

B i b l i o t h è q u e
de
PHILOSOPHIE

L'Homme

**Sa nature et sa position
dans le monde**

par

ARNOLD GEHLEN

*Traduit de Vallemant et présenté
par Christian Sommer*

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque de philosophie

Collection fondée
par Jean-Paul Sartre
et Maurice Merleau-Ponty

ARNOLD GEHLEN

L'HOMME

SA NATURE ET SA POSITION
DANS LE MONDE

*Traduit de l'allemand et présenté
par Christian Sommer*

nrf

GALLIMARD

Titre original :
DER MENSCH.
SEINE NATUR UND SEINE STELLUNG IN DER WELT

© AULA-Verlag GmbH, Wiebelsheim, 1950, 2004, pour les premières éditions.

© Vittorio Klostermann GmbH, Francfort-sur-le-Main, 2016.

© Éditions Gallimard, 2020, pour la traduction française.

Présentation de l'édition française

L'Homme est l'un des textes fondateurs du vaste courant de l'anthropologie philosophique qui s'est développé en Allemagne à partir des années 1920, en dialogue critique avec la plupart des écoles philosophiques de la seconde moitié du xx^e siècle (phénoménologie, philosophie de la vie, existentialisme, philosophie herméneutique, école de Francfort...). Arnold Gehlen (1904-1976) s'est retrouvé au cœur de certains débats intellectuels qui ont traversé le champ philosophique, mais aussi sociologique, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Université¹. Son œuvre prolifique, aussi féconde que controversée, demeure pourtant largement méconnue de ce côté-ci du Rhin², à l'instar des deux autres protagonistes majeurs de l'anthropologie philosophique, Scheler et Plessner³.

Ces auteurs, à des titres divers, s'inscrivent dans ce que l'on a

1. Sur la réception de Gehlen après guerre, voir Patrick Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens*, Francfort / M., Campus, 2010, p. 195-418.

2. Deux recueils de textes sont à ce jour disponibles en français : Arnold Gehlen, *Anthropologie et psychologie sociale*, trad. par J.-L. Bandet, postface par H. Schnädelbach, Paris, PUF, 1990, et *Essais d'anthropologie philosophique*, trad. par O. Mannoni, préface de J.-Cl. Monod, introduction des textes et postface de W. Essbach, Paris, Éd. de la MSH, 2009. Sur les raisons historiques et théoriques de la « non-réception » de Gehlen en France, voir l'introduction de J.-Cl. Monod dans Arnold Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique*, *op. cit.*, p. VII-XVI. L'un des seuls philosophes en France à se revendiquer de Gehlen est Jacques Poulain ; voir *De l'homme. Éléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.

3. Max Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde* [1928], trad. par M. Dupuis, Paris, Aubier, 1951 ; Helmuth Plessner, *Les Degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique* [1928], trad. par P. Osimo, Paris, Gallimard, 2017.

pu appeler le « tournant anthropologique » de la philosophie allemande¹, pour résumer l'extension d'un champ thématique amorcé dès le début des années 1910, extension préparée par Schopenhauer, Schelling, Nietzsche puis par Dilthey et la réception de Bergson. Ce tournant ou, comme le formulera un demi-siècle plus tard Hans Blumenberg, ce « déplacement du centre de gravité, de la métaphysique ou ontologie vers l'anthropologie² », renoue avec l'esquisse de Kant d'une science générale de l'homme³, en reprenant la question anthropologique fondamentale « qu'est-ce que l'homme⁴ ? ».

Il reviendra à Scheler de constater en 1928 que « les problèmes d'une anthropologie philosophique sont devenus aujourd'hui en Allemagne le véritable centre de toutes les recherches philosophiques⁵ ». L'homme, désormais considéré comme « un problème pour lui-même⁶ », constitue alors le fil directeur de toute anthropologie philosophique qui entend réinvestir, hors métaphysique, la fonction royale d'une *prima philosophia*, en dialogue étroit avec les sciences empiriques.

ANTHROPOLOGIE SANS MÉTAPHYSIQUE

Avec ce recentrage sur la question de l'homme, dans un contexte postdarwinien dominé par les sciences positives, l'anthropologie philosophique apparaît, de prime abord, comme une tentative de réhabilitation de la philosophie et de son statut scientifique. Car si l'anthropologie philosophique reprend la question kantienne, elle le fait par un recours systématique aux sciences empiriques. Une caractéristique commune aux trois grands auteurs fondateurs que sont Scheler, Plessner et Gehlen, c'est l'usage informé, et cri-

1. Voir Friedrich Seifert, « Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie », *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII (1935), p. 393-411.

2. Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Francfort / M., Suhrkamp, 1989, p. 811 ; voir aussi Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, Munich, Beck, 2007.

3. Voir A. Gehlen, « Une image de l'homme » (1941), in *Anthropologie et psychologie sociale*, op. cit., p. 49.

4. Voir Kant, *Logique* (1800), trad. par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982, p. 28.

5. Voir M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 17 (trad. modif.).

6. *Ibid.*, p. 20.

tique, des sciences de leur temps¹. Car loin de la rejeter, ce geste de réappropriation de la science vise au contraire à en exploiter les observations et les résultats pour interroger la place de l'homme comme organisme vivant dans la *nature*, c'est-à-dire sa position spécifique (*Sonderstellung*) dans le « monde biopsychique² ».

C'est dans cette perspective que Gehlen entend déployer une « anthropologie élémentaire³ » thématissant l'homme dans son unité, selon une approche transdisciplinaire qui a pour ambition de synthétiser conceptuellement, sans user de catégories ontologiques ou métaphysiques, certains résultats des « sciences de la vie », essentiellement les disciplines biologiques et éthologiques, mais aussi des « sciences de l'homme » (psychologie, linguistique, ethnologie, sociologie...). Mais, soulignons-le, pour penser la question de l'homme, Gehlen continue, conjointement, de puiser dans la tradition *philosophique* dont il est issu, particulièrement la phénoménologie, l'idéalisme allemand et Schopenhauer⁴, tradition dont il entend réinterpréter les concepts en fonction d'un programme anthropologique empiriquement fondé⁵.

Pour mettre à l'épreuve le postulat d'une position spécifique de l'homme, Gehlen réinvestit le point de départ du dernier Scheler : désolidarisé de son cadre théologique traditionnel (l'homme comme *imago Dei*), la question de l'homme se trouve inscrite dans

1. Pour une reconstruction du « programme théorique » de l'anthropologie philosophique allemande, voir Joachim Fischer, « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », trad. par M. Amat et A. Dirakis, *Trivium* [en ligne], 25 (2017), qui résume la thèse de son ouvrage de référence, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Fribourg / Brg., Alber, 2008.

2. M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 23 ; voir aussi H. Plessner, *Les Degrés de l'organique et l'Homme*, op. cit., p. 98 : « Sans philosophie de la nature, pas de philosophie de l'homme. » Si Gehlen estime que le dernier Scheler est « le fondateur de l'anthropologie philosophique, considérée comme une discipline philosophique indépendante » (« Anthropologie philosophique » [1971], in *Essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., p. 122), il ne reconnaîtra qu'assez tardivement sa dette à l'égard de son précurseur principal, auquel il avait consacré un cours dès 1936. Voir « L'image de l'homme dans l'anthropologie moderne » (1958), *ibid.*, p. 76-77 ; « Un modèle anthropologique » (1968), *ibid.*, p. 92-93, et surtout « Retour sur l'anthropologie de Scheler » (1975), *ibid.*, p. 133-146. Le rapport à Plessner, surdéterminé par le contexte historique et politique, est plus complexe et tortueux ; voir Karl-Siegbert Rehberg, « Nachwort », in A. Gehlen, *Der Mensch*, in *Gesamtausgabe* (désormais GA), t. 3.2, Franckfort / M., Klostermann, 1993, p. 759.

3. *L'Homme*. Voir, *infra*, chap. 1, p. 37.

4. Voir A. Gehlen, « Un modèle anthropologique » (1968), art. cité, p. 97.

5. Voir Id., « Die Resultate Schopenhauers » (1938), in GA, t. 4, 1983, p. 40.

son rapport à l'animal, avec pour effet de réintroduire le « problème biologique » dans la psychologie pour l'arracher à l'anthropologie physique, c'est-à-dire à la zoologie¹. Tout en adoptant l'approche fondatrice de la comparaison homme / animal, Gehlen se défait de la thèse schélerienne, jugée « métaphysique », de l'Esprit comme pouvoir supravital², car si cette thèse met en évidence la position spécifique de l'homme, c'est en s'opposant à la vie, échouant à expliquer l'imbrication complexe des facultés dites supérieures (langage, imagination, pensée, etc.) avec l'organisme vivant.

Dans l'*Introduction*, Gehlen, par sa critique du « schème graduel », conteste le paradigme darwinien d'une origine animale de l'homme, avec une évolution graduelle depuis l'organisme animal à l'organisme humain³, mais il critique de même l'ajout d'une qualité nouvelle plus ou moins mystérieuse, tel l'Esprit de Scheler placé au sommet, voire à l'extérieur de l'échelle du vivant. Contre la surdétermination métaphysique (Esprit *vs* Vie) de la différence homme / animal, Gehlen radicalise les deux termes de la comparaison : entre Edison et un chimpanzé, pour détourner la formule de Scheler, court une différence qui n'est pas de degré mais d'essence⁴. Et cette « essence » se trouve réinterprétée comme un principe inédit de l'évolution humaine, susceptible d'offrir un point de vue objectif (« anthropologique ») et non métaphysique sur l'homme comme être vivant qui ne

1. Voir M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 20 ; *infra*, *L'Homme*, op. cit., p. 41.

2. Voir A. Gehlen, « Pour une systématique de l'anthropologie » (1942), in *Essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., p. 5-7.

3. Sur les réponses « stratégiques » de l'anthropologie philosophique à la théorie darwinienne de l'évolution, voir Joachim Fischer, « La compatibilité de la biologie et de la dignité humaine. Stratégies théoriques de l'Anthropologie philosophique », trad. par O. Agard, *Revue germanique internationale*, 10 (2009), p. 147-162 ; Karl-Siegbert Rehberg, « Eine Philosophie des Menschen und die Herausforderung der Evolutionsbiologie : Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen », in J. Klose et J. Oehler (sous la dir. de), *Gott oder Darwin ? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution*, Berlin, Springer, 2008, p. 235-248.

4. Voir M. Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 52, n. 1. Le questionnement philosophique sur la différence anthropologique n'a en rien perdu de son actualité et se trouve prolongé aujourd'hui dans les travaux, par exemple, de Frank Tinland (*La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier Montaigne, 1977) ou d'Étienne Bimbenet (*L'animal que je ne suis plus. Philosophie et évolution*, Paris, Gallimard, 2011).

soit centré ni sur l'Esprit (spiritualisme), ni sur la nature (naturalisme)¹.

PROMÉTHÉE DÉFICIENT

Pour accéder à ce principe, l'« anthropo-biologie » opère selon un mode indirect² : elle décrit indirectement la position spécifique de l'homme en comparant sa physicalité (la forme de son corps comme unité fonctionnelle) à celle de l'animal que Gehlen limite aux mammifères supérieurs et particulièrement, en raison de leur proximité morphologique, aux plus proches parents de l'homme, les singes anthropoïdes³.

Pour conduire cette comparaison, Gehlen construit la « fiction » théorique⁴ d'une perspective animale en fonction de laquelle l'organisme humain apparaît comme biologiquement infirme, spécificité physique et morphologique que résume le concept d'« être déficient » (*Mängelwesen*), développé à partir de Herder⁵. La mise en évidence, *ex negativo*, de cette incomplétude de la physicalité humaine, permet d'éviter la thèse « zoologique » d'une différence simplement graduelle entre homme et animal, postulée à partir de certaines caractéristiques positives isolées, supposées communes (intelligence pratique, perception, mémoire, etc.). Le concept d'« être déficient » ne prétend pas être un concept substantiel ; il ne définit pas l'« essence » ou le « propre » de l'homme, mais cherche à décrire, selon un mode fonctionnel, la possibilité qu'a l'être

1. Point de vue que Plessner avait conceptualisé, en 1928, par la notion de « positionnalité excentrique » ; voir notamment *Les Degrés de l'organique et l'Homme*, *op. cit.*, p. 441-447 et 476 sur « l'erreur cardinale » de la théorie naturaliste et de la théorie psychologiste.

2. Voir A. Gehlen, « Un modèle anthropologique » (1968), art. cité, p. 94.

3. Gehlen s'appuie notamment, comme déjà Scheler, sur les expériences célèbres de Wolfgang Köhler menées à Ténériffe, *L'Intelligence des singes supérieurs*, trad. fr. P. Guillaume, Paris, Alcan, 1927, PUF, 1973, et sur certaines recherches éthologiques de Frederik J. Buytendijk, *Psychologie des animaux*, Paris, Payot, 1928.

4. Voir, *infra*, *L'Homme*, *op. cit.*, p. 45.

5. Voir *ibid.*, p. 45 ; et chap. 9, « L'animal et le milieu. Herder précurseur », p. 113-129. Sur la réception de Herder par Gehlen, voir Mario Marino, « L'Anthropologie de la "créature déficiente" et la question de l'origine des langues : chemins de Gehlen vers Herder », *Revue germanique internationale*, 10 (2009), p. 187-209.

humain d'exister physiquement *malgré* la déficience de sa situation morphologique.

La description, empiriquement fondée, de ce type d'existence est censée faire comprendre un processus évolutif inédit qui donne forme à une altérité humaine singulière ou, pour parler comme Plessner, qui permet de saisir l'« événement de l'anthropogénèse¹ ». Étant donné que la question de l'origine de l'homme, l'instant *t* de l'émergence de l'*Homo sapiens* (vers – 300 000 ans ?), ne peut que demeurer sans réponse certaine, ne serait-ce que parce que le champ paléanthropologique présente un matériel fossile lacunaire, l'interprétation des conditions à partir desquelles s'est amorcé le processus de l'homínisation est nécessairement conjecturale, voire spéculative. La validité du modèle explicatif se mesure alors à l'aune de son efficacité herméneutique pour éclairer un complexe de phénomènes, en l'occurrence « l'homme ».

Ainsi, pour mettre en évidence la situation « déficiente » de l'homme comme facteur principal de son anthropogénèse, Gehlen puise dans les théories antidarwiniennes de la « néoténie » ou de la « retardation » de l'évolution, principalement exposées par Bolk, Schindewolf et Portmann dont il interprète les résultats et les observations dans la I^{re} Partie de *L'Homme* (chap. 10-12).

À rebours de la loi biogénétique de Haeckel (« L'ontogénèse récapitule la phylogénèse »), la notion de « protéro-génèse » de Schindewolf incite à envisager chez l'homme une stabilisation des stades ontogénétiques qui, chez tous les autres primates, ne sont que transitoires : l'« avancée » de l'ontogénèse dans la phylogénèse « refoule » les stades tardifs au profit des stades juvéniles. Dans le prolongement de l'idée d'un stade juvénile arrêté, c'est surtout chez Bolk que Gehlen trouve l'hypothèse plus générale de la « fœtalisation ». Selon Bolk, le « primitivisme », l'archaïsme des organes, qui détermine biologiquement le phénotype de la période juvénile, est le produit d'une régression par rapport à la forme initiale, hyperspécialisée, des ancêtres primates. La non-spécialisation de l'appareil organique n'est pas le résultat d'une adaptation postérieure, ou même d'une « domestication »

1. Helmuth Plessner, « Der Mensch als Lebewesen. Adolf Portmann zum 70. Geburtstag » (1967), in *Gesammelte Schriften*, t. 8, Francfort / M., Suhrkamp, 2003, p. 326.

(Lorenz). Alors que chez les grands singes l'évolution normale conduit des stades juvéniles aux stades matures, l'évolution humaine dans son ensemble subit un ralentissement, une retardation, provoquée, comme le suppose alors Bolk, par une inhibition du système hormonal de la croissance. Or ce primitivisme perdure et se stabilise, au point de pouvoir parler d'un maintien du degré archaïque de l'ontogenèse. Cette juvénalisation par fœtalisation conduit à formuler l'idée d'un « habitus embryonnaire » de l'homme, d'une immaturité structurelle de l'organisme humain qui conserve certains éléments de la phase embryonnaire. La retardation du développement s'exprime notamment par la maturité sexuelle tardive, le rythme de croissance prolongé et surtout par la longue période de dépendance du nouveau-né humain, période extraordinairement longue qu'Adolf Portmann appelle « période extra-utérine » : l'homme, « nidicole secondaire », naît un an trop tôt et cette « secondarité nidicole », corrélée à un besoin constant de protection, s'étend sur toute la durée de sa vie.

À la lumière de l'hypothèse anthropo-biologique de la retardation native interprétée comme immaturité permanente, l'architecture morphologique de l'organisme humain apparaît dans toute la négativité de ses manques et de ses imperfections ; l'homme est un être fragile, « nu et inerme », que la « nature marâtre » n'a pas doté des organes nécessaires pour survivre dans un milieu hostile. La nature a privé l'homme de ce dont elle a doté l'animal : face aux menaces et aux défis, il est privé d'organes naturels d'attaque et de défense, sa morphologie n'est pas adaptée à la fuite devant le danger ; il n'est pas recouvert d'un pelage pour le protéger des variations climatiques ; ses organes sensoriels comme ses instincts sont infiniment moins efficaces que ceux de la plupart des mammifères supérieurs¹.

S'appuyant notamment sur les travaux de Buytendijk, Köhler, Lorenz, Storch et Frechkop pour étayer sa thèse de l'absence d'organes spécialisés, Gehlen relève plusieurs traits caractéristiques qui sont autant de catégories de la situation déficiente de l'homme, laquelle caractérise sa position spécifique.

L'homme, aux capacités sensori-motrices pauvres, ne dispose

1. Voir A. Gehlen, « Pour une systématique de l'anthropologie » (1942), art. cité, p. 26-27.

pas de mécanismes organiques et instinctuels hautement spécialisés adaptés à un *milieu* spécifique : il ne possède pas de biotope fixe, c'est-à-dire de milieu (*Umwelt*) biologiquement préformé au sens d'Uexküll¹. Contrairement à l'animal, dont le comportement instinctuel l'inscrit directement dans son milieu et le fait réagir aux excitations, l'homme ne peut faire de sélection préalable des données externes qui s'imposent à lui. Son comportement instinctuel, « désassimilé » et « résiduel », le soustrait au circuit fonctionnel fermé excitation / réaction relié au milieu. Comparé à l'appareil sensori-moteur animal, piloté par des instincts héréditaires et des schèmes sélectifs innés, l'appareil sensori-moteur de l'homme s'avère être foncièrement plastique et flexible. Il peut et doit sans cesse développer sa réceptivité, acquérir des capacités nouvelles, pour s'adapter à la variabilité des conditions naturelles. La spécificité morphologique de sa bipédie, libérant la main des fonctions locomotrices et permettant le développement de ses capacités préhensiles, est à comprendre à partir de cette nécessité d'adaptation à son environnement naturel, que l'homme, en raison de sa déficience, doit transformer pour en faire les conditions de sa survie. C'est aussi cette capacité de transformation qui lui permet de s'implanter dans toutes les zones bio-géographiques du globe².

Or, ce qui exclut l'homme d'un milieu qui lui serait conforme est aussi ce qui l'inclut dans le *monde* en l'y exposant. En effet, l'absence d'isomorphisme avec un milieu qualifie négativement ce que Gehlen, après Scheler, appelle l'ouverture au monde (*Welt-offenheit*). Par cette ouverture que lui confère son architecture morphologique spécifique, l'homme dans sa position érigée, pourvu d'une vision stéréoscopique, s'expose à la profusion contingente des données extérieures : évoluant dans le monde comme dans un « champ de surprises » (*Überraschungsfeld*), l'être déficient, dans son extrême impressionnabilité due à sa réduction instinctuelle (*Instinktreduktion*), est submergé par l'afflux permanent d'exci-

1. Dans *L'Homme*, *op. cit.*, chap. 10, p. 114, Gehlen considère que Schopenhauer est le premier à avoir formulé une théorie consistante de la corrélation entre organisme et milieu dans le traité *De la volonté dans la nature* (1836), trad. par E. Sans, Paris, PUF, 1969 (rééd., 2016).

2. Voir, *infra*, *L'Homme*, *op. cit.*, chap. 9, p. 122 ; « Histoire de l'anthropologie » (1957), art. cité, p. 19.

tations. Il est en situation de sur-stimulation (*Reizüberflutung*), démuné pour capter et ordonner le flot d'excitations en provenance de la « réalité » extérieure selon des schèmes instinctuels innés. Sa vie impulsienne (*Antriebsleben*) et motrice tend à se « dédifférencier » selon une inadéquation structurelle : l'excitabilité constante suscitée par la charge quantitative de ses impulsions perdure alors même que la corrélation excitation / réaction est phylogénétiquement désolidarisée et distendue. Les besoins n'étant plus canalisés par des instincts héréditaires, la motricité humaine produit ce que Gehlen appelle, à la suite de Scheler et de Freud, un « excédent impulsien » (*Antriebsüberschuss*) chronique dont il lui faut constamment se dégager. L'excès permanent de ses impulsions porte l'homme au-delà de la satisfaction immédiate de ses besoins qu'il est tenu d'anticiper et de prévoir sans cesse, car il est toujours déjà « affamé de la faim future » selon le mot de Hobbes que Gehlen aime citer. Alors que l'appareil instinctuel de l'animal est captif des données de l'instant présent, l'homme oriente ses besoins selon des voies indirectes ; il peut les découpler de la situation présente et les diriger vers l'avenir, vers ce qui est absent, toutes ses impulsions étant susceptibles d'être différées, inhibées, sublimées. Il est Prométhée, le « prévoyant¹ ». En effet, l'« hiatus » entre la structure impulsienne humaine et la satisfaction immédiate des besoins qu'elle engendre ouvre un espace à partir duquel l'homme, cet « être déficient », peut et doit déployer une productivité inouïe, démiurgique, propre à un mode d'existence nouveau.

Soulignons ici l'efficacité herméneutique qu'offre le postulat opératoire de l'« être déficient ». On ne saurait nier chez Gehlen une propension à dramatiser la situation déficiente de l'homme en la corroborant empiriquement, de façon sélective et orientée, par des références scientifiques dont certaines, d'ailleurs, paraissent aujourd'hui datées². Mais il convient de voir surtout que le théo-

1. Voir, *infra*, *L'Homme*, *op. cit.*, p. 60 ; « Une image de l'homme » (1941), art. cité, p. 54.

2. Pour une discussion critique des sources biologiques de Gehlen, voir Rainer Karneth, *Anthropo-Biologie und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule*, Würzburg, Ergon Verlag, 1991. Après la parution de la huitième édition de son maître ouvrage (1966), Gehlen reconnaîtra lui-même la relative obsolescence de certaines parties de *L'Homme* (notamment de la I^{re} Partie) et du « vieux problème

rème du *Mängelwesen* est une « exagération utile¹ », un « auxiliaire » transitoire de la pensée, pour faciliter la tâche de tracer les contours de la constitution particulière de l'*Homo sapiens* et de mettre en perspective ses conditions d'existence singulières sans préjuger de son « essence ».

L'artefact heuristique qu'est le théorème de l'être déficient permet par ce biais de reformuler d'un point de vue anthropologique la question kantienne « qu'est-ce que l'homme ? ». La question « qu'est-ce que l'homme ? », considérée à la lumière d'une problématisation de l'anthropogénèse et de la « facticité » de l'existence humaine, conduit à la question anthropologique centrale : « [...] comment un être aussi vulnérable, aussi indigent, aussi démuné peut-il [...] se maintenir en vie² ? »

À la suite de Blumenberg, on peut discerner dans cette reformulation de la question kantienne un « tournant philosophique » décisif accompli par Gehlen³. L'étonnement premier qui donne lieu à ce « tournant » est suscité par l'« état d'exception » qu'est l'existence humaine dont la possibilité est hautement improbable eu égard au fait, troublant, de l'extinction des espèces concurrentes du genre *Homo* et de la survie de l'*Homo sapiens*. La question qui découle de cette perplexité, et qui motive les investigations de *L'Homme*, est alors celle de savoir comment ce système organique a survécu, et continue de survivre, en dépit de sa déficience, de sa réduction instinctuelle, de son « dilettantisme organologique » (Scheler), de son inadaptation à un milieu déterminé.

La réponse de Gehlen à cette question tient en peu de mots : l'homme ne peut survivre qu'en tant qu'il agit. La négativité de la déficience de l'homme conduit à la positivité de son action (*Handlung*). Il faut considérer le rapport entre la situation déficiente de l'homme et sa « réponse créatrice » à cette situation par l'action

de la "position spécifique de l'homme" » (lettre à Lorenz, 19 décembre 1973, citée dans A. Gehlen, *Der Mensch, op. cit.*, in GA, t. 3.2, p. 871) ; voir aussi « Un modèle anthropologique » (1968), art. cité, p. 93.

1. Selon l'expression de Hans Blumenberg, *Description de l'homme*, trad. par D. Trierweiler, Paris, Éd. du Cerf, 2011, p. 215.

2. Voir, *infra*, *L'Homme*, *op. cit.*, p. 43.

3. Voir H. Blumenberg, *Description de l'homme*, *op. cit.*, p. 212, 214 et 489-490 ; du même, « Approche anthropologique d'une actualité de la rhétorique », in *L'imitation de la nature et autres essais d'esthétique*, trad. par I. Kalinowski et M. de Launay, Paris, Hermann, 2010, p. 103-105.

non pas selon une simple causalité, mais selon une « genèse réciproque ». La situation initiale est posée comme déficiente, mais cette déficience n'est première que dans l'ordre de l'explication. Gehlen fait *comme si* l'homme était initialement déficient pour décrire l'homme en « projet intégral de la nature ». Aussi faut-il lire, à la lumière du principe de l'action, la déficience de l'être humain comme une chance, sa pauvreté comme une richesse. L'être déficient est contraint, pour survivre, de combler la lacune que la nature a laissée en lui, négativité qu'il parvient à dépasser par l'inventivité de son action.

LE CERCLE DE L'ACTION

L'action comme principe unitaire qui traverse et structure la multiplicité des fonctions de l'organisme humain constitue le point focal de l'anthropologie gehlénienne¹. Soucieux de dépasser les débats entre mécanistes et vitalistes autour de 1900 sur la formation organique, Gehlen élabore le concept d'action comme principe régulateur, susceptible d'appréhender le corps humain comme un organisme vivant dans sa totalité sans recourir à un facteur vitaliste ou métaphysique. Pas plus que l'« élan vital » de Bergson, Gehlen ne reprend le principe d'« entéléchie » de son maître Driesch pour décrire le développement des fonctions de l'organisme humain de l'embryon à l'âge adulte : il leur oppose la « loi structurelle » de l'action qui traverse toutes les fonctions, y compris les fonctions « supérieures », par-delà ou plutôt en deçà du dualisme corps / âme, lequel dualisme se trouve « suspendu » par le principe de l'action, « psycho-physiquement neutre »².

Le principe de l'action permet d'appréhender l'entrelacement des fonctions « supérieures » (intelligence, raison, pensée, etc.) avec les conditions biologiques de l'organisme humain dont la déficience constitutive appelle, on l'a vu, la positivité de l'action. Autrement formulé, dans leurs strates les plus élémentaires, les conditions biologiques comportent toujours déjà l'esquisse des fonctions supérieures. Loin de réduire ces fonctions à des reflets

1. Voir A. Gehlen, « Un modèle anthropologique » (1968), art. cité, p. 96.

2. Voir, *infra*, *L'Homme*, *op. cit.*, p. 178.

ou à des épiphénomènes de la vie organique, ou de les rabattre sur des processus organiques ou neurophysiologiques, Gehlen entend montrer, au contraire, comment ces facultés sont d'emblée intriquées avec la vie organique¹. Pour livrer une description adéquate de cette intrication pour ainsi dire osmotique, Gehlen forge diverses catégories (« délestage », « communication », « disponibilité », « intention », « variation », etc.) susceptibles de traverser toutes les strates de l'existence, et dont le concept de l'action est le noyau commun².

Gehlen expose dans la II^e Partie sa théorie anthropologique de l'action sensori-motrice et communicationnelle telle qu'elle structure la perception, l'imagination et, surtout, le langage. Cette structure de l'action est décrite selon une causalité non linéaire : le mouvement de toute action suit un parcours circulaire auto-régulé. Le modèle du « cercle de l'action » (*Handlungskreis*) anticipe certains travaux de la cybernétique et de la théorie des systèmes d'après guerre, mais s'en distingue par l'ancrage de l'opérativité circulaire de l'action dans la constitution morphologique de l'être déficient, interprété comme un système biologique complexe « ouvert » au monde³.

Gehlen ne restreint pas l'action au champ rationnel de l'action planifiée et finalisée ; l'action est d'emblée opérante aux premiers stades, infantiles, de la motricité sensorielle de l'organisme humain. Le comportement de l'enfant permet d'observer, *in statu nascendi*, comment la déficience supposée première de la position spécifique de l'homme s'inscrit dans un rapport d'intrication élémentaire où les fonctions somatiques et les fonctions psychiques se conditionnent réciproquement selon leur principe commun qu'est l'action.

Privé des figures motrices adaptées qui pourraient répondre au

1. Voir, *infra*, *L'Homme*, op. cit., chap. 1, p. 43.

2. Voir *ibid.*, p. 521.

3. Gehlen indique avoir développé son modèle du « cercle de l'action » à partir de la notion de « réaction circulaire » de James Baldwin, mais indépendamment de V. von Weizsäcker (*Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Leipzig, Thieme, 1940, trad. fr. par M. Foucault et D. Rocher, *Le Cycle de la structure*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958), développé dans un débat critique avec la notion de « cercle fonctionnel » d'Uexküll et de la théorie cybernétique des systèmes (Wiener, Bateson, von Bertalanffy...). Voir A. Gehlen, « Histoire de l'anthropologie » (1957), art. cité, p. 20-21 ; « Un modèle anthropologique » (1968), art. cité, p. 96-97.

flot d'excitations extérieures, le nourrisson construit le contact avec le monde auquel, dans sa vulnérabilité native, il est fondamentalement « ouvert », au travers d'une communication d'un type particulier, et par laquelle il acquiert sa motricité. Gehlen insiste sur le caractère circulaire de ces expériences pratiques où s'acquiert la motricité et se développe une disposition à l'action opérant en dehors de toute nécessité instinctuelle ou héréditaire. Car si l'être humain, en vertu de sa « plasticité », peut exécuter un nombre virtuellement infini de combinaisons de mouvements et de gestes moteurs, il doit d'abord apprendre à disposer d'un mouvement de façon ciblée, à l'attribuer à l'effet produit sur un objet, à coordonner les mouvements entre eux, etc., afin de pouvoir détacher ces séquences motrices de leur contexte initial et les transposer dans d'autres contextes opératoires.

Gehlen analyse en détail le développement de cette syntaxe sensori-motrice, qui permet d'acquérir un répertoire de mouvements déterminés (et donc d'actions), disponibles et répétables. S'appuyant sur un matériau empirique considérable, tiré de la psychologie de l'enfant, de l'éthologie ou de la théorie de la *Gestalt*, il observe comment la manipulation pratique des objets de l'environnement immédiat est susceptible d'engendrer des excitations nouvelles qui incitent à prolonger cette manipulation. La « communication » tactile ou visuelle avec les objets extérieurs, qui constituent autant de relais du cercle de l'action, est susceptible de provoquer une sensation rétroactive du mouvement de l'activité. La perception, ou la sensation, des effets rétroactifs de la manipulation pratique permet alors à l'activité de se corriger en fonction des « réponses », négatives ou positives, de l'objet manipulé, selon une dynamique itérative d'essais et d'erreurs, laquelle renforce et optimise cette activité.

Or l'exécution concrète d'une action qui revient sur elle-même pour se renforcer, en s'ajustant aux effets de retour, constitue précisément la condition d'émergence d'une *conscience* de l'activité, concentrée dans ce que Gehlen appelle, à la suite de Palágy, un « sentiment extériorisé et aliéné de soi » (*entfremdetes Selbstgefühl*)¹. Cette forme préreflexive de la subjectivité qui tire un bénéfice libidinal de la simple exécution de son activité est

1. Voir, *infra*, *L'Homme*, *op. cit.*, p. 193, 197.

capable d'objectiver le corps et de manipuler le monde qui l'environne, car le « sujet » du mouvement physique du corps, à la fois vécu et objectivé, se trouve comme transposé et extériorisé dans le monde.

Le cercle de l'action, comme processus de communication et d'objectivation, implique le registre sensoriel dans toute sa complexe polyphonie. La collaboration, élémentaire, entre la main (proximité) et l'œil (distance) ouvre la possibilité à des changements de direction et de réorientation où les « résultats » de l'expérience pratique sensori-motrice se trouvent transférés dans des perceptions visuelles¹. Ces perceptions visuelles peuvent être corrigées, complétées ou enrichies en retour par des impressions tactiles et des sollicitations motrices.

Les objets qui, après avoir été manipulés, sont saisis par la vue indiquent, comme en résumé et par allusion, leurs qualités inhérentes et les mouvements qu'ils sont virtuellement susceptibles de produire, se donnant ainsi sous une forme condensée et symbolique à la perception, laquelle peut alors anticiper certains mouvements, réguler et combiner les mouvements réels grâce à leur virtualisation et symbolisation, et adapter les possibilités d'action à la variabilité des circonstances.

Le cercle de l'action déploie cette structure symbolique de l'espace perceptif qui permet de délester l'être déficient des sollicitations de l'expérience pratique sensori-motrice et de réduire, en la symbolisant, la sur-stimulation contingente du monde extérieur, neutralisant son « champ de surprises ». Cette activité circulaire, autorégulée, constitue pour Gehlen le point de départ du développement des facultés humaines dites « supérieures », celles-ci opérant précisément la symbolisation et la virtualisation, c'est-à-dire l'exhaussement des facultés « inférieures », permettant d'élever à un niveau condensé, indirect, symbolisé, l'expérience sensori-motrice².

Ainsi le langage constitue-t-il le prolongement et l'intensification de cette perception toujours plus indirecte des objets, de ce rapport toujours plus subtil et symbolisé au monde, tout en

1. Voir *ibid.*, chap. 13-17 ; « Pour une systématique de l'anthropologie » (1942), art. cité, p. 28-34.

2. Voir A. Gehlen, « Pour une systématique de l'anthropologie » (1942), art. cité, p. 37-38.

conservant sa référentialité au contexte pratique et sensori-moteur dont il est issu, et dont il peut toujours se nourrir en retour. Dans ses analyses remarquables, aux chapitres 19 à 24 de *L'Homme*, consacrées aux « racines » vitales, pré-intellectuelles, de la faculté phonique, c'est-à-dire aux conditions d'acquisition du langage, Gehlen décrit, avec une précision chirurgicale et toujours selon le modèle du cercle de l'action, le système où l'œil, l'oreille et la main coopèrent sous la direction du langage (et de son substrat qu'est l'imagination), permettant de mettre à distance la situation spatio-temporelle présente.

C'est le langage encore qui permet le développement de certaines facultés spécifiques (pensée, représentation, mémoire), que Gehlen thématise aux chapitres 28 à 37 : par l'association et la synthèse des processus « intellectuels » intimes et des données du monde extérieur, le langage structure l'ouverture proprement dite de notre intériorité au monde, constituant, selon un mode entrelacé, de réciprocité complexe, le « monde intérieur du dehors » (Novalis).

NATURE ARTIFICIELLE

Le principe de l'action met en évidence le mode d'existence humain dont on pourrait résumer la spécificité sous le thème directeur de la *compensation*¹ : l'homme compense ses déficiences biologiques en stabilisant, par l'action, la tension produite par l'excédent impulsif. De cette tension il doit se libérer par des opérations de délestage (*Entlastung*) dont le langage constitue le mode le plus perfectionné. C'est aussi le langage, comme mode éminent de l'action, qui permet d'extérioriser et de transposer dans le monde, par le biais de l'imagination, certaines « idées », « images » et « normes » susceptibles de canaliser l'excédent

1. Voir Id., « Histoire de l'anthropologie » (1957), art. cité, p. 19. Voir aussi sur ce point H. Blumenberg, *Description de l'homme*, op. cit., p. 214 : « Chez Gehlen, la réduction organique est un point de passage imaginaire de l'évolution, qui a entraîné une longue et fructueuse histoire de compensations » ; H. Plessner, *Les Degrés de l'organique et l'Homme*, op. cit., p. 54 : