



L'ouverture humaine au monde : Merleau-Ponty et l'anthropologie philosophique allemande

MATTEO PAGAN

Universität Kassel

✉ matteo.pagan@uni-kassel.de

Résumé Cet article démontre que la pensée de Merleau-Ponty s'est constituée à travers une confrontation indirecte avec l'anthropologie philosophique allemande, notamment par l'intermédiaire des travaux de Buytendijk et de Goldstein. Bien que rarement thématisée de façon explicite, cette réception laisse des traces conceptuelles décisives, depuis *La Structure du comportement* jusqu'au *Visible et l'Invisible*. L'examen de ces indices vise à offrir une compréhension renouvelée de la philosophie merleau-pontienne et, en particulier, à clarifier la source d'un de ses catégories fondamentales : « l'ouverture au monde ». Dans la première partie, nous présentons les traits fondamentaux de l'anthropologie philosophique telle qu'elle a été fondée par Scheler, Plessner et Gehlen, en mettant en relief la distinction entre la contrainte environnementale (*Umweltgebundenheit*) de l'animal et l'ouverture au monde (*Weltoffenheit*) de l'être humain. Ensuite, dans la deuxième et la troisième partie, nous retraçons l'origine et le développement de la réflexion anthropologique de Merleau-Ponty, en analysant la manière dont celui-ci s'approprie, transforme et parfois critique les catégories issues de l'anthropologie philosophique. Cela nous permet, en conclusion, de mettre en évidence les convergences et les divergences entre Merleau-Ponty et ce courant de pensée et de souligner l'originalité et la fécondité de la perspective merleau-pontienne.

Mots-clés : anthropologie philosophique, comportement, perception, expression, institution, nature, milieu, monde, Merleau-Ponty, Scheler, Plessner, Gehlen, Buytendijk, Goldstein.

Introduction

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 humain¹.

Près d'un siècle après avoir été prononcées, ces paroles de Cassirer n'ont manifestement rien perdu de leur actualité. Il n'est en effet pas difficile de remarquer qu'à l'époque de l'Anthropocène, loin de disparaître « comme à la limite de la mer un visage de sable », l'*anthropos* revient au centre du débat philosophique. Cela explique peut-être le regain d'intérêt que connaît actuellement l'anthropologie philosophique allemande, témoigné entre autres par la récente traduction française des maîtres-ouvrages de Plessner et Gehlen². Ce courant de pensée, qui posait la question de la « position singulière » (*Sonderstellung*) de l'être humain dans la nature, n'a bénéficié que d'une attention très limitée de la part de la philosophie française au cours du XX^e siècle. Aujourd'hui, la situation est en train de changer : dans le monde francophone, comme d'ailleurs dans d'autres espaces linguistiques, on assiste à une redécouverte de l'anthropologie philosophique et de ses principaux représentants. Ce phénomène se trouve en grande partie infléchi par l'ouvrage de Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* (2008, 2^e édition en 2022), une reconstruction exceptionnelle de l'histoire et de la structure conceptuelle de ce mouvement intellectuel. Fischer introduit une distinction utile entre l'anthropologie philosophique (en minuscule) et l'Anthropologie philosophique (avec une majuscule) : la première serait une sous-discipline s'autonomisant au sein de la philosophie, alors que la seconde serait une véritable « direction de pensée » (*Denkrichtung*) qui historiquement trouve son point de référence dans les œuvres du dernier Scheler, de Plessner et de Gehlen. Au-delà des virulentes polémiques personnelles entre ces trois pères fondateurs — ou peut-être grâce à elles —, il serait possible de retrouver

¹ 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. Sauf indication contraire, toutes les traductions relèvent de notre responsabilité.

² Cf. H. Plessner, *Les degrés de l'organique et l'Homme*, Paris, Gallimard, 2017 ; A. Gehlen, *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard, 2021.

dans leurs réflexions un « noyau théorique »¹ commun, un paradigme spécifique, bien reconnaissable par rapport à d'autres courants philosophiques du XX^e siècle. Il n'est pas difficile de relever de nombreuses convergences entre ce programme théorique et la philosophie française du XX^e siècle, même si celle-ci a été davantage influencée par la réception de Heidegger que par l'Anthropologie philosophique. Plessner lui-même a souligné les « surprenants accords » avec Sartre et Merleau-Ponty, au point de se demander « si, peut-être, les *Degrés* ne leur étaient pas quand même connus »². Selon Fischer, il est probable que les deux existentialistes français aient été indirectement inspirés par Scheler et Plessner par l'intermédiaire de Günther Stern (Anders) : son essai « Pathologie de la liberté », qui reformulait des théorèmes de l'Anthropologie philosophique, est paru dans le même numéro de la revue *Recherches philosophiques* (VI, 1936/1937), où Sartre a publié *La Transcendance de l'Ego*³. Or, bien qu'il soit vraisemblable que Sartre et Merleau-Ponty aient eu sous les yeux l'article d'Anders, rien ne permet d'affirmer qu'ils l'aient lu : ni l'un ni l'autre ne mentionne jamais cet essai. Le seul fondement de l'hypothèse mentionnée ci-dessus est la parole d'Anders lui-même, auquel Sartre aurait raconté « que ce texte n'avait pas été tout à fait étranger à l'élaboration de son existentialisme »⁴. Même si l'on croit Anders sur parole, le fait que son article ait influencé Merleau-Ponty reste à prouver et, à vrai dire, cela ne semble pas être une tâche facile.

Plus convaincante à nos yeux est une autre hypothèse — qu'il faudra vérifier —, selon laquelle Merleau-Ponty a assimilé les lignes fondamentales de l'Anthropologie philosophique par le biais de sa lecture de Goldstein et de Buytendijk au cours des années 1930. Le rôle déterminant joué par la question anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty a déjà été mis en lumière⁵, tout comme la richesse de sa pensée pour la réflexion anthropologique actuelle⁶. Ce qui est moins connu, et que ce travail se propose de démontrer,

¹ Cf. J. Fischer, « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », *Trivium* 25, 2017, p. 65-85.

² H. Plessner, *Les degrés de l'organique et l'Homme*, op. cit., p. 66.

³ Cf. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München, Karl Alber Verlag, 2008, p. 220.

⁴ G. Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, Paris, Allia, 2016, p. 51.

⁵ Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

⁶ On sait que Merleau-Ponty joue un rôle important pour les anthropologies de Philippe Descola et Tim Ingold, entre autres. De plus, les intuitions anthropologiques merleau-pontiennes ont été récemment replacées au centre du débat philosophique

c'est que la pensée merleau-pontienne s'est également constituée à travers une confrontation avec l'Anthropologie philosophique élaborée outre-Rhin à la fin des années 1920. Monod a soutenu à juste titre que Merleau-Ponty est « le plus éminent “passeur” de l'anthropologie philosophique allemande en France »¹ ; en plus d'avoir été l'un des rares à citer l'anthropologie de Scheler, il a indirectement (*via* Buytendijk) assimilé certains traits de la pensée de Plessner². Il convient de souligner d'emblée que cela ne fait pas de Merleau-Ponty un représentant français de l'Anthropologie philosophique au sens où l'entend Fischer³ : il est évident que son projet philosophique « ne fut pas d'élaborer une anthropologie philosophique », mais plutôt de « construire une phénoménologie de la perception et finalement une ontologie du sensible »⁴. Cependant, comme nous le verrons, la réception de l'anthropologie philosophique allemande traverse et marque la philosophie merleau-pontienne, laissant des traces depuis *La Structure du comportement* jusqu'au *Visible et l'Invisible*. L'examen de ces indices vise à offrir une compréhension renouvelée de la pensée de Merleau-Ponty et, en particulier, à clarifier la source d'un de ses concepts fondamentaux : « l'ouverture au monde ». Pour mieux comprendre cette catégorie, qui revient constamment dans les textes merleau-pontiens, il est nécessaire de la considérer à partir de sa matrice conceptuelle. Dans ce but, nous présenterons dans un premier temps les traits fondamentaux de l'Anthropologie philosophique, telle qu'elle a été fondée par Scheler, Plessner et Gehlen, en nous concentrant particulièrement sur la distinction entre la contrainte environnementale (*Umweltgebundenheit*) de l'animal et l'ouverture au

français. Cf. E. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011 ; *L'invention du réalisme*, Paris, Le Cerf, 2015 ; *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Paris, Le Seuil, 2017.

¹ J.-C. Monod, « Préface », in A. Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009, p. X.

² Cf. 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.

