvoir qu'elle a de se nier dans la pensée objective, et ce pouvoir, elle le tient de son attachement primordial au monde lui-même. La vie humaine comprend non seulement tel milieu défini, mais une infinité de milieux possibles, et elle se comprend elle-même, parce qu'elle est jetée à un monde naturel (PhP, p. 377)[634].

Sur ce point, il y a une convergence évidente non seulement avec Goldstein mais aussi avec Plessner, qui critique l'anthropologie philosophique schelérienne précisément pour l'affirmation d'une nouvelle forme de dualisme, d'une interdépendance entre deux principes (le *Drang* et le *Geist*) pensés comme essentiellement *hétérogènes*. L'enracinement vital de la positionnalité excentrique contraste radicalement avec le caractère spirituel de l'être humain décrit par Scheler[635]. Les anthropologies

[634] On trouve une référence implicite à l'anthropologie philosophique de Scheler déjà au début de la première partie : « le réflexe à l'état pur ne se trouve guère que chez l'homme, qui a non seulement un milieu (*Umwelt*), mais encore un monde (*Welt*). […] Si l'homme ne doit pas être enfermé dans la gangue du milieu syncrétique où l'animal vit comme en état d'extase, s'il doit avoir conscience d'un monde comme raison commune de tous les milieux et théâtre de tous les comportements, il faut qu'entre lui-même et ce qui appelle son action s'établisse une distance […]. Ainsi c'est en renonçant à une partie de sa spontanéité, en s'engageant dans le monde par des organes stables et des circuits préétablis que l'homme peut acquérir l'espace mental et pratique qui le dégagera en principe de son milieu et le lui fera voir » (PhP, p. 102-103).

[635] « Une fois de plus, le dualisme de Descartes est conservé (bien que sous d'autres signes). Scheler n'aurait pas pu accepter ma tentative de saisir d'emblée la vitalité à l'aide du concept de positionnalité de telle sorte qu'elle ouvre un espace à l'esprit comme une sorte de possibilité de vie, en tant que positionnalité excentrique ». H. Plessner, « Erinnerungen an Max Scheler » (1974), in PAP, p. 345.

philosophiques de Plessner et de Merleau-Ponty partagent non seulement la cible polémique, mais aussi, et plus fondamentalement, l'idée de l'être humain comme un être *à la fois* naturel et artificiel, capable de médiatiser toute immédiateté, de trouver du possible dans le réel, du virtuel dans l'actuel : en un mot, un être non plus attaché à un milieu, mais ouvert au monde.

3.6 L'expression humaine

En outre, les deux philosophes s'accordent également sur le fait que la différence de l'être humain par rapport à l'animal, qu'elle soit appelée « positionnnalité excentrique » ou « attitude catégoriale », se manifeste au plus haut degré dans l'expression. D'une part, tout corps vivant est expressif : l'expression est l'un des modes de manifestation du comportement ; d'autre part, Plessner et Merleau-Ponty affirment à plusieurs reprises que l'expressivité humaine se distingue de celle des autres êtres vivants. Cela est clair chez le philosophe français – nous venons de le voir à propos du jeu, de la récitation et du langage –, mais c'est peut-être encore plus évident chez le penseur allemand, qui tout au long de sa vie a rédigé sur ce thème plusieurs textes, recueillis dans le volume VII des *Gesammelte Schriften* intitulé « *Ausdruck und menschliche Natur* » (Expression et nature humaine). Dans l'essai de 1925 écrit avec Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique », le mouvement expressif était considéré comme l'une des deux directions (l'autre étant l'action) dans lesquelles le sens du comportement (l'*Umweltintentionalität*) se manifeste. Dans les écrits successifs, l'expression sera considérée en revanche du point de vue anthropologique : des expressions aussi diverses que le rire et le pleurer, le sourire, l'imitation, la récitation, le jeu et le langage dévoilent toutes la structure fondamentale de l'être humain et son rapport particulier avec son corps. Ainsi, l'expression joue un rôle de premier plan dans l'anthropologie philosophique plessnérienne[636], et il convient de l'examiner de plus près.

Comme on sait, les *Degrés* soulignent le rapport nécessairement médiatisé de l'être humain au monde et, surtout, montrent que la manifestation expressive est l'instrument principal de cette relation directe-indirecte. Ainsi, l'expressivité de l'être humain (dans ses diverses formes) rend évidente la spécificité de la positionnalité excentrique. La structure positionnelle de l'être humain entraine l'obligation à la créativité et à l'expression. Pourtant, le dernier chapitre de l'ouvrage de 1928 n'aborde pas les différentes expressions humaines : Plessner se limite à expliciter la loi de

[636] La question de l'expression a déjà été bien soulignée et étudiée par les spécialistes de la pensée plessnérienne. Nous renvoyons en particulier à : A. Borsari, « Mimica e antropologia dell'imitazione. Il problema della *mimesis* nella filosofia di Helmuth Plessner », in A. Borsari, M. Russo (dir.), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura, storia nell'antropologia filosofica*, *op. cit*, p. 93-133 ; N. Meuter, « Helmuth Plessner: Der Mensch als Ausdruckswesen », in Id. *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*, Fink, 2006, p. 79-125.

l'immédiateté médiatisée et à affirmer « l'essentielle connexité » entre la positionnalité excentrique et l'expressivité. Pour cette raison, Fischer a déclaré que *Les degrés de l'organique* peut être considérée une « introduction » ou, pour mieux dire, une « fondation »[637] de l'anthropologie philosophique, mais certainement pas sa réalisation[638]. Plessner lui-même en était conscient et pour cette raison, immédiatement après la publication des *Degrés*, travaille à un projet de livre consacré uniquement à l'anthropologie philosophique (qui ne verra jamais le jour)[639]. Contrairement à Scheler et à Gehlen, qui en une seule fois ont présenté à la fois la fondation et la réalisation de leurs anthropologies philosophiques, chez Plessner fondation et réalisation sont exposées à deux moments différents. Il faut rappeler que le projet plessnérien de « recréation de la philosophie » comporte les étapes suivantes : « constituer l'herméneutique comme anthropologie philosophique, développer l'anthropologie sur la base d'une philosophie de l'être-là vivant et des strates de la nature en corrélation essentielle avec lui » (DO, p. 105). Les *Degrés* remplissent cette deuxième tâche, mais pas la première : il s'agit davantage d'une fondation de l'anthropologie philosophique que de son élaboration systématique en référence à des phénomènes expressifs caractéristiques de l'être humain. Ce seront des textes successifs, notamment *Le rire et le pleurer* (1941), mais aussi les essais sur l'expression publiés après la guerre[640] et le long article « *Die Frage nach der Conditio humana* » (1961), qui combleront cette lacune, en représentant le développement cohérent de l'anthropologie philosophique fondée en 1928. À cet égard, il est important de souligner une importante modification méthodologique : dans ces textes, le point de départ est constitué par le monde des expressions humaines et donc par l'herméneutique, dans le sillage de Dilthey. Plessner cherche ainsi à déterminer

[637] La publication des *Degrés de l'organique* dans la même année que *La situation de l'homme dans le monde* (1928) n'a pas été appréciée par Scheler, qui a accusé son élève de plagiat. Par la suite, Hartmann a réussi à convaincre Scheler de la totale indépendance de l'œuvre plessnérienne, mais Plessner fut obligé à changer le sous-titre de son ouvrage, de « Fondation (*Grundlegung*) de l'anthropologie philosophique » à « Introduction (*Einleitung*) à l'anthropologie philosophique ». La relation proprement conceptuelle entre Scheler et Plessner a été occultée par cette affaire. À cet égard, souligner l'originalité de Plessner ne signifie pas affirmer que les *Degrés* sont entièrement indépendants de l'œuvre de Scheler. Cet ouvrage, tout comme *Die Einheit der Sinne* (1923) et « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), est certainement influencé (au moins en partie) par les écrits schelériens.

[638] Voir J. Fischer, « Ekstatik der exzentrischen Positionalität. Lachen und Weinen als Plessners Hauptwerk » in B. Accarino, M. Schloßberger, (dir.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie,* in « Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie », Band 1, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 253-272.

[639] Le 22 février 1928, Plessner écrit à König : « L'affaire me presse, je vais sans doute bientôt continuer à écrire ce que je vous ai écrit (sous le titre « Anthropologie philosophique ») » ; quelques mois plus tard il ajoute : « Je me suis consacré longtemps, intérieurement, à l'« Anthropologie philosophique », mais je n'ai pas encore écrit un seul mot ». Lettres de Plessner à König (22.02.1928, 29.05.1928), in J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933, op. cit.*, p. 182, 192. Voir aussi C. Dietze, *Deuxième chance*, *op. cit*., p. 437-441.

[640] Cf. H. Plessner, H. Plessner, « De l'anthropologie du comédien » (1948), *op. cit*. ; « Zur Anthropologie der Nachahmung » (1948), « Das Lächeln » (1950), « Ausdruck und menschliche Existenz » (1957), « Der imitatorische Akt » (1961), « Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks » (1967), in GS VII, p. 389-398, 419-434, 435-445, 446-458, 459-478.

la nature de l'être humain non *a priori*, mais *a posteriori*, à partir de la sphère de ses expressions corporelles. Son objectif est de définir l'être humain à travers l'analyse de ses actes. Cela présuppose l'irréductibilité du comportement à une série des stimulations externes, physiquement quantifiables : comme on l'a déjà vu, l'expression mimique n'est pas explicable à travers une lecture de type mécaniste. Il faut également mettre en relief une particularité de Plessner : il applique la pratique herméneutique non pas tant à la sphère du langage, mais plutôt au monde du comportement non verbal, physique, dans la conviction que l'être humain « parle » dans toutes ses manifestations[641]. De cette façon, il ne réduit pas l'expressivité humaine au langage (sujet qui n'est abordé spécifiquement que dans de rares cas[642]) : déjà dans les *Degrés* il affirmait que l'herméneutique « ne se restreint absolument pas, comme quelques auteurs paraissent l'admettre, au domaine du langage » (DO, p. 94).

De toutes les manifestations expressives qui caractérisent l'être humain, Plessner se concentre particulièrement sur deux phénomènes qui dévoilent le rapport particulier qu'il entretient avec son corps : *Le rire et le pleurer* (1941)[643]. Cet ouvrage, qui a été son premier véritable succès, commence par souligner que l'analyse de ces deux « réactions limites » (*Grenzreaktionen*), si elle ne veut pas être abstraite, doit éviter toute approche qui soit purement physiologique, psychologique ou métaphysique. Au contraire, il faut s'efforcer de resituer ces phénomènes dans leur contexte originel et vivant. Cela signifie « partir de l'être humain considéré comme un tout, et non de l'élément particulier qui se laisse détacher du tout pour devenir quasi autonome, comme le corps, l'âme, l'esprit, le lien social » (RP, p. 14). Pour Plessner le rire et le pleurer ne sont pas de simples manifestations affectives et émotionnelles (respectivement de joie et de douleur) ; si c'était le cas, les animaux les plus étroitement apparentés à l'être humain devraient aussi rire et pleurer. « Le rire et le pleurer sont, dans leur sens fort, des formes d'expression dont l'être humain est seul à disposer ; mais ce sont aussi des formes d'expression dont la nature contraste singulièrement avec cette position de monopole. […] Celui qui rit ou pleure perd, dans un certain sens, la maîtrise de soi, et c'en est alors fini, d'abord du traitement objectif de la situation » (RP, p. 19). D'une part, ces expressions n'ont rien en commun avec le langage, présentent un caractère éruptif qui les rapproche des processus physiologiques

[641] Voir O. Tolone, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, *op. cit*., p. 137-138.
[642] Cf. H. Plessner, « Die Frage nach der Conditio humana » (1961), in GS VIII, p. 172-180; « Elemente menschlichen Verhaltens » (1961), in GS VIII, p. 218-225; « Zur Anthropologie der Sprache » (1975), in GS VIII, p. 400-408.
[643] Dans sa « Selbstdarstellung », Plessner affirme que le manuscrit était presque terminé lors de son émigration en 1934 ; cf. H. Plessner, « Selbstdarstellung » (1975), in GS X, p. 332. Cependant, *Le rire et le pleurer* ne parut qu'en 1941 dans une maison d'édition néerlandaise. Cet ouvrage a été achevée pendant l'exil à Gröningen et certaines expressions de la version définitive datent probablement de l'époque où l'armée allemande occupait déjà les Pays-Bas. Ces expériences traumatisantes transparaissent dans les pages du livre ; lorsque Arendt lui demande pourquoi écrire un tel texte dans cette période, Plessner réponds : « Mais pourquoi pas ? ». Cf. M. Plessner, *Die Argonauten auf Long Island. Begegnungen mit Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, Gershom Scholem und anderen*, Berlin, Rowohlt, 1995, p. 93.

involontaires et manquent de détermination symbolique. D'autre part, bien que leur caractère incontrôlé soit indéniable, elles ne sont pas des réactions physiques automatiques, car il y a toujours un sujet humain qui préside à ces évènements et qui pleure ou rit « de quelque chose ». Par conséquent, le problème qui doit être posé est celui de la compatibilité de ces formes d'extériorisation avec la position particulière de l'être humain dans la nature, telle qu'elle se manifeste dans d'autres facultés spécifiquement humaines comme le langage et le travail. Avec les mots de Plessner, « le problème n'est pas de savoir si le rire et le pleurer sont des monopoles de l'être humain, mais comment ils le sont. Il faut comprendre ce mode d'extériorisation étrangement impénétrable du corps humain à partir du rapport de l'être humain avec son corps » (RP, p. 22). Le dualisme cartésien et l'opposition moniste au cartésianisme s'avèrent insuffisants pour la compréhension du rire et du pleurer ; quant à la philosophie existentialiste, « Elle n'entre même pas dans la problématique de l'âme et du corps vécu, mais cherche à la détruire en la présentant comme une difficulté artificielle, une construction superflue, un malentendu. En vérité, elle l'esquive en revenant à une strate de l'existence que l'on suppose encore dépourvue de problème et originelle » (RP, p. 28, trad. modifiée). La situation essentielle de l'être humain serait alors celle d'une absence originelle de tout problème. Le rire et le pleurer, contrairement au langage, à l'action et au geste, obligent au contraire à se confronter à la nature réellement problématique de l'existence humaine. Ils donnent une autre vision sur le rapport de l'être humain avec son corps, car ils « apparaissent sous forme d'éruptions non maitrisées et non formées du corps qui a pratiquement retrouvé son autonomie » (RP, p. 29). On assiste à l'interruption de l'usage instrumental du corps, dans le sens où il n'est plus un moyen docile pour l'être humain ; au contraire, dans ces cas, il constitue un élément *étranger*, qui lui oppose une résistance. Ainsi, l'unité entre *Leib* et *Körper* se brise et l'être humain se révèle, dans la maitrise perdue, pour ce qu'il est : « une créature ayant aussi une nature extérieure à son corps-vécu, qui vit dans une tension avec son existence physique tout en y étant absolument liée. […] son existence lui donne la double signification d'une créature « corporelle » et d'une créature « dans un corps », qui constitue une fracture réelle pour son existence » (RP, p. 30). En définitive, le rire et le pleurer démontrent que le rapport entre corps et corps-vécu n'est pas harmonique et fluide, mais instable. Ils correspondent « à la tension et à l'imbrication, qu'il faut sans cesse réajuster, entre l'être-un-corps et l'avoir-un corps » (RP, p. 45).

Selon Plessner, le visage est le principal représentant de l'expression et la voix sa « table d'harmonie originelle », la meilleure médiation dont l'être humain dispose afin de déployer à l'extérieur ses émotions et ses pensées, quand il les a sous contrôle (cf. RP, p. 46-47). En revanche, quand la personne perd le contrôle sur elle-même et en particulier sa capacité d'équilibrer la tension

entre l'être-un-corps (*Leib-sein*) et l'avoir-un-corps (*Körper-haben*), elle ne peut plus répondre à travers la voix. Dans les situations où il ne peut plus parler, l'être humain répond à travers le rire ou le pleurer, en abandonnant le corps à lui-même et en renonçant à sa maitrise : il s'agit d'un acte de *capitulation* où les processus corporels s'émancipent. C'est précisément cet aspect qui permet à Plessner de classer ces phénomènes à l'intérieur d'une catégorie particulière de l'expression humaine. « Le rire et le pleurer […] ne sont donnés qu'à celui qui s'abandonne à eux. *Il éclate de rire, il fond en larmes* » (RP, p. 74). Toutefois, c'est justement cette chute qui révèle la supériorité et la dignité de la personne. Face à l'impasse, l'être excentrique trouve quand même un moyen pour répondre et pour se réaffirmer. Ce dont on ne peut pas parler, on peut en rire ou en pleurer.

> Le genre du rire et du pleurer se présente comme un mode d'expression pour lequel *la perte globale de la maitrise de soi* a une valeur expressive. La désorganisation du rapport entre l'être humain et son existence physique n'est sans doute pas voulue, mais […] elle n'est pas cependant pas simplement acceptée et subie : elle est conçue comme une attitude, une réaction porteuse de sens. Même dans la catastrophe que subit son rapport à son propre corps, rapport d'ordinaire maitrisé, c'est l'homme qui triomphe et confirme qu'il est humain (RP, p. 75-76).

L'être humain démontre ainsi sa capacité de répondre même quand la désorientation est terrassante. C'est son corps qui répond et qui lui permet de garder une puissance dans l'impuissance et une liberté dans la nécessité. Seul un être qui peut se distancier de soi et de son corps est capable de perdre cette distance. Le rire et le pleurer expriment cette perte. L'animal ne peut pas capituler ou perdre la souveraineté sur soi, car il ne dispose pas d'une véritable souveraineté. Pour l'être humain, en revanche, la désorganisation est la dernière chance d'exprimer quelque chose même là où il n'y a plus rien à dire, là où aucune réponse sensée ne peut plus être apportée par les gestes et le langage : « par la destruction de l'équilibre interne, le rapport de l'être humain avec son corps est à la fois abandonné *et* rétabli. L'impossibilité effective de trouver une expression adéquate et une réponse adaptée *est* simultanément la seule expression qui corresponde au phénomène, la seule réponse adaptée » (RP, p. 76). Le rire et le pleurer sont donc plus que de simples réactions physiologiques : ils restent de manifestations *significatives*. Dans les deux cas, on perd le contrôle de soi et, en même temps, on garde une forme minime d'autonomie.

Bien entendu, il y a des différences entre les deux phénomènes. L'impossibilité de répondre et l'absence de menace immédiate contre l'existence sont les conditions nécessaires, quoique pas suffisantes, pour qu'une situation incite au rire ou au pleurer. Les deux expressions nécessitent des prétextes particuliers et, surtout, entrainent des effets tout à fait différents, que Plessner examine en détail dans la partie centrale de l'ouvrage (cf. RP, p. 81-175). Les raisons pour lesquelles on pleure ou on rit peuvent être les plus diverses, mais elles ont toutes en commun la possibilité de renvoyer à une situation déstabilisante, qui produit un « court-circuit » dans le comportement. Si le rire présente

une ambiguïté fondamentale, qui interrompt et supprime le rapport de correspondance qui subsiste, normalement, entre l'être humain et son corps, dans l'acte de pleurer, c'est l'être humain lui-même qui renonce à ce rapport, car il entre en contact avec une puissance supérieure, contre laquelle il sait ne pouvoir rien faire. Par conséquent, le pleurer n'est pas forcément libérateur, il ne correspond ni à une purification ni à une décontraction, puisqu'il implique un sens d'impuissance et d'oppression. Ses caractéristiques fondamentales ne sont pas l'ouverture, l'immédiateté et l'éruptivité, puisque la fermeture, l'indirect et la progressivité caractérisent le pleurer. Celui-ci comporte un isolement du monde : il s'agit d'un fait tout à fait privé qu'on a tendance à cacher aux autres. Au contraire, le rire dénote une extrême ouverture, une orientation vers la collectivité et vers Autrui. « Celui qui rit est ouvert au monde […] [il] n'est vraiment heureux de son rire que lorsque d'autres rient avec lui […]. Dans l'acte de capitulation interne, qui a pour le pleurer une signification à la fois initiale et constitutive, s'accomplit ce processus où l'homme se sépare de la situation d'un comportement normal, pour aller vers l'isolement. […] Celui qui pleure se coupe ainsi du monde » (RP, p. 187-189). Ce qui émerge dans les deux cas n'est pas la dualité superficielle de la joie et de la souffrance, du plaisir et de la douleur, mais la fracture entre *Leib* et *Körper* qui caractérise l'être excentrique. Normalement, il y a une bonne correspondance entre la provocation extérieure et les moyens à notre disposition pour lui répondre. Parfois, pourtant, on rencontre des situations limite dans lesquelles le rapport entre l'être dans un corps et l'être un corps entre en crise. On perd alors tout contrôle sur notre corporéité qui répond à notre place, en riant ou en pleurant. Il s'agit d'une double limitation du comportement humain qui est à la fois une affirmation de soi et un abandon de soi : d'une part, l'être humain renonce à la maitrise de lui-même, et, d'autre part, dans la perte de la maitrise, dans la désorganisation, il fait encore preuve de sa souveraineté. Certes, il brise l'apparente unité de *Leib* et *Körper*, « mais cette fracture est la dernière carte qu'il joue » (RP, p. 182). Par conséquent, ces réactions à une crise du comportement ne sont pas un retour de l'humain à la pure animalité : il s'agit d'une *libre perte de la distance*. Comme on sait, la distance par rapport à soi est assurée par la positionnalité excentrique. Pour cette raison, le rire et le pleurer restent deux expressions spécifiques de l'être humain.

En commentant les conclusions de *Le rire et le pleurer*, Lethen[644] a souligné que la théorie de l'expression de Plessner n'est pas univoque, mais oscille entre deux pôles : d'une part les situations dans lesquelles le pouvoir expressif de l'humain sombre dans des processus physiologiques – le rire et le pleurer – et d'autre part les techniques expressives de la distance, évidentes surtout dans *Die*

[644] Cf. H. Lethen, « Die „letzte Karte im Spiel" der Souveränität. Stufen von Helmuth Plessners Kategorie des Ausdrucks », in B. Accarino, M. Schloßberger (dir.), *Expressivität und Stil*, *op. cit*., p. 25-36.

Grenzen der Gemeinschaft[645] et dans les essais d'après-guerre consacrés au sourire, à l'imitation et à la récitation. La figure du comédien et son activité d'incorporation (*Verkörperung*) seront examinées en détail dans le dernier chapitre, pour l'instant nous nous limitons à aborder le sourire et l'imitation. Le premier est un phénomène que Plessner considère comme particulièrement important pour la description de l'être humain et de son rapport avec son corps. L'essai qu'il lui consacre en 1950 commence par la remise en question d'une idée très répandue, selon laquelle le sourire ne serait rien d'autre qu'une forme diminutive ou une phase initiale du rire. Cependant, bien que cette impression ait quelques raisons d'être, selon Plessner le sourire n'est pas une forme dérivée du rire. Dans la note sur la deuxième édition (1950) de *Le rire et le pleurer*, il écrit qu'il lui a fallu résister à la tentation d'inclure dans son ouvrage l'analyse du sourire, car celui est un mode d'expression *sui generis*. C'est à la fois :

> 1) une forme germinale, forme retenue et forme de transition pour le rire et le pleurer ; c'est-à-dire une expression mimique dans un contexte d'expressions non mimiques ; 2) l'expression mimique « de » *et* le geste « pour » une quantité infinie de sentiments, d'opinions, d'attitudes, de modes de relations et d'états […] 3) un geste valant masque (le *keep smiling*, de l'Asie orientale à l'Amérique) qui dit tout et rien, l'attitude de la représentation par excellence – dans cette mesure un miroir de l'excentricité, c'est-à-dire de l'indépassable dépendance de l'être humain envers lui-même » (RP, p. 206-207).

Pour ces raisons, traiter conjointement le rire et le sourire fait problème. Le rire, comme le pleurer, est une « forme limite » du comportement, se manifeste « à la limite » de la conduite normale. En revanche, le sourire est un phénomène très différent, à savoir un instrument expressif particulièrement raffiné, polyvalent, qui met en lumière le niveau d'autocontrôle et de maitrise de soi dont l'être humain peut disposer. Ce qui le caractérise est son extraordinaire plasticité : il s'agit d'une expression mimique capable de transmettre les sentiments les plus différentes, comme l'ironie, la complicité, l'embarras et la reconnaissance. Dans tous ces cas, l'être humain n'est pas « en proie » à l'expression, mais il l'exhibe. En s'exprimant, le sourire garde une distance par rapport à l'expression elle-même[646], il « maintient une *distance courtoise* (*höflichen Abstand*) par rapport à sa propre émotion et à Autrui qui l'a éveillée et à qui elle s'adresse »[647]. Cette « distance courtoise » doublement médiatrice – par

[645] Voir à cet égard H. Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

[646] Pour étayer cette thèse d'un point de vue physiologique, Plessner évoque la description que Buytendijk fait du sourire dans son livre *Algemene Theorie der Menselijke houding en beweging* (1948) : « Dans son examen instructif des conceptions de Duchenne, Spencer et Dumas sur le mécanisme du rire, Buytendijk, tout en s'en tenant à l'idée habituelle selon laquelle le sourire est une introduction au rire, une expression de joie, parvient à la conclusion excellente que son paradoxe réside dans la tension (*Spannung*) d'un groupe de muscles vécue comme distension (*Entspannung*) d'une *quiétude active*. […] Ceci fixe physiologiquement ce que nous avons appelé la distance de l'expression dans l'expression ». H. Plessner, « Das Lächeln » (1950), in GS VII, p. 432.

[647] *Ibid*., p. 422.

rapport à soi et par rapport à Autrui – représente au mieux l'excentricité humaine. Grâce à cette distance, l'être humain peut donner une forme à ses sentiments. Cela explique le caractère symbolique du sourire et son étonnante potentialité allusive.

Il est alors évident que le rire et le sourire ne peuvent plus être rassemblés : si le rire et le pleurer manifestent la *fracture* entre corps et corps-vécu, le sourire est le reflet de l'équilibre entre *Leib* et *Körper* ; c'est pourquoi il « active un jeu mimique (*Mienenspiel*) symbolique qui joue avec son expression même. […] Dans les explosions du rire et du pleurer, on ne peint certes pas l'excitation qui les provoque, mais la rupture entre le corps et la personne dans la perte de la maîtrise de soi. Dans le sourire, nous peignons *nous-mêmes* nos sentiments, nous leur *donnons* expression dans le terrain de jeu (*Spielfeld*) du visage »[648]. Ainsi, le sourire implique un jeu mimique conscient et symbolique, dans lequel la frontière entre attitude spontanée et geste allusif devient fluide. L'expression naturelle, involontaire, glisse vers le geste volontaire et significatif : « La nature devient art. Le symbolisme spontané du corps devient une allégorie »[649]. Cela confère au sourire une position spéciale parmi les expressions mimiques. Si la science a toujours présupposé l'hypothèse du sourire comme réduction du rire ou rire *in statu nascendi*, l'opinion commune considère le sourire comme « la mimique de l'esprit ». Cette conception « poétique » parait à Plessner problématique, dans la mesure où, d'une part, elle ne prend pas en considération les formes simples et spontanées du sourire et, d'autre part, elle tend à le subordonner à la présence des contenus spirituels déterminés. « *C'est l'inverse qui se produit : puisque* le sourire en tant qu'attitude naturelle se distancie de l'expression dans l'expression, il manifeste la distanciation de l'être humain par rapport à soi et à son milieu – à savoir sa spiritualité – en vertu de laquelle il se sait lié à un monde spirituel »[650]. Cela n'est pas contradictoire avec la thèse selon laquelle le rire et le pleurer sont des monopoles spécifiques de l'être humain, les modalités d'expression de la positionnalité excentrique : selon Plessner, il s'agit de deux témoignages différents de la distanciation qui caractérise l'être humain. L'expression explosive du rire et du pleurer représente la fin de toute mimique, elle ne laisse plus à la personne la liberté sur les gestes expressifs, alors que « dans le sourire, l'être humain garde la distance par rapport à soi et au monde et, en jouant avec elle, parvient à la *montrer*. En riant et en pleurant l'être humain est la victime de son esprit, en souriant il lui donne expression »[651]. Il ne faut pas en déduire que le sourire est une forme expressive appropriée seulement pour des émotions faibles. Le sourire est sans doute une expression *im Diminutiv*, mais cela ne signifie pas que l'intensité des sentiments dont il est l'intermédiaire ne soit

[648] *Ibid.,* p. 427.
[649] *Idem*.
[650] *Ibid.,* p. 430-431.
[651] *Ibid.,* p. 432.

pas forte. Bien qu'il puisse manifester des émotions extrêmes, il ne se montre jamais à l'extrême : sa forme atténue et amortit, en révélant ainsi la complexité et l'ambiguïté de la nature humaine. La conclusion de l'essai laisse transparaitre la préférence que Plessner accorde au sourire en tant que témoin de l'excentricité, qui exprime l'humanité « dans une active quiétude et une distance contrôlée. […] l'humanité de l'être humain se montre dans des signes silencieux et discrets, sa noblesse dans l'assouplissement et le jeu ; comme un pressentiment au commencement, comme un sceau à la fin. Partout où il apparait, sa lumière délicate resplendit, comme s'il portait sur le front le baiser d'une déesse »[652].

Passons maintenant à l'imitation, phénomène expressif auquel Plessner consacre deux essais : « Zur Anthropologie der Nachahmung » (1948) et « Der imitatorische Akt » (1961). La thèse essentielle est la même et, à la lumière de ce qui a déjà été mis en évidence à propos du rire, du pleurer et du sourire, elle n'est pas particulièrement surprenante : l'imitation authentique est une prérogative exclusive de l'être humain, car seule la positionnalité excentrique la rend possible. Le premier article est particulièrement intéressant à nos yeux, puisqu'il témoigne de la lecture attentive par Plessner des œuvres de Sartre et de Merleau-Ponty. Si, comme nous l'avons vu, ce dernier s'inspire du philosophe allemand (et de Buytendijk) pour ce qui concerne la critique de Pavlov et la compréhension du comportement comme *Umweltintentionalität*, pour ce qui est du rapport entre l'expressivité et l'intersubjectivité c'est plutôt Plessner qui semble puiser dans Merleau-Ponty. De fait, l'essai commence par affirmer que la compréhension de l'imitation « se heurte aujourd'hui encore à des préjugés d'ordre plus général sur le mode de contact interhumain, et plus encore sur le contact entre le sujet et son monde extérieur, qui est bien entendu médiatisé par la perception sensorielle »[653]. La conception pré-phénoménologique qui explique l'imitation par la pulsion et à l'instinct ne semble pas en mesure de résoudre la plus grande difficulté que ce phénomène présente : de fait, elle ne parvient pas à fournir un lien, un pont, entre le modèle donné et le mouvement qui l'imite. Plus efficace est l'approche phénoménologique de Scheler, telle qu'elle est résumée par Merleau-Ponty. Plessner cite alors un long passage de *Phénoménologie de la perception* (cf. PhP, p. 404-405) et souligne la nouveauté de la réflexion merleau-pontienne par rapport à celle de Scheler : tous les deux mettent en évidence la « *relation interne* [en français dans le texte] entre mon corps, ma conscience et son corps, qui fait apparaître Autrui comme l'achèvement du système. Mais ce qui est nouveau par rapport à Scheler, c'est l'association de l'évidence d'Autrui avec le fait étrange que je ne suis pas transparent

[652] *Ibid*., p. 434.
[653] H. Plessner, « Zur Anthropologie der Nachahmung » (1948), in GS VII, p. 391.

à moi-même et que ma subjectivité *traîne après elle son corps* [en français dans le texte] »[654]. Cependant, pour que l'imitation soit possible, il faut plus que l'appel à la perception intérieure de l'intersubjectivité dans l'expression. La perspective de Scheler a le défaut d'ignorer « le regard qui rencontre le regard d'Autrui », condition de possibilité de la réciprocité entre moi et Autrui et, donc, de l'imitation. Plessner se réfère alors à Sartre, en paraphrasant sa célèbre analyse du regard[655] :

> Dès que mon regard rencontre l'œil d'Autrui, je me vois vu, regardé – et pas seulement (à la manière de l'ophtalmologue) l'œil. Autrui ne se contente pas de regarder, il me regarde et se trouve ainsi dans la position du vis-à-vis, comme celui avec qui je peux échanger ma place. Dans cette interchangeabilité du point de vue, dont son regard me témoigne, il est Autrui, je suis Autrui pour lui. […] Mais il est aussi pur regard : la pupille me fixe et capte mon regard. Elle est plus que la bouche d'un pistolet pointé sur moi, elle est le passage d'un rayon à double sens entre moi et Autrui[656].

La rencontre des regards devient donc le fil conducteur qui permet de découvrir la « réciprocité du schéma corporel » ; de ce fait, la reproduction du visage d'Autrui et la répétition de ses mouvements deviennent possibles. Bien évidemment, la condition préalable à cette découverte est la position excentrique de l'humain par rapport à lui-même et au milieu : « En tant qu'être excentrique présent à lui-même (Sartre) et intrinsèquement opaque (Merleau-Ponty), l'être humain dispose des regards croisés comme fil conducteur entre lui et Autrui, dont il a pu prendre la place et dont il peut donc aussi imiter les expressions et les gestes dans son propre corps »[657].

Comme on le voit, Plessner non seulement combine les réflexions de Sartre sur la réciprocité du regard et celles de Merleau-Ponty sur le schéma corporel, mais rapproche également les deux existentialistes de son anthropologie philosophique. Il est évident que le philosophe allemand a été influencé non seulement par l'analyse merleau-pontienne de l'intersubjectivité, mais aussi par la description sartrienne du regard, à laquelle il continue de faire référence explicitement et implicitement tout au long des années 1950 et 1960[658]. Si la lecture des ouvrages des deux existentialistes français semble avoir marqué positivement Plessner dans les années 1940, à partir des années 1960 sa critique de Heidegger se répercute sur sa considération de Sartre et Merleau-Ponty, dont il souligne non seulement les potentialités, mais aussi les limites. Cependant, il ne fait aucun doute que la lecture de leurs œuvres a joué un rôle important dans le développement de sa réflexion sur l'expression. C'est ce que confirme la conclusion de « Zur Anthropologie der Nachahmung » : à

---

[654] *Ibid*., p. 393.
[655] Il se réfère explicitement à : J-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 314-317.
[656] H. Plessner, « Zur Anthropologie der Nachahmung » (1948), in GS VII, p. 394-395.
[657] *Ibid*., p. 396.
[658] Cf. H. Plessner, « Über Menschenverachtung » (1953) ; « Zur Frage der Vergleichbarkeit tierischen und menschlichen Verhaltens » (1965) ; « Das Problem der Unmenschlichkeit » (1967), in GS VIII, p. 116, 288-289, 330.

partir du lien étroit entre positionnalité excentrique, réciprocité du regard et réciprocité du schéma corporel, qui rend possible l'imitation, l'analyse peut être étendue à des phénomènes dans lesquels se reflète « l'éloignement irrémédiable de l'humain par rapport à lui-même, éloignement qui se manifeste par le déguisement, la dissimulation et, d'une manière générale, par le trait fondamental de sa nature : jouer un rôle »[659]. À cet égard, il est intéressant de noter que *L'Imaginaire* (1938) et *L'Être et le Néant* (1943) figurent parmi les œuvres que Plessner considère comme précieuses pour la problématique du comédien[660]. En revanche, les travaux de Merleau-Ponty ne seront plus cités dans les textes plessnériens sur l'expression. Ceci est quelque peu surprenant, étant donné que – comme nous l'avons vu – l'analyse merleau-pontienne de l'expressivité humaine dans *Phénoménologie de la Perception* converge avec celle développée par Plessner dans son œuvre. Cependant, à partir des années 1950, l'approche de Merleau-Ponty sur l'expression change radicalement, s'éloignant nettement de celle du penseur allemand. Le prochain chapitre montrera que la question de l'expression est précisément le point où l'écart entre le mouvement ascendant et le mouvement descendant se creuse, où les chemins des deux philosophes commencent à se séparer dans deux directions distinctes : vers l'anthropologie philosophique et vers l'ontologie.

[659] H. Plessner, « Zur Anthropologie der Nachahmung » (1948), in GS VII, p. 398.

[660] Cf. H. Plessner, « De l'anthropologie du comédien » (1948), *op. cit*., p. 419. Plessner ne se contente pas dans cet essai de paraphraser la pensée sartrienne par endroits, il reformule aussi ses propres thèses anthropologiques en reprenant explicitement la terminologie de Sartre : « Avec la découverte de soi-même, de cet être par-delà soi-même, de cette fatale *présence à soi* [en français dans le texte], l'homme a gagné sa liberté tout en ayant perdu l'assurance irréfléchie de son animalité ». Toutefois, Plessner prend ses distances avec la description sartrienne de la fiction et de l'imitation, développée dans la partie de *L'Être et le Néant* sur les conduites de mauvaise foi : « La *mauvaise foi* [en français dans le texte] peut être l'occasion de la dissimulation […]. Mais parler avec une voix dissimulée sans mauvaise intention, relève aussi du domaine du « sembler autre qu'on est » : on veut alors prendre l'attitude d'un autre, imiter quelqu'un ». Cf. H. Plessner, « De l'anthropologie du comédien » (1948), *op. cit*., p. 425-426. Cette différence est le reflet d'un désaccord plus profond. Alors que Sartre conçoit l'être humain comme radicalement ouvert, Plessner part d'une tendance ambiguë de la psyché humaine, décrite dans *Die Grenzen der Gemeinschaft* : fuir la détermination d'une part, y aspirer d'autre part. Cela conduit à une compréhension différente du rôle social : pour Plessner l'humain ne se réduit jamais au rôle qu'il joue, mais il est contraint à la *Verkörperung*, il doit « s'aliéner » dans un rôle pour façonner son identité, alors que pour Sartre toute détermination identitaire est un acte de violence à fuir. Voir à cet égard M. Stahlhut, *Schauspieler ihrer Selbst. Das Performative, Sartre*, *Plessner*, *op. cit*., p. 83-85.

4

Ins Terrestrische : le mouvement descendant

4.1 De l'ascension à la descente : l'expression primordiale

Après avoir vanté l'être humain, le temps est venu de l'abaisser. L'ascension ne s'oppose pas à la descente, mais trouve en elle son fondement et sa justification : les deux mouvements s'enveloppent réciproquement. On sait que pour Plessner et Merleau-Ponty la nature et la raison, le corps et l'esprit, ne sont pas alternatifs, mais entrelacés. Cependant, il n'est pas difficile de constater que la pensée merleau-pontienne (à partir de *Phénoménologie de la perception*) a une vocation manifestement archéologique, suit un mouvement qui va de l'esprit à la Nature, de l'humain à l'Être, alors que la réflexion plessnérienne obéit davantage à un mouvement téléologique, commence par l'être naturel, le monde organique, pour s'élever jusqu'à l'esprit humain. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de téléologie humanisante chez Merleau-Ponty ou d'archéologie naturelle chez Plessner : comme nous le verrons dans ce qui suit, de même que le philosophe français dans ses textes des années 1950 relativise mais n'élimine jamais la différence anthropologique, de même le penseur allemand souligne également l'inscription de l'être humain dans la nature et l'histoire (respectivement dans *Les degrés de l'organique* et *Macht und menschliche Natur*). Cela dit, il est indéniable que ces deux mouvements sont beaucoup plus discrets : la pensée de Plessner adopte plus souvent le mouvement ascendant, alors que Merleau-Ponty privilégie le mouvement descendant – c'est pour cette raison que ce chapitre se concentrera plus particulièrement sur la pensée merleau-pontienne.

La différence que nous venons d'énoncer saute aux yeux si l'on compare la manière dont les deux philosophes abordent la question de l'expression : si – comme nous venons de le voir – dans sa thèse principale Merleau-Ponty se rapproche de la philosophie de l'expression plessnérienne, la réflexion qu'il développera sur ce thème au début des années 1950 adoptera une approche tout à fait différente. De manière générale, il est bien connu que Plessner se concentre principalement sur l'expression non verbale, alors que Merleau-Ponty privilégie la parole, à laquelle il consacre non seulement un chapitre de sa thèse principale, mais surtout ses recherches entre la fin des années 1940 et le début des années 1950. La raison de cet intérêt divergent, qui constitue aussi la différence de fond entre les deux philosophes, est la suivante : Plessner se concentre sur les expressions apparemment moins spirituelles et plus physiologiques (notamment le rire et le pleurer), afin de mettre en évidence la spécificité de l'être humain précisément dans les phénomènes qui devraient le rapprocher le plus de l'animal, alors que Merleau-Ponty dans les années 1950 vise à mettre en lumière l'enracinement du monde de l'expression, et en particulier de l'expression la plus « spirituelle » et

« humaine » (le langage), dans le monde sensible, dans le silence *préhumain* qui la précède et la fonde. Il vise à démontrer que toute expression spirituelle « commence avec notre vie incarnée, et qu'il n'y a pas lieu d'en chercher l'explication dans quelque Esprit du Monde, qui opérerait en nous sans nous, et percevrait à notre place, au-delà du monde perçu […]. Toute perception, toute action qui la suppose, bref tout usage humain du corps est déjà *expression primordiale* » (S, p. 82, 84).

Ce qui pousse le philosophe français dans cette voie, c'est la reconnaissance des insuffisances de *Phénoménologie de la perception*. En particulier, il se rend compte que son analyse de l'expression dans sa thèse principale restait encore largement insuffisante. Dans le chapitre intitulé « Le corps comme expression et la parole », il décrivait le corps comme le lieu d'où nait une expressivité qui était avant tout *naturelle*, antérieure à la conscience réflexive. Dans ce cadre, Merleau-Ponty ne pense pas véritablement le corps *comme* expression, ce qui supposerait de l'aborder à partir du phénomène de l'expression ; en revanche il appréhende l'expression *à partir* du corps, conçu comme sujet de comportements naturels[661]. De cette manière, le progrès vis-à-vis du naturalisme consiste à surmonter le corps objet au profit du corps vivant : la puissance signifiante du corps est entendue comme puissance vitale. Cela entraîne pourtant l'impossibilité de rendre compte de la genèse de l'idéalité de manière satisfaisante. Si le corps est abordé en tant que corps vivant, il est évident que sa vie ne peut pas être ressaisie comme vie de la signification. Si la parole est considérée à travers la métaphore du geste, elle n'est pas véritablement pensée ; elle est plutôt réduite au corps en tant que vecteur de comportements naturels. Si en revanche elle est conçue comme appartenant à un monde culturel autonome, on ne comprend plus comment elle peut s'inscrire dans le monde perçu. Ainsi, la description de la parole dans *Phénoménologie de la perception* fait réapparaitre la dualité du sujet et de l'objet sous la forme d'une opposition entre un monde naturel originaire et un monde culturel dérivé. D'une part, Merleau-Ponty explique l'émergence d'un sens conceptuel, d'une signification linguistique, au sein d'une gestuelle silencieuse, en se référant à une signification émotionnelle immanente au geste verbal. Il s'agit d'une réponse d'inspiration naturaliste, bien que Merleau-Ponty s'empresse de distinguer tout de suite sa solution d'une réduction naturaliste du langage à l'expression des émotions (cf. PhP, p. 226). On sait qu'il récuse la pertinence de l'opposition entre naturel et conventionnel, mais, comme on l'a déjà mis en évidence[662], en affirmant que le moindre geste n'est déjà plus mécanique il n'explique pas pour autant que certains gestes puissent devenir véritablement signifiants. S'il s'efforce de montrer l'irréductibilité du perçu à la pure idéalité, il n'arrive pas à

[661] Cf. R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, *op. cit*., p. 62.
[662] *Ibid*., p. 64-65.

parcourir le chemin inverse : il ne réussit pas à restituer la genèse de l'idéalité dans le perçu. Celle-ci reste un monde spécifique qui *n'habite pas* dans celui de la perception, mais *se superpose* à lui.

Par conséquent, Merleau-Ponty était contraint de recourir à la conscience pour comprendre la spécificité du langage. La difficulté à saisir l'originalité du langage au niveau de la corporéité est donc compensée par la position du « Cogito tacite » (cf. PhP, p. 460-464). Pour fonder la dimension signifiante du corps, il faut recourir à son autre, c'est-à-dire la conscience. Dans la partie de *Phénoménologie de la perception* consacrée au Cogito, Merleau-Ponty déclare que si d'une part le sens ne précède pas le signe, mais se constitue avec lui, d'autre part le langage empirique ne nous détermine pas entièrement, puisqu'il y a une *conscience du langage* qui sous-tend les significations de sorte que la conscience ne peut jamais être assujettie au langage empirique. « Par-delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi » (PhP, p. 462). L'inadéquation du concept de « *cogito* tacite » pour la compréhension de l'expression est manifeste et sera soulignée par Merleau-Ponty lui-même dans une note de travail tardive, où il écrit : « Ce que j'appelle le cogito tacite est impossible. Pour avoir l'idée de « penser » (dans le sens de la « pensée de voir et de sentir »), pour faire la « réduction », pour revenir à l'immanence et à la conscience de ... il est nécessaire d'avoir les mots » (VI, p. 222). La conscience n'est pas ce qui sous-tend l'expression, mais ce qui *se conquiert* en elle. Le Cogito tacite ne peut pas faire comprendre la possibilité du langage : la question du passage du sens perceptif au sens langagier n'est pas résolue. Dans une autre note de travail de février 1959, Merleau-Ponty écrit toujours à propos du Cogito tacite : « En le dévoilant comme j'ai fait dans *Ph. P.* je ne suis pas arrivé à une solution (mon chapitre sur le Cogito n'est pas rattaché au chapitre sur la parole) : j'ai au contraire posé un problème. Le Cogito tacite doit faire comprendre comment le langage n'est pas impossible, mais ne peut faire comprendre comment il est possible – Reste le problème du passage du sens perceptif au sens langagier, du comportement à la thématisation » (VI, p. 227).

C'est à ce problème que sont consacrées les recherches de Merleau-Ponty au début des années 1950. L'objectif est d'affiner ses analyses du phénomène de la parole dans *Phénoménologie de la perception*, qui oscillent entre une position qui fait dériver le sens linguistique du sens émotionnel (en manquant le phénomène de la parole *par défaut*) et une position qui affirme une conscience tacite qui précède les significations (en manquant le phénomène de la parole *par excès*). Cette oscillation entre comportement corporel et cogito tacite est la trace du maintien d'un certain dualisme, comme l'a reconnu le philosophe lui-même à la fin des années 1950 : « Les problèmes posés dans *Ph.P* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction « conscience » - « objet » » (VI, p. 250). On sait que la thèse principale de Merleau-Ponty s'efforce de mettre en question à la fois le corps comme objet et

la conscience en tant qu'intellection, en critiquant l'empirisme réaliste et l'intellectualisme idéaliste ; pourtant, plutôt que dépasser ces deux doctrines, elle en demeure tributaire et les *fait coexister*. La perception apparait ainsi comme un mélange d'empirique et de transcendantal : le corps est réaffirmé au moment même où Merleau-Ponty en dégage le sens transcendantal, et la conscience maintenue alors même qu'il en découvre l'enracinement empirique. Cette coexistence problématique interdit de ressaisir l'originalité de l'expression linguistique et, inversement, la conservation d'un présupposé dualiste est liée à la grande attention accordée par Merleau-Ponty à la vie perceptive plutôt qu'à son articulation avec l'idéalité, c'est-à-dire à l'expression. Il faut donc adopter une approche différente : si dans sa thèse principale, Merleau-Ponty applique une démarche *progressive* – à partir du corps et de l'être-au-monde enfin retrouvé, il s'agit de ressaisir la dimension de l'expressivité – au début des années 1950 il adopte en revanche une démarche *régressive*, qui part de la culture et du langage pour interroger ensuite leur sol originaire. C'est dans ce mouvement régressif que son interrogation ontologique prend forme[663].

Cette démarche est également motivée par un sentiment d'incompréhension que Merleau-Ponty garde de la réception de ses deux premiers travaux et, en particulier, de son débat avec Hyppolite, Beaufret, Lachièze-Rei et Alquié en novembre 1946, devant la Société française de Philosophie, suite à sa conférence sur « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques »[664]. Hyppolite avait notamment critiqué Merleau-Ponty n'admettant pas que l'on puisse tirer des conclusions ontologiques de sa description phénoménologique. En 1946, Merleau-Ponty se limite à refuser « cette désolidarisation » entre la description de la perception et ses conséquences philosophiques, en avertissant : « je n'ai pas dit tout, et il s'en faut » (PPCP, p. 98). C'est cette lacune que Merleau-Ponty s'efforce de combler par la suite. Cependant, au cours de ce débat, il formule déjà quelques indications utiles à la compréhension de ses recherches futures :

> On pourrait croire qu'à mon sens l'homme ne vit que dans le réel ; or on vit dans l'imaginaire aussi, et dans l'idéal aussi ; de sorte qu'il y a à faire une théorie de l'existence imaginaire et de l'existence idéale. […] même quand nous transformons notre vie par la création d'une culture – et la réflexion est une acquisition de cette culture – nous ne supprimons pas nos attaches avec le temps et avec l'espace, nous les utilisons bien plutôt. Réciproquement, on peut dire que dans une perception humaine complètement explicitée, on trouverait toutes les originalités de la vie humaine. La perception humaine porte sur le monde, une perception animale porte sur un milieu, comme dit Scheler[665]. La même capacité créatrice qui est à

[663] Voir R. Barbaras, « De la parole à l'Être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie », in F. Heidsieck (dir.) *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1993, p. 61-81.

[664] Les influences profondes de ce débat sur le développement de la pensée merleau-pontienne ont été mises en évidence par E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit*., p. 21-35.

[665] La différence entre l'*Umweltgebundenheit* de l'animal et la *Weltoffenheit* humaine avait déjà été évoquée pendant son exposé : « Nous appelons primordiale cette couche d'expérience pour signifier non pas que tout le reste en dérive

> l'œuvre dans l'imagination et dans l'idéation est en germe dans la première perception humaine (et sur ce point j'ai évidemment été incomplet) (PPCP, p. 99-100).

Pour expliquer la relation entre le monde de la culture et le monde perçu, les réponses de Merleau-Ponty font appel à des concepts qui non seulement ne réfutent pas objections de ses interlocuteurs, mais surtout ne satisfont pas le philosophe lui-même, comme en témoigne le fait qu'il trouve dans son propre discours une incomplétude à corriger et pour laquelle il en vient à s'excuser. Ce débat lui révèle ainsi le manque d'élaboration de sa thèse, qui risque d'être comprise comme une description exclusivement psychologique : la perception semble apparaitre comme une couche distincte, séparée de l'ordre du sens, alors qu'à son avis « tout est perception, puisqu'il n'y a pas une de nos idées ou de nos réflexions qui ne porte sa date, dont la réalité objective épuise la réalité formelle, et qui s'emporte elle-même hors du temps » (PPCP, p. 102). La nécessité de faire face à ce malentendu est attestée par une question que Merleau-Ponty pose dans le texte rédigé pour sa candidature au Collège de France : « Or, si maintenant nous considérons, au-dessus du perçu, le champ de la connaissance proprement dite […], l'ordre du perçu ne fait-il pas figure de simple apparence, et l'entendement pur n'est-il pas une nouvelle source de connaissance en regard de laquelle notre familiarité perceptive avec le monde n'est qu'une ébauche informe ? » (P2, p. 41).

C'est pour ces raisons que dans les années qui suivent la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty cherche à démontrer que la perception, loin d'être séparée de l'ordre du sens, en constitue le lieu même. Le sentir n'est pas l'autre du savoir, mais son commencement même. Le retour phénoménologique au perçu n'a de valeur philosophique que si le *sol* des idéalisations est bien *source* des idéalités[666]. C'est pourquoi Merleau-Ponty déplace son attention de la vie perceptive à l'expression : cette question constitue pour lui la voie d'accès à l'ontologie. Dans son premier cours au Collège de France, il admet que sa thèse d'un primat de la perception (qui se faisait encore par rapport à certains concepts classiques et était donc souvent négative) aurait pu être mal comprise :

> 1) Il [le lecteur] pouvait croire que c'était primat de la perception au sens ancien : primat du sensoriel, du donné naturel, alors que pour moi la perception était essentiellement un mode d'accès à l'être : l'accès au *leibhaft gegeben*. 2) Il pouvait croire que ce n'était là qu'une phénoménologie – introduction qui laissait intacte la question de l'être, alors que je ne fais pas de différence entre ontologie et phénoménologie, que l'étude de l'être du sens qui restait nécessaire après cette phénoménologie en serait indépendante alors que, selon moi, dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes. Cf. Hyppolite à la société de

par voie de transformation ou d'évolution (nous avons dit expressément que l'homme perçoit comme aucun animal ne le fait), mais en ce sens qu'elle révèle les données permanentes du problème que la culture cherche à résoudre » (PPCP, p. 68).

[666] Cf. R. Barbaras, « De la parole à l'Être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie », *op. cit.*, p. 64.

> philosophie : pas de solidarité entre description de la perception et conception de « l'être du sens » (MSME, p. 46).

Pour éviter ces équivoques, Merleau-Ponty s'efforce de compléter l'insuffisante élaboration de sa thèse à l'aide du concept d'expression. Il s'agit de montrer que *tout* est perception, y compris l'idée elle-même : « la connaissance, et la communication avec autrui qu'elle présuppose, sont, en regard de la vie perceptive, des formations originales, mais […] elles la continuent et la conservent en la transformant, […] elles subliment notre incarnation plutôt qu'elles ne la suppriment » (P2, p. 40). Il est intéressant de souligner que le passage de la perception à la connaissance est équivalent à celui de l'animalité à l'humanité, selon la distinction entre *Umweltgebundenheit* et *Weltoffenheit* : « De cet être qui transparaît à travers une perception toujours partielle, il faut que je comprenne mieux comment il m'est indiqué, et pourquoi je ne me contente pas comme les animaux, à en juger par leur comportement, de la fréquentation d'un *milieu*, pourquoi j'ai l'idée du *monde* ou de l'*être*, il nous faut préciser ce qui en nous accomplit ce mouvement spontané de la connaissance » (P2, p. 22). Dans ce but, il reste donc à faire une critique véritable de l'intellectualisme et indiquer que le mode de donation de l'idéalité est du même ordre que celui du perçu. Si l'idéalité doit être la possibilité même du perçu, il faut alors orienter la réflexion vers l'expression elle-même : « Double rapport : le perçu est pour être pensé, la pensée est du perçu. […] Tous est perception, mais la perception est tout, c'est-à-dire que notre idée de la perception doit être élargie de manière à rendre possible une analyse de l'entendement. C'est ce rapport ambigu, à double sens, avec renversement, que nous appelons aujourd'hui expression » (MSME, p. 54-55). En définitive, si l'expression est encore subordonnée à la perception dans la thèse de 1945, celle-ci sera réexposée en termes d'expression dans les années 1950. Nous comprenons alors pourquoi au terme de son texte de candidature au Collège de France Merleau-Ponty écrit :

> L'étude de la perception ne pouvait nous enseigner qu'une « mauvaise ambiguïté », le mélange de la finitude et de l'universalité, de l'intériorité et de l'extériorité. Mais il y a, dans le phénomène de l'expression, une « bonne ambiguïté », c'est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture (P2, p. 48).

C'est la recherche d'une *bonne ambiguïté* qui conduit Merleau-Ponty à se tourner vers le concept d'expression. Il s'agit d'un thème central pour lui dans la période qui suit sa thèse principale : on le voit en particulier dans son cours « La conscience et l'acquisition du langage » à la Sorbonne (1949),

dans *La prose du monde*[667], et dans ses deux premiers cours au Collège de France « Le monde sensible et le monde de l'expression » (1953) et « Le problème de la parole » (1953-1954).

Dans cette période, l'approfondissement par Merleau-Ponty du thème de l'expression se fait parallèlement à la découverte de la dimension structurale du langage[668]. Reprenant et interprétant de manière hétérodoxe les analyses de Ferdinand de Saussure, le philosophe français s'attache à montrer l'autonomie du langage comme système de signes en relation les uns avec les autres, comme un réseau diacritique de sens, dans lequel les mots n'ont pas de sens en eux-mêmes, mais plutôt en fonction de l'écart dans lequel ils se maintiennent par rapport aux autres. Ainsi, dans le langage le tout est imminent aux parties : il n'est pas séparé d'elles comme l'est le sens dans le paradigme intellectualiste, mais il n'est pas non plus inhérent à chaque mot, émergeant plutôt de sa relation négative avec d'autres signes. C'est notamment l'essai « Le langage indirect et les voix du silence » (1952) qui témoigne de l'importance de la linguistique saussurienne pour la pensée de Merleau-Ponty dans cette période intermédiaire[669]. L'influence de Saussure se traduit en particulier par l'idée du *langage indirect* : la linguistique saussurienne affirme qu'un signe (un « signifiant ») ne signifie rien en lui-même, mais qu'il signifie toujours relativement à sa différence d'avec d'autres signes – et donc toujours de façon *indirecte*. Le lien entre le signifiant et le signifié est indirect, « latéral » : c'est le rapport « latéral » du signe au signe qui pourra seul fonder le « rapport final du signe et du sens » (S, p. 51). Le signe ne s'épuise plus dans l'exhibition d'une signification : le rapport de la parole à la signification n'est plus de possession ou de transparence. « Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux » (S, p. 49). Dans le langage le sens n'apparaît qu'entre les intervalles de mots, dans le complexe du réseau linguistique, qui n'est cependant jamais entièrement présent, étant composé non pas de mots juxtaposés, mais des relations entre eux. Par conséquent, la signification n'est plus une entité positive, une pensée pure *présente* au-delà la matérialité des signes. Au contraire, elle surgit dans la différenciation active des signes et, donc, sur

[667] Il s'agit d'un ouvrage qui devait être entièrement consacré au langage et dont la rédaction a été interrompue en 1952. Il sera publié sous la supervision de Claude Lefort en 1969.

[668] La relation complexe entre le langage et l'expression dans la pensée de Merleau-Ponty est un sujet qu'il n'est pas possible d'examiner en détail dans ces pages. Nous renvoyons à cet égard à Y. Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty,* Paris, Ousia, 1987 ; J-Y. Mercury, *L'expressivité chez Merleau-Ponty : du corps à la peinture*, Paris, Harmattan, 2000 ; F. Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre marine, 2001.

[669] Voir à cet égard M. Carbone, « La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure. », in F. Heidsieck (dir.) *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1993, p. 83-99.

le mode du *manque* : elle échappe à l'ordre de la présence. Ce renversement a une conséquence théorique très importante : avec la présence du sens, c'est la présence à soi – et donc la conscience – qui est mise en discussion. Si la signification surgit dans l'expression, elle ne peut plus être soutenue par une conscience qui précède l'acte expressif. Au contraire, la conscience doit être conçue comme ce qui *se conquiert* dans l'expression.

Cette importance que Merleau-Ponty accorde au langage ne doit cependant pas faire croire que le philosophe abandonne l'idée d'un primat du corps et de la perception. En effet, l'idée d'une référence ultime de tout processus expressif et linguistique au monde perçu, à la dimension plus proprement corporelle, se retrouve dans une pluralité de textes écrits par Merleau-Ponty au cours de ces années. « Le langage est le prolongement indissoluble de toute l'activité physique, et en même temps neuf par rapport à elle : la parole émerge du "langage total" constitué par des gestes, mimiques, etc. Mais il transforme. […] Le langage s'introduit comme une superstructure : phénomène qui témoigne déjà d'un autre ordre » (MPS, p. 15). Cette idée est pleinement exprimée dans quelques pages de *La prose du monde*, texte inachevé et publié posthume mais écrit entre la fin des années 1940 et le début des années 1950 : « La première parole ne s'est pas établie dans un néant de communication, parce qu'elle émergeait des conduites qui étaient déjà communes et prenait racine dans un monde sensible qui avait déjà cessé d'être un monde privé » (PM, p. 60). Immédiatement après, Merleau-Ponty critique l'idée culturaliste selon laquelle la parole humaine serait une rupture totale avec le monde sensible, sans pour autant retomber dans une position naturaliste. Ce passage est très important, dans la mesure où il met en évidence la manière différente dont le philosophe français aborde la question anthropologique à la lumière de ses recherches sur le langage et l'expression :

> Comme toutes les institutions, elle [la parole] a transformé le congénère en homme. Elle a inauguré un nouveau monde, et, pour nous qui sommes dedans et savons de quel renversement copernicien elle est responsable, il est légitime de refuser les perspectives qui présenteraient le monde des institutions et du langage comme second et dérivé par rapport au monde de la nature, et de vivre dans une sorte de religion de l'homme. Cependant, comme toutes les religions, celle-ci ne vit que d'emprunts extérieurs. Elle perdrait conscience d'elle-même si elle s'enfermait en elle-même, et cesserait d'honorer l'homme si elle ne connaissait aussi le silence préhumain (PM, p. 60-61).

Il ne s'agit pas de réduire de manière naturaliste l'humain au monde sensible, mais plutôt de « tenir pour inséparables la conscience des valeurs humaines et celle des infrastructures qui les portent dans l'existence » (S, p. 287). Il ne s'agit pas d'abandonner la différence anthropologique ou l'humanisme, mais de les fonder sur des bases *concrètes* : il ne faut pas expliquer l'humain par l'inférieur ou par le supérieur, mais décrire en lui l'imbrication de ces deux dimensions. Contre l'*humanisme sans vergogne* de ses aînés, qui affirmaient une humanité de droit divin, l'humanisme merleau-pontien est plus sobre, plus modeste : il « n'aime plus l'homme contre son corps, l'esprit contre son langage, les

valeurs contre les faits. Il ne parle plus de l'homme et de l'esprit que sobrement, avec pudeur : l'esprit et l'homme ne *sont* jamais, ils transparaissent dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la coexistence vérité » (S, p. 305). Dans la mesure où l'être humain est le « lieu de la contingence »[670], l'humanisme doit commencer « par la prise de conscience de la contingence, il est la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité, il est le refus méthodique des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits, et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes » (S, p. 305-306). En définitive, pour honorer l'humanité parlante, il faut connaître également le silence préhumain dont elle émerge ; pour comprendre véritablement le monde de l'expression, il faut examiner son surgissement du monde sensible.

Ce sujet est au centre du premier cours que Merleau-Ponty donne au Collège de France en 1953, intitulé justement *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Plus précisément, ce cours est consacré à l'étude de la relation entre l'expression naturelle et l'expression culturelle, ou, en d'autres termes, au « passage de l'expression naturelle à la culture non linguistique » (MSME, p. 64). En effet, le monde de l'expression pour Merleau-Ponty ne se réduit pas à l'univers du langage[671], il indique plus généralement « les choses culturelles, les « objets d'usage », les symboles » (MSME, p. 45). Le fait que le philosophe ne parle pas d'un passage de la nature à la culture, mais plutôt d'un passage de l'expression naturelle à l'expression culturelle, démontre que pour lui le monde naturel comporte déjà une dimension expressive fondamentale et qu'il est donc loin d'être un objet inerte. Merleau-Ponty met en relief une continuité fondamentale entre les deux moments, tout en reconnaissant une différence relative : « Et cependant, quoique sur place, il y a ascension : l'expression culturelle dépasse l'expression naturelle » (MSME, p. 65). Dans ce cadre, l'expression n'est plus l'extériorisation d'un sens tout intérieur ; au contraire, elle est définie comme « la propriété qu'a un phénomène, par son agencement interne, d'en faire connaitre un autre qui n'est pas ou même n'a jamais été donné » (MSME, p. 48). En ce sens, l'outil, l'ouvrage et le tableau expriment l'humanité, mais non pas *directement* : « ils l'expriment en parlant des choses ou du monde : outil, tableau, etc. expriment monde et par-là expriment homme. Le produit n'a pouvoir d'exprimer l'homme qu'en exprimant les choses. Qu'en tant que centre de perspective de ces vues. L'homme est ce rapport entre expression et exprimé » (MSME, p. 59). L'esprit, que Merleau-Ponty vise à retracer

[670] « Certes, l'ensemble des êtres connus sous le nom d'hommes et définis par les caractères physiques que l'on sait ont aussi en commun une lumière naturelle, une ouverture à l'être qui rend les acquisitions de la culture communicables à tous et à eux seule. […] L'homme est absolument distinct des espèces animales, mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une espèce de miracle, au sens où l'on a parlé du *miracle grec*, tantôt sous celle d'une adversité sans intentions » (S, p. 304).

[671] L'expression linguistique sera examinée l'année suivante, dans le cours « Le problème de la parole ».

« à l'état naissant », n'est alors qu'une activité expressive : il surgit d'une réalité qui a une autonomie ontologique, qui n'est pas le simple produit d'une conscience constituante.

En effet, l'ensemble du cours est traversé par une préoccupation fondamentale : la refonte de la notion de conscience. Nous avons souligné que cette nécessité apparait déjà dans *La prose du monde*, texte dans lequel Merleau-Ponty – dans le sillage de Saussure – élabore les outils théoriques qui lui permettront d'atteindre par la suite son objectif. En 1953 la refonte de la notion de conscience se base sur l'analyse de trois thèmes : la vision en profondeur, la perception du mouvement et le schéma corporel. Merleau-Ponty insiste sur la dimension motrice de toute expression comme sur la dimension expressive de toute perception : il revient aux aspects moteurs du corps pour mieux dégager la secrète expressivité agissant au cœur même de la conscience perceptive. « Mobilité au sens où elle appartient à notre corps est déjà expression, mais aussi émergence dans cette mobilité d'une dialectique de l'expression qui la transforme. Schéma corporel et ouverture à un monde par motricité. Mais aussi relation avec autrui, langage, pensée » (MSME, p. 158). La conscience perceptive éclairée par le concept d'expression est bien différente de la notion « classique » de conscience. Premièrement, il y a un nouveau jeu de proximité et de distance qui se fonde sur le *mélange*, sur le *rapport expressif* entre la manière d'être de la conscience et celle de la chose. L'expressivité brise la clôture de la conscience classique : « Je suis près de la chose en vertu d'un rapport expressif entre les sensibles et l'organe percevant. Proximité qui n'est pas impalpable comme celle de tout à l'heure – Et qui va avec une distance autre aussi, car le perçu ne se révèle ainsi que par sa vibration en moi, il est donc toujours au-delà » (MSME, p. 49). Cela implique, deuxièmement, que le sens ne peut plus être entendu comme une essence. Si l'approche classique de la conscience est liée à une conception du sens comme essence, en tant que définition claire et distincte, Merleau-Ponty pense le sens comme un *écart*, comme « diacritique » par rapport à un niveau : « La conscience perceptive consiste souvent à noter l'écart par rapport à un niveau, et cet écart est le sens qui donc est configuration, structure » (MSME, p. 50). L'influence de la réflexion précédente sur le langage et sur la linguistique saussurienne est ici manifeste : c'est comme si Merleau-Ponty prolongeait les découvertes saussuriennes issues du domaine du langage au domaine de la perception[672]. Troisièmement, dans l'horizon d'un sens qui n'est pas une essence, mais plutôt un *écart*, la conscience perceptive n'est plus une conscience déjà parlante « toute prête à être mise en mots, traduite en langage » (MSME, p. 49), mais une conscience *tacite*, non parlante, qui repose sur la reconnaissance

[672] Voir à cet égard la note de travail [210] intitulée « Conception diacritique du signe perceptif » : « C'est l'idée qu'on peut percevoir des différences sans termes, des écarts par rapport à un niveau qui lui-même n'est pas *objet*, - seul moyen de donner de la perception une conscience qui lui soit fidèle et qui ne transforme pas le perçu en objet, en sa signification dans l'attitude isolante ou réflexive » (MSME, p. 203).

d'un écart ou différentiel d'organisation. Le rapport entre la conscience perceptive et le monde ne porte pas sur des significations linguistiques ; il s'agit d'un « pacte linguistique » seulement au sens où la perception est elle-même une sorte de langage : « Nous comprenons le sensible comme si entre notre corps et lui il y avait un pacte antérieur à nous, à toute institution, comme s'il nous parlait un langage que nous n'avons pas eu à apprendre, dont nous n'ignorons pas la science. Donc rapport expressif de nous à lui » (MSME, p. 58).

C'est l'expressivité particulière du corps humain qui rend possible ces trois changements majeurs ; celle-ci est liée à son ouverture au monde. « Le corps humain est expressif en ceci qu'il porte dans chacun de ses gestes *Umweltintentionalitat*, il dessine et déploie un « Umwelt » et [même] un « monde ». L'identité de la chose est l'équivalence des gestes divers qui y conduisent » (MSME, p. 58). Nous retrouvons ici la distinction introduite par l'anthropologie philosophique allemande entre *Umweltgebundenheit* et *Weltoffenheit* : en partielle continuité avec ses deux thèses, Merleau-Ponty n'élimine pas la différence anthropologique, mais la relativise. La différence fondamentale est qu'ici l'attitude catégoriale ne s'impose pas à la perception, mais *émerge* de la perception, dans la mesure où celle-ci est déjà expressive. Les phénomènes ont du sens en vertu du rapport expressif qui se tisse entre eux et le corps humain ; il serait absurde de postuler un sens perceptif indépendant de cette relation où corps et monde sont co-originaires et s'impliquent l'un l'autre. Ainsi, Merleau-Ponty abandonne définitivement l'idée d'une conscience constituante en faveur d'une conscience perceptive-expressive. En outre, il est intéressant de remarquer qu'à son avis ce rapport expressif entre le corps et le monde sensible est le même que celui qui existe entre l'être humain et le monde culturel. La relation entre les deux systèmes est un « double enveloppement : Nature enveloppe culture. Culture enveloppe nature » (MSME, p. 63). Dans les deux cas, le rapport à l'objet n'est pas d'abord gnosique, mais *praxique.* C'est précisément la référence au concept de praxis qui permet à Merleau-Ponty de penser l'idéalité sans faire intervenir la notion d'esprit : ce n'est pas une puissance symbolique désincarnée, mais une *praxis* corporelle qui constitue le monde culturel.

> On est tenté de faire intervenir ici esprit. *Darstellungsfunktion*, *symbolic thinking*, etc. Mais comme c'est un tout ou rien, ce serait retour à philosophie de la conscience. […] À l'égard même du monde culturel (et pas seulement du monde naturel) considérer la praxis comme constituante. Notre conscience perceptive, […] est déjà une activité de fréquentation, une familiarité avec ... une praxis plutôt qu'une gnosie. C'est de la même façon qu'apparaissent les objets d'un ordre plus élevé, objets culturels, expressifs au sens humain, par une infusion du sens également tacite (MSME, p. 65).

Ce passage met en lumière la distance que prend Merleau-Ponty par rapport à sa réflexion antérieure sur le monde culturel : de fait, il faut se souvenir que dans *La structure du comportement* la « fonction de médiation » (*Darstellungsfunktion*) thématisée par Woerkom était rapprochée de l'attitude

catégoriale de Gelb et Goldstein et du pouvoir d'« expression symbolique » de Head (cf. SC, p. 69). Par rapport au concept hégélien et kojévien de travail, la notion de praxis a l'avantage de conserver le lien avec le corps percevant. D'autre part, tout comme le travail dans *La structure du comportement*, la praxis ne doit pas être confondue avec l'action au sens de Bergson, elle est spécifique au corps humain[673]. C'est pourquoi elle est étroitement liée à la notion de schéma corporel : « le schéma corporel est essentiellement fond d'une praxis, spatialité pré-objective et sur le fond de laquelle se dessinent les objets actuels de l'action » (MSME, p. 139). L'objectif de Merleau-Ponty n'est pas de réduire la théorie à la praxis, car « il n'y a pas d'identité immédiate de la praxis et de la theoria » ; il s'agit plutôt d'étudier la praxis comme révélatrice d'un « rapport d'intentionnalité vraie ou d'être à… dont la theoria est aussi une modalité ». Merleau-Ponty pense ainsi la théorie comme « sédimentation ou histoire cumulative » (MSME, p. 199) de l'intentionnalité pratique. Par conséquent, le langage et en général le monde de la culture à la fois conservent et transforment le sens de l'expérience pré-linguistique sur laquelle ils reposent. L'expression culturelle est une « sublimation » du corps[674], une ascension qui reste toujours « sur place ». Le concept de sublimation, que le philosophe français emprunte à la psychanalyse[675], lui permet de dépasser d'une part l'intellectualisme selon lequel la dimension culturelle émerge d'une autonomie absolue de l'esprit et, d'autre part, le naturalisme qui réduit complètement le plan du symbolique à celui de la perception comprise positivement. Ce concept est employé par le philosophe chaque fois qu'il entend montrer que le moment de l'idéalité ne remplace pas, en l'annulant, le moment perceptif, mais qu'il le conserve et le transforme en même temps. En général, « l'ordre du Λόγος ne se comprend que comme sublimation de la corporéité » (MSME, p. 162). L'expression culturelle commence dans la vie même

[673] « Praxis et action - je préfère praxis parce que action (au sens de Bergson p. ex. ou du pragmatisme)= 1) adaptation à aspects donnés du monde-> 2) utilitaire-> 3) commune à tous vivants: mêmes problèmes pour tous quoique solutions différentes […] πρᾶξις) = 1) non seulement adaptation à donné, mais préadaptation, *a priori* de l'organisme (Bergson ne l'a pas ignoré, mais restreint à biologie: la Nature indépassable) 2) non seulement utilitaire, mais projection de tout l'homme 3) les problèmes ne sont pas les mêmes: milieu et horizon de monde » (MSME, p. 140-141).

[674] Plessner a recours au concept de sublimation d'une manière similaire dans *Die Grenzen der Gemeinschaft*. À son avis, les relations sociales ne peuvent pas ne pas rendre justice à la pulsion ludique (*Spieltrieb*) qui domine le monde organique, car il existe une « conformité particulière » entre les couches inférieures et supérieures. « Par le changement de fonction de la pulsion de jeu, qui ne pourrait pas être « sublimée » (en termes psychanalytiques) si les couches supérieures n'étaient pas conformes aux couches inférieures […] la prétendue aliénation entre le corps vivant et l'âme spirituelle est réfutée, le dualisme, l'argument central du radicalisme social-révolutionnaire, est rejeté comme faux ». H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924), in GS V, p. 94. Ce recours au concept de sublimation réapparaît dans les *Degrés de l'organique* : « la nature vivante porte l'homme, il en demeure tributaire quelles que soient ses spiritualisations, c'est d'elle qu'il tire forces et matière pour chacune de ses sublimations » (DO, p. 167).

[675] Voir à cet égard S. Kristensen, *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Paris, Vrin, 2010, p. 157-180.

du corps, précisément parce qu'elle est un système diacritique de sens : le langage n'est rien d'autre que « la sublimation de l'expression à son plus haut point » (MSME, p. 174).

Le cours de l'année suivante, « Le problème de la parole », approfondit cette idée. Il est divisé en trois parties, respectivement consacrées à la linguistique de Saussure, aux recherches sur l'acquisition du langage chez l'enfant et sur l'aphasie, et à l'œuvre de Proust. Particulièrement intéressante à nos yeux est la deuxième partie, dans laquelle Merleau-Ponty met en lumière la proximité de Saussure et Goldstein, deux auteurs fondamentaux pour sa pensée. D'une part, le champ du langage examiné par le premier « a même structure que le champ d'expérience […] - et en même temps Goldstein replace couche linguistique analysée par S[aussure] dans autres couches, prélinguistiques, et par suite réinsère la langue dans l'être au monde » (PbP, p. 123). Dans la perception comme dans le langage, le sens advient par différenciation. Le langage reprend la perception et en même temps la sublime, en créant de nouvelles significations perceptives. D'une part, la parole est l'ouverture d'un nouveau milieu, d'un espace anthropologique ou culturel ; d'autre part, le monde du langage surgit de la situation affective. Les études sur l'acquisition du langage chez l'enfant démontrent que l'avènement de la parole reprend et transforme l'investissement initial du corps. La parole implique pour l'enfant une rupture de l'identification avec le corps de la mère et le passage à une relation médiatisée avec elle : « la parole est présence plus riche, plus variée, présence de la mère à travers tout le monde, initiation au monde […] rapport par le sens, médiat, supposant autre qui parle et moi qui comprend, moi qui parle et autre qui comprend, donc échange de rôles, mais aussi rupture de l'indivision » (PbP, p. 108). La mère et l'enfant se rejoignent dans le sens et non plus dans l'immédiat. L'acquisition du langage fait que l'enfant acquiert une distance non seulement par rapport à la mère, mais aussi par rapport à soi : il devient une personne. Cependant, il ne s'agit pas de l'acquisition d'un système intellectuel, mais plutôt d'une nouvelle structure d'existence, qui reprend et transforme la précédente :

> Donc le langage cesse d'être un « être » (la mère parlante), cesse d'être hallucinatoire, pour devenir articulation de l'être. Mais cela même, il le fait à l'aide des forces à l'œuvre dans le monde du silence, et la séparation est nouvelle union rétablie à niveau différent. L'indépendance même est apprise. Et l'efficacité de la parole est dans la sublimation des investissements initiaux, dans leur approfondissement d'âge en âge. Ce que la parole peut véhiculer d'universel, […] elle le doit à ce qu'elle peut entraîner avec elle de ses sédiments préhistoriques et de notre rapport préobjectif avec le monde (PbP, p. 109).

D'où la double nature de la parole, qui est à la fois un savoir verbal extérieur, un moyen d'imiter l'humanité, et une expression vraie, un moyen d'être humain (cf. PbP, p. 109-110, 113). Les deux natures de la parole ne s'opposent pas comme le mécanisme s'oppose au concept ; au contraire, le

langage comme vraie dénomination, comme expression vraie, a besoin du langage automatique, du savoir verbal extérieur.

C'est ce que démontre un nouvel ouvrage de Goldstein sur l'aphasie, publié en 1948[676], dans lequel Merleau-Ponty trouve les éléments pour développer une critique rigoureuse de l'attitude catégoriale. Celle-ci, dans les premières analyses du neurologue allemand, était en fait ce qui soutenait le langage. Lorsque l'attitude catégoriale était défaillante, il en résultait une forme de langage inférieure, pathologique : c'est le cas de la pauvreté du langage de Schneider, déjà évoquée dans *Phénoménologie de la perception* (cf. PhP, p. 228). À cet égard, Merleau-Ponty signale la persistance d'un certain intellectualisme : la signification dans le langage était encore comprise par Goldstein comme « un pilote dans son navire ». « Il restait qqch d'équivoque (comme chez Cassirer) : l'attitude catégoriale devait-elle comprise comme fonction d'entendement ? Le vrai langage comme passage au concept ? » (PbP, p. 115). Dans son livre sur l'aphasie, Goldstein fait cependant un pas en avant décisif, en reliant les deux ordres : « il n'y a pas d'une part les instruments (*instrumentalities*) du langage, les instruments ne restent utilisables à la longue que si l'attitude catégorielle est conservée et inversement la dégradation des instruments compromet la saisie de la signification. Il y a comme un esprit du langage et l'esprit est toujours lesté de langage » (RC, p. 37). L'attitude catégoriale ne surplombe plus le langage instrumental, mais se fonde sur lui. Goldstein démontre que l'aphasique ne perd pas les mots, mais plutôt un pouvoir de différenciation, d'articulation, un certain rapport au monde qui sous-tend *à la fois* le langage et la pensée. C'est ce qu'exprime Humboldt avec le concept d'*innere Sprachform* et Goldstein, dans son sillage, avec la notion d'*inner speech* : tous les deux désignent un rapport différencié au monde qui est synonyme de la différenciation interne de la parole. « Le rapport au signifié (att[itude] cat[égoriale]), puis comme mode d'être au monde et à autrui, est nécessairement appuyé sur « instruments ». […] le *meaning* et les instruments ne devront pas être séparés comme 1e et 3e personne, normalement ils sont intégrés dans l'*inner speech* » (PbP, p. 127). L'attitude catégoriale ne peut être séparée non seulement de la langue instrumentale, mais aussi, plus radicalement, de la langue particulière dans laquelle elle se déploie. En effet, il est bien connu que pour Humboldt, l'*innere Sprachform* correspond à la perspective sur le monde propre à chaque peuple dans le langage. C'est pourquoi Merleau-Ponty reprend cette observation d'Ombredane : « On peut dire que le degré de l'attitude catégorielle est fonction du degré d'évolution du langage vers des formes éminemment conventionnelles dont nous avons dit que le maximum d'indétermination des

[676] Cf. K. Goldstein, *Language and language disturbances. Aphasic symptom complexes and their significance for medicine and theory of language*, New York, Grune and Stratton, 1948.

symboles y assure le maximum de détermination de l'objet »[677] (PbP, p. 130). Plus une langue est complexe, plus ses symboles sont indéterminés, plus le sujet parlant pourra se libérer de la situation donnée et s'exprimer librement.

En définitive, l'attitude catégoriale est repensée en tant qu'expression. Cela comporte l'impossibilité de séparer l'esprit et ses racines, la signification et l'instrument linguistique : l'esprit porte le langage tout en étant porté par lui. Cela ne signifie pas qu'il est déterminé par le langage, enfermé en lui, mais que c'est seulement à partir de son adhérence au langage que l'esprit peut s'exprimer : « il continue d'insuffler vie à l'infrastructure, mais en reçoit impulsion comme si elle avait une vie propre » (PbP, p. 128). L'expression spirituelle reprend et transforme une expressivité primordiale. L'immanence de l'esprit au langage n'exclut pas sa transcendance, mais la rend possible : « il y a *dépassement dans l'adhérence même* » (PbP, p. 49), ascension sur place. Dans le résumé du cours, Merleau-Ponty souligne alors la proximité de cette perspective avec la linguistique de Saussure : « Quoique les auteurs ne le nomment pas, on reconnait dans cet esprit immanent au langage le médiateur que Saussure appelait parole » (RC, p. 37). Dans ce qui suit, nous allons montrer que cette relation entre l'esprit et le langage est la même que celle entre l'évènement et l'histoire. Dans les deux cas, il s'agit de penser une invention sur fond de détermination, une innovation à partir de la tradition. La linguistique saussurienne joue un rôle essentiel dans la façon dont Merleau-Ponty envisage non seulement l'expression et le langage, mais aussi l'histoire.

4.2 La chair de l'histoire

En effet, ces deux problèmes sont étroitement liés dans la réflexion merleau-pontienne au début des années 1950[678]. Ce n'est pas un hasard si, en 1953-1954, Merleau-Ponty consacre ses deux cours au Collège de France au « Problème de la parole » et aux « Matériaux pour une théorie de l'histoire » (dont les analyses seront reprises et approfondies dans *Les aventures de la dialectique*). Il souligne la fécondité des recherches de Saussure pour la philosophie de l'histoire déjà en 1949 (cf. MPS, p. 85-86), puis dans sa leçon inaugurale au Collège de France, intitulée « Éloge de la philosophie » (1953) : « La théorie du signe, telle que la linguistique l'élabore, implique peut-être une théorie du sens historique qui passe outre à l'alternative des *choses* et des *consciences.* […] Il y a là une rationalité dans la contingence, une logique vécue, une auto-constitution dont nous avons précisément besoin pour comprendre en histoire l'union de la contingence et du sens, et Saussure

[677] A. Ombredane, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, Paris, PUF, 1951, p. 370-371.
[678] Voir à cet égard les analyses éclairantes de J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015, p. 156-177.

pourrait bien avoir esquissé une nouvelle philosophie de l'histoire » (EP, p. 74-75). Merleau-Ponty réaffirme cette intuition quelques années plus tard, dans la préface de *Signes*, où il affirme qu'il faudrait penser notre insertion dans le monde historique et dans l'Être à partir du modèle du langage.

> À quoi bon se demander si l'histoire est faite par les hommes ou par les choses, puisque de toute évidence les initiatives humaines n'annulent pas le poids des choses et que la « force des choses » opère toujours à travers des hommes ? C'est justement cet échec de l'analyse, quand elle veut tout rabattre sur un seul plan, qui dévoile le vrai milieu de l'histoire. Il n'y a pas d'analyse qui soit dernière parce qu'il y a une *chair de l'histoire*, qu'en elle comme dans notre corps, tout porte, tout compte, - et l'infrastructure, et l'idée que nous nous en faisons […]. Nous sommes dans le champ de l'histoire comme dans le champ du langage ou de l'être (S, p. 28, nous soulignons)

La référence au concept de chair, déjà introduit par Merleau-Ponty en 1951 dans l'essai « L'homme et l'adversité »[679] et, comme on le sait, au centre de son ontologie tardive, indique clairement le caractère ontologique de sa réflexion sur l'histoire. Cependant, il n'est pas difficile de constater que la question de l'histoire et de son sens n'est pas centrale – c'est le moins que l'on puisse dire – dans les études sur Merleau-Ponty, même dans les plus récentes. Cela ne signifie pas qu'elle soit totalement absente[680], mais que, bien que le problème de l'histoire traverse toute l'œuvre merleau-pontienne, il n'a pas reçu autant d'attention que d'autres questions, telles que la perception, la chair ou (plus récemment, en raison de la crise écologique) la nature. C'est bien sûr justifié et parfaitement légitime : la perception et la chair peuvent à juste titre être considérées comme les principaux thèmes de la pensée merleau-pontienne. D'un autre côté part, c'est pourtant surprenant : non seulement parce que Merleau-Ponty a consacré de nombreux articles et des livres au problème de l'histoire, mais surtout parce qu'il a explicité à plusieurs reprises le lien théorique étroit entre cette question et ses recherches phénoménologiques et ontologiques. En particulier, notre hypothèse est que l'histoire est le deuxième

[679] « Notre siècle a effacé la ligne de partage du « corps » et de l'« esprit » et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes. Pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIXe siècle, le corps, c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XXe siècle a restauré et approfondi la notion de la chair, c'est-à-dire du corps animé » (S, p. 287). Ce texte, écrit durant l'été 1951 et repris ensuite dans *Signes*, est selon de Saint Aubert « le premier manifeste de la chair ». Cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'Être*, *op.cit*., p. 191-205.

[680] Voir par exemple T. Ayouch, « De la terreur au terrorisme : les aventures d'une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », *Topique, 81, n. 4*, 2002, p. 125-140 ; D. Belot, « "Cette idée d'une histoire comme champ…". Des *Aventures de la dialectique* à la préface de *Signes* », *Chiasmi International*, 19, 2018, p. 57-68 ; C. Capalbo, « L'historicité chez Merleau-Ponty », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 73, n° 19, 1975, p. 511-535 ; D. H. Davis, « Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Works », *Chiasmi International,* 3, 2001, p. 81-102 ; S. Haber, « Aron, Merleau-Ponty : Dialectique et indéterminisme historique », *Alter*, 29, 2021, p. 101-118 ; A. Hubeny, « Humanisme et dialectique. Le sens de l'histoire chez le premier Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 3, 2001, p. 149-170 ; M. Lagueux, « Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », 1966, *Dialogue*, V, n. 3, p. 404-417 ; N. Piqué, « M. Merleau-Ponty et l'histoire sauvage » *Rue Descartes, 70*, 2010, p. 74-87 ; J. Revel, « Histoire sédimentée, histoire ouverte : un autre chiasme ? », *Alter*, 25, 2017, p. 115-134. Cette liste n'est en aucun cas exhaustive. Malgré ces importantes exceptions, il est évident que les études sur la philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty sont infiniment moins nombreuses que celles consacrées à sa phénoménologie, à son ontologie ou à sa philosophie de la nature.

vecteur sur lequel l'orientation archéologique de la pensée merleau-pontienne se développe dans les années 1950 : elle constitue une voie d'accès à l'ontologie au même titre que l'expression et, comme nous le verrons par la suite, la nature.

Déjà dans *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty esquisse une « théorie existentielle de l'histoire », qu'il définit positivement comme ambiguë, c'est-à-dire ni matérialiste ni spiritualiste : « C'est justement cette alternative que la notion d'existence, si elle est bien comprise, permet de dépasser […]. Une théorie existentielle de l'histoire est ambiguë, mais cette ambiguïté ne peut pas lui être reprochée, car elle est dans les choses » (PhP, p. 200-201). De même que la perception n'est ni le regard d'un spectateur absolu, ni la simple somme des impressions du monde extérieur sur les sens, de même l'histoire n'est ni la réalisation visible d'un plan rationnel, ni une somme absurde d'événements sans rapport les uns avec les autres. Tout comme dans la perception « Le sensible me rend ce que je lui ai prêté, mais c'est de lui que je le tenais », ainsi « nous donnons son sens à l'histoire, mais non sans qu'elle nous le propose. […] Il y a échange entre l'existence généralisée et l'existence individuelle, chacune reçoit et donne » (PhP, p. 248, 513). Dans les deux cas, la donation de sens (*Sinngebung*) n'est pas seulement centrifuge, mais aussi centripète. Ce lien étroit entre perception et histoire dans la pensée de Merleau-Ponty a également été souligné par Lefort, qui note : « Il écrit sur la politique et sur l'histoire, mais c'est toujours à l'expérience de la perception qu'il revient pour rouvrir leur définition »[681]. Ce n'est donc pas un hasard s'il affirme dans une note de travail qu'« on ne résoudra philosophie de l'histoire qu'en résolvant problème de la perception » (VI, p. 246). Dès le début, l'objectif de Merleau-Ponty a été de trouver une alternative entre l'idée spiritualiste d'une histoire providentielle et la conception matérialiste de l'histoire comme simple somme de hasards. Dans le résumé du Cours au Collège de France intitulé « Matériaux pour une théorie de l'histoire » (1953-1954), il écrit : « Il n'y a pas histoire si le cours des choses est une série d'épisodes sans lien, ou s'il est un combat déjà gagné dans le ciel des idées. Il y a histoire s'il y a une logique *dans* la contingence, une raison *dans* la déraison, s'il y a une perception historique qui, comme l'autre, laisse au second plan ce qui ne peut venir au premier, saisit les lignes de force à leur naissance, et en achève activement le tracé » (RC, p. 46). Dans les années 1940, Merleau-Ponty estime que le marxisme peut apporter une réponse satisfaisante à ce problème[682]. Cependant, il abandonne son interprétation originale du marxisme dans la première moitié des années 1950, en parallèle avec le début de son mandat au Collège de France. Les cours « Matériaux pour une théorie de l'histoire »

[681] C. Lefort, « Maurice Merleau-Ponty » (1974), in M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 15.
[682] « À égale distance d'une philosophie dogmatique de l'histoire qui imposerait aux hommes, par le fer et par le feu, un avenir visionnaire, et d'un terrorisme sans perspectives, il a voulu procurer une *perception de l'histoire* qui fasse apparaître à chaque moment les lignes de force et les vecteurs du présent » (HT, p. 105).

(1953-1954) et en particulier « L'institution dans l'histoire personnelle et publique » (1954-1955) marquent la rupture de Merleau-Ponty avec le marxisme et mettent en relief une solution alternative au problème de l'histoire. Pour pouvoir la comprendre dans sa radicalité, il faut revenir rapidement sur sa confrontation étroite et constante avec le marxisme[683], dont témoignent les articles rassemblés dans *Sens et non-sens* et les œuvres *Humanisme et terreur* et *Les aventures de la dialectique*. Ce n'est qu'ensuite qu'il sera possible de revenir au milieu des années 1950 et en particulier à la notion d'institution, qui représente un outil théorique décisif pour aborder la question de l'histoire. Il permet au philosophe français de trouver un équilibre entre la logique et la contingence dans l'histoire, une articulation dialectique entre passé et présent qui implique une paradoxale « téléologie de l'ensemble, mais sans possession de la fin » (IP, p. 79). En d'autres termes, c'est grâce au concept d'institution que Merleau-Ponty peut penser l'histoire comme « une logique *dans* la contingence, une raison *dans* la déraison ». Cela a des implications majeures pour ce qui concerne aussi bien l'idée de révolution politique que le rapport de l'être humain avec l'horizon historique dans lequel il s'inscrit.

Pour ce qui concerne la possibilité d'un « sens de l'histoire », Merleau-Ponty a toujours essayé d'éviter l'alternative entre le dogmatisme et le scepticisme, qui – comme l'intellectualisme et l'empirisme dans *Phénoménologie de la perception* – sont en fin de compte les deux faces d'une même médaille, incapable de rendre compte de l'expérience historique. « Il n'y aurait pas d'histoire si tout avait un sens et si le développement du monde n'était que la réalisation visible d'un plan rationnel ; mais il n'y aurait pas davantage d'histoire […] si tout était absurde, ou si le cours des choses était dominé par quelques faits massif et immuables » (SNS, p. 343). Dans les années 1940, la dialectique marxiste lui semble offrir une réponse féconde au problème de l'histoire précisément parce que, à ses yeux, « Le marxisme n'est pas une philosophie du sujet, mais pas davantage une philosophie de l'objet, c'est une philosophie de l'histoire » (SNS, p. 264). Certes, la notion même de « philosophie de l'histoire » a été fortement marquée par la pensée de Hegel et est souvent associée à une vision totalisante et téléologique : c'est ce que Merleau-Ponty appelle « le Hegel des manuels », qui ramenait l'histoire à l'histoire de l'esprit et, ainsi, « trouvait dans sa propre conscience, dans la certitude où il était d'avoir entièrement compris l'histoire et dans la réalisation même de sa philosophie, l'annonce et la garantie d'une synthèse finale » (SNS, p. 162). Rompant avec cet hégélianisme, Merleau-Ponty comprend le marxisme comme une ouverture de l'histoire à la contingence, en tant qu'elle se rapporte à la *praxis* humaine : le marxisme affirmerait ainsi l'échange

[683] Voir D. Cefaï, « Merleau-Ponty et le marxisme. La dialectique comme emblème de la découverte de la démocratie », *Actuel Marx*, n° 19, 1996, p. 69-80 ; B. Cooper, *Merleau-Ponty and Marxism: From Terror to Reform,* University of Toronto Press, 1979 ; A. Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, Springer, 2022, p. 109-165, 229-277.

constitutif entre le sujet et l'objet et, par conséquent, la coexistence de la logique et de la contingence de l'histoire. D'une part, « la notion d'une « logique de l'histoire » renferme deux idées : d'abord l'idée […] que sous tous ses aspects l'histoire est une et compose un seul drame, - et ensuite l'idée que les phases de ce drame ne se succèdent pas sans ordre, qu'elles vont vers un achèvement et une conclusion ». D'autre part, « la contingence de l'histoire signifie que si les divers ordres d'événements forment un seul texte intelligible, ils ne sont cependant pas rigoureusement liés, qu'il y a du jeu dans le système [...] que la dialectique de l'histoire peut s'enliser ou dévier vers des aventures sans résoudre les problèmes qu'elle a mis en lumière » (SNS, p. 243). Ainsi, le marxisme montrerait que rien dans l'histoire n'est absolument fortuit, mais aussi que rien n'est absolument nécessaire. Il ne fournirait pas de clé unique au présent ni de solution définitive à l'avenir. Sur la base d'une conception complexe de la causalité historique, le marxisme aboutirait plutôt à un engagement, au pari d'une histoire *autre*. Dans ce cadre théorique, l'histoire se configurerait donc comme indéterminée, toujours modifiable et « infidèle » à toute essence : « L'histoire ne serait plus alors un discours suivi dont on pourrait attendre avec assurance l'achèvement et où chaque phrase aurait sa place nécessaire » (SNS, p. 244). Au contraire, « comme les paroles d'un homme ivre »[684], l'histoire esquisserait une idée dont l'expression complète n'est pas nécessairement garantie. Merleau-Ponty salue donc le marxisme, et son imbrication de logique et de contingence, dans la mesure où il « invite à faire prévaloir, sans garantie métaphysique, la logique de l'histoire sur sa contingence » (SNS, p. 164). L'expérience historique est aussi faite d'accidents : on ne peut pas savoir si l'histoire réelle ne consistera pas en une série de détournements. Cette conception – et ses difficultés[685] - est évidente dans *Humanisme et terreur* (1947), où le philosophe français affirme que « l'histoire, malgré ses détours, ses cruautés et ses ironies, porte déjà en elle-même avec la situation prolétarienne une logique efficace qui sollicite la contingence des choses, la liberté des individus, et les tourne en raison ». Par conséquent, être marxiste implique de croire que l'histoire a un sens, que « l'histoire est une *Gestalt*[686], au sens que les auteurs allemands donnent à ce mot, un processus total en mouvement vers un état d'équilibre » (HT, p. 139). Le marxisme serait une philosophie de l'histoire dans laquelle la contingence et la logique ne sont pas alternatives, mais plutôt entrelacées.

Toutefois, cette interprétation hétérodoxe du marxisme fait problème. La difficulté majeure vient du fait qu'en tant que marxiste, Merleau-Ponty affirme d'une part que l'histoire a un *telos*, qu'il

[684] Cf. J. Rogozinski, « "Comme les paroles d'un homme ivre…". Chair de l'histoire et corps politique », *Les Cahiers de Philosophie*, 18, 1994, p. 71-102.
[685] Voir en particulier C. Lefort, « D'un doute à l'autre », *Esprit*, 66 (6), 1982, p. 23–30.
[686] Cette référence au concept de *Gestalt*, dont on connait l'importance pour Merleau-Ponty, est une autre preuve du lien fondamental entre sa phénoménologie de la perception et sa philosophie de l'histoire.

y a un avènement de la raison et que le problème de la coexistence humaine sera résolu par la « reconnaissance de l'homme par l'homme ». D'autre part, il insiste aussi sur l'incertitude essentielle de la révolution : le dépassement de la phase de transition socialiste vers la société communiste n'est jamais garanti. Cette tension entre la logique et la contingence de l'histoire traverse *Humanisme et terreur*. Le problème est que, même si chez Marx la logique de l'histoire passe du concept (Hegel) à la *praxis* humaine et qu'il y a, donc, plus de place pour la contingence, cette logique reste tout de même dialectique dans un sens très hégélien. Dans un cadre théorique strictement marxien, l'entrelacement de la logique et de la contingence de l'histoire ne peut que déboucher sur un paradoxe, ne peut que conduire à une impasse. Merleau-Ponty s'en est rendu compte dès 1948[687], mais l'a affirmé surtout au début des années 1950, sous l'impulsion non seulement de sa rupture avec Sartre[688], mais aussi d'événements historiques (la guerre de Corée, la révélation du Goulag et les procès de Prague). Par exemple, en 1953 il déclare que :

> En refusant à la pensée philosophique le pouvoir d'exhaustion, Marx ne peut donc, comme l'ont cru ses successeurs et comme il l'a peut-être cru lui-même, transformer la dialectique de la conscience en dialectique de la matière ou des choses […]. Si les successeurs de Marx ne l'ont guère compris en ce sens, et si lui-même, après les écrits de jeunesse, a renoncé à se comprendre ainsi, c'est que l'intuition si neuve de la praxis remettait en cause les catégories philosophiques usuelles et que rien, dans la sociologie et dans l'histoire positives, ne venait au-devant de la réforme intellectuelle qu'elle appelait (EP, p. 70, 72).

Merleau-Ponty s'intéresse alors à l'enchevêtrement de la logique et de la contingence de l'histoire dans les philosophies de Max Weber et de Georg Lukacs, qu'il analyse dans les deux premiers chapitres de *Les aventures de la dialectique* (1955). Comme nous l'avons déjà indiqué, ce texte reprend et approfondit son cours au Collège de France « Matériaux pour une théorie de l'histoire » (1954), dont le résumé se conclut par ces mots : « C'est remettre en cause l'idée marxiste d'un sens qui soit imminent à l'histoire. La question doit être reprise à ce point » (RC, p. 59). Le « marxisme wébérien » et le marxisme « occidental » de Lukacs sont aux yeux de Merleau-Ponty deux exemples d'une « philosophie interrogative de l'histoire », qui « nous livre moins les clefs de l'histoire qu'elle ne la restitue comme interrogation permanente [...] ne fait pas cesser notre interrogation, elle l'approfondit au contraire » (AD, p. 78-79). Croire au sens de l'histoire ne signifie donc pas croire que tous les problèmes historiques sont déjà résolus à l'avance : « Le sens de l'histoire est donc à chaque pas menacé de dévier et a besoin d'être sans cesse réinterprété. [...] Il est comparable au sens

[687] Cf. M. Merleau-Ponty, « Les problèmes de la Philosophie de l'histoire », in Id., *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*, Paris, Mimesis, 2023, p. 188-189 ; voir aussi P1, p. 107.
[688] Voir « Sartre, Merleau-Ponty : les lettres d'une rupture », in P2, p. 129-169.

des choses perçues, à ces reliefs qui ne prennent forme que d'un certain point de vue et n'excluent jamais absolument d'autres modes de perception » (AD, p. 55).

Bien que Merleau-Ponty réaffirme ici le lien étroit entre le sens de l'histoire et la perception, déjà mis en évidence dans les années 1940, il semble faire en partie son autocritique : en effet, c'est comme s'il se demandait implicitement si son interprétation antérieure du marxisme comme union de la logique et de la contingence de l'histoire aurait été acceptée par Marx lui-même. Les successeurs de Marx ont présupposé une dialectique existant dans les choses : cela leur a permis d'ignorer les contingences historiques et de recourir à la violence pour amener l'histoire à réaliser son « vrai » sens. Merleau-Ponty a peut-être cru un moment que cela n'était qu'une dérive due au matérialisme positiviste de Lénine, mais il est bientôt arrivé à la conclusion qu'il ne s'agissait pas d'un simple malentendu ; il était nécessaire d'aborder la discordance entre le réalisme naïf et l'inspiration dialectique dans la pensée marxienne elle-même. À son avis, il est possible de retrouver chez Marx les principales thèses de Lukacs « dès qu'on essaye de développer un peu l'idée marxiste d'une dialectique concrète et d'une philosophie « réalisée ». Mais ce marxisme qui veut intégrer la philosophie, c'est celui d'avant 1850. Après cela vient le socialisme « scientifique », et ce qui est donné à la science est pris à la philosophie » (AD, p. 85). Ce n'est pas par hasard que, dans la seconde préface du *Capital*, Marx appelle dialectique « l'intelligence positive des choses existantes ». Bien qu'il réaffirme, dans sa dernière période, sa fidélité à Hegel, « ce qu'il cherche chez Hegel, ce n'est plus l'inspiration dialectique, c'est le rationalisme, pour le faire jouer au bénéfice de la « matière » et des « rapports de production », considérés comme un ordre en soi, une puissance extérieure et toute positive » (AD, p. 86). Selon Merleau-Ponty, l'histoire du marxisme n'a fait que mettre en évidence cette contradiction : l'opposition entre Lukacs et l'orthodoxie léniniste se trouvait déjà chez Marx en tant que conflit entre la pensée dialectique et le socialisme scientifique. La prise de conscience de ce conflit et, en particulier, d'une « sorte d'idéalisme marxiste hérité de Hegel » (IP, p. 46) conduit le philosophe français à prendre ses distances avec le matérialisme dialectique ; d'un point de vue politique, il passe de l'attitude attentiste d'*Humanisme et terreur* à une position résolument anti-stalinienne, qu'il appelle « gauche non communiste » à la fin des *Aventures de la dialectique* (cf. AD, p. 304-306). Cela est bien connu et a suscité des réactions très vives déjà à l'époque. Ce qu'il est plus intéressant de souligner ici, c'est que pour Merleau-Ponty le passage de la dialectique au matérialisme n'est pas accidentel, mais a sa propre raison théorique. Le marxisme philosophique et dialectique se heurte à un obstacle qu'il tente en vain de surmonter : le marxisme scientiste est le signe de cet échec. « Il manquait au marxisme du jeune Marx comme au marxisme « occidental » de 1923 le moyen d'exprimer l'inertie des infrastructures, la résistance des conditions économiques et même naturelles,

l'enlisement des « rapports personnels » dans les « choses ». L'histoire telle qu'ils la décrivaient manquait d'épaisseur, laissait trop tôt transparaître son sens » (AD, p. 88). Au contraire, une philosophie concrète de l'histoire doit « apprendre la lenteur des médiations », c'est-à-dire considérer à la fois la logique et la contingence de l'histoire, son sens et son non-sens. Dans ce but, il faut « concevoir son milieu propre, l'institution, qui se développe, non pas selon des lois causales, comme une autre nature, […] et non pas selon des idées éternelles […]. Déchirée par toutes les contingences, réparée par le geste involontaire des hommes qui sont pris en elle et veulent vivre, la trame ne mérite ni le nom d'esprit ni celui de matière, mais justement celui d'histoire » (AD, p. 88).

Ainsi, la catégorie d'institution se révèle être un outil théorique fructueux pour aborder la question de l'histoire. Il est donc nécessaire d'examiner les notes du cours que Merleau-Ponty consacre à ce concept en 1955, afin de comprendre la « nouveauté de cette conception […] à l'égard d['une] philosophie de l'histoire fondée sur conscience (Hegel) » (IP, p. 46). Le cours commence par remplacer le sujet constituant par ce que Merleau-Ponty appelle le « sujet instituant ». Le sujet constituant se désengage du monde et le constitue de manière idéaliste ; dès lors, autrui ne peut apparaître que comme sa négation. En revanche, « Si le sujet était instituant, non constituant, on comprendrait au contraire qu'il ne soit pas instantané, et qu'autrui ne soit pas seulement le négatif de moi-même » (IP, p. 123). Merleau-Ponty propose de comprendre la genèse des institutions humaines telles que la puberté, le sentiment, l'œuvre d'art et la connaissance comme l'ouverture d'un champ. Or, comme le souligne Lefort dans la préface, l'*ouverture à* « se produit toujours *à partir de* »[689]. C'est pourquoi l'institution est inséparable de l'histoire : « On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire – ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite exigence d'un avenir » (IP, p. 124). Merleau-Ponty décrit l'institution comme une relation dynamique entre une activité instituante, l'événement historique, et un état institué, la tradition : l'événement historique modifie le champ déjà institué dans lequel il s'inscrit et en ouvre ainsi un autre doté de sens. L'institution a aussi une dimension conservatrice ; plus précisément, elle entrelace sédimentation et innovation. La nouveauté historique ne naît pas *ex nihilo*, mais de la reprise et de la transformation de ce qui est déjà sédimenté dans le temps.

C'est pourquoi les quatre phénomènes à travers lesquels Merleau-Ponty élabore le thème de l'institution sont profondément marqués par l'histoire : les quatre parties en lesquelles le cours est divisé traitent respectivement de l'historicité de la vie, du sentiment, de la peinture et des

[689] C. Lefort, « Préface », in IP, p. 7.

mathématiques. À titre d'exemple, nous nous limiterons à l'analyse de la première partie, dans laquelle Merleau-Ponty démontre que l'institution se trouve déjà dans le développement de l'organisme, dans le comportement animal et dans les processus, tels que la puberté, qui sont normalement considérés comme purement biologiques. Pour ce faire, il se réfère souvent aux thèses avancées par Raymond Ruyer dans un article intitulé « Les nouvelles conceptions de l'instinct », publié en 1953 dans *Les Temps Modernes* à l'initiative de Merleau-Ponty lui-même. Dans ce texte, Ruyer démontre que les oppositions traditionnelles entre inné et acquis, entre maturation et apprentissage, entre milieu interne et milieu externe sont inexactes : elles expriment imparfaitement une relation que la recherche expérimentale définit désormais en termes de maturation-apprentissage, « non comme une antithèse, mais comme un couple indissociable »[690]. De plus, explique Ruyer, non seulement les facteurs intrinsèques et extrinsèques agissent ensemble dès le début du développement, mais ce sont les premiers qui sont les plus essentiels. C'est pourquoi une notion comme l'instinct, longtemps combattue par la recherche scientifique, semble retrouver sa pertinence, se révélant comme « une notion envahissante, qui sauve tout ce qu'il y avait de valable dans les notions discréditées d'entéléchie, de principe vital, de potentialité, d'inspiration géniale, etc. »[691]. Cependant, l'instinct ne se présente plus comme une mélodie absolument autonome que l'animal devrait laisser jouer, tout comme d'ailleurs l'apprentissage et le conditionnement ne sont jamais purs : « L'activité n'est jamais pure, pas plus que la passivité »[692]. De même, l'organisme ne présente pas une finalité pure, il n'est pas une durée irréversible ; son développement présente une certaine plasticité et ne se réalise que sur la base de certaines réactions qui « font sens » pour l'espèce. On voit bien comment ce rapport vital activité-passivité coïncide avec la dynamique entre activité instituante et état institué qui, selon Merleau-Ponty, caractérise l'institution. Par ailleurs, l'étude du comportement animal montre que l'animal n'est pas orienté par l'instinct, mais par une « empreinte »[693], c'est-à-dire un conditionnement spécifique et accéléré dont les effets s'avèrent souvent irrévocables. Cette empreinte est étroitement liée à une certaine forme du stimulus, à son caractère expressif, signifiant. Sans rentrer dans les détails de cette intéressante recherche, ce qu'il est important de souligner, c'est que pour Merleau-Ponty la référence de l'organisme à des réactions signifiantes, la réponse de l'animal à des stimuli expressifs et, en général, l'idée d'un événement *fécond* pour l'organisme montrent que dans les processus dits naturels il y a un mode de développement qui n'est pas déjà donné, mais qui

[690] R. Ruyer, « Les conceptions nouvelles de l'instinct », *Les Temps Modernes*, n° 96, 1953, p. 829.
[691] *Ibid*., p. 825.
[692] *Ibid*., p. 835.
[693] Merleau-Ponty se réfère à la notion de *Prägung* utilisée par le zoologiste Konrad Lorenz. Ruyer la mentionne dans son article mais, contrairement à Merleau-Ponty, la traduit par « imprégnation ».

implique au contraire une institution, une histoire. En ce sens, l'institution est inscrite dans la vie elle-même, dans les processus qu'on considère normalement comme purement biologiques. « Organisme : pas seulement durée irréversible (accumulation, vieillissement, étapes de la vie) – pas seulement histoire cyclique que la durée produit – mais histoire et institution au sens de : référence au sens » (IP, p. 50).

Ce trait commun à la vie organique et à l'animalité a des résonances chez l'être humain, qui connaît aussi des moments féconds. Les artistes en particulier développent leur art grâce à ces événements : il ne s'agit cependant pas d'une inspiration romantique, mais d'un conditionnement accéléré, d'une empreinte. « Cette activité de vie ou d'« animalité » aura bien des échos chez l'homme, non pas [que les] sociétés humaines [soient des] termitières, mais inversement [il y a] conduites humaines chez l'animal […]. L'homme est instinct animal jamais mûr. Cerveau embryonnaire à la naissance. Moments féconds où « l'esprit vient aux filles » […]. Le génie vit de quelques empreintes » (IP, p. 52)[694]. Néanmoins, pour Merleau-Ponty, il subsiste une « immense différence » entre l'humain et l'animal : celle-ci ne réside pas dans l'absence de l'institution animale chez l'être humain, mais dans l'usage qu'il en fait. L'humain est capable d'en « faire autre chose », rendant ainsi une situation indéfiniment ouverte : « Pas de rails, mais élaboration d'une « possibilité inhérente » ou institution humaine. Le propre de l'institution humaine : un passé qui crée une question, la met en réserve, fait situation indéfiniment ouverte. Donc à la fois l'homme [est] plus lié à son passé que l'animal et plus ouvert à l'avenir. Avenir par approfondissement du passé » (IP, p. 57). Un exemple d'institution dans la vie de l'être humain est la puberté, phénomène sur lequel Merleau-Ponty attire l'attention avant d'aborder l'institution d'un sentiment. Loin de se réduire à un simple processus physiologique, la puberté prend la forme d'une réactivation et d'un dépassement de ce qui, dans l'enfance, était une anticipation de l'avenir, une « prématuration ». « Prématuration et réactivation signifient présence de l'universel dans la première matrice symbolique et rémanence du particulier dans l'institution nouvelle. L'institution [est donc] avènement d'un sens qui est oblique et n'est pas dépassement pur […]. L'institution [n'est] ni hasard ni entéléchie : on ne change pas et on ne reste jamais le même. On est absolument libre et absolument préfiguré » (IP, p. 57).

Ainsi, l'institution se présente comme l'émergence d'un sens qui n'est pas le produit d'une conscience constituante mais, dans le sillage de la linguistique de Saussure, est « écart par rapport à

[694] Ruyer déclare à cet égard : « L'étude expérimentale du développement, la définition de la conscience que l'on peut en tirer, permet de garder l'essentiel de la conception vitaliste et romantique du génie, mais en rejetant toute croyance mystique à un « daïmon » […]. Le génie créateur est un phénomène de croissance, un achèvement d'intégration qui demande […] une convergence heureuse de conditions, une maturation achevée, en un milieu interne et externe favorable, un tissage de thèmes psychobiologiques. Pour l'individu génial la croissance organique s'est poursuivie plus loin, mais selon des lois identiques à celles de l'embryologie du comportement ». *Ibid*., p. 850.

une norme de sens, *différence*. C'est ce sens par écart, déformation, qui est propre à l'institution » (IP, p. 41). Dans *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty décrit la perception en des termes similaires : « Une chose perçue est plutôt un certain *écart* par rapport à une norme […] c'est une certaine distorsion, une certaine « déformation cohérente » des liens permanents qui nous unissent à des champs sensoriels et à un monde » (AD, p. 267). Comme nous l'avons indiqué précédemment, Merleau-Ponty garde toujours un lien théorique étroit entre son analyse phénoménologique de la perception et sa conception de l'histoire. Cependant, en 1955 il ajoute un troisième terme au couple perception-histoire, à savoir le concept d'institution : « Certes l'histoire ne me donne pas son sens tout fait, il faut que je le refasse, mais la fréquentation de l'histoire me forme, donne lieu à un *travail* à l'issue duquel je ne peux pas dire que je donne sens […]. Ici recevoir c'est donner, en effet, mais donner c'est recevoir. [Tel est le sens de la] notion de champ et d'institution » (IP, p. 101). C'est pourquoi ce sens par divergence, la « déformation cohérente » propre à l'institution, ne peut pas dépasser complètement ce qui la précède : il s'agit, selon Merleau-Ponty, d'une « transformation qui conserve [...] et dépasse » (IP, p. 58). Il n'est donc pas difficile de comprendre pourquoi il décrit ce cours non pas comme un rejet, mais comme une « révision de l'hégélianisme, qui est la découverte de la phénoménologie, de la liaison vivante, actuelle, originaire entre les éléments du monde » (IP, p. 126). D'une part, le concept d'institution renvoie à une articulation dialectique entre tradition historique et événement historique, une cristallisation l'un sur l'autre du passé et de l'avenir : « Toute institution comporte ce double aspect, fin et commencement, *Endstiftung* en même temps qu'*Urstiftung* » (IP, p. 99). Le présent n'est pas un simple dépassement du passé ; au contraire, le passé continue dans le présent, s'y enracine et s'y prolonge. D'autre part, Merleau-Ponty ne pense la dialectique que comme un mouvement médiateur, tout en rejetant l'idée d'un système fermé : l'institution est donc « [en un sens] différent de Hegel, parce que pensé en termes perceptifs […] la reprise du passé dans le présent le laisse dans son originalité, ne le « dépasse » pas vraiment, ne se flatte pas de le contenir tout [entier], plus autre chose. […] il y a vraiment union de l'extériorité et de l'intériorité, à chaque moment, tandis que Hegel ne les unifie qu'en les poussant à l'absolu » (IP, p. 99-100). Par conséquent, on pourrait dire que l'institution tend à rouvrir le processus dialectique, et non à le refermer : « Réaction contre Hegel. On réagit contre l'idée d'une synthèse réelle, qui accumule vraiment tout, contre l'idée de système, d'une possession effective de toute l'existence dispersée des hommes » (IP, p. 105). En d'autres termes, si Hegel tend à subordonner la relation dialectique à l'absolu, la pensée de Merleau-Ponty s'efforce de « prendre en compte la méditation de l'être » (IP, p. 126) sans pour autant postuler une réconciliation finale, une clôture du système. Cette

dialectique sans synthèse, seulement esquissée mais déjà présente dans ces notes, sera approfondie dans *Le visible et l'invisible* et sera appelée, comme on le sait, « hyper-dialectique ».

Cette reformulation de la dialectique à travers le concept d'institution permet de redéfinir l'histoire comme un système ouvert et dynamique, comme un processus dans lequel l'être conduit au devenir et le devenir conduit à l'être. Ces deux dimensions ont un caractère relatif et non absolu : il n'y a ni devenir pur ni être éternel, mais un chiasme de dynamisme et de staticité, d'innovation et de sédimentation. À travers le concept d'institution, Merleau-Ponty examine l'événement historique toujours en référence à la tradition dans laquelle il s'inscrit nécessairement. Cela lui permet de concevoir l'histoire non pas comme un « dieu inconnu » (qu'il soit spirituel ou matériel), mais comme un « milieu de vie » : l'histoire « est un milieu de vie s'il y a entre la théorie et la pratique, entre la culture et le travail de l'homme, entre les époques, entre les vies, entre les actions délibérées et le temps où elles apparaissent, une affinité qui ne soit ni fortuite, ni appuyée sur une logique toute-puissante » (RC, p. 45). Si Merleau-Ponty critique radicalement l'idée dogmatique d'un sens de l'histoire porteur d'un futur justifiant l'usage de la violence dans le présent, il ne se résigne pas à un scepticisme qui nierait tout sens à l'histoire. Entre l'idée d'une histoire providentielle et la conception selon laquelle l'histoire n'est qu'une somme de hasards, Merleau-Ponty énonce un sens de l'histoire qui est « immanente à l'événement interhumain et fragile comme lui (EP, p. 70) ». La logique de l'histoire – comme la logique de l'institution – est aveugle, elle se crée « en cheminant », elle n'est pas directe et, surtout, elle ne s'achève jamais. La notion d'institution est précisément ce qui exprime ce « sens comme signification ouverte, se développant par bourgeonnement, virage, décentration et recentration, zig-zag, passage ambigu, avec une sorte d'identité du tout et des parties, du début et de la fin » (IP, p. 87) Ainsi, l'institution est l'outil théorique qui fournit à Merleau-Ponty ce qu'il cherchait dès 1945 et qu'il a trouvé plus tard – au moins partiellement – dans l'idée wébérienne de *Wahlverwandschaft* et dans le marxisme de Lukacs, à savoir une conception de l'histoire comme « logique *dans* la contingence, raison *dans* la déraison ». En outre, le concept d'institution permet d'éviter l'exaltation de l'événement en tant que tel ainsi que son insertion forcée dans une histoire téléologique. S'il peut y avoir des progrès dans l'histoire (comme des régressions), ce qui est le plus fréquent en fait c'est l'exclusion de certaines solutions à long terme : « Il y a moins un sens de l'histoire qu'une élimination du non-sens » (AD, p. 55). Cette considération de l'histoire qui n'est ni messianique ni eschatologique distingue la pensée merleau-pontienne de l'alternative qui a marqué la pensée française de la seconde moitié du XXe siècle : d'une part, une téléologie marxiste de l'histoire et, d'autre part, une perspective messianique centrée sur l'événement. En refusant de choisir entre une vision téléologique de l'histoire et une événementialité dispersée, Merleau-Ponty cherche

moins à indiquer une « troisième voie » qu'à tenter de penser ensemble des polarités jusqu'alors considérées comme irréductiblement opposées : tradition et événement, continuité et discontinuité, synchronie et diachronie[695].

Cependant, la conception de l'histoire exposée dans le cours sur l'institution peut aussi se révéler problématique. Terzi a notamment souligné que la prise en compte de l'événement au sein de la tradition dans laquelle il s'inscrit n'est qu'une face de la médaille[696]. Un aspect tout aussi fondamental de l'événement historique, y compris pour ce qui concerne la méthodologie de l'histoire contemporaine, est l'irruption du nouveau, entendu comme une nouveauté radicale et imprévue qui *lacère* le champ d'expérience même dans lequel il s'inscrit. La réflexion de Merleau-Ponty sur l'histoire a un caractère explicitement ontologique, qui sera approfondi ultérieurement à la fin des années 1950. Cependant, le cours sur l'institution vise déjà à préparer le « développement de la phénoménologie en métaphysique de l'histoire » (IP, p. 126), dont le problème principal est : « comment la médiation des rapports personnels par les choses est-elle possible ? » (IP, p. 48). Cette question peut être reliée à l'idée déjà évoquée de l'histoire comme « milieu de vie » : l'histoire est le « milieu originaire » qui se situe en deçà de l'alternative entre sujet et objet[697], activité et passivité, et qui permet donc de penser leur médiation originelle. Le concept d'institution est donc lié à la tâche de revenir à une base ontologique commune aux personnes et aux choses, qui rend possible leur communication et leur interaction : la chair. En témoigne l'expression « histoire sauvage », que Merleau-Ponty utilise dans le cours sur la passivité, donné la même année que le cours sur l'institution, pour souligner que l'histoire se trouve au-delà de l'opposition entre l'activité du sujet et la passivité des choses :

> Non pas deux mouvements contraires (l'histoire objective nous créant, et notre *Sinngebung* créant l'histoire objective : mais, même l'histoire « objective » ne vit que dans notre vie, et même nos *Sinngebung* s'appuient sur configuration du passé, sont *urgestiftet* en lui) : ce qui est donné c'est leur croisement, l'articulation l'une sur l'autre des perspectives. […] réveiller l'histoire sauvage (par-delà l'histoire « objective », qui ne s'occupe pas des consciences, et par-delà l'histoire comme appendice de mon aventure personnelle) (IP, p. 178-179).

Cette expression anticipe singulièrement l'usage fréquent de la formule « Être sauvage » dans *Le visible et l'invisible*, où l'adjectif « sauvage » est souvent accompagné de celui de « vertical ». Ce n'est donc pas un hasard si la formule « histoire verticale » apparaît également dans ce dernier texte

[695] L'interprétation que Merleau-Ponty donne des rapports langue/parole, diachronie/synchronie chez Saussure est analogue au couple événement/champ dans la dynamique de l'institution.
[696] Cf. R. Terzi, « Institution, événement, histoire chez Merleau-Ponty », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 3, 2017, p. 25-29.
[697] « Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie. Milieu formateur de l'objet et du sujet » (VI, p. 191).

(cf. VI, p. 237, 250, 272). L'orientation ontologique de la recherche de Merleau-Ponty le conduit à décrire l'institution en insistant sur l'unité de l'histoire et la continuité entre les époques historiques : l'institution est « la garantie de notre appartenance à un même monde », indique une « histoire sauvage », « qui juge et le passé vécu par les hommes du passé et mon entreprise : comme leur appartenance à une seule histoire » (IP, p. 124, 179). Dans ce cadre théorique, les différentes figures historiques sont des expressions d'un seul Être sauvage ou vertical. Pour cette raison, Merleau-Ponty semble avoir quelques difficultés à rendre compte de l'irruption d'une nouveauté historique radicale[698]. « Nous allons voir que, de même, il y a un sens, à travers la contingence, une marche oblique de l'institution dans l'œuvre d'art, qu'ici aussi les contingences sont recentrées par elle et finissent par recevoir un sens qui les dépasse […], et que la rupture même, la séparation d'avec cette source était déjà à la source » (IP, p. 77). On peut légitimement se demander si cette conception de l'histoire comme innovation dans la tradition, comme « *ouverture à* » qui se produit toujours « *à partir de* », ne devrait pas être complétée par la prise en compte de formes plus radicales d'altérité et de discontinuité. Cela impliquerait de penser la contingence de l'événement également dans son irréductible nouveauté.

Cela dit, il est indéniable que le concept merleau-pontien d'institution a l'avantage d'offrir une description plus satisfaisante de la relation entre le sujet humain et l'histoire par rapport à toute philosophie de l'histoire fondée sur la conscience absolue. Pour le démontrer, il faut considérer la reformulation de l'acte que *La structure du comportement* désignait comme humain par excellence, à savoir la révolution (cf. SC, p. 190). Merleau-Ponty énonce explicitement les implications politiques du concept d'institution, en présentant sa dynamique en ces termes : « la révolution est une réinstitution, aboutissant à renversement de l'institution précédente […] l'institution : [elle] n'est pas le contraire de [la] révolution ; [la] révolution est une autre *Stiftung* » (IP, p. 42, 44). Immédiatement après, il explique que la révolution marxiste change de sens lorsqu'elle est conçue comme une institution : elle n'est plus « 1) fin de l'histoire et 2) pas même dépassement de l'institution, institution du non-institué ou du déséquilibre créateur, *i.e*. révolution permanente » (IP, p. 46). L'institution s'oppose donc à la fois à l'idée selon laquelle la révolution conduirait à un état *absolument* autre, qui dépasse définitivement les contradictions antérieures, et à la conception de Trotsky d'un déséquilibre créateur qui récuse toute révolution instituée. Dans *Les aventures de la dialectique* Merleau-Ponty

[698] Selon Terzi, cette difficulté est liée à une tendance plus profonde de la dynamique de l'institution. La contingence constitutive de l'événement, bien que soulignée, semble être reprise ou réabsorbée par le mouvement du sens qui se développe à travers lui et le transcende. En d'autres termes, Merleau-Ponty semble négliger ce qui, dans la contingence, résiste essentiellement à l'appropriation par le sens. Cf. R. Terzi, « Institution, événement, histoire chez Merleau-Ponty », *op. cit*., p. 28-29.

met en évidence le caractère problématique du concept de révolution, qui réside dans son incompatibilité avec une véritable dialectique : « Il n'y a pas de dialectique sans opposition et sans liberté, et il n'y a pas longtemps d'opposition et de liberté dans une révolution. Que toutes les révolutions connues dégénèrent, ce n'est pas là un hasard [...]. Les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes » (AD, p. 278-279)[699]. C'est pourquoi le concept de révolution doit être sinon abandonné du moins relativisé. L'idée d'institution garantit cette relativisation. En effet, à la fin de la première section du cours de 1955, Merleau-Ponty établit un parallèle intéressant entre l'institution vitale et les problèmes de la philosophie de l'histoire. Le phénomène de la puberté montre que l'institution est réelle et en même temps jamais finie. D'une part, la puberté est réelle : il y a vraiment un changement ; d'autre part, cette réalité n'est pas un « commencement absolu », désengagé de ce qui le précède, la « libération » est toujours relative. Ainsi, la puberté « n'est pas fin de l'histoire, ni même de la préhistoire, elle ouvre une autre histoire qui va être encore une « recherche » : histoire amoureuse. L'exploration de ce passé n'est pas finie, ne le sera jamais » (IP, p. 61). De même, la révolution pour Merleau-Ponty n'est ni la fin de l'histoire (car il y a toujours un avenir, et il est imprévisible), ni de la préhistoire (car le passé n'est pas oublié, mais plutôt prolongé dans l'avenir). La révolution est plutôt l'ouverture d'une histoire *autre*, la création d'une nouvelle tradition dans l'histoire et à partir de l'histoire elle-même. « Donc révolution réelle mais relative. Réelle : les rapports sociaux ne sont plus les mêmes ; [il est] absurde de vouloir les ramener aux anciens ; il n'y a plus de classes. Mais relative : ce n'est pas fin de l'histoire ni même de la préhistoire, parce que ce n'est pas *Aufhebung* de l'histoire par elle-même, vérité absolue de la conscience absolue » (IP, p. 62). La révolution, comme l'institution, n'est jamais un état, quelque chose de définitif, mais un processus sans fin, un mouvement. Il ne s'agit cependant pas d'un flux continu uniquement tourné vers l'avenir, sans relation avec son passé ; de fait, la révolution était définie en précédence comme une réactivation, « un retour aux sources, [...] avenir qui est passé, qui est plus profonde compréhension du passé, qui est *gestiftet* par ce passé d'une manière ambiguë » (IP, p. 43). Il est important de remarquer que, à propos de cette idée de révolution comme réactivation, Merleau-Ponty souligne en marge la différence entre sa perspective et la position de Sartre, cible polémique constante dans ces années :

> Révolution continuée, mais parce qu'elle a commencé. Mais pour fonder ceci contre conception révolutionnaire, il faut montrer en quel sens l'avenir est *gestiftet* dans l'intention

[699] Ce que Merleau-Ponty affirme à propos de la révolution pourrait être reformulé par une paraphrase de ce qui a été dit à propos de la réduction phénoménologique dans la préface de *Phénoménologie de la perception* : la leçon la plus importante que la révolution nous enseigne est l'impossibilité d'une révolution complète. Cf. J. Duarte Penayo, « Revolución y reducción en Merleau-Ponty », *Tópicos, Revista de Filosofía, 66*, 2023, p. 301-331.

> fondatrice, en quel sens il la continue autant qu'il la change, car c'est cela qui conditionne la discussion de la thèse de Sartre : *Sinngebung* cassante, qui fait surgir l'absolument neuf, l'illusion prospective, – et ma position : j'admets la révolution, mais relativisée (IP, p. 42).

La révolution n'est pas le surgissement de l'absolument neuf, mais l'ouverture d'un avenir à partir d'une réactivation du passé, dans la mesure où le sujet humain n'est pas absolu, sans lien, mais toujours situé dans le corps et dans le monde.

Cette idée d'une révolution réelle mais relative doit alors être considérée comme une modalité du rapport que selon Merleau-Ponty le sujet entretient avec l'histoire et, en général, avec le monde. Dans le champ de l'histoire comme dans le champ de la perception et du langage, l'être humain n'impose pas un sens à un matériel inerte, mais il n'est pas non plus un objet, entièrement déterminée par un monde à lui extérieur. L'antithèse de l'En-soi et du Pour-soi, du pur Être et du pur Néant, doit être abandonnée. Le sujet ne nie pas sa situation, mais il la reprend et la transforme : dans l'histoire il est à la fois « institué et instituant, mais inséparablement, et non sujet constituant ; [donc] une certaine inertie, – [le fait d'être] exposé à… – mais [c'est ce qui] met en route une activité, un événement, l'initiation au présent, qui est productif après lui » (IP, p. 35) C'est pour cette raison qu'il n'y a pas de dépendance causale, ni du sujet à l'égard de l'histoire, ni de l'histoire à l'égard du sujet: « il n'y a pas de dépendance de ce genre : nous sommes tout enfermés dans notre temps et ses institutions, nous ne pouvons lutter contre lui qu'avec lui, indirectement, de l'intérieur » (IP, p. 47). Les déterminations historiques dans lesquelles l'être humain est situé ne s'opposent pas à sa capacité à déterminer l'histoire, mais la soutiennent. Le concept d'institution configure ainsi l'être humain comme étant à la fois situé et libre, déterminé et déterminant, capable d'introduire « du nouveau » de l'intérieur même du monde historique où il est constitutivement planté.

4. 3 L'immanence ouverte de l'histoire

Il est intéressant de noter que Plessner partage cette conception de la relation entre l'humain et le champ historique. L'importance que le penseur allemand accorde à la nature n'implique pas un oubli de l'histoire qui, au contraire, représente pour lui une deuxième voie pour la fondation de son anthropologie philosophique[700]. L'intérêt profond que Plessner porte à l'histoire provient de Dilthey et de l'héritage de l'historicisme allemand, et cette tradition est étrangère au cadre dans lequel s'inscrit l'œuvre de Merleau-Ponty. Cependant, il est possible de constater d'importantes convergences entre

[700] Cela a déjà été souligné par nombreux interprètes : cf. S. Giammusso, *Potere e comprendere*, *op. cit*., p. 99-136; O. Mitscherlich, *Natur und Geschichte: Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2007; T. Bek, *Helmuth Plessners geläuterte Anthropologie*, Würzurg, Königshausen & Neumann, 2011. Ce dernier texte est particulièrement significatif à nos yeux : la thèse avancée est que la nature et l'histoire constituent pour Plessner deux voies pour fonder une anthropologie philosophique de l'ambiguïté corporelle (*verleiblichter Zweideutigkeit*).

les deux philosophes. Pour l'un comme pour l'autre, l'être humain est constitutivement impliqué dans une histoire dans laquelle continuité et discontinuité s'entremêlent ; le sens du processus historique ne doit pas être compris comme une direction nécessaire et progressive du développement, mais comme une articulation entre les évènements. C'est ce que démontre le dernier chapitre des *Degrés*, où Plessner aborde l'historicité de la vie humaine à partir de la loi anthropologique de l'immédiateté médiatisée. On sait que cette loi lui permet de mettre en lumière le lien essentiel entre la positionnalité excentrique et l'expressivité en tant que modalité vitale de l'être humain. Dans ce cadre, Plessner démontre aussi que l'expressivité est la force qui guide la dynamique historique de la vie humaine : « Par son expressivité, il [l'être humain] est donc un être qui, dans le cadre d'une aspiration s'entretenant continument, pousse lui-même à une effectuation toujours autre, laissant ainsi derrière lui une histoire. C'est seulement dans l'expressivité que réside le fondement interne du caractère historique de son existence » (DO, p. 506). D'une part, la dynamique historique n'est pas soumise à un schéma téléologique, à un processus dont le sens consiste dans le progrès vers la fin de l'histoire ; d'autre part, elle n'est pas non plus un éternel présent, un processus circulaire. Plessner conçoit l'histoire plutôt comme « un continuum d'événements qui se déposent et se cristallisent en toute discontinuité » (DO, p. 506). Cette formule est paradoxale car elle identifie à la fois la continuité et la discontinuité comme des moments caractéristiques de l'historicité humaine. Ce paradoxe peut être compris si l'on considère la tension constitutive de l'existence humaine : d'une part, grâce à l'expressivité l'être humain retrouve l'équilibre que la nature lui a refusé ; d'autre part, son immédiateté médiatisée l'expulse hors de la situation de repos vers laquelle il tend. Par conséquent, la structure du monde historique consiste en une tension jamais résolue entre l'équilibre et le non-équilibre : « C'est de ce mouvement de fond que résulte l'histoire. Son sens est de se réapproprier ce qui a été perdu avec de nouveaux moyens, d'instaurer l'équilibre par un changement radical, de conserver l'ancien en se tournant vers l'avant » (DO, p. 507).

Trois ans plus tard, Plessner envisage à nouveau le problème de l'historicité du monde humain dans son ouvrage *Macht und menschliche Natur* (1931). L'objectif du texte est de donner un fondement philosophique à la réflexion sur la politique. En particulier, Plessner vise à démontrer que la sphère politique n'est pas extérieure à l'être humain, mais appartient nécessairement à sa constitution. Le point de départ de l'« anthropologie politique » plessnérienne est la thèse selon laquelle la recherche anthropologique ne peut être ni empirique ni *a priori*. D'un côté, une théorie de l'essence de l'être humain ne peut pas être empirique car, dans ce cas, elle serait en contradiction avec soi-même : on chercherait dans l'expérience ce qui devrait fonder l'expérience elle-même. De l'autre côté, l'anthropologie ne peut pas non plus être *a priori*, puisqu'« un apriorisme, même si

entendu seulement sur le plan de la méthode, aboutit inévitablement à une ontologisation universelle et rationaliste de l'essence humaine »[701]. Dans le quatrième chapitre, Plessner distingue deux possibilités pour l'anthropologie a priori : la première considère l'humain à travers une détermination de contenu (« *in ein Was* ») alors que la deuxième pense plutôt à une détermination formelle (« *in ein Wie* ») – c'est le cas de Scheler et Heidegger. Bien que ce deuxième type d'analyse semble garantir l'ouverture à toute culture et à toute époque, Plessner démontre qu'en réalité il conduit à une absolutisation des certaines possibilités humaines préalablement déterminées. En d'autres termes, l'anthropologie *a priori* finit par privilégier une conception spécifique de l'humanité et par en soutenir l'universalité. L'analyse existentiale de Heidegger, par exemple, finit par favoriser la culture où on retrouve la possibilité pour le *Dasein* de parvenir à son authenticité sans se perdre dans le « On » (*das Man*) : il en résulte que « les porteurs de cultures qui n'ont pas la possibilité d'assumer leur propre destin, d'être des personnes, voire même, en fin de compte, de faire de la métaphysique au sens gréco-chrétien, ne sont pas des humains ou des humains à l'état de latence »[702].

Contre cette perspective, Plessner affirme la nécessité pour l'anthropologie de garantir à l'être humain la même dignité dans toutes les cultures et dans toutes les époques. C'est à partir de cette exigence pratique qu'il expose le fondement de son anthropologie, à savoir le principe de l'« insondabilité » (*Unergründlichkeit*), selon lequel l'être humain ne peut être expliqué, défini une fois pour toutes, mais doit demeurer une question ouverte (*offene Frage*)[703]. Ces catégories sont tirées de la pensée de Dilthey, telle qui avait été interprétée par Georg Misch[704]. Son importance pour la pensée de Plessner est particulièrement évidente dans *Macht und menschliche Natur*, texte animé par l'idée selon laquelle Dilthey serait le précurseur d'une nouvelle anthropologie, qui lie l'idée de l'être humain à l'histoire et, donc, à la politique[705]. C'est qu'il faut mettre en relief est que pour Plessner le principe

[701] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 154.
[702] *Ibid*., p. 157-158.
[703] Merleau-Ponty entend également éviter toute explication réductionniste de l'être humain : celui-ci est gardé dans sa complexité, ou, plus précisément, dans son *ambiguïté*, comme un véritable *problème*. En reprenant de Montaigne une forme de suspension sceptique, il affirme que toute réduction naturaliste ou culturaliste « ferait disparaître ce qui est à comprendre : « le monstre », le « miracle », l'homme. En toute conscience, il ne peut donc être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir que de décrire l'homme comme problème. De là cette idée d'une recherche sans découverte, d'une chasse sans prise, qui n'est pas le vice d'un dilettante, mais la seule méthode convenable quand il s'agit de décrire l'homme » (S, p. 255). Voir E. Bimbenet, « La chasse sans prise : Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme », *Les Études philosophiques*, 2, n° 57, 2001, p. 239-259.
[704] Plessner se réfère en particulier à *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1929-1930), publié en trois parties dans le « Philosophischer Anzeiger ». Cf. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig, B. G. Teubner, 1931.
[705] « Le principe du caractère contraignant de l'insondable est la formulation à la fois théorétique et pratique de l'humain en tant qu'être historique et donc politique. Le fait de l'avoir consciemment appliqué pour la première fois dans sa fonction théorétique est le mérite de Dilthey ». H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 184. Voir en particulier l'excursus que Plessner consacre à la philosophie dilthéyenne de la vie : cf. *Ibid*., p. 165-175.

de l'insondabilité, et l'anthropologie négative qui en résulte, impliquent à la fois une nouvelle compréhension de l'histoire et le dépassement de l'ethnocentrisme.

> Ce n'est que dans la mesure où nous nous prenons pour insondables que nous abandonnons la position de suprématie vis-à-vis des autres cultures en tant que barbares et simples étrangers, nous abandonnons également la position missionnaire vis-à-vis de l'étranger en tant que monde mineur non encore sauvé, et nous limitons ainsi l'horizon de notre propre passé et présent à l'histoire qui s'ouvre aux perspectives les plus hétérogènes. C'est dans cette direction que s'opère le démantèlement de cette conception d'un progrès unilinéaire, [...] qui aurait fait avancer la marche de l'esprit jusqu'à une liberté définitive et absolue désormais atteinte[706].

Selon Plessner, l'histoire n'est donc pas un progrès unilinéaire qui tend vers une réconciliation finale, mais se renouvelle en permanence, est un processus constitutivement ouvert. C'est pourquoi les objets de la compréhension, méthode des sciences historiques selon Dilthey, sont en principe inexplicables, sont des *questions ouvertes* : ils se trouvent dans l'histoire et dans un rapport direct avec l'être humain en tant que produit de l'histoire et pouvoir sur l'histoire. « Comprendre historiquement, par conséquent, signifie connaitre soi-même et son monde comme quelque chose de devenu à partir du pouvoir (*Macht*) des générations précédentes, et donc reconduire son propre présent, dans l'ampleur de ses dimensions générales, au comportement humain qui le rend accessible »[707]. Ce type de compréhension historique aboutit à un processus de relativisation qui prive le présent du poids d'un principe ou d'un fondement absolu. Il ouvre ainsi le regard anthropologique à l'irréductible multiplicité des cultures historiquement devenues. Le principe de l'insondabilité conduit l'esprit européen à mettre en doute l'absolutisation de sa vision du monde et à renoncer à la position dominante de son système des valeurs. Tous les systèmes de vérité et de valeur sont des produits historiques et donc des fabrications humaines. Par conséquent, l'essence de l'être humain devrait être définie comme déterminante pour l'histoire et déterminée par l'histoire[708] : l'humain est à la fois un produit de l'histoire et un pouvoir sur l'histoire.

Cependant, il semble y avoir une contradiction entre cette définition et le principe de l'insondabilité : comment peut-on, d'une part, considérer l'humain comme insondable et, d'autre part, intituler un chapitre « *Der Mensch als Macht* »[709] ? Pour résoudre cette apparente aporie, Plessner se réfère à nouveau au principe d'insondabilité de la vie, qui chez Misch renvoie au rapport entre *πέρας* et *ἄπειρον*, c'est-à-dire entre la détermination historique particulière et l'indétermination fondamentale de l'histoire, entre la compréhensibilité rationnelle et l'insondabilité. Plessner

[706] *Ibid*., p. 161.
[707] *Ibid*., p. 182.
[708] Cf. C. Dietze, *Deuxième chance*, *op. cit*., p. 65.
[709] Cf. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 185-191.

développe le lien détermination-indétermination non pas tant dans le cadre d'une théorie de la connaissance, mais plutôt pour les besoins d'une théorie de la vie historique dans un sens pratique. En ce sens, l'insondabilité doit être comprise comme un rapport d'*immanence ouverte* (*offene Immanenz*) entre l'humain comprenant dans l'histoire et l'horizon historique dont il surgit et qu'il faut comprendre[710]. « Le passé, qui nous pénètre en tout point comme origine cachée ou consciente, et qui nous emprisonne dans le cadre de la tradition, s'ouvre dans la vie du présent. Et le présent, qui nous emprisonne dans un autre sens, à partir des raisons de notre conduite, s'ouvre dans ce que nous sommes réellement, parce que nous le sommes devenus en vertu de notre passé »[711]. Par conséquent, l'être humain peut entendre son rapport avec le champ historique de façon différente : non seulement comme immanent à l'histoire, mais aussi comme ouvert à modifier l'histoire. L'histoire exerce un pouvoir sur l'humain, mais lui aussi peut exercer un pouvoir sur l'histoire : il n'est donc jamais complétement déterminé, objectivé, fixé par le champ historique dans lequel il s'inscrit. En d'autres termes, il n'est ni un sujet absolu ni un simple objet. « Dans cette relation d'indétermination constitutive l'humain découvre soi-même en tant que pouvoir et en tant que question ouverte dans un sens théorique et pratique »[712]. D'une part, l'insondabilité est un pouvoir théorique qui se tourne vers le passé à partir du présent et comprend son présent comme en partie déterminé par le passé ; d'autre part, il s'agit d'un pouvoir pratique parce que l'humain a la possibilité de prendre des décisions dans le présent à partir du passé et ouvrir ainsi un avenir. En d'autres mots, l'humain est à la fois produit du temps passé et origine du temps futur. Pour Plessner, en assumant la thèse de l'humain comme pouvoir, on peut alors concevoir la structure du temps comme « l'unité d'un présent ouvert vers le futur à partir du passé et vers le passé à partir du futur »[713]. Le pouvoir (*Macht*) chez Plessner ne se réfère donc pas aux institutions politiques[714], il indique plutôt la puissance de l'humain, la possibilité de faire, qu'on peut aussi exprimer à travers le verbe *Können*. Plessner est conscient du fait que cette formule est une détermination, mais il souligne le fait qu'elle n'est qu'une simple expression de la tradition européenne : la conscience de la partialité et de l'historicité de cette détermination permet de ne pas figer la nature humaine dans une formule universelle, de la maintenir comme une question ouverte. « Si nous respectons notre conception de l'être humain comme pouvoir et comme question ouverte, *comme un produit seulement historique*, elle perd le sens et le rang d'une détermination de l'essence, d'une connaissance qui force ce qui est l'humain »[715]. La conception plessnérienne de l'être

[710] Cf. *Ibid*., p. 186-187. Voir à cet égard S. Giammusso, *Potere e comprendere*, *op. cit*., p. 128-129.
[711] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 187.
[712] *Ibid*., p. 188.
[713] *Ibid*., p. 187.
[714] Voir à cet égard H. Plessner, « Die Emanzipation der Macht » (1962), in GS V, p. 259-282.
[715] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 189. Nous soulignons.

humain en tant que pouvoir ou question ouverte « n'est théoriquement définitive que dans la mesure où elle donne la règle de refuser toute fixation théorique de fond ou de forme […] [fixation] qui voudrait soumettre son histoire dans le passé et dans l'avenir à un schéma d'historicité extra-historique »[716]. Le principe resterait immanent à l'histoire et, par conséquent, la question de la nature humaine resterait à son tour une question irrémédiablement ouverte. Bien que cela puisse sembler paradoxal, déterminer l'être humain comme pouvoir, dans le sens qu'on vient d'expliciter, c'est selon Plessner la meilleure façon de respecter son insondabilité.

Il est évident que cette conception de l'humain comme pouvoir et, donc, « insondabilité » et « question ouverte », répond à une nécessité pratique. Pour Plessner toute détermination théorique de l'humain est toujours aussi une destination pratique : théorie et praxis renvoient l'une à l'autre. Pour défendre dans la pratique l'autonomie humaine il faut élaborer des formules théoriques qui maintiennent ouvert l'horizon de ses possibilités pratiques. C'est une conviction qui traverse toute l'œuvre de Plessner jusqu'aux essais plus tardifs : il la réaffirme dans un essai particulièrement important de 1969, intitulé « *Homo absconditus* »[717], où il décrit la nature insondable de l'être humain en reprenant l'attribut qui était celui de Dieu dans la théologie négative. « En tant qu'être exposé dans le monde, l'homme est dissimulé à sa vue – *homo absconditus*. Ce concept originellement attribué à l'insondable être de Dieu convient pertinemment à la nature de l'homme »[718]. Dans ce texte Plessner développe une critique des présupposés anthropologiques du théorème hégélien-marxien de l'aliénation, mais aussi du positivisme scientifique et des toutes les philosophies de l'intériorité qui restent dans le sillage de la tradition cartésienne. Dans le cadre de cette discussion, certaines considérations sur l'histoire qui, à un premier regard, semblent marginales, montrent en réalité l'argument central de l'historicisme plessnérien.

> L'invisibilité de l'homme pour soi-même comme pour ses prochains – *homo absconditus* – est le côté nocturne de son ouverture au monde. Il ne peut jamais se reconnaître entièrement dans ses actes – rien que son ombre qui le devance et subsiste derrière lui, une empreinte, une indication sur soi-même. *C'est pourquoi il a une histoire. Il la fait, et elle le fait.* Sa manière d'agir, à laquelle il est contraint parce que c'est elle seulement qui lui rend possible sa façon de vivre, se dévoile et se voile à ses yeux tout en un[719].

Historicité est opacité. L'humain comme être conditionné par l'histoire et capable de conditionner l'histoire ne peut pas se reconnaitre dans une définition. Son historicité implique l'opacité de sa

[716] *Ibid*., p. 190-191.
[717] La centralité de cette formule est également attestée par le fait qu'elle a été reprise par l'un des principaux interprètes de Plessner comme titre d'un recueil de ses essais plus importants. Cf. H.-P. Krüger, *Homo absconditus: Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, *op. cit*..
[718] H. Plessner, « Homo absconditus » (1969), *Le Débat*, 3, n° 180, 2014, p. 120.
[719] *Ibid*., p. 116-117. Nous soulignons.

connaissance de soi : l'humain n'est plus une conscience présente à elle-même, identique à elle-même. Plessner ne nie pas qu'une connaissance rationnelle de l'histoire soit possible, mais il dénonce le mythe selon lequel on pourrait résoudre la totalité du processus historique dans la complète transparence du concept. « Son histoire n'a pas de commencement ni de fin. Car l'interprétation des événements ne dépend pas seulement d'une quelconque constellation de départ, mais tout autant de ses effets – ouverte sur une imprévisibilité de l'avenir. Une telle conception de l'histoire ne croit en aucun auto-dévoilement de Dieu (Hegel) ou de l'homme (Marx) dans le processus de sa progression »[720]. En ce sens, l'action de l'humain n'est pas soumise à un principe du progrès, à un « dieu inconnu » spirituel ou matériel, elle reste immanente à l'histoire et donc libre, ouverte à différentes possibilités pratiques. On a vu qu'en 1931, déjà, dans *Macht und menschliche Natur*, Plessner soutenait cette même anthropologie négative. Ce n'est qu'en gardant la conception de l'insondabilité de l'humain, de l'humain comme pouvoir dans l'histoire, qu'on évite de le réduire à un seul aspect et, donc, qu'on maintient l'ouverture de ses possibilités pratiques dans l'histoire.

Il n'est pas difficile de constater que, par rapport aux *Degrés de l'organique*, *Macht und menschliche Natur* constitue un brusque changement d'orientation. Dans les *Degrés*, la perspective de Plessner était « par le bas » : une analyse phénoménologique des différentes formes de vie débouchait sur la positionnalité excentrique, qui était indiquée comme l'origine de l'historicité humaine. Dans *Macht und menschliche Natur*, il commence « par le haut » : on retrouve au centre de l'analyse l'histoire humaine et les catégories pour la comprendre. Le point de départ n'est plus une structure a priori liée à la forme de vie biologique de l'être humain, mais des concepts dynamiques (« insondabilité », « question ouverte », « pouvoir ») qui émergent du monde historique et le rendent compréhensible. Bollnow[721] a souligné ce changement de perspective : à son avis, *Macht und menschliche Natur* représenterait la rupture radicale de Plessner avec une forme cosmologique de questionnement sur l'humain et le passage définitif à un point de vue historiciste. Cependant, il n'est pas difficile de remarquer une certaine continuité entre les deux ouvrages. Premièrement, en 1931, la perspective passe de la philosophie de la vie biologique à la philosophie de la vie historique, mais l'excentricité humaine ne disparait pas. Elle réapparait plutôt dans un contexte différent, associée au principe de l'insondabilité[722]. Le rapport entre philosophie de la nature et philosophie de l'histoire n'est pas résolu définitivement en faveur de l'une ou de l'autre : il s'agit plutôt d'une position différente des accents, d'une tension qui évite l'absolutisation de l'une des deux en tant que strate

[720] H. Plessner, « Homo absconditus » (1969), in *Le Débat* 2014/3 (n° 180), cit. p. 117
[721] Cfr. O.F. Bollnow, « Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien », in R. Rocek, O. Schatz (dir.), *Philosophische Anthropologie heute*, Beck, München, 1972, p. 19-37.
[722] Cf. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 230-231.

fondamentale de la réalité[723]. En revanche, le concept d'insondabilité (*Unergründlichkeit*) permet à Plessner de considérer *à la fois* l'impuissance (*Ohnmacht*) naturelle de l'humain excentrique et le pouvoir (*Macht*) historique qui la contraste, *sans absolutiser* un des deux principes[724]. Deuxièmement, *Les degrés de l'organique* et *Macht und menschliche Natur* exposent, par des biais différents, la même relation entre l'humain et l'histoire. Dans les deux cas, Plessner souligne l'implication de l'être humain dans un champ historique dont il n'est ni la cause ni l'effet. L'humain ne crée pas l'histoire *ex nihilo*, il la détermine en étant déterminé (en partie, non pas complètement) par elle. Par conséquent, l'histoire n'est ni un processus téléologique ni une simple somme de hasards, mais un processus où la continuité et la discontinuité s'entrelacent, une immanence constitutivement *ouverte*. « Son immanence est une immanence ouverte et ne peut être comparée à l'ancienne immanence fermée, qui était orientée vers le modèle de la conscience, qui n'a et ne saisit que des contenus de conscience »[725]. C'est précisément dans la mesure où l'être humain n'est pour Plessner ni une conscience absolue ni un simple objet qu'il peut à la fois appartenir à l'histoire et l'innover de l'intérieur. Comme chez Merleau-Ponty, l'appartenance n'élimine pas l'échappement, le « dépassement sur place », mais le fonde. Dans l'histoire, l'humain est donc à la fois déterminé et libre, produit et pouvoir, « institué et instituant ». Cette même relation se retrouve dans les réflexions que les deux philosophes consacrent à la nature, auxquelles nous allons maintenant nous intéresser.

4.4 « Un élément dans une mer d'Être »

Commençons par Plessner, dont la philosophie de la nature n'a pas particulièrement retenu l'attention des spécialistes dans un premier moment[726]. Ce n'est qu'au début du XXIe siècle que son importance et sa fécondité ont été mises en évidence[727]. Aujourd'hui, la pandémie de Covid 19 et surtout la crise écologique ont suscité un intérêt renouvelé pour les représentants de l'anthropologie philosophique allemande qui, par-delà leurs différences même considérables, ont tous placé au centre

[723] Cela reviendrait à retomber dans une forme de dualisme : « la nature humaine n'est pas divisée en une région historique et en une région qui ne le serait pas, régions qu'il faudrait comprendre selon le modèle de l'opposition du corps à l'esprit. Si l'homme est un être historique, il l'est « en chair et en os » aussi bien comme objet de l'histoire de la culture que comme objet de la physiologie ». H. Plessner, « Sensibilité et raison » (1936), in GS VII, p. 136.
[724] Cf. O. Mitscherlich, « Plessners Durchbruch zur Geschichtlichkeit », in B. Accarino, M. Schloßberger (dir.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, *op. cit*., p. 97-108.
[725] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 222.
[726] Exception faite de H. H. Holz, « Helmuth Plessner und das Problem der Natur », *op. cit*.
[727] Voir V. Rasini, *Teorie della realtà organica. Helmuth Plessner e Viktor von Weizsäcker*, *op. cit*.; H.-U., Lessing, « Plessners Hermeneutik der Sinne und die Rehabilitierung der Naturphilosophie », in B. Accarino, M. Schloßberger (dir.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, « Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie », vol. 1, no. 1, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 37-50.

de leurs pensées la question sur la position de l'être humain au sein de la nature[728]. Il est possible de retrouver dans ce courant de pensée des ressources conceptuelles fécondes pour aborder l'ancrage biologique et écologique de l'humanité, dimension dramatiquement au centre de notre actualité. À cet égard, la pensée de Plessner semble particulièrement prometteuse, dans la mesure où son anthropologie philosophique – seulement esquissée dans *Die Einheit der Sinne* (1923) puis véritablement élaborée dans *Les degrés de l'organique et l'homme* (1928) – se fonde explicitement sur une philosophie de la nature. Pourtant, même si la philosophie plessnérienne fait depuis quelques années l'objet d'un commentaire fourni, les études sur son œuvre se concentrent, pour la plupart, uniquement sur la sphère anthropologique. Ce phénomène a bien sûr ses raisons : Plessner est habituellement présenté comme l'un des principaux représentants (sinon le fondateur) de l'anthropologie philosophique allemande, il inscrit lui-même ses recherches dans ce courant de pensée, et on sait que la plupart de ses publications à partir des années 1940 sont consacrées au développement de l'anthropologie qu'il avait seulement fondé dans les *Degrés*. Il ne faut cependant pas oublier la base sur laquelle Plessner fonde son anthropologie, à savoir la « biologie philosophique ». Ne pas en tenir compte reviendrait à comprendre les *Degrés* uniquement comme une exposition de l'exceptionnelle *Sonderstellung* de l'humain. Une telle lecture, qui privilégie presque exclusivement le septième et dernier chapitre de l'ouvrage, risque d'occulter le principe que Plessner place en tête de sa recherche : « Sans philosophie de la nature, pas de philosophie de l'homme » (DO, p. 98). Contre cette tentation herméneutique, il est possible de développer une lecture pour ainsi dire « à rebours », *de la fin au début*, de son chef d'œuvre, afin de mettre au premier plan le rôle joué par la philosophie de la nature dans sa pensée[729]. Cette démarche permet de souligner davantage l'inhérence que la distance de l'humain par rapport à la nature et ainsi de comprendre pourquoi, à la fin de la préface à la première édition des *Degrés*, Plessner le définit comme « un élément dans une mer d'Etre ».

Dans ce court texte, que Plessner écrit alors que son travail est déjà sous presse, il distingue sa propre recherche de celle de Heidegger qui, comme la sienne, est fortement influencée par Dilthey.

---

[728] Cf. K. Block, J. Kloeg (dir.), *Ecology 2.0 – The Contribution of Philosophical Anthropology to Mapping the Ecological Crisis*, Berlin, De Gruyter, 2020; H. Bajohr (dir.), *Der Anthropos im Anthropozän: Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020.

[729] Fischer a suggéré la possibilité d'une telle lecture « à rebours » des *Degrés de l'organique*, en soulignant sa fécondité pour une réflexion philosophique sur l'écologie. Cf. J. Fischer, « Der Anthropos des Anthropozän: Zur positiven und negativen Doppelfunktion der Philosophischen Anthropologie », in H. Bajohr (dir.), *Der Anthropos im Anthropozän*, *op. cit*., p. 19-40. Nous avons recueilli et développé cette indication intéressante dans notre article « Les degrés de l'organique "à rebours" : de l'anthropologie philosophique à la philosophie de la nature de Helmuth Plessner », in A. Charpentier, M. Dal Pozzolo, M. Pagan (dir.), *Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner*, *op. cit*., p. 111-124.

En particulier, il rejette le principe heideggérien selon lequel l'analyse existentielle du *Dasein* doit précéder nécessairement l'examen de l'être qui excède l'humain. Ce principe prouverait que Heidegger est encore sous l'influence de la tradition subjectiviste, « selon laquelle celui qui pose les questions philosophiques est existentiellement celui le plus proche de soi-même, et pour cette raison se trouve être au cœur du regard porté sur l'objet questionné » (DO, p. 41). En opposition à *Être et Temps*, Plessner soutient alors la nécessité de partir du « bas », c'est-à-dire non pas du *Dasein*, mais plutôt de l'horizon naturel qui fonde l'existence humaine.

> Nous défendons la thèse – qui est le sens de la philosophie de la nature où nous nous engageons, et sa légitimation – que l'homme se distingue en son être face à tout autre être, par le fait qu'il n'est *ni le plus proche ni le plus éloigné de soi*, qu'il se découvre soi-même du fait justement de l'excentricité de sa forme vitale comme lui-même un élément dans une mer d'Être, et ainsi, en dépit du relatif non-être qui caractérise son existence, qu'il participe d'une série l'associant à toutes les choses de ce monde (DO, p. 41, trad. modifiée).

Cette thèse est argumentée dans les deux premiers chapitres de l'ouvrage, consacrés respectivement à l'exposition de l'objectif de la recherche et à la critique du dualisme cartésien ; dans ce cadre, on remarque sans difficulté que « la mer d'Etre » à laquelle la préface des *Degrés* fait référence n'est rien d'autre que la nature *vivante*. Il convient de rappeler que Plessner, dans le sillage de Dilthey, entend récréer la philosophie à travers l'élaboration d'une herméneutique, c'est-à-dire une discipline de caractère matériel qui a comme objet les lois structurelles de l'expression de la vie. En interrogeant l'expressivité humaine, l'herméneutique finit par affronter les problèmes qui sont au cœur de l'anthropologie philosophique. Étant donné que l'être humain est un être vivant et que son expressivité est constitutivement liée à son corps, l'anthropologie ne peut que conduire à une philosophie de la nature. Ainsi, Plessner écrit : « la pensée d'une fondation de l'expérience dans l'ordre des sciences de l'esprit conduit forcément à dérouler des problèmes qui touchent à la sphère de la vie en sa matérialité sensible, corporelle, et donc, forcément, à une philosophie de la *nature*, entendue en sons sens le plus large et le plus originel » (DO, p. 96). Cette *Naturphilosophie* implique une considération du monde vivant « qui ne soit pas empiriquement restreinte, à partir duquel s'édifie de fait le monde spirituel-humain dont il dépend, avec lequel il travaille, sur lequel il agit en retour » (DO, p. 99). Il est donc évident que pour Plessner il y a une corrélation essentielle, une coexistence fondamentale, entre la nature et l'être humain.

Le philosophe allemand précise que la philosophie de la nature ne peut que différer de la science empirique de la nature, puisque l'orientation pratique de celle-ci comporte une explication purement quantitative des phénomènes naturels. Contre cette réduction de la nature au calcul et à mesurabilité, *Die Einheit der Sinne* et *Les degrés de l'organique* visent à reconquérir un autre concept

de nature, qualitatif et non restreint aux sciences naturelles[730]. Il faut pourtant préciser que cette nouvelle philosophie de la nature n'est pas une simple restauration de la philosophie romantique et n'est pas hostile mais plutôt *complémentaire* à la science naturelle : elle comble ses lacunes, en cherchant non pas à expliquer mais à *comprendre* la nature à partir de son intuitivité[731]. Dans ce cadre, la phénoménologie husserlienne constitue en effet « l'instrument permettant de mener à bien le programme de Dilthey » (DO, p. 102). Reprenant la distinction que ce dernier avait établi entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, Plessner déclare alors que : « Ce n'est pas à l'expérience des sciences naturelles – pour ne rien dire de son absolutisation en général –, c'est à l'expérience des sciences de l'esprit qu'échoit l'initiative d'édifier une philosophie de la nature concrète » (DO, p. 167). La théorie des sciences de l'esprit ne peut pas rester une philosophie de l'histoire ou une philosophie de la culture et abandonner la nature à la science. Elle ne peut pas se borner à l'être humain en tant que personne, sujet d'une activité spirituelle et d'une responsabilité morale, mais doit également prendre en compte la nature « *située au même niveau que la vie personnelle, se tenant avec elle en une corrélation essentielle* » (DO, p. 101). Pour Plessner la nature n'est pas un simple accessoire de l'esprit, mais « une pleine effectivité qui se change pour l'homme en expérience vécue et le porte, en tant que fondement et cadre de son existence, de la naissance jusqu'à la mort. C'est de cette sphère de l'existence que toutes les représentations et les pensées de la conscience tirent leur vie intérieure » (DO, p. 100). En d'autres termes, l'esprit ne s'impose pas à la nature d'en haut, mais y puise les ressources nécessaires au développement de son activité. Le plan spirituel de l'être humain s'entrelace avec le plan de son existence corporelle : cet entrelacs doit être compris comme une « unité vitale originelle ».

C'est précisément ce que le dualisme ontologique inauguré par Descartes empêche de comprendre. C'est pourquoi le deuxième chapitre des *Degrés* est entièrement consacré à la critique de l'alternative entre *res cogitans* et *res extensa*. Plessner souligne que le développement de la connaissance scientifique a suivi le modèle défini par Descartes : l'alternative entre le monde extérieur et le monde intérieur, entre *extensio* et *cogitatio*, a donné lieu à l'opposition entre une méthode de recherche physiologique et une méthode de recherche psychologique, dont l'application à l'étude de la nature humaine ne pouvait que renforcer le clivage traditionnel entre l'âme et le corps. Ce n'est qu'au début du XXe siècle que les nouvelles sciences humaines (pédagogie, sociologie,

[730] C'est la thèse qui a été soutenue par H.-U., Lessing, *Hermeneutik der Sinne*, *op. cit*.

[731] C'est la phénoménologie qui a conduit Plessner à cette conception de la nature. Dans sa nécrologie de Driesch, il écrit : « Ce n'est qu'avec l'attitude phénoménologique dans la philosophie contemporaine que l'on a réussi à retrouver la compréhension de cette vision de la nature liée à l'image, à la recherche de l'image, qui constitue le nerf d'un empirisme au sens d'Aristote, de Goethe, de Schelling, de Carus ». H. Plessner, « In memoriam Hans Driesch » (1941), in PAP, p. 307.

anthropologie) et les sciences de la vie (médecine, psychologie, biologie) ont révélé le caractère artificiel de ce modèle et la nécessité de le mettre en discussion. L'analyse des connexions entre fonctions physiques et psychiques a permis de comprendre que l'être humain « appréhendé comme corps « et » âme reste une somme de fragments. Son essentielle unité originelle, située en deçà de la séparation en un corps et une âme, et qui est une certitude dans la vie active pour tout un chacun, n'existe et ne se comprend que dans la relation de toutes les propriétés humaines à des buts, des biens et des valeurs du comportement humain » (DO, p. 164-165). Cela a conduit au développement de l'anthropologie philosophique, théorie qui vise à comprendre l'être humain dans son unité vitale originaire. Dans ce but, il faut commencer par examiner la nature vivante, puisque celle-ci « porte l'homme, il en demeure tributaire quelles que soient ses spiritualisations, c'est d'elle qu'il tire forces et matière pour chacune de ses sublimations. C'est pourquoi l'exigence d'une anthropologie philosophique pousse d'elle-même à l'exigence d'une biologie philosophique » (DO, p. 167). Plessner définit cette perspective comme une « philosophie de la nature concrète », afin de la distinguer de la *Naturwissenschaftsphilosophie,* qui se contente d'être une interprétation de la science de la nature. Comme il le souligne dans un essai de 1930, « Das Problem der Natur in der gegenwärtigen Philosophie », une telle philosophie de la science est bien présente dans le débat, « mais la nature elle-même, en tant que dimension directement portante de l'ensemble de notre vie et de notre conscience, a été évincée de cette position centrale pour la philosophie qui était la sienne jusqu'au XIXe siècle »[732].

Cela explique pourquoi, dans l'essai « Das Identitätssystem » (1954), Plessner met en relief la fécondité et l'actualité de la conception de la nature de Goethe et de Schelling. Il souligne que la *Naturphilosophie* romantique ne vise pas à *expliquer* les phénomènes naturels, c'est-à-dire à les objectiver pour les rendre manipulables, mais à les *comprendre* comme faisant partie d'un tout, selon le principe « Ne cherchons rien au-delà des phénomènes : ils sont à eux-mêmes la théorie »[733]. Ce principe, selon Plessner, « vise une compréhension qui se nourrit de l'intuition du phénomène lui-même »[734]. A l'époque où il écrit, la philosophie a abandonné la question de la nature, dont l'étude est confiée exclusivement aux sciences. Le succès de la science provient du fait qu'elle transforme les phénomènes en quelque chose d'opérable ; le progrès technique lui-même se fonde sur une théorie scientifique orientée vers la maîtrise de la nature, « au service de la mise à disposition »[735]. Mais cela

[732] H. Plessner, « Das Problem der Natur in der gegenwärtigen Philosophie » (1930), in GS IX, p. 57.
[733] J. W. von Goethe, « *Maximen und Reflexionen* », in Id., *Goethes Werke,* Hamburger Ausgabe, vol. 12, Hamburg, Christian Wegner, 1963, p. 432.
[734] H. Plessner, « Das Identitätssystem » (1954), in GS IX, p. 314.
[735] *Ibid*., p. 317.

entraîne une incompréhension fondamentale du monde, une relation déformée avec la nature : « Nous nous comprenons à partir de la nature, mais nous ne la comprenons plus »[736]. Face à cette distorsion, Plessner affirme alors la nécessité de reprendre l'idée que Goethe exprime dans ce passage de *Les affinités électives* : « Chaque arbre qui verdit, fleurit et porte ses fruits sous nos yeux, chaque plante que nous trouvons sur notre passage, chaque brin d'herbe que nous foulons à nos pieds, ont des rapports directs avec nous et sont nos véritables compatriotes »[737]. Selon Plessner, Schelling s'est engagé dans cette voie et doit donc être valorisé en tant que « exhortation à prendre au sérieux le compatriotisme avec le monde, précisément là où il n'en est plus un, et à lui conquérir sa vérité dans l'élément de la pensée »[738]. D'autre part, la réhabilitation plessnérienne d'une philosophie de la nature ne doit pas être comprise comme un rejet total de la science de la nature. C'est ce que confirme l'exergue des *Degrés de l'organique*, qui reporte un extrait d'une lettre d'Alexander von Humboldt à Schelling, dont la *Naturphilosophie* avait fait l'objet de vives critiques pour avoir prétendument entravé les progrès de la recherche scientifique sur la nature. En 1805, Humboldt assure Schelling qu'il considère ses propres recherches empiriques et la *Naturphilosophie* spéculative de Schelling comme des entreprises complémentaires – un précédent que Plessner a manifestement considéré comme significatif pour son propre projet (cf. DO, p. 67).

Loin de revendiquer une séparation entre la philosophie et la science, Plessner conçoit son entreprise comme une tentative de les rapprocher. Au début de « Das Problem der Natur in der gegenwärtigen Philosophie » (1930), il explique que la distanciation progressive de la philosophie et de la science a profité dans un premier moment à l'affirmation des sciences empiriques-expérimentales, mais elle a ensuite déterminé une situation de profonde aliénation de la conscience humaine par rapport à sa propre naturalité[739]. Au moment où le philosophe écrit, la situation est en train de changer : c'est la science elle-même qui ouvre la voie dans une autre direction. En particulier, Plessner donne l'exemple des résultats expérimentaux de la neurophysiologie et de la psychopathologie, qui démontrent l'insoutenabilité de la thèse selon laquelle une conscience isolée, séparée de la nature, entrerait en contact dans un deuxième moment avec le corps naturel. Il est intéressant de noter qu'à cet égard il se réfère à Goldstein et Gelb, dont les recherches ont joué un rôle important pour la réflexion de Merleau-Ponty.

> L'étude des symptômes de défaillance connus sous les noms d'aphasie, d'alexie, d'apraxie, etc. (Goldstein, Gelb, Grünbaum) se révèle ici un outil privilégié pour mettre en évidence les

[736] *Ibid*., p. 318.
[737] J. W. von Goethe, *Les affinités électives* (1809), Lausanne**,** Éditions Rencontre, 1968, p. 390-391 ; cité par H. Plessner, « Das Identitätssystem » (1954), in GS IX, p. 318-319.
[738] *Ibid*., p. 319.
[739] Cf. H. Plessner, « Das Problem der Natur in der gegenwärtigen Philosophie » (1930), in GS IX, p. 56.

> lois de corrélation qui régissent les fonctions sensorielles, intellectuelles, émotionnelles et motrices. Ce que l'on traitait isolément […] se révèle être lié dans des systèmes dont la cohérence interne ne coïncide pas nécessairement avec celle de la moyenne normale à laquelle appartient habituellement l'observateur dans son monde normal. Nous ne sommes plus autorisés à séparer simplement les fonctions vitales et les fonctions rationnelles et normatives […]. Elles s'associent en tant que modes de fonctionnement opposés pour former un système vital originellement unitaire[740].

C'est précisément au moment où la science de la nature commence à prendre conscience des limites de son propre système de représentation que la philosophie doit s'engager dans la définition d'un nouveau concept de nature. Plessner souligne que le point de départ d'une telle redéfinition doit être l'évidence intuitive de la perception sensorielle. Seule la *Naturphilosophie* peut comprendre la nature dans son « intuitivité originaire » (*ursprünglichen Anschaulichkeit*)[741] ; ni la psychologie, ni la physiologie, ni la *Naturwissenschaftsphilosophie* ne peuvent le faire. Ce n'est que grâce à cette nouvelle orientation que la philosophie de la nature peut alors ouvrir la voie à l'anthropologie philosophique : « Elle doit finalement – et c'est ce que nous avons tenté de faire jusqu'à présent dans nos travaux sur la philosophie de la nature – démontrer que la nature est le système des conditions qui rendent possible l'humain dans ses performances spécifiques »[742]. En effet, on sait que dans les *Degrés* Plessner décrit la sphère anthropologique à partir de l'horizon naturel auquel elle appartient : l'être humain n'est pas le résultat d'une addition d'un esprit transcendant à un corps animal, mais il *émerge* de la nature comme une autre corporéité, une autre forme de positionnalité, différente de celle des autres animaux. Cette émergence n'est pas un détachement absolu : l'échappement spirituel n'élimine pas l'appartenance naturelle de l'être humain.

À cet égard, il est important de signaler que la philosophie de Plessner a été considérée comme une forme d'émergentisme[743]. De fait, comme de Mul a bien mis en évidence[744], il y a une série des convergences entre le philosophe allemand et des auteurs anglais de la première moitié du XXe siècle (Alexander, Morgan et Broad) qui ont élaboré le concept d'émergence comme une alternative non seulement au vitalisme et à son ontologie dualiste, mais aussi au mécanisme et à son déterminisme. D'une part, Plessner partage avec ce courant de pensée un naturalisme ontologique : la totalité de la Nature est, en termes sécularisés, la totalité de l'Être. D'autre part, dans le monde naturel il y a des

[740] *Ibid*., p. 60.
[741] *Ibid*., p. 67.
[742] *Ibid*., p. 72.
[743] Cf. P. Honenberger, « Naturalism, pluralism, and the human place in the worlds », in P. Honenberger (dir.), *Naturalism and philosophical anthropology. Nature, life, and the human between transcendental and empirical perspective*, New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 115.
[744] Cf. J. de Mul, « The Emergence of Practical Self-Understanding. Human Agency and Downward Causation in Plessner's Philosophical Anthropology », *Human Studies*, 42, 2019, p. 75-78.

propriétés émergentes qui sont irréductibles aux phénomènes de niveau inférieur dont elles émergent. Pour cette raison, un naturalisme émergentiste ne peut qu'être non-réductionniste. En effet, chez Plessner les degrés de l'organique ne sont pas seulement caractérisés par une complexité croissante, mais aussi par l'émergence de propriétés qualitativement nouvelles. L'émergence d'une organisation centrale chez l'animal n'introduit pas pour autant une nouvelle « force vitale », tout comme l'excentricité humaine n'est pas un pouvoir résultant d'un esprit transcendant, mais doit être comprise comme une distance par rapport à la nature *dans la nature*. Ainsi, si d'une part l'un des buts de l'anthropologie philosophique plessnérienne était de répondre au défi que constituait la théorie darwinienne de la vie et plus spécialement de l'être humain, d'autre part Plessner semble se rapprocher de Darwin, dont il accepte dans une certaine mesure l'intégration de l'humain dans la nature. Les deux approches partagent la compréhension de l'humain à partir de la nature et, par conséquent, le rôle fondamental accordé à la biologie ; il s'agit pourtant d'une *concession critique*, car la théorie darwinienne tend à *réduire* les monopoles humains à des processus naturels, alors que Plessner adopte une démarche progressive, en décrivant l'*émergence* de l'humain au sein du monde organique[745]. L'anthropologie philosophique plessnérienne accorde alors une profonde concession au naturalisme pour ne pas éluder (comme le constructivisme culturaliste) la question fondamentale de la nature, sans pour autant être elle-même une approche naturaliste au sens traditionnel (à savoir réductionniste) du terme. C'est pourquoi Plessner souligne de ne pas « argumenter dans le style naturaliste » (DO, p. 167) lorsqu'il écrit que puisque toutes les extériorisations spirituelles de l'être humain reposent sur ses propriétés corporelles, l'anthropologie philosophique nécessite le développement d'une biologie philosophique. L'anthropologie plessnérienne se présente ainsi comme une « troisième voie » entre le naturalisme (réductionniste) et le culturalisme[746], comme une « philosophie de la nature non naturaliste, ou, en faisant un jeu de mots, un naturalisme non-naturaliste »[747]. On pourrait également définir cette perspective comme un *naturalisme non-réductionniste et émergentiste*, dont l'impératif conserve encore aujourd'hui – et peut-être surtout aujourd'hui – tout son intérêt :

> Redonnons au monde ses droits ("redonner", c'est bien, car il ne les a jamais eus : on le croyait d'abord créé par Dieu, puis par l'homme), le monde comme ce qui se manifeste dans les électrons, les espaces intermédiaires, les couleurs, les orages, les fleurs, les animaux et les humains - oui, vraiment : l'humain *aussi* - et qui, en tant que tel, ne peut pas périr [...] ; qui

[745] Cf. J. Fischer, « La compatibilité de la biologie et de la dignité humaine. Stratégies théoriques de l'Anthropologie Philosophique », *op. cit*.
[746] J. Fischer, « Philosophical Anthropology. A Third Way between Darwinism and Foucaultism », in J. de Mul (dir), *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2014, p. 41-55.
[747] V. Schürmann, « Categorial Differences: Plessner's Philosophy Far from Reductive Naturalism and from Idealistic Culturalism », *Human Studies*, 42, 2019, p. 32.

> n'est donc pas créé, en aucun sens. C'est en cela que je vois mon véritable objectif philosophique : remplacer le concept apocalyptique du monde, c'est-à-dire le concept qui conçoit le monde comme *ens creatum* selon la possibilité[748].

4. 5 Le sol naturel

Il s'agit d'un objectif philosophique que Merleau-Ponty partage certainement. Cela est particulièrement évident dans ses réflexions sur le concept de Nature, dans lesquelles culmine le mouvement archéologique que nous suivons dans ce chapitre. Le thème de la Nature traverse la pensée merleau-pontienne[749], depuis *La structure du comportement*, mais ce n'est que dans la seconde moitié des années 1950 que le philosophe lui accorde toute son attention, en lui consacrant trois cours au Collège de France (1956-1957, 1957-1958, 1959-1960). Dans le premier, il entreprend de retracer l'histoire philosophique du concept, en abordant différents auteurs sur une période qui va de Descartes à Husserl. Dans les deux autres cours, intitulés respectivement « L'animalité, le corps humain, passage à la culture » et « Nature et Logos : le corps humain », Merleau-Ponty poursuit cette recherche en examinant un grand nombre d'ouvrages de biologie et de zoologie. L'objectif général est de penser l'émergence progressive du sens au sein de la vie animale et, ensuite, de thématiser le passage de l'animalité à l'humanité, de la Nature au Logos. Dans l'introduction au premier cours, datant de 1956-1957, Merleau-Ponty présente la Nature précisément comme *ce qui n'est pas créé* par l'être humain, ce qui n'est pas institué. « Est Nature le primordial, c'est-à-dire le non-construit, le non-institué ; d'où l'idée d'une éternité de la Nature (éternel retour), d'une solidité. La Nature est un objet énigmatique, un objet qui n'est pas tout à fait objet ; elle n'est pas tout à fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte » (N, p. 20). La Nature est donc l'Être primordial, « brut ou sauvage »[750], l'englobant qui soutient toute réflexion ; il s'agit d'un ensemble indivis, absolument insurmontable. Dans le manuscrit « La Nature ou le monde du silence », rédigé fin 1957 dans la foulée de ce cours, Merleau-Ponty décrit la nature comme l'être « qui nous précède, nous circonvient, nous porte, […] fait tenir ensemble toutes choses […] index de ce qui dans les choses résiste à l'opération de la subjectivité libre et comme accès concret au problème ontologique »[751]. De cette dernière

---

[748] Lettre de Plessner à König (22.02.1928), in J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933*, *op. cit*., p. 178-179.
[749] Les publications consacrées à la philosophie de la nature de Merleau-Ponty sont trop nombreuses pour être mentionnées. Nous nous limitons à renvoyer aux suivantes, particulièrement pertinentes à nos yeux : R. Barbaras, « Merleau-Ponty et la Nature », *Chiasmi International*, 2, 2000, p. 47-62; T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, Evanston, Northwestern University Press, 2009 ; L. Vanzago, *The Voice of No One. Merleau-Ponty on Time and Nature*, Milano, Mimesis International, 2016.
[750] M. Merleau-Ponty, « La Nature ou le monde du silence » (1957), in E. de Saint Aubert (dir.), *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Hermann, 2008, p. 53.
[751] *Ibid*., p. 51.

observation, on comprend que la réflexion sur la Nature est pour Merleau-Ponty un moyen d'opposer sa propre pensée au subjectivisme sartrien et en général à toute perspective philosophique qui, à partir d'une subjectivité absolument libre et détachée du monde, pense l'Être comme un objet.

Cela dit, il est important de préciser que la Nature pour Merleau-Ponty n'est pas une origine perdue à laquelle il faudrait faire retour : il s'agit plutôt du sol ontologique éternellement présent sur lequel reposent l'humanité et la réflexion. Elle est « ce en quoi nous sommes, elle est mélange » (N, p. 164). Dans une note de travail de novembre 1960, il écrit : « La nature est au premier jour » : elle y est aujourd'hui. Cela ne veut pas dire : mythe de l'indivision originaire et coïncidence comme retour. […] Éternité existentielle. L'indestructible, le Principe barbare » (VI, p. 315). Merleau-Ponty se réfère ici à l'idée d'*erste Natur* chez Schelling, qu'il avait pris en considération dans son premier cours sur la Nature. Dans ces leçons, il avait en effet développé son idée de Nature à travers la lecture de Schelling, Bergson, Husserl et Whitehead. Particulièrement intéressante pour notre travail est la présence dans cette liste de Schelling, dans la pensée duquel Merleau-Ponty retrouve l'idée de la Nature comme Être sauvage, non pas culturellement institué mais fondement même de toute institution. « Cette *erste Natur*, c'est l'étoffe fondamentale de toute vie et tout existant, quelque chose d'effrayant, un principe barbare qu'on peut dépasser, mais jamais mettre de côté » (N, p. 62). Le philosophe français insiste particulièrement sur la critique que Schelling adresse au subjectivisme de Fichte et souligne son idée de la nature comme poids et inertie, impossible à anéantir. Cette conception est à ses yeux « la seule forme possible de réalisme » (N, p. 77). Schelling est également mobilisé par Merleau-Ponty contre la pensée marxiste, qui est à ses yeux fondamentalement incapable de penser la nature. Marx « fait un mauvais usage de l'idée de Nature. Au lieu de la concevoir, avec Schelling, comme poids et inertie, il la conçoit sur le type même de l'Idée hégélienne, comme un Destin inexorable. […] Avec Schelling, il convient de ne pas faire de l'histoire humaine une émanation de la Nature, mais il faut trouver dans la Nature une inertie, un horizon sur lequel se dégage l'homme » (N, p. 78). Les cibles polémiques de Merleau-Ponty sont nombreuses : non seulement le marxisme et (sans surprise) Sartre, mais aussi le positivisme de Bergson (qui reflète le négativisme de Sartre) et, surtout, les conceptions cartésiennes et kantiennes de la Nature. Contre l'idée « humaniste » de nature (Kant et Brunschvicg), dans laquelle cette notion « perd toute sa sauvagerie » (cf. N, p. 42), Merleau-Ponty souligne son *opacité*. Il reprend de Schelling l'idée d'*Abgrund*, pour montrer l'impossibilité d'objectiver la Nature : la nature n'est pas un objet pour l'entendement, elle est insaisissable. C'est en vertu de cette négativité que la Nature se donne comme ce qui résiste irréductiblement à l'action humaine : on pourrait la décrire comme un reste, un sol insondable dans

lequel l'activité humaine s'enracine, sans jamais pouvoir le saisir complètement. Ce sont des intuitions que Merleau-Ponty retrouvera également chez les autres philosophes mentionnés ci-dessus.

Il convient toutefois d'examiner la notion husserlienne de « Terre », qui jouera un rôle central dans la pensée du dernier Merleau-Ponty. Cette idée est formulée dans le texte « *Umsturz der kopernikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* » (1934)[752], inédit que Merleau-Ponty a pu consulter à Louvain en 1939 et il se réfère dans *Phénoménologie de la perception* (cf. PhP, p. 85), dans son essai sur Husserl (cf. S, p. 223-228) et surtout dans ses derniers cours au Collège de France[753]. Dans cet essai, Husserl critique la tradition philosophique moderne qui, suite à la révolution copernicienne, pense la Terre comme un planète parmi les autres, un objet parmi les objets, alors qu'elle est le sol (*Boden*) de l'expérience. La Terre n'est pas un objet parmi les objets, mais la couche fondamentale qui précède la distinction entre sujet et objet. Un oiseau capable de voler sur une autre planète n'aurait pas deux sols d'expérience, mais il unirait les deux planètes en un seul sol. C'est pourquoi la Terre en tant qu'arche-originaire ne se meut pas : elle est en deçà du mouvement dans l'espace. Dans son cours sur la Nature, Merleau-Ponty souligne particulièrement que cette notion de Terre se configure comme un horizon de possibilité et non comme une limite à l'action humaine. La Terre est une ouverture (*Offenheit*), « la racine de notre histoire. De même que l'arche de Noé portait tout ce qui pouvait rester de vivant et de possible, de même la Terre peut être considérée comme porteuse de tout le possible » (N, p. 111). En d'autres termes, la Terre est le sol qui précède et fonde toute activité comme toute réflexion humaine.

En outre, selon Merleau-Ponty la nature est productrice de sens : « retour à une idée pré-socratique de la Nature : la Nature, disait Héraclite, est un enfant qui joue ; elle donne le sens, mais a la manière de l'enfant qui est en train de jouer, et ce sens n'est jamais total » (N, p. 119). C'est surtout dans le cours de 1957-1958, consacré à « L'animalité, le corps humain, le passage à la culture », que Merleau-Ponty met en évidence cette caractéristique du concept de Nature : il n'indique pas seulement le non-institué, ce qui n'a pas été construit, mais aussi « une productivité qui n'est pas nôtre, bien que nous puissions l'utiliser, c'est-à-dire une productivité originaire qui continue sous les créations artificielles de l'homme » (N, p. 169). Dans le sillage de ses recherches précédentes, Merleau-Ponty décline cette productivité originaire en termes *expressifs*. C'est notamment dans le vivant qu'il voit la manifestation d'un mouvement expressif interne à la Nature elle-même. C'est ce

[752] Ce texte, écrit par Husserl entre le 7 et le 9 mai 1934, a été publié par M. Farber en 1940 dans *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*. Le titre original était : « Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche-originaire terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la corporéité, de la spatialité de la nature au sens premier des sciences de la nature ».
[753] Cf. N, p. 110-113 ; NC, p. 44-46 ; M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie de Husserl, *op. cit*., p. 82-92.

qu'il démontre à travers l'analyse d'un grand nombre de textes scientifiques appartenant aux « tendances de la biologie moderne » et, en particulier, à l'étude du comportement animal. Dans un premier moment, Merleau-Ponty se concentre en effet sur les conceptions du comportement de Coghill et Gesell. Leurs études permettent de mettre en cause la tendance « à exprimer l'organisme comme fonctionnement d'une machine » (N, p. 201). De fait, ils ont démontré que le comportement n'est pas une simple réaction mécanique à des stimuli externes, mais plutôt une initiative endogène de l'organisme. Il ne s'agit pas pour autant de revenir à une forme de vitalisme : il ne faut pas placer un principe positif (comme l'entéléchie de Driesch) derrière les phénomènes. Selon Merleau-Ponty, la référence au futur est inéliminable dans l'organisme vivant puisque son présent est en déséquilibre ; cela est déterminé par un principe négatif, une absence, « un non-être opérant, qui empêche l'organisme de rester dans la phase antérieure. […] Ce n'est pas un être positif, mais un être intérrogatif qui définit la vie » (N, p. 207). Dans ce cadre, le négatif n'est compris ni au sens spinozien, ni au sens hégélien, mais dans le sillage de Saussure comme un *écart*.

Ensuite, Merleau-Ponty passe à la biologie théorique de Jakob von Uexküll, qui à son avis anticipe la notion de comportement. Le philosophe français souligne en particulier que le concept uexküllien d'*Umwelt* s'oppose à l'idée darwinienne selon laquelle l'animal serait contraint à mener une lutte pour l'existence, en tant qu'abandonné à un monde extérieur à lui hostile. « Ce monde extérieur n'existe que *partes extra partes* » (N, 230) : la sélection naturelle est pensée comme un mécanisme, analysable selon les outils de la pensée causale et du matérialisme. Entre le milieu et l'animal il y aurait alors un rapport de causalité univoque ; le comportement serait compris « instant par instant » (N, p. 229). Nous avons vu que, dès *La structure du comportement,* Merleau-Ponty s'oppose à cette réduction mécaniste du vivant. Pourtant, critiquer ce réductionnisme ne signifie pas dénier en bloc les résultats du darwinisme en faveur de l'idéalisme. Deux ans plus tard, le philosophe écrit en fait qu'« il n'y a pas à expliquer causalement ou non causalement, à poser une ou deux dimensions » ; il faut en revanche « placer quelque chose entre le hasard et l'idée, entre l'intérieur et l'extérieur. Ce quelque chose, c'est la suture organisme-milieu » (N, p. 317). C'est précisément cette suture qu'Uexküll thématise dans son *Umweltlehre*. Le concept d'*Umwelt* permet de comprendre le comportement d'une façon qui n'est ni mécaniste ni idéaliste : « la notion d'*Umwelt* ne nous permet plus de considérer l'organisme dans son rapport au monde extérieur, comme un effet de ce monde extérieur, ou comme une cause » (N, p. 233). Dans le comportement il y a un entrelacement d'activité et de passivité, car la relation entre organisme et *Umwelt* est *biunivoque*. Cette relation n'est pas rigidement déterminée : il existe différentes possibilités de comportement pour l'animal au sein de son milieu. Merleau-Ponty donne l'exemple du crabe qui utilise le même objet à des fins différentes

: dans ce comportement, on peut entrevoir un commencement de la culture, une « espèce de pré-culture » (N, p. 231).

À cet égard, il faut remarquer que Merleau-Ponty ne critique pas seulement le mécanisme de Darwin, mais aussi son postulat utilitariste. Dans la suite du cours, il aborde le travail de Portmann sur l'apparence animale et l'étude de Hardouin sur les phénomènes de mimétisme. Ces derniers, selon Merleau-Ponty, « sont l'occasion de mettre en cause l'idéologie darwinienne : la vie, ce n'est pas seulement une organisation pour survivre, il y a dans la vie une prodigieuse profusion de formes, dont l'utilité n'est que rarement attestée » (N, p. 242-243). Les études de Portmann confirment cette idée, car ils mettent en lumière que l'apparence animale n'a pas une valeur d'utilité, mais une *valeur expressive*. Il faut alors « critiquer l'assimilation de la notion de vie à la notion de poursuite d'une utilité, ou d'un propos intentionnel. La forme de l'animal n'est pas la manifestation d'une finalité, mais plutôt d'une valeur existentielle de manifestation, de présentation » (N, p. 246). La vie possède une dimension indéniable de gratuité et de non-fonctionnalité qui se manifeste dans les formes animales. Les formes animales reposent sur « une valeur gratuite, sur une complication inutile » (N, p. 246). Par conséquent, les organismes ne doivent pas être interprétés comme de simples machines vivantes qui ne cherchent qu'à survivre le plus longtemps possible, mais avant tout comme des êtres qui présentent eux-mêmes : « Il faut saisir le mystère de la vie dans la façon dont les animaux se montrent les uns aux autres » (N, p. 245). Dans une note de travail d'avril 1960, Merleau-Ponty appliquera au corps humain ces remarques de Portmann sur l'organisme animal (VI, p. 293) : celles-ci s'avèrent particulièrement fécondes, car elles affirment une intersubjectivité fondamentale. Les études de Portmann mettent en lumière une relation fondamentale, absolument inéliminable, de l'animal avec les autres animaux : « chacun est le miroir de l'autre. […] Ce qui existe, ce ne sont pas des animaux séparés, mais une inter-animalité » (N, p. 247). Sur la base de ces considérations, Merleau-Ponty peut alors s'opposer à Bichat et affirmer que la vie n'est pas l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort, mais plutôt « une puissance d'inventer du visible » (N, p. 248).

À la lumière de l'approfondissement de l'animalité, Merleau-Ponty reformule également le problème anthropologique. Le troisième cours sur le concept de Nature, intitulé « Nature et Logos : le corps humain », se propose de considérer l'être humain « à son point d'*émergence* dans la Nature […] dans l'*Ineinander* avec animalité et Nature. […] Il s'agit de saisir l'humanité d'abord comme une autre manière d'être corps – de voir *émerger* l'humanité aussi comme Être en filigrane, non comme une autre substance, comme interêtre et non comme imposition d'un pour soi à un corps en soi » (N, p. 269-270, nous soulignons). L'émergence de l'humanité ne comporte pas un détachement absolu, mais plutôt un écart dans l'immanence naturelle, un échappement qui n'élimine pas

l'appartenance à l'Être : l'objectif est de « situer le sujet dans ensemble en Nature » (N, p. 276). Il s'agit d'une forme d'émergentisme très similaire à celle que l'on trouve chez Plessner. Tout comme le philosophe allemand, Merleau-Ponty envisage l'être humain en tant qu'autre corporéité, à la fois dans sa différence et dans sa parenté avec l'animal : le rapport de l'humain à l'animal n'est pas hiérarchique, c'est un « rapport latéral, un dépassement qui n'abolit pas la parenté » ; « On étudie l'homme dans son corps pour le voir émerger différent de l'animal, mais non par addition de raison, bref dans l'*Ineinander* avec l'animal […] par échappement et non par superposition […] il y a adhérence, parenté étrange homme-animaux » (N, p. 335, 277). Une formidable représentation de cette parenté est offerte par les masques Eskimo étudiées par Evelyne Lot-Falk : elles représentent à la fois le double humain de chaque animal et le double animal de chaque humain, l'animal comme variante de l'humanité et l'humanité comme variante de l'animalité (cf. N, p. 277). Cette « indivision primordiale » met en discussion la distinction traditionnelle entre humanité et animalité.

D'autre part, il ne faut pas oublier que l'humanité pour Merleau-Ponty reste une *autre* manière d'être corps. C'est pourquoi sa parenté avec les animaux est *étrange.* La différence anthropologique, qui dans ce contexte est comprise comme échappement (et non superposition), n'est pas pour autant conçue comme une simple différence de degré. En témoigne la réaffirmation de la distinction entre la contrainte environnementale de l'animal et l'ouverture humaine au monde théorisée par l'anthropologie philosophique allemande. Commentant les distinctions établies par Uexküll entre les différents milieux, Merleau-Ponty précise que l'*Umwelt* humain est à la fois le même que celui des animaux supérieurs et différent de lui.

> Corps humain (l'un d'eux - et différent).
> - Son *Umwelt*, comme le leur, n'est pas subi, reçu, se meut, définit lui-même l'action.
> - De plus il est ouvert, transformable ; le corps s'arme d'instruments d'observation et d'action
> - Donc non rapport avec le système de déclencheurs préétabli, gangue et rails du comportement, extase dans cette mélodie, clôture en elle, mais son « interprétation » […] Non plus corps fusion avec un *Umwelt* mais corps moyen ou occasion de projection d'un *Welt* (N, p. 283-284).

Ce passage témoigne de la « continuité dans la discontinuité » de la réflexion merleau-pontienne sur la condition humaine : jusqu'à la fin, l'être humain ne sera pas considéré comme un animal comme les autres. Le corps humain est une autre manière d'être corps : Merleau-Ponty le répète également dans le dernier ouvrage qu'il a publié de son vivant, *L'œil et l'esprit*. « Il faut qu'avec mon corps se réveillent les corps associés, les « autres », qui ne sont pas mes congénères, comme dit la zoologie, mais que me hantent, que je hante, avec qui je hante une seul Être actuel, présent, *comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire, ou son milieu* » (OE, p. 13, nous soulignons).

Cependant, il ne fait aucun doute que Merleau-Ponty relativise fortement la différence anthropologique par rapport à *La structure du comportement*. Dans ses premiers écrits il mettait davantage l'accent sur l'échappement caractéristique de l'humanité, à la fin de sa vie, il insiste davantage sur son appartenance ontologique. Dans son cours sur la Nature de 1959-1960, il donne une grande place à la théorie de l'évolution précisément pour « donner cette profondeur au corps humain, cette archéologie, ce passé natal, cette référence phylogénétique, c'est pour le restituer dans un tissu d'être pré-objectif, enveloppant, d'où il émerge » (N, p. 340). Il se réfère en particulier au texte *Le Phénomène humain* du théologien et paléontologue Teilhard de Chardin. Son mérite principal réside dans « l'indifférence à l'égard des distinctions substantialistes » (N, p. 336) et donc dans le dépassement du dualisme mécanisme-finalisme, au profit d'une vision unie, continue et sans fractures du processus évolutif. Pourtant, cette description de la l'évolution comme « étalement de l'arbre de la vie » va à l'encontre d'un arrière-fond téléologique : pour le théologien la parution de la conscience humaine, qu'il appelle « noosphère », confère un sens et une direction au processus évolutif. Merleau-Ponty écrit à cet égard : « de Chardin définit l'homme de l'évolution par l'apparition de la réflexion […]. Est-ce fidèle à ses meilleures intuitions ? Non : c'est un retour à une philosophie traditionnelle de la conscience, laquelle établit l'homme dans une dimension où il n'a plus aucun rapport avec la vie » (N, p. 339). C'est pourquoi Merleau-Ponty préfère se tenir uniquement à sa description de l'évolution comme déploiement non téléologique pour aborder la question du surgissement humain. À cet égard il affirme, en citant de Chardin, que « l'homme est entré sans bruit » : cela signifie qu'avec l'émergence de l'humain « il n'y a aucune rupture » (N, p. 339) dans la nature, « il y a métamorphose, non commencement à zéro ». Cette métamorphose n'est pas une descente dans le corps « d'une réflexion dont il n'en serait que l'instrument » ; il y a en revanche « une rigoureuse simultanéité (non causalité, en aucun sens) entre le corps et cette réflexion » (N, p. 340).

En conclusion, il est évident que pour Merleau-Ponty entre l'animalité et l'humanité, ainsi qu'entre la Nature et le Logos, il n'y a pas de séparation, mais plutôt une relation d'inhérence (qui n'est pas l'équivalent d'une coïncidence). Cela permet de dépasser à la fois l'idéalisme et le naturalisme. De manière générale, les résultats obtenus par cette vaste enquête sur le concept de Nature permettent à Merleau-Ponty d'interroger la philosophie en vue d'une révision générale de son cadre catégoriel. C'est l'objectif de *Le visible et l'invisible*, ouvrage auquel le philosophe a commencé à travailler alors même qu'il abordait la question du rapport entre Nature et Logos dans son cours au Collège de France. Il explicite lui-même le lien entre ces deux recherches, en soulignant ainsi, une fois de plus, le caractère éminemment ontologique de son étude de la Nature.

> L'invisible, l'esprit, n'est pas une autre positivité : il est l'envers, ou l'autre côté du visible. II faut retrouver cet esprit brut et sauvage sous tout le matériel culturel qu'il s'est donné - ici

prend tout son sens le titre : *Nature* et *Logos.* II y a un Logos du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le Logos du langage.
Ces rapports du visible et de l'invisible, du *logos* du monde visible et du *logos* d'idéalité, ne seront étudiés (*le Visible et l'Invisible*) que les années prochaines avec le langage, avec d'autres systèmes d'expression (peinture, cinéma), avec l'histoire et son architectonique (N, p. 274, 291).

III. UNE TROISIÈME VOIE

Dans les deux premières parties de ce travail, nous avons mis en évidence que les chemins théoriques de Plessner et de Merleau-Ponty ont le même point de départ et se croisent à plusieurs endroits. Ainsi, nous avons souligné surtout leurs convergences. Or, notre recherche serait incomplète et fondamentalement incohérente, si elle ne mettait pas l'accent également sur les nombreuses divergences entre les deux philosophes. Cela ne constitue pas une contre-épreuve à notre thèse, dans la mesure où il n'a jamais été question de confondre les pensées de Plessner et Merleau-Ponty, mais plutôt de les faire *réagir*. Cette réaction ne pourrait se produire si l'on supprimait tout écart entre leurs positions ou si l'on réduisait l'une à l'autre ; cela reviendrait à donner la parole à un seul des deux, contraignant l'autre au silence. Le résultat serait la transformation d'un dialogue stimulant en un monologue plat. Par ailleurs, la question de l'unité et de la pluralité des sens, abordée à la fin du premier chapitre, a déjà montré l'impossibilité d'une telle démarche. Nous avons remarqué que la distance entre la valorisation merleau-pontienne des synesthésies et l'insistance plessnérienne sur la différenciation des sens reflète deux approches philosophiques différentes, la première plus orientée vers l'ontologie et la seconde plus axée sur l'anthropologie philosophique. Cette orientation conceptuelle divergente a des implications majeures, qui seront abordées plus en détail dans ce qui suit. En un mot : alors que Merleau-Ponty cherche toujours à remplacer les antinomies par des relations de complémentarité, Plessner s'efforce de maintenir les antinomies dans une coprésence tensionnelle. Alors que le Français met toujours l'accent sur le *lien* ontologique entre l'humain, son corps et le monde, l'Allemand insiste davantage sur la *distance* de l'humain par rapport à soi et au monde – c'est ce qui à son avis constitue la spécificité de la condition humaine.

Bien que cette divergence soit présente dès les premiers écrits des deux auteurs, elle n'apparaît pas au premier plan que dans l'après-guerre. En particulier, on sait que dès 1946 Merleau-Ponty souligne de plus en plus la portée ontologique de sa pensée : il semble ainsi passer de la psychologie et de l'anthropologie à l'ontologie. En revanche, au cours de cette même période, Plessner consacre ses efforts au *déploiement* de l'anthropologie philosophique qu'il avait seulement *fondé* en 1928 : jusqu'à la fin de sa vie, il conserve un point de vue strictement anthropologique. Ce n'est donc pas un hasard si le mouvement ascendant (du naturel au spirituel) est plus évident chez l'Allemand, alors que le mouvement descendant (du spirituel au naturel) l'est davantage chez le Français : cela n'est que le résultat de deux projets philosophiques qui, sans être antagonistes, étaient dès le début fondamentalement distincts. D'une part, Merleau-Ponty vise toujours à penser la « co-naissance » de l'humain et de l'être : ses réflexions sur la Nature et le concept de chair visent précisément à

thématiser ce lien ontologique, le mélange du corps humain et du monde sensible, que déjà l'analyse phénoménologique de la perception avais mis au premier plan. D'autre part, on a vu que Plessner élabore dans les *Degrés* une recherche ontologique sur les strates de l'être naturel (avec lesquels l'humain se tient en une corrélation essentielle), dont la fonction fondamentale est cependant celle d'expliquer la spécificité de la sphère anthropologique, la *Sonderstellung* de l'être humain. Ainsi, les chemins théoriques des deux philosophes semblent s'écarter et même, à certains égards, s'opposer l'un à l'autre ; on peut légitimement se demander si la cause de cette séparation n'est pas une tension inévitable et profonde entre l'ontologie et l'anthropologie, entre un discours sur l'Être et une phénoménologie de l'humain. Comme on sait, c'est le point de vue de Heidegger, selon lequel l'ontologie et l'anthropologie sont deux voies alternatives et incompatibles.

Nous montrerons que les réflexions de Plessner et de Merleau-Ponty ne partagent pas le point de vue de Heidegger à cet égard ; tout au contraire, elles démontrent qu'une relation de complémentarité entre l'anthropologie et l'ontologie est bien possible. Ainsi, les deux philosophes offrent une alternative valable à la tension et à la méfiance mutuelle qui ont caractérisé leur rapport au cours du XX^{e} siècle. Les perspectives de Plessner et Merleau-Ponty ne sont pas antagonistes, mais se présentent plutôt comme les deux faces d'une même médaille, dont il faudra préciser les contours. La thèse que nous allons soutenir est que ces deux auteurs, tout en empruntant deux parcours différents, parviennent à un résultat théorique analogue : une refonte – et non un abandon – du sujet humain. Leurs chemins ne se chevauchent pas, mais vont dans la même direction théorique : un *humanisme non-anthropocentrique*, alternatif à l'opposition entre l'humanisme et l'antihumanisme. Pour cette raison, cette perspective constitue une « *troisième voie* » dans le débat philosophique du XX^{e} siècle sur la subjectivité et la liberté.

5

Deux chemins, une direction

5.1 Anthropologie ou ontologie : une relation différente avec Heidegger

On pourrait représenter les chemins théoriques de Plessner et Merleau-Ponty comme deux lignes droites qui, bien qu'ayant le même point de départ, tendent à se séparer (en suivant les deux directions examinées dans la deuxième partie) ; cependant – c'est notre hypothèse – cette séparation se fait sur un *plan conceptuel commun*, qui dépasse l'alternative entre la transcendance et l'immanence, entre le sujet absolu et la dissolution du sujet. Cette hypothèse est loin d'être évidente, surtout si on considère l'anthropologie philosophique et l'ontologie comme deux voies alternatives et incompatibles. Ces deux perspectives semblent représenter deux façons opposées de concevoir la philosophie, son objet et, donc, son rôle dans le monde. La relation difficile entre l'ontologie et l'anthropologie remonte aux origines de la philosophie moderne, mais elle atteint son point de tension le plus élevé au cours du XXe siècle, se manifestant de manière emblématique dans la dispute entre Sartre et Heidegger[754]. Pour le premier, « le champ philosophique c'est l'homme, c'est-à-dire que tout autre problème ne peut être conçu que par rapport à l'homme. […] Tout ce qui concerne le monde, philosophiquement, c'est le monde dans lequel est l'homme, et nécessairement le monde dans lequel est l'homme par rapport à l'homme qui est dans le monde »[755] ; l'ontologie fondamentale du second, en revanche, « demeure foncièrement éloignée de toute anthropologie, même philosophique »[756], car celle-ci ne serait que l'aboutissement extrême de la métaphysique, qui met fin à la philosophie elle-même. « La philosophie qui a cours à l'époque de la métaphysique achevée est l'anthropologie. […] Devenue anthropologie, la philosophie elle-même périt du fait de la métaphysique »[757]. D'une part, l'anthropologie philosophique court le risque de tout réduire à un attribut de l'humain, en ignorant la totalité plus large dans laquelle il s'inscrit et dont il dépend toujours. La pensée de Sartre semble en effet incapable d'intégrer les horizons extra-conscientiels comme la nature et la société : c'est pourquoi elle a été accusée à plusieurs reprises, notamment par Merleau-Ponty, de conscientialisme et solipsisme. Au cours du XXe siècle, la déconstruction de l'humanisme sartrien et de son lexique anthropocentrique et subjectiviste a souvent été réalisée en

[754] Voir à cet égard M. Russo, « Teoresi umanistica. Sulla controversia Sartre-Heidegger », in D. Calabrò et al. (dir.) *Humanity Tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, Milano, Inschibboleth, 2020, p. 359-386.
[755] J.-P. Sartre, « L'Anthropologie » (1966), in Id., *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 83.
[756] M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), Paris, Gallimard, 2011, p. 53.
[757] M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique » (1936-1946), in Id. *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 99-100.

France par le biais de l'ontologie. L'Être a été compris de manières bien différentes, en tant que structure, nature, événement, différence, ou simplement dissous dans des pratiques historiquement déterminées, mais l'opération théorique est analogue. C'est Heidegger qui a ouvert la voie dans cette direction, en formulant à maintes reprises une condamnation irrévocable de l'anthropologie[758] et, dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946), de la philosophie sartrienne en particulier. Adversaire acharné de l'anthropologie philosophique allemande, il est la matrice de l'antihumanisme radical d'une grande partie de la pensée française du XXe siècle.

Il est bien connu que Heidegger a toujours rejeté les lectures anthropologiques d'*Être et temps* (1927). Celles-ci avaient pourtant leurs raisons : bien que le §10 délimite l'analytique du *Dasein* de l'anthropologie, Heidegger écrit au §5 que « dans la perspective d'une possible anthropologie ou tout au moins de l'installation de son soubassement ontologique, l'interprétation qui va suivre ne donne que quelques « morceaux » qui ne sont pas pour autant inessentiels »[759]. Il est évident que le chef-d'œuvre de Heidegger peut être lu comme une œuvre anthropologique ou, du moins, appartenant au « tournant anthropologique »[760] de la philosophie allemande de l'époque. De fait, les premiers lecteurs de Heidegger, notamment Husserl[761], ont considéré son analyse existentiale comme la tentative d'une élaboration, d'ailleurs incomplète, d'une anthropologie philosophique. Ce malentendu est probablement la raison pour laquelle, bien qu'il ait été en contact étroit avec le « cercle de Cologne » (en particulier Scheler) dans les années 1920, Heidegger accentue ses distances avec l'anthropologie philosophique dans *Kant et le problème de la métaphysique* (1929). Dans ce texte, il affirme contre Scheler (auquel le livre est d'ailleurs dédié) qu'une anthropologie philosophique, même si conçue comme une ontologie régionale ayant l'être humain pour objet, « ne peut pas être considérée sans autre explication comme le centre de la philosophie, et elle le peut moins encore en

[758] Cela ne signifie pas que Heidegger ait simplement abandonné la question anthropologique : la question de l'être humain fait partie de la question de l'Être, qui est à ses yeux le véritable centre de la philosophie. C'est pourquoi il affirme en 1969 qu'« on ne peut pas poser la question de l'être sans poser celle de l'homme ». M. Heidegger, « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger » (1969), in *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 94. Voir à cet égard F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Peeters, 2003.

[759] M. Heidegger, *Être et temps* (1927), Paris, Gallimard, 1986, p. 42. Plessner lui-même reconnaît en 1953 que, même s'il faut être sceptique quant à la portée d'une critique radicale de toute la métaphysique et d'une nouvelle fondation de l'ontologie, « en tant que paradigme d'une nouvelle doctrine de l'homme, *Sein und Zeit* n'a pas encore joué son rôle. Il a donné l'exemple et montre, à travers son lien avec le temps, qu'il va au-delà de son époque ». H. Plessner, « Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege » (1953), in GS IX, p. 280.

[760] Cf. F. Seifert, « Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie », *op. cit.*. Outre Scheler, l'auteur ne mentionne que Klages, Jung, Jaspers et Heidegger lui-même. Blumenberg définira ce tournant comme un « déplacement du centre de gravité, de la métaphysique ou ontologie vers l'anthropologie ». H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 811.

[761] Dans une conférence en 1931 Husserl dénonce l'anthropologisme de ceux qu'il considère désormais « ses antipodes » à l'intérieur du mouvement phénoménologique, à savoir Scheler et Heidegger. Cf. E. Husserl, « Phénoménologie et anthropologie » (1989), in Id. *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 57-74.

fondant cette prétention sur la structure interne de sa problématique »[762]. L'idée même d'anthropologie philosophique comporterait des limites intrinsèques. Tout en admettant que Kant a ramené dans la *Logique* les trois questions de la métaphysique à la quatrième question sur l'essence de l'être humain, Heidegger considère prématuré de confier l'instauration du fondement de la métaphysique à une anthropologie philosophique. À son avis, le véritable résultat de l'opération kantienne est plutôt d'avoir établi la connexion de la question concernant l'essence de l'être humain avec celle du fondement de la métaphysique. C'est la finitude qui apparaît comme ce qui caractérise la raison en tant que raison humaine ; l'instauration du fondement de la métaphysique s'enracine alors dans la question relative à la finitude dans l'humain. « Plus originel que l'homme est en lui la finitude du *Dasein*. […] Si l'homme n'est homme que par le *Dasein* en lui, la question de savoir ce qui est plus originel que l'homme ne peut être, par principe, une question anthropologique. Toute anthropologie, même philosophique, suppose déjà l'homme comme homme »[763]. La question de l'essence de l'humain appartient donc seulement à la « métaphysique du *Dasein* » : il s'agit d'une recherche qui vise à dévoiler la structure de l'être propre du *Dasein*, ce qui rend intrinsèquement possible la compréhension de l'être. « Le dévoilement de la structure d'être du *Dasein* est ontologie. Cette dernière se nomme *ontologie fondamentale* pour autant qu'elle établisse le fondement de la possibilité de la métaphysique, c'est-à-dire pour autant qu'elle considère comme son fondement la finitude du *Dasein* »[764]. Dans une intention polémique manifeste à l'égard de l'anthropologie philosophique, Heidegger réaffirme ainsi que son ontologie se démarque radicalement de toute anthropologie.

Cependant, dans les années 1920 il semblait encore légitime et possible à Heidegger de concilier l'ontologie fondamentale avec une anthropologie philosophique en tant qu'« ontologie régionale ». Après le « tournant » (*Kehre*) une telle conciliation ne semble plus ni possible ni

---

[762] M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit*., p. 267-268. Heidegger se réfère à une célèbre affirmation de Scheler, selon lequel « tous les problèmes centraux de la philosophie se laissent reconduire à la question de savoir ce qu'est l'homme, et quelles sont sa place et sa situation métaphysiques au sein du tout de l'être ». M. Scheler, « Sur l'idée de l'homme » (1914), *Philosophie*, vol. 153, n°2, 2022, p. 18.

[763] M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit*., p. 285-286. D'une part, Heidegger prend ses distances avec l'anthropologie philosophique ; d'autre part, l'examen comparatif qu'il élabore dans le cours intitulé « Les concepts fondamentaux de la métaphysique » (1929-1930) entre la pierre « sans monde », l'animal « pauvre en monde » et l'être humain « configurateur de monde » (*weltbildend*) le rapproche de la démarche de l'anthropologie philosophique. Ce cours peut être lu comme une réplique implicite à l'anthropologie philosophique et en particulier aux critiques de Plessner. Voir M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude* (1929-1930), Paris, Gallimard, 1992, p. 276-298. Il a été démontré que le travail de Plessner a suscité chez Heidegger une « irritation inspirante », qui se manifeste aussi sur le plan lexical : de fait, il définit en 1929 l'être du *Dasein* comme « ekstatique, c'est-à-dire excentrique ». Cf. M. Heidegger, « De l'essence du fondement » (1929), in Id., *Questions I,* Paris, Gallimard, 1968, p. 140. Voir M. Großheim, « Inspirierende Irritation: Die Bedeutung der Anthropologie Helmuth Plessners für das Denken Martin Heideggers », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 66, n. 4, 2018, p. 507-531.

[764] M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit*., p. 288.

souhaitable, dans la mesure où l'anthropologie apparaît à ses yeux comme la quintessence du détournement métaphysique, du monde réduit à une image et de l'être humain conçu comme *subjectum*. Dans une conférence donnée en 1938 et recueillie dans le volume *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949) sous le titre de « L'époque des conceptions du monde », il déclare que l'entrelacement, décisif pour la modernité, de la réduction du monde à une image et de l'être humain à un sujet explique pourquoi « la théorie du monde se change-t-elle en une théorie de l'homme – l'anthropologie. Ne nous étonnons donc pas de voir commencer le règne de l'humanisme seulement là où le monde devient image conçue »[765]. La prétention de l'anthropologie à représenter la véritable perspective philosophique dans l'étude de l'être humain tient au fait qu'elle est l'aboutissement ultime de l'oubli de l'Être (*Seinsvergessenheit*) dans la forme moderne et cartésienne de la métaphysique du sujet. L'être humain, cette entité pour laquelle l'Être se manifeste dans sa différence avec toute entité, est transformé en sujet qui fonde activement l'Être. Dans la mesure où la modernité fonde l'Être sur le sujet, la philosophie devient anthropologie : elle considère la totalité de l'Être à partir de l'humain et en direction de l'humain. « Avec l'interprétation de l'homme comme *subjectum*, Descartes crée la condition métaphysique de toute anthropologie future. Dans l'avènement des anthropologies, Descartes fête son suprême triomphe. Par l'anthropologie, la transition de la Métaphysique vers le processus de la pure et simple cessation et suspension de toute philosophie s'est mise en marche »[766]. En 1946 Heidegger saisit donc l'occasion que lui offre Jean Beaufret pour infirmer les lectures anthropologiques et humanistes de son œuvre, qui en France avaient trouvé un terrain particulièrement fertile[767]. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, il souligne que l'humanisme (comme l'anthropologie) est une interprétation de l'être humain qui, au fond, sait déjà ce qu'est l'humain, et il le sait à partir d'une présupposition sur l'ensemble de l'étant. « Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Etre, est métaphysique »[768]. La métaphysique ne pense pas la différence ontologique, entre l'Être et l'étant, et ne se demande pas de quelle manière l'être de l'humain fait partie de la vérité de l'Être. Elle considère l'être humain comme *animal rationale*, à partir de l'*animalitas* ; ce faisant,

[765] M. Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », *op. cit*., p. 121-122.
[766] *Ibid*., p. 130.
[767] On sait que la réception de Heidegger en France commence en 1931 avec la traduction de « Qu'est-ce que la métaphysique ? » (1929) ; dans l'introduction au texte, Koyré souligne le rôle de l'auto-compréhension de l'être humain, le trait le plus existentialiste du philosophe allemand, au détriment de la question de l'être. Puis, en 1938, paraît un recueil de textes heideggériens dans lequel Corbin (en suivant une suggestion de Kojève) traduit *Dasein* par « réalité-humaine », sanctionnant ainsi en France la lecture anthropologique d'*Être et temps*, qui marque la première moitié du XXe siècle. Cf. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1938.
[768] M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1947), Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 51.

elle situe l'humain à l'intérieur de l'étant comme un étant parmi d'autres. Ainsi, l'humanisme métaphysique ne pense pas l'humain dans ce qu'il a d'essentiel : « par là, l'essence de l'homme est appréciée trop pauvrement ; elle n'est point pensée dans sa provenance, provenance essentielle qui, pour l'humanité historique, reste en permanence l'avenir essentiel. La métaphysique pense l'homme à partir de l'*animalitas*, elle ne pense pas en direction de son *humanitas* »[769]. Celle-ci ne réside pas dans l'organisme animal sur lequel on greffe dans un deuxième temps la raison ou l'esprit, mais dans son « ek-sistence » : l'humain se tient dans l'éclaircie de l'Être, auquel il se rapporte par son projeter. Cependant, il ne s'agit pas d'une projection (*Entwurf*), mais d'un être-jeté (*Geworfenheit*) : « L'Être s'éclaircit pour l'homme dans le projet extatique. Mais ce projet ne crée pas l'Être. Du reste, ce projet est, dans son essence, un projet jeté. Ce qui jette dans le projeter n'est pas l'homme, mais l'Être lui-même qui destine l'homme à l'ek-sistence de l'être-le-là (*Dasein*) comme à son essence ». Par conséquent, l'humain n'est pas le « maître de l'étant », mais plutôt « le berger de l'Etre » : il est « appelé par l'Etre lui-même à la sauvegarde de sa vérité »[770]. C'est donc l'être qui explique l'humain et non l'inverse, c'est l'ontologie fondamentale qui donne un sens à l'anthropologie et non l'anthropologie qui clarifie la constitution de la totalité.

L'attitude de Plessner ne pouvait qu'être critique à l'égard du philosophe qui remettait en cause la légitimité même de sa discipline, de celui qui, en relançant la question de l'humain d'un point de vue ontologique, avait contribué à étouffer dans l'œuf le vif intérêt pour l'anthropologie philosophique qui s'était initialement développé en Allemagne[771]. Dès la première préface de *Degrés*, il s'oppose à Heidegger et notamment à la nécessité, affirmée dans *Être et temps*, de faire précéder la recherche sur l'être excédant l'humain d'une analyse existentielle du *Dasein*. « Cette idée fait voir qu'il [Heidegger] est encore sous l'influence de cette ancienne tradition (qui s'est incrustée dans les formes les plus diverses du subjectivisme) selon laquelle celui qui pose les questions philosophiques est existentiellement celui le plus proche de soi-même, et pour cette raison se trouve être au cœur du regard porté sur l'objet questionné » (DO, p. 40-41). Au contraire, Plessner estime que l'humain n'est ni le plus proche ni le plus éloigné de soi-même : il fait partie d'un ensemble de corps physiques, de plantes et d'animaux, et doit être considéré en tant que partie de cet ensemble.

> En opposition à cela, nous défendons la thèse – qui est le sens de la philosophie de la nature où nous nous engageons, et sa légitimation – que l'homme se distingue en son être face à tout

[769] *Ibid*., p. 57.
[770] *Ibid*., p. 95-97, 101.
[771] Voir H. Fahrenbach, « „Lebensphilosophische" oder „existenzphilosophische" Anthropologie. Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger », *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geistesgeschichte*, 7, 1990-1991, p. 71-111; O. Tolone, *Homo absconditus*, *op. cit*., p. 200-219 ; C. Sommer, « Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », *op. cit*.

> autre être, par le fait qu'il n'est *ni le plus proche ni le plus éloigné de soi*, qu'il se découvre soi-même du fait justement de l'excentricité de sa forme vitale comme lui-même un élément dans une mer d'Etre, et ainsi, en dépit du relatif non-être qui caractérise son existence, qu'il participe d'une série l'associant à toutes les choses de ce monde (DO, p. 41, trad. modifiée).

Ainsi, dès 1928 Plessner reconnaît en Heidegger un adversaire, auquel il adressera une critique sévère tout au long des années suivantes. Dans une lettre particulièrement significative qu'il adresse à Joseph König en février 1928, il écrit : « je crois que vous me voyez d'abord – certainement pas à tort – comme un adversaire de Heidegger : pas de primat de l'ontologique sur l'ontique, mais de l'ontique sur l'ontologique ; c'est pourquoi il y a un caractère direct quasi insouciant dans le tournant vers l'intuition de la « nature » extérieure, un saut conscient du sujet existentiel soi-disant (et malgré tout réel) en amont ! »[772]. En raison notamment de son émigration forcée aux Pays-Bas en tant que « demi-juif » (*Halbjude*), Plessner manifestera son opposition à la pensée heideggérienne surtout après la deuxième guerre mondiale et en particulier dans les années 1960. Cependant, ses principaux arguments sont déjà élaborés entre la fin des années 1920 et le début des années 1930. À ses yeux, la perspective heideggérienne restera toujours « une tentative de raconter à nouveau, en termes kierkegaardiens, le conte de fée allemand du Moi »[773]. Pour Heidegger, le problème n'était pas de comparer l'humain à l'animal ou à la plante, mais de préciser l'originalité de l'étant qui peut poser la question de l'Être. L'Être doit être compris à partir du *Dasein* et non de l'étant ; la différence ontologique empêche une telle démarche. Toutefois, le résultat de cette approche est de rendre encore plus mystérieux l'être humain, qui ne détermine sa nature que par rapport à l'Être. Selon Plessner, Heidegger s'accorderait à cet égard avec l'essai de Scheler « Sur l'idée de l'homme » (1913), « qui dans le sillage de Nietzsche caractérise l'homme comme transition et carrément comme une figure de la transcendance. Les différences biologiques ne veulent rien dire. […] De nature il n'y a pas d'homme. Il devient par sa relation à Dieu. La théomorphie de l'homme au sens de Scheler correspond à l'ontomorphie au sens de Heidegger » (DO, p. 47).

---

[772] Lettre de Plessner à König (22.02.1928), in J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933, op. cit.,* p. 176-177. Dans la suite de la lettre, il développe sa critique du philosophe de Messkirch : « Heidegger se moque des philosophes qui ont accepté la supposition d'un sujet sans monde. Il donne à son sujet (= *Dasein*) le monde sur le mode de l'être-à ; mais il l'isole et le sépare à nouveau en opposant l'existence à tout autre être, par exemple naturel, avec la même verve que Rickert oppose la culture aux choses de la nature. Contre cela, vous vous y opposez vivement : l'être humain aussi *est*. Ceci, qui n'est saisi que structurellement dans l'excentricité, doit devenir le principe de la philosophie elle-même et donne une philosophie de la nature comme cadre et base de toute la philosophie ». En outre, tout en relevant « une multitude d'accords » avec Heidegger, Plessner affirme néanmoins que chez lui « les structures, abstraction faite de leur séparation par le processus herméneutique, apparaissent dans une seule strate, alors que je pense être plus loin dans ce domaine, dans la mesure où les structures se répartissent sur différentes strates et où l'être humain (*Dasein*) contient les strates en lui – ce qui doit rester caché à Heidegger ». *Ibid*., p. 177, 181.

[773] *Ibid.,* p. 180.

L'*ontomorphisme* de Heidegger conduit à ne plus comprendre l'humain et sa condition dans le cadre du monde de la vie. En occultant la dimension corporelle et, par conséquent, le lien constitutif avec la nature, la réduction de l'humain au *Dasein* court le risque d'*idéalisme*. Plessner considère la philosophie de Heidegger comme l'une des dernières configurations d'une tradition philosophique allemande (Kant, idéalisme, néokantisme), pour laquelle « la nature est l'Autre, le constitué, le produit de fonctions créatrices et, même en tant qu'esprit dans son être-autre, elle n'est qu'un interlude sur le chemin de retour vers l'origine. [...] Heidegger doit lui aussi être compris comme une étape supplémentaire dans cette ligne. La primauté de la conscience devient la primauté du *Dasein* »[774]. Le primat méthodologique de l'existence comporte l'abstraction de ses conditions physiques[775]. Ce n'est donc pas un hasard si dans la deuxième préface aux *Degrés* (1965), la méthode privative d'*Être et temps* est présentée comme le signe le plus manifeste d'une *dénégation de la nature vivante*. Sur ce point Plessner cite Löwith, selon lequel avec Heidegger « est née l'apparence que, chez l'homme, la naissance, la vie et la mort seraient réductibles à de l'être-jeté-là, de l'exister et de l'être pour la mort. Pareillement, le monde s'est changé en un « existential ». Le monde vivant que Nietzsche redécouvrait avec de grands sacrifices […] s'est, tout uniment avec la réalité incarnée de l'homme, derechef perdu dans l'existentialisme » (DO, p. 49-50)[776]. Si la disposition affective, le souci, l'angoisse, permettent assurément au *Dasein* de s'apercevoir de sa temporalité et de sa finitude, Heidegger ne voit pas que tout affect présuppose un corps *vivant* : « il n'y a qu'un être à la corporéité vivante pour se sentir affecté et s'angoisser » (DO, p. 52). Cette abstraction du corps vivant devient fatale lorsqu'elle est associée à la thèse (énoncée dans le §10 d'*Être et temps*) selon laquelle la vie n'est accessible que selon un mode privatif, depuis le *Dasein* humain : « Avec cette thèse l'orientation vers l'intérieur, devenue depuis les plus beaux jours de l'idéalisme allemand une habitude chère à la philosophie, a repris le dessus » (DO, p. 50).

C'est plutôt le contraire qui est vrai : seulement un être qui vit, peut exister. On ne peut plus présupposer une existence planant dans les airs, il faut poser la question concernant sa fondation. En d'autres termes, il faut mettre en lumière les conditions qui doivent être remplies pour que la

[774] H. Plessner, « Immer noch Philosophische Anthropologie ? » (1963), in GS VIII, p. 245.
[775] « Mais ce qui manque au concept d'existence et dont il ne tient pas compte, c'est l'entrelacement indiscutable entre le mode humain d'être et l'organisme humain. La corporéité vécue (*Leiblichkeit*), en tant que moment structurel de l'existence concrète […] ne devient pas un problème en tant que corps (*Körper*). On laisse cela à la biologie et aux sciences du vivant. En prenant d'emblée en compte la corporéité vécue dans sa conception de la manière dont les êtres humains sont au monde, l'analyse existentielle occulte le phénomène humain en tant que problème de la corporéité physique (*Körperlichkeit*) dans sa factualité et lui rend impossible, tout comme le transcendantalisme critique, mais avec une autre justification, de trouver le lien avec le monde physique ». *Ibid*., p. 244.
[776] Il cite K. Löwith, « Natur und Humanität des Menschen », in K. Ziegler (dir.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen, op. cit.*, p. 75.

dimension de l'existence soit fondée sur celle de la vie. Ainsi, pour aborder l'être humain il est nécessaire de partir du « bas », c'est-à-dire non pas du *Dasein*, mais plutôt de l'horizon vital qui fonde l'existence : « la vie contient l'existence *comme une de ses* possibilités. L'argumentation de Heidegger contre Husserl en faveur de la prééminence du *Dasein* sur la conscience doit maintenant être appliquée au *Dasein* »[777]. Fonder la vie sur l'une de ses modalités, l'existence, c'est méconnaître que ce qui unit l'humain au reste du monde organique est bien plus substantiel que ce qui l'en sépare, c'est retomber dans une perspective anthropocentrique et autoréférentielle. En outre, si l'humain placé au centre a tous les traits de l'*anthropos* occidental, on peut légitimement soupçonner de se trouver face à une forme d'*ethnocentrisme*. Les caractéristiques fondamentales du *Dasein*, que Heidegger fait passer pour ontologiques, semblent au contraire propres à l'homme européen. Plessner écrit dans *Macht und menschliche Natur* (1931) que, si nous nous en tenons au fait que l'humain n'est tel que lorsque le « *Dasein* » est devenu effectif, on pourrait se demander : « Si l'Indien, l'Étrusque, l'Égyptien n'ont jamais fait cette découverte dans leur paysage maternel, découverte qui n'a été possible que dans le domaine chrétien […], peuvent-ils encore être appelés des humains ? Ou ne sont-ils humains qu'en apparence, et tout ce qui porte le visage de l'humain n'appartient-il que somatiquement à ce domaine dans lequel le *Dasein* peut devenir effectif ? »[778]. En définitive, adopter la vie et non l'existence comme point de départ, conduit aussi à relativiser le regard occidental, en évitant le risque d'uniformiser l'étranger à soi-même[779], et à comprendre ainsi l'être humain dans son universalité, dans la multiplicité de ses cultures et des époques historiques. Bien entendu, Plessner partage avec Heidegger la définition de l'humain comme être « non seulement naturel » ; cependant, alors que le premier parvient à cette définition à partir de la nature, le second le fait à partir du « non ». C'est pourquoi leurs perspectives demeurent différentes et antithétiques : « il n'est pas de voie qui conduise de Heidegger à l'anthropologie philosophique, ni avant ni après le tournant » (DO, p. 52).

L'attitude de Merleau-Ponty est moins univoque et, de manière générale semble plus proche de Heidegger, notamment en ce qui concerne la relation entre l'anthropologie et l'ontologie. Toutefois, l'hypothèse selon laquelle la pensée heideggérienne aurait joué le rôle de modèle pour le passage de Merleau-Ponty à l'ontologie fait débat[780]. D'une part, cette interprétation largement

[777] H. Plessner, « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973), in GS VIII, p. 390.
[778] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 157.
[779] C'est pourquoi Sommer a défini l'humanisme de Plessner comme « euro-excentrique ». Voir C. Sommer, « Théologie et/ou anthropologie politique de l'« ennemi » (de Schmitt à Plessner) », *Bollettino Filosofico*, vol. 34, 2019, p. 248.
[780] Dastur voit une forte proximité entre les deux auteurs, estimant que c'est seulement dans l'ontologie du dernier Merleau-Ponty que l'on peut trouver une véritable réception de la pensée de Heidegger en France. Cette lecture est contrastée par de Saint Aubert, qui dans son volume *Vers une ontologie indirecte* a démontré que l'ontologie du philosophe français se développe en opposition à l'approche heideggérienne, malgré le rapprochement évident et la

répandue a été contestée, déjà à l'époque, par Sartre et Dufrenne[781]. D'autre part, certains commentateurs affirment que l'ontologie merleau-pontienne procéderait d'un « tournant anti-anthropocentrique » de matrice heideggérienne[782]. Cette discussion, qui ne cesse d'animer les spécialistes, reflète une attitude ambiguë de la part de Merleau-Ponty : alors qu'il s'efforce de rapprocher Heidegger de Husserl et de sa propre conception de la philosophie existentielle dans *Phénoménologie de la perception* (1945), il s'en démarque explicitement et à plusieurs reprises dans les années qui vont de 1946 à 1958, en le critiquant de manière parfois brutale. Cette vigueur critique est moins étayée par une connaissance de première main de Heidegger que par une discussion avec les heideggériens français de son époque (notamment avec Beaufret[783]). De fait, Merleau-Ponty ne lit attentivement l'œuvre heideggérienne qu'en 1958, en vue de la présentation de son ontologie[784]. L'année suivante, il consacre au philosophe allemand la troisième partie de son cours au Collège de France « La philosophie aujourd'hui » (cf. NC, p. 91-148), en présentant sa pensée de manière neutre, presque sans distance critique. L'idée essentielle qui en ressort est que le développement de la pensée heideggérienne ne doit pas être compris comme le renversement d'un point de vue anthropologique en un point de vue ontologique, mais comme un simple changement d'accent. Il n'y aurait donc pas de véritable « tournant » : « Simplement Heidegger avait commencé par aller de l'homme au *Sein* (du temps à l'être), il montre maintenant qu'il faut aussi aller de l'être à l'homme (de l'être au temps) » (NC, p. 122). C'est ce passage de l'analytique du *Dasein* à l'ontologie fondamentale, du *Dasein* comme lieu du néant au « *Da* qui lui est jeté par l'Être », qui intéresse manifestement Merleau-Ponty à la fin des années 1950. Cela est d'autant plus évident si l'on considère qu'il utilise Heidegger dans ce cours pour exposer certaines de ses propres thèses contre Sartre (cf. NC, p. 103-104). Suite à cette lecture, il semble largement s'inspirer de Heidegger dans son propre travail d'écriture de 1959 à 1961 ; en témoignent les nombreuses références (elliptiques, mais jamais critiques) qu'on retrouve

---

lecture plus approfondie que Merleau-Ponty fait de Heidegger dans les dernières années de sa vie. Voir F. Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale*, 13 | 2011, p. 35-57 ; E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit.*

[781] Cf. J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty vivant » (1961), in Id. *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 275-277 ; M. Dufrenne, « Maurice Merleau-Ponty », *Les Études philosophiques*, 1, 1962, p. 85, 92.

[782] Cf. F. Dastur, « La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du *Visible et l'invisible* et le cours au Collège de France de 1958-1959 », *Chiasmi International*, 2, 2000, p. 374 ; M. Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty », in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie de Husserl, *op. cit*., p. 127-133.

[783] Dans le cours sur la dialectique de 1956, Merleau-Ponty refuse la posture de Heidegger à l'égard de Parménide, telle que Beaufret la présente dans l'introduction qu'il propose du *Poème* (Paris, PUF, 1955). « Ne pas se replier sur Parménide. Ésotérisme autour de Heidegger. Au fond, ce repli sur les origines, cette involution, c'est inverse et symétrique de Hegel écrasant dans sa pensée tout le passé » (BNF Vol. XIV, 191, III 7). Voir F. Robert, « Merleau-Ponty, Beaufret, Heidegger : Parménide ou la découverte de l'ontologie », *Alter*, 18, 2010, p. 277-295.

[784] Cf. E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit*., p. 103-113.

dans les notes de travail des années 1959-1960 (cf. VI, p. 220, 221, 232, 233, 236, 246, 255, 265, 277, 296, 298, 313). L'intérêt de Merleau-Ponty pour la pensée heideggérienne est motivé par la constatation d'une certaine convergence théorique : en particulier, il y a une grande proximité entre le motif merleau-pontien d'une « co-naissance » de l'humain et de l'Être et la « coappartenance » thématisée par Heidegger dans l'essai *Identität und Differenz* (1957), texte qui – sans surprise – attire l'attention du philosophe français (cf. NC, p. 168, 193, 195, 198)[785]. Ainsi, on peut légitimement estimer qu'il y a un parallélisme entre le *Seyn* heideggérien et l'Être vertical de Merleau-Ponty : celui-ci-ci semble occuper dans la pensée merleau-pontienne une place formellement analogue à celle de l'Être dans la pensée du « second » Heidegger. Ce n'est pas un hasard si le philosophe français écrit que le monde perceptif dont il parle « est au fond l'Être au sens de Heidegger », une « *dimensionnalité universelle* qui est l'Être (Heidegger) » (VI, p. 221, 313).

Cependant, il ne faut pas conclure de ces analogies substitutives que les perspectives des deux philosophes coïncident. Cela serait une erreur aussi grave que d'affirmer une distance insurmontable entre les deux. De fait, on retrouve dans les textes merleau-pontiens une critique récurrente de Heidegger, qui a déjà été mise en relief[786]. Dès le début des années 1950, Merleau-Ponty reproche au philosophe allemand l'affirmation d'une « opposition de l'ontologie et de l'ontique, de la philosophie et du savoir positif » (MPS, p. 422), qui repose sur « l'assurance que la philosophie a son domaine conçu comme un certain territoire, au-delà du territoire ontique » MSME, p. 47). L'approche merleau-pontienne, fondée dès le début sur un dialogue étroit avec la science et en général avec tout ce qui relève de la « non-philosophie », ne pouvait qu'impliquer une prise de distance à l'égard de la différence ontologique : « Pas de différence *absolue*, donc, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique (il vaut mieux dire : l'ontologique et l'ontique) - Pas de parole philosophique absolument pure » (VI, p. 314). D'une part, la différence ontologique conduit Heidegger à garantir à la philosophie la possibilité d'exprimer *directement* l'Être ; d'autre part, il montre l'impossibilité d'une telle expression directe. C'est ce que Merleau-Ponty définit, à la fin de la partie du cours qu'il consacre à Heidegger, « le malaise essentiel de sa pensée » : il y aurait au cœur du propos heideggérien une tension insoluble entre l'exigence d'une ontologie directe et l'expérience de son impossibilité. Heidegger « cherche une expression directe de l'être dont il montre par ailleurs qu'il n'est pas susceptible d'expression directe » (NC, p. 147-148)[787]. En revanche, chez Merleau-Ponty

[785] Voir à cet égard les notes de lecture inédites commentées par de Saint Aubert. Cf. *Ibid*., p. 139-149.
[786] Voir F. Ciaramelli, « L'originaire et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty », *Revue philosophique de Louvain*, 96, 2, 1998, p. 198-231 ; E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit*., p. 113-149.
[787] Le résume officiel du cours reprend ce passage : « Heidegger a toujours cherché une expression directe du fondamental, au moment même où il était en train de montrer qu'elle est impossible » (RC, p. 156).

l'Être s'avère intérieurement dédoublé, travaillé par une médiation indépassable qui en empêche toute expression directe et exige le passage par les étants. C'est pourquoi « Il faudrait tenter l'expression indirecte, i. e. faire voir l'Être à travers les *Winke* de la vie, de la science etc. » (NC, p. 148) ; « *On ne peut pas faire de l'ontologie directe.* Ma méthode « indirecte » (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être » (VI, p. 231). La réflexion ontologique merleau-pontienne commence par l'étude de la Nature justement parce que celle-ci n'est qu'un certain secteur de l'Être et « c'est peut-être une loi de l'ontologie d'être toujours indirecte, et de ne conduire à l'être qu'à partir des êtres » (N, p. 370)[788]. Contre l'idée d'un accès immédiat à l'Être, Merleau-Ponty cherche à élaborer une philosophie dans laquelle les possibilités toujours relatives et inachevées de saisir l'Être se donnent à partir des étants : une ontologie non pas directe, mais indirecte.

L'impossibilité d'un accès direct, intuitif, à l'Être tient à une reformulation de l'originaire, qui pour Merleau-Ponty ne coïncide pas avec l'immédiat : « L'originaire n'est pas d'un seul type, il n'est pas tout derrière nous ; […] l'originaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation » (VI, p. 163). Sa philosophie est donc irréductible à une pensée du retour à l'origine, telle qu'on la trouverait encore dans la pensée heideggérienne[789]. En témoigne sa discussion indirecte avec Heidegger sur l'étymologie : dans les années 1950, Merleau-Ponty affirme à plusieurs reprises que la recherche étymologique heideggérienne se fonde sur un désir de retourner à l'origine du sens lui-même, de le dériver d'un âge d'or du langage aujourd'hui oubliée[790]. Une telle posture est explicitement anti-saussurienne, puisqu'elle ne place pas le sens dans la dimension diacritique, et conduit à un culte des origines ou, en tout cas, au pessimisme d'une décadence irréversible (cf. NC, p. 138-139). Alors que chez Saussure le sens naît de l'écart d'un signe par rapport aux autres signes, chez Heidegger le sens s'enracine au contraire dans une origine oubliée à laquelle il s'agirait de revenir. Cependant, « les étymologies de Heidegger ont à se justifier devant la critique des linguistes pour n'être pas linguistique imaginaire » (MSME, p. 47) ; « il est dangereux de laisser toute liberté au philosophe. Se fiant trop vite au langage, il serait victime de l'illusion d'un trésor inconditionné de sagesse absolue contenue dans le langage, et qu'on ne posséderait qu'en le

[788] À cet égard, un passage inédit du manuscrit *La Nature ou le monde du silence* (1957) est particulièrement significatif : « *§ Philosophie de la Nature ou philosophie de l'être* […] Nous disons : philosophie de la Nature e non philosophie de l'être parce qu'il s'agit de rendre compte de notre expérience de l'être – et en particulier de l'expérience scientifique (…) Nous avons à développer l'ontologie qui est implicite dans le développement de notre connaissance de la Nature (…). C'est pourquoi nous disons philosophie du φύω et non philosophie de l'être. Pour ne pas nous enfermer dans univers séparé de l'Être (peut-être univers académique) ». NMS [106]v(ß), cité par E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte, op.cit*., p. 116.

[789] Voir à cet égard F. Ciaramelli, « L'originaire et l'immédiat », *op. cit*., p. 212-220.

[790] Ces reproches se trouvent pour la plupart dans des textes encore inédits. Voir E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte, op.cit*., p. 154-188.

pratiquant. D'où les fausses étymologies de Heidegger, sa Gnose » (N, p. 122). Pour Merleau-Ponty le sens ne se trouve pas dans une origine perdue toute positive, avec laquelle il faudrait coïncider, mais dans un Être traversé par le négatif, l'écart et la différenciation. Cela confère à la médiation un statut originaire, qui donne à la recherche ontologique merleau-pontienne une allure inévitablement indirecte et interrogative : ce n'est pas un cas si les trois premiers chapitres de *Le visible et l'invisible* affirment que la philosophie n'est ni une réflexion ni une intuition, mais plutôt une *interrogation*. Dans son cours au Collège de France de 1959, Merleau-Ponty suggère qu'une « quasi-intuition de l'Être » (NC, p. 123, 137) traverse la pensée heideggérienne[791] ; cependant, tout intuitionnisme « partage avec les philosophies réflexives une sorte de préjugé supralapsaire : le secret de l'Être est dans une intégrité qui est derrière nous » (VI, p. 162). En revanche, l'ontologie telle que Merleau-Ponty la conçoit « n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu et à retrouver […]. Si la coïncidence est perdue, ce n'est pas hasard, si l'Être est caché, cela même est un trait de l'Être, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre » (VI, p. 160).

Ainsi, le rapport du dernier Merleau-Ponty au « second » Heidegger semble irréductible à l'alternative entre le rejet total et la simple assimilation. Sur la base de ce qui précède, il est plus correct d'affirmer – comme le fait Lefort – que « leur parenté ne doit pas dissimuler la différence de leurs démarches »[792]. Si Sartre a tort lorsqu'il affirme que « L'Être est l'unique souci du philosophe allemand […], l'homme reste le souci principal de Merleau », il a raison lorsqu'il déclare que son ami « trouva l'occasion de relire Heidegger, de mieux le comprendre, mais non pas de subir son influence : leurs chemins se sont croisés, voilà tout »[793]. En effet, il est désormais évident que Merleau-Ponty n'élabore pas son ontologie dans le sillage de Heidegger. Dès son premier cours au Collège de France (1953), bien avant de lire attentivement l'œuvre heideggérienne, il précise que la perception est pour lui un « mode d'accès à l'être » (MSME, p. 46) ; le « primat de la perception » (1946) devient en 1955 « priorité ontologique du monde perçu » (IP, p. 169). Cela ne signifie pas réduire l'être au psychique et s'enfermer ainsi dans le paysage psychologique ou anthropologique, ce que le lecteur de *Phénoménologie de la perception* pouvait encore croire. En 1945, la perception était déjà comprise comme le mode privilégié de l'ouverture corporelle de l'humain à un monde naturel

[791] Taminiaux a bien démontré que l'intuitionnisme husserlien régit l'ontologie fondamentale de Heidegger. Cf. J. Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 156-182.
[792] C. Lefort, *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. 109.
[793] J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty vivant », *op. cit.*, p. 367.

qui l'excède[794], mais sa portée ontologique n'était pas explicitée. Cela pouvait conduire à une incompréhension, selon laquelle il ne s'agirait que d'une phénoménologie « qui laissait intacte la question de l'être » (MSME, p. 46) ; Merleau-Ponty lutte contre ce malentendu tout au long des années 1950, en insistant à plusieurs reprises sur le caractère ontologique de sa recherche. Dans cette même période, il croise la pensée de Heidegger et entretient certains éléments de son écriture comme métaphores de sa propre réflexion. Il n'est donc pas surprenant qu'une série des propositions du « dernier » Merleau-Ponty sur le rapport entre l'ontologie et l'anthropologie aient une résonance nettement heideggérienne :

> « Quand nous parlons de la chair du visible, nous n'entendons pas faire de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections […] c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici » ;
> « Ceci n'est pas anthropologisme : en étudiant les 2 feuillets on doit trouver structure de l'être » ;
> « Une philosophie de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie » ;
> « Il faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie (donc contre Feuerbach-Marx 1844) » (VI, p. 177-178, 312, 315, 322).

À partir des années 1950, il semble donc y avoir chez Merleau-Ponty un effacement progressif de l'anthropologie au profit de l'ontologie : pour décrire l'être humain comme il est vraiment, il faut d'abord penser l'Être qui le porte (expression primordiale, histoire, nature, *logos* sauvage), l'anthropologie philosophique ne peut s'accomplir que dans l'ontologie[795].

En revanche, chez Plessner c'est toujours l'anthropologie philosophique qui occupe le premier rang, surtout après la guerre. Il a été mis en lumière que, alors que Plessner utilise le terme d'ontologie de manière axiologiquement neutre dans les années 1920, ce terme acquiert une connotation de plus en plus négative dans ses écrits dès le début des années 1930, suite à sa confrontation avec Heidegger et avec la pensée du dernier Scheler[796]. Après 1946 la question ontologique disparaît définitivement des publications plessnériennes, essentiellement consacrées à l'anthropologie philosophique et à la philosophie sociale et politique. On sait qu'à la fin des années 1920 l'anthropologie philosophique de Plessner était explicitement fondée sur une ontologie du vivant : pour aborder l'être humain, il fallait

[794] Le monde perçu est « chargé de prédicats anthropologiques » (PhP, p. 369), mais « Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain. […] Les espaces anthropologiques s'offrent eux-mêmes comme construits sur l'espace naturel » (PhP, p. 339-340).
[795] C'est la thèse de Bimbenet, qui soutient que dans la dernière phase de l'œuvre de Merleau-Ponty c'est l'enquête ontologique elle-même qui radicalise le thème anthropologique jusqu'à l'effacer. Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 30-33, 217-222. « Merleau-Ponty pense l'homme en direction […] d'un problème ontologique qui a sa consistance ; il accomplit ce que nous pourrions appeler une réduction « ontologique » de l'humain ». *Ibid*., p. 312.
[796] Cf. S. Edinger, *Das Politische in der Ontologie der Person. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Verhältnis zu den Substanzontologien von Aristoteles und Edith Stein*, Berlin, De Gruyter, 2017, p. 45.

traiter « des strates de l'être-là, *généralement parlant de l'être*, qui sont avec lui dans une coexistence essentielle » (DO, p. 106, nous soulignons). Cependant, force est de constater que, même si les interprétations qui soulignent le caractère ontologique de la *Naturphilosophie* élaborée dans les *Degrés* ne manquent pas[797], celle-ci reste en fin de compte une « ontologie régionale de l'organique »[798] visant fondamentalement à expliquer ce que c'est l'être humain. Celui-ci, et non l'Être (Heidegger) ou le lien charnel entre l'humain et l'Être (Merleau-Ponty), est au centre de la pensée de Plessner. Sa proximité avec la *Schichtenontologie* de Hartmann, que nous avons déjà évoquée, ne doit pas faire oublier la différence entre leurs approches : celui-ci élabore une ontologie complète, dans le cadre de laquelle le monde humain est également pris en considération, alors que l'ontologie plessnérienne porte exclusivement sur la nature vivante et a pour fonction essentielle d'assurer la fondation de l'anthropologie philosophique. Celle-ci sera approfondie et développée par Plessner tout au long de sa vie, en particulier dans la période qui va de *Le rire et le pleurer* (1941) jusqu'à *Anthropologie der Sinne* (1970)[799]. La publication de ces deux ouvrages ainsi que de l'essai sur le sourire dans un volume intitulé *Philosophische Anthropologie* (1970)[800] constitue une confirmation supplémentaire de la priorité de cette discipline pour la pensée plessnérienne.

5.2 L'union ou la distance

Sur la base de ce qui précède, l'écart entre Plessner et Merleau-Ponty apparaît de toute son évidence. En un mot : le premier fonde l'anthropologie philosophique sur une ontologie compatible avec la différence humaine, alors que le second développe progressivement une ontologie à partir d'une anthropologie philosophique. Cette orientation conceptuelle divergente est le point où leurs chemins semblent se séparer, le carrefour d'où partent deux itinéraires : l'un mène à un discours sur l'Être, l'autre à une phénoménologie de l'humain. Cela se reflète dans une série des différences entre les deux auteurs, qu'il faut examiner de plus près. Il suffit de lire quelques pages des deux philosophes

[797] Cf. J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur*, *op. cit*.; K. Haucke, *Plessner zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2000; H. H. Holz, *Mensch-Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld, transcript, 2006.

[798] En se référant aux *Degrés*, Plessner souligne en 1931 la nécessité de « développer l'essence de l'humain sur le fil conducteur d'une ontologie régionale de l'organique en tant que théorie des catégories de la biologie et de ses phénomènes ». H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 227.

[799] Cette période de la vie de Plessner, qui constitue pour lui une « deuxième chance » (Dietze) sur le plan personnel et professionnel, se caractérise par la publication d'essais plutôt que d'ouvrages. Son élaboration de l'anthropologie philosophique se manifeste non seulement dans les textes sur l'expression que nous avons déjà mentionnés, mais aussi dans les articles des années 1950 et 1960 recueillis dans le volume VIII des *Gesammelte Schriften* et notamment dans l'essai « Die Frage nach der Conditio humana » (1961), in GS VIII, p. 136-217.

[800] Cf. H. Plessner, *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen, Das Lächeln, Anthropologie der Sinne*, G. Dux (dir.), Frankfurt am Main, Fischer, 1970.

pour constater une différence de ton significative : un « pathos de l'union » traverse les textes de Merleau-Ponty, tandis qu'un « pathos de la distance » marque les œuvres de Plessner[801]. Le premier insiste souvent sur des termes tels que « lien » et « mélange », qui mettent en avant la *coappartenance,* alors que le second met plutôt l'accent sur des mots comme « fracture » et « hiatus », qui appartiennent au champ sémantique de la *séparation*. La forme et le contenu d'une pensée sont indissociables : le style d'un philosophe exprime son attitude fondamentale, ses convictions théoriques, qui sont souvent ancrées dans son propre rapport à l'existence et au monde[802]. Ainsi, les choix lexicaux de Plessner et Merleau-Ponty ne sont pas de simples manies stylistiques, mais les signes d'une différence théorique de fond, qu'on pourrait énoncer en ces termes : la réflexion merleau-pontienne, dans la mesure où elle est orientée vers la « co-naissance » ontologique, tend à mettre l'accent sur les éléments d'*intégration* et de *solidarité*, tandis que Plessner, dont le regard se porte davantage sur la sphère anthropologique et sur son inquiétude constitutive, est enclin à mettre en relief la *coprésence tensionnelle* des contrastes et des oppositions.

Comme on l'a vu, les *Degrés de l'organique* présentent le rapport de l'humain à son corps et au monde comme fondamentalement *fracturé* par l'excentricité. Il ne s'agit pas de retomber dans une forme de dualisme, d'éliminer le lien entre l'âme et le corps ou entre l'humain et le monde, mais de reconnaître que la réflexivité de l'humain lui fait vivre ce lien comme un équilibre précaire, en tension. D'une part, « L'homme appréhendé comme corps « et » âme reste une somme de fragments » (DO, p. 164-165) ; son unité originaire, située en deçà de la fracture en un corps et une âme, doit être comprise à partir de l'indifférence psychophysique de la vie. L'humain « vit en deçà et au-delà de part et d'autre de la fracture, en tant qu'âme et que corps et en tant qu'unité psychophysiquement neutre de ces sphères » (DO, p. 447). D'autre part, la dualité d'aspect de l'existence humaine, en tant que *Körper* et *Leib*, âme et expérience vécue, est radicale et inéliminable : l'unité n'existe que divisée, en tant que *hiatus* qui sépare en unissant et unit en séparant. On sait que pour Plessner la « légalité du

[801] Becker utilise la distinction entre *Pathos der Bindung* et *Pathos der Distanz* pour marquer la différence entre Buytendijk et Plessner. Cette divergence apparaît clairement dans les conclusions différentes des essais « Tier und Mensch » (1938) et « Mensch und Tier ». (1946). Le second texte, écrit uniquement par Plessner, reprend les idées et les formules du premier, écrit à quatre mains avec Buytendijk et publié uniquement sous le nom de ce dernier pour des raisons politiques. L'essai de 1938 culmine dans le pathos de l'union, alors que le texte de 1946 aboutit à un pathos de la distance : le premier interprète la distinction entre l'attachement animal au milieu et l'ouverture humaine au monde selon le fil conducteur du lien amoureux, tandis que le second fonde le caractère objectif du monde dans la prise de distance. Cf. R. Becker, « Der Sinn des Lebens », *op. cit*., p. 83-86. Selon van Buuren, cette différence de ton explique pourquoi, après la Seconde Guerre mondiale, Buytendijk cite de moins en moins Plessner et de plus en plus Merleau-Ponty. Cf. J. van Buuren, « Buytendijk und die Philosophische Anthropologie », *op. cit*., p. 292-297.

[802] Il ne s'agit pas de réduire la philosophie à la psychologie, mais de reconnaître que toute pensée est ancrée dans une vie. Les motivations de la réflexion n'invalident pas son autonomie, mais la fondent.

hiatus », avant même d'être une caractéristique humaine, est le trait spécifique de la vie, qui émerge en particulier si l'on considère son rapport avec la mort : le contact entre les contraires ne peut se donner que « par décollement réciproque des membres en contact – per *hiatum irrationalem* » (DO, p. 269). Chez l'être humain la *Hiatusgesetzlichkeit* n'atteint que son point de complexité le plus élevé. L'unité psychophysiquement neutre, l'union ontologique de l'âme et du corps dans l'humain, « n'est pas le tiers réconciliant l'opposition, qui fait passer dans les sphères opposées, elle ne forme aucune sphère autonome. *Elle* est la fracture, l'hiatus, la traversée vide de la médiation (*das leere Hindurch der Vermittlung*), qui équivaut pour le vivant lui-même à l'absolue dualité de caractère et dualité d'aspect du corps et de l'âme, en laquelle il en fait l'expérience vécue » (DO, p. 447, trad. modifiée). Cette relation tensionnelle, *per hiatum*, constitue la structure *dialectique* de l'excentricité ; celle-ci a été définie comme une dialectique du « non-identique », négative, antinomique et aporétique[803], qui emprunte à la dialectique transcendantale de Kant le cadre descriptif des antinomies, mais qui s'en distingue par la nécessité de maintenir intacte l'opposition qui les institue.

Dans les écrits plessnériens postérieurs aux *Degrés*, cette idée spécifique de dialectique sera exprimée par le terme *Verschränkung*. Ce concept est tiré de König[804], auquel Plessner écrit en 1924 : « votre « entrelacement » (*Verschränkung*) désigne naturellement ma sphère de la vie, l'éther de la médiation, dirait Hegel »[805]. Cette notion indique le lien entre deux sphères hétérogènes, la synthèse partielle des opposés, et sera utilisée par Plessner pour désigner le rapport dans l'être humain entre *Leib* et *Körper*, entre l'ouverture au monde et la contrainte environnementale, entre le propre et l'étranger[806]. À ses yeux, les contraires « ne s'impliquent pas l'un l'autre ni l'un n'évoque logiquement l'autre. Ils ne se soutiennent pas l'un l'autre et ne proviennent pas ontiquement l'un de l'autre. Ils ne sont pas une seule et même chose, seulement vue de deux côtés. Entre eux, il y a un vide »[807]. L'être humain est à la fois soi-même et l'autre de soi-même, esprit et corps, puissance et impuissance : ces antithèses s'entrechoquent et forment une « unité médiatisée par le néant »[808]. C'est

[803] Voir J. Beaufort, « Dialektische Lebensphilosophie. Schopenhauers und Plessners Naturphilosophie im Vergleich », *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 84, 2003, p. 57-73.
[804] Dans une note de bas de page des *Degrés*, Plessner souligne que sa conception du hiatus peut être comprise « comme le rapport d'« entrecroisement » tel que […] König a été le premier à le décrire » (DO, p. 270). Celui-ci, dans *Der Begriff der Intuition* (1926), avait affirmé que la synthèse ne peut être que partielle. La synthèse est l'imbrication des contraires, mais une synthèse absolue ne peut jamais se réaliser, car les contraires perdraient alors leur identité et la synthèse ne serait plus telle. La *Verschränkung* indique donc à la fois la polarité indissociable des contraires et la partialité inéluctable de la synthèse. En elle, les termes sont à la fois en relation et en opposition : cette relation oppositive est pour Plessner le hiatus. Voir à cet égard M. Russo, *La provincia dell'uomo*, op. cit., p. 293-305.
[805] Lettre de Plessner à König (31.12.1924), in J. König, H. Plessner, *Briefwechsel 1923-1933, op. cit.*, p. 73.
[806] Cf. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 193, 195, 231 ; « Sur le rapport entre monde et monde environnant chez l'homme » (1950), *op. cit.*, p. 3-4 ; *Anthropologie der Sinne* (1970), in GS III, p. 368-370, 385.
[807] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 225.
[808] *Ibid*., p. 227.

pourquoi l'existence humaine se retrouve « placée sur du néant » (DO, p. 447) : l'être excentrique est une unité déchirée par l'opposition, par nature « en déséquilibre, sans lieu, sans temps, dans le néant, constitutivement sans foyer » (DO, p. 470). Son rapport à soi et au monde est un paradoxe : « Dans le monde et face au monde, dans soi et face à soi, aucune des déterminations opposées n'a la prépondérance sur l'autre ; demeurent l'abîme, la vacuité de l'entre deux entre ici et là, qui reste au-delà » (DO, p. 467). Ces expressions de résonance sartrienne[809], qui reviennent souvent dans le dernier chapitre des *Degrés*, ne doivent pas faire oublier la philosophie de la nature élaborée dans les autres chapitres qui composent l'ouvrage. D'un point de vue existentiel, l'être humain est placé sur du néant ; d'un point de vue ontologique, il appartient à l'Être comme tous les autres corps vivants : c'est par l'excentricité de sa forme d'existence qu'il le découvre. L'imbrication de l'être et du néant est donc intrinsèque à l'ontologie de l'organique, mais se manifeste à l'humain en tant que tension : « la nature et l'esprit se trouvent en cette tension à teneur personnelle qui, précisément parce qu'elle est une tension, porte justement témoignage de cette vie supportant et pénétrant toutes les strates de l'existence humaine » (DO, p. 165). Plessner rejoint Sartre non pas dans son dualisme ontologique, mais dans sa compréhension de la condition humaine, en proie à des contradictions irréconciliables.

Il est bien connu que la pensée de Merleau-Ponty se développe dans une opposition de plus en plus explicite et radicale à la philosophie sartrienne[810]. À y regarder de plus près, les racines de ce que l'on a appelé « une divergence philosophico-politique irrémédiable »[811] étaient présentes dès le début, bien avant que la rupture ne soit finalement consommée (1953). Dans un entretien de 1946, Merleau-Ponty déclare son accord avec Sartre sur la définition de l'être humain par un certain nombre de contradictions, mais il précise immédiatement après son désaccord de fond : « Ma tendance serait différente de la sienne dans la mesure où il décrit comme insurmontables ces antithèses fondamentales. Il me semble au contraire qu'elles sont dépassées par le fait même que nous vivons, que nous percevons les choses, que nous percevons autrui. En ce sens, la synthèse est donnée avec l'antithèse » (P1, p. 68). *L'Être et le Néant* est à ses yeux un ouvrage trop exclusivement antithétique : « l'antithèse de ma vue sur moi-même et de la vue d'autrui sur moi, l'antithèse du pour soi et de l'en soi font souvent figure d'alternatives, au lieu d'être décrites comme le lien vivant de l'un des termes

[809] Ce n'est pas un hasard si, dans la préface à la deuxième édition de *Degrés*, Plessner souligne les accords surprenants de ses formulations non seulement avec Merleau-Ponty, mais aussi avec les premiers travaux de Sartre (cf. DO, p. 66).

[810] Voir à cet égard E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit*, section A ; *Être et chair II. L'épreuve perceptive de l'être : avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2021, p. 42-85.

[811] Cf. E. Lisciani-Petrini, « Merleau-Ponty/Sartre: una insanabile divergenza filosofico-politica », *Aut Aut*, 381, 2019, p. 61-90.

à l'autre et comme leur communication » (SNS, p. 144)[812]. De manière générale, l'œuvre merleau-pontienne présente une relation de l'être humain à son corps, à Autrui et au monde, qui semble beaucoup moins conflictuelle et plus harmonieuse que celle que propose Sartre. Sur ce point, il diffère également de Plessner, et de manière très nette. À l'antithèse et à la tension, Merleau-Ponty préfère non pas tant la synthèse que le *lien*, à la fois de l'esprit avec le corps et de l'être avec le néant[813]. La perception permet de réunir ces deux axes de recherche, anthropologique et ontologique, et d'exprimer leur intention philosophique fondamentale. Dans la perception s'accomplit l'union de l'âme et du corps, c'est ce par quoi le néant vient à l'être : Merleau-Ponty la définit comme « une communication ou une communion […] un accouplement de notre corps avec les choses » (PhP, p. 370), « commerce avec le monde et avec les autres hommes » (PhP, p. 462), qui atteste un « pacte passé à notre naissance entre notre corps et le monde, entre nous-mêmes et notre corps » (P2, p. 40-41). Cette co-implication fondamentale sera illustrée au fil des années par plusieurs figures différentes, allant du « mélange » et de l'« échange » au « chiasme » et à la « réversibilité » des dernières notes de travail, en passant par l' « empiètement » et l'« *Ineinander* »[814]. Ce qu'elles ont en commun, c'est l'expression d'une relation de *coexistence*. Il faut pourtant souligner que coexistence n'est pas synonyme de coïncidence : « Il n'y a pas coïncidence du voyant et du visible. Mais chacun emprunte à l'autre, prend ou empiète sur l'autre, se croise avec l'autre, est en chiasme avec l'autre. En quel sens ces chiasmes multiples n'en font qu'un seul : non au sens de la synthèse, de l'unité originairement synthétique, mais toujours au sens de *l'Uebertragung*, de l'empiétement » (VI, p. 309). Par conséquent, le concept merleau-pontien de chair n'indique pas une fusion, mais plutôt une « surface de séparation et d'union » (VI, p. 283), un horizon où les contraires se rencontrent.

Contre l'antithèse sartrienne entre l'Être et du Néant, relation qui va « de l'opposition absolue à une identité qui n'est qu'une autre figure de l'opposition » (VI, p. 103), Merleau-Ponty vise à mettre au jour un *lien dialectique* entre le visible et l'invisible. Dans ce but, il rejette explicitement la dialectique hégélienne, « mauvaise dialectique » qui cherche une synthèse au-delà des différences et dans cette synthèse la résolution des contradictions, au profit de ce qu'il appelle la « bonne

[812] Il est significatif que Sartre, dans le texte écrit à l'occasion de la mort de Merleau-Ponty, lui adresse la critique inverse, en lui reprochant une conception trop harmonieuse de la relation dialectique : « Merleau-Ponty prit un jour de l'humeur contre la dialectique et la maltraita. Non qu'il n'en acceptât le départ ; il explique, dans *Signes*, que le positif a toujours son négatif et *vice versa* : en conséquence ils passeront l'un dans l'autre éternellement ; […] les vérités contradictoires, chez lui, ne se combattent jamais ; aucun risque de bloquer le mouvement, de provoquer un éclatement. Au reste, sont-elles à proprement parler contradictoires ? ». J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty vivant » (1961), *op. cit*., p. 268-269.

[813] « Je n'ai jamais conçu l'esprit comme étant, si vous voulez, le négatif, pendant que le corps, la société, le monde seraient le positif. C'est toujours le lien de l'être et du néant qui m'a intéressé ». M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, *op. cit*., p. 231.

[814] Ce terme d'origine husserlienne indique l'enveloppement réciproque, littéralement « l'un dans l'autre ».

dialectique » : « il n'est de bonne dialectique que celle qui se critique elle-même et se dépasse comme énoncé séparé ; il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique »[815]. Celle-ci est « sans synthèse », ne conduit pas à une identité à soi finalement retrouvée (après le passage par l'altérité), mais tend à rouvrir le processus dialectique, et ainsi « envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté » (VI, p. 127). En d'autres termes, la « bonne dialectique » ne pose pas l'unité originairement synthétique des deux pôles, mais cherche plutôt à rendre compte de leur *relation.* Il n'y a ni positif pur, ni négatif pur, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même, ; il n'y a que l'entrelacs, le chiasme du positif et du négatif.

> « Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position. […] En d'autres termes, ce que nous excluons de la dialectique, c'est l'idée du négatif pur, ce que nous cherchons, c'est une définition dialectique de l'être, qui ne peut être ni l'être pour soi, ni l'être en soi, […] ni l'En-Soi-pour-soi qui met le comble à l'ambivalence, [une définition] qui doit retrouver l'être […] non pas hors de nous et non pas en nous, mais là où les deux mouvements se croisent, là où « il y a » quelque chose » (VI, p. 127-128).

L'hyperdialectique est donc un mouvement médiateur qui unit et en même temps sépare, sans conduire à une synthèse supérieure qui, en tant que telle, supprimerait la dualité. Pour Merleau-Ponty la dualité n'est pas absente, mais doit être saisie dans sa genèse, et non pas considérée comme allant de soi – ce qui reviendrait à retomber dans le dualisme. C'est sur ce point que réside la différence entre sa pensée et celle de Sartre. Ce qui est originaire, ce n'est pas la dualité, mais le dédoublement de l'unité : « Chiasme moi-le monde moi-autrui - chiasme mon corps-les choses, réalisé par le dédoublement de mon corps en dedans et dehors, - et le dédoublement des choses (leur dedans et leur dehors) […] il n'y a pas identité, ni non-identité, ou non-coïncidence, il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre » (VI, p. 311-312). Ainsi, chez Merleau-Ponty les contraires sont pris dans le tissu dialectique d'un seul Être, leur relation est celle qui subsiste entre l'envers et l'endroit, entre le convexe et le concave, entre les deux faces d'une même médaille : « Le positif et le négatif sont les deux « côtés » d'un Être » (VI, p. 274).

Dans un rejet commun du dualisme cartésien et de la synthèse absolue hégélienne, les pensées de Plessner et de Merleau-Ponty thématisent ainsi une *unité duale*, un entrelacement dialectique de l'intérieur et de l'extérieur, de l'âme et du corps, de l'être et du néant. Cependant, par rapport à « l'entrelacs » merleau-pontien, la « *Verschränkung* » plessnérienne a un caractère plus contrastif, met davantage l'accent sur la rupture dans l'unité que sur l'union dans la dualité. Cela s'explique par

[815] Cf. J. Taminiaux, « Merleau-Ponty de la dialectique à l'hyperdialectique », *Tijdschrift voor Filosofie*, 1, 1978, p. 34-55.

une conception différente de la dialectique : comme il a été déjà soutenu[816], Merleau-Ponty semble demeurer plus proche de Hegel, d'une dialectique harmonisante, alors que Plessner se rapproche de Sartre, d'une dialectique conflictuelle, toujours menacée par l'extranéité possible des membres dialectiques. Cette divergence est à son tour motivée par deux cibles polémiques différentes : Merleau-Ponty travaille sur le plan de l'ontologie, ayant pour adversaire déclaré le dualisme (cartésien et sartrien) et pour but la compréhension de « notre lien natal avec le monde » (VI, p. 53), tandis que Plessner se concentre sur la sphère anthropologique, dans le but d'empêcher toute réduction de l'humain à une seule dimension (qu'elle soit spirituelle ou naturelle) et de sauver ainsi son insondabilité. Cela explique pourquoi le premier cherche toujours à remplacer les antinomies par des relations de *complémentarité*, tandis que le second s'efforce de maintenir les antinomies dans une *coprésence tensionnelle*.

Cela saute aux yeux si l'on considère, premièrement, leurs descriptions de la relation entre *Leib* et *Körper* dans l'être humain. Selon Merleau-Ponty, « le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire, qui, par en haut, va de gauche à droite, et, par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases. […] Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre » (VI, p. 179-180). Entre les deux « côtés » du corps humain, le corps comme sensible et le corps comme sentant, il y a donc un écart plutôt qu'une fracture : la dualité ne perturbe pas l'unité, mais la traverse. En revanche, Plessner définit le rapport particulier de l'être humain avec son corps comme une « unité brisée (*gebrochene Einheit*) » : « Notre conception – ou la conception de Kleist[817] – est la conception d'une unité brisée, c'est-à-dire d'une *un*ité (Ein*heit*) ! Mais une unité qui a la rupture *en elle* » (PA, p. 219) ; « une unité corps-esprit […] qui porte en elle-même l'opposition d'elle-même »[818]. C'est pourquoi le lien entre *Leib* et *Körper* n'est pas une simple donnée pour l'être humain (comme pour l'animal), mais un entrelacement en équilibre précaire, toujours à accomplir et à réaliser. Cette *Verschränkung* constitue un principe structurel de l'existence humaine, dont on ne s'aperçoit pas trop dans la vie quotidienne, mais qui apparaît au grand jour dans des situations limites : « L'entrelacement est visible dans les phénomènes humains spécifiques de l'écrasement. Ici, le lien intra-somatique

[816] Cf. M. Russo, « Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela », *op. cit*., p. 8.

[817] Heinrich von Kleist est une référence que Plessner aime évoquer pour décrire son anthropologie. Dans son essai « Sur le théâtre de marionnettes » (1810) Kleist décrit un ours qui tient facilement à distance un escrimeur sans se prêter aux feintes, c'est-à-dire sans accepter le terrain de la théâtralité. L'animal a une confiance instinctive supérieure à celle de l'humain, pour lequel l'accès à la dimension supérieure de la spiritualité coïncide avec une infériorité dans le domaine vital : « Nous voyons que, dans le monde organique, plus obscure et plus faible est la réflexion, d'autant plus rayonnante et souveraine s'étend la grâce ». Voir H. Plessner, « De l'anthropologie du comédien », *op. cit*., p. 426.

[818] H. Plessner, «Mensch und Tier » (1946), in GS VIII, p. 65.

entre le corps vécu et le corps se relâche. Nous sommes hors de nous-mêmes : dans le rire et le pleurer, dans l'affect et la passion »[819].

À cet égard, Plessner se réfère en 1965 à l'article « Über die Verschränkung von menschlicher Leiblichkeit und Körperlichkeit » (1964)[820] de Herbert Plügge, médecin allemand qui, sous l'influence de Merleau-Ponty, avait mené des expériences sur le membre fantôme. Cet essai montre à Plessner que sa distinction entre *Leib-sein* et *Körper-haben* est une simplification, que l'expérience contredit. Le rapport entre corps et corps vécu peut être désigné tantôt par l'expression « être », tantôt par l'expression « avoir », sans pour autant perdre l'unité de « l'être entrelacé l'un dans l'autre (*Ineinanderverwobensein*) ». Selon Plügge, *Leib* et *Körper* ne sont pas les résultats de deux questions différentes posées au corps, l'une phénoménologique et l'autre scientifique : il y a au contraire un caractère contradictoire, ou double, de la corporéité elle-même. Par conséquent, la relation entre corps et corps-vécu n'est pas non plus alternative ou ambivalente, et encore moins équivoque, car il ne s'agit ni d'une interprétation ni d'une polarité : les deux sont inextricablement entrelacés, selon la structure « de l'un dans l'autre » (*des Einem im Andern*). En conclusion, Plügge présente Buytendijk, Plessner et Merleau-Ponty comme trois philosophes qui ont cherché à thématiser cette relation particulière ; il privilégie manifestement le phénoménologue français et son concept d'ambiguïté, dont il signale également la matrice pascalienne[821]. Plessner rapporte fidèlement les conclusions de l'article et semble rapprocher sa propre réflexion de Buytendijk et Merleau-Ponty, même s'il ne partage pas l'enthousiasme de Plügge pour le philosophe français : « Merleau-Ponty parle donc d'*ambiguïté*, Buytendijk vise la même chose, lorsqu'il dit : *L'être humain unit en soi fatalité et élan*. Il me semble que nous avons affaire, dans cet *Ineinander*, à ce que j'ai essayé de saisir comme caractéristique de l'être-au-monde humain, la positionnalité excentrique, qui nous interdit de vivre et de ressentir le corps propre uniquement dans sa médialité, dans son rôle de médiateur »[822]. Il n'exprimera explicitement son avis sur Merleau-Ponty que huit ans plus tard, dans un article intitulé « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973), où il revient sur la

[819] H. Plessner, « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973), in GS VIII, p. 397.
[820] Cf. H. Plügge, « Über die Verschränkung von menschlicher Leiblichkeit und Körperlichkeit », *Der Internist. Organ des Berufsverbandes deutscher Internisten*, 5. Jg., Heft 4, 1964, p. 159-163; cité par H. Plessner, « Zur Vergleichbarkeit tierischen und menschlichen Verhaltens » (1965), in GS VIII, p. 290.
[821] « Merleau-Ponty a fait un pas de plus en introduisant le concept d'Ambiguïté pour désigner la particularité de la corporéité humaine. [...] Nous pensons qu'il faut suivre M. Merleau-Ponty. […] Nous avons trouvé ce mot, à la recherche de son histoire, dans un sens similaire, sinon identique, uniquement dans les *Pensées* de Pascal. […] Chez Pascal, l'ambiguïté consiste en ce qu'*avec* la grandeur à l'être humain est *eo ipso donnée* sa misère. Sa grandeur est *à la fois* sa misère ». H. Plügge, « Über die Verschränkung von menschlicher Leiblichkeit und Körperlichkeit », *op. cit.*, p. 162-163. Selon Merleau-Ponty nous devons à Pascal « les plus profondes descriptions de l'homme comme monstre incompréhensible et contradictoire […], comme grand par sa misère et misérable par sa grandeur » (SNS, p. 150-151).
[822] H. Plessner, « Zur Vergleichbarkeit tierischen und menschlichen Verhaltens » (1965), in GS VIII, p. 291.

Verschränkung entre corps et corps-vécu. Plessner reconnait que l'entrelacement de *Leib* et *Körper* peut être compris existentiellement à travers le concept merleau-pontien d'ambiguïté, mais il ajoute tout de suite que ce terme peut aussi signifier double sens, ambivalence et équivocité.

> Comme beaucoup d'activités de substitution, ces mots trahissent l'embarras. Le saut du *corps vécu* [en français dans le texte] – corps vécu dans le corps – n'est pas dû uniquement à un changement de regard épistémologique, mais à la position excentrique elle-même. *Corps* [en français dans le texte] n'est pas seulement le résultat d'une objectivation, la composante matérielle de l'entrelacement se révèle dans des situations limites d'écrasement. En revanche, on peut utiliser pour le corps vécu vivant les notions d'unité corps-âme et d'unité psychophysique, qui s'appliquent à la compréhension de l'expression mimique. Les concepts de Klages et de Merleau-Ponty ne devraient être utilisés que pour de tels phénomènes[823].

Comme on le voit, il tourne contre Merleau-Ponty le même argument que Plügge avait formulé dans son article : le corps et le corps vécu ne sont pas deux aspects, comme si le *Leib* était la partie vécue et le *Körper* la partie objectivée, les deux ne s'excluant l'un l'autre que du point de vue du questionnement (phénoménologique ou scientifique). Aux yeux de Plessner, les catégories élaborées par Merleau-Ponty s'avèrent donc d'une grande utilité seulement pour la compréhension du *Leib*, mais ne parviennent pas à saisir l'entrelacement entre corps et corps vécu dans l'être humain. Seule l'anthropologie philosophique est en mesure de l'examiner et en cela réside son potentiel théorique, son *Aussagewert*, qui reste bien supérieur à celui des anthropologies existentialistes.

On peut comprendre cette critique, qui parait sans fondement, si l'on considère que la démarche archéologique de Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la Perception* semble déboucher sur la valorisation de l'expérience perceptive dans son immédiateté, sur l'exaltation d'un « narcissisme vital »[824] incapable de se décentrer en direction de l'objectivation du corps et du milieu. Plusieurs protagonistes de la *Plessner Forschung* ont affirmé que, alors qu'il y a une objectivité pré-scientifique originaire du corps humain chez Plessner, Merleau-Ponty se concentre uniquement sur le corps en tant que sujet (*Leib*) au détriment du corps en tant qu'objet (*Körper*) ; en outre, d'après eux la positionnalité excentrique plessnérienne détermine une distance par rapport à l'expérience vécue elle-même qui n'existerait pas chez le philosophe français[825]. Il nous semble que ces interprétations partagent les défauts de la lecture plessnérienne dont elles s'inspirent : elles reposent

[823] H. Plessner, « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973), in GS VIII, p. 397-398.
[824] Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 183-192.
[825] Cf. H-P. Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen, vol.2 op. cit.*, p. 140-141 ; Id. « Persons and Their Bodies : The Körper / Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and Homo absconditus », *op. cit.*, p. 272; T. Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens: Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, p. 12-15 ; M. Coolen, « Bodily Experience and Experiencing One's Body », *op. cit.* Selon van Buuren ces lacunes seraient présentes seulement dans *Phénoménologie de la perception*. Cf. J. van Buuren, *Body and Reality, op. cit.*, p. 169-178.

sur une lecture partielle de l'œuvre de Merleau-Ponty, réduite essentiellement à *Phénoménologie de la perception*, où d'ailleurs une lecture moins partiale trouverait, à côté de l'exaltation de l'expérience vécue, une duplicité (problématique) entre centralité vitale et décentrement rationnel, entre filiation naturelle et attitude catégoriale[826]. Si d'une part la perception est la « foi originaire » qui nous lie au monde perçu, compris comme « le milieu et comme la *patrie* de nos pensées » (PhP, p. 32), Merleau-Ponty souligne d'autre part que, alors que le comportement animal vise un milieu, « Le comportement humain s'ouvre à un monde (*Welt*) et à un objet (*Gegenstand*) par-delà les ustensiles qu'il se construit, *il peut même traiter le corps propre comme un objet* » (PhP, p. 377, nous soulignons). Dans sa thèse principale il réaffirme (tout en modifiant) ce qu'il avait défini dans *La structure du comportement* comme le privilège du corps humain par rapport au corps animal, à savoir l'« attitude catégoriale » ou le « comportement symbolique »[827], nécessaires « pour trouver dans l'objet extérieur […] un invariant comparable à l'invariant immédiatement donné du corps propre, et pour traiter réciproquement son propre corps comme un objet parmi les objets » (SC, p. 128). En outre, dans sa thèse complémentaire Merleau-Ponty reconnait aussi que :

> Notre corps n'a pas toujours de sens, et d'ailleurs nos pensées, dans la timidité par exemple, ne trouvent pas toujours en lui la plénitude de leur expression vitale. Dans ces cas de désintégration, l'âme et le corps sont apparemment distincts et c'est la vérité du dualisme. […] Cette dualité n'est pas un simple fait, elle est fondée en principe, […]. Mais ce n'est pas une dualité de substance ou en d'autres termes les notions d'âme et de corps doivent être relativisées (SC, p. 226-227).

La proximité avec les réflexions plessnériennes dans *Le rire et le pleurer* est évidente. Ainsi, quoi qu'en pensent les spécialistes de Plessner, il est évident que la pensée merleau-pontienne met en lumière une réflexivité inhérente au corps humain, qui lui permet de saisir le corps propre non seulement comme sujet de l'expérience, mais aussi comme objet parmi les objets. Cette dualité entre l'âme et le corps, qui apparaît de manière éclatante dans les cas de désintégration, est le mode d'existence fondamentale du corps humain, son ambiguïté.

Il semble donc y avoir une analogie structurelle entre l'ambiguïté merleau-pontienne et l'excentricité plessnérienne. D'ailleurs, Plessner lui-même rapproche ces deux concepts dans son cours à Cologne de 1931[828]. La différence fondamentale entre les deux auteurs ne réside pas tant dans

---

[826] Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit*., p. 192-204.

[827] Voir K. Masuda, « La dette symbolique de la *Phénoménologie de la perception* », in F. Heidsieck (dir.), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1993, p. 225-243.

[828] Ce cours montre « comment ce que nous appelons l'excentricité de la position humaine émerge, c'est-à-dire […] cette ambiguïté (*Zweideutige*) essentielle de la situation humaine, à savoir que l'humain est à la fois le point central et le point périphérique […]. Ce modèle simple : sujet, objet, ne suffit pas ici pour désigner et saisir toute la gravité de l'ambiguïté (*Zweideutigkeit*) de la position humaine » (EM, p. 186). Nous signalons à ce propos qu'un document

le fait que, contrairement au penseur allemand, le philosophe français n'aurait pas thématisé la réflexivité du corps humain[829], mais plutôt dans la façon dont cette médiation réflexive est présentée. De fait, Plessner met toujours l'accent sur la *distance dans le lien*, sur la réflexivité en tant que distanciation du centre positionnel par rapport à soi-même, tandis que Merleau-Ponty tend à souligner le *lien dans la distanciation*, à présenter la distance réflexive comme le résultat d'un engagement plus fondamental dans le monde. Pour l'Allemand, c'est « la distance par rapport à soi-même du centre de positionnalité […] ce décollement par rapport à soi-même qui rend possible la réflexivité totale du système vital » (DO, p. 444) ; force est de constater qu'à partir du moment où l'excentricité se fonde sur la positionnalité, il ne peut y avoir de distance réflexive sans engagement vital. C'est ce que démontrent les six chapitres précédents des *Degrés* ; dans le septième chapitre, cependant, Plessner n'insiste pas davantage sur ce point. Toutefois, pour lui aussi l'ouverture de l'humain au monde est « intrinsèquement imbriquée dans la contrainte environnementale [...] : attachement et détachement, fermeture et ouverture. Non pas dialectiquement, sous la forme d'un renversement de l'un dans l'autre, mais sous la forme d'un entrelacement (*Verschränkung*), dans lequel l'un et l'autre sont mutuellement liés (*ineinander gebunden sind*) [...] : ouverture dans l'attachement, ouverture conditionnée au monde »[830]. Cependant, Merleau-Ponty affirme de manière beaucoup plus explicite que le pouvoir d'arrachement de l'humain *provient* de son attachement. La réflexivité, et la liberté qui en découle, ne sont que les aspects négatifs de l'investissement dans le monde : « La vie humaine se définit par ce pouvoir qu'elle a de se nier dans la pensée objective, et ce pouvoir, elle le tient de son attachement primordial au monde lui-même » ; « Loin que ma liberté soit toujours seule, elle n'est jamais sans complice, et son pouvoir d'arrachement perpétuel prend appui sur mon engagement universel dans le monde » (PhP, p. 377, 516). Que l'être humain soit un corps, naturellement lié au monde naturel dont il est issu et dont découle sa réflexivité, est donc une idée partagée par les deux philosophes. La différence est que chez Plessner l'émergence de la réflexivité est présentée comme

intitulé « *das zweideutige Wesen* » est conservé au Plessner-Archiv de Groningen : il s'agit du plan d'un séminaire sur l'entrelacement de l'intérieur et de l'extérieur, du propre et de l'étranger, de l'être et de l'avoir dans l'être humain.

[829] Selon Krüger, Merleau-Ponty se rapprocherait davantage de « L'interprétation de l'expression mimique » que des *Degrés* (qu'il n'a jamais lu), précisément parce que le premier texte assume un rapport d'*immanence* entre l'être humain et l'expérience du corps-vécu, tandis que le second met aussi en évidence la *transcendance* qui caractérise le rapport entre l'humain et sa *Leiblichkeit*. Shusterman a également critiqué la phénoménologie merleau-pontienne pour avoir manqué la distance réflexive par rapport au corps-vécu, qu'en revanche Plessner a mis en lumière dans les *Degrés*. Voir H.-P. Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen, vol.2*, *op. cit*., p. 140-141; « Introduzione », in H. Plessner, *L'uomo. Una questione aperta*, Roma, Armando Editore, 2007, p. 31 ; R. Shusterman, « The Silent Limping Body of Philosophy », in T. Carman, M. B. N. Hansen (dir.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 151-180; « Body Consciousness and the excentric Self: Between Plessner and Somaesthetics », *op. cit*.

[830] H. Plessner, « Das Problem der menschlichen Umwelt » (1965), in PAP, p. 173-175.

l'effet d'une distanciation, alors que selon Merleau-Ponty elle est le reflet d'un engagement plus fondamental.

5.3 « Copernicien » ou « ptolémaïque »

Une autre différence importante qu'il convient de souligner est la suivante : selon le penseur allemand la réflexivité détermine pour l'être humain un rapport au monde aux traits résolument tensionnels, alors que chez le philosophe français la réflexivité humaine ne perturbe pas une relation existentielle au monde qui semble plus apaisée. C'est du moins ce que suggère la lecture de *Phénoménologie de la perception*, ouvrage traversé par une sémantique du contact « irréfléchi » ou encore « primordial » avec la *patrie* du monde perçu : « la perception naturelle […] est « l'opinion » ou la « foi originaire » qui nous lie à un monde comme à notre patrie » ; ce monde est « le milieu et comme la patrie de nos pensées », « unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie et terme unique de tous nos projets, […] la patrie de toute rationalité (PhP, p. 371-372, 32, 492). En revanche, les *Degrés de l'organique* mettent en relief la constitutive *absence de patrie* de l'être humain : ce n'est que par l'artifice qu'il peut atteindre « une deuxième patrie, où trouver un foyer et un enracinement absolu » (DO, p. 477). L'absence constitutive de foyer (*Heimatlosigkeit*) s'accompagne de la *Wurzellosigkeit*, l'absence constitutive de racines (cf. DO, p. 509)[831] : ce qui est spécifique à l'être humain, c'est précisément l'impossibilité d'être chez soi, le déracinement, le dépaysement constitutif dans le monde. À cet égard, Accarino a souligné la convergence entre l'anthropologie de Plessner et la réflexion de Simmel sur la grande ville[832] ; il estime que l'excentricité « est sans aucun doute la forme la plus plastique sous laquelle il est possible de prendre acte de l'homme métropolitain, déraciné et spirituellement privé de *ubi consistam* »[833]. Plessner réaffirme la *Wurzellosigkeit* de l'humain lors de sa première intervention en Allemagne depuis la fin de la guerre, en soulignant sa valeur politique face à l'idéologie nazie :

> C'est justement cette absence de racines, cette capacité à se transformer partout et à arracher ses racines une fois qu'il les a prises, qui fait de l'être humain un être humain. On a longtemps voulu nous faire croire que la chose la plus importante à laquelle l'humain devait aspirer et qu'il devait préserver était d'être enraciné dans un paysage natal déterminé, dans le sang et le

[831] À ce propos, on pourrait peut-être adresser à l'être excentrique la critique que Merleau-Ponty adresse à Sartre : « En lui-même et dans les autres, il avait à apprendre que nul n'est sans racines, et que le parti pris de n'en pas avoir est une autre manière de les avouer » (S, p. 35).

[832] Cf. B. Accarino, « Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica », *op. cit*., p. 21, 35-36.
Il se réfère à G. Simmel, *Les grandes villes et la vie de l'esprit. Suivi de "Sociologie des sens"*, Paris, Payot, 2013.

[833] B. Accarino, « Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica », *op. cit*., p. 21. Voir aussi à cet égard V. Schürmann, *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2014.

> sol. Dirigée contre un type d'humain déraciné ou sans racines, la défense du paysan ou du citadin enraciné peut être admise, […] mais l'établissement d'une telle norme devient directement un piège lorsqu'elle se fonde sur l'affirmation d'un lien fondamental de l'humain à un sang et à un sol déterminés, c'est-à-dire à un milieu au sens d'un lien animal. Fondamentalement, l'humain est l'émigrant de la nature, qui n'a pas de patrie de nature[834].

Ce passage démontre que l'expérience traumatique de l'exil a constitué pour Plessner une confirmation vécue de l'anthropologie philosophique qu'il avait fondé dans les *Degrés* (1928).

On peut constater qu'il en a été de même pour Merleau-Ponty, qui se trouvait cependant dans un contexte philosophique et politique tout à fait différent. Dans le texte rédigé au lendemain de la fin de la guerre, « La guerre a eu lieu » (1945), il dénonce les limites politiques du cartésianisme et du moralisme kantien, deux perspectives (dominantes en France à l'époque) qui exaltent la pureté et le détachement du monde au détriment de la compromission que notre situation corporelle comporte.

> En restant on se compromettait, en partant on se compromettait, personne n'a les mains propres […]. Nous avons désappris la « pure morale » et appris une sorte d'immoralisme populaire, qui est sain. L'homme moral ne veut pas se salir les mains. […] Nous sommes dans le monde, mêlés à lui, compromis avec lui […] c'est en lui que nous vivons, et, à vouloir être libres en marge du monde, nous ne le sommes pas du tout (SNS, p. 298-299).

Les événements tragiques de la guerre et de l'occupation allemande de la France se présentent comme des confirmations de ce que Merleau-Ponty soulignait déjà dans *Phénoménologie de la perception*, à savoir l'*enracinement* de l'humain dans le monde : « nous avons un champ perceptif présent et actuel, une surface de contact avec le monde ou en enracinement perpétuel en lui » ; « Je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain » (PhP, p. 240, 339). Bien entendu, l'ontologie merleau-pontienne est irréductible à une pensée du retour immédiat à une origine perdue[835] : l'enracinement du sujet percevant dans le monde sensible n'est pas l'appartenance au monde paysan, « l'enracinement dans le sol » (*Bodenständigkeit*) dont parle Heidegger[836]. Lorsque Merleau-Ponty évoque la Terre en tant que « sol » (*Boden*), il le fait d'un point de vue strictement phénoménologique, sur la base de l'inédit husserlien « *Umsturz der kopernikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* » (1934). Dans ce cadre, la Terre est définie comme le sol de l'expérience, que l'humain copernicien oublie.

---

[834] H. Plessner, « Mensch und Tier » (1946), in GS VIII, p. 63-64.

[835] « Ce que nous proposons là et opposons à la recherche de l'essence n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu et à retrouver, qui annulerait nos questions et même mettrait en accusation notre langage. Si la coïncidence est perdue, ce n'est pas hasard, si l'Être est caché, cela même est un trait de l'Être, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre. Un immédiat perdu, à restituer difficilement, portera en lui-même, si on le restitue, le sédiment des démarches critiques par lesquelles on l'aura retrouvé, ce ne sera donc pas l'immédiat » (VI, p. 160).

[836] Cf. M. Heidegger, « Pourquoi restons-nous en province ? » (1934), in Id., *Écrits politiques (1933-1966)*, Paris, Gallimard, 1995, p. 150-151. Voir à cet égard C. Bambach, *Heidegger's roots. Nietzsche, national socialism, and the Greeks*, Cornell up, Ithaca, 2003.

« Le copernicianisme, l'homogénéisation de tout l'extérieur transformé en objet, […] tout cela est construit sur (et ne saurait effacer) mon implantation corporelle dans un Être-Patrie-territoire, tout cela est idéalisation, superstructure, du rapport terrestre au sol et à la coexistence terrestre »[837]. La perspective merleau-pontienne peut alors se traduire de manière efficace dans la thèse selon laquelle la caractéristique fondamentale de l'humain est son *habiter* un territoire : il s'agit d'un rapport à la fois actif et passif, échange médiateur avec un monde dont on reconnaît l'autonomie[838].

Ces différences sémantiques dans la description de la relation humaine au monde – « distance » et « *Wurzellosigkeit* » chez Plessner, « lien » et « enracinement » chez Merleau-Ponty –, sont non seulement motivées par des cibles polémiques et des contextes politiques différents, mais résultent aussi de convictions théoriques tout à fait personnelles. Cette divergence se manifeste également dans la position que les deux philosophes adoptent à l'égard de la célèbre antithèse entre *Kultur* et *Zivilisation*[839]. Bien entendu, il est évident que leurs réflexions ne peuvent être placées dans ce débat de manière univoque : pour l'un comme pour l'autre, on ne peut pas simplement opposer une civilisation extérieure, matérielle et technique à une culture spirituelle, intérieure et authentique. Pour Plessner et Merleau-Ponty, l'intérieur et l'extérieur, l'esprit et le corps, sont constitutivement entrelacés ; pourtant, l'Allemand semble plus proche du pôle de la *Zivilisation*, alors que le Français de celui de la *Kultur*. Dans *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924), Plessner critique précisément le dualisme entre esprit et corps, dont la conséquence socio-philosophique est la division entre *Kultur* et communauté d'une part, et *Zivilisation* et société d'autre part. Son objectif est de valoriser ces dernières par rapport aux premières. Dans ce but, il souligne que la civilisation ne se réduit pas à l'égoïsme corporellement déterminé : « la pauvreté de cette version du concept de civilisation disparaît avec l'élargissement du concept de besoins physiques »[840]. Pour ce faire, il faut éviter toute réduction utilitariste du corps et prendre en compte son excèdent pulsionnel, sa dépense vitale qui se décharge dans le jeu. Le corps présente une dimension ludique irréductible au mécanisme et au fonctionnalisme : « en tant qu'être animé, il y a en lui une surabondance de force non exploitée qui exige de l'activité et qui s'exprime principalement dans le jeu. Un besoin physique élémentaire,

[837] M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie de Husserl, *op. cit*., p. 89.
[838] Nous nous référons ici à P. Missiroli, *Abitare. Teoria e possibilità di un concetto a partire da Maurice Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2024. Cette perspective est assez différente de celle esquissée par Heidegger dans l'essai « Bâtir, habiter, penser ». Selon le philosophe allemand, c'est toujours ce qui est construit par l'humain dans son habitation qui fait d'un simple espace un lieu. Le sens n'est jamais à l'intersection de l'activité humaine et d'un monde doté d'une autonomie propre, mais il est plutôt ce qui émerge de ce que l'humain construit dans un espace qui est en soi inerte. Cf. M. Heidegger, « Bâtir, habiter, penser » (1952), in Id., *Essais et conférences*, *op. cit*., p. 170-193.
[839] Cf. O. Remaud, « Culture versus Civilisation. La genèse d'une opposition », *Revue de synthèse,* tome 129, 6e série, n° 1, 2008, p. 105-123.
[840] H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft* (1924), in GS V, p. 93.

l'instinct de jeu (*Spieltrieb*), domine le monde organique et même les relations humaines tiennent compte [...] de cette pulsion, consciemment et inconsciemment »[841]. Le concept de *Spieltrieb* est tiré des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller ; à ce sujet, Agard[842] a souligné à juste titre que, dans le contexte des années 1920, Plessner retourne la notion schillérienne de jeu contre la tradition culturelle dont elle est l'expression. De fait, les *Lettres* de Schiller ont souvent été utilisées pour justifier une critique de la civilisation au nom de la culture. Quelques années après la Première Guerre mondiale, Plessner lui, associe la *Zivilisation* en tant qu'univers artificiel au jeu, renversant ainsi l'antithèse *Kultur/Zivilisation* au profit de cette dernière, à laquelle sont également associées, dans la carte mentale de l'époque, les notions de *Politik* et de *Gesellschaft*.

En revanche, selon Iofrida[843], Merleau-Ponty se rapprocherait davantage du pôle de la *Kultur*. Dans sa recension de *L'homme du ressentiment* en 1935, sa proximité avec la critique de la civilisation formulée par Scheler apparaît clairement : « le prométhéisme, la religion de la civilisation, est bien loin d'être indispensable à la « dignité humaine ». Ils imprègnent d'une manière incroyable l'enseignement français. Comme il vaudrait mieux enseigner le commerce et l'amitié avec la nature, que ces citoyens fiers risquent de traverser sans la voir ! » (P1, p. 30). Merleau-Ponty esquisse ici une critique de la société bourgeoise comme *Zivilisation* prométhéenne et oppose à l'humanisme de cette dernière un rapport plus amical à la nature, rappelant aussi la leçon de saint François d'Assise. Ce texte de jeunesse ne doit pas être négligé, car la critique du productivisme et de la civilisation qui y est esquissée sera également reprise et approfondie par le philosophe dans la deuxième moitié des années 1950, avec des outils conceptuels plus affinés. En particulier, au début de son cours au Collège de France « La philosophie aujourd'hui » (1958-1959), Merleau-Ponty décrit le but de sa recherche philosophique à partir du contexte historique dans lequel elle s'inscrit, « justement parce qu'il est temps de non-philosophie » (NC, p. 38). Cette crise de la philosophie se manifeste dans les relations entre les êtres humains et dans les rapports avec la nature. À cet égard, Merleau-Ponty adresse une critique sévère à toutes les pensées artificialistes qui tendent à supprimer la Nature en tant qu'espace autonome, les qualifiant de manières de penser « presque oniriques, musée des horreurs ». Il souligne notamment que cet artificialisme absolu est en fait spéculaire au naturalisme extrême : le néo-darwinisme, par exemple, est un « mélange de naturalisme et d'artificialisme […]. La Nature *naturwissenchaftlichen* comme en soi, - et pourtant cette Nature a été construite dans l'histoire

[841] *Idem*.
[842] Cf. O. Agard, « L'anthropologie philosophique de Schiller dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795) et sa reprise par Helmuth Plessner dans *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) », in F. Fabbianelli, J-F. Goubet (dir.), *L'Homme entier. Conceptions anthropologiques classiques et contemporaines*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 137.
[843] Cf. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, *op. cit*., p. 19-31, 66.

humaine » (NC, p. 42-43). Pour dépasser cette contradiction, véritable complexe de la pensée contemporaine, il est nécessaire de redécouvrir la nature non pas comme la décrit la science objectiviste ou comme cause universelle en soi, mais en tant que *Boden* de la culture : « redécouverte d'une Nature-pour-nous comme sol de toute notre culture, et où s'enracine en particulier notre activité créatrice qui n'est donc pas inconditionnée, qui a à maintenir [la] culture au contact de l'être brut, à la confronter avec lui » (NC, p. 44).

Compte tenu du projet ontologique qui sous-tend cette insistance sur la continuité entre la nature et la culture, entre le corps et la technique, il n'est pas surprenant que Merleau-Ponty, au cours de la même période, ait également mis de plus en plus l'accent sur la parenté (plutôt que sur la différence) entre l'animal et l'humain. De même qu'il existe un sol naturel qui reste irréductible à la culture, de même l'animalité n'est jamais définitivement dépassée par l'être humain : le dépassement n'abolit pas la parenté. Déjà dans le cours sur le concept d'institution (1954-1955) il définit l'animalité comme une « variante de l'humanité […] donc offrant image touchant de l'homme […]. Par là [penser] non l'homme-animal, non l'animal-homme, mais vraiment l'un pour l'autre alter ego parce que l'on n'a pas l'un *dans* le temps et l'autre *hors* du temps. Le dépassement conserve. Parenté des finitudes. Notre déplacement sur l'animal reflète l'animalisation de l'homme par l'animal » (IP, p. 54). Dans la seconde moitié des années 1950, cette orientation sera davantage développée dans les cours sur la Nature. En 1958, Merleau-Ponty attribue déjà au comportement animal une forme de « pré-culture »[844] ; ensuite, dans le cours « Nature et Logos : le corps humain » (1959-1960), il souligne à plusieurs reprises la « parenté étrange »[845] humain-animal, *Ineinander* ou « union latérale » entre l'humanité et l'animalité. Cette démarche est motivée par les objectifs ontologiques que le philosophe français se fixe : « Ce que la méditation de notre « étrange parenté » avec les animaux […] nous apprend touchant le corps humain : il est à comprendre comme notre projection - introjection, notre *Ineinander* avec l'Etre sensible et avec les autres corporéités » (N, p. 339).

Au contraire, Plessner insiste souvent sur la différence entre l'humain et l'animal, de manière presque obsessionnelle. Dans ses analyses, la formule « *nur der Mensch* » revient sans cesse, ce qui prouve que son anthropologie de l'expression, bien que fondée sur des procédures herméneutiques, doit en fin de compte établir des distinctions de principe : « seul l'être humain » peut rire et pleurer, sourire, imiter, jouer un rôle, avoir une passion, une histoire, etc. Dans ce besoin d'établir des limites

[844] « Le crabe utilise le même objet (l'anémone de mer) a des fins différentes : tantôt pour camoufler sa coquille et se protéger ainsi contre les poissons, tantôt pour se nourrir, tantôt, si on lui a enlevé sa coquille, pour la remplacer. Autrement dit, il y a ici commencement de culture. L'architecture de symboles, que l'animal apporte de son côté, définit ainsi, au sein de la Nature, une espèce de pré-culture » (N, p. 231).

[845] Voir à cet égard la thèse de L. Zaietta, *Une parenté étrange. Repenser l'animalité avec la philosophie de Merleau-Ponty*, *op. cit*.

et des distinctions nettes se révèle non pas tant le malaise de la petite bourgeoisie accablée par la crise de Weimar, mais plutôt la nécessité de sauvegarder dans la philosophie la primauté du moment pratique, de la liberté humaine, à une époque où l'humain était réduit à un être biologique. Ainsi, l'insistance de Plessner sur la différence humain/animal s'explique également par des raisons politiques, notamment après la Seconde Guerre mondiale et l'expérience du biologisme naziste. Dans une conférence qu'il donne à Hambourg en juillet 1946, lorsqu'il a pu se rendre pour la première fois dans l'Allemagne libérée du régime nazi, il affirme que la frontière entre l'animal et l'humain est « une question dont nous avons tous vécu l'actualité dans notre propre corps »[846]. Dans son cours de 1961 à Göttingen, Plessner déclare que le problème de l'anthropologie philosophique réside dans la *Wesensbestimmung* de l'humain et met l'accent sur l'ambiguïté du terme *Bestimmung*, qu'on peut traduire à la fois par « détermination » et « destination » : à ses yeux, toute détermination théorique de l'humain est déjà une destination pratique (cf. PA, p. 14, 23-30). Ce n'est qu'en définissant l'humain comme « question ouverte », insondabilité, *homo absconditus*, que sa liberté est préservée. Plessner avait déjà soutenu cette thèse dans *Macht und menschliche Natur* (1931) ; il la réaffirme dans sa conférence inaugurale à l'Université de Groningue (1936)[847], et aussi après la guerre.

> Nous avons vécu les dangers d'une idéologie qui voulait définir l'être humain de manière purement biologique. D'autres idéologies qui le définissent différemment, mais qui le fixent exactement de la même manière, seront tout aussi désastreuses. Une connaissance qui occulte les possibilités ouvertes dans et vers l'être de l'humain, dans le grand comme dans le petit de chaque vie individuelle, n'est pas seulement fausse, mais détruit le souffle de son objet : sa dignité humaine. L'homo absconditus, l'humain insondable, est la puissance de sa liberté qui échappe constamment à toute définition théorique[848].

Il n'est pas difficile de repérer l'idée qui sous-tend une telle conception de l'être humain. C'est le fondement de l'anthropologie humaniste moderne depuis Pic de la Mirandole : l'humain est ce qu'il fait de lui-même. S'il y a une nature humaine, c'est le fait de ne pas avoir une nature[849].

En conclusion, il nous semble que les différences entre Plessner et Merleau-Ponty que nous avons signalées peuvent être efficacement résumées en se référant à deux figures introduites par Portmann

---

[846] H. Plessner, « Mensch und Tier » (1946), in GS VIII, p. 52.

[847] « Les formules structurelles [de l'anthropologie philosophique] ne peuvent pas prétendre à une valeur théorique conclusive (*abschließend-theoretischen*), mais seulement à une valeur ouvrante et expositive (*aufschließend-exponierenden*). « L' » être humain (selon son espèce) constitue certes leur catégorie directrice, mais dans le but non pas d'une simple classification, mais de la garantie d'une insondabilité qui constitue le sérieux de la responsabilité face à « toutes » les possibilités dans lesquelles il peut se comprendre et donc être ». H. Plessner, « Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie » (1936), in GS VIII, p. 39.

[848] H. Plessner, « Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie » (1956), in GS VIII, p. 134.

[849] Comme on sait, au XXe siècle cette idée sera reprise et radicalisé par Sartre, notamment dans sa fameuse conférence de 1945 « L'existentialisme est un humanisme ».

dans l'essai « Ptolemäer und Kopernikaner »[850]. En un mot : le protagoniste de l'anthropologie plessnérienne est l'humain « copernicien », alors que la pensée merleau-pontienne met en valeur l'humain « ptolémaïque ». Portmann entend désigner par ces deux figures deux manières différentes de faire expérience du monde : le monde « primaire » du « Ptolémaïque » est celui dont on fait expérience par les sens et le corps, « la première vérité brute sur laquelle se fonde toute affirmation relative à l'interdépendance des choses du monde »[851], alors que le monde « secondaire » du « Copernicien » est le monde de l'intellect calculateur, de la gestion technique de l'existence, qui se détache de la vie sensorielle. La redécouverte du monde ptolémaïque, compris comme une manière naïve et pré-objective, phénoménologique, de faire expérience du monde, est une description efficace de la tâche que la philosophie de Merleau-Ponty s'est fixée, dans le sillage de Husserl. En revanche, il suffit de penser aux réflexions plessnériennes sur l'esthésiologie, sur le corps ou sur la nature pour se rendre compte que l'être excentrique n'est pas copernicien au sens où l'entend Portmann. Il est donc absolument nécessaire d'apporter quelques précisions. Le zoologue suisse semble se rapprocher de la description du monde copernicien faite par Husserl dans le texte « *Umsturz der Kopernikalischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht* ». Les coperniciens, à savoir les humains des temps modernes, ont transformé le *Boden* de la Terre, sol de l'expérience de tous les corps, en corps-sol (*Boden-Körper*), objet parmi les objets, et cette transformation a fait oublier que la Terre est l'ancrage indispensable de tout vécu[852]. La Terre n'est pas un simple objet dans l'espace puisqu'elle est le sol de constitution de l'espace ; c'est pourquoi elle ne se meut pas : « elle est l'arche qui rend d'abord possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode d'un mouvement »[853]. Comme on le sait, la pensée de Merleau-Ponty a reçu une grande impulsion de la lecture de cet inédit husserlien. Ce texte est probablement à l'origine de sa critique du renversement copernicien chez Kant, auxquels correspondent deux sens problématiques du concept de Nature (cf. N, p. 40-43). Pour les deux phénoménologues, le but d'un retour au monde pré-copernicien, n'est certainement pas de rejeter la validité des sciences naturelles. Comme on l'a souligné[854], il s'agit plus d'un *anti-copernicanisme philosophique* que d'un pré-copernicanisme scientifique. Merleau-Ponty n'entend pas invalider les acquisitions des sciences naturelles : il ne s'agit pas d'une revendication des essences contre les

[850] Cf. A. Portmann, « Ptolemäer und Kopernikaner. Eine biologische Studie », *Der Monat. Eine Internationale Zeitschrift*, 12(139), 1960, p. 23-30.
[851] *Ibid*., p. 23.
[852] Cf. E. Husserl, *La terre ne se meut pas* (1934), Paris, éd. Minuit, 1989, p. 12.
[853] *Ibid.*, p. 27-28.
[854] Cf. P. Amoroso, G. De Fazio, « Dall'arca Terra allo *Spielraum*. Natura, corpo, spontaneità », *Chiasmi International*, 19, 2017, p. 332.

vérités factuelles, mais au contraire d'une reprise du sol de l'expérience (la Nature ou la Terre) comme fondement ultime, d'une réévaluation du monde « ptolémaïque » au sens de Portmann. « Nous ne pouvons penser sans référence à un sol d'expérience de ce genre. La Terre est la racine de notre histoire. De même que l'arche de Noé portait tout ce qui pouvait rester de vivant et de possible, de même la Terre peut être considérée comme porteuse de tout le possible » (N, p. 111).

En revanche, l'être excentrique de Plessner a été décrit à juste titre comme « *kopernikanische Mensch* »[855]. Cela peut surprendre dans la mesure où, comme on le sait, le penseur allemand souligne à plusieurs reprises les limites de la tradition philosophique moderne, liée au dualisme cartésien, à l'exaltation d'une conscience désincarnée et à la dévalorisation des sens, du corps et de la nature qui en découle. C'est dans un tout autre sens que l'excentricité se présente comme un modèle anthropologique particulièrement approprié pour décrire l'ère copernicienne, à savoir la modernité. La révolution copernicienne a fait disparaître l'arrière-plan théologique et métaphysique traditionnel et a *décentré* ainsi l'être humain, le lançant dans l'infinité des mondes, sans monde propre et sans destin défini[856]. Le sens de son devenir et le risque de ce devenir, la conscience de la nature problématique de la vie s'intensifient ; l'être humain ne se sent plus au centre d'une harmonie cosmique[857]. En termes plessnériens, il est excentrique, sans fondement (*unergründlich*). L'augmentation de l'incertitude, du risque et de l'inquiétude s'accompagne d'une autonomie et d'une liberté accrues : dans la modernité, l'être humain devient la racine de toute connaissance et de toute moralité. C'est la pensée de Kant qui exprime pleinement les implications conceptuelles du paradigme copernicien, ce que Plessner ne manque pas de souligner : « « Révolution copernicienne » n'est pas une simple métaphore ; tout le monde moderne se tient sous son signe. […] L'impact de Kant sur le XIXe siècle trouvait son fondement dans le fait qu'il fut le premier à prendre au sérieux la révolution copernicienne en ce sens universel » (NR, p. 176-177). Ce n'est plus l'au-delà qui est inaccessible, mais l'être humain lui-même et la réalité qu'il conditionne, qui devient alors « ici-bas dissimulé » : « L'homme accède à une profondeur qui lui est occultée, non dans l'au-delà mais, étrangement, ici-bas. Il se découvre l'auteur de choses dont l'essence devrait exclure qu'elles en aient

[855] Cf. M. Russo, « Der kopernikanische Mensch: Geburt des undurchsichtigen Selbst », *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, vol. 5, no. 1, 2015, p. 53-70. Tolone a distingué le « copernicien » Plessner du « ptolémaïque » Portmann dans un essai consacré aux deux auteurs : cf. O. Tolone, « Helmuth Plessner und Adolf Portmann. Zur philosophischen Bestimmung des Menschen durch Exzentrizität und Frühgeburt », *op. cit*., p. 158-159.
[856] C'est ce que Blumenberg a mis en relief : « l'humain post-copernicien qui gravite de manière excentrique dans le cosmos et qui conquiert l'invisible grâce aux arts de la technique et de l'optique est plongé dans l'impatience et l'inquiétude perspective de la forme temporelle du passage infini de ses possibilités ». H. Blumenberg, « Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit », *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 5, 1964, p. 350.
[857] Cf. A. Banfi, *L'uomo copernicano* (1950), Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 18.

un, et *a fortiori* en l'homme » (NR, p. 178). Le transfert de la puissance divine dans l'humain entraîne son caractère insondable. C'est dans cette perspective que se comprend le principe plessnérien de l'*homo absconditus*[858]: le concept de nature humaine doit recevoir le statut logico-ontologique que le concept de Dieu a dans les théologies négatives. Il s'agit d'un concept limite qui renvoie à un être indéterminable positivement : le paradigme de l'excentricité rencontre ici l'anthropologie négative des temps modernes. En ce sens, par rapport à la métaphysique prémoderne de Scheler et à l'institutionnalisme antimoderne de Gehlen, Plessner défend un point de vue beaucoup plus ouvert à la modernité[859]. Si le sens du moderne réside dans la reconnaissance de l'autonomie humaine et du pluralisme culturel, l'anthropologie philosophique doit assumer une fonction critique par rapport à toute anthropologie positive, et mettre l'accent sur l'ouverture de principe à tous les aspects de la vie humaine. C'est à cette tâche que sont consacrés les concepts d'excentricité et d'insondabilité.

Sur la base de ce qui précède, les réflexions de Plessner et de Merleau-Ponty semblent non seulement diverger, mais aussi à certains égards s'opposer : d'une part, l'ontologie, l'union et l'humain « ptolémaïque » ; d'autre part, l'anthropologie, la distance et l'humain « copernicien ». C'est peut-être le résultat nécessaire d'une tension inévitable entre l'ontologie et l'anthropologie. Dans ce qui suit, nous montrerons qu'il n'en est rien : le discours sur l'Être et la phénoménologie de l'humain ne sont pas contraints de s'opposer, mais peuvent être complémentaires. Les philosophies de Plessner et de Merleau-Ponty démontrent que l'approche ontologique et l'approche anthropologique ne s'excluent pas l'une l'autre, mais au contraire se soutiennent mutuellement. Les deux philosophes offrent ainsi les outils conceptuels pour penser l'humain et l'Être dans leur imbrication constitutive. Leurs chemins divergents suivent une direction commune, dans laquelle le sujet humain n'est ni placé au-delà et face à un Être-objet, ni dissous dans l'Être, mais plutôt repensé comme *Non-Être dans (et de) l'Être*, *transcendance dans (et de) l'immanence*. C'est cette troisième voie originale qu'il faut maintenant aborder.

5. 4 *Anthropologie et ontologie : un humanisme non-anthropocentrique*

Tout d'abord, il est important de montrer que Plessner et de Merleau-Ponty n'affirment aucune opposition manichéenne entre l'anthropologie et l'ontologie. Cela est manifeste chez le penseur allemand qui, bien que radicalement opposé à la pensée de Heidegger, n'est pas hostile à l'ontologie en tant que telle. En fait, il a même développé son anthropologie philosophique sur la base d'une « ontologie de l'organique ». Nous avons déjà mis en lumière la convergence entre la

[858] Cf. H. Plessner, « Homo absconditus » (1969), *Le Débat*, 3, n° 180, 2014, p. 112-121.
[859] Cf. S. Giammusso, *Potere e comprendere*, *op. cit*., p. 214-215.

Naturphilosophie plessnérienne et la philosophie de la nature de Merleau-Ponty (dont on connaît le caractère ontologique). La nature *porte* l'être humain : elle n'est pas un objet pour l'humanité, mais ce qui la soutient. C'est pourquoi il est nécessaire, selon Plessner, de « développer l'anthropologie sur la base d'une philosophie de l'être-là vivant et des strates de la nature en corrélation essentielle avec lui » (DO, p. 105). Comme nous le savons, l'ontologie stratifiée de Hartmann joue un rôle décisif pour le projet plessnérien, qui aborde l'être humain à partir d'une description des strates ontologiques de la nature. La biologie philosophique, sur laquelle l'anthropologie de Plessner se fonde, est une véritable ontologie du monde organique, nécessaire pour considérer l'être humain dans sa coexistence essentielle avec les « strates de l'être-là, généralement parlant de l'être » (DO, p. 106). Or, il est clair qu'une ontologie qui s'intéresse exclusivement à la nature et qui laisse ensuite toute la place à l'anthropologie n'a plus grand-chose à voir avec le concept d'ontologie. Cependant, Plessner n'oppose jamais la théorie anthropologique à la réflexion sur l'Être. Celle-ci joue un rôle de fondation décisif pour son anthropologie : il y a une priorité ontologique de la nature, sans laquelle la condition humaine ne peut être comprise. Il l'affirme clairement dans *Macht und menschliche Natur* : « L'être humain est placé sur le même plan que les choses physiques et semble être intégré par lui dans le royaume d'un être particulier, constitué de corps animés, des plantes et des animaux. Philosophiquement, cela implique la possibilité nécessaire de développer l'essence de l'être humain sur le fil conducteur d'une ontologie régionale de l'organique »[860]. Ainsi, l'analyse de l'être humain ne peut se passer d'une théorie de l'Être naturel. L'être humain n'est pas le résultat de la descente d'un esprit transcendant dans un corps animal, mais un corps spirituel, un corps s'animant : c'est pourquoi il est nécessaire d'examiner l'humanité à partir de l'arrière-plan ontologique auquel elle appartient et dont elle émerge, à savoir la Nature. En définitive, pour Plessner l'anthropologie et l'ontologie ne s'opposent pas, dans la mesure où la première se fonde sur la seconde.

Il est plus difficile de soutenir l'hypothèse d'une complémentarité entre anthropologie et ontologie dans la pensée de Merleau-Ponty. De fait, on vient de voir que dans ses derniers écrits le philosophe français affirme à plusieurs reprises une incompatibilité de l'ontologie et de l'anthropologie et une priorité de la première sur la seconde. Toutefois, il ne faut pas en déduire – comme l'ont fait de nombreux interprètes – que dans sa pensée se soit produit un tournant radical, une rupture définitive avec l'anthropologie, un « saut » dans l'interrogation ontologique qui dépasserait complètement la réflexion précédente sur la condition humaine. Comme on l'a bien souligné, lorsque Merleau-Ponty oppose son ontologie à l'anthropologie, il a plutôt comme cible polémique l'« anthropologisme », c'est-à-dire une perspective constructiviste et idéaliste qui fait

[860] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur* (1931), in GS V, p. 227.

reposer la Nature et l'Être sur l'être humain[861]. Derrière l'étiquette « anthropologie » se trouvent les adversaires philosophiques contre lesquelles Merleau-Ponty s'est toujours battu : Descartes, Kant et le néo-kantisme de Brunschvicg, Sartre. Le sens dépréciatif de l'anthropologie, comprise en ce sens, est évident dans le premier cours sur la Nature au Collège de France et, en particulier, dans la partie consacrée au « sens anthropologique » du renversement copernicien opéré par Kant. Kant est aux yeux de Merleau-Ponty le premier représentant d'une conception « humaniste » de la nature, selon laquelle « c'est le sujet humain qui porte l'Être » (N, p. 40). Brunschvicg réussira plus tard la tâche difficile d'accentuer le caractère idéaliste de cette pensée, en développant un humanisme « total », « radical », où « tout est construit et donné à la fois » (N, p. 47). Dans le manuscrit « La Nature ou le monde du silence », Merleau-Ponty rejette fermement cette perspective « humaniste », qui finit par « renvoyer le concept de Nature à un chapitre de l'anthropologie. Si nous acceptions cette mise en demeure, et cet humanisme-là, ce n'est pas seulement la Nature, c'est la philosophie qu'il faudrait éliminer »[862]. L'ontologie merleau-pontienne s'oppose radicalement *à ce sens spécifique* de l'anthropologie, et non à l'anthropologie en général. Si c'était le cas, on ne pourrait pas comprendre l'intérêt de Merleau-Ponty pour l'anthropologie en tant que discipline, en particulier telle qu'elle a été développée par Lévi-Strauss : « Ce qui intéresse le philosophe en elle, c'est précisément qu'elle prenne l'homme comme il est, dans sa situation effective de vie et de connaissance. Le philosophe qu'elle intéresse n'est pas celui qui veut expliquer ou construire le monde, mais celui qui cherche à approfondir notre insertion dans l'être » (S, p. 155).

Ainsi, loin d'opposer l'humain à l'Être, Merleau-Ponty a toujours cherché à penser leur co-implication : c'est ce qu'expriment les concepts de « co-naissance », « mélange », « empiètement », « *Ineindander* » et, enfin, de « chiasme » et « chair ». À la fin de sa vie, le philosophe exprime à plusieurs reprises le *lien charnel* entre le corps humain et le monde : « nous sommes chair dans la "chair du monde" » (NC, p. 209), c'est pourquoi « la chair du corps nous fait comprendre la chair du monde » (N, p. 280) et, réciproquement, « c'est par la chair du monde qu'on peut en fin de compte comprendre le corps propre » (VI, p. 299). Le concept de chair a un double potentiel théorique : il permet de repenser à la fois l'Être et l'être humain à partir de leur implication constitutive. De même que le premier n'est pas un simple objet inerte, le second n'est pas un sujet absolu, qui survole un monde dont il est détaché. Chez Merleau-Ponty le sujet et l'objet, comme l'humain et l'être, ne font qu'un, sont les deux faces d'un seul tout. Par conséquent, l'ontologie ne s'oppose pas à l'anthropologie, elle ne dissout pas la réflexion sur la condition humaine, mais plutôt la développe à

[861] Cf. E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit*., p. 36-43.
[862] M. Merleau-Ponty, « La Nature ou le monde du silence » (1957), *op. cit*., p. 45.

partir de l'incorporation de l'humain dans le monde : l'ontologie « n'est pas anthropologique ni anthropomorphique en ce sens qu'elle incorpore au contraire l'homme à la définition du monde, fait paraître l'homme comme ingrédient du monde, morceau du monde qui se replie sur lui-même, - l'homme pré-humaniste, l'homme brut, l'homme fondateur »[863]. Cette note inédite a été rédigée entre fin 1958 et début 1959 et appartient donc à la phase dite « ontologique » de la pensée merleau-pontienne. Elle témoigne que le but de l'ontologie de Merleau-Ponty est double : à la fois incorporer l'humain à la définition du monde et incorporer le monde à la définition de l'humain. En ce sens, l'ontologie ne dépasse pas l'anthropologie, mais l'accomplit. C'est ce que confirme ce passage, tiré du manuscrit inédit « Introduction à l'ontologie » (automne 1958) :

> Le problème de l'Être à ce pli où nous apparaissons surgissant de l'être et destinés à l'être. […] L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance, à trouver un au-delà du naturalisme et de l'idéalisme, *à peindre l'homme comme il est vraiment* : non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surrection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain[864].

L'ontologie n'élimine pas l'anthropologie : de même qu'un examen attentif de la condition humaine permet de retrouver l'Être auquel elle est liée et dont elle procède, de même le développement du problème ontologique entraîne une reformulation de la question anthropologique, implique une compréhension plus fine de l'humanité.

Ce qui précède suffit à comprendre que Merleau-Ponty et Plessner repensent l'être humain à partir de ce qui n'est pas lui, de ce qui, loin d'être construit par lui, le soutient : l'Être/la Nature. L'ontologie chez le philosophe français joue un rôle analogue à celui joué par la philosophie de la nature chez le penseur allemand : on sait que dans *Les degrés de l'organique* Plessner vise à comprendre l'être humain à partir de sa coexistence essentielle avec les strates du monde organique, de l'Être naturel, qui le portent. La différence est que Plessner part de la philosophie de la nature pour fonder l'anthropologie philosophique (qui reste son intérêt principal tout au long de sa vie), tandis que Merleau-Ponty, à partir des années 1950, explicite et approfondit (non sans de profondes révisions) l'ontologie qui était déjà présente implicitement dans les analyses « anthropologiques » et phénoménologiques de ses deux thèses. Cette divergence n'empêche pas de considérer l'ontologie et l'anthropologie comme complémentaires, comme les deux faces d'une même pièce conceptuelle. En dépit de l'orientation différente de leurs recherches, les réflexions Plessner et Merleau-Ponty relient le discours sur l'Être et la phénoménologie de l'humain. Leurs chemins théoriques suivent une même

[863] Note de travail inédite de fin 1958 ou début 1959, BNF volume VII, [232]v, citée par E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit*., p. 38.
[864] Note de travail tirée du manuscrit sur l'*Introduction à l'ontologie*, inclus dans le projet de volume intitulé *Être et Monde*, BNF volume VI, [128], citée par E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'Être, op. cit*., p. 255. Nous soulignons.

direction conceptuelle, qui pourrait être définie comme un *humanisme non-anthropocentrique*, « troisième voie » alternative à l'opposition entre humanisme et anti-humanisme qui a marqué le débat philosophique de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Il est évident que cette hypothèse ne va pas de soi et demande à être justifiée.

Commençons par Plessner, dont l'anthropologie philosophique s'est formée dans un contexte de déstabilisation de l'humanisme traditionnel. Cette crise trouve son origine dans la théorie évolutionniste de Darwin, qui, en affirmant avec force la continuité biologique entre l'humain et l'animal, a mis en cause les anciennes garanties métaphysiques selon lesquelles seul l'être humain pouvait être considéré comme une créature faite à l'image de Dieu. Or, le darwinisme ne remettait pas en cause la position culminante de la forme humaine dans la nature et contribuait même à l'exaltation optimiste de la raison humaine et du progrès nécessairement inscrit dans toutes ses activités. « Le XIX^{e} siècle avait porté à la connaissance du public l'incroyance en Dieu, mais n'était pas encore parvenu à ébranler sa foi en l'homme. Le XX^{e} siècle est allé jusqu'à tuer cette foi, l'humanisme, dans la conscience publique, et a non seulement rendu inéluctable la vie […], mais en a fait un postulat pratique et même politique » (NR, p. 149-150). Au début du XX^{e} siècle, non seulement l'autorité supramondaine de Dieu, mais aussi l'autorité intramondaine de la raison sont désormais ébranlées. La vie reste la dernière « parole rédemptrice » (DO, p. 69) : la survalorisation des propriétés biologiques-naturelles, l'exaltation du corps contre la raison et de la vie contre l'esprit, telle qu'on la trouve chez des auteurs très en vogue à l'époque (Spengler, Lessing, Klages), représente selon Plessner un grand danger pour l'humanité. Ce n'est qu'à partir de ce naturalisme que le nationalisme irrationaliste de son temps a pu lier la valeur d'un peuple à certaines qualités biologiques et raciales et considérer leur reproduction sélective comme le sens de l'existence humaine. Ce qui compte, ce n'est plus l'être humain, mais la vie qui coule en lui : la dignité humaine peut ainsi être réduite au sang. C'est ce danger que l'anthropologie philosophique plessnérienne s'efforce de combattre. À cette fin, il n'est plus possible de réaffirmer une humanité de droit divin. Plessner souligne que l'anthropologie philosophique doit au contraire tenir compte du scepticisme si répandu à l'égard de l'être humain, prendre conscience de ses propres limites pour pouvoir les dépasser : c'est pourquoi il faut examiner autant que possible les raisons qui s'opposent à une position particulière de l'être humain dans la nature. « Ce n'est que par la voie inverse, celle de l'augmentation consciente des arguments destructeurs et de leur exacerbation systématique contre toutes les sécurités traînées jusqu'ici, que l'on peut exposer […] les fondements de l'existence humaine de telle sorte que la destruction d'une essence propre à l'être humain, prétendument indiscutable, oblige à se convertir à

la décision en faveur de l'humanité »[865]. C'est pourquoi le point de départ de l'anthropologie philosophique plessnérienne est la « biologie philosophique » : ce n'est qu'en partant de la vie et en montrant que l'humanité en est issue mais ne s'y réduit pas, qu'il est possible de « faire de nouveau place à la foi dans l'être humain »[866]. Plessner vise ainsi un renouvellement de l'humanisme qui ne prend pas la forme d'un dogmatisme, mais réalise le scepticisme : « *Nous ne surmonterons pas ce scepticisme tant que nous ne l'aurons pas réalisé. Le scepticisme réalisé dans le sens de son dépassement n'est possible que comme anthropologie philosophique* »[867].

Or, si l'attitude de Plessner (et de l'anthropologie philosophique en général) est manifestement humaniste[868], Merleau-Ponty – du moins après avoir lu Saussure – semble plus proche de l'anti-humanisme structuraliste de la génération qu'il a contribué à former[869]. Selon Foucault, qui avait assisté aux cours de Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure, le passage de la phénoménologie au structuralisme (et donc de l'humanisme à l'anti-humanisme) s'est fait quand Merleau-Ponty a rencontré le problème du langage et a commencé à parler de Saussure[870]. Nous croyons cependant que, si Merleau-Ponty dépasse les limites de l'orthodoxie phénoménologique, il n'adopte pas pour autant ce qui allait bientôt devenir l'orthodoxie structuraliste : il considère la structure comme un instrument de connaissance, et non pas comme le fondement dernier de l'expérience. La perspective merleau-pontienne échappe à l'alternative entre humanisme et anti-humanisme telle qu'elle se présente dans le paysage français de la seconde moitié du siècle dernier : d'un côté Sartre et de l'autre les structuralistes (lecteurs de Saussure) et les post-structuralistes (dans le sillage de Nietzsche et de Heidegger). Merleau-Ponty élabore plutôt ce que l'on a appelé un « humanisme anti-humaniste, troisième voie originale au-delà du couple formé par *L'existentialisme est un humanisme* de Sartre et la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger »[871]. De nombreux textes en témoignent. Dans les *Causeries* (sept émissions radiophoniques diffusées en 1948), Merleau-Ponty déclare que l'humanisme de son

[865] H. Plessner, « Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie » (1936), in GS VIII, p. 46.
[866] *Ibid*., p. 51.
[867] *Ibid*. p. 41. Voir à cet égard K. Haucke, *Plessner zur Einführung*, *op. cit*., p. 10-13.
[868] Cf. S. Schick, « Exzentrischer Humanismus? Die Transformation des Humanitätsbegriffs zum Ethos in der Philosophie Plessners », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 37 (2), 2012; J. Fischer, « Androiden – Menschen – Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus », in Id., *Exzentrische Positionalität*, *op. cit*., p. 343-353.
[869] En général, toute une génération de chercheurs formés par Merleau-Ponty, qui dans les années 1950 intègre la philosophie et les sciences humaines (en particulier la phénoménologie de Husserl et la linguistique de Saussure), s'est ensuite jetée dans le structuralisme, un paradigme dont le développement complet et cohérent aurait finalement conduit à la dissolution de la philosophie au profit des sciences humaines et sociales. Parmi ces auteurs, les plus célèbres sont sans doute Foucault et Lévi-Strauss. Cf. V. Descombes, *Le même et l'autre*, *op.cit*., p. 89 ; F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome I*, *op. cit*., p. 59-61.
[870] Cf. M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme » (1983), in *Dits et Ecrits IV*, *op. cit*., p. 434.
[871] E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'Être*, *op. cit*., p. 124.

époque n'a plus l'arrogance du passé : l'humain n'est plus compris comme un pur esprit, mais comme un corps dans le monde. Cet « humanisme narquois » (C, p. 42) est le seul capable de véritablement comprendre la condition humaine et de garantir en même temps une « réhabilitation des animaux ». Dans la conférence intitulée « L'homme et l'objet », prononcée la même année, il explique que l'humanisme classique pensait l'humain en tant qu'entendement, alors que celui de son époque met en avant la figure d'un être humain en contact avec le monde sensible, « d'un être psycho-organique, d'un homme incarné, dans son rapport vivant avec la matière ; non d'une humanité toute faite, donc ridicule ou odieuse, mais d'une humanité sans stabilité libre, inventive et sans cesse menacée »[872]. L'année suivante, la « Note sur Machiavel » (texte d'une conférence intitulée « Machiavélisme et Humanisme ») souligne que le désaveu, si répandu à l'époque, du penseur italien revient à ignorer les tâches d'un « humanisme vrai ». Machiavel (avec lequel Merleau-Ponty s'identifie clairement dans cet essai) a le grand mérite d'avoir posé le problème d'un humanisme « réel », qui « attend, à travers le monde, la reconnaissance effective de l'homme par l'homme » (S, p. 281). Il introduit au domaine de la politique, le soustrayant au pur jugement moral : les principes ne suffisent pas, ils doivent être réalisé dans un monde où les relations entre les êtres humains ne vont pas de soi, où le conflit est permanent. L'immoralisme de Machiavel est perçu comme anti-humaniste, mais il s'agit en réalité d'un humanisme « sérieux », « radical », que Merleau-Ponty rapproche implicitement de sa propre réflexion politique (telle qu'il venait de la présenter dans *Humanisme et terreur*). Bien entendu, si l'humanisme est compris comme « une philosophie de l'homme intérieur », alors Machiavel n'est pas un humaniste. « Mais si l'on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux (S, p. 282-283).

En définitive, il est évident que l'humanisme auquel tend Merleau-Ponty a seulement un rapport d'homonymie avec l'humanisme « sans vergogne » de ses aînés, qui affirmait un homme de droit divin. Comme il le réaffirme en 1951, l'humanisme de son époque est d'une toute autre nature.

> Il n'aime plus l'homme contre son corps, l'esprit contre son langage, les valeurs contre les faits. Il ne parle plus de l'homme et de l'esprit que sobrement, avec pudeur : l'esprit et l'homme ne sont jamais, ils transparaissent dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage oeuvre, la coexistence vérité. […] Un humanisme aujourd'hui n'oppose pas à la religion une explication du monde : il commence par la prise de conscience de la contingence, il est la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité, il est le refus méthodique

[872] « L'homme et l'objet » (1948), conférence inédite donnée par Merleau-Ponty et résumée par J.-L. Dumas, « Les conférences, La Nef, 5e année, n°45, août 1948, p. 150-151.

> des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits, et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes (S, p. 305-306).

Force est de constater que toute référence positive au terme « humanisme » disparaît de l'œuvre de Merleau-Ponty après sa rupture avec Sartre en 1953. Au contraire, le concept d'humanisme devient une cible polémique déclarée, notamment dans ses cours sur la Nature. La raison de ce changement brutal est à chercher dans le sens différent que Merleau-Ponty associe à cette notion. Dans les derniers écrits du philosophe, l'humanisme se confond avec l'anthropologie et l'anthropologisme, désignant une perspective incapable de penser la Nature, et généralement l'Être. Dans le premier cours sur la Nature l'humanisme est associé à la pensée de Kant et au néokantisme de Brunschvicg : dans les deux cas, « c'est le sujet humain qui porte l'Être » (N, p. 40). Dans le second cours, donné en 1957-1958, Merleau-Ponty associe l'humanisme non seulement à la critique kantienne et néo-kantienne, mais aussi à Sartre, Heidegger et – ce qui est le plus intéressant pour nous – à « l'anthropologie philosophique telle que la conçoivent certains ethnologues et psychologues : elle consiste à admettre qu'au fond tout ce dont nous pouvons parler est un attribut de l'homme. Une telle pensée tend à faire disparaitre le problème de la Nature » (N, p. 182). Il n'est pas possible de déterminer précisément à qui Merleau-Ponty se réfère ici[873], mais il est possible d'affirmer que cette critique manque sa cible si elle s'adresse à l'anthropologie philosophique de Plessner. En effet, nous avons vu que pour le philosophe allemand le problème de la Nature est précisément le point à partir duquel l'anthropologie philosophique doit se développer pour renouveler l'humanisme. C'est une opération que Merleau-Ponty lui-même suggère dans une note de travail de janvier 1959, où il expose le projet d'un volume consacré à son ontologie : la seule possibilité pour apprécier définitivement l'humanisme est de mettre en lumière ses racines, à savoir la Nature ou l'Être sauvage. « Cette nouvelle ontologie doit être présentée en tableau dans un 4e chapitre 1° nature et physique 2° la vie 3° le corps humain 4° l'être « sauvage » et le logos. […] Mettre à nu toutes les *racines* (le monde « vertical ») – Puis dire que le problème se repose par la conversion du langage, le passage à l'homme « intérieur » - Ce n'est que là qu'on pourra définitivement apprécier l'humanisme » (VI, p. 220-221). Il ne s'agit donc pas d'abandonner l'humanisme, mais de le fonder sur des bases concrètes. Cette forme d'humanisme, que Plessner et Merleau-Ponty partagent, n'est pas anthropocentrique, dans la mesure où la spécificité de l'humanité est présentée à partir de son inscription dans la nature, de son lien constitutif avec le monde vivant dont elle fait partie.

[873] Un candidat plausible pourrait être Frederik Buytendijk, dont Merleau-Ponty connaissait bien le travail.

5.5 Sujet et liberté : la transcendance horizontale

Comme le concept d'humanisme, la notion de sujet est renouvelée plutôt qu'abandonnée. Cette hypothèse peut surprendre ; en effet, nous avons vu que Plessner et Merleau-Ponty critiquent à plusieurs reprises et vigoureusement l'idée moderne du sujet, c'est-à-dire d'une conscience absolue en position de survol, qui ferait face à un objet inerte. En général, tous deux se distancient radicalement de toute forme de subjectivisme. Cependant, il ne s'agit pas tant de nier la réalité du sujet que de rejeter son idolâtrie, afin de pouvoir le penser autrement. Leur critique du sujet souverain, spectateur d'un monde objectif, ne débouche jamais sur l'objectivisme ou l'irrationalisme d'une certaine *Lebensphilosophie* : pour cette raison, le sujet n'est jamais dissous, ni dans le monde objectif, ni dans un horizon vital impersonnel. Ainsi, on ne passe pas de la transcendance absolue du sujet moderne à la pure immanence, du survol à la fusion : Plessner et Merleau-Ponty partagent une idée de sujet en tant que *transcendance dans (et de) l'immanence*, *non-être dans (et de) l'Être*. Cette relation entre le sujet et l'Être est analogue à celle entre l'humain et l'horizon naturel dont il est issu. Dans *Les degrés de l'organique* Plessner affirme que l'être humain, « malgré le caractère de relatif non-être qui caractérise son existence », découvre soi-même grâce à son excentricité comme « un élément dans une mer d'Être » (DO, p. 41, trad. modifiée). Dans son cours de 1959-1960 au Collège de France, Merleau-Ponty définit la Nature comme un Être « creusé » par toutes les dimensions examinées dans ses cours et souligné la nécessité de « penser le rapport de cette négativité, naturelle et humaine, et du positif, de l'Être et du creux ou du vide dont il est inséparable » (N, p. 291). Cela permet de comprendre pourquoi, dans une note de travail du 20 mai 1959, lorsqu'il s'interroge sur la manière de comprendre la subjectivité, il affirme contre Sartre : « le néant (ou plutôt le non-être) est creux et non pas trou » (VI, p. 246) dans l'Être. Ainsi, le but des deux philosophes n'est pas tant d'éliminer le sujet que de le repenser. Tous les deux thématisent une relation de coappartenance (plus ou moins tensionnelle) entre le sujet humain et l'Être, irréductible au survol absolu ou à la simple coïncidence. Il ne s'agit ni d'un dualisme ontologique ni d'un monisme indifférencié, mais d'une réinterprétation du dualisme cartésien en termes dialectiques[874]. Le modèle sur lequel repose cette réinterprétation est la dialectique entre organisme et milieu. Cela n'implique pas l'élimination de la différence anthropologique, mais la reconnaissance du fait que l'être humain est une forme particulière de sujet vivant. En tant que tel, il n'est pas une conscience absolue, confrontée à un monde qui lui est étranger, mais un *corps* ayant une relation de connaturalité avec le monde. Il y a un échange permanent entre le sujet vivant et son milieu : d'une part, le premier est *impliqué* dans le second, sans en être ni la cause ni l'effet ; d'autre part, le milieu n'est pas un Être en soi, totalement actuel, positif,

[874] Cf. M. Russo, « Merleau-Ponty e Plessner. Un'azione parallela », *op. cit*., p. 8.

mais un Être traversé par le négatif, dans la mesure où il contient des sujets vivants. C'est ce rapport spécifique que Merleau-Ponty et Plessner transposent sur le plan ontologique, à travers les concepts d'« entrelacs » et de « *Verschränkung* ». En dépit de leurs différences, ces catégories indiquent une relation qui unit et en même temps sépare, c'est-à-dire qui opère dialectiquement sans résolution dans une synthèse supérieure qui, en tant que telle, supprimerait la dualité. La synthèse n'est jamais définitive, mais toujours partielle : le négatif n'est jamais totalement résorbé.

Cette perspective théorique commune, tout en restant sur un plan strictement immanent, n'élimine donc pas le négatif, l'écart, la transcendance ; celle-ci, n'étant plus associé à un esprit désincarné, n'a plus un caractère vertical, mais *horizontal*. Loin d'être une distance qui sépare et isole ontologiquement le sujet de l'Être, la transcendance se configure comme un *écart dans l'immanence* sensible, un rapport non hiérarchique mais *latéral* entre le sujet et le monde. Ainsi, l'opposition métaphysique entre un monde d'en haut et un monde d'en bas, entre le « supérieur » et l'« inférieur », est remplacée par une « autre topique »[875], celle entre le centre et la périphérie. C'est dont témoignent les concepts de *décentration* et d'*Exzentrizität*, que Plessner et Merleau-Ponty utilisent pour décrire la différence anthropologique. L'être excentrique est un être autoréflexif, qui devient un problème pour lui-même dans la mesure où il n'est plus autocentré : la transcendance humaine ne va plus du bas (la terre) vers le haut (le ciel), mais du centre vers la périphérie, de soi vers l'autre que soi. Le sujet humain perd ainsi le contact immédiat avec soi : c'est pourquoi « Être humain, c'est être l'autre de soi-même »[876], « ni le plus proche ni le plus éloigné de soi » (DO, p. 41). Il est intéressant de noter que Merleau-Ponty fait également appel au concept d'excentricité pour indiquer l'opacité du sujet (cf. PhP, p. 405, 512 ; N, p. 195 ; S, p. 155). Dans une note de travail de janvier 1960, il écrit : « il faut s'habituer à comprendre que la « pensée » (*cogitatio*) n'est pas contact invisible de soi avec soi, qu'elle vit hors de cette intimité avec soi, devant nous, non pas en nous, toujours excentrique » (VI, p. 283). Le sujet excentrique n'est plus un esprit désengagé et transparent à soi, mais un corps opaque, ambigu, impliqué dans le monde, à la fois centré sur soi et capable de se déprendre de soi. Entre mon corps visible et mon corps voyant « il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre » (VI, p. 180). Dans les deux cas le sujet humain est conçu comme un vide déterminé, relatif à l'Être dont il émerge : le négatif n'est ni compris comme un Néant absolu, ontologiquement

[875] Voir à cet égard E. Bimbenet, « Penser l'hominisation. Le darwinisme sera-t-il notre dernier grand mouvement philosophique ? », *Le Débat*, vol. 180, n°3, 2014, p. 53-55.
[876] H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, in GS V, p. 225.

séparé[877], ni dissolu dans un plan d'immanence complètement affirmatif[878]. Il s'agit plutôt d'un *négatif positif*[879], car il permet le surgissement des possibilités nouvelles à partir de ce qui est déjà là.

Ici, le lien essentiel qui existe entre humanité et liberté surgit au premier plan : une nouvelle conception de la première ne peut pas éviter la tâche d'esquisser une reformulation de la seconde. L'idée de sujet comme écart dans l'immanence comporte une *ouverture au possible*, alternative au dualisme entre la nécessité de l'extériorité naturelle et la liberté absolue de l'intériorité spirituelle. Ce dualisme caractérise la pensée moderne, qui sépare la causalité interne de la volonté et les mécanismes corporels externes qui exécutent cette volonté. D'un côté, il y aurait l'appareil corporel soumis à des lois purement physiques, de l'autre, il y aurait le monde intelligible et rationnel de l'esprit. Selon ce point de vue, l'un des deux côtés devrait alors déterminer l'autre ; soit le corps-machine, soit la liberté absolue du Moi devrait prendre les décisions. Plessner et Merleau-Ponty dépassent cette alternative, qui dérive d'un présupposé dualiste problématique. À leurs avis, il n'y a pas de liberté absolue, sans réserve – reflet d'un sujet en position de survol, transcendance verticale –, mais seulement une liberté toujours relative, située, ouverture au possible *à partir de*. À notre avis, cette conception de la liberté à la fois active et passive est la conséquence cohérente d'une idée de subjectivité en tant que transcendance immanente, rapport *latéral* (et non vertical) au monde. Cette conception de la liberté peut être convenablement exprimée à travers le concept schillérien de jeu (*Spiel*). En se confrontant avec Kant dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795), Schiller n'associait plus la liberté à la volonté autonome, mais au jeu, en tant que point d'équilibre entre la passivité de la sensibilité et l'activité de la raison. Face à la double contrainte de la nature et de la loi morale, le jeu est défini comme émancipation du sensible *à l'intérieur même* du sensible. De la même manière, la liberté chez Plessner et Merleau-Ponty peut être définie comme la possibilité de *jouer* avec les lois naturelles, de détourner la rigidité de la nécessité à travers une « sorte d'échappement qui n'est jamais une liberté inconditionnée » (PhP, p. 199). Cette idée de *Spiel* comme *liberté dans les contraintes* renvoie à la figure du comédien (*Schauspieler*), que Plessner utilise souvent pour décrire l'être humain et à laquelle Merleau-Ponty se réfère déjà dans *Phénoménologie de la perception* avant de l'analyser en détail dans un cours à la Sorbonne en 1952. Il écrit : « L'art de l'acteur n'est que l'approfondissement d'un art que nous possédons tous, mon schéma corporel se réfère au monde perçu et aussi à l'imaginaire » (MPS, p. 562). La liberté interprétative du comédien est le meilleur exemple de la conception de la liberté que nous venons d'esquisser : le comédien se conforme, au

[877] Cf. J-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit*.
[878] Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Editions de Minuit, 1991, p. 38-59 ; G. Deleuze, « L'immanence: une vie... », *Philosophie*, 47, 1995, p. 3-7.
[879] Cf. L. Zaietta, *Une parenté étrange,* op. cit., p. 290.

moins en partie, à l'intention poétique de l'auteur et au goût de l'époque dans laquelle il *joue*, mais à l'intérieur de ces contraintes il y a toujours l'espace pour l'originalité et le pouvoir créateur de son interprétation personnelle. Le comédien n'est ni une conscience désincarnée connaissant la fausseté de son rôle, ni une simple sensibilité, à savoir une crédulité sans recul, mais plutôt *une distance au rôle dans le rôle* qui peut toujours reprendre une adhésion sans distance. Cet écart est la condition de possibilité de l'ouverture humaine à l'imaginaire et se configure ainsi comme un espace de liberté, comme une marge de jeu (*Spielraum*).

En d'autres termes, les philosophies de Plessner et Merleau-Ponty permettent de redéfinir la liberté non pas comme une autonomie *absolue*, comme un pouvoir de faire sans limites, mais – selon les mots de Musil dans *L'homme sans qualités* – comme « sens du possible » :

> Mais s'il y a un sens du réel, et personne ne doutera qu'il ait son droit à l'existence, il doit bien y avoir quelque chose que l'on pourrait appeler le sens du possible. L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produite, va se produire, doit se produire telle ou telle chose ; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose ; et quand on lui dit d'une chose qu'elle est comme elle est, il pense qu'elle pourrait aussi bien être autre. Ainsi pourrait-on définir simplement le sens du possible comme la faculté de penser tout ce qui pourrait être « aussi bien », et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas[880].

La liberté est donc le « pouvoir être autrement » de tout ce qui se prétend nécessaire, sans l'être vraiment. Cela ne signifie pas, bien entendu, que *tout* est possible, mais que la possibilité est toujours là, que dans le monde « il y a du jeu » : « Loin de redouter la réalité, il [le sens du possible] la traite simplement comme une tâche et une invention perpétuelles »[881]. Il faut pourtant souligner que pour Plessner et Merleau-Ponty cette marge de jeu n'est pas l'apanage des seuls êtres humains. Comme on sait, tous les deux soulignent à plusieurs reprises que les animaux disposent de différentes possibilités de comportement au sein de leur milieu, ils ne se déplacent pas selon un mécanisme prédéfini. Waldenfels a bien expliqué que la philosophie merleau-pontienne, tout en évitant l'explication mécaniste du comportement animal, garantit une certaine spécificité de la liberté humaine[882]. À son avis, la liberté du comportement théorisée par Merleau-Ponty comporte des graduations, une échelle de possibilités (*Skala von Möglichkeiten*). On peut se rapprocher plus ou moins du pôle de la détermination, où il n'y a qu'une seule possibilité, ou du pôle de l'arbitraire, où on choisit n'importe quelle possibilité. Normalement, l'être humain se situe entre ces deux extrêmes : sa liberté ne consiste pas en une volonté arbitraire, mais en sa capacité, supérieure à celle des animaux, de reconfiguration

[880] R. Musil, *L'homme sans qualités* (1930), Paris, Seuil, 1956, p. 20.
[881] *Idem*.
[882] Cf. B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, *op. cit*., p. 197-202.

(*Umgestaltung*) et de réorganisation (*Umordnung*) de la situation dans laquelle il s'inscrit. Ainsi, liberté signifie jouer avec les possibilités *du* réel. Pour Merleau-Ponty (mais aussi pour Plessner) l'être humain est déjà toujours ancré dans une situation qu'il n'a pas choisie, mais il est en même temps libre : il conserve une marge de jeu (*Spielraum*)[883] non au-delà de la situation, mais *en* elle.

[883] Cf. *Ibid*., p. 205. Voir aussi B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, *op. cit*.

Conclusion

Les philosophes ont toujours étudié les auteur.ice.s du passé afin d'aborder les problèmes auxquels elles/ils étaient confronté.e.s dans leur présent. Ceux-ci peuvent être de nature personnelle, individuelle, ou appartenir à la société et à l'époque dont on fait partie. Si, dans l'opinion commune, les philosophes regardent vers le ciel, il convient alors de rappeler qu'ils le font en gardant les pieds bien ancrés sur terre. C'est du moins le cas de Plessner et de Merleau-Ponty, et c'est ce que ce travail s'efforce également de faire. En effet, au terme de cette longue analyse, il est légitime de se demander ce qu'il faut en tirer aujourd'hui. Ce travail a montré que Plessner et Merleau-Ponty repensent la notion de sujet, sans l'abandonner : cette refonte est étroitement liée à l'étude de l'être humain et de sa place dans le monde, de sa relation avec l'Être. À partir de leurs réflexions, il est possible de suggérer une redéfinition de l'idée d'humanité, ce qui aujourd'hui – à l'époque de l'Anthropocène – apparait comme une tâche incontournable[884].

À cet égard, il est intéressant de remarquer que, loin de disparaître au bord de la mer, le visage de l'être humain revient au centre du débat philosophique : à l'époque de l'Anthropocène, « l'humain revient à un niveau géologique bien plus profond que le simple sable »[885]. En effet, aujourd'hui de nombreuses voix s'élèvent pour dire que, envisagée dans sa filiation chrétienne (l'être humain crée unique à l'image de Dieu) ou dans le cadre de la modernité cartésienne (l'être humain considéré comme « maître et possesseur de la nature »), l'idée d'humain qui a caractérisé l'Occident pendant plusieurs siècles doit être remise en question et repensée. C'est ce à quoi invitent non seulement la crise écologique, mais aussi le développement technologique récent. Le débat philosophique contemporain sur l'être humain trouve souvent sa base conceptuelle dans l'anti-humanisme structuraliste et post-structuraliste (en particulier dans l'ontologie de Deleuze et Guattari). Wolff résume la question en ces termes : « Dire l'homme, c'était hier trop dire, il fallait dire l'inconscient, le langage, le symbolique, etc. Dire l'homme, c'est aujourd'hui dire trop peu, il faut dire l'esprit-cerveau, l'animal, le vivant, etc. »[886]. Or, il nous semble particulièrement urgent de faire place à une vision différente de l'être humain, dans le sillage de Plessner et Merleau-Ponty, au moment où ce dernier est contesté par ces deux points de vue opposés et néanmoins unanimes à proposer son dépassement. Le transhumanisme et le biocentrisme, que Bimbenet définit « deux rêveries

[884] Cf. J. Lèbre, « Qui est l'homme de l'Anthropocène? », in D. Calabrò, D. Giuliano, R. Peluso, A. Ruoppo, L. Scafoglio (dir.), *Humanity : tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, Roma, Inschibboleth, 2020, p. 131-144; H. Bajohr (dir.), *Der Anthropos im Anthropozän, op. cit.*; P. Missiroli, *Il posto del negativo. Filosofia e questione dell'umano alla luce dell'Antropocene*, Milano, Meltemi, 2023.

[885] T. Morton, « How I Learned to Stop Worrying and Love the Term Anthropocene », *The Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry,* 1.2, 2014, p. 258.

[886] F. Wolff, « La question de l'homme aujourd'hui », *Le Débat*, vol. 180, n°3, 2014, p. 22.

contemporaines », sont deux positions très répandues non seulement dans le monde académique, mais aussi dans le débat public et méritent d'être prises au sérieux. Il est évident que tout sépare ces deux perspectives : « l'une regarde vers un arrachement technique de l'humain à la nature et à l'univers de la biologie, quand l'autre cultive au contraire une forme d'enracinement, voire de rebiologisation du vivant humain. L'une voudrait « décoller », l'autre plutôt « atterrir »[887]. La littérature à cet égard est immense et il est certainement impossible de la résumer ici. Cependant, quelques considérations générales peuvent être fournies afin de saisir les traits principaux de ces deux courants et pouvoir, ensuite, indiquer une alternative.

On sait qu'au cours des trois dernières décennies le transhumanisme est devenu de plus en plus populaire, en particulier dans le monde anglo-saxon[888]. Selon ses théoriciens, dans un avenir proche on assistera au dépassement de la forme humaine actuelle et de ses limites biologiques au moyen de la science et surtout des technologies biologiques, nanotechnologiques et informatiques. Chaque personne aura le droit et la possibilité d'augmenter ses capacités psychiques ou physiques, son apparence ou son intelligence, selon sa volonté : c'est ce qu'on appelle le *human enhancement*. Pour cette raison, certains transhumanistes comme Moravec, Kurzweil et Bostrom prédisent que nous assisterons bientôt à la fusion de l'être humain et de la machine : les cyborgs constitueront la prochaine étape de l'évolution en conduisant l'humanité à des sommets d'intelligence et d'espérance de vie inimaginables aujourd'hui[889]. En outre, le transhumanisme affirme la possibilité de transférer son propre esprit sur d'autres substrats sous la forme d'information pure (*mind transfer*, *mind uploading*). On pourrait alors connecter nos cerveaux à des ordinateurs pour se débarrasser complètement du corps et atteindre ainsi l'immortalité numérique : « Si les humains peuvent fusionner leur esprit avec des ordinateurs, pourquoi ne se débarrasseraient-ils pas de leur forme humaine et ne deviendraient-ils pas des êtres immortels ? »[890]. Récemment, ces idées ont été relancées et diffusées au grand public par l'historien Harari, dans son best-seller *Homo Deus : Une brève histoire de l'avenir* (2015). Dans ce texte Harari soutient la thèse selon laquelle « *Homo sapiens* est un algorithme obsolète »[891] : dans un avenir proche nous nous abandonnerons de plus en plus aux

[887] E. Bimbenet, « Nous n'en avons pas fini avec notre humanité », in J. Birnbaum (dir.), *Être humain ?*, Paris, Gallimard, 2022, p. 12. Il se réfère à B. Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.
[888] À cet égard nous nous limitons à mentionner : F. Damour, D. Doat, *Transhumanisme. Quel avenir pour l'humanité ?,* Paris, Le Cavalier Bleu, 2021 ; F. P. Adorno, *The Transhumanist Movement*, London, Palgrave Macmillan, 2021.
[889] Cf. H. Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1988; R. Kurzweil, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Press, 2005; N. Bostrom, « The future of humanity », in J. K. B. Olsen, E. Selinger, S. Riis. (dir.) *New Waves in Philosophy of Technology,* Basingstoke, Palgrave McMillan, 2009, p. 186-216.
[890] G. Paul, E. Cox, *Beyond Humanity: Cyber Evolution and Future Minds*, Rockland, Charles River Media, 1996, p. 21.
[891] Y. N. Harari, *Homo Deus : Une brève histoire de l'avenir* (2015), Paris, éd. Albin Michel, 2017, p. 459.

algorithmes, aux analyses de données et aux prévisions de l'intelligence artificielle, car ils nous connaissent déjà bien mieux que notre intelligence humaine limitée. « Les êtres humains cesseront de se voir comme des êtres autonomes qui mènent leur vie à leur guise pour s'habituer à se voir comme un assemblage de mécanismes biochimiques constamment surveillé et guidé par des algorithmes électroniques »[892]. Il a été souligné à juste titre que derrière ces visions transhumanistes se cache une conception réductionniste et dualiste de l'être humain : le rêve de la fusion de l'esprit et de la technologie est l'expression d'une profonde méconnaissance, voire d'un mépris, du corps vivant. Cela fait des transhumanistes les épigones de la tradition gnostique et de l'idée platonicienne selon laquelle le corps serait « le tombeau de l'âme » (*Gorgias*, 493a)[893]. Ainsi, l'humain est dépassé vers le haut, vers les « destinées progressives et magnifiques » du transhumanisme, où l'esprit sera enfin libéré du corps.

D'autre part, sa spécificité est aujourd'hui effacée par le bas. Cette tâche mobilise en premier lieu le naturalisme des sciences naturelles, qui tendent à réduire l'esprit au corps. L'humain ne serait qu'un « animal comme les autres » : tous ses comportements seraient réductibles aux mêmes mécanismes cognitifs et neurobiologiques que ceux qui guident les actions des autres animaux. Les exemples classiques de cette formulation réductionniste sont le behaviorisme et la sociobiologie. Plus récemment, la primatologie a défini l'être humain comme le « troisième chimpanzé »[894], au vu de l'étroite parenté génétique (98,4 % de gènes communs) qui le relie aux chimpanzés communs et aux chimpanzés pygmées. Ce que la primatologie affirme des chimpanzés est parfaitement documenté d'un point de vue scientifique ; en ce qui concerne les êtres humains, en revanche, on passe du terrain de la science à celui de l'opinion personnelle des scientifiques, qui souvent n'est pas exempte de présupposés théoriques non soumises à discussion. En effet, affirmer que l'être humain *en tant que tel* est un chimpanzé, c'est déjà présupposer que l'humanité est entièrement réductible à ses gènes[895]. Ce présupposé réductionniste est partagé, entre autres, par la psychologie évolutionniste qui, depuis le début des années 1990, a abordé l'esprit humain en tant que résultat d'adaptations darwiniennes anciennes, survenues à l'âge du Pléistocène. Dans ce cadre, les êtres humains sont considérés comme des simples « exécutants de l'adaptation » (*adaptation executors*)[896]. Pourtant, il a été souligné à juste

[892] *Ibid*., p. 396.
[893] Cf. T. Fuchs, *In Defense of the Human Being. Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 75.
[894] Cf. J. Diamond, *Le Troisième Chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain* (1991), Paris, Gallimard, 2011. Voir aussi F. de Waal, *Le Singe en nous* (2005), Paris, Fayard, 2006.
[895] Cf. E. Bimbenet, « Penser l'hominisation », *op. cit.*, p. 49.
[896] D. Buller, *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for the Human Nature*, Cambridge (MA), MIT Press, 2005, p. 58..

titre qu'« aucune donnée biologique ne peut montrer la continuité animal-homme, puisque c'est le principe méthodologique a priori des sciences de la vie ; c'est un principe régulateur de leur objectivité et non un résultat empirique a posteriori »[897]. En d'autres mots, il n'est pas surprenant qu'un scientifique qui envisage l'être humain du point de vue de la primatologie, de la génétique ou des neurosciences, ne puisse voir en lui qu'un singe, un ensemble de gènes ou de neurones. Bien entendu, cette représentation de l'humain n'est pas totalement fausse[898] ; cependant, si elle est généralisée au-delà des limites du domaine de recherche, elle finit par tomber dans une *contradiction performative* : l'affirmation selon laquelle la primatologie aurait démontré que l'être humain est un animal comme les autres dépend d'une science dont le développement présuppose des capacités cognitives et communicationnelles qui n'ont jamais été observées chez aucune autre espèce animale[899]. En outre, cette représentation est certes nécessaire mais non pas suffisante pour décrire notre condition. En pensant la continuité animal-humain uniquement d'un point de vue phylogénétique et chimico-biologique, les stratégies réductionnistes susmentionnées excluent de la biologie elle-même l'ensemble des processus ontogénétiques, reléguant à une dimension marginale les processus culturels par lesquels les humains ont acquis les compétences nécessaires à la conduite de leurs complexes formes de vie[900]. Une enquête sur les traits caractéristiques de notre espèce ne peut donc se fonder uniquement sur les sciences naturelles et passer sous silence ce que nous apprennent les sciences humaines et sociales[901].

Parmi ces dernières, l'anthropologie s'est imposée au XXIe siècle comme le laboratoire spéculatif le plus vaste et le plus vivant. Malgré les efforts déployés pour créer un cadre analytique cohérent, il est évident qu'un paradigme unique et bien défini est encore en train de se former à partir d'un ensemble hétérogène de positions[902], qui ont néanmoins un point commun important. Qu'il

---

[897] F. Wolff, « La question de l'homme aujourd'hui », *op. cit.*, p. 24.

[898] Bien plus discutable est plutôt son existence sociale, à savoir sa réception et sa transformation dans l'espace public. Voir à cet égard S. Lemerle, *Le singe, le gène et le neurone. Du retour du biologisme en France*, Paris, PUF, 2014.

[899] Cette critique a été formulée par E. Bimbenet, « La doppia fine dell'essere umano : una diagnosi », in C. Di Martino, R. Redaelli, M. Russo (dir.), *Trasformazioni del concetto di umanità*, Roma, Inschibboleth, 2020, p. 333-344.

[900] Voir à cet égard K. Laland, *La symphonie inachevée de Darwin. Comment la culture a façonné l'esprit humain* (2017), Paris, La Découverte, 2022.

[901] Par ailleurs, il est désormais évident que la division même entre *Geisteswissenschaften* et *Naturwissenschaften* – héritage épistémologique du dualisme cartésien entre *res cogitans* et *res extensa* – est incapable de penser l'imbrication dans l'être humain des aspects biologiques, sociaux et culturels. Ce n'est pas un hasard si les développements les plus récents de la biologie évolutive sont aujourd'hui pris en compte (et non plus ignorés) par les sciences sociales. Voir par exemple T. Ingold, I. Palsson (dir.), *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; M. Meloni, S. J. Williams, P. Martin (dir.), *Biosocial Matters: Rethinking the Sociology-Biology Relations in the Twenty-First Century*, Oxford, Wiley Blackwell, 2016.

[902] Une présentation efficace de cette constellation théorique a été proposée par L. Bartalesi, « In un mondo al di là dell'umano. Modelli ecologici per un'antropologia del vivente », in S. Gensini, *La voce e il logos. Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Pisa, ETS, 2020, p. 373-395.

s'agisse de l'anthropologie symétrique de Latour[903], de l'agentivité de l'art théorisée par Gell[904], du « tournant ontologique » en anthropologie de Descola et Viveiros de Castro[905], de l'anthropologie « au-delà de l'humain » de Ingold et Kohn[906], ou de l'anthropologie de la rencontre inter-espèces de Haraway ou Tsing[907], l'anthropologie contemporaine se place non pas tant à la frontière des cultures qu'à celle qui sépare ce qui est humain de ce qui ne l'est pas, qu'il s'agisse d'objets inanimés ou de formes de vie que la taxonomie considère comme généalogiquement éloignées de l'*Homo sapiens*. Ce qui rapproche les recherches susmentionnées est l'idée selon laquelle les choses, les animaux, les plantes, voire les champignons – en un mot, toutes les entités dont les modernes semblent vouloir se distinguer à tout prix, en le considérant des simples objets – apparaissent désormais comme des sujets, des présences porteuses d'une intériorité et d'une agentivité comparables à la nôtre. En d'autres termes, il s'agit de formes alternatives de l'humain, dont ce dernier ne se distingue – s'il se distingue – que par une différence de degré. Le contexte historique et écologique de ces recherches est loin d'être indifférent et motive au moins en partie leurs résultats ; en effet, c'est surtout à l'aune de l'écologie que l'on peut mesurer l'importance et la portée de la recherche anthropologique des dernières décennies. Dans ses formes les plus récentes et les plus radicales, portées par des figures comme Leopold et Callicott[908], ou incarnées dans des courants comme la *deep ecology* inaugurée par Næss[909], le mouvement écologiste invite à supplanter la différence anthropologique – et l'anthropocentrisme qui en résulterait inévitablement – par une humanité recentrée sur la vie (biocentrisme) ou sur les systèmes interactifs vivants et non vivants de la Terre (écocentrisme). Dans les cas les plus extrêmes, on en arrive même à prôner l'extinction de l'être humain pour expier ses fautes envers la nature[910].

---

[903] Cf. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.
[904] Cf. A. Gell, *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique* (1998), Paris, Les presses du réel, 2009.
[905] Cf. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009.
[906] Cf. T. Ingold, « Anthropology beyond humanity », *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society,* 38/3, 2013, p. 5-23 ; E. Kohn, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles éditions, 2017.
[907] Cf. D. Haraway, *Vivre avec le trouble* (2016), Vaulx-en-Velin, Éditions des mondes à faire, 2020 ; A. Tsing, *Le Champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme* (2015), Paris, La Découverte, 2017.
[908] Cf. A. Leopold, *L'Éthique de la terre*, suivi de : *Penser comme une montagne* (1944), Paris, Payot, 2019 ; J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1999; Id., *Thinking Like a Planet. The Land Ethic and the Earth Ethic*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
[909] Cf. A. Naess, *Écologie, Communauté et Style de vie* (1989), Paris, Éditions MF, 2008.
[910] L'humanité en tant que « plaie de la planète » est un topos propre aux mouvements écologiques radicaux ; par exemple, le *Voluntary Human Extinction Movement*, fondé en 1991 par Les Knight, prône l'extinction de l'humanité pour sauver la Terre (www.vhemt.org). Les textes suivants sont également emblématiques à cet égard : A. Weisman, *The World Without Us*, London, Virgin Book, 2008 ; P. McCormack, *The ahuman manifesto. Activism for the end of the Anthropocene*, London, Bloomsbury Academic, 2020.

Soit décoller, soit atterrir : en effet, telle semble être l'alternative que le débat contemporain sur l'humain met sous nos yeux. D'une part, la vision néo-gnostique et volontariste du transhumanisme (à ne pas confondre avec le post-humanisme[911]) soutient la thèse selon laquelle l'esprit n'est que contingemment emprisonné dans un corps mortel, dont il pourra bientôt se libérer pour se transférer dans un autre substrat immortel. En effet, l'esprit humain a pour substrat non seulement le cerveau, mais aussi des prothèses externes, des mémoires et des systèmes de données ; si nous sommes déjà des « *Natural-Born Cyborgs* »[912], rien ne peut empêcher le mélange futur de la technologie et du corps et, donc, le dépassement technologique de la forme humaine actuelle. Avec les mots prémonitoires de Haraway – pour laquelle cependant la métaphore du cyborg représente tout autre chose (à savoir le renversement radical des identités de genre traditionnelles) – « nous ne sommes que chimères, hybrides de machines et d'organismes théorisés puis fabriqués ; en bref, des cyborgs. Le cyborg est notre ontologie »[913]. D'autre part, on affirme la détermination complète de l'esprit par le corps (naturalisme) ou, en tout cas, la primauté de la vie sur l'esprit (biocentrisme). De fait, l'anthropologie contemporaine et les mouvements écologistes représentent souvent l'être humain comme plus essentiellement vivant et sensible que parlant et rationnel[914]. Il faut pourtant distinguer le naturalisme et le « nouvel animisme »[915] des recherches anthropologiques susmentionnées. Celles-ci effectuent l'opération inverse du naturalisme : elles ne « rabaissent » pas l'humain, en le réduisant au niveau animal, mais elles « élèvent » les animaux et les autres entités (vivantes et/ou non-vivantes) au niveau humain. L'anthropologie de Viveiros de Castro, qui doit beaucoup à la philosophie de Deleuze[916], montre que dans les sociétés animistes « tous les animaux et autres composantes du

[911] En général, le transhumanisme ne cherche qu'à améliorer technologiquement l'être humain, tandis que le post-humanisme critique plus fondamentalement l'anthropocentrisme et l'humanisme traditionnel, en s'appuyant souvent sur la pensée de Deleuze. Voir notamment R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge, Polity Press, 2013; F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, London-New York, Bloomsbury, 2019. On ne peut cependant manquer de remarquer que le mouvement post-humaniste a souvent une vision déformée de l'humanisme. Ce dernier a été récemment défendu par : F. Wolff, *Plaidoyer pour l'universel : Fonder l'humanisme*, Paris, Fayard, 2019 ; M. Russo, *L'età degli uomini. Antropologia filosofica e dintorni*, *op. cit*.; T. Fuchs, *In Defense of the Human Being. Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, *op. cit*.

[912] Cf. A. Clark, *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

[913] D. Haraway, « Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XXe siècle » (1985), in *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences - Fictions - Féminismes*, Paris, éditions Exils, 2007, p. 31.

[914] A ce propos, il est intéressant de noter les convergences théoriques avec Ludwig Klages, auteur de *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929). En portant la philosophie de Nietzsche à ses conclusions les plus extrêmes, Klages a été le premier à employer critiquement le terme « logocentrisme » et à élaborer une perspective philosophique explicitement biocentrique, dont on peut trouver les fondements dans la conférence intitulée « L'Homme et la Terre ». Cf. L. Klages, *L'Homme et la Terre* (1913), Paris, R&N Éditions, 2017.

[915] Cf. E. Coccia, « The new animism », *TECHNE - Journal of Technology for Architecture and Environment*, (21), 2021, p. 33–36.

[916] « C'est la philosophie de Deleuze et, plus particulièrement, les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, écrits avec Guattari, que j'ai choisis comme l'instrument le plus approprié pour retransmettre la fréquence d'onde que

cosmos sont intensivement des personnes, virtuellement des personnes, car n'importe lequel d'entre eux peut se révéler être (se transformer en) une personne. […] La personitude et la perspectivité – la capacite d'occuper un point de vue – est une question de degré, de contexte et de position, plutôt qu'une propriété distinctive de telle ou telle espèce »[917]. Il est pourtant évident qu'en ce qui concerne la différence anthropologique le résultat est le même que celui du naturalisme : dans ce cadre théorique, il n'y a pas (et il ne peut y avoir) de différence qualitative entre l'humain et le non-humain, mais seulement une différence de degré.

À notre avis, il est possible de retrouver des ressources conceptuelles fécondes pour aborder cette question chez Plessner et Merleau-Ponty : en effet, tous les deux repensent de fond en comble l'idée de nature ainsi que la place des êtres humains à l'intérieur de celle-ci, en entrelaçant toujours les dimensions de la nature et de la culture, de la vie et de l'histoire, sans réduire l'une à l'autre. Contre les prémisses dualistes du transhumanisme, leurs œuvres mettent en relief *l'enracinement naturel* de l'être humain. Ce dernier n'est pas un *animal rationnel*, un corps animal muni d'un esprit désincarné ; c'est plutôt l'esprit qui est une autre manière, déjà humaine, d'être corps. Chez Plessner et Merleau-Ponty l'humain ne possède pas un statut culturel l'écartant radicalement de la nature, il est au contraire inclus dans un cadre théorique qui s'efforce de garantir la continuité ontologique entre tous les êtres vivants. Toutefois, contrairement au naturalisme et au biocentrisme, cela ne comporte pas un effacement de sa spécificité : la relation entre l'être humain et la nature n'est pas envisagée selon un modèle de discontinuité absolue, mais pas non plus selon un modèle de simple continuité. Nous avons montré que chez Plessner et Merleau-Ponty la centration vitale de l'humain compose toujours avec une capacité de *décentrement*. Dans les deux cas, l'être humain est défini comme un centre excentrique, un être ambigu, capable de se distancier de son milieu et de son corps tout en y étant constitutivement relié. D'une part, on évite ainsi ce que Schaeffer appelle « la thèse de l'exception humaine », à savoir l'idée selon laquelle « dans son essence proprement humaine l'homme posséderait une dimension ontologique émergente en vertu de laquelle il transcenderait à la fois la réalité des autres formes de vie et sa propre naturalité »[918]. Chez Plessner et Merleau-Ponty, la différence anthropologique n'est pas une différence de nature, nécessairement liée à une perspective exceptionnaliste et hiérarchisante. D'autre part, inscrire l'être humain dans la nature ne signifie pas

j'étais prêt à capter dans la pensée amérindienne. Le perspectivisme et le multinaturalisme, en tant qu'objets re-synthétisés par le discours anthropologique […] sont le résultat de la rencontre entre un certain devenir-deleuzien de l'ethnologie américaniste et un certain devenir-indien de la philosophie de Deleuze-Guattari ». E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, *op. cit*., p. 60-61.

[917] E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*. *Lignes d'anthropologie post-structurale*, *op. cit*., p. 22-23.

[918] J-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007, p. 14.

retomber dans un naturalisme réducteur, ni dans un monisme indifférencié[919]. Les deux philosophes visent plutôt à élaborer ce que nous pourrions appeler une *philosophie de la nature non-naturaliste*[920], dont l'objectif est de rendre compte à la fois de l'inscription naturelle des activités humaines dans les dynamiques biologiques auxquelles elles sont liées et de leur irréductibilité de principe à des processus de plus bas niveaux. Ainsi, l'humain n'est pas dépassé vers le haut ou effacé par le bas, mais il est plutôt repensé comme à la fois *inhérent et non-coïncidant* avec la nature.

Redéfinir le sujet humain n'est pas seulement une question théorique, mais aussi éthique et, en fin de compte, politique. C'est pourquoi il y a vingt ans déjà Remo Bodei[921] soulignait la nécessité d'attribuer à nouveau au sujet une valeur positive, contrairement aux effets pervers provoqués involontairement par les « maîtres du soupçon » (Marx, Nietzsche et Freud) et leurs adeptes les plus fanatiques. On sait que, en un *crescendo* qui culmine dans la deuxième moitié du XXe siècle, le sujet a été considéré comme une illusion ou un mirage, une variable dépendante et insignifiante des forces anonymes qui agissent à son insu. Aux yeux de Bodei, si ces critiques sont crédibles pour décrire certains phénomènes, elles sont trompeuses dans leurs conclusions théoriques et problématiques dans leurs implications éthico-politiques. Du point de vue théorique, ces positions négligent le fait que, passée la phase fondatrice de la modernité, le rôle du sujet change, mais ne disparaît pas. Il perd en effet son caractère hypertrophique, mais pas sa fonction vitale inaliénable. En d'autres termes, le sujet n'est pas une essence ou une substance, mais il n'est pas non plus une illusion ; il n'est pas une disposition mentale ou un appareil catégorique, mais il n'est pas non plus une invention sociale ou un simple épiphénomène. Ayant depuis longtemps cessé d'être substance, pure *res cogitans*, il est devenu un chantier ouvert, certes influencé (au moins en partie) mais pas complétement constitué par les conditions naturelles et historiques dans lesquelles il s'inscrit, par toutes les forces qui agissent « dans son dos ». Du point de vue pratique, ce qui était un avertissement légitime et partageable contre la primauté idéaliste attribuée au sujet est devenu (dans sa vulgarisation idéologique) un instrument de délégitimation et de négation de l'autonomie intellectuelle et morale de l'être humain. Tout en reconnaissant le rôle et la puissance de ces forces anonymes, il est donc nécessaire de garantir à l'être

[919] Plessner met en évidence les limites non seulement du dualisme cartésien, mais aussi du monisme : voir RP, p. 27-28 ; H. Plessner, *Anthropologie der Sinne* (1970), in GS III, p. 382-383. Quant à Merleau-Ponty, dans sa recension à *L'Homme du ressentiment* il salue la réponse que Scheler donne au monisme biologique de Nietzsche (cf. P1, p. 23-24). Waldenfels a démontré que Merleau-Ponty n'oppose pas au dualisme cartésien un simple monisme : en interrogeant le corps, nous présupposons déjà une certaine distance. C'est pourquoi, selon le phénoménologue allemand, la notion plessnérienne de positionnalité excentrique est assez proche de la perspective de Merleau-Ponty. Cf. B. Waldenfels, « The Central Role of the Body in Merleau-Ponty's Phenomenology », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 39:1, 2008, p. 82.

[920] Sur ce point nous nous permettons de renvoyer à A. Charpentier, M. Dal Pozzolo, M. Pagan (dir.), *Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner*, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 2023.

[921] Cf. R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 333-340.

humain une marge d'initiative, un espace de liberté, d'élargir l'horizon de ses possibilités. Cela est d'autant plus nécessaire aujourd'hui, à une époque où nous faisons face à la fois à une hétéronomie technique, regardant la délégation progressive de nos pouvoirs de faire et de notre liberté aux algorithmes et à une hétéronomie biologique, qui affirme avec force que ce n'est pas nous qui agissons, mais la vie en nous (nos neurones, nos gènes, ou nos relations symbiotiques avec les autres vivants)[922]. Dans les deux cas, c'est une autre entité (post-humaine ou préhumaine) qui choisirait et agirait à notre place. Cependant, comme le souligne Fuchs, « Si nous nous concevons comme des objets, qu'il s'agisse d'algorithmes ou d'appareils déterminés par les neurones, nous nous soumettons à la domination de ceux qui cherchent à manipuler ces appareils et à les contrôler d'un point de vue sociotechnique »[923]. Il est évident que la question de l'hétéronomie n'a rien perdu de son actualité et nécessite à la fois la révision de nos catégories et l'élaboration d'outils conceptuels nouveaux.

À titre d'exemple, il est utile de prendre rapidement en considération le concept d'*agency*, qui occupe une place importante dans le débat philosophique et écologique contemporain[924]. Ce concept est utilisé pour désigner le pouvoir d'action des entités non humaines : toute entité, dans cette perspective, serait dotée d'une *agency*, c'est-à-dire capable d'affecter, et donc de modifier, le circuit complexe de l'interaction des *agencies* qui composent le monde. Cette configuration conceptuelle annule toute forme de hiérarchie entre les existants : si tout est doté de – ou est lui-même – agentivité, la réalité ne devient rien d'autre qu'une interpénétration de ces *agencies*, parmi lesquelles l'agentivité humaine est également incluse. Par conséquent, toutes ces forces sont placés sur le même plan ontologique : d'un point de vue philosophique, il s'agit d'une forme de monisme immanentiste. Le problème est que, au sein de cette *flat ontology*, il semble difficile de trouver une place pour un véritable sujet politique. Si, pour échapper à l'anthropocentrisme philosophique occidental, le sujet humain est dissous dans la multiplicité des agentivités qui composent le réel, intervenir activement dans ce processus de transformation continue de l'existant devient impossible : qui, en effet, devrait le faire ? Comment une négociation entre *agencies* peut-elle réellement avoir lieu si ce n'est à travers

[922] Cf. E. Bimbenet, « Nous n'en avons pas fini avec notre humanité », *op. cit*., p. 20-22.
[923] T. Fuchs, *In Defense of the Human Being. Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, *op. cit*., p. 8.
[924] Le concept d'*agency* joue un rôle de premier plan dans l'œuvre de Bruno Latour. Cf. B. Latour, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006 ; *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012 ; *Face à Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015. Voir aussi J. Bennett, *Vibrant Matter. A political ecology of things*, Durham/London, Duke University Press, 2010. Nous renvoyons à la confrontation entre le concept merleau-pontien d'institution et cet ensemble des recherches esquissée par G. Fava, « Azione, prassi, storia. Sul concetto merleau-pontyano di 'istituzione'», *Nóema*, 13, 2022, p. 28-29.

la médiation d'une intervention humaine ? Ce n'est pas un hasard si cette perspective finit souvent par aboutir à la passivité politique, à l'acceptation fataliste du réel[925].

Bien que mises au service des causes les plus nobles, notamment la crise écologique, ces recherches finissent par produire des images du monde inaccessibles à la politique et au changement : comme s'il suffisait de reconnaître que nous sommes vivants, en symbiose constitutive avec le monde et avec d'autres entités dotées d'une capacité d'action, pour concevoir une politique à la hauteur de notre époque. Malheureusement, il s'agit d'une condition nécessaire, mais non suffisante. De manière générale, il est désormais évident que l'immanentisme philosophique contemporain, inauguré en France par Deleuze (dans le sillage de Spinoza, Nietzsche et – surtout – Bergson) et repris récemment en Italie par Ronchi[926], souffre d'un fort déficit politique[927]. La seule perspective politique possible pour ces approches, qui éliminent complétement l'idée de négatif, semble être une forme d'accélérationnisme[928], dont le potentiel émancipateur est discutable. À notre avis, si l'on veut maintenir la possibilité de critique et de transformation du réel (à savoir la politique), il est nécessaire de garder – en repensant, bien entendu – les cibles polémiques de l'immanentisme : le négatif, la possibilité et une certaine spécificité du sujet humain. Comme on l'a vu, c'est ce que Plessner et Merleau-Ponty ont fait, et ce n'est pas une coïncidence : tous deux appartenaient à une époque qui, au fond, croyait encore en la capacité de la politique à changer le cours des choses. C'est seulement dans le sujet humain que l'on peut trouver le pouvoir critique, la liberté et la prise de responsabilité qu'aucun horizon anonyme et impersonnel n'est capable de posséder. En effet, sans une transcendance du sujet humain par rapport au réel, sans une distance (même minime) par rapport à ce qui est donné, comment et au nom de quoi pourrait-on le critiquer et le transformer ? Les attributs traditionnels du sujet philosophique occidental, comme la réflexivité, la responsabilité, une certaine forme d'autonomie et de rationalité, méritent d'être reformulés en tenant compte du caractère vivant

[925] Cette critique a été formulée à l'égard de Latour par P. Mirowksi, « What is science critique? Lessing, Latour », in D. Tyfield, R. Lave, S. Randalls, C. Thorpe, *The Routledge Handbook of the Political Economy of Science*, Abington / Oxon / New York, Routledge, 2017, p. 437-447; P. D. Omodeo, *Political epistemology. The problem of ideology in science studies*, Berlin, Springer, 2019, p. 18-19.

[926] Cf. R. Ronchi, *La ligne mineure. Pour une philosophie de la nature* (2017), Paris, Mimesis, 2020.

[927] Voir B. Noys, *The persistence of the negative. A critique of contemporary continental theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010; R. Esposito in *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020. Pour une présentation générale du « spinozisme de gauche » contemporain voir M. Renault, G. Sibertin-Blanc, « Se réapproprier Spinoza. Usages et mésusages d'un philosophe à la mode », *Revue du Crieur*, vol. 10, no. 2, 2018, p. 144-159.

[928] Selon l'interprétation dominante, l'accélérationisme serait la tentative d'accélérer le nouveau techno-capitalisme mondial au point de provoquer son effondrement. Au fondement de cette perspective se trouve le fragment de l'*Anti-Œdipe* dans lequel Deleuze et Guattari demandent s'il convient « non pas [de] se retirer du procès, mais [d'] aller plus loin, « [d'] accélérer le procès », comme disait Nietzsche » (G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit*., p. 285). Il faut signaler qu'une idée tout à fait différente d'accélérationnisme a été avancée par A. Williams et N. Srnicek in « Manifeste accélérationniste », *Multitudes*, 2014/2 (n° 56), p. 23-35.

et (donc) historique du sujet. Il est difficile, voire impossible, de penser l'émancipation politique sans de tels principes régulateurs.

Bibliographie

Textes de Merleau-Ponty

- *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.
- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.
- *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.
- *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953.
- *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- *Résumé de cours (1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968.
- *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours* (professés en 1949-1952), Lagrasse, Cynara / Verdier, 1988.
- *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- *Notes de cours. 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996.
- *Parcours. 1935-1951*, Paris, Verdier, 1997.
- *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie de Husserl *suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1998, p. 3-92.
- *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000.
- *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.
- *Le monde sensible et le monde de l'expression*, *Cours au Collège de France 1952-1953*, Genève, Métis Presses, 2011.
- *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Paris, Verdier, 2016.
- *Le problème de la parole. Cours au Collège de France : notes, 1953-1954*, Genève, Métis Presses, 2020.
- *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*, Milano, Mimesis, 2022

Textes de Plessner

- « Sensibilité et raison. Contribution à la philosophie de la musique », *Recherches philosophiques*, VI, 1936/1937, p. 144-190.
- « Anthropologie philosophique », in R. Klibansky (dir.), *Philosophy in the mid-century. A. survey/La philosophie au milieu du vingtième siècle*, Firenze, La Nuova Italia, 1958, vol. II, p. 85-90.
- *Frühe philosophische Schriften. Gesammelte Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.
- *Frühe philosophische Schriften. Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.
- *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.
- *Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften V*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
- *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.
- *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- *Schriften zur Philosophie. Gesammelte Schriften IX*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie. Gesammelte Schriften X*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- *Filosofische wegwijzer: Correspondentie van F. J. J. Buytendijk met Helmuth Plessner*, Kerkebosch, Zeist, 1993.
- *Briefwechsel 1923-1933. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners „Die Einheit der Sinne“*, Freiburg-München, Alber, 1994.
- *Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain* (1941), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.
- « Selbstanzeige der "Einheit der Sinne" » (1923), in H-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer „Ästhesiologie des Geistes“ nebst einem Plessner-Ineditum*, Freiburg / München, Karl Alber Verlag, 1998, p. 375-385.
- *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, Fink, München, 2001.
- *Elemente Der Metaphysik: Eine Vorlesung Aus Dem Wintersemester 1931/32*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.
- « Homo absconditus » (1969), *Le Débat*, 3, n° 180, 2014, p. 112-121,

- « Sur l'anthropologie de la musique » (1936), *Annales de phénoménologie*, n°14, 2015, p. 355-374.
- « L'interprétation de l'expression mimique. Contribution à la théorie de la conscience de l'autre Je » (1925, avec F. Buytendijk), in F. Burgat, C. Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant. Buytendijk et l'anthropologie philosophique*, Genève, MetisPresses, 2016, p. 109-160.
- *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* (1928), Paris, Gallimard, 2017.
- H. Plessner, « Sur le rapport entre monde et monde environnant chez l'homme » (1950), *Trivium*, en ligne, 2017.
- *Philosophische Anthropologie - Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2019.
- « De l'anthropologie du comédien » (1948), *La Part de l'Œil*, n° 35-36, 2021-2022, p. 419-427.
- *La nation retardataire. Sur les égarements politiques de l'esprit bourgeois* (1933/1959), Paris, PUF, 2023.

Littérature secondaire sur Merleau-Ponty

- E. Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris, Éditions Kimé, 2008.
- P. Amodio, A. Scotti (dir.), *Merleau-Ponty: ritornare alla percezione*, Napoli, FedOAPress, 2022.
- P. Amoroso, G. De Fazio, « Dall'arca Terra allo *Spielraum*. Natura, corpo, spontaneità », *Chiasmi International*, 19, 2017.
- L. Angelino, « L'a priori du corps chez Merleau-Ponty », *Revue internationale de philosophie*, vol. 244, no. 2, 2008, p. 167-187.
- T. Ayouch, « De la terreur au terrorisme : les aventures d'une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », *Topique, 81, n. 4*, 2002, p. 125-140.
- T. Ayouch, *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse. La consonance imparfaite*, Paris, Le Bord de l'eau, 2012.
- T. Baldwin (dir.), *Reading Merleau-Ponty. On Phenomenology of Perception*, London-New York, Routledge, 2007.
- R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Million, 1991.

- R. Barbaras, « De la parole à l'Être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie », in F. Heidsieck (dir.) *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1993, p. 61-81.
- R. Barbaras, « Merleau-Ponty et la Nature », *Chiasmi International*, 2, 2000, p. 47-62.
- R. Barbaras, « Merleau-Ponty et la psychologie de la forme », *Les Études philosophiques*, 2 (57), 2001, p. 151-163.
- R. Barbaras, « Le vivant comme fondement originaire de l'intentionnalité perceptive », in J. Petitot, J-M. Roy, B. Pachoud, F. Varela (dir.), *Naturaliser la phénoménologie*, Paris, CNRS Éditions, 2002, p. 681-696.
- D. Belot, « "Cette idée d'une histoire comme champ…". Des *Aventures de la dialectique* à la préface de *Signes* », *Chiasmi International*, 19, 2018, p. 57-68. C. Capalbo, « L'historicité chez Merleau-Ponty », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 73, n° 19, 1975, p. 511-535 ; D. H. Davis, « Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Works », *Chiasmi International*, 3, 2001, p. 81-102 ; S. Haber, « Aron, Merleau-Ponty : Dialectique et indéterminisme historique », *Alter*, 29, 2021, p. 101-118 ; A. Hubeny, « Humanisme et dialectique. Le sens de l'histoire chez le premier Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 3, 2001, p. 149-170 ; M. Lagueux, « Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », 1966, *Dialogue*, V, n. 3, p. 404-417 ; N. Piqué, « M. Merleau-Ponty et l'histoire sauvage » *Rue Descartes, 70*, 2010, p. 74-87 ; J. Revel, « Histoire sédimentée, histoire ouverte : un autre chiasme ? », *Alter*, 25, 2017, p. 115-134.
- R. Bernet, « Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty », in M. Richir, E. Tassin (dir.), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, p. 57-77.
- R. Bernet, « Perception et vie naturelle (Husserl et Merleau-Ponty) », in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 163-186.
- E. Bimbenet, « La chasse sans prise : Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme », *Les Études philosophiques*, 2, n° 57, 2001, p. 239-259.
- E. Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.
- E. Bimbenet, « Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l'ontologie merleau-pontienne », *Archives de Philosophie*, Tome 69, 2006.

- F. Burgat, « Contribution aux fondements d'une psycho-éthologie phénoménologique. Frederik Buytendijk lecteur de Merleau-Ponty », in F. Burgat, C. Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant. Buytendijk et l'anthropologie philosophique*, Genève, MetisPresses, 2016, p. 9-34.
- C. Capalbo, « L'historicité chez Merleau-Ponty », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 73, n° 19, 1975, p. 511-535.
- J. Čapek, « Percevoir c'est sentir. Merleau-Ponty et Herder », in K. Novotny, T. S. Hammer, A. Gleonec, P. Specian (dir.) *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Bucharest, Zeta Books, 2011, p. 43-58.
- M. Carbone, « La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure. », in F. Heidsieck (dir.) *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1993, p. 83-99.
- M. Carbone, « Le sensible et l'excédent. Merleau-Ponty et Kant », in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie *de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1998, p. 163-191.
- M. Carbone, *La chair des images. Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, Vrin, 2011.
- N. Castin, « Le promeneur claudélien », in A. Simon, N. Castin (dir.), *Merleau-Ponty et le littéraire*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1997, p. 83-92.
- D. Cefaï, « Merleau-Ponty et le marxisme. La dialectique comme emblème de la découverte de la démocratie », *Actuel Marx*, n° 19, 1996, p. 69-80.
- F. Ciaramelli, « L'originaire et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty », *Revue philosophique de Louvain*, 96, 2, 1998, p. 198-231.
- B. Cooper, *Merleau-Ponty and Marxism: From Terror to Reform*, University of Toronto Press, 1979.
- M. Dal Pozzolo, « Repenser le milieu par l'*Umwelt*. Les lectures croisées de Georges Canguilhem et Maurice Merleau-Ponty », in A. Charpentier, M. Dal Pozzolo, M. Pagan (dir.), *Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner*, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 2023, p. 67-79.
- F. Dastur, « La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du *Visible et l'invisible* et le cours au Collège de France de 1958-1959 », *Chiasmi International*, 2, 2000.
- F. Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre marine, 2001.

- F. Dastur, « La temporalité chez Merleau-Ponty (Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger) », in *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004, p. 147-160.
- F. Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale*, 13 | 2011, p. 35-57.
- D. H. Davis, « Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Works », *Chiasmi International*, 3, 2001, p. 81-102.
- A. De Waehlens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1951.
- A. De Waelhens, « Merleau-Ponty philosophe de la peinture », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 67, no. 4, 1962, p. 431–449.
- J. Dewitte, « Une valeur gratuite, une complication inutile. Maurice Merleau-Ponty lecteur des biologistes », *Revue du MAUSS*, 35, 2010, p. 333-363.
- J. Duarte Penayo, « Revolución y reducción en Merleau-Ponty », *Tópicos, Revista de Filosofía, 66*, 2023, p. 301-331.
- G. Fava, « Azione, prassi, storia. Sul concetto merleau-pontyano di 'istituzione'», *Nóema*, 13, 2022.
- A. Feron, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, Springer, 2022.
- R. Franck, *Phénoménologie et ontologie : Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- S. Frangi, « Percezione, corpo e movimento. L'estetica antropologica dell'espressione nell'inedito *Le monde sensible et le monde de l'expression* di Maurice Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 12, 2010, p. 145-161.
- S. Frangi, « La matrice morfologica del pensiero estetico di Maurice Merleau-Ponty », disponible en ligne (https://iris.unipa.it/bitstream/10447/102343/1/SIMONE%20FRANGI%20La%20matrice%20morfologica%20del%20pensiero%20estetico%20di%20Maurice%20Merleau-Ponty.pdf).
- S. Frangi, « "Weizsäcker et les autres". Merleau-Ponty lettore del *Gestaltkreis* », *Chiasmi International*, 14, 2012, p. 161-193.
- Th. F. Géraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, La Haye, Maartinus Nijhoff, 1971.

- M. Haar, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty », in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1998,
- S. Haber, « Aron, Merleau-Ponty : Dialectique et indéterminisme historique », *Alter*, 29, 2021, p. 101-118.
- A. Hubeny, « Humanisme et dialectique. Le sens de l'histoire chez le premier Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 3, 2001, p. 149-170.
- S. Kristensen, *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Paris, Vrin, 2010.
- M. Lagueux, « Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », 1966, *Dialogue*, V, n. 3, p. 404-417.
- M. Langer, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, Hampshire, MacMillan, 1989.
- C. Lefort, « Le corps, la chair », *L'Arc*, n° 46, 1971.
- C. Lefort, « Maurice Merleau-Ponty » (1974), in M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010.
- C. Lefort, *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978
- C. Lefort, « D'un doute à l'autre », *Esprit*, 66 (6), 1982, p. 23–30.
- E. Lisciani-Petrini, « Per un dérèglement de tous les sens. Merleau-Ponty: le sinestesie e l'impersonale », *Chiasmi International*, n. 10, 2008, p. 109-127.
- E. Lisciani-Petrini, « Merleau-Ponty/Sartre: una insanabile divergenza filosofico-politica », *Aut Aut*, 381, 2019, p. 61-90.
- K. Masuda, « La dette symbolique de la *Phénoménologie de la perception* », in F. Heidsieck (dir.), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1993.
- I. Matos Dias, « Maurice Merleau-Ponty : une esthésiologie ontologique », in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie *de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1998, p. 269-288.
- I. Matos Dias, *Merleau-Ponty. Une poïétique du sensible*, Toulouse, Mirail, 2001.
- J-Y. Mercury, *L'expressivité chez Merleau-Ponty : du corps à la peinture*, Paris, Harmattan, 2000.
- P. Missiroli, « La mort comme non-être. Plessner et Merleau-Ponty vers un naturalisme réaliste », in A. Charpentier, M. Dal Pozzolo, M. Pagan (dir.), *Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner*, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 2023, p. 125-137.

- P. Missiroli, *Abitare. Teoria e possibilità di un concetto a partire da Maurice Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2024.
- D. Olkowski, G. Weiss (dir.), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, Pennsylvania State University Press, 2006.
- M-L. Pintos, « Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty : analyse d'une étroite relation », *Chiasmi International*, 6, 2005, p. 147-171.
- N. Piqué, « M. Merleau-Ponty et l'histoire sauvage » *Rue Descartes, 70*, 2010, p. 74-87.
- H. Plügge, « Über die Verschränkung von menschlicher Leiblichkeit und Körperlichkeit », *Der Internist. Organ des Berufsverbandes deutscher Internisten*, 5. Jg., Heft 4, 1964, p. 159-163
- J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.
- J. Revel, « Histoire sédimentée, histoire ouverte : un autre chiasme ? », *Alter*, 25, 2017, p. 115-134.
- M. Richir, « La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty – Questions phénoménologiques », in J. F. Mattéi (dir.), *Philosopher en français*, Paris, PUF, 2001, p. 183-200.
- M. Richir, « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* » (1982), in E. de Saint Aubert (dir.), *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Hermann, 2008, p. 145-190.
- F. Robert, « Merleau-Ponty, Beaufret, Heidegger : Parménide ou la découverte de l'ontologie », *Alter*, 18, 2010, p. 277-295.
- J. Rogozinski, « "Comme les paroles d'un homme ivre…". Chair de l'histoire et corps politique », *Les Cahiers de Philosophie*, 18, 1994, p. 71-102.
- E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004
- E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005.
- E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.
- E. de Saint Aubert, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », *Revue germanique internationale*, 13 | 2011, p. 59-73.
- E. de Saint Aubert, *Être et chair I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013.

- E. de Saint Aubert, « L'unité de l'espace-temps vital. Merleau-Ponty lecteur d'*Attitudes et mouvements* de Buytendijk », in F. Burgat, C. Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant. Buytendijk et l'anthropologie philosophique*, Genève, MetisPresses, 2016, p. 49-77.
- E. de Saint Aubert, *Être et chair II. L'épreuve perceptive de l'être : avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2021.
- R. Shusterman, « The Silent Limping Body of Philosophy », in T. Carman, M. B. N. Hansen (dir.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 151-180.
- S. Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty: Studie zur "Phänomenologie der Wahrnehmung"*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1995
- C. E. M. Struyker Boudier, « Merleau-ponty and Buytendijk : Report of a relationship », in S. Strasser (dir.), *Clefts in the World: And Other Essays on Levinas, Merleau-Ponty & Buytendijk,* Pittsburgh, Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University, 2006, p. 1-27.
- J. Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.
- J. Taminiaux, « Merleau-Ponty de la dialectique à l'hyperdialectique », Tijdschrift voor Filosofie, 1, 1978, p. 34-55.
- R. Terzi, « Institution, événement, histoire chez Merleau-Ponty », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 3, 2017, p. 25-29.
- P. Terzi, « Merleau-Ponty and the Intellectualist Theory of Perception », *Journal of Transcendental Philosophy*, 2023.
- Y. Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty,* Paris, Ousia, 1987.
- X. Tilliette, « Claudel Philosophe », *Gregorianum*, vol. 75, no. 4, 1994, p. 705–721.
- T. Toadvine, L. Embree (dir.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, Evanston, Northwestern University Press, 2009.
- L. A. Umbelino, « The Melody of Life. Merleau-Ponty, Reader of Jacob von Uexküll », *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 4/I, 2013, p. 351-360.
- H. L. Van Breda, « Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67e année, n° 4, 1962, p. 410-430.
- L. Vanzago (dir.), « Merleau-Ponty and the natural sciences », *Discipline filosofiche*, XXIV, 2, 2014.

- L. Vanzago, *The Voice of No One. Merleau-Ponty on Time and Nature*, Milano, Mimesis International, 2016.
- L. Vanzago, « La manifestation de la douleur comme paradigme de l'interanimalité », *Revue de métaphysique et de morale*, 2019/1 (N° 101), p. 25-37.
- M. Villela-Petit, « Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet », in F. Heidsieck (dir.), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1993, p. 415-447.
- M. Villela-Petit, « « Qui voit ? », du privilège de la peinture chez M. Merleau-Ponty », *Les Études philosophiques*, vol. 57, no. 2, 2001, p. 261-278.
- J. Wahl, « Maurice Merleau-Ponty et la présence de Claudel », *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n°11, 1962, p. 7-10.
- B. Waldenfels, « The Central Role of the Body in Merleau-Ponty's Phenomenology », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 39:1, 2008.
- L. Zaietta, *Une parenté étrange. Repenser l'animalité avec la philosophie de Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2019.

Littérature secondaire sur Plessner

- B. Accarino, « Introduzione. Tra libertà e decisione: alle origini dell'antropologia filosofica », in B. Accarino. (dir.), *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991, p. 7-63.
- H. Ackermann, *Die Stufen des Organischen und der Aufbau des Organismus. Eine überfällige Gegenüberstellung der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners (1892–1985) und der philosophischen Biologie Kurt Goldsteins (1878–1965)*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2023.
- O. Agard, « L'anthropologie philosophique de Schiller dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795) et sa reprise par Helmuth Plessner dans *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) », in F. Fabbianelli, J-F. Goubet (dir.), *L'Homme entier. Conceptions anthropologiques classiques et contemporaines*, Paris, Classiques Garnier, 2017.
- H. André, « Plessners Ästhesiologie des Geistes. Ein neuer Zugang zur Philosophie der Natur », *Hochland*, 22, 1925.
- H. André, *Urbild und Ursache in der Biologie*, München/Berlin, Verlag von R. Oldenbourg, 1931.

- M. Asiàin, *Sinn als Ausdruck des Lebendigen. Medialität des Subjekts - Richard Hönigswald, Maurice Merleau-Ponty und Helmuth Plessner*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2006.
- J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur. Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in »Die Stufen des Organischen und der Mensch«*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 2000.
- J. Beaufort, « Gesetzte Grenzen, begrenzte Setzungen. Fichte'sche Begrifflichkeit in Helmuth Plessners Phänomenologie des Lebendigen », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/2, 2000, p. 213-236.
- J. Beaufort, « Dialektische Lebensphilosophie. Schopenhauers und Plessners Naturphilosophie im Vergleich », *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 84, 2003, p. 57-73.
- R. Becker, « Der Sinn des Lebens. Helmuth Plessner und F. J. J. Buytendijk lesen im Buch der Natur », in K. Köcky, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen" im zeithistorischen Kontext*, Freiburg /München, Karl Alber Verlag, 2015, p. 65-89.
- T. Bek, *Helmuth Plessners geläuterte Anthropologie*, Würzurg, Königshausen & Neumann, 2011.
- W. Bialas, *Politischer Humanismus und „verspätete Nation". Helmuth Plessners Auseinandersetzung mit Deutschland und dem Nationalsozialismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- K. Block, J. Kloeg (dir.), *Ecology 2.0 – The Contribution of Philosophical Anthropology to Mapping the Ecological Crisis*, Berlin, De Gruyter, 2020.
- O.F. Bollnow, « Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien », in R. Rocek, O. Schatz (dir.), *Philosophische Anthropologie heute*, Beck, München, 1972, p. 19-37.
- A. Borsari, « Mimica e antropologia dell'imitazione. Il problema della *mimesis* nella filosofia di Helmuth Plessner », in A. Borsari, M. Russo (dir.), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura, storia nell'antropologia filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, p. 93-133.
- A. Borsari, « Pensare le antinomie costitutive: Plessner, i Gradi e l'uomo », *Iride: filosofia e discussione pubblica*, vol. 20, 52, 2007, p. 635-639.
- A. Borsari, « Notes on "Philosophical Anthropology" in Germany. An Introduction », *Iris : European Journal of Philosophy and Public Debate*, 1, 2009, p. 113-129.

- T. Breyer, « Helmuth Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 4, 2012, p. 1-18.
- J. van Buuren, « Buytendijk und die Philosophische Anthropologie », in R. Becker, J. Fischer, M. Schloßberger (dir.), *Philosophische Anthropologie im Aufbruch: Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, Berlin, Akademie Verlag, 2010, p. 285-300.
- J. van Buuren, *Body and Reality. An Examination of the Relationships between the Body Proper, Physical reality and the Phenomenal World Starting from Plessner and Merleau-Ponty*, Biefeld, Transcript Verlag, 2018.
- B. Carnevali, « Spectateurs de nous-mêmes. Pour une esthétique de la réflexivité », *Critique*, 10, n° 869, 2019, p. 885-899.
- M. Coolen, « Bodily Experience and Experiencing One's Body », in J. de Mul (dir.), *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2014, p. 111-127.
- J. de Mul, « The Emergence of Practical Self-Understanding. Human Agency and Downward Causation in Plessner's Philosophical Anthropology », Human Studies, 42, 2019.
- H. Delitz, « Spannweiten des Symbolischen. Helmuth Plessners Ästhesiologie des Geistes und Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53(6), 2005, p. 917-936.
- H. Delitz, « "True" and "False" Evolutionism. Bergson's Critique of Spencer, Darwin & Co. and Its Relevance for Plessner (and Us) », in J. de Mul (dir.), *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2014, p. 79-98.
- C. Dietze, *Deuxième chance. Helmuth Plessner (1892-1985). Une biographie intellectuelle*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2022.
- T. Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens: Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin, Akademie Verlag, 2012.
- T. Ebke, G. Plas, C. Zanfi, « Introduction », *Trivium* [En ligne], 25 | 2017.
- T. Ebke, « Philosophische Anthropologie à la française », *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, 9, 2019, p. 427-456.
- S. Edinger, *Das Politische in der Ontologie der Person. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Verhältnis zu den Substanzontologien von Aristoteles und Edith Stein*, Berlin, De Gruyter, 2017.
- W. Eßbach, J. Fischer, H. Lethen (dir.), *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft". Eine Debatte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

- H. Fahrenbach, « „Lebensphilosophische“ oder „existenzphilosophische“ Anthropologie. Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger », *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geistesgeschichte*, 7, 1990-1991, p. 71-111.
- K. Felgenhauer, « Intentionalität und Fremderfahrung – Zur Relevanz von Helmuth Plessners naturphilosophischem Begriff der Umweltintentionalität für das Forschungsfeld Soziale Kognition », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, 2022.
- J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München, Karl Alber Verlag, 2008.
- J. Fischer, « Ekstatik der exzentrischen Positionalität. Lachen und Weinen als Plessners Hauptwerk » in B. Accarino, M. Schloßberger, (dir.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie,* « Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie », Band 1, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 253-272.
- J. Fischer, « La compatibilité de la biologie et de la dignité humaine. Stratégies théoriques de l'Anthropologie Philosophique », *Revue germanique internationale*, 10 | 2009, p. 147-162.
- J. Fischer, « Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology − Without Belonging to the Paradigm», in R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay, *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 73-94.
- J. Fischer, « Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner », in G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube, (dir.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin-New York, De Gruyter, 2012, p. 131–151.
- J. Fischer, « Die Kölner Konstellation. Scheler, Hartmann, Plessner und der Durchbruch zur modernen Philosophischen Anthropologie », in T. Allert, J. Fischer (dir.), *Plessner in Wiesbaden*, Wiesbaden, Springer, 2014, p. 89-121.
- J. Fischer, « Philosophical Anthropology. A Third Way between Darwinism and Foucaultism », in J. de Mul (dir), *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2014, p. 41-55.
- J. Fischer, « Philosophisch-anthropologische Theorie der Kultur: Cassirer, Scheler, Plessner », *Azimuth*, 8, 2016, p. 77-92.
- J. Fischer, « Sinn der Sinne. Ästhesiologie und Soziologie bei Simmel und Plessner », in R. Hettlage, A. Bellebaum (dir.), *Alltagsmoralen. Die kulturelle Beeinflussung der fünf Sinne*, Wiesbaden, Springer, 2016, p. 237-249.

- J. Fischer, *Exzentrische Positionalität, Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist, Velbrück, 2016.
- J. Fischer, « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », *Trivium* [En ligne], 25 | 2017.
- Cf. J. Fischer, « Der Anthropos des Anthropozän: Zur positiven und negativen Doppelfunktion der Philosophischen Anthropologie », in H. Bajohr (dir.), *Der Anthropos im Anthropozän*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020, p. 19-40.
- V. Gerhardt, « Die rationale Wendung zum Leben. Helmuth Plessner: Stufen des Organischen und der Mensch », in J. Fischer, H. Joas (dir.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne*, Frankfurt am Main, Campus, 2003, p. 35-40.
- S. Giammusso, « „Der ganze Mensch". Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen bei Dilthey und Plessner », *Dilthey Jahrbuch*, 7, 1990, p. 112-138.
- S. Giammusso*, Potere e comprendere. La questione dell'esperienza storica e l'opera di Helmuth Plessner*, Milano, Guerini, 1995.
- M. Grene, « Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner », *The Review of Metaphysics*, Vol. 20, No. 2, 1966.
- M. Großheim, « Inspirierende Irritation: Die Bedeutung der Anthropologie Helmuth Plessners für das Denken Martin Heideggers », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 66, n. 4, 2018, p. 507-531.
- J. Gruevska, « „Natürliches Verstehen." Phänomenologische Deutung und Erfahrung als Methode im Denken Helmuth Plessners und Frederik Buytendijks », in H.-U. Lessing, K. Liggieri (dir.), *Das Wunder des Verstehens*, Freiburg, Alber Verlag, 2018, p. 104-125.
- J. Gruevska, « „Kritische Forschung und forschende Kritik". Triadische Transdisziplinarität in Helmuth Plessners Philosophischer Anzeiger », in E. Dzwiza-Ohlsen, A. Speer (dir.), *Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis*, Paderborn, Mentis, 2021, p. 228-246.
- M. Gutmann, B. Rathgeber, « Anthropologie und Hermeneutische Logik. Helmuth Plessner und Georg Misch », in K. Köchy, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen" im zeithistorischen Kontext*, Freiburg /München, Karl Alber Verlag, 2015, p. 215-242.
- F. Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen*, Bonn, Bouvier Verlag, 1967.

- G. Hartung, « Gestalt und Grenze. Helmuth Plessner und die Gestaltpsychologie », in K. Köchy, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg /München, Karl Alber Verlag, 2015, p. 161-189.
- K. Haucke, *Plessner zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2000.
- H. H. Holz, « Helmuth Plessner und das Problem der Natur », in B. Deltgaauw, H. H. Holz, L. Nauta (dir.), *Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners*, Frankfurt am Main, Peterlang, 1985, p. 41-49.
- H. H. Holz, *Mensch-Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld, transcript, 2006.
- P. Honenberger, « Animality, Sociality, and Historicity in Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology », *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 23, No. 5, 2015.
- P. Honenberger, « Naturalism, pluralism, and the human place in the worlds », in P. Honenberger (dir.), *Naturalism and philosophical anthropology. Nature, life, and the human between transcendental and empirical perspective*, New York, Palgrave Macmillan, 2015ò
- K. Köcky, « Helmuth Plessners Biophilosophie als Erweiterung des Uexküll-Programms », in K. Köchy, F. Michelini (dir.), *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, Freiburg /München, Karl Alber Verlag, 2015, p. 25-64.
- K. Köchy, « Organismen und Maschinen: das historische Fallbeispiel der Debatte von Plessner, Driesch und Köhler », in G. Toepfer, F. Michelini (dir.), *Organismus: die Erklärung der Lebendigkeit*, Freiburg, Karl Alber, 2016, p. 163-187.
- K. Köchy, *Beseelte Tiere. Umwelten und Netzwerke der Tierpsychologie*, Heidelberg, J.B. Metzler, 2022.
- K. Köllner, « Zu Helmuth Plessners Sozialtheorie. Plessners offene Sozialitätskonzeption vor dem Hintergrund von Sartres bewusstseinstheoretischer Intersubjektivitätsphilosophie », in H.-P. Krüger, G. Lindemann (dir.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2006, p. 274-296.
- H.-P. Krüger, « Das Spiel zwischen Leibsein und Körperhaben. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2), 2000.
- H-P. Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen, vol.2 : Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage*, Berlin, Akademie, 2001.
- H.-P. Krüger, « Ausdruckshänomen und Diskurs. Plessners quasitranszendentales Verfahren, Phänomenologie und Hermeneutik quasidialektisch zu verschränken », in H.-P.,

Krüger, G. Lindemann, *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2006, p. 187-215.

- H-P. Krüger, « Persons and Their Bodies: The Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and Homo absconditus », *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 24, No. 3, 2010, p. 256-274.
- H-P. Krüger (dir.), *Helmuth Plessner : Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin /Boston, De Gruyter, 2017.
- H.-P. Krüger, « L'expressivité comme fondement de l'historicité future », *Trivium*, en ligne, 2017.
- H.-P. Krüger, *Homo absconditus. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2019.
- H-P. Krüger, « Closed Environment and Open World. On the Significance of Uexküll's Biology for Helmuth Plessner's Natural Philosophy », in F. Michelini, K. Köchy (dir.), *Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology*, London, Routledge, 2020, p. 89-105.
- H.-U. Lessing, « Eine hermeneutische Philosophie der Wirklichkeit. Zum systematischen Zusammenhang der "Einheit der Sinne" und der "Stufen des Organischen und der Mensch"», in J. Friedrich, B. Westermann (dir.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995, p. 103-116.
- H-U. Lessing, *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer „Ästhesiologie des Geistes" nebst einem Plessner-Ineditum*, Freiburg / München, Karl Alber Verlag, 1998.
- H.-U., Lessing, « Plessners Hermeneutik der Sinne und die Rehabilitierung der Naturphilosophie », in B. Accarino, M. Schloßberger (dir.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, « Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie », vol. 1, no. 1, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 37-50.
- H-U. Lessing, « Helmuth Plessner und Wilhelm Dilthey », in A. Neschke, H. R. Sepp, (dir.), *Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgaben*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 2008, p. 88–109.
- H. Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- H. Lethen, « Die „letzte Karte im Spiel" der Souveränität. Stufen von Helmuth Plessners Kategorie des Ausdrucks », B. Accarino, M. Schloßberger, (dir.), *Expressivität und Stil.*

Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie, « Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie », Band 1, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 25-36.

- H.-G. Limbach, *Die symbolische Vermittlung der exzentrischen Position: H. Plessner philosophische Anthropologie im Prospekt*, Saarbrücken, 1992.
- G. Matteucci, « Estetica, fenomenologia, estesiologia », *Leitmotiv*, 3, 2003, p. 265-273.
- G. Matteucci, A. Ruco, « Accordanze. Musica e suono nell'estesiologia di Plessner », *lntersezioni*, XXV/ 2, 2005, p. 349-373.
- N. Meuter, « Helmuth Plessner: Der Mensch als Ausdruckswesen », in Id. *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*, Fink, 2006, p. 79-125.
- F. Michelini, « Neither vitalist nor mechanist, neither dualist nor idealist: Plessner's third way », *History and Philosophy of the Life Sciences*, 43, 71, 2021.
- O. Mitscherlich, *Natur und Geschichte: Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin, Akademie Verlag, 2007.
- O. Mitscherlich, « Plessners Durchbruch zur Geschichtlichkeit », in B. Accarino, M. Schloßberger (dir.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, « Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie », Band 1, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 97-108.
- C. Möckel, « Cassirer und Plessner über korrelative Beziehungen zwischen Sinn und Sinnlichkeit », in *Die Philosophie Ernst Cassirers: Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, Hamburg, Meiner, 2018, p. 565-589.
- P.F. Moreau, C. Morel (dir.), *Anthropologies philosophiques allemandes De Johann Friedrich Herbart à Helmuth Plessner*, Paris, Classiques Garnier, 2023.
- L. Moss, « Review of Plessner H., Levels of the Organic and the Human », *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2020.
- R. Mugerauer, « Bi-directional Boundaries: Eccentric Life and its Environments », in J. de Mul (dir.), *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2014, p. 211–228.
- E. W. Orth, « Philosophische Anthropologie als Erste Philosophie. Ein Vergleich zwischen Ernst Cassirer und Helmuth Plessner », *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 7, 1990-1991, p. 250-274.

- M. Pagan, « L'istituzione come formazione. Goethe e Merleau-Ponty al di là della forza e della forma », in A. Di Gesu, P. Missiroli (dir.), *Res Publica: la forma del conflitto*, Macerata, Quodlibet, 2021, p. 223-236.
- M. Pagan, « Una leggerezza originaria. Helmuth Plessner e il concetto di *Spiel* », *Thaumazein*, Vol. 9, 2, 2021, p. 209-228.
- M. Pagan, « "La vie contient l'existence". Plessner et l'existentialisme français », in S. Hüsch, O. Victor (dir.), Das Konzept ‚Leben' in der Geschichte der Philosophie / Le concept de ‚vie' dans l'histoire de la philosophie, Baden-Baden, Ergon, 2023, p. 115-132.
- M. Pagan, « Les degrés de l'organique "à rebours" : de l'anthropologie philosophique à la philosophie de la nature de Helmuth Plessner », in A. Charpentier, M. Dal Pozzolo, M. Pagan (dir.), *Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner*, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 2023, p. 111-124.
- M. Pagan, M. Dal Pozzolo, « From the Harmony to the Tension. Helmuth Plessner and Kurt Goldstein's Readings of Jakob von Uexküll », *History and Philosophy of the Life Sciences*, 46, 9, 2024.
- M. Pagan, C. Sommer, « Sartre; Merleau-Ponty », in J. Fischer (dir.), *Plessner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler Stuttgart, 2024 (sous presse).
- S. Pietrowicz, *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg, Alber, 1992.
- M. Plessner, *Die Argonauten auf Long Island. Begegnungen mit Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, Gershom Scholem und anderen*, Berlin, Rowohlt, 1995.
- V. Rasini, *Teorie della realtà organica. Helmuth Plessner e Viktor von Weizsäcker*, Modena, Sigem, 2002.
- V. Rasini, « Il pensiero fenomenologico secondo Plessner », *Annali del Dipartimento di Filosofia*, Firenze University Press, 2005, p. 267-280.
- V. Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Milano, Mimesis, 2013.
- H. Redeker, *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1993.
- K-S. Rehberg, « Philosophical anthropology from the end of World War I to the 1940s and in a Current Perspective », *Iris : European Journal of Philosophy and Public Debate*, 1, 2009, p. 131-152.

- A. Ruco, « Estetica e antropologia filosofica nella teoria estesiologica di Helmuth Plessner », in H. Plessner, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, Bologna, CLUEB, 2007.
- M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Napoli, La Città del Sole, 2000.
- M. Russo, « Critica dei sensi e critica dello schematismo trascendentale in Herder e Plessner », *Rivista di Estetica*, 2, 2003, p. 203-219.
- M. Russo, « Merleau-Ponty e Plessner: un'azione parallela », *Giornale di filosofia*, 2010, p. 1-15.
- M. Russo, « La lingua eccentrica: le parole tra estesiologia e morfologia della cultura », *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, vol. 7, 2013, p. 136-151.
- M. Russo, « Der kopernikanische Mensch: Geburt des undurchsichtigen Selbst », *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, vol. 5, no. 1, 2015, p. 53-70.
- M. Russo, « Il senso dei sensi: il progetto estesiologico di Plessner » *Ágalma : rivista di studi culturali e di estetica*, 39, 1, 2020, p. 121-126 ;
- M. Russo, « Topica del senso. Lettura della filosofia della cultura di Plessner », *Estetica. studi e ricerche*, vol. 1, 2020, p. 1-17.
- M. Russo, « Antropologia trascendentale. Sartre, Plessner et la *Sonderstellung* umana », in *L'éta degli uomini. Antropologia filosofica e dintorni*, Bologna, DeriveApprodi, 2023, p. 165-188.
- M. Schneider, *Das Urteil und die Sinne. Transzendentalische und ästhesiologische Untersuchungen im Anschluss an Richard Hönigswald und Helmuth Plessner*, Köln, Janus, 1989.
- S. Schick, « Exzentrischer Humanismus? Die Transformation des Humanitätsbegriffs zum Ethos in der Philosophie Plessners », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 37 (2), 2012.
- V. Schürmann, *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2014.
- V. Schürmann, « Categorial Differences: Plessner's Philosophy Far from Reductive Naturalism and from Idealistic Culturalism », *Human Studies*, 42, 2019.
- R. Shusterman, « Soma and Psyche », *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 24, n° 3, 2010, p. 205-223.
- R. Shusterman, « Body Consciousness and the excentric Self: Between Plessner and Somaesthetics », *Pragmatism Today*, Vol. 9, Issue 1, 2018, p. 10-20.

- C. Sommer, « Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger », *Philosophie*, 1, n° 116, 2013, p. 48-77.
- C. Sommer, « Approches du vivant entre anthropologie et phénoménologie », in T. Ebke, C. Zanfi (dir.), *Généalogies franco-allemandes entre anthropologie et anti-humanisme*, Potsdam, Universitätsverlag, 2015, p. 55-72.
- C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner *via* Buytendijk », in F. Burgat, C. Sommer (dir.), *Le phénomène du vivant. Buytendijk et l'anthropologie philosophique*, Genève, MetisPresses, 2016, p. 91-107.
- C. Sommer, « Théologie et/ou anthropologie politique de l'« ennemi » (de Schmitt à Plessner) », *Bollettino Filosofico*, vol. 34, 2019.
- C. Sommer, « Un article français de Plessner en 1958 », in P.-F. Moreau, C. Morel (dir.), *Anthropologies philosophiques allemandes. De Johann Friedrich Herbart à Helmuth Plessner*, Paris, Classiques Garnier, 2023, p. 221-223.
- C. Sommer, « Anthropologie de la phénoménologie, phénoménologie de l'anthropologie », *DoisPontos*, 20 (1), 2023, p. 179-187.
- M. Stahlhut, *Schauspieler ihrer Selbst. Das Performative, Sartre, Plessner*, Wien, Passagen, 2005.
- H. M. A. Struyker Boudier, « Helmuth Plessner als philosophischer Wegweiser für F.J.J. Buytendijk », *Man and World*, 26, 1993, p. 199-207.
- S. Tedesco, *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione,* Milano, Mimesis, 2008.
- K. Thomas, «Anthropologie und Soziologie der Sinne – Plessner und Simmel », in J. Friedrich, B. Westermann (dir.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995, p. 128-132.
- G. Toepfer, « Helmuth Plessner und Hans Driesch. Naturphilosophischer versus naturwissenschaftlicher Vitalismus », in K. Köcky, F. Michelini, *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen" im zeithistorischen Kontext*, Freiburg /München, Karl Alber Verlag, 2015, p. 91-122.
- O. Tolone, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Napoli, ESI, 2000.
- O. Tolone, « Helmuth Plessner und Adolf Portmann. Zur philosophischen Bestimmung des Menschen durch Exzentrizität und Frühgeburt », in K. Köcky, F. Michelini, *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen" im zeithistorischen Kontext*, Freiburg /München, Karl Alber Verlag, 2015, p. 141-159.

- M. Tsetsos, « The Specificity of Musical Meaning in Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology of the Senses », in E. Cambouropoulos, C. Tsougras, P. Mavromatis, K. Pastiadis (dir.), *Proceedings of the 12th International Conference on Music Perception and Cognition and the 8th Triennial Conference of the European Society for the Cognitive Sciences of Music*, Thessaloniki, 2012, p. 1025-1032.
- I. Vendrell Ferran « Die Funktion der realistischen Phänomenologie bei Scheler und Plessner », *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, vol. 2, n. 1, 2011, p. 75-90.
- E. Völmicke, *Grundzüge neukantianischen Denkens in den Frühschriften und der "Philosophischen Anthropologie" Helmuth Plessners*, Alfter, VDG, 1994.
- M. Wehrle, « Medium und Grenze: Der Leib als Kategorie der Intersubjektivität. Phänomenologie und Anthropologie im Dialog », in T. Breyer (dir.), *Grenzen der Empathie*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2013, p. 215-238.
- C. Wulf, « Il corpo mimetico. Helmuth Plessner e oltre », in A. Borsari, M. Russo (dir.), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura, storia nell'antropologia filosofica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, p. 83-92.
- M. Wunsch, « Anthropologie des geistigen Seins und Ontologie des Menschen bei Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann », in K. Köcky, F. Michelini, *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen" im zeithistorischen Kontext*, Freiburg /München, Karl Alber Verlag, 2015, p. 243-271.
- P. Wust, « Helmuth Plessners ›Ästhesiologie des Geistes‹ », *Kölnische Volkszeitung*, Nr. 427, 14. 6. 1923.

Autres textes cités

- F. P. Adorno, *The Transhumanist Movement*, London, Palgrave Macmillan, 2021.
- L. Althusser, « Marxisme et humanisme » (1963), in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.
- L. Althusser, « La querelle de l'humanisme » (1967), in *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, 1997, t. 2, p. 433-532.
- H. Bajohr (dir.), *Der Anthropos im Anthropozän: Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020.
- E. Balibar, B. Cassin, A. de Libera, « Sujet : Subjectivité et assujettissement », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004, p. 1243-1253.
- E. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 45, n° 1, 2005, p. 5-22.

- C. Bambach, *Heidegger's roots. Nietzsche, national socialism, and the Greeks*, Cornell up, Ithaca, 2003.
- A. Banfi, *L'uomo copernicano* (1950), Milano, Il Saggiatore, 1965.
- L. Bartalesi, « In un mondo al di là dell'umano. Modelli ecologici per un'antropologia del vivente », in S. Gensini, *La voce e il logos. Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Pisa, ETS, 2020, p. 373-395.
- S. de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.
- S. Benhabib, « Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance », in S. Benhabib (dir.), *Feminist contentions: a philosophical exchange*, New York, Routledge, 1995, p. 17-34.
- J. Bennett, *Vibrant Matter. A political ecology of things*, Durham/London, Duke University Press, 2010.
- S. Besoli, L. Guidetti, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000.
- E. Bimbenet, « Penser l'hominisation. Le darwinisme sera-t-il notre dernier grand mouvement philosophique ? », *Le Débat*, vol. 180, n°3, 2014.
- E. Bimbenet, « La doppia fine dell'essere umano : una diagnosi », in C. Di Martino, R. Redaelli, M. Russo (dir.), *Trasformazioni del concetto di umanità*, Roma, Inschibboleth, 2020, p. 333-344.
- E. Bimbenet, « Nous n'en avons pas fini avec notre humanité », in J. Birnbaum (dir.), *Être humain ?*, Paris, Gallimard, 2022.
- H. Blumenberg, « Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit », *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 5, 1964
- H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- R. Bodei, G. Cantillo, A. Ferrara, V. G. Kurotschka, S. Maffettone (dir.), *Ricostruzione della soggettività*, Napoli, Liguori Editore, 2004.
- G. Böhme, *Leib. Die Natur, die wir selbst sind*, Berlin, Suhrkamp, 2019.
- N. Bostrom, « The future of humanity », in J. K. B. Olsen, E. Selinger, S. Riis. (dir.) *New Waves in Philosophy of Technology*, Basingstoke, Palgrave McMillan, 2009, p. 186-216.
- R. Braidotti, « The Subject in Feminism », *Hypatia*, Vol. 6, No. 2, 1991, p. 155-172.
- R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge, Polity Press, 2013.

- D. Buller, *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for the Human Nature*, Cambridge, (MA), MIT Press, 2005.
- F. Burgat, *Une autre existence : la condition animale*, Paris, Albin Michel, 2012.
- F. Burgat, *Qu'est-ce qu'une plante ? Essai sur la vie végétale*, Paris, Seuil, 2020.
- J. Butler, *La Vie psychique du pouvoir. L'Assujettissement en théories* (1997), Paris, Leo Scheer, 2002.
- J. Butler, *Le Récit de soi* (2005), Paris, Puf, 2007.
- J. Butler, *Senses of the subject*, New York, Fordham University Press, 2015.
- J. Butler, « Sin aliento: la risa y el llanto al límite del cuerpo », in *Sin miedo: Formas de resistencia a la violencia de hoy*, Barcelona, Taurus, 2020, p. 69-97.
- F. Buytendijk, « L'instinct d'alimentation et l'expérience chez les crapauds », *Archives néerlandaises de physiologie de l'homme et des animaux*, II, 1917, p. 217-228.
- F. Buytendijk, « Du signalement de l'organique », *Cahiers de Philosophie de la nature*, IV, 1930, p. 111-126.
- F. Buytendijk, H. André, « La valeur biologique de l'*Art poétique* de Paul Claudel », *Cahiers de philosophie de la nature*, IV, 1930, p. 127-136.
- F. Buytendijk, « Versuche über die Steuerung der Bewegungen », *Archives néerlandaises de physiologie*, t. XVII, 1932, p. 63-96.
- F. Buytendijk, *De la douleur* (1948), Paris, PUF, 1951.
- F. Buytendijk, *Traité de psychologie animale*, Paris, PUF, 1952.
- F. Buytendijk, « Der Geschmack », in K. Ziegler (dir.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- F. Buytendijk, *Attitudes et mouvements. Étude fonctionnelle du mouvement humain*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.
- F. Buytendijk, *L'homme et l'animal, essai de psychologie comparée* (1958), Paris, Gallimard, 1965.
- F. Buytendijk, *Prolegomena einer anthropologischen Physiologie*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1967.
- J. B. Callicott, *Beyond the Land Ethic. More Essays in Environmental Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1999; Id., *Thinking Like a Planet. The Land Ethic and the Earth Ethic*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

- I. Calvino, « Il mare dell'oggettività » (1960), in *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino, Einaudi, 1980 ; trad. française partielle « La mer de l'objectivité », in P. Daros (dir.), *Italo Calvino*, Paris, Hachette, 1994, p. 136-138.
- P. Calvo, F. Keijzer, « Plants: Adaptive behavior, root-brains, and minimal cognition », *Adaptive Behavior*, 19(3), 2011, p. 155-171.
- P. Calvo, N. Lawrence, *Planta Sapiens: Unmasking Plant Intelligence*, New York, Norton & Company, 2023.
- G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu », in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1952, p. 160-193.
- G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du cogito ? Michel Foucault : *Les Mots et les Choses* », *Critique*, 242, 1967, p. 599-618.
- G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique* (1943), Paris, PUF, 1984.
- E. Cassirer, « 'Geist' und ‚Leben' in der Philosophie der Gegenwart », *Die neue Rundschau*, XXXXI, 1930, p. 244-264.
- E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques* (1929), t. III, Paris, Minuit, 1972.
- E. Cassirer, *Davoser Vorträge – Vorträge über Hermann Cohen. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 17, J. Bohr et K. C. Köhnke (dir.), Hamburg, Felix Meiner, 2014.
- D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- A. Charpentier, M. Dal Pozzolo, M. Pagan (dir.), *Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner*, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 2023.
- P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge (MA), MIT Press, 1984.
- P. S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge (MA), MIT Press, 1986.
- A. Clark, *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- P. Claudel, *Art poétique*, Paris, Mercure de France, 1907.
- E. Coccia, « The new animism », *TECHNE - Journal of Technology for Architecture and Environment*, (21), 2021, p. 33–36.
- H. Conrad-Martius, *Metaphysische Gespräche*, Halle, Max Niemeyer, 1921.
- H. Conrad-Martius, *Die « Seele » der Pflanze*, Breslau, Franke, 1934.
- F. Damour, D. Doat, *Transhumanisme. Quel avenir pour l'humanité ?*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2021 ;

- F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Peeters, 2003.
- C. Debru, *Au-delà des normes : la normativité*, Paris, Hermann, 2015.
- G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953.
- G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- G. Deleuze, *Nietzsche : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- G. Deleuze, « L'immanence: une vie... », *Philosophie*, 47, 1995, p. 3-7.
- G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Editions de Minuit, 1991.
- D. Dennett, *Consciousness Explained*, New York, Little Brown, 1991.
- N. Depraz, « La traduction de *Leib*. Une *crux phaenomenologica* », *Études Phénoménologiques*, vol. 13, 26, 1997, p. 91-109.
- J. Derrida, *La voix et le phénomène* (1967), Paris, PUF, 1993.
- J. Derrida, « Les Fins de l'homme », in *Marges de la Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 129-164.
- R. Descartes, *Œuvres,* éd. Ch. Adam, P. Tannery, Paris, Vrin, 1996.
- P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française. 1933-1978*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.
- V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.
- F. de Waal, *Le Singe en nous* (2005), Paris, Fayard, 2006.
- J. Diamond, *Le Troisième Chimpanzé. Essai sur l'évolution et l'avenir de l'animal humain* (1991), Paris, Gallimard, 2011.
- F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome I : Le champ du signe. 1945-1966*, Paris, La Découverte, 2012.
- F. Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome II : Le chant du cygne. 1967 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2012.

- M. Dufrenne, *La notion d'« a priori »*, Paris, PUF, 1959.
- M. Dufrenne, « Maurice Merleau-Ponty », *Les Études philosophiques*, 1, 1962
- M. Dufrenne *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968.
- M. Dufrenne, *L'œil et l'oreille*, Montréal, L'Hexagone, 1987.
- J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Leipzig, 1909.
- R. Esposito, *Terza persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007.
- R. Esposito, *Le persone e le cose*, Torino, Einaudi, 2014.
- R. Esposito in *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020.
- R. Esposito, *Immunitas. Protection et négation de la vie* (2002), Paris, Seuil, 2021.
- F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, London-New York, Bloomsbury, 2019
- W. Feuerhahn, « Du milieu à l'*Umwelt* : enjeux d'un changement terminologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4, tome 134, 2009, p. 419-438.
- M. Foucault, « La pensée du dehors », *Critique*, 229, juin 1966.
- M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- M. Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? » (1967), in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, p. 601-620.
- M. Foucault, « La vie : l'expérience et la science » (1985), in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 763-776.
- M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.
- M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008. M. Foucault,
- M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009.
- M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris, Gallimard-Seuil, 2014.
- M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- M. Frank, *L'ultime raison du sujet* (1986), Arles, Editions Actes Sud, 1988.
- M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen (dir.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

- T. Fuchs, *In Defense of the Human Being. Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, Oxford, Oxford University Press, 2021,
- L. Gasperoni, *Versinnlichung: Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, Berlin, De Gruyter, 2016.
- A. Gehlen, *Anthropologie et psychologie sociale*, Paris, Puf, 1990.
- A. Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.
- A. Gehlen, *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde* (1940), Paris, Gallimard, 2021.
- A. Gell, *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique* (1998), Paris, Les presses du réel, 2009.
- J. J. Gibson, *Approche écologique de la perception visuelle* (1979), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014.
- S. Gilbert, D. Epel, *Ecological Developmental Biology: The Environmental Regulation of Development, Health, and Evolution*, Sunderland MA, Sinauer Associates, 2015.
- K. Goldstein, *Language and language disturbances. Aphasic symptom complexes and their significance for medicine and theory of language*, New York, Grune and Stratton, 1948.
- K. Goldstein, *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine* (1934), Paris, Gallimard, 1983.
- J. W. v. Goethe, *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe vol. 13, Hamburg, Christian Wegner, 1960.
- J. W. v Goethe, *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, vol. 12, Hamburg, Christian Wegner, 1963.
- J. W. von Goethe, *Les affinités électives* (1809), Lausanne**,** Éditions Rencontre, 1968
- J. W. v. Goethe, *Traité des couleurs* (1810), Paris, Triades, 1983.
- M. Grene, *Approaches to a philosophical biology*, New York / London, Basic Books, 1968.
- M. Grene, *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1974.
- G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930.
- J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- Y. N. Harari, *Homo Deus : Une brève histoire de l'avenir* (2015), Paris, éd. Albin Michel, 2017.

- D. Haraway, « Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XXe siècle » (1985), in *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences - Fictions - Féminismes*, Paris, éditions Exils, 2007.
- D. Haraway, *Vivre avec le trouble* (2016), Vaulx-en-Velin, Éditions des mondes à faire, 2020.
- N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1921.
- N. Hartmann, « Kategoriale Gesetze: Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre », *Philosophischer Anzeiger* 1 (2), 1926, p. 201-266.
- N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, De Gruyter, 1935.
- N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, De Gruyter, 1938
- N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1940
- N. Hartmann, « Neue Anthropologie in Deutschland: Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* », *Blätter für deutsche Philosophie*, 15, 1941/42.
- N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin, De Gruyter, 1950.
- M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1938.
- M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique » (1936-1946), in Id. *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- M. Heidegger, « Bâtir, habiter, penser » (1952), in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
- M. Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », in Id. *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), Paris, Gallimard, 1962, p. 99-146.
- M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1947), Paris, Aubier-Montaigne, 1964.
- M. Heidegger, « De l'essence du fondement » (1929), in Id., *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.
- M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925-1926*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- M. Heidegger, « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger » (1969), in *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983.
- M. Heidegger, *Être et temps* (1927), Paris, Gallimard, 1986.
- M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude* (1929-1930), Paris, Gallimard, 1992.

- M. Heidegger, « Pourquoi restons-nous en province ? » (1934), in Id., *Écrits politiques (1933-1966)*, Paris, Gallimard, 1995, p. 150-151.
- M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), Paris, Gallimard, 2011.
- D. Heinrich, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1999.
- J. G. Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* (1778), Paris, Editions Allia, 2013.
- A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Campus, 1980.
- E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Colin, 1931.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana Band IV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, II, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982.
- E. Husserl, *La terre ne se meut pas* (1934), Paris, éd. Minuit, 1989.
- E. Husserl, « Phénoménologie et anthropologie » (1989), in Id. *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 57-74.
- E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, Husserliana Band XXXII, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913), Paris, Gallimard, 2018.
- J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, tome II, Paris, PUF, 1971.
- T. Ingold, « Anthropology beyond humanity », S*uomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38/3, 2013, p. 5-23.
- T. Ingold, I. Palsson (dir.), *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Qudlibet, 2019.
- L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.
- I. Kant, *Œuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, 1983.
- D. Katz, *Introduction à la psychologie de la forme*, Paris, Librairie M. Rivière, 1955.
- L. Klages, *L'Homme et la Terre* (1913), Paris, R&N Éditions, 2017

- K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, London, Kegan Paul, Treoch, Trubner and Co, New York, Harcourt, Brace and Co, 1936.
- W. Köhler, *L'Intelligence des singes supérieurs* (1917-1921), Paris, F. Alcan, 1927.
- W. Köhler, *Psychologie de la forme* (1929), Paris, Gallimard, 1964.
- E. Kohn, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles éditions, 2017.
- J. König, *Der Begriff der Intuition*, Niemeyer, Halle, 1926.
- R. Kurzweil, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Press, 2005.
- J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 237-322.
- K. Laland, *La symphonie inachevée de Darwin. Comment la culture a façonné l'esprit humain* (2017), Paris, La Découverte, 2022.
- C. Larmore, *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004.
- C. Larmore, V. Descombes, *Dernières nouvelles du moi*, Paris, PUF, 2009.
- C. Larrère, *L'écoféminisme*, Paris, La Découverte, 2023.
- B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.
- B. Latour, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006
- B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012.
- B. Latour, *Face à Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015.
- B. Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.
- J. Lèbre, « Qui est l'homme de l'Anthropocène? », in D. Calabrò, D. Giuliano, R. Peluso, A. Ruoppo, L. Scafoglio (dir.), *Humanity : tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, Roma, Inschibboleth, 2020, p. 131-144.
- S. Lemerle, *Le singe, le gène et le neurone. Du retour du biologisme en France*, Paris, PUF, 2014.
- A. Leopold, *L'Éthique de la terre*, suivi de : *Penser comme une montagne* (1944), Paris, Payot, 2019.
- C. Lévi-Strauss, « Les trois humanismes » (1956), in *Anthropologie structurale II* (1973), Paris, Plon, 1996, p. 319-322.

- C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- R. Levins, R. C. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Cambridge (MA) / London, Harvard University Press, 1985.
- A. de Libera, *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007 ;
- A. de Libera, *Archéologie du sujet* II. *La Quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008 ;
- A. de Libera, *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Paris, Vrin, 2015.
- E. Lisciani-Petrini, *Risonanze. Ascolto, corpo, mondo*, Milano, Mimesis, 2007.
- P. Lorelle, « De l'âme à la chair. Les Ideen II de Husserl », *Revue de métaphysique et de morale*, n°110, 2021/2 p. 175-190.
- J-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.
- O. Marquard, « Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs », in *Philosophie des Stattdessen*, Stuttgart, Reclam, 2000, p. 11-29.
- P. McCormack, *The ahuman manifesto. Activism for the end of the Anthropocene*, London, Bloomsbury Academic, 2020.
- M. Meloni, S. J. Williams, P. Martin (dir.), *Biosocial Matters: Rethinking the Sociology-Biology Relations in the Twenty-First Century*, Oxford, Wiley Blackwell, 2016.
- F. Michelini, « Per una definizione del vivente: alcune categorie tra idealismo e antropologia », *Annali di studi religiosi*, vol. 10, 2009, p. 61-72.
- F. Michelini, « Self-Individuation, Environment, and Agency: Comparing Plessner and Autopoietic Enactivism », in A. Fábregas-Tejeda, J. Baedke, G. Prieto, G. Radick (dir.), *The Riddle of Organismal Agency: New Historical and Philosophical Reflections*, Routledge, 2024.
- A. Minelli, *Forms of Becoming: The Evolutionary Biology of Development*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2009.
- P. Mirowksi, « What is science critique? Lessing, Latour », in D. Tyfield, R. Lave, S. Randalls, C. Thorpe, *The Routledge Handbook of the Political Economy of Science*, Abington / Oxon / New York, Routledge, 2017, p. 437-447.
- G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig, B. G. Teubner, 1931.
- P. Missiroli, *Il posto del negativo. Filosofia e questione dell'umano alla luce dell'Antropocene*, Milano, Meltemi, 2023.

- Cf. H. Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1988.
- T. Morton, « How I Learned to Stop Worrying and Love the Term Anthropocene », *The Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, 1.2, 2014.
- P. D. Omodeo, *Political epistemology. The problem of ideology in science studies*, Berlin, Springer, 2019.
- R. Musil, *L'homme sans qualités* (1930), Paris, Seuil, 1956.
- A. Naess, *Écologie, Communauté et Style de vie* (1989), Paris, Éditions MF, 2008.
- T. Nagel, « What Is It Like to be a Bat? », in *Philosophical Review*, 83, 1974, p. 434-450.
- J-L. Nancy (dir.), « Après le sujet qui vient », *Cahiers Confrontation*, 20, 1989.
- F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (1886), Paris, Gallimard, 1971.
- J.-F. Nordmann, « Le renversement opéré par Kurt Goldstein et par Erwin Straus : le réflexe comme comportement », in F. Burgat (dir.), *Penser le comportement animal*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 171-191.
- B. Noys, *The persistence of the negative. A critique of contemporary continental theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010;
- F. J. Odling-Smee, K. N. Laland, M. W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2003.
- R. B. Oliva, *Soggettività. Modelli, strutture, vissuti*, Napoli, Guida, 2003.
- A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid, 2009.
- A. Ombredane, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, Paris, PUF, 1951.
- E. Paci, « Frammenti da una lettura fenomenologica di Goethe » (1968), *aut aut*, 277-278, 1997, p. 4-18.
- A. G. Parise, M. Gagliano, G. M. Souza, « Extended cognition in plants: is it possible? », *Plant Signaling & Behavior*, 15(2), 2020.
- G. Paul, E. Cox, *Beyond Humanity: Cyber Evolution and Future Minds*, Rockland, Charles River Media, 1996.
- A. Portmann, « Ptolemäer und Kopernikaner. Eine biologische Studie », *Der Monat. Eine Internationale Zeitschrift*, 12(139), 1960, p. 23-30.
- A. Portmann, *Entläßt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*, München, Piper, 1970.

- H. Putnam, « Mind and machines », in S. Hook (dir.), *Dimensions of Minds*, New York, New York University Press, 1960, p. 138-164.
- G. Raulet, *La philosophie allemande après 1945*, Paris, Armand Colin, 2006.
- O. Remaud, « Culture versus Civilisation. La genèse d'une opposition », *Revue de synthèse*, tome 129, 6e série, n° 1, 2008, p. 105-123.
- M. Renault, G. Sibertin-Blanc, « Se réapproprier Spinoza. Usages et mésusages d'un philosophe à la mode », *Revue du Crieur*, vol. 10, no. 2, 2018, p. 144-159.
- A. Renaut, *L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1998.
- P. Ricœur, « Structure et herméneutique » (1963), in P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969.
- P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- S. Rohmer, *Die Idee des Lebens, Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Freiburg / München, Karl Alber Verlag, 2016.
- C. Romano, « Subjectivité », in *Notions. Encyclopaedia Universalis*, 2004, p. 988-991.
- C. Romano, « Après la chair », *Revue de la philosophie française et de langue française*, 2013, 21 (2), p. 1-29.
- C. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2019.
- C. Romano, *L'identité humaine en dialogue*, Paris, Seuil, 2022.
- R. Ronchi, *La ligne mineure. Pour une philosophie de la nature* (2017), Paris, Mimesis, 2020.
- M. Russo, « Teoresi umanistica. Sulla controversia Sartre-Heidegger », in D. Calabrò et al. (dir.) *Humanity Tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, Milano, Inschibboleth, 2020, p. 359-386.
- R. Ruyer, « Les conceptions nouvelles de l'instinct », *Les Temps Modernes*, n° 96, 1953.
- G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949.
- J-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty vivant » (1961), in Id. *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 275-277.
- J.-P. Sartre, « L'Anthropologie » (1966), in Id., *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972.
- J-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007.
- M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde* (1928), Paris, Aubier Montaigne, 1951.
- M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie* (1923), Paris, Payot, 1971.
- M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1926), Bern / München, Francke, 1973.

- M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (1913-1916), Paris, Gallimard, 1991.
- M. Scheler, « Sur l'idée de l'homme » (1914), *Philosophie,* vol. 153, n°2, 2022.
- K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977.
- J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (MA), Mit Press, 1992.
- F. Seifert, « Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie », *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII, 1935, p. 393-411.
- G. Simmel, *Les grandes villes et la vie de l'esprit. Suivi de "Sociologie des sens"*, Paris, Payot, 2013.
- E. Straus, « Die Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen » (*Archiv für Psychiatrie und Zeitschrift Neurologie,* 182, 1949, p. 301–332.
- E. Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* (1935), Paris, Million, 2000.
- C. Taylor, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Seuil, 1998.
- P. Terzi, *La philosophie française au miroir de Kant (1854-1986)*, Paris, Honoré Champion, 2023.
- F. S. Trincia, S. Bancalari (dir.), *Perspectives sur le sujet. Prospettive filosofiche sul soggetto*, Hildesheim, OLMS, 2007.
- A. Tsing, *Le Champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme* (2015), Paris, La Découverte, 2017.
- E. Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination* (1978), Malakoff, Armand Colin, 1997.
- J. von Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung: gesammelte Aufsätze*, München, F. Bruckmann, 1913.
- J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin Heidelberg, Springer Verlag, 1921.
- J. von Uexküll, « Die Einpassung », in A. Bethe, G. v. Bergmann, G. Embden, A. Ellinger, (dir.), *Handbuch der Normalen und Pathologischen Physiologie*, Berlin, Heidelberg, Springer, 1927, p. 693-701.
- J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* suivi de *Théorie de la signification* (1934/1940), Paris, Denoel, 1965.

- L. Van Eynde, *La libre raison du phénomène. Essai sur la Naturphilosophie de Goethe*, Paris, Vrin, 1998.
- F. J. Varela, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant* (1980), Paris, Seuil, 1989.
- F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1993.
- F. J. Varela, H. Maturana, *L'arbre de la connaissance : racines biologiques de la compréhension humaine* (1987), Paris, Addison-Wesley France, 1994.
- M. Vatter, M. de Leeuw, « Human Rights, Legal Personhood and the Impersonality of Embodied Life », *Law, Culture and the Humanities*, 19(1), 2019, p. 106-125.
- E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*. *Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009.
- H. Volkelt, *Über die Vorstellungen der Tiere*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1914.
- B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.
- B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.
- B. Waldenfels, *Topographie de l'étranger* (1997), Paris, Van Diener Editeur, 2009.
- D. M. Walsh, « Objectcy and agency: towards a methodological vitalism », in D. J. Nicholson, J. A. Dupre (dir.) *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 167-185.
- A. Weisman, *The World Without Us*, London, Virgin Book, 2008.
- V. von Weizsäcker, « Reflexgesetze », in A. Bethe, G. von Bergmann (dir.), *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, vol. X, Berlin, Springer, 1927, p. 35-102.
- V. von Weizsäcker, *Le Cycle de la structure* (1940), Paris, Desclée de Brouwer, 1958.
- A. Williams, N. Srnicek, « Manifeste accélérationniste », *Multitudes*, 2014/2 (n° 56), p. 23-35.
- F. Wolff, « La question de l'homme aujourd'hui », *Le Débat*, vol. 180, n°3, 2014.
- F. Wolff, *Plaidoyer pour l'universel : Fonder l'humanisme*, Paris, Fayard, 2019.