



## Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

25 | 2017

L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain

---

# Max Scheler et Helmuth Plessner – la charnellité dans l'Anthropologie philosophique

Volker Schürmann

Traducteur : Guillaume Plas



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5485>

ISSN : 1963-1820

### Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

### Référence électronique

Volker Schürmann, « Max Scheler et Helmuth Plessner – la charnellité dans l'Anthropologie philosophique », *Trivium* [En ligne], 25 | 2017, mis en ligne le 07 février 2017, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5485>

---

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Max Scheler et Helmuth Plessner – la charnellité dans l'Anthropologie philosophique

Volker Schürmann

Traduction : Guillaume Plas

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions M. Volker Schürmann ainsi que la maison d'édition Mohr Siebeck de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

Wir danken Herrn Volker Schürmann sowie dem Verlag Mohr Siebeck für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in französischer Übersetzung zu publizieren.

« Dieu seul est libre de tout corps<sup>1</sup>. »

« Dieu est donc pour ainsi dire la rigole où confluent toutes les contradictions. C'est à un recueil populaire de ce genre que nous avons affaire avec la *Théodicée* de Leibniz. Il s'agit toujours d'y tirer au clair toutes sortes de faux-fuyants<sup>2</sup>. »

« Là où commence la dimension corporelle, la philosophie cesse de la thématiser<sup>3</sup>. »

- 1 La problématique centrale à laquelle est confrontée l'Anthropologie philosophique au sujet de la *charnellité* [*Leiblichkeit*] est la question du *rapport* entre le corps [*Körper*] et la chair [*Leib*]. C'est pourquoi une définition préalable des notions de corps et de chair est ici impossible, car elle nécessite que soit auparavant clarifié ce rapport que les deux notions entretiennent.
- 2 La distinction entre corps et chair peut être à bien des égards sujette à controverse. Les opinions peuvent tout d'abord diverger sur la manière dont les deux éléments de cette

distinction doivent être définis quant à leur contenu. On peut ensuite débattre sur le fait de savoir entre quoi ou au sujet de quoi on opère là une distinction – s'agit-il d'une distinction opérée au sujet du corps lui-même, ou bien entre différentes définitions de la "corporéité", ou bien encore d'une distinction entre différentes perspectives sous lesquelles nous thématisons notre corporéité. Et l'on peut enfin débattre de savoir selon quelle logique on procède à cette distinction : on peut ainsi vouloir établir que ces deux pôles sont identiques, ou bien que l'un d'entre eux n'existe pas, ou encore que l'un n'est qu'un aspect partiel de l'autre, ou quelque autre chose encore.

- 3 L'un des aspects les plus importants de l'Anthropologie philosophique consiste à attirer l'attention sur de telles divergences au sujet de la distinction entre corps et chair. Cela a pour conséquence de contraindre, dans le travail de définition de ce qu'est le « corps » et ce qu'est la « chair », à faire un détour, c'est-à-dire à clarifier certaines questions préalables.
- 4 Je commencerai par conséquent par un bref retour historique (1<sup>ère</sup> partie) qui, en s'appuyant sur l'exemple de Ludwig Feuerbach, va mettre en évidence le rôle « spéculatif » de la charnellité. Ce qui ne signifie ici rien de plus que le fait que la charnellité n'est pas seulement un sujet d'étude de l'anthropologie philosophique, mais que la thématization du corps et de la chair modifie à cet endroit également la conception fondamentale que l'on a de la philosophie, et tout particulièrement celle que l'on a de la vérité philosophique. La conséquence décisive qui en découle est que l'Anthropologie philosophique ne thématise pas la corporéité et la charnellité strictement en tant que telles, mais toujours considérées comme incluses dans une troisième dimension. C'est la raison pour laquelle, en lieu et place d'une dualité composée du corps et de la chair, apparaît une triade constituée de la personne, de la chair et du corps. Ce faisant, il est possible, en s'appuyant sur la philosophie de Scheler (2<sup>e</sup> partie), de mettre en évidence deux choses : d'une part, la différence entre ces trois dimensions, chacune ne pouvant se réduire à aucune des deux autres ; d'autre part, les logiques spécifiques à chacune de ces trois dimensions, qui expliquent ces irréductibilités. Chair et corps se distinguent l'un de l'autre par leur rapport fondamentalement divergeant au fait d'être vivant, et tous deux se distinguent également, selon Scheler, de manière fondamentale de ce qu'est être une personne, ce qui est selon lui lié aux effectuations et non à l'objectité, comme le sont le corps et la chair. C'est en ce sens que le fait d'être une personne constitue ce que Scheler nomme un état de fait « spirituel ». À l'aide de la philosophie de Plessner (3<sup>e</sup> partie), il est ensuite possible d'examiner la question de savoir si et comment la différence fondamentale entre corps, chair et personne n'aboutit pas à une pure et simple altérité, à une coexistence de ces trois éléments sans aucune relation entre eux, à un « d'un côté..., d'un autre côté... » qui atténuerait leurs tensions. À la différence de Scheler, Plessner insiste sur le fait que les hommes ne sont pas des personnes qui seraient en sus dotées d'une chair – comme si le fait d'être une personne pouvait être en soi concevable sans enveloppe charnelle. Plessner ne connaît que des personnes dotées d'une chair – ce qui signifie également que les trois dimensions de cette triade sont toutes des dimensions *corporelles*. Cela va s'avérer constituer une différence essentielle entre les concepts schelerien et plessnerien d'esprit (4<sup>e</sup> partie).

## 1. La chair spéculative ou : l'anthropologie comme *prima philosophia*

- 5 Sous le nom d'*anthropologie philosophique*, trois thématiques différentes peuvent être abordées. D'une part, l'anthropologie philosophique est un sous-domaine de la philosophie – de manière analogue, donc, à l'ontologie, à la théorie de la connaissance, à l'esthétique, la philosophie sociale, la philosophie de la technique, etc. Cette signification gagne en précision lorsque l'anthropologie n'est pas abordée en même temps que d'autres domaines (par exemple à l'occasion de discussions en théorie de la connaissance), mais qu'elle se constitue en sous-discipline autonome<sup>4</sup> ; Socrate (par qui l'éthique s'émancipe de la philosophie de la nature) et surtout Feuerbach marquent des étapes essentielles dans ce cheminement. L'*Anthropologie philosophique* – écrite avec un A majuscule –, quant à elle, constitue un courant ou une école de pensée propre – de manière analogue, donc, au néokantisme, à la phénoménologie, à la Théorie critique, etc.<sup>5</sup> Enfin, l'anthropologie philosophique est parfois élevée au rang de *prima philosophia* : le fait d'être un être humain n'est alors pas seulement un objet d'étude philosophique traité en même temps que d'autres, il n'est pas non plus thématiquement explicitement et avec insistance que dans une seule sous-discipline de la philosophie ; il revêt bien plutôt la fonction de fondement de la philosophie.
- 6 C'est ce qui a lieu de manière explicite et résolue chez Feuerbach, mais c'est aussi une, sinon la caractéristique essentielle de l'Anthropologie philosophique. Chez Plessner, par exemple, cela a lieu de façon moins explicite mais tout aussi résolue que chez Feuerbach<sup>6</sup>, et c'est, de plus, lié chez lui à une importante distinction et, partant, à une importante clarification au sujet de ce que peut également signifier « constituer un fondement ». Que l'anthropologie philosophique ait pour les représentants de l'Anthropologie philosophique le statut d'une *prima philosophia* ne signifie pas chez Plessner qu'il voie en elle un fondement précédant en logique tous les autres sous-domaines de la philosophie. Une telle conception reviendrait à penser que l'on peut déterminer au préalable et de façon positive l'essence de l'homme, pour ensuite, dans un second temps logique, ériger sur ce fondement une philosophie. Plessner donne à cette conception qu'il critique le nom de « philosophie anthropologique », et il dit – peu importe ici que ce soit à tort ou à raison – voir en Feuerbach l'un des représentants de cette philosophie<sup>7</sup>. Cette critique formulée à l'encontre de Feuerbach ne l'empêche du reste pas d'attribuer lui aussi à l'anthropologie une fonction de fondement dans l'entreprise de « recreation de la philosophie<sup>8</sup> ».
- 7 Ce rôle de l'anthropologie comme *prima philosophia* n'est pas sans conséquence sur la thématique du *rapport entre corps et chair*. Tout d'abord en ce que le corps, la chair et le rapport que tous deux entretiennent appartiennent tout simplement aux sujets abordés par une telle philosophie. Cela n'a rien de surprenant ; et c'est même ce que l'on a coutume d'attendre d'une *anthropologie* philosophique. Néanmoins, l'Anthropologie philosophique, comme nous l'avons évoqué plus haut, traite cette question d'une manière qui lui est tout à fait propre, en partant du *rapport* qu'entretiennent le corps et la chair, et en méditant à cet égard sur un point d'indifférence sur lequel repose même la différence entre sujet et objet. Tout ceci ne serait cependant pas encore spécifique à une anthropologie entendue comme *prima philosophia*. Cette spécificité n'apparaît que lorsque la thématique *corps et chair* n'est plus simplement un sujet d'étude (fût-il intéressant, ou important, ou bien encore négligé par d'autres penseurs) parmi d'autres

sujets d'étude importants, mais lorsqu'elle va de pair avec une modification de la conception même que l'on a de la philosophie.

- 8 C'est notamment ce qui se passe dans l'œuvre de Solger<sup>9</sup>, mais également, et même tout particulièrement, dans celle de Feuerbach. Ce dernier parle explicitement de « la signification spéculative » de la chair<sup>10</sup>, et c'est là la preuve manifeste qu'une modification de la conception de la philosophie est en train de s'opérer, conception que Feuerbach adopte néanmoins avant tout comme postulat et présente, notamment en s'opposant à Leibniz, plus qu'il ne la légitime véritablement en raison. Il éprouve une haute considération à l'égard de Leibniz là où il lit et décrit le concept leibnizien de monade, c'est-à-dire de substance individuelle, comme le concept philosophique de l'individualité et de la fondamentale perspectivité du savoir<sup>11</sup>. Mais il polémique contre lui là où Leibniz, avec d'autres, continue d'adhérer à la conception d'une vérité absolument générale, non pas située dans le monde mais flottant au-dessus de lui – à la conception du vrai comme *apeiron*, comme dénué de corps. Philosopher, rétorque-t-il, a par principe un fondement « humain » dans la mesure où nous, êtres humains, n'avons par nature pas la possibilité de regarder le monde de l'extérieur, mais ne pouvons au contraire jamais l'observer que depuis une situation à chaque fois spécifique, que de l'intérieur du monde lui-même – même si cela ne nous empêche pas de le voir alors dans sa totalité. Que Dieu soit libre de tout corps (comme l'affirme Leibniz) relève en ce sens effectivement, mesuré à l'échelle humaine, d'une conjuration des esprits ; et cela a également des conséquences sur les substances individuelles terrestres : les monades de Leibniz ne sont pas de chair et de sang, explique-t-il encore, elles sont de simples spectatrices et non des actrices dans le théâtre du monde. C'est là selon lui « le principal défaut de la Monadologie<sup>12</sup> ».
- 9 Dès lors, élever l'anthropologie au rang de *prima philosophia*, c'est mettre en place un contre-programme radicalement opposé aux programmes de la « vérité nue<sup>13</sup> » et de la « belle âme<sup>14</sup> ». « Etre dans une chair signifie être dans le monde. Autant de sens – autant de pores, autant de nudité. La chair n'est rien d'autre que le moi poreux<sup>15</sup>. »
- 10 Le fait que l'anthropologie philosophique se voit revêtir le rôle de *prima philosophia* au sein de l'Anthropologie philosophique a des conséquences sur la présentation qui suit. En effet, il convient dès lors de différencier entre deux aspects : d'une part, le rapport entre corps et chair est un problème factuel spécifique, qui peut et doit être examiné avec les moyens de la philosophie universitaire ; d'autre part, le rapport entre corps et chair est néanmoins un problème de grande importance de et pour la philosophie, il ne s'agit donc pas là d'un simple cas d'application d'une « raison » bien établie, mais, de manière analogue au rire<sup>16</sup>, d'un objet lors de l'étude duquel la raison philosophique se retrouve confrontée à elle-même et placée devant un véritable défi.
- 11 On peut apprendre dans les écrits d'Arnold Gehlen certains aspects techniques relatifs à la première thématique qui vont au-delà de ce que l'on peut déjà lire chez Scheler, Plessner, Löwith, Portmann, etc. L'auteur Gehlen est assez intelligent pour rendre à tout le moins vraisemblables de tels prolongements. Mais on ne peut chez lui rien apprendre sur tout ce qui a trait à la deuxième problématique. Au contraire : il a aboli de manière tout à fait ostentatoire cette dimension-là de la philosophie, qui se laisse encore désorienter par ce qu'elle thématise ; à son contre-projet, il a donné le nom-monstre de « philosophie empirique<sup>17</sup> ». Comme s'il avait par avance deviné de tels développements, Plessner avait dit dès 1936, dans le premier paragraphe de son cours inaugural à l'Université de Groningue, tout ce que l'on peut et doit dire du point de vue

de l'Anthropologie philosophique au sujet de telles conceptions : l'objectif philosophique est d'acquérir une échelle de mesure et non de pratiquer des sciences empiriques<sup>18</sup>. C'est ce qui explique que je ne traiterai pas de Gehlen dans ce qui suit. Tous les arguments majeurs invitant à avoir une autre opinion sur ce sujet peuvent être retrouvés chez Fischer<sup>19</sup>, qui ne thématise pour autant à aucun moment le rôle de l'Anthropologie philosophique comme *prima philosophia*<sup>20</sup>.

## 2. Max Scheler : la différence entre objet et effectuation

- 12 Le fait que les tenants de l'Anthropologie philosophique se posent avant toute chose la question du *rapport* entre le corps et la chair signifie qu'ils recherchent une, ou même la (seule) instance de leur médiation. Inéluctablement, leur thématisation du corps et de la chair oblige chacun à intégrer à sa réflexion un troisième concept, sans lequel ils ne pourraient indiquer ce qu'est le corps et ce qu'est la chair. Ainsi, les passages centraux sur la définition du rapport entre le corps et la chair se trouvent chez Scheler dans un chapitre définissant ce que signifie être une personne<sup>21</sup>.
- 13 L'intuition centrale de Scheler est que l'on doit certes distinguer de manière fondamentale, c'est-à-dire irréductible, entre le corps et la chair, mais que les deux ont néanmoins ceci en commun qu'ils sont définis comme des *objets*. Or, tout ce sur la perception de quoi nous sommes en mesure de nous entendre n'est pas déterminé *comme objet*. Nous connaissons également, par exemple, des effectuations, et ces effectuations ne sont

« jamais des objets. Car bien qu'il existe, à côté de l'effectuation naïve, un savoir de cet acte par le biais de la réflexion, cette réflexion ne contient [...] rien de ce qui relèverait d'une objectivation, telle qu'elle caractérise, par exemple, toute perception de soi, et à plus fort titre encore toute observation de soi<sup>22</sup>. »

En ce sens, ni la corporéité, ni la charnellité n'appartiennent à la sphère du spirituel – Scheler appliquant « le concept d'esprit [à l'ensemble de la sphère des actes]<sup>23</sup> ». Or, les personnes appartiennent à cette sphère du spirituel, car « *il appartient à l'essence de la personne qu'elle n'existe et ne vit que dans l'effectuation d'actes intentionnels*<sup>24</sup> ». Par conséquent, « *en posant une personne et un acte, on ne pose encore aucune chair*<sup>25</sup> ». Ceci ouvre selon Scheler à la possibilité que Dieu soit une personne<sup>26</sup> – le fait d'avoir une chair n'est donc pas une condition essentielle au fait d'être une personne. On pourrait tenir cela, avec Hegel, pour « la rigole » de « faux-fuyants à tirer au clair », mais il est plus important de se demander d'abord quels enseignements des interrogations athéistes peuvent retirer de telles considérations, ou à côté de quoi elles peuvent passer si elles se contentent de n'y voir que de simples bavardages.

### 2.1 La non-substantiabilité de la personne comme présupposé de sa dignité

- 14 Il importe à Scheler de préserver également par la philosophie l'unicité et la non-interchangeabilité de la personne. C'est pourquoi il part de la distinction kantienne entre « prix » et « dignité<sup>27</sup> ». Selon cette distinction, une personne se caractérise par sa dignité – ce qui veut dire qu'elle ne peut jamais être prise en considération *uniquement* parce qu'elle est un moyen hautement estimable en vue d'une fin autre (qu'elle-même),

mais qu'elle doit être appréciée en premier lieu et avant tout pour elle-même. C'est donc là que, selon le projet kantien, sont garantis l'unicité et le caractère non-interchangeable de la personne ; considéré comme un moyen aussi bon soit-il pour atteindre des finalités aussi nobles soient-elles, un être humain serait toujours interchangeable ; par contre, l'estimer pour ce qu'il est en lui-même signifie le considérer comme non-interchangeable.

- 15 Scheler partage de façon tout à fait résolue cette position et, dès lors, également la critique kantienne de ce qu'il appelle à cet endroit l'« éthique matérielle », qui est tout au plus en mesure de faire l'éloge des êtres humains, mais précisément pas de les estimer. Mais il n'en critique pas moins avec tout autant de détermination l'« éthique formelle » de Kant, qu'il juge « formaliste ». Il objecte que cette version d'éthique formelle, malgré tout le bien-fondé de son opposition aux éthiques du prix, « dévalorise » elle aussi, quoique d'une tout autre manière, « la personne, en ce sens qu'elle place celle-ci sous la domination d'un *nomos* impersonnel auquel il lui faut obéir afin qu'elle puisse devenir une personne<sup>28</sup> ».
- 16 Scheler considère que dans la représentation kantienne de la personne comme personne douée de raison, la personne est dévalorisée en ce que l'individualité y perd précisément de sa valeur au profit d'un attribut commun à tous les hommes. Le concept de « personne individuelle » y devient selon lui « au sens strict une *contradictio in adjecto*<sup>29</sup> », dans la mesure où aucune spécificité individuelle d'aucune sorte ne peut être intégrée à ce par quoi se définit selon Kant le fait d'être une personne – l'observation d'une loi collective, supra-individuelle, précisément, de la raison – sans venir « troubler » ce caractère universel. Parler d'une « personne douée de raison » ne fait donc, au sens strict de l'expression, pas de sens, c'est-à-dire que ce n'est ni paradoxal, ni insensé, mais que l'évocation d'une « personne » perd alors tout son sens<sup>30</sup> : selon Scheler, soit une personne est une personne *individuelle*, soit elle n'est pas une *personne*.
- 17 Cependant, une chose est selon Scheler « parfaitement correcte » dans la conception kantienne, et c'est ce qui lui évite de devenir une éthique du prix matérielle : c'est qu'elle pense la « personne » précisément non pas comme « une *chose* ou une *substance* », « qui aurait de quelconques capacités ou pouvoirs », voire même, dans des cas particuliers, « une “capacité” ou un “pouvoir” de raison<sup>31</sup> ». Scheler montre ensuite<sup>32</sup> néanmoins que le « moi » kantien de l'aperception transcendantale ne peut être entendu au sens d'une personne, car Kant objectivise selon lui encore ce « moi<sup>33</sup> ». Contre cette conception, Scheler préserve strictement le caractère d'*effectuation* des « actes » ou des actions et définit sur cette base la « personne » comme le principe d'individuation des effectuations<sup>34</sup>. Dans ce sens indirect – comme appartenant, de manière essentiellement nécessaire, aux effectuations non-objectivisées –, la « personne » n'est effectivement « dans son essence pas un objet<sup>35</sup> ». Seule est garante de son individualité la « spiritualité » qui lui est propre.

## 2.2 Commentaire I

- 18 « Seul Dieu est libre de tout corps » (Leibniz) : voilà comment on entend traditionnellement la vérité. Selon cette conception, elle est quelque chose d'universellement valable, et toute relativité à l'espace, au temps ou à une personne reviendrait à la limiter, à la rendre incompatible avec le caractère de nécessité qui lui est propre. La vérité est considérée comme *apeiron*, et si elle avait un corps, elle serait

particulière et en ce sens conditionnelle, et non inconditionnelle et nécessaire. Elle doit donc être pensée dans cette conception comme dénuée de corps.

- 19 Scheler reconnaît cette structure argumentative dans la conception kantienne de la raison, mais il en fait une objection à son égard : il réclame contre elle que l'on doive penser dans le concept de la personne l'individualité d'un universel. Or, ceci n'est par principe possible qu'au sein de la sphère des actes, c'est-à-dire du spirituel. Dès lors, corporéité et charnellité demeurent, contre Feuerbach, cantonnées au rôle qui leur est traditionnellement dévolu : celui de n'être que des entraves à une perfection.

### 2.3 Chair et corps chez Scheler

« Il est en tout premier lieu certain que la *chair* n'appartient ni à la *sphère de la personne* ni à la *sphère de l'acte*, mais à la *sphère de l'objet* de toute "conscience de quelque chose et de ses façons d'être. Plus précisément, sa manière de se donner phénoménalement et le fondement de cette donation phénoménale diffèrent essentiellement de ceux du *moi*, de ses états et de ses vécus<sup>36</sup>. »

Par cette différence essentielle entre la chair et le moi, se définit également la distinction entre la chair et le corps.

- 20 A côté de la distinction fondamentale entre la sphère de l'esprit et la sphère de l'objet, Scheler établit donc également d'autres distinctions fondamentales, au sein de la sphère de l'objet elle-même. On y trouve d'abord les rapports "habituels" de la perception de choses du monde extérieur. Concernant de tels rapports, Scheler parle d'un « moi » auquel des choses – des corps naturels – se manifestent sous la forme d'objets. Dans un cas particulier, il s'agit du propre corps, que nous percevons (dans ce cas-là) de manière tout à fait analogue aux autres corps naturels, par exemple dans « ce qu'on appelle les "sensations d'organes" » (les sensations de nos muscles, des modifications de nos articulations, les sensations de douleur, de chatouillement, etc.)<sup>37</sup>.
- 21 Ces rapports entre le moi et le monde des corps naturels sont indifférents à l'égard de la distinction entre corps vivants et corps non-vivants ; ou pour le dire autrement, le fait que certains de ces corps naturels soient vivants n'est pas pertinent pour caractériser les rapports entre le moi et le monde extérieur. C'est ce qui distingue d'emblée ceux-ci de ce que Scheler appelle « les rapports entre la chair et son monde environnant » ; car nous avons « également » de notre chair « une conscience intérieure, que nous n'avons pas au sujet de tous les corps non-vivants<sup>38</sup> ». Scheler refuse énergiquement d'identifier cette « conscience intérieure » liée à la chair aux sensations de notre propre corps évoquées à l'instant, ou plus exactement de gommer la différence entre les deux<sup>39</sup>. L'argument central – en partie d'ordre logique, et en partie d'ordre phénoménal – qu'il invoque à cet égard consiste à dire que nous ne déduisons (ou ne pouvons déduire) de manière inductive notre charnellité de sensations particulières que nous avons de corps naturels, mais qu'au contraire une conscience de notre chair est inscrite dans chacune de ces sensations, afin de pouvoir identifier ces sensations comme les miennes. « Et c'est précisément ce phénomène fondamental qui est "la chair" au sens le plus strict du terme<sup>40</sup>. »
- 22 La part logique de cet argument est un argument systémique : il est selon Scheler purement et simplement erroné de se représenter la conscience intérieure de notre chair comme une somme de sensations ; elle est bien plutôt toujours « la conscience d'un tout, structuré de manière plus ou moins vague<sup>41</sup> » – et c'est précisément ce pourquoi elle fonde chaque sensation isolée. Le point déterminant est pour Scheler la

logique selon laquelle s'articule le rapport entre la chair et les sensations particulières : il ne s'agit pas d'une relation entre une partie et un tout, ni d'une relation entre un fondement préexistant et quelque chose qui reposerait ensuite sur ce fondement, mais d'une relation entre « une *forme* et son *contenu*<sup>42</sup> ». Ce qui signifie également que la chair n'est pas un objet dans le même sens que les corps naturels le sont pour le moi dans ses sensations particulières. Matthias Koßler a reconstruit de manière très claire et compréhensible cette différence fondamentale entre les rapports entre le moi et le monde extérieur et ceux entre la chair et son monde environnant – en un mot : entre le corps et la chair. L'étymologie nous livre un premier indice : le mot “chair” [*Leib*] est « la forme ancienne et originelle de substantivation du verbe “vivre” [*leben*] <sup>43</sup> ». On peut voir là le signe d'une opposition entre le corps et la chair dans la mesure où « la “chair” est indissociablement liée au fait d'être vivant » alors que le terme de « corps » peut précisément être aussi bien appliqué à des corps morts qu'à des corps vivants, et, ce faisant, « souligne l'absence de vie », puisque cette distinction entre mort et vivant ne détermine en rien ce qu'est un « corps<sup>44</sup> ».

- 23 C'est aussi pourquoi il y a une différence très nette entre le « corps vivant » et la « chair », car lorsque l'on parle de « corps vivants », on ajoute à certains corps – qui sont des *corps* indépendamment du fait qu'ils vivent ou non – la qualité supplémentaire d'être vivants. Être vivant n'affecte donc ici en rien le fait d'être un corps, mais distingue “seulement”, parmi toutes les choses dont il est déjà entendu qu'il s'agit de corps, certaines tout à fait singulières, à savoir celles vivantes. À l'inverse, lorsque l'on parle de « chair », est impliqué le fait que ne serait pas “chair” quelque chose qui ne serait pas vivant. C'est la raison pour laquelle il serait faux de définir la « chair » comme un « corps doté d'une âme » : « La chair est autre chose qu'un corps qui posséderait également une âme<sup>45</sup>. » Le type de rapport qu'entretiennent la chair et la vie est fondamentalement différent de celui qu'entretiennent le corps et le fait d'être vivant ; tandis que le second est un rapport entre une chose et sa qualité, le premier est une relation d'expression entre ses deux termes. Dès lors, la “chair” peut être définie comme « l'expression matérielle de la vie<sup>46</sup> ».
- 24 Koßler qualifie la différenciation ainsi opérée entre chair et corps de « position commune à l'ensemble de l'anthropologie philosophique<sup>47</sup> ». Et en effet, cette distinction est également notamment pour Plessner une distinction importante, voire même essentielle. Grâce à elle, en effet, c'est l'une des intentions les plus centrales de Plessner qui peut être formulée de façon plausible : à savoir que nous devrions commencer par appréhender l'homme, d'un côté, comme un être naturel semblable à tous les autres corps naturels, comme une chose parmi d'autres choses – comme un corps – ; afin de le concevoir d'un autre côté et en même temps sans contradiction comme un être extraordinairement spécifique, comme le centre de son monde – comme une chair. Ces attributs respectifs du corps et de la chair – un *corps* comme tous les autres corps, et une *chair* au centre d'un monde – découlent d'un examen du monde des corps naturels ; et le fait que ces attributions s'inversent exactement depuis le point de vue de chaque être humain particulier appuie l'intention de Plessner : en tant que corps, cet être humain particulier se rapporte à un centre, tandis que, en tant que chair, il perd tout le pouvoir que lui conférerait sa centralité<sup>48</sup>. Cette distinction entre chair et corps permet d'espérer parvenir à la fois à atténuer la « position à part de l'homme dans le cosmos » par rapport à des conceptions traditionnelles tout en préservant la part centrale légitime de cette conception.

- 25 Cette intention demeure encore aujourd'hui d'une très grande actualité. Traditionnellement, le discours attribuant à l'homme une « position à part » va inévitablement de pair avec une hiérarchisation. On peut bien être tout à fait bienveillant à l'égard des situations naturelles non-humaines – toujours est-il que se reproduit là dans les faits une domination de l'homme, car de telles situations naturelles ne peuvent être conçues dans ce cadre comme autonomes. C'est toujours-déjà l'échelle de mesure particulière qu'est la raison humaine qui y est appliquée au reste du cosmos ; jusqu'à Fichte inclus, c'est, sans exception, toujours le moi qui pose le non-moi. Une telle « position à part » a donc à juste titre été critiquée comme un anthropomorphisme fatal, qu'il convient donc d'atténuer. D'un autre côté, un anthropomorphisme ne serait-ce que minimal est inévitable. Toute autre conception impliquerait en effet que notre accès à la nature est totalement indépendant du fait que c'est justement nous qui réalisons cet accès. Or, une telle neutralité, un tel regard strictement naturalisé sur nos situations naturelles ne serait possible que depuis l'extérieur du monde – et nous ne pouvons, nous, êtres humains, que rêver (ou cauchemarder) de posséder une telle vision divine, ce qui pour autant est étonnement le cas jusqu'à aujourd'hui. Le reproche de spécisme tel qu'il a notamment été formulé avec grand bruit par Peter Singer s'oppose à toute forme d'anthropomorphisme. Dans le meilleur des cas, une telle présupposition d'un regard divin suggère que l'on ne sait pas vraiment de quoi l'on parle ; dans le pire des cas, on a là à faire à des prédicateurs de futures révélations naturelles qui mettent ainsi leur magot en sécurité.
- 26 En résumé, on trouve donc chez Scheler les distinctions et attributions suivantes :
- entre le moi et le monde extérieur/le monde des corps naturels ; ce rapport caractérise par exemple les sensations, que ce soient celles des corps naturels “extérieurs” (par la « perception extérieure »), ou celles de son propre corps (par la « perception intérieure<sup>49</sup> »)
  - entre la chair et le monde environnant ; « conscience intérieure » de sa propre chair, forme du rapport entre le moi et les contenus du monde extérieur
  - entre la personne et le monde ; lié fondamentalement aux effectuations, impossible de substantier ce rapport
  - une problématique découle de cela : parce que le terme de “personne” signifie l'individualité, le « monde » qui est rattaché à chacune de ces personnes est d'abord un monde singulier, aux teintes propres à chaque individu. Doit-on alors en rester « à une multitude de mondes personnels<sup>50</sup> » ? Ou bien « l'idée d'un seul et unique monde réel, identique pour tous [...] parvient-elle encore à trouver une concrétisation phénoménale<sup>51</sup> » ?

## 2.4 Commentaire II

- 27 Les théories contemporaines de la performativité partent en règle générale de la théorie des actes de parole. Cela conduit à certains détours, voire à certaines « impasses conceptuelles<sup>52</sup> ». Or, en partant de la distinction tranchée établie par Scheler entre objets et effectuations, une autre lignée de pensée de la performativité peut être retracée – en particulier si l'on y intègre la constellation formée à l'époque par la phénoménologie, l'herméneutique, la philosophie de la vie et l'anthropologie. La focalisation sur la performativité dans le langage parlé, par exemple, est alors d'emblée atténuée au profit d'une « performativité corporalisante<sup>53</sup> ».

### 3. Helmuth Plessner : la différence entre chair-corps centriques et chair-corps excentriques

- 28 On peut maintenant procéder peut-être au mieux à la transition vers l'anthropologie de Plessner en s'interrogeant sur le rapport entre corps et chair, ou plus exactement sur le rapport entre les rapports entre le moi et le monde extérieur et entre la chair et le monde environnant. Il ne suffit pas en effet de dire que ces deux rapports diffèrent fondamentalement l'un de l'autre ; car bien que corps et chair soient fondamentalement différents et bien qu'il ne soit pas question ici d'annuler cette différence fondamentale, il est bien certain qu'on ne peut dire à l'inverse que « l'être humain (vivant) [...] [a] une chair et à côté de cela un corps<sup>54</sup> ». Les « aspects de la charnellité et de la corporéité ne [peuvent dès lors être] compris comme de simples alternatives qui n'auraient aucun lien entre elles. En sa qualité d'expression *matérielle* de la vie, la chair contient toujours en soi également la dimension de la corporéité<sup>55</sup>. »

#### 3.1 Ce qui se révèle dans le rire et le pleurer

- 29 Chez Plessner, la positionnalité est le principe qui rend identifiable, voire « appréhensible » le corps naturel vivant comme être vivant, comme organisme. Cette phrase doit paraître un peu complexe, car la « positionnalité » est chez Plessner une *catégorie*, et non une qualité de certaines choses du monde qu'il serait possible de déterminer empiriquement<sup>56</sup>. Plessner ne permet donc pas d'affirmer que les êtres vivants *sont* positionnés (pas plus qu'il ne permet d'affirmer que les êtres humains *sont* positionnés de manière excentrique), car pour lui, l'expérience que l'on peut avoir des êtres vivants ne peut découler d'une généralisation par induction de la perception d'un certain nombre de choses vivantes. Il est bien plutôt selon lui nécessaire d'utiliser telle ou telle catégorie déjà en usage afin d'identifier les êtres vivants comme êtres vivants. C'est là la même logique de l'argumentation systémique que celle que nous avons rencontrée plus haut chez Scheler. Plessner définit cette catégorie comme la positionnalité – « positionnalité » n'étant pour lui non une qualité des êtres vivants mais, pour parler avec Scheler, la forme d'un contenu, ou bien, pour le dire avec Koßler, l'expression du fait d'être vivant.
- 30 Plessner lie le fait d'être vivant au rapport particulier qu'entretient le corps naturel à sa propre limite. À la différence des choses non-vivantes, une chose vivante ne s'arrête pas à ses simples contours, elle entretient au contraire un rapport avec ces mêmes contours – elle y effectue un passage de frontière<sup>57</sup>. Ou pour le dire autrement : les êtres vivants sont inscrits par nature dans un rapport entre le centre et le monde extérieur, et sont en ce sens positionnés : ils se posent et s'affirment. De ce fait, on peut et on doit décrire la place de l'être vivant dans le cosmos selon deux « ordres », générés par le doublet du corps et de la chair, ou plus exactement par le doublet de l'avoir-un-corps et de l'être-un-corps.
- 31 Plessner distingue entre être un corps et avoir un corps. *Avoir un corps* nomme le fait qu'un être vivant, dans ses actions, se distancie de son corps, se retrouve donc pour ainsi dire face à lui et l'utilise comme un moyen pour se confronter à son monde environnant. Le rapport qu'entretient un tel être vivant avec son monde environnant s'effectue donc par l'intermédiaire de son corps, qui fonctionne comme un élément

tierce entre lui et son monde environnant (de manière analogue à une échelle). *Etre un corps* nomme le fait que le rapport d'un être vivant à son monde environnant ne s'épuise pas totalement dans de tels rapports instrumentaux. Manifestement, les êtres vivants n'ont pas les pleins pouvoirs sur toutes leurs actions. Concernant les êtres humains, Plessner prend comme exemples le rire et le pleurer ; Seel évoque de son côté ce qu'il y a de véritablement sportif dans la pratique sportive<sup>58</sup> : ce sont là des exemples de réactions-limites au sein du spectre des actions humaines possibles, dans lesquelles le fait d'être un corps se désolidarise du fait d'avoir un corps, et la chair-corps ainsi libérée répond pour la personne à une situation-limite. Il arrive (passivement) quelque chose à la personne, et pourtant c'est bien elle qui y répond (activement) – il y a bien encore un pouvoir de la personne, mais en même temps elle n'a plus autorité sur elle-même<sup>59</sup>. Dans les situations de l'être-un-corps, la médiation entre l'être vivant et son monde environnant ne s'effectue pas par l'intermédiaire du corps fonctionnant comme dimension tierce, comme moyen, mais par celui de la corporéité comme élément médiateur (de façon analogue au rapport d'un poisson à sa nourriture, médiatisé par son élément vital, l'eau). La distinction entre avoir un corps et être un corps ne consiste donc pas en une opposition entre médiateté (par quoi l'on définirait l'avoir-un-corps) et l'immédiateté (par quoi l'on définirait l'être-un-corps) ; elle est une distinction entre deux types de médiateté<sup>60</sup>.

- 32 Résulte de cela deux « ordres » de description. Dans la perspective de l'avoir-un-corps, toutes les choses du monde extérieur, y compris le propre corps, sont rapportées à un « centre immuable » se trouvant pour ainsi dire “dans” le corps – à un soi-même –, considéré comme point central absolu. Dans la perspective de l'être-un-corps, le propre corps est un corps naturel parmi tous les autres – même si, comme nous l'avons relevé plus haut, ceci dépend aussi de la perspective choisie : vu non pas sous l'angle du propre corps mais sous celui de tous les corps, cette relation de réciprocité relative et ce rapport à un centre sont exactement inversés.
- 33 La thèse déterminante de Plessner, à savoir la définition qu'il donne de l'*excentricité*, consiste alors à dire que *chez l'être humain*, « ces deux ordres [sont] imbriqués et [forment] une unité étrange<sup>61</sup> ». Ces deux ordres s'excluent l'un l'autre, mais pourtant on ne peut se passer de l'un ou de l'autre ; il est impossible de trancher en faveur de l'un ou de l'autre, et, au sens strict, on ne peut parler d'une alternance entre les deux : l'*excentricité* est l'« imbrication » des deux ordres. L'*excentricité* ne se caractérise donc pas simplement par l'existence du doublet être un corps/avoir un corps ; car celui-ci caractérise en réalité les êtres vivants en général. L'*excentricité* est bien plutôt liée à une spécificité du rapport entre l'être-un-corps et l'avoir-un-corps, ou plus exactement entre les deux ordres cités ; Plessner définit ce rapport à la suite de König comme un rapport d'« imbrication<sup>62</sup> ». Pour définir l'*excentricité*, Plessner a donc besoin – ses propres formulations sur ce point ne sont pas toujours très claires – d'un argument supplémentaire, par-delà la démonstration de l'existence de ces deux ordres.
- 34 Cet argument consiste à dire que chez l'animal (par exemple), le doublet constitué par ces deux ordres se fond entièrement dans l'effectuation de son existence, tandis que l'homme se place quant à lui, dans sa propre effectuation de son existence, de surcroît dans un rapport à ce doublet. Plessner nomme cela la tâche consistant à « trouver un rapport à eux [i. e. à ces deux ordres] <sup>63</sup> », alors que l'animal « effectue sans discontinuer [...] le renversement de l'être à l'avoir et de l'avoir à l'être », ce renversement « ne lui apparaissant pas de surcroît et ne représentant dès lors pas pour

lui un “problème”<sup>64</sup> ». À un autre endroit, Plessner le dit de la manière suivante : l'animal « maîtrise » sa chair, tandis que l'homme, au contraire, est dans sa chair « comme dans un étui », et ne fait par conséquent que « dominer » sa chair<sup>65</sup>.

35 Cependant, l'ambiguïté des formulations de Plessner évoquée à l'instant n'est pas complètement levée : elle a simplement été déplacée. Deux interprétations s'affrontent :

i) Si l'on met en avant dans cet argument le fait que l'homme est confronté à la tâche consistant à établir un rapport à ces deux ordres – c'est-à-dire à établir un « équilibre entre être et avoir » –, alors semble-t-il n'y avoir qu'exceptionnellement excentricité. Être excentrique serait alors une option qui ne serait réalisée que lorsqu'un tel équilibre est atteint, à la différence des situations dans lesquelles seul le « renversement » s'effectue, comme chez les animaux. L'essence de l'homme résiderait alors dans le fait de *pouvoir être* excentrique, et l'humanité “véritable” résiderait dans le fait de réaliser effectivement cette excentricité.

ii) Si l'on met en avant dans cet argument le fait que l'excentricité est l'imbrication des deux ordres, alors l'excentricité est par essence différente de la position de l'animal et non quelque chose qui viendrait en supplément (de quelque chose de commun à l'animal et l'être humain). Du fait de son excentricité, l'homme aurait toujours-déjà réalisé cet « équilibre » ; *chacune* de ces actions serait altérée du fait qu'il y a établi un rapport à ces deux ordres au lieu d'y effectuer sans heurts un renversement, comme le fait l'animal. Du reste, Plessner explique que dans la vie normale d'un être humain, l'« obligation de parvenir à un équilibre passe inaperçue<sup>66</sup> » – et non qu'à ces moments-là, aucun équilibre n'a lieu.

36 Les développements de Plessner oscillent entre ces deux interprétations. Cependant, la dénomination et l'intention du concept d'*excentricité* n'autorisent que la seconde interprétation<sup>67</sup>. En effet, la première interprétation suppose un centre supplémentaire, ou un point qu'il serait possible de déterminer, depuis lequel l'ordre lié à un point central et celui non lié à un point central devraient au préalable être mis en relation. Or, l'excentricité ne peut précisément plus disposer d'un tel centre propre, et exprime seulement l'altérabilité principielle de l'ordre lié à un point central<sup>68</sup>.

37 D'un autre côté, l'excentricité doit d'une *quelconque* manière avoir une nouvelle fois pour objet ce point central (lequel n'existe quant à lui que dans l'effectuation), s'il faut que l'action humaine se distingue du simple renversement entre l'avoir et l'être tel qu'il s'effectue chez l'animal. L'animal « constitue un système qui se réfère à lui-même, un soi, mais il n'a pas de vécu – de soi<sup>69</sup> ». Autrement dit, le fait d'établir un rapport avec les deux ordres principiellement de même valeur doit avoir une certaine pertinence pour l'action humaine. En ce sens, l'excentricité n'est pas quelque chose qui arrive simplement à l'homme, mais pour ainsi dire un s'être-toujours-déjà-réalisé *actif*. Au-delà de ce paradoxe, il est impossible d'accéder à l'excentricité.

38 On peut ou l'on doit donc dire – si l'on clarifie ainsi l'équivocité de Plessner – que, dans le cadre de cette conception, l'action humaine ne peut pas ne pas être excentrique, mais que le mode de l'excentricité – la manière dont elle est réalisée – est entre les mains de l'homme. König a qualifié de telles structures de « possibilités nécessaires<sup>70</sup> » : une expression que l'on rencontre aussi de temps à autre chez Plessner, quoique sans cette acuité conceptuelle<sup>71</sup>.

39 Ainsi, le rire et le pleurer illustrent, dans la perspective de définir ce que signifie l'excentricité en tant qu'excentricité, précisément non une situation exceptionnelle,

mais l'interprétation de Plessner selon laquelle, dans une situation de perte anodine de l'orientation réflexive, c'est la chair-corps qui répond pour la personne au sein de cette situation et à cette situation<sup>72</sup>, ce qui veut dire que « l'équilibre » toujours-déjà réalisé entre avoir un corps et être un corps n'est pas quelque chose qui arrive simplement aux êtres excentriques, mais quelque chose sur la forme duquel ils peuvent intervenir. Intervient donc encore, ici aussi, dans le positionnement dans un rapport aux deux ordres, une part de liberté. Cette liberté se manifeste encore comme pouvoir de la personne à l'endroit même où celui qui rit ou pleure perd le contrôle de son corps.

### 3.2 Commentaire III

- 40 Décrit dans l'ordre de l'avoir-un-corps, l'homme entretient un rapport instrumental à son corps. Cela vaut pour toute action humaine, et même pour toute action d'un être vivant, et Plessner, à la différence de la critique de la culture, ne voit là aucun sujet d'inquiétude. Cette description de l'action humaine n'est critiquable que si l'on procède à deux réductionnismes. D'une part, si cette action n'est pas également décrite dans l'ordre de l'être-un-corps. Dans ce cas, la forme des contenus de l'avoir-un-corps est alors réduite, de manière implicite ou explicite, à n'être que le contenu d'un rapport entre le moi et le monde extérieur. Une telle réduction ne rend déjà pas justice à l'action animale ; elle le fait encore moins à l'action humaine<sup>73</sup>.
- 41 D'autre part, le rapport d'imbrication entre avoir un corps et être un corps est en cela réduit que la possibilité de donner une forme à ce rapport, c'est-à-dire de se comporter de manière excentrique à son égard, est niée. Il est donc possible avec Plessner de dire simultanément les deux choses : que toute action humaine est une technique du corps, et donc jamais l'effectuation d'une capacité innée. – « J'ai dormi debout en montagne<sup>74</sup> ». En même temps, ce serait tomber dans la démesure humaine que de nier la détermination dont chacune de ces techniques du corps est l'objet. On ne peut légitimer avec Plessner aucun culte autour de la domination du corps, aucune technicisation exhaustive du corps. Le rapport des êtres excentriques à eux-mêmes « a d'emblée un caractère instrumental<sup>75</sup> », mais il n'en résulte pas pour Plessner que l'homme doive se représenter son propre corps comme une machine.

### 3.3 Personnes dotées d'une chair

- 42 Le *rapport* entre le corps et la chair est donc chez Plessner, tout comme chez Scheler, un rapport entre les trois éléments que sont le corps, la chair et la personne. Les êtres excentriques adoptent un comportement à l'égard du rapport entre le corps et la chair, et il leur est impossible de ne pas le faire. Cette configuration à trois éléments de ce rapport caractérise les êtres excentriques en tant que personnes :

« En ce qui concerne la positionalité, il faut évoquer trois choses : le vivant est corps, dans le corps (comme vie intérieure ou âme) et à l'extérieur du corps comme point de vue, depuis lequel il est les deux à la fois. Un individu caractérisé ainsi par ces trois choses quant à sa positionalité est une *personne*<sup>76</sup>. »

Et tout comme chez Scheler, ce « point de vue » excentrique sur soi depuis l'extérieur ne peut être substantialisé, il n'est donné que dans l'effectuation active, et Plessner peut lui aussi encore parler ici d'*esprit*. Mais à la différence de Scheler, l'*esprit* chez Plessner ne peut être divin – du moins pas au sens où il serait libre de tout corps.

« On ne peut aller plus loin que ce stade, car la chose vivante a atteint là une vision pleine et entière de soi-même. [...] Elle est alors en-deçà et au-delà du fossé, rattachée au corps, rattachée à l'âme, et en même temps nulle part, sans lieu autre que tous ses liens dans le temps et l'espace, et c'est ainsi qu'elle est homme<sup>77</sup>. »

Le point de vue spirituel est chez Plessner, à la différence de chez Scheler, lié principalement à deux égards – d'une part, au monde qui l'entoure, et d'autre part, au corps. Que ce point de vue soit un regard porté depuis l'extérieur sur le rapport entre avoir un corps et être un corps signifie que les êtres excentriques se voient toujours et inévitablement avec un regard autre que le leur – ce qui signifie pour Plessner qu'ils se voient toujours et inévitablement avec le regard d'autrui. Les corps naturels, de leur côté, ne peuvent bien sûr adopter une position transcenrique. De plus, Plessner prolonge un argument déjà développé par Scheler, en l'accentuant également au sujet de la corporéité.

- 43 Scheler avait développé l'argument selon lequel les personnes appartiennent de façon médiate à la sphère du spirituel. Certes, elles ne sont pas elles-mêmes des effectuations, mais elles ne sont néanmoins pas non plus les simples points de départ vides des effectuations. En leur qualité de principes nécessaires d'individuation, les personnes font, selon Scheler, partie intégrante des effectuations – et c'est en cela qu'elles participent de la sphère des effectuations, ou du spirituel. Toutefois, Plessner ne parle pas simplement et à titre général d'effectuations, mais, précisément, d'effectuations excentriques, qu'il avait définies comme un comportement à soi, c'est-à-dire comme un comportement au rapport entre avoir un corps et être un corps. Et il reprend dans cette concrétion l'argument de Scheler : dans la mesure où les effectuations excentriques ne sont pas substantialisables, elles ne sont que sous le mode de comportements face à ces deux ordres corporels. Il n'existe pour ainsi dire d'effectuations excentriques que sous la forme de comportements face aux états de fait des ordres corporels [*körperlich*] et charnels [*leiblich*], et, du fait de cette relation, ces effectuations excentriques sont elles-mêmes, de manière médiate, corporelles. Contre Scheler : un dieu sans corps ne pourrait être une personne, car il n'existerait pas d'ordres corporels face auxquels il pourrait se comporter. « Qui ne se situe pas *au-dessus* de la vie, mais se meut *au sein* de celle-ci, se comporte toujours également par rapport à son corps<sup>78</sup>. »

### 3.4 Incarnations

- 44 Le fait que Plessner conçoive les effectuations excentriques comme liées au monde commun et au corps a une conséquence déterminante pour leur compréhensibilité. L'accent mis par Scheler sur les effectuations garantit que le fait d'être une personne ne soit pas réduit à être une chose. Cependant, Scheler n'a pu préserver cette dignité de la personne qu'en conduisant toute auto-objectivation du fait d'être une personne à être soupçonnée d'œuvrer à une réification. Pour Scheler, chaque objectivation d'effectuation tue le sens "véritable" de ce qui est en train de s'effectuer. Le concept schelérien d'esprit n'autorise qu'une herméneutique du vécu : le sens d'une pure effectuation ne peut au final être donné qu'à chacun de mes propres vécus. En revanche, si l'on met comme Plessner l'accent sur le versant corporel des effectuations excentriques, alors les effectuations elles-mêmes ne se déroulent déjà plus dans le cadre intérieur et strictement privé de ce que l'on appelle un vécu ; transparaissent d'elles bien plutôt des symptômes corporels, et donc accessibles, voire même, selon les cas, compréhensibles. Surtout, les effectuations s'agglomèrent ensuite pour prendre la

forme d'expressions, de telle sorte que l'on peut également comprendre les effectuations de manière médiate, en déduisant l'effectuation de ce qui s'est effectué sous forme incarnée. Dans l'essai écrit en collaboration avec Buytendjik, il apparaît clairement dans quelle mesure Plessner élabore une herméneutique non du vécu, mais de l'expression<sup>79</sup>, au sein de laquelle le sens personnel est un sens public et accessible, et non privé et renfermé sur lui-même<sup>80</sup>.

- 45 Le modèle d'excentricité que Plessner mobilise est le jeu d'un acteur<sup>81</sup>. La question de savoir si ce modèle est d'abord et avant tout un modèle d'activité excentrique, ou un modèle de l'herméneutique de l'activité humaine, ou encore un modèle d'une appréhension réussie de personnes par elles-mêmes en tant que personnes, est, pour le dire avec un concept plessnerien, « indécidable<sup>82</sup> ». Dans un sens comme dans l'autre :

« Ce n'est pas un hasard si nous disposons du mot "incarnation" [*Verkörperung*] pour décrire le jeu d'un acteur, car ce dernier nous montre ce qu'est une telle incarnation. Cette imbrication de la chair dans le corps, de l'être-un-corps et de l'avoir-un-corps, avec laquelle nous, êtres humains, devons nous accommoder si nous voulons réussir notre vie ici et maintenant, cette imbrication qui nous préoccupe de manière incessante, qui nous tient sous son emprise – l'acteur nous la donne à voir. L'être humain dans son entier devient là un personnage. Son jeu de rôle, auquel la société le contraint, devient, interprété là sous une forme prosaïque, un exemple. Ce rappel n'a pas pour intention de placer le théâtre au-dessus de toutes les autres formes d'art. Il n'en demeure pas moins que lui seul parvient à rendre visible l'unité des sens dans la multiplicité de leurs facettes, sans que cela n'entrave le fait que chaque modalité sensorielle, prise individuellement, n'a les mêmes chances que les autres qu'en interaction avec une activité qui lui correspond. Jamais l'être humain ne parvient à l'unité des sens de manière strictement passive. Cette unité n'est pas inhérente aux qualités elles-mêmes ; elle ne leur est pas non plus instrumentale, ni intermodale ou synesthétique. Elle ne se révèle qu'à notre activité, et l'incarnation opérée par l'acteur parvient à nous la montrer à travers l'image d'un autre être humain<sup>83</sup>. »

## 4. Commentaire IV

- 46 La meilleure façon de déterminer ce qu'apporte l'Anthropologie philosophique à la thématique de la charnellité et aux manières contemporaines de concevoir la philosophie est peut-être de le faire *ex negativo*. On gagnerait à avoir davantage à l'esprit, dans les débats actuels, ce que les tenants de l'Anthropologie philosophique thématisent sous le nom d'« esprit ». Il apparaîtrait alors que nous pouvons effectivement traduire « esprit » par *spirit*, ce qui pourrait peut-être quelque peu apaiser un climat tendu dans lequel chacun, lorsqu'il est question du problème de la corporéité, a immédiatement en tête ce que l'on appelle le *mind-body problem*. Mais on y gagnerait également en ceci que les questions factuelles n'ont pas été résolues. Tout d'abord, nous utilisons simplement une terminologie nouvelle : à la place de « capacité d'effectuation du spirituel », nous parlons de « performance » ; à la place de « monde commun », nous parlons, selon l'accent que nous mettons, du « social », du « sociétal » ou encore du « politique ». Bien évidemment, de telles modifications de la nomenclature philosophique n'ont non seulement rien de problématique en soi, elles témoignent même au contraire d'évolutions, de nouvelles vues et de nouvelles différenciations. Elles deviennent néanmoins problématiques lorsque, sous ces nouveaux termes, on ne fait en réalité que réinventer la roue. La renaissance que l'Anthropologie philosophique a connue ces dernières années a été et est encore les

deux à la fois : un rappel de faits déjà sus, et la relecture à nouveaux frais de textes que l'on croyait connus.

- 47 Parfois, les rappels sont tout simplement des corrections ou des précisions dans des débats qui s'étireraient sinon en longueur. Ainsi, le débat actuel autour du concept de personne est dominé par le modèle consistant à voir dans le fait d'être une personne une qualité<sup>84</sup> ; or, si l'on suit Scheler, un tel modèle est tout simplement une erreur. Et le fait qu'une herméneutique du vécu ayant pour point de départ le sens *privé* ne soit pas compatible avec une herméneutique de l'expression qui se donne pour fondement un sens *public* n'aurait pas à faire l'objet de pénibles démonstrations si l'on reprenait en les confrontant Scheler et Plessner.

## BIBLIOGRAPHIE

- Borsche, T. (2010) : « Das Projekt einer ersten Philosophie », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 35, p. 315-338.
- Feuerbach, L. (1984 [1837]) : « Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie », in : id.: *Gesammelte Werke*, éd. par Werner Schuffenhauer, t. 3, Berlin.
- Feuerbach, L. (1982 [1841]) : « Einige Bemerkungen über den "Anfang der Philosophie" von Dr. J. F. Reiff », in : id.: *Gesammelte Werke*, éd. par Werner Schuffenhauer, t. 9, Berlin, p. 143-153.
- Fischer, J. (2008) : *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brigau / Munich.
- Gehlen, A. (1983 [1941]) : « Ein Bild vom Menschen », in : id.: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Gesamtausgabe*, t. 4, éd. par Karl-Siegbert Rehberg, Francfort-sur-le-Main, p. 50-62.
- Groethuysen, B. (1931) : *Philosophische Anthropologie*, Darmstadt, 1969.
- Hegel, G. W. F. (1986 [1833]) : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, in : id.: *Werke in 20 Bänden*, t. 20, Francfort-sur-le-Main, 1986 ;  
trad. fr. : *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. par Pierre Garniron, Paris, 1985.
- Kämpf, H. (2003) : *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*, Berlin.
- Kannetzky, F. / Tegtmeier, H. (2007) : « Begriff der Person und Theorie der Personalität », in : Kannetzky, F. / Tegtmeier, H. (éd.) : *Personalität. Studien zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie*, Leipzig, p. 5-15.
- König, J. (1969 [1937]) : *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Tübingen.
- König, J. / Plessner, H. (1994) : *Briefwechsel 1923-1933. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners « Die Einheit der Sinne »*, éd. par Hans-Ulrich Lessing et Almut Mutzenbecher, Fribourg-en-Brigau / Munich.

- Konersmann, R. (1993) : « Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 36, p. 144-173.
- Konersmann, R. (2006) : « Abschied von der nackten Wahrheit », in : id. : *Kulturelle Tatsachen*, Francfort-sur-le-Main, p. 380-399.
- Koßler, M. (1999) : « “Leib” und “Bedeutung” in der Ästhetik Karl Wilhelm Ferdinand Solgers », *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, XLIII, p. 279-304.
- Koßler, M. (2004) : « Leib und Körper. Zum Zusammenhang von Körperkult und Leibesverachtung », *Widerspruch*, 24, n° 42, p. 80-88.
- Krämer, S. (2004) : « Was haben “Performativität” und “Medialität” miteinander zu tun ? Plädoyer für eine in der “Aisthetisierung” gründende Konzeption des Performativen. Zur Einleitung in diesen Band », in : id. (éd.) : *Performativität und Medialität*, Munich, p. 13-32.
- Krüger, H.-P. (1999) : *Zwischen Lachen und Weinen*, t. 1 : *Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin.
- Krüger, H.-P. (2009) : « Helmuth Plessner », in : Bohlken, E. / Thies, C. (éd.) : *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart / Weimar, p. 63-68.
- Leibniz, G. W. (1982 [1714]) : *Monadologie*, Hambourg.
- Lindemann, G. (2008) : « Verstehen und Erklären bei Helmuth Plessner », in : Greshoff, R. / Kneer, G. / Schneider, W. L. (éd.) : *Verstehen und Erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Munich, p. 117-142.
- Mauss, M. (1950 [1935]) : « Les techniques de corps », in : id. : *Sociologie et Anthropologie*, Paris, p. 365-386.
- Orth, E.-W. (1991) : « Philosophische Anthropologie als Erste Philosophie. Ein Vergleich zwischen Ernst Cassirer und Helmuth Plessner », *Dilthey-Jahrbuch*, 7 (1990/91), p. 250-274.
- Plessner, H. (1975 [1928]) : *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin / New York.
- Plessner, H. (1980 [1970]) : *Anthropologie der Sinne*, in : id. : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 3, Francfort-sur-le-Main, p. 317-393.
- Plessner, H. (1981 [1931]) : *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in : id. : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 5, Francfort-sur-le-Main, p. 135-234.
- Plessner, H. (1982 [1941]) : *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, in : id. : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 7, Francfort-sur-le-Main, p. 201-387 ;  
trad. fr.: *Le rire et le pleurer : Une étude des limites du comportement humain*, trad. par O. Mannoni, Paris, 1995.
- Plessner, H. (1982 [1948]) : « Zur Anthropologie des Schauspielers », in : id. : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 7, Francfort-sur-le-Main, p. 399-418.
- Plessner, H. (1983 [1937]) : « Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie », in : id. : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 8, Francfort-sur-le-Main, p. 33-51.
- Plessner, H. (1983 [1953]) : « Mit anderen Augen », in : id. : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 8, Francfort-sur-le-Main, p. 88-104.

- Plessner, H. (1983 [1963]) : « Immer noch Philosophische Anthropologie ? », in : id. : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 8, Francfort-sur-le-Main, p. 235-246.
- Plessner, H. (1983 [1969]) : « Homo absconditus », in : Helmuth Plessner : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 8, Francfort-sur-le-Main, 1983, p. 355-366.
- Plessner, H. (1983 [1973]) : « Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie », in : id. : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 8, Francfort-sur-le-Main, p. 380-399.
- Plessner, H. / Buytendijk, F. J. J. (1982 [1925]) : « Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs », in : id. : *Gesammelte Schriften*, éd. par Günter Dux et al., t. 7, Francfort-sur-le-Main, 1982, p. 67-129.
- Scheler, M. (1966 [1913/16]) : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in : id. : *Gesammelte Werke*, éd. par Maria Scheler et Manfred S. Frings, t. 2, 3<sup>e</sup> éd., Berne / Munich.
- Scheler, M. (1976 [1928]) : *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in : id. : *Gesammelte Werke*, éd. par Maria Scheler et Manfred S. Frings, Berne / Munich, p. 7-71 ; trad. fr. : *La situation de l'homme dans le monde*, trad. par Maurice Dupuy, Paris, 1951.
- Schloßberger, M. (2005) : *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin.
- Schürmann, V. (1999) : *Zur Struktur hermeneutischen Sprechens : eine Bestimmung im Anschluß an Josef König*, Freiburg / Munich.
- Schürmann, V. (2009a) : « Logik des Ausdrucks », in : Huschka, S. (éd.) : *Wissenskultur Tanz. Historische und zeitgenössische Vermittlungsakte zwischen Praktiken und Diskursen*, Bielefeld, p. 107-116.
- Schürmann, V. (2009b) : Compte rendu de Fischer, Joachim (2008), in : *Philosophisches Jahrbuch 116* (2009), p. 465-468.
- Schürmann, V. (2010a) : Article « Lachen », in : Sandkühler, H. J. (éd.) : *Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM*, Hambourg, p. 1373-1377.
- Schürmann, V. (2010b) : Article « Vermittlung/Unmittelbarkeit », in : Sandkühler, H. J. (éd.) : *Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM*, Hambourg, p. 2886-2891.
- Seel, M. (1993) : « Die Zelebration des Unvermögens. Zur Ästhetik des Sports », *Merkur*, 47/2, p. 92-100.

## NOTES

1. Leibniz (1982 [1714]), § 72.
2. Hegel (1986 [1833]), p. 255, trad. fr. (modifiée) p. 1639.
3. Plessner (1983 [1963]), p. 243.
4. Cf. Groethuysen (1931).
5. Sur cette distinction et sa justification dans le détail, cf. Fischer (2008).
6. Cf. entre autres Orth (1991).
7. Cf. Plessner (1983 [1937]), p. 39 ; Krüger (2009), p. 66.
8. Plessner (1928), p. 30. Sur l'actualité d'un tel projet d'une *prima philosophia*, cf. Borsche (2010).
9. Cf. Koßler (1999).
10. Feuerbach (1982 [1841]), p. 152 et suivante.
11. Feuerbach (1984 [1837]).

12. Feuerbach (1984 [1837]), § 12, p. 92.
13. Konersmann (2006).
14. Konersmann (1993).
15. Feuerbach (1982 [1841]), p. 151.
16. Schürmann (2010a).
17. Gehlen (1983 [1941]), p. 62.
18. Plessner (1983 [1937]), p. 33.
19. Cf. Fischer (2008).
20. Cf. Schürmann (2009b).
21. Chapitre intitulé *Formalisme et personne*, in Scheler (1966 [1913/16]), p. 370-469.
22. Scheler (1966 [1913/16]), p. 386.
23. Scheler (1966 [1913/16]), p. 388 ; cf. Scheler (1976 [1928]), p. 31 et suivantes, et notamment p. 31 et suivante, p. 38 et suivante.
24. Scheler (1966 [1913/16]), p. 389.
25. Scheler (1966 [1913/16]), p. 387.
26. Scheler (1966 [1913/16]), p. 389.
27. Scheler (1966 [1913/16]), p. 370.
28. Scheler (1966 [1913/16]).
29. Scheler (1966 [1913/16]), p. 371.
30. Cf. Scheler (1966 [1913/16]), p. 378, note 1.
31. Scheler (1966 [1913/16]), p. 371.
32. Scheler (1966 [1913/16]), p. 373 et suivantes.
33. Scheler (1966 [1913/16]), p. 379 et suivante.
34. Cf. Scheler (1966 [1913/16]), p. 383.
35. Scheler (1966 [1913/16]), p. 389.
36. Scheler (1966 [1913/16]), p. 397.
37. Scheler (1966 [1913/16]), p. 398.
38. Scheler (1966 [1913/16]), p. 398.
39. Pour une liste d'« erreurs » typiques, cf. Scheler (1913/16), p. 400 et suivante.
40. Scheler (1966 [1913/16]), p. 399.
41. Scheler (1966 [1913/16]), p. 401.
42. Scheler (1966 [1913/16]).
43. Koßler (2004), p. 80.
44. Koßler (2004), p. 80 et suivante.
45. Koßler (2004), p. 81.
46. Koßler (2004), p. 81.
47. Koßler (2004).
48. Cf. plus bas, paragraphe 3.1.
49. Cf. Scheler (1966 [1913/16]), p. 397.
50. Scheler (1966 [1913/16]), p. 395.
51. Scheler (1966 [1913/16]).
52. Krämer (2004), p. 21.
53. Krämer (2004), p. 17 et suivantes.
54. Koßler (2004), p. 82.
55. Koßler (2004).
56. Cf. Plessner (1981 [1931]), p. 151-154, et en particulier p. 152 au sujet de l'« appréhensibilité » ; cf. également Plessner (1975 [1928]), p. 234-236 au sujet des différences d'essence au sein du monde vivant.
57. Plessner (1975 [1928]), ch. 3.

58. Cf. Seel (1993).
  59. Cf. également Plessner (1983 [1973]), p. 396 et suivantes.
  60. Cf. Schürmann (2010b).
  61. Schürmann (2010b), p. 240.
  62. Plessner (1975 [1928]), p. VI ; cf. aussi König / Plessner (1994).
  63. Plessner (1982 [1941]), p. 241.
  64. Plessner (1982 [1941]), p. 242.
  65. Plessner (1983 [1969]), p. 356.
  66. Plessner (1982 [1941]), p. 241.
  67. Comme l'indique de manière explicite Plessner (1975 [1928]), p. 300.
  68. Cf. Plessner (1975 [1928]), p. 289-291.
  69. Plessner (1975 [1928]), p. 288.
  70. Cf. König (1969 [1937]).
  71. Plessner (1975 [1928]), p. 151 ; Plessner (1982 [1941]), p. 244 ; cf. Schürmann (1999), chap. 5.2.
  72. Plessner (1982 [1941]), p. 274-277.
  73. Plessner (1982 [1941]), p. 242, p. 246.
  74. Mauss (1950 [1935]), p. 379.
  75. Plessner (1982 [1941]), p. 242.
  76. Plessner (1975 [1928]), p. 293.
  77. Plessner (1975 [1928]), p. 291.
  78. Krüger (2009), p. 66.
  79. Plessner / Buytendjik (1982 [1925]), Schürmann (2009a).
  80. Sur le concept plessnerien d'herméneutique, cf. Plessner (1983 [1953]), Plessner (1980 [1970]), p. 383 et suivante ; Kämpf (2003), Lindemann (2008).
  81. Plessner (1982 [1948]).
  82. Plessner (1981 [1931]).
  83. Plessner (1980 [1970]), p. 391.
  84. Cf. à ce sujet et contre cette position Kannezky / Tegtmeyer (2007).
- 

## INDEX

**Mots-clés** : Plessner, Scheler, charnellité, Anthropologie philosophique

**Schlüsselwörter** : Plessner, Scheler, Leiblichkeit, philosophische Anthropologie

## AUTEURS

### VOLKER SCHÜRMAN

Volker Schürmann est professeur de philosophie à l'Université allemande du sport de Cologne.

Pour plus d'informations, voir la notice suivante.