³ Bien avant Fischer, Müller proposait déjà de distinguer la *Philosophische Anthropologie* comme courant spécifique de la philosophie allemande (Scheler, Plessner, Gehlen, entre autres) de la *philosophische Anthropologie* comme discipline philosophique générale. C'est dans ce second sens qu'il interprète l'œuvre de Merleau-Ponty, tout en soulignant qu'elle ne saurait être rattachée à l'école allemande de la *Philosophische Anthropologie*. Cf. W. Müller, *Être-au-monde. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Maurice Merleau-Ponty*, Bonn, Bouvier, 1975, p. 13-29.

⁴ E. Bimbenet, « “L'homme ne peut jamais être un animal” », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 2, 2010, p. 165.

monde (*Weltoffenheit*) de l'être humain. Ensuite, nous retracerons l'origine et le développement de la réflexion anthropologique de Merleau-Ponty en deux étapes. La première sera consacrée à ses thèses de doctorat, *La Structure du comportement* et *Phénoménologie de la perception*, tandis que la seconde portera sur l'évolution de sa pensée au cours des années 1950. Cela nous permettra, en conclusion, d'examiner comment la question anthropologique est reprise et reformulée dans *Le Visible et l'Invisible*, de mettre en évidence certaines convergences et divergences avec l'Anthropologie philosophique et de souligner l'originalité ainsi que la fécondité de la perspective merleau-pontienne.

Les trois fondateurs de l'Anthropologie philosophique

Avant de commencer, il faut pourtant noter qu'un rapprochement entre le courant de l'Anthropologie philosophique et la réflexion de Merleau-Ponty se heurte à une objection ; il est donc nécessaire de l'examiner et d'en montrer les limites. Dans ses travaux, Fischer établit une distinction très nette entre l'Anthropologie philosophique et la philosophie de l'existence : en résumé, alors que celle-ci partirait toujours de l'expérience *intérieure* d'une conscience située dans un corps vécu (*Leib*), le point de départ de Scheler, Plessner et Gehlen serait plutôt le regard porté *de l'extérieur* sur le corps vivant (*lebendigen Körper*) ; dans le premier cas « d'abord le corps vécu (*Leib*), ensuite le corps (*Körper*) », dans le second « d'abord le corps, ensuite le corps vécu »¹. Cette distinction découle d'une critique que Plessner adresse à l'existentialisme en 1973² : à son avis, la philosophie de l'existence *dans son ensemble* finirait par occulter et même invalider le problème du corps en tant qu'*à la fois Leib et Körper* ; seule l'Anthropologie philosophique serait en mesure d'aborder leur entrelacs, puisqu'elle considère le corps à partir de la dimension de la vie — et non pas de l'existence. Cependant, outre le fait que le concept d'existence chez Merleau-Ponty ne renvoie pas seulement à l'humanité, mais plus généralement à la vie animale³, la séparation introduite par Plessner et reprise par Fischer repose sur une lecture partielle de l'œuvre de Merleau-

¹ J. Fischer, « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique », *op. cit.*, p. 80., trad. modifiée.

² Cf. H. Plessner, « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973), in *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 380-399.

³ « L'animal, dans une mesure variable selon l'intégration de son comportement, est bien une *autre existence* » (M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 137).

Ponty, ne prenant en compte que la *Phénoménologie de la perception* et ignorant *La Structure du comportement*. En revanche, les deux thèses merleau-pontiennes doivent être envisagées ensemble, puisqu'elles partagent le même objectif, à savoir « comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant »¹. Dans ce but, on sait que Merleau-Ponty adopte deux points de vue différents mais complémentaires : *La Structure du comportement* applique la méthode du « spectateur étranger »², qui consiste à aborder le corps qui perçoit « de l'extérieur », en tant qu'objet, conformément au réalisme des psychologies de l'époque ; en revanche, *Phénoménologie de la perception* adopte le point de vue « intérieur », réflexif, du sujet percevant.

Cela dit, nous pouvons à présent aborder l'anthropologie philosophique allemande, dont l'année de fondation unanimement reconnue est 1928, lorsque Scheler et Plessner publient respectivement *La Situation de l'homme dans le monde* et *Les degrés de l'organique et l'Homme*. Pour tous deux, le point de départ (implicite) est l'« ontologie stratifiée » (*Schichtenontologie*) de Nicolai Hartmann, l'un des plus importants philosophes d'Allemagne à l'époque et leur collègue à l'Université de Cologne. Dans l'essai « *Kategoriale Gesetze* », publié en 1926 dans la revue *Philosophischer Anzeiger*, fondée et dirigée par Plessner, Hartmann distingue quatre strates de l'être réel : l'inorganique, l'organique, le psychique et le spirituel. Chaque strate a ses propres caractéristiques et ses propres catégories : la strate supérieure, tout en dépendant de l'existence de la strate inférieure, possède une indépendance relative à son égard et est irréductible à elle. Ainsi, par exemple, expliquer la vie à partir de catégories de la nature inanimée revient à commettre une erreur catégoriale ; une telle opération réductionniste « 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 »³. 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'emploi d'un modèle ontologique à strates ou à degrés constitue précisément le centre de

¹ M. Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement » (1951), in *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 12.

² Cf. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, op. cit., p. 175, 199.

³ N. Hartmann, « *Kategoriale Gesetze*: Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre », *Philosophischer Anzeiger*, 1 (2), 1926, p. 218-219.

l'accord entre Hartmann et les deux premiers fondateurs de l'Anthropologie philosophique.

L'influence de l'ontologie de Hartmann apparaît déjà clairement dans le titre de l'œuvre de Plessner ; l'anthropologie de Scheler prend également comme point de départ « une série graduelle (*Stufenfolge*) des forces et capacités psychiques »¹. Tous les deux 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 de la « position particulière » de l'humain dans la nature. Scheler définit la différence anthropologique en recourant au principe de l'esprit, « *un principe opposé à toute vie en général*, et qui pris en lui-même n'est pas réductible à "l'évolution naturelle de la vie" ». En tant qu'être spirituel, l'humain n'est pas assujéti au milieu (*umweltgebunden*) comme l'animal : au contraire, il est « "libéré du milieu", nous dirons qu'il est ouvert au monde (*welttoffen*), qu'il a un univers »². Contrairement à l'animal, « qui dit toujours "oui" à la réalité comme telle, [...] l'homme est "l'être qui peut dire non", "l'ascète de la vie" »³. Avec ces formulations, Scheler entend s'opposer à la fois à la *Lebensphilosophie* irrationaliste (Lessing, Klages) et à la démarche réductionniste du darwinisme : au lieu de ramener l'humain à la vie, il s'agit de montrer sa spécificité spirituelle *dans* la vie. En effet, il faut préciser que Scheler ne conçoit pas la relation entre vie et esprit comme une simple opposition, mais plutôt comme une interpénétration, dans la mesure où l'esprit, en étant impuissant, est à la fois autre chose que la vie et dépendant d'elle⁴. Il est toutefois évident que, en exposant l'interdépendance de deux principes essentiellement *hétérogènes*, Scheler finit par aboutir à une nouvelle forme de dualisme.

Telle est la limite fondamentale de l'anthropologie schélérienne, que Plessner et Gehlen n'ont pas manqué de critiquer et ont cherché à dépasser de deux manières différentes. Le premier parvient à concevoir l'esprit comme une possibilité de la vie elle-même à travers le concept de « positionnalité excentrique »⁵. La catégorie de *Positionalität* représente le concept capital de la « biologie philosophique » de Plessner et le fondement théorique de sa démarche dans les *Degrés* : c'est ce qui lui permet de distinguer non seulement

¹ M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951, p. 23, trad. modifiée.

² *Ibid.*, p. 52-53, 54.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 101-102.

⁵ Cf. H. Plessner, *Les degrés de l'organique et l'Homme*, *op. cit.*, p. 446.

le corps vivant du corps inanimé, mais également les trois « degrés de l'organique » (végétal, animal, humain). Contrairement à l'animal, qui est positionnellement *centrique* et donc incapable de se distancier de soi-même et de son milieu, l'être humain est un vivant *à la fois dans et hors* de son centre. Du fait de sa positionnalité excentrique, il fait l'expérience de la réalité qui l'entoure non seulement comme un milieu (*Umwelt*), mais aussi comme un monde extérieur (*Außenwelt*) objectif. Cette ouverture au monde lui permet également de s'objectiver, de considérer soi-même et son propre corps comme des objets parmi les objets. Enfin, selon Plessner l'excentricité est ce qui détermine dans l'humain la co-présence en tension de certaines antinomies, qu'il exprime à la fin des *Degrés* à travers trois « lois anthropologiques »¹. La loi de « l'artificialité naturelle » souligne que l'être humain, à la différence des animaux qui existent directement (en se laissant guider par leur instinct), est contraint de vivre indirectement, en recourant à des compléments artificiels pour conduire sa vie naturelle. La loi de « l'immédiateté médiatisée » affirme que, en tant qu'animal, l'humain perçoit le monde autour de lui de manière immédiate, mais en tant qu'être excentrique il est toujours contraint à la médiation de sa réflexivité : sa relation aux objets, vécue comme immédiate, a donc nécessairement un caractère médiatisé. Finalement, la loi de « l'emplacement utopique » exprime la constitutive « absence de foyer » (*Heimatlosigkeit*) qui pour Plessner caractérise l'humanité.

Gehlen, en revanche, refuse d'adopter le schéma stratifié de ses prédécesseurs. À ses yeux, ce modèle ne peut que conduire à deux solutions tout aussi problématiques : soit l'affirmation d'une différence simplement graduelle entre l'animal et l'humain, soit la référence au concept d'Esprit, qui devrait alors nécessairement être opposé à la vie, « avec pour résultat évident d'être dénaturé »². Au contraire, l'« anthropo-biologie » élaborée dans *L'Homme* (1940) considère l'être humain comme un « projet spécifique » de la nature : celle-ci aurait pris, dans l'humanité, une direction de l'évolution totalement inédite. C'est pourquoi Gehlen commence par une comparaison de la forme du corps humain avec celle des animaux supérieurs : cette démarche le conduit à définir l'être humain comme un « être déficient » (*Mängelwesen*), un animal malade, non déterminé. Cette thèse, qu'il reprend de Herder et Nietzsche, avait été biologiquement réaccréditée par les recherches de Bolk, Portmann et Schindewolf. La « position particulière » de l'être humain dans la nature réside alors dans sa *déficience biologique* : à la différence de l'animal, il ne dispose pas de mécanismes organiques et instinctuels hautement

¹ Voir *ibid.*, p. 468-516.

² A. Gehlen, *L'Homme*, *op. cit.*, p. 48.

spécialisés et, donc, il « ne fait pas face à un milieu distribuant les significations qu'il approcherait instinctuellement, mais à un monde [...], un champ de surprise d'une structure imprévisible ». Selon Gehlen, l'ouverture au monde constitue pour l'humanité une charge (*Belastung*) fondamentale, dont elle doit se décharger (*Entlastung*) pour pouvoir survivre : cela implique la nécessité de l'action, à travers laquelle l'être humain crée un monde culturel, « c'est-à-dire le secteur de la nature qu'il a assimilé et transformé en auxiliaire de la vie »¹.

Attitude catégoriale et ouverture au monde

À ce point, nous pouvons enfin nous tourner vers la pensée de Merleau-Ponty, dont nous mettrons en évidence les continuités et les discontinuités avec le courant de pensée hétérogène que nous venons de présenter. Il convient de commencer par *La Structure du comportement*, l'œuvre merleau-pontienne qui se rapproche le plus de l'Anthropologie philosophique, tant par la méthodologie adoptée que par le mouvement ascendant, culminant dans l'humanité, qu'elle suit. Il faut d'abord noter que la réflexion de Merleau-Ponty sur le comportement se fonde sur la psychologie animale de Frederik Buytendijk, un zoologue hollandais (influencé par Plessner²) dont il a été un lecteur attentif³. Au cours de leur collaboration, Plessner et Buytendijk ont rédigé trois essais à quatre mains : « L'interprétation de l'expression mimique »⁴ (1925), « *Die physiologische Erklärung des Verhaltens* »⁵ (1935) et « *Tier und Mensch* »⁶

¹ *Ibid.*, p. 65-66, 67-68.

² Cf. H. S. Boudier, « Helmuth Plessner als philosophischer Wegweiser für F.J.J. Buytendijk », *Man and World*, 26, 1993, p. 199-207.

³ Cf. 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.

⁴ Cf. H. Plessner, F. Buytendijk, « 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*, *op. cit.*, p. 109-160.

⁵ Cf. H. Plessner, F. Buytendijk, « Die physiologische Erklärung des Verhaltens. Eine Kritik an der Theorie Pawlows », *Acta Biotheoretica*, Series A, vol. 1, Pars 3, 1935, p. 151-172.

⁶ Cf. F. Buytendijk, « Tier und Mensch », *Die neue Rundschau*, 49 (10), 1938, p. 313-337. Ce texte, écrit à quatre mains, a été publié uniquement sous le nom de Buytendijk pour des raisons politiques. Cf. H. Plessner, « Mensch und Tier » (1946), in *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 65.

(1938). Non seulement Merleau-Ponty affirme explicitement reprendre de l'article de 1935 certaines critiques à l'égard de Pavlov¹, mais il a également été soutenu que les thèses contenues dans l'article de 1925 (cité dans *Phénoménologie de la perception*) ont été implicitement assimilées déjà dans *La Structure du comportement*². Cela est plausible, car c'est au fond sur les conclusions du premier essai (1925) que se fonde la critique du deuxième (1935) à l'égard de Pavlov. En 1925, Plessner et Buytendijk définissent la « strate du comportement » comme 1) une totalité, irréductible à une association d'éléments isolés ; 2) une sphère psycho-physiquement indifférente ou neutre ; 3) une relation de réciprocité entre organisme et milieu ; 4) une sphère dotée de significativité (*Sinnhaftigkeit*) et de compréhensibilité (*Verständlichkeit*)³. Cette description converge manifestement avec la définition merleau-pontienne du comportement. Par conséquent, si l'on considère le rôle structurel que l'essai « L'interprétation de l'expression mimique » a joué pour la réflexion ultérieure de Plessner, en particulier pour les *Degrés*⁴, on comprend pourquoi la notion plessnérienne de « positionnalité » présente des analogies structurelles avec le comportement tel qu'il est analysé par Merleau-Ponty. Premièrement, les deux concepts sont utilisés pour distinguer le corps organique du corps inorganique, la *Ganzheit* de la *Gestalt* (Plessner) ou la « structure vitale » de la « structure physique » (Merleau-Ponty) ; deuxièmement, la différenciation introduite *au sein* de ces mêmes notions permet d'appréhender la totalité du monde vivant sans pour autant effacer les spécificités des différents organismes. Tout comme Merleau-Ponty étage les différentes formes de comportement des animaux (« synchrétiques », « amovibles » et « symboliques »), la gradation de l'organique élaborée par Plessner distingue entre « forme ouverte » (plantes⁵) et « forme close » de la positionnalité (animaux) et, au sein de celle-ci, entre positionnalité centrique et excentrique.

¹ Cf. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 61-66.

² Cf. C. Sommer, « *Umweltintentionalität*. De Merleau-Ponty à Plessner via Buytendijk », *op. cit.*, p. 104.

³ Cf. H. Plessner, Frederik Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » *op. cit.*, p. 120-121.

⁴ Cf. K. Köchy, « „Mitten in die zentralen Probleme hinein“ – zur strukturellen Bedeutung der phänomenologischen Tierpsychologie für Plessners *Stufen des Organischen* », *Phänomenologischen Forschungen*, Heft 1, 2025, p. 55-90.

⁵ Contrairement à Plessner, Merleau-Ponty ne prend pas en compte la sphère végétale dans *La Structure du comportement*. La raison a déjà été indiquée par J. Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000, p. 147-149.

Ainsi, 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 forme particulière de positionnalité ou, en termes merleau-pontiens, comme une forme spécifique de comportement. Il est intéressant de noter que Merleau-Ponty partage avec l'Anthropologie philosophique la référence aux recherches de Wolfgang Köhler sur l'intelligence des singes supérieurs¹, qu'il aborde pour mettre en évidence la différence entre le comportement animal et humain. Le psychologue berlinois démontre que le chimpanzé n'est pas capable de faire varier les points de vue, de reconnaître une même chose dans différentes perspectives ; il lui manque ce que Merleau-Ponty appelle le comportement symbolique, ou (avec Goldstein) l'« attitude catégoriale »², à savoir 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 ». Contrairement à l'animal, le comportement humain est adapté au virtuel et non à l'immédiat, aux objets et non aux valeurs fonctionnelles, il présente une « multiplicité perspective [...] qui introduit une conduite cognitive et une conduite libre »³. De fait, le pouvoir de varier les points de vue permet à l'humain de créer des instruments : le *travail* est du côté de l'agir⁴ ce que la multiplicité perspective est du côté de la perception. Tout comme son activité est plus plastique, sa perception n'est pas enfermée dans un milieu comme celle de l'animal, mais est ouverte au monde, « perception d'un "univers" »⁵.

À ce propos, il est important de remarquer que Merleau-Ponty cite un passage de *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

¹ Cf. W. Köhler, *L'Intelligence des singes supérieurs*, Paris, F. Alcan, 1927.

² Cf. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, op. cit., p. 69, 190.

³ *Ibid.*, p. 128, 133.

⁴ Merleau-Ponty distingue le travail de l'action telle que la conçoit Bergson, selon lequel elle serait pour l'humain ce que l'instinct est pour l'animal, « deux solutions également élégantes du même problème » vital. Comme on sait, cette idée sera reprise et approfondie par Gehlen. Au contraire, selon 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 ». Une autre différence décisive entre les anthropologies de Gehlen et Merleau-Ponty concerne le rôle joué par l'autoconservation. Dans le sillage de Goldstein, le philosophe français écrit en effet que « [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 » (*ibid.*, p. 176, 188, 190).

⁵ *Ibid.*, p. 190.

centres de résistance et de réaction de son milieu [...] dans lesquels l'animal vit en état d'extase »¹. À notre connaissance, il s'agit de la seule citation du texte fondateur de l'Anthropologie philosophique dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Il nous semble probable que le philosophe français n'ait pas lu l'essai schélérien, mais ait tiré cette citation de *La Structure de l'organisme* (1934) de Kurt Goldstein², où l'on la retrouve mot pour mot. Cet ouvrage est un point de référence fondamental pour Merleau-Ponty : il 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 philosophique³. De fait, sans mentionner à nouveau le nom de Scheler, il reprend pour l'essentiel la critique que Cassirer avait adressée à son Anthropologie philosophique et que Goldstein rapporte et développe davantage dans *La Structure de l'organisme*⁴ : 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 »⁵. En d'autres termes, l'esprit n'est pas un principe étranger et opposé à la vie, mais plutôt une transformation de la vie elle-même, une sublimation au sein même de la vie. Contrairement à Scheler, Merleau-Ponty estime que l'esprit est loin d'être la négation de la vie et des sens, puisque la vie et les sens de l'humain diffèrent de ceux des animaux : « [s]i l'homme avait les sens d'un animal, il n'aurait pas de raison »⁶. Cependant, malgré cette critique, Merleau-Ponty reprend tout de même de Scheler la distinction entre la contrainte environnementale (*Umweltgebundenheit*) de l'animal et l'ouverture au monde (*Weltoffenheit*) de l'être humain. Comme

¹ *Ibid.*, p. 191. Cf. M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, *op. cit.*, p. 54.

² Cf. K. Goldstein, *La Structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1983, p. 375.

³ En ce qui concerne l'importance de cet ouvrage de Goldstein pour Merleau-Ponty, qui en fit paraître la traduction française en 1951 dans la collection « Bibliothèque de philosophie » qu'il dirigeait chez Gallimard, voir notamment : E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit.* ; M-L. Pintos, « Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty : analyse d'une étroite relation », *Chiasmi International*, 6, 2005, p. 147-171 ; R. Barbaras, *Le propre du corps*, Paris, PUF, 2025, p. 49-72.

⁴ Cf. E. Cassirer, « „Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart », *Die neue Rundschau*, XXXI, 1930, p. 244-264 ; K. Goldstein, *La Structure de l'organisme*, *op. cit.*, p. 378-381.

⁵ M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 196.

⁶ *Ibid.*, p. 196. Cette citation, tirée du *Traité sur l'origine du langage* (1770) de Herder, est rapportée par K. Goldstein, *La Structure de l'organisme*, *op. cit.*, p. 387.

nous allons le voir, ce véritable *topos* de l'anthropologie philosophique allemande traverse toute sa pensée.

On le retrouve tout d'abord dans *Phénoménologie de la perception*, ouvrage où Merleau-Ponty accomplit une « réévaluation existentielle de l'attitude catégoriale »¹. Celle-ci, dans *La Structure du comportement*, était encore en partie comprise dans un sens intellectualiste ; c'est pourquoi le philosophe s'efforce désormais de la redéfinir à partir de son incarnation. Le « mouvement de l'existence » exprime l'enveloppement réciproque, et pleinement symétrique, de la nature et de la conscience. La première ne représente plus pour la seconde (comme c'était encore le cas dans la thèse complémentaire) l'état pathologique dans lequel elle peut toujours régresser, mais plutôt le sol fondateur dans lequel elle puise la force pour sa sublimation. L'attitude catégoriale n'est plus une faculté purement intellectuelle qui s'incarne ensuite dans un corps, mais un pouvoir qui *provient* du corps. Elle se révèle opérante dans la motricité, la perception et l'expressivité ; l'étude de ces trois domaines constitue pour Merleau-Ponty 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'il en donne est plutôt *existentielle*, mettant en évidence la continuité (et non plus l'opposition fonctionnelle) entre la vie et l'esprit. C'est pourquoi, lorsque Merleau-Ponty emploie les catégories théorisées par l'anthropologie de Scheler, il insiste sur le fait que l'ouverture de l'humain au monde découle de son lien fondamental avec la nature :

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 naturel².

La référence à la citation de Scheler rapportée dans *La Structure du comportement* est implicite mais évidente, comme en témoigne également un autre passage : « [l'homme] a non seulement un milieu (*Umwelt*), mais encore un

¹ Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit.*, p. 126-142.

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 377.

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, [...], il faut qu'entre lui-même et ce qui appelle son action s'établisse une distance »¹. Pourtant, cette distance réflexive ne peut se produire qu'à partir d'un engagement primordial dans le monde, attesté par la perception : l'ouverture au monde² se fonde sur l'appartenance au monde du sujet percevant.

Cette idée est réaffirmée à plusieurs reprises dans *Phénoménologie de la perception*, dont on connaît l'insistance sur le « commerce naturel », sur la relation de « connaturalité » entre Moi et monde. Ces expressions doivent être comprises au sens littéral : le sujet peut rencontrer le monde dans la perception seulement dans la mesure où il en fait *organiquement* partie. La relation entre le sujet percevant et le monde perçu est modelée sur le *lien dialectique* entre l'organisme et le milieu, théorisé à l'époque par Goldstein³ et Buytendijk. Le sujet appartient au monde dans la mesure où il n'est pas un esprit désincarné mais un corps *vivant*, un organisme qui se rapporte intentionnellement à son milieu. De fait, Merleau-Ponty attribue la synthèse perceptive au corps « en tant qu'il projette autour de lui un certain "milieu" » ou, comme il le précise dans une note de bas de page, « en tant qu'il a une *Umweltintentionalität* »⁴. Cette notion est tirée explicitement de l'essai « L'interprétation de l'expression mimique », où Plessner et Buytendijk écrivent que le sens du comportement ne peut être compris qu'à partir d'une « intentionnalité détachable de la conscience »⁵. De même, Merleau-Ponty souligne que l'intentionnalité à l'égard du milieu ne se déroule pas dans la transparence d'une conscience, elle « n'est pas l'agilité pure de l'esprit [...] ce rapport au milieu n'est pas imputable à un esprit, il évoque plutôt une conscience du type perceptif »⁶. La perception ne relève pas d'un sujet connaissant sans lieu, mais d'un *sujet vivant* engagé dans un milieu ; la conduite perceptive émerge de la relation intentionnelle entre un organisme et son milieu. Il s'agit d'un débat, d'un échange, qui

¹ *Ibid.*, p. 102-103.

² Cette notion est évoquée quatre fois dans *Phénoménologie de la perception* : cf. *ibid.*, p. XII, 136, 350, 520.

³ Sur le caractère dialectique, aux yeux de Merleau-Ponty, du débat (*Auseinandersetzung*) entre organisme et milieu thématise par Goldstein, voir : M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours*, Lagrasse, Cynara/Verdier, 1988, p. 430, 456, 461.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 269. Cf. C. Sommer, « *Umweltintentionalität* », *op. cit.*

⁵ H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit.*, p. 123.

⁶ M. Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », *op. cit.*, p. 16-17.

rapproche l'humain et l'animal : selon Plessner et Buytendijk l'*Umweltintentionalität* « est la forme d'être et de visibilité du corps vivant animal et humain »¹. Cela ne signifie pas que l'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'humain, identiques quant à leur forme, se distinguent par leur contenu : l'être humain ne perçoit pas un milieu constitué de significations pratiques, mais un « monde de choses » (*Dingwelt*) : « [s]eul l'être humain se saisit lui-même comme personne et les phénomènes comme choses. Il se tient donc dans un milieu qui [...] fait signe, fracturé, vers l'infinité d'un "monde" »². Cependant, contrairement à Scheler et Gehlen, pour Plessner, Buytendijk et Merleau-Ponty l'ouverture humaine au monde s'affirme non pas à l'encontre de l'intentionnalité animale à l'égard du milieu, mais plutôt à partir de cette *Umweltintentionalität*.

De l'*Umwelt* au *Welt* : expression, institution, nature

Cela dit, force est de constater qu'en 1945 Merleau-Ponty n'est pas encore en mesure d'expliquer de manière satisfaisante ce passage du milieu au monde, de la centration vitale au décentrement rationnel. Tant dans la perception que dans la motricité et le langage, une distance insurmontable sépare encore la vie de la raison. D'une part, *Phénoménologie de la Perception* débouche sur la valorisation de l'expérience perceptive dans son immédiateté, sur l'exaltation d'un « narcissisme vital » qui semble incapable de se décentrer en direction de l'objectivation du corps et du milieu³. D'autre part, l'attitude catégoriale continue à être présupposée précisément comme ce qui garantit à l'humain de s'ouvrir au monde : le retour à l'expérience irréfléchie, « muette », de la perception contracte en réalité une énorme dette envers le symbole⁴. Dans ce cadre, l'esprit conserve sa suprématie sur la nature, invoquée à plusieurs reprises mais impuissante à se dépasser elle-même : plutôt qu'à la filiation naturelle de l'attitude catégoriale, on assiste à une oscillation problématique entre la nature et l'esprit. La reconnaissance de ces limites, notamment pour

¹ H. Plessner, F. Buytendijk, « L'interprétation de l'expression mimique » (1925), *op. cit.*, p. 153.

² Cf. *ibid.*, p. 147.

³ Cf. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, *op. cit.*, p. 183-204.

⁴ Cf. 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.

ce qui concerne l'analyse de l'expression, conduira Merleau-Ponty à une réorientation fondamentale de sa recherche dans les années 1950. Déjà le débat devant la Société française de Philosophie en 1946¹ lui révèle le manque d'élaboration de sa thèse, qui risque d'être comprise comme une description exclusivement psychologique : la perception semble apparaître comme une couche séparée du champ de la connaissance. C'est cette lacune que Merleau-Ponty s'efforcera de combler par la suite, comme il l'annonce déjà au cours de ce débat, en se référant à nouveau à l'anthropologie de Scheler :

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. [...] La perception humaine porte sur le monde, une perception animale porte sur un milieu, comme dit Scheler. La même capacité créatrice qui est à 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)².

Autrement dit, il s'agit de montrer que *tout* est perception, y compris l'idée elle-même : la connaissance conserve son originalité par rapport à la vie perceptive, mais elle la sublime sans la supprimer. Il convient de souligner que pour Merleau-Ponty le passage de la perception à la connaissance est analogue à celui de l'animalité à l'humanité, selon la distinction schélérienne entre *Umwelt* et *Welt* : il faut comprendre « 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 »³. C'est pourquoi, au début des années 1950, Merleau-Ponty déplace son attention de la perception à l'expression ; à ses yeux, ce phénomène présente une « bonne ambiguïté »⁴ qui permet de réunir les éléments qui, jusqu'alors, demeuraient séparés : la perception et la connaissance, la nature et l'esprit, le milieu et le monde. Dans cette période, les analyses merleau-pontiennes visent donc à mettre en lumière l'enracinement du monde de l'expression, et en particulier de l'expression la

¹ Sur le rôle décisif joué par ce débat avec Hyppolite, Beaufret, Lachière-Rey et Alquié voir 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. 21-35.

² M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 99-100.

³ M. Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », *op. cit.*, p. 22.

⁴ M. Merleau-Ponty, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty » (1962), in *Parcours deux 1951-1961*, *op. cit.*, p. 48.

plus « humaine » (la parole), dans le monde sensible, dans le « silence préhumain »¹ qui la précède et la fonde².

Ce sujet est au centre du premier cours que Merleau-Ponty donne au Collège de France en 1953, où il est frappant de constater que la notion d'*Umweltintentionalität* réapparaît à deux reprises³. Cela démontre que l'influence de Plessner et Buytendijk sur la pensée de Merleau-Ponty persiste aussi après la période de ses thèses universitaires. Ce n'est pas un hasard si, 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 1945⁴. 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 du zoologue, *De la douleur* (1943, traduit en français en 1951) et *Algemene theorie der menselijke houding en beweging* (1948, traduit en français en 1957). Merleau-Ponty y recopie quelques références 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 Weizsäcker⁵. Les travaux de Buytendijk et Weizsäcker sur le mouvement attirent particulièrement son attention, puisqu'ils lui confirment qu'il y a une double fonction du corps : « [e]n tant que champs sensoriels il répond à ce qui s'offre, — mais le même corps est aussi corps qui se meut et ici il ne se borne plus à répondre, il se retourne sur le monde pour le signifier ou le désigner »⁶. Ainsi, le mouvement révèle qu'il y a déjà un *rapport expressif* entre le corps et le monde naturel ; Merleau-Ponty vise justement à démontrer que le corps percevant contient déjà des fonctions expressives tacites, pré-linguistiques. Cette expressivité est à ses yeux une anticipation de l'esprit et constitue le point de départ pour en faire une « théorie concrète »⁷. Dans ce but, il est nécessaire d'abandonner le concept classique de conscience et de le remplacer par une « conscience perceptive comprise comme expression » ; celle-ci se fonde sur une relation expressive entre le corps humain et le monde. « Le corps

¹ Cf. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 60-61.

² C'est pourquoi la question de l'expression constitue pour Merleau-Ponty la voie d'accès à l'ontologie. Cf. 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*, op. cit., p. 61-81.

³ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France : notes, 1953*, Genève, Métis Presses, 2011, p. 58, 178.

⁴ Cf. E. de Saint-Aubert, « L'unité de l'espace-temps vital », op. cit., p. 54.

⁵ BNF vol. X, 167. Nous remercions Emmanuel de Saint Aubert pour cette indication.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, op. cit., p. 52.

⁷ *Ibid.*, p. 45.

humain est expressif en ceci qu'il porte dans chacun de ses gestes *Umweltintentionalität*, il dessine et déploie un "*Umwelt*" et {même} un "monde" »¹. Nous retrouvons dans ce passage non seulement l'intentionnalité à l'égard du milieu de Plessner et Buytendijk, mais aussi la distinction introduite par l'Anthropologie philosophique entre milieu animal et monde humain. En partielle continuité avec ses deux thèses, Merleau-Ponty n'élimine pas la différence anthropologique, mais la *relativise* : dans ce cadre, l'attitude catégoriale ne s'impose plus à la perception, mais *émerge* de la perception, dans la mesure où celle-ci est déjà expressive. Par conséquent, ce n'est pas une puissance symbolique désincarnée qui fait surgir le monde culturel, mais une *praxis* corporelle : « [n]otre conscience perceptive, [...] [est] 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 »². Ainsi, Merleau-Ponty met en relief la continuité entre nature et culture, tout en reconnaissant leur différence relative : l'expression culturelle est une « sublimation »³ de l'expression naturelle, une « ascension sur place ».

De cette manière, il est possible de rejeter l'idée culturaliste selon laquelle le monde humain de l'expression surgirait d'une rupture avec le monde sensible, sans pour autant retomber dans un naturalisme réduisant le premier au second. Il y a plutôt « [a]nticipation du supérieur dans l'inférieur, mais reprise et changement de sens de l'inférieur dans le supérieur. [...] Schéma corporel et *ouverture à un monde* par motricité. Mais aussi relation avec autrui, langage, pensée »⁴. Le cours de l'année suivante, « Le problème de la parole » (1953-1954), montre précisément que le langage, d'une part, ouvre un nouveau milieu de vie, un espace anthropologique ou culturel et, d'autre part, qu'il prolonge l'investissement initial du corps. Les études sur l'acquisition de la parole chez l'enfant démontrent que le langage implique une rupture de l'indivision d'avec le corps maternel et le passage à une relation médiatisée, « [m]ais cela même, il le fait à l'aide des forces à l'œuvre dans le monde du silence [...] ». 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 »⁵. D'où la double nature de la parole, qui est à la fois un « savoir verbal extérieur », un moyen d'imiter l'humanité, et

¹ *Ibid.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 65.

³ Cf. *ibid.*, p. 68, 126, 162, 174.

⁴ *Ibid.*, p. 158. Nous soulignons.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France : notes, 1953-1954*, Genève, Métis Presses, 2020, p. 109.

une « expression vraie », un moyen d'être humain. Ces deux natures de la parole ne s'opposent pas comme le mécanisme s'oppose au concept ; c'est ce que démontre un nouvel ouvrage de Goldstein sur l'aphasie, *Language and language disturbances* (1948)¹. Dans les premières analyses du neurologue allemand, selon Merleau-Ponty, « [i]l restait qqch d'équivoque (comme chez Cassirer) : l'attitude catégoriale devait-elle comprise comme fonction d'entendement ? Le vrai langage comme passage au concept ? »². Dans son dernier livre, Goldstein franchit une étape décisive en reliant ces deux ordres : il y démontre que l'aphasique ne perd pas les mots, mais plutôt un pouvoir de différenciation, d'articulation, un rapport *spécifiquement humain*³ au monde qui sous-tend à la fois le langage et la pensée. C'est ce qu'exprime Goldstein par la notion d'« *inner speech* » : « le rapport au monde qui s'appelle attitude catégoriale ne fait qu'un avec une organisation de la parole [...] le *meaning* et les instruments ne devront pas être séparés comme 1^e et 3^e personne, normalement ils sont intégrés dans l'*inner speech* »⁴. Cela ne signifie pas que l'esprit soit déterminé par le langage, mais que c'est seulement à partir de son adhérence au langage qu'il peut s'exprimer : « il y a *dépassement dans l'adhérence même* »⁵, sublimation, ascension sur place.

C'est précisément à la lumière de cette relation, à la fois de continuité et de discontinuité, que Merleau-Ponty thématise le rapport entre animalité et humanité dans ses cours successifs au Collège de France. Compte tenu de son projet philosophique, tel qu'il le définit au début des années 1950, il n'est pas surprenant qu'à cette époque il mette de plus en plus l'accent sur la parenté, plutôt que sur la distinction, entre l'animal et l'humain. D'une part, le premier représente une « anticipation » du second ; d'autre part, il y a « reprise et changement de sens » de l'animalité dans l'humanité. Il s'ensuit que l'animal n'est jamais définitivement dépassé par l'être humain. Comme Merleau-Ponty le déclare dans son cours sur l'institution (1954-1955) : « [l]e dépassement con-

¹ Merleau-Ponty avait déjà abordé ce texte lors d'un cours à la Sorbonne. Cf. M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, op. cit., p. 60-67.

² M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, op. cit., p. 115.

³ En effet, Goldstein définit l'attitude dans laquelle le langage humain prend place comme « totalement étrangère à la nature des animaux ». Il cite à cet égard *An Essay on Man* (1944) de Cassirer, un ouvrage très proche de l'Anthropologie philosophique. K. Goldstein, *Language and language disturbances*, New York, Grune and Stratton, 1948, p. 58.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, op. cit., p. 127.

⁵ *Ibid.*, p. 49.

serve. Parenté des finitudes. Notre déplacement sur l'animal reflète l'animalisation de l'homme par l'animal »¹. En 1955 il définit la notion d'institution comme une relation dynamique entre innovation et sédimentation : l'activité instituante transforme le champ déjà institué dans lequel elle s'inscrit et en ouvre ainsi un autre doté de sens. Dans la première partie du cours, il montre que l'institution est inscrite dans la vie elle-même et, plus particulièrement, dans l'animalité. Ainsi, loin de marquer une rupture absolue entre l'animal et l'humain, l'institution met en évidence la continuité qui les relie : tout comme il y a des « résonances » du comportement animal chez l'être humain, il est possible d'observer des conduites « quasi humaines » chez l'animal. C'est ce que met en lumière un article de Raymond Ruyer, dont Merleau-Ponty tire de nombreux exemples pour fonder scientifiquement son propos². Dans son sillage, il affirme alors que l'être humain « est instinct animal jamais mûr. Cerveau embryonnaire à la naissance »³. Néanmoins, il subsiste à son avis 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 »⁴. L'humain est capable de réactiver une première « empreinte » animale, qui devient « matrice symbolique » : l'ouverture de l'humain vers l'avenir se fait à travers la reprise et la transformation de son passé animal, « l'intégration de ce passé à signification nouvelle »⁵. Un exemple d'institution dans la vie humaine est la puberté : loin de se réduire à un simple processus physiologique, ce phénomène est plutôt une réactivation et un dépassement de

¹ M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 54.

² Cf. R. Ruyer, « Les conceptions nouvelles de l'instinct », *Les Temps Modernes*, n° 96, 1953, p. 824-860 (en particulier p. 854-858).

³ Quelques années auparavant déjà, lors d'un cours à la Sorbonne, Merleau-Ponty avait affirmé que l'enfant humain, à sa naissance, a très peu d'instincts et, donc, est dépourvu de puissance. Cependant, « ce dénuement provisoire de l'enfant humain est lié à sa puissance ultérieure : c'est parce qu'il sera un homme qu'il a si peu d'instincts et qu'il est beaucoup plus démuné que le petit d'un animal ». M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne, op. cit.*, p. 92.

⁴ M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité, op. cit.*, p. 52. À propos du concept d'institution, la différence entre Merleau-Ponty et Gehlen a été soulignée par J. Halák, J. Klouda, « The Institution of Life in Gehlen and Merleau-Ponty: Searching for the Common Ground for the Anthropological Difference », *Human Studies*, 41, 2018, p. 371-394.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité, op. cit.*, p. 54.

ce qui, dans l'enfance, était une anticipation de l'avenir, une « prématuration »¹. Le propre de l'institution humaine est donc « 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 »².

Cette orientation s'approfondit davantage à la fin des années 1950, notamment dans les deux derniers cours que Merleau-Ponty consacre au concept de Nature (1957-1958, 1959-1960). Leur 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 ». La cible polémique principale de ces analyses est l'humanisme, perspective que Merleau-Ponty associe en 1958 non seulement à la pensée 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 disparaître le problème de la Nature »³. Il n'est pas possible de déterminer précisément à qui Merleau-Ponty se réfère ici⁴, mais on peut affirmer que cette

¹ Cette notion avait été analysée par Merleau-Ponty déjà dans ses cours à la Sorbonne. À cet égard, il a été remarqué que Merleau-Ponty est très proche de Lacan, qui cite souvent la théorie de la fœtalisation de Bolk, selon laquelle l'humain serait « un animal à naissance prématurée ». Cf. E. Bimbenet, « “L'homme ne peut jamais être un animal” », *op. cit.*, p. 176-177. La réception de cette idée, fondamentale également chez Gehlen, est médiée chez Merleau-Ponty par sa lecture non seulement de Lacan, mais aussi de Moreno ; celui-ci se réfère non pas à Bolk, mais (implicitement) à l'essai de Freud *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926). Bien que Freud ne développe pas une théorie de la néoténie comparable à celle de Bolk, il fait lui aussi de la prématurité et de la *Hilflosigkeit* de l'enfant humain un trait anthropologique fondamental. La différence avec Gehlen est que Merleau-Ponty s'accorde avec Moreno pour refuser d'interpréter la « naissance prématurée » de l'humain comme un handicap, puisqu'« elle “lance” déjà l'enfant dans des relations interhumaines qui vont, pour ainsi dire, l'aspirer vers des formes de développement supérieures » (M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, *op. cit.*, p. 160-161) ; cf. J. L. Moreno, *Psychodrama I*, New York, Beacon House, 1946, p. 64.

² M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 57.

³ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 182.

⁴ Un candidat plausible à nos yeux est Frederik Buytendijk, qui avait publié cette même année l'ouvrage *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie* (Hamburg, Rowohlt, 1958).

critique manque sa cible si elle s'adresse à Plessner, dont l'Anthropologie philosophique est explicitement fondée sur une philosophie de la nature¹. C'est précisément pour éviter cette réduction de la Nature à une simple projection de l'humain que Merleau-Ponty accorde, dans ce cours, une attention particulière à l'animalité : l'animal y apparaît comme la manifestation d'un mouvement expressif inhérent à la Nature elle-même. C'est ce qu'il met en relief à travers l'analyse de textes scientifiques appartenant aux « tendances de la biologie moderne ». Dans le cadre de son étude de l'*Umweltlehre* de Jakob von Uexküll (autre repère central pour l'Anthropologie philosophique), Merleau-Ponty souligne que la relation entre le sujet et son *Umwelt* n'est pas rigidement déterminée : il existe différentes possibilités de comportement pour l'animal au sein de son milieu. À ce propos, il donne l'exemple du crabe qui utilise le même objet (l'anémone de mer) à des fins différentes ; ce comportement témoigne d'un « 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 »².

Deux ans plus tard, à la lumière de cette analyse de l'animalité, Merleau-Ponty se propose de considérer l'être humain « à son point d'émergence dans la Nature [...] dans l'*Ineinander* avec animalité et Nature [...] d'abord comme une autre manière d'être corps »³, à la fois dans sa différence et dans sa parenté avec l'animal. Cette démarche permet de le voir émerger comme différent de l'animal, sans pour autant expliquer cette différence par la possession de la raison. De fait, l'émergence de l'humanité se fait « par échappement et non par superposition » : le rapport de l'humain à l'animal n'est pas hiérarchique, mais « latéral, un dépassement qui n'abolit pas la parenté »⁴. C'est pourquoi Merleau-Ponty met en avant la « parenté étrange » humain-animal, *Ineinander* ou « union latérale » de l'humanité et de l'animalité, dont les masques Eskimo étudiées par l'anthropologue Lot-Falk offrent une formidable représentation⁵. Toutefois, il ne faut pas négliger le fait que l'humanité demeure à ses yeux une *autre* manière d'être corps. C'est pourquoi la parenté

¹ Sur ce point nous nous permettons de renvoyer à 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*, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 2023, p. 111-124.

² M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 231.

³ *Ibid.*, p. 269.

⁴ *Ibid.*, p. 277, 335.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 277, 339. Voir L. Zaietta, *Une parenté étrange. Repenser l'animalité avec la philosophie de Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2019.

avec les animaux est *étrange*. Même dans ce contexte, la différence anthropologique n'est ni éliminée ni réduite à 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. Commentant la description uexküllienne des animaux supérieurs, Merleau-Ponty précise que le corps humain est à la fois « l'un d'eux et différent ». Cela implique que :

- 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*¹.

Ce passage, où Merleau-Ponty fait implicitement référence à la citation de Scheler déjà rapportée dans *La Structure du comportement*, témoigne de la « continuité dans la discontinuité » de sa réflexion sur la différence anthropologique : jusqu'à la fin, l'être humain n'est pas considéré comme un animal comme les autres. L'humanité est une autre manière d'être corps, ce qui implique une relation au monde qui est différente de celle des autres animaux : dans le sillage de l'Anthropologie philosophique, Merleau-Ponty continue à bien distinguer le *Welt* humain de l'*Umwelt* animal dont il émerge. La vocation moniste de son ontologie, élaborée en parallèle à ces cours, ne va pas jusqu'à effacer complètement la différence entre les animaux humains et les animaux non humains.

Bien entendu, il ne fait aucun doute que le philosophe français relativise fortement la différence anthropologique par rapport à *La Structure du comportement*. Dans ses thèses il mettait davantage l'accent sur l'échappement caractéristique de la sphère *anthropologique*, alors qu'à la fin de sa vie il insiste davantage sur son appartenance *ontologique*. Dans son dernier cours sur la Nature, Merleau-Ponty donne une grande place à la théorie de l'évolution précisément pour donner au corps humain « cette archéologie, ce passé natal, cette référence phylogénétique, [...] pour le restituer dans un tissu d'être pré-objectif, enveloppant, d'où il émerge »². Il se réfère en particulier à l'ouvrage *Le Phénomène humain* (1955) du théologien et paléontologue Teilhard de Chardin, selon lequel « [l]'homme est entré sans bruit ». Cela signifie que la

¹ M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 283-284.

² *Ibid.*, p. 340.

différence morphologique entre l'être humain et ses ancêtres bipèdes est infime et, surtout, qu'avec l'émergence de l'humain il n'y a aucune rupture dans la nature, « il y a métamorphose, non commencement à zéro »¹. La métamorphose ne consiste pas en une descente dans le corps « d'une réflexion dont il n'en serait que l'instrument » ; il y a en revanche « une rigoureuse simultanéité » entre le corps humain et la réflexion. Les organes des singes anthropoïdes se sont transformés de manière à rendre possible la pensée proprement humaine. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty déclare qu'il y a « [c]orps de l'Esprit, nature de l'Esprit », tout en précisant immédiatement que cela « n'empêche pas que le contenu soit *fort différent* d'animaux — le monde humain des *Umwelt* animaux — mais l'esprit est aussi naturel à l'homme que la Nature aux animaux »².

Conclusion

À la lumière de l'analyse effectuée, la présence de l'anthropologie philosophique allemande dans la pensée de Merleau-Ponty apparaît clairement. Il s'agit d'une présence certes discrète mais non pour autant négligeable. La catégorie d'« ouverture au monde », théorisée dans un premier temps outre-Rhin, a été reprise par le philosophe français pour désigner la spécificité de la condition humaine, et ce du début des années 1940 à la fin des années 1950. On la retrouve, avec la distinction entre *Umwelt* et *Welt*, non seulement dans ses deux thèses, mais également dans le débat de 1946 devant la Société française de Philosophie, dans son dossier de candidature au Collège de France (1951), et dans deux cours donnés dans cette institution (1953 et 1959-1960). Il n'est donc pas surprenant de la rencontrer également dans *Le Visible et l'Invisible*, où Merleau-Ponty recourt alternativement aux notions d'« ouverture au monde » et d'« ouverture à l'être » pour désigner la même relation pré-réflexive et pré-objective, dont procèdent toute réflexion et toute objectivation³. La relation du *cogito* au *cogitatum* doit dès lors être replacée « dans une initiation au monde sur laquelle elle repose [...] que nous appellerons l'ouverture au monde »⁴. Il importe toutefois de souligner qu'il s'agit d'un rapport *proprement humain* : Merleau-Ponty le caractérise en effet comme « *notre*

¹ Cf. *ibid.*, p. 334-335, 339-340.

² *Ibid.*, p. 288. Nous soulignons.

³ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 49, 57, 60, 62, 66, 76-77, 117, 122, 135-136, 170, 176, 227, 247, 266, 299.

⁴ *Ibid.*, p. 57.

commerce avec le monde », puis comme « *notre* implication dans l'Être », « *notre* rapport fondamental à l'Être »¹. Il précise également que la *Weltoffenheit* humaine ne s'oppose pas à la sphère vitale, mais s'entrelace avec elle : « l'ouverture au monde telle que nous la retrouvons en nous et la perception que nous devinons à l'intérieur de la vie [...] empiètent ou se nouent l'une sur l'autre »². De même que l'esprit ne rompt jamais ses liens avec la vie, mais au contraire il en procède, il existe chez l'être humain une continuité entre son ouverture perceptive au monde et son ouverture à un monde culturel³. Enfin, dans une note de travail rédigée parallèlement à son dernier cours sur la Nature, il réaffirme la spécificité du corps humain par rapport au corps animal, en se référant à Descartes : « [l']idée cartésienne du corps humain en tant qu'humain *non fermé*, ouvert en tant que gouverné par la pensée, — est peut-être la plus profonde idée de l'union de l'âme et du corps. C'est l'âme intervenant dans un corps qui n'est pas de l'en soi (s'il l'était, il serait fermé comme un corps animal) »⁴. Il est donc évident que, pour Merleau-Ponty, la réflexion sur la position singulière de l'humain dans la nature et sur son ouverture corporelle au monde possède une portée philosophique qui dépasse largement le cadre de l'anthropologie. Loin de s'opposer à la phénoménologie, comme Husserl encore le croyait, l'anthropologie philosophique peut non seulement s'y intégrer, mais aussi contribuer à sa transformation. Ce n'est sans doute pas un hasard si la relation entre le sujet et l'Être, telle qu'elle est élaborée dans *Le Visible et l'Invisible*, présente une structure analogue à celle qui unit l'être humain à la Nature dans les cours du Collège de France. Tout comme l'Être (la Nature) n'est plus considéré comme un objet inerte, l'être humain ne se conçoit plus comme un sujet absolu, qui survole un monde dont il est détaché : « [l']ouverture au monde suppose que le monde soit et reste horizon [...] parce que, de quelque manière, celui qui voit en est et y est »⁵.

Le concept de « chair » vise précisément à atteindre ce double objectif théorique et revêt, de ce fait, une portée à la fois ontologique et anthropologique. Même si, dans ses derniers écrits, Merleau-Ponty affirme souvent une incompatibilité de l'ontologie et de l'anthropologie ainsi qu'une priorité de la première sur la seconde, il ne faut pas en déduire — comme l'ont fait nombre d'interprètes — qu'un tournant radical se serait produit dans sa pensée, mar-

¹ *Ibid.*, p. 57, 117, 170. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 247.

³ Cf. *ibid.*, p. 266.

⁴ *Ibid.*, p. 288.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

quant une rupture définitive avec l'anthropologie et un « saut » vers une interrogation ontologique qui dépasserait entièrement sa réflexion antérieure sur la condition humaine. Comme on l'a bien souligné, lorsque Merleau-Ponty oppose l'ontologie à l'anthropologie, sa cible polémique est avant tout l'« anthropologisme », c'est-à-dire une perspective idéaliste qui fait reposer la Nature et l'Être sur l'être humain¹. L'ontologie merleau-pontienne s'oppose radicalement à cette acception particulière de l'anthropologie, et non à l'anthropologie comme telle. 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 « mélange », « empiètement », « *Ineinander* » et, enfin, de « chiasme » et « chair ». À la fin de sa vie, il souligne à plusieurs reprises le *lien charnel* entre le corps humain et le monde : « la chair du corps nous fait comprendre la chair du monde »² et, réciproquement, « c'est par la chair du monde qu'on peut en fin de compte comprendre le corps propre »³. Le concept de chair possède ainsi un double potentiel : il permet de repenser simultanément l'Être et l'être humain à partir de leur implication réciproque. Chez Merleau-Ponty, le sujet et l'Être, comme l'humain et la Nature, ne constituent pas deux réalités séparées, mais les deux faces d'une même totalité. Dès lors, l'ontologie ne s'oppose pas à l'anthropologie : elle la prolonge en pensant l'incorporation de l'humain dans le monde. Comme il l'écrit, 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-humainiste, l'homme brut, l'homme fondateur »⁴. Cette note inédite a été rédigée entre fin 1958 et début 1959 et appartient donc à la période dite « ontologique » de sa pensée. 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, le discours sur l'Être ne dissout pas la réflexion anthropologique ; il la conduit au contraire à son accomplissement. C'est ce que confirme une autre note inédite : « [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 sur-

¹ Cf. à cet égard E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., p. 36-43.

² M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 280.

³ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 304.

⁴ Note de travail inédite de fin 1958 ou début 1959, BNF vol. VII, 232v, citée par E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., p. 38.

rection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain »¹. De même qu'un examen attentif de l'humain permet de retrouver l'Être auquel il est lié et dont il émerge, de même le développement du problème ontologique conduit à une reformulation de la question anthropologique et, par là même, à une compréhension plus profonde de l'humanité.

À cet égard, la pensée de Merleau-Ponty s'inspire et se distingue tout à la fois de l'anthropologie philosophique allemande. Ce rapport peut être décrit à l'aide du concept merleau-pontien d'institution : il s'agit moins d'une simple réception que d'une véritable reprise créatrice, où l'héritage est conservé tout en étant transformé. Le transfert d'une catégorie élaborée outre-Rhin, celle de *Weltoffenheit*, dans le contexte philosophique français — et plus particulièrement dans une pensée aussi originale que celle de Merleau-Ponty — impliquait nécessairement un déplacement de sa signification et de sa fonction théorique. Cette transformation s'explique notamment par la différence des contextes intellectuels. Scheler, Plessner et Gehlen élaborent leurs anthropologies dans un débat dominé par la critique du darwinisme et des différentes formes de *Lebensphilosophie* irrationaliste. Merleau-Ponty, en revanche, inscrit sa réflexion dans un autre horizon polémique : ses principales cibles sont le dualisme cartésien, l'intellectualisme néo-kantien et la philosophie sartrienne. Dès lors, la fonction de la *Weltoffenheit* se modifie : il ne s'agit plus seulement de distinguer l'humain de l'animal, mais plutôt de penser leur continuité sans abolir leur différence. C'est pourquoi Merleau-Ponty insiste davantage que les trois fondateurs de l'Anthropologie philosophique sur la parenté entre l'être humain et le reste du vivant. Toutefois, comme nous l'avons vu, cette insistance sur la continuité n'entraîne jamais l'effacement de la différence anthropologique. Celle-ci demeure au contraire un thème constant de son œuvre, depuis *La Structure du comportement* jusqu'au *Visible et l'Invisible*, mais elle est désormais pensée comme une transformation interne de la nature elle-même plutôt que comme une rupture avec elle. C'est précisément sur ce point que la position de Merleau-Ponty s'écarte de celles de Scheler et de Gehlen. Contrairement à ces deux auteurs, qui interprètent l'ouverture humaine au monde comme l'effet d'une dévitalisation ou d'une dénaturalisation — d'origine respectivement spirituelle et biologique —, Merleau-Ponty la conçoit plutôt comme une *sur-vitalisation*², c'est-à-dire comme une sublimation de la

¹ Note de travail inédite, automne 1958, tirée du manuscrit *Introduction à l'ontologie*, BNF vol. VI, 128, citée par 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. 255. Nous soulignons.

² Voir à ce propos E. Bimbenet, *L'invention du réalisme*, *op. cit.*, p. 143-169.

Nature *au sein même de la Nature*. Il rejoint en revanche Plessner : tous deux refusent de faire de l'esprit un principe étranger à la vie et cherchent au contraire à comprendre la singularité humaine comme un développement immanent du vivant. Comme l'écrit 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 »¹. Une telle perspective, qui permet de penser simultanément l'appartenance de l'être humain au monde vivant et l'irréductibilité de sa condition, nous paraît conserver aujourd'hui une fécondité philosophique particulière. Face aux débats contemporains sur l'Anthropocène et à la remise en question de la différence anthropologique, elle offre une voie médiane entre un anthropocentrisme hiérarchique et une dissolution de l'humain dans la continuité indifférenciée de la nature.

Bibliographie

- Anders G., *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, Paris, Allia, 2016.
- Barbaras R., « 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.
- Barbaras R., *Le propre du corps*, Paris, PUF, 2025.
- Beaufort J., *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- Bimbenet E., *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.
- Bimbenet E., « "L'homme ne peut jamais être un animal" », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 2, 2010, p. 164-179.
- Bimbenet E., *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.
- Bimbenet E., *L'invention du réalisme*, Paris, Le Cerf, 2015.
- Bimbenet E., *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Paris, Le Seuil, 2017.
- Boudier H. S., « Helmuth Plessner als philosophischer Wegweiser für F.J.J. Buytendijk », *Man and World*, 26, 1993, p. 199-207.
- Buytendijk F., « Tier und Mensch », *Die neue Rundschau*, 49 (10), 1938, p. 313-337.
- Buytendijk F., *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie*, Hamburg, Rowohlt, 1958.
- Cassirer E., « „Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart », *Die neue Rundschau*, XXXXI, 1930, p. 244-264.

¹ H. Plessner, *Les degrés de l'organique et l'Homme*, op. cit., p. 167.

- Cassirer E., « 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. 3-73.
- Fischer J., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München, Karl Alber Verlag, 2008.
- Fischer J., « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », *Trivium*, 25, 2017, p. 65-85.
- Gehlen A., *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard, 2021.
- Goldstein K., *Language and language disturbances*, New York, Grune and Stratton, 1948.
- Goldstein K., *La Structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1983.
- Halák J., Klouda J., « The Institution of Life in Gehlen and Merleau-Ponty: Searching for the Common Ground for the Anthropological Difference », *Human Studies*, 41, 2018, p. 371-394.
- Hartmann N., « Kategoriale Gesetze: Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre », *Philosophischer Anzeiger*, 1 (2), 1926, p. 201-266.
- Köchy K., « „Mitten in die zentralen Probleme hinein“ — zur strukturellen Bedeutung der phänomenologischen Tierpsychologie für Plessners *Stufen des Organischen* », *Phänomenologischen Forschungen*, Heft 1, 2025, p. 55-90.
- Köhler W., *L'Intelligence des singes supérieurs*, Paris, F. Alcan, 1927.
- Masuda K., « 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.
- Merleau-Ponty M., *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty M., *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.
- Merleau-Ponty M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours*, Lagrasse, Cynara/Verdier, 1988.
- Merleau-Ponty M., *La Nature. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.
- Merleau-Ponty M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996.
- Merleau-Ponty M., « Titres et travaux. Projet d'enseignement » (1951), in *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 9-35.
- Merleau-Ponty M., « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty » (1962), in *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 36-48.
- Merleau-Ponty M., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.
- Merleau-Ponty M., *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France : notes, 1953*, Genève, Métis Presses, 2011.
- Merleau-Ponty M., *Le problème de la parole. Cours au Collège de France : notes, 1953-1954*, Genève, Métis Presses, 2020.
- Monod J.-C., « Préface », in A. Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

- Moreno J. L., *Psychodrama I*, New York, Beacon House, 1946.
- Müller W., *Être-au-monde. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Maurice Merleau-Ponty*, Bonn, Bouvier, 1975.
- Pagan M., « 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.
- Pintos M.-L., « Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty : analyse d'une étroite relation », *Chiasmi International*, 6, 2005, p. 147-171.
- Plessner H., « Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie » (1973), in *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 380-399.
- Plessner H., « Mensch und Tier » (1946), in *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 52-65.
- Plessner H., *Les degrés de l'organique et l'Homme*, Paris, Gallimard, 2017.
- Plessner H., Buytendijk F., « Die physiologische Erklärung des Verhaltens. Eine Kritik an der Theorie Pawlows », *Acta Biotheoretica*, Series A, vol. 1, Pars 3, 1935, p. 151-172.
- Plessner H., Buytendijk F., « 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 philosophique*, Genève, MetisPresses, 2016, p. 109-160.
- Ruyer R., « Les conceptions nouvelles de l'instinct », *Les Temps Modernes*, n° 96, 1953, p. 824-860.
- Saint Aubert (de) E., *Du lien des êtres aux éléments de l'Être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.
- Saint Aubert (de) E., *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.
- Saint-Aubert (de) E., « 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.
- Scheler M., *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951.
- Sommer C., « 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.
- Zaietta L., *Une parenté étrange. Repenser l'animalité avec la philosophie de Merleau-Ponty*, Milano, Mimesis, 2019.