

L'anthropologie de Plessner comme *prima philosophia* et la « positionalité excentrique »
par Rainer Schäfer (Heidelberg), 1^{re} moitié (trad. D. Seron)

Abstract

L'anthropologie philosophique a connu son apogée dans la première moitié du XX^e siècle, avec les projets de Scheler, de Plessner et de Gehlen. Plessner occupe une position intermédiaire entre les concepts d'anthropologie de Scheler et de Gehlen, car Scheler défend une anthropologie métaphysique, et Gehlen une anthropologie empirique. Plessner, par contre, jette les bases d'une anthropologie transcendantale. Dans le maître-ouvrage de Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), il esquisse une théorie de l'homme qui, en partant de catégories philosophiques, cherche à saisir déductivement l'essence de l'homme sans tomber dans un biologisme ou un empirisme naïfs. La détermination fondamentale de l'homme est d'après Plessner la « positionalité excentrique », c'est-à-dire une forme de vie auto-créée, non déterminée, sans centre. La positionalité de l'homme est sa propre position libre dans l'accomplissement de la vie qui se dessine dans des mondes interne et externe et dans le monde de l'avec (intersubjectivité). La culture est la nature de l'homme. Les mondes interne et externe résultent de l'unité de l'âme et du corps, qui est l'homme. L'unité de l'âme et du corps est déterminée par Plessner de manière autant dualiste que moniste.

Introduction

Plessner fut influencé dans l'évolution de sa pensée par son maître Hans Driesch, qui combina la biologie et la philosophie dans son vitalisme critique, antimatérialiste, par la phénoménologie de Husserl et de Heidegger et l'anthropologie phénoménologique de Scheler, mais aussi par la philosophie de la vie de Dilthey. Il esqua à partir des années 1920 une anthropologie philosophique ; ainsi, par exemple, dans son maître ouvrage *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, qui parut pour la première fois en 1928. Ici ses recherches portent d'abord sur ce qu'est en général un être vivant, pour ensuite présenter son déploiement en degrés à partir de la plante jusqu'à l'homme, en passant par l'animal. Cela ne doit cependant pas être l'abrégé d'une théorie de l'évolution, que Plessner, naturellement, accepte comme correcte, mais une « logique des formes vivantes », qui clarifie les conditions de

possibilité de l'être-homme. Ce qui intéresse Plessner n'est donc pas une collection empirique de faits, mais les conditions de possibilité essentielles de l'homme.

Plessner tente, par ses prises de position en philosophie de la nature, de se démarquer critiquement de l'ontologie fondamentale de Heidegger au moyen de l'argument suivant lequel c'est la vie qui fonde l'existence, et non l'inverse. Une théorie du vivant qui culmine dans une détermination de l'homme doit dès lors précéder l'ontologie existentielle, dont elle forme le fondement concret (cf. *Die Stufen*, dans GS IV, 21 ; cf. aussi, pour le débat de Plessner avec Heidegger, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, dans *Conditio humana*, GS VIII, 380-399). Contre cela, Heidegger pourrait objecter qu'inversement une théorie du vivant est en général d'abord élaborée sur le fond d'un Dasein préoccupé au sujet de l'être, et que les catégories du vivant ont donc leur fondement dans le Dasein existant. D'après Heidegger, c'est seulement en partant du Dasein que le concept de nature peut être rendu compréhensible, et c'est à partir de là aussi que les catégories de l'homme en tant qu'être vivant naturaliste de la philosophie de la nature peuvent être légitimées. Plessner interprète Heidegger dans une ligne argumentative qui l'associe à Kant et à Husserl : Plessner voit le tournant copernicien de Kant comme la phénoménologie de Husserl comme une ligne conséquente qui mène à l'ontologie fondamentale du Dasein de Heidegger, car la conscience synthétisante, les phénomènes survenant dans la conscience ou les existentiels du Dasein sont déterminés par ces auteurs à partir de la vie. Plessner veut procéder en sens inverse, et faire de la vie — qui doit être déterminée par la philosophie de la nature — le fondement de l'existence et de la conscience.

Contre cette argumentation, Husserl reprocherait certes à Plessner, d'ailleurs non sans raison, de ne pas avoir accompli l'époché phénoménologique et d'en être resté à l'« attitude naturelle », donc de ne s'être nullement engagé dans une interrogation philosophique fondamentale. Du point de vue de Husserl, l'anthropologie de Plessner doit ainsi être assimilée à une contradiction en soi, à savoir à un naturalisme/réalisme transcendantal. À l'inverse, Plessner objecterait à son tour à cela qu'une époché dirigée contre le monde naturel doit rester abstraite aussi longtemps qu'on n'a pas tiré au clair la vie en tant que condition de possibilité de la conscience. La phénoménologie présente selon Plessner cette difficulté : elle finit par s'incorporer de nouveau à la réalité et sort de l'immanence de la conscience de l'époché. En ce sens, l'anthropologie, intégrée à un naturalisme plus vaste, est pour Plessner la *prima philosophia*.

I. La « positionalité excentrique » de l'homme

Plessner détermine l'essence et la forme de vie de l'homme comme « positionalité excentrique ». Cette théorie de l'homme est philosophique parce qu'elle tente de concevoir le comportement interne et externe de l'homme, ses activités et opérations à partir de la détermination essentielle de l'homme. Plessner ne tente donc pas de déterminer l'homme au moyen d'une recherche biologique-empirique. Sans doute, les données biologiques dans lesquelles et avec lesquelles naît l'homme influencent aussi l'essence, car l'homme n'existe qu'en liaison avec l'espèce zoologique des hominidés ; mais l'homme n'est pas, d'après Plessner, exclusivement déterminé par elles ; un déterminisme biologistique serait même contredit par l'essence spécifique de l'homme avec sa « positionalité excentrique », car les possibilités de l'homme vont loin au-delà de ses dispositions biologiques, ce que montrent par exemple les produits de la culture (cf. *Homo absconditus*, dans *Conditio humana*, GS VIII, 358).

L'« excentricité » de l'homme réside dans sa faculté de négation et de prise de distance : « ..., que l'homme se distingue dans son être de tout autre être par le fait de n'être *ni le plus proche, ni le plus lointain*, de se trouver soi-même, justement par cette excentricité de sa forme de vie, comme élément dans une mer de l'être, et par là, en dépit du caractère non ontologique de son existence, d'appartenir à une série avec toutes les choses de ce monde » (*Die Stufen*, dans GS IV, 12). Plessner en infère ici une détermination de l'homme diamétralement opposée à celle de Heidegger : l'homme n'est absolument pas déterminé ontologiquement, et il n'est pas non plus principalement préoccupé au sujet de son être ; il se tient plutôt derrière soi-même et son être ; l'homme transcende l'être et a la capacité d'objectiver non seulement tout le reste, mais aussi soi-même. Si l'homme est donc dépourvu de centre, cela ne signifie pas qu'il ne peut y avoir pour lui aucun centre, mais qu'il peut poser à chaque fois un centre. Et parce qu'il est l'acteur qui peut poser un centre, il n'est pas lui-même lié à ce centre, mais toujours déjà au-delà : il est, précisément, « excentrique ».

« Positionnalité » ou être-posé indique la limite avec laquelle, par laquelle et dans laquelle existe un être vivant. Tout être vivant a d'après Plessner une limite qui lui appartient intrinsèquement et constitutivement. Sans cette limite un être vivant n'existerait pas. Ce caractère distingue la matière organique de la matière anorganique. Dans le cas de la matière anorganique du corps non vécu, sa limite n'appartient pas constitutivement à cette chose ; la limite peut être modifiée sans que l'essence de la chose en soit changée. Il en est autrement de l'être vivant ; sa limite lui appartient intrinsèquement, non pas extérieurement. La positionnalité de l'être vivant réside dans cette appartenance essentielle de la limite ; l'être vivant en tant qu'être positionnel est donc un

« corps renfermant une limite » (*Die Stufen*, dans GS IV, 266). La limite appartenant à l'être vivant lui-même marque et garantit l'autonomie de cet individu face à son environnement (cf. *ibid.*, 30). La positionalité représente l'« être-posé » de l'être vivant dans le continuum spatio-temporel et, en même temps, conduit à penser que cet être vivant est lui-même aussi une partie de l'espace et du temps, qu'il est lui-même spatial et temporel (cf. *ibid.*, 244). Si tout être vivant a la positionalité, par contre seul l'homme a la positionalité excentrique.

II. L'organisation de l'être vivant

L'être vivant — qu'il soit plante, animal ou homme — est une organisation, c'est-à-dire qu'un organisme présente une « auto-médiation (*auto-médiation*) de l'unité du corps vécu par ses parties » (*Die Stufen*, dans GS IV, 246). L'être vivant est un tout, un individu, par l'unité de l'auto-médiation des parties organiquement reliées les unes aux autres. Individu veut dire ici un système clos qui se forme par les relations mutuelles des parties individuelles, des organes. L'organisme est d'après Plessner une « unité d'action » (*Wirkeinheit*) qui est à elle-même sa propre finalité. L'organisme reçoit sa positionalité par les relations mutuelles, synthétisantes de ses organes individuels. La limite de l'organisme est la conséquence de son unité d'action interne, méréologique.

C'est de l'auto-médiation que viennent la limitation et la positionalité. L'organe individuel est aussi bien partie que représentant du tout. Il sert certes aussi à maintenir l'organisme total, et constitue par là celui-ci, mais il est pourtant en même temps déterminé par l'organisme total ; car c'est seulement par l'organisme total et ses besoins que l'organe individuel reçoit sa fonction spécifique dans l'unité d'action que forme l'organisme total. Aussi l'organe individuel n'est pas identique à l'organisme, même s'il se compose seulement des organes individuels. L'organisme total va aussi au-delà, en tant que tout, de la somme des organes individuels. L'organisme total est constitué par ses parties et en même temps constitue celles-ci, et inversement l'organe individuel est constitué par l'organisme total et constitue celui-ci.

La positionalité de l'organisme est en outre aussi reliée à un espace vital, comme dit Plessner : un « champ positionnel » (*Die Stufen*, dans GS IV, 263). En rapport à celui-ci, l'organisme limité vit dans un échange physico-chimico-biologique mutuellement sensible. L'être vivant est inclus dans le champ positionnel par des relations causales ; ce que montre par exemple le rôle, constitutif pour l'être vivant, de la relation stimulus-réaction entre lui et l'espace vital. Stimulus et réaction forment une correspondance sensible ; celle-ci n'est pas seulement déterminée

mécaniquement, mais il naît une limitation individuelle et une coordination de l'organisme spécifique avec son espace vital spécifique ; Plessner caractérise la relation stimulus-réaction de l'être vivant dans son environnement comme une « adaptation » qui se produit entre les deux dans un « équilibre labile » et qui est une « appartenance ouverte » (cf. *ibid.*, 268). Du concept de limite/positionalité suit la nécessité du rapport à un espace vital par rapport auquel l'être vivant se limite. Le rapport entre être vivant organique et espace vital est au sens de la théorie de l'évolution une « adaptation fonctionnelle ». L'être vivant n'est pas seulement passivement adapté à son champ positionnel, mais le champ positionnel doit aussi s'adapter. Le comportement de l'organisme est donc « adapté-adaptant » (*ibid.*, 270). Le champ positionnel est de même, pour l'organisme, un champ de bataille et un abri pour sa vie.

III. La gradation vers l'homme

Plante, animal et homme se distinguent par une relation d'un autre genre à leur limite. Chez la plante, on a une positionalité ouverte, chez l'animal une positionalité refermée sur un centre, et chez l'homme une positionalité excentrique. L'excentricité de l'homme consiste en ceci qu'il n'a aucun centrement déterminante. À l'homme *manque* donc une détermination ; ainsi Plessner reprend à son compte la thèse de Herder suivant laquelle l'homme — par comparaison avec l'animal — est un être vivant non spécialisé.

Herder pose la thèse suivant laquelle la spécialisation de l'animal est inversement proportionnelle à la grandeur de son cercle d'action/espace vital : « Les sensations, capacités et pulsions artificielles des animaux croissent en force et en intensité selon un rapport inverse de la grandeur de la diversité de son cercle d'action » (Herder *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart 1989, 22 suiv.). Comme l'homme ne dispose d'aucune espèce de spécialisation et qu'il est, sous ce rapport, un être déficient, sa sphère d'action est d'après Herder universelle. L'homme a sa sphère en rapport au monde entier. Notamment la « réflexion » et le « langage » compensent le manque de l'homme et forment des caractères essentiels de l'homme. Plessner nomme aussi cette déficience de l'homme son « émancipation par rapport à la plurivocité biologique » (cf. *Die Stufen*, dans GS IV, 27). En particulier, la détermination de l'homme comme « être déficient » se trouve au centre de l'anthropologie d'Arnold Gehlen. La déficience de l'homme le détermine à effectuer son « déchargement ». Le déchargement devient par conséquent une catégorie centrale de l'existence humaine. L'homme effectue son déchargement selon Gehlen en particulier par la formation d'institutions.

Plessner décrit aussi la positionalité excentrique de l'homme comme suit : « Je suis, mais je ne m'ai point » (*Elemente menschlichen Verhaltens*, dans *Mit anderen Augen*, Stuttgart 2000, 63). L'excentricité de l'homme est une distance qu'il a envers soi-même. L'homme a la capacité de sortir de sa position conditionnée et par là de l'objectiver. Cette sortie s'accomplit aussi bien en ce qui concerne l'environnement propre qu'en ce qui concerne le corps propre et l'homme-avec. L'homme n'est donc par là pas seulement dépourvu de centre en étant excentrique, il est plutôt en situation de sortir de son centre et de réfléchir sur lui.

IV. Excentricité et conscience de soi

Par l'excentricité l'homme est un ego : car cet être vivant « a soi-même, il est soi-même remarquable et, là-dedans, il est *Je*, le point de fuite caché “derrière soi” de l'intériorité propre, qui, retiré à tout accomplissement possible de la vie à partir de son propre centre, représente le spectateur face à la scène de ce champ intérieur, le pôle sujet qui n'est plus objectivable, qu'on ne peut plus mettre en position d'objet. À ce stade extrême de la vie, le fondement est posé pour des actes de réflexion sur soi-même toujours nouveaux, pour un *regressus ad infinitum* de la conscience de soi, et par là s'accomplit la scission en champ interne, champ externe et conscience » (*Die Stufen*, dans GS IV, 363). Que l'homme soit un ego, c'est donc là la présupposition pour qu'il y ait pour lui la différenciation de sa limite dans les trois dimensions anthropologiques des mondes spirituels interne, externe et intersubjectif. C'est la dimension de la socialité intersubjective qui est visée plus haut dans la citation avec la conscience. Mais Plessner ne comprend pas l'ego en un sens idéaliste comme une entité autonome, mais il s'agit d'un objet d'accomplissement qui est identique au corps biologique, qui vit en lui en tant que forme de positionalité spécifique.

« *L'excentricité* est pour l'homme la forme caractéristique de son affrontement avec l'environnement. En tant qu'ego qui rend possible le retour complet du système vivant à soi, l'homme ne se tient plus dans l'ici-maintenant, mais “derrière” lui, derrière soi-même, sans lieu, dans le néant, il s'en va dans le néant, dans le nulle-part-jamais spatio-temporel » (*Die Stufen*, dans GS IV, 364). Cette absence de lieu et de temps est attestée notamment par la capacité humaine de former des entités abstraites, dans la connaissance de lois et de généralités nécessaires qui reçoivent en tant que « regard de nulle part » supra-individuel, par exemple en logique et mathématique, une validité constitutive pour notre conception du monde. D'après Plessner, cette capacité fondamentale d'abstraction est une propriété spécifique de l'ego.

Thématisation et formation de généralités vont de pair avec le rapport à soi de l'homme, car c'est seulement en entrant dans un rapport actif à soi que l'homme fait abstraction du monde qui lui est donné individuellement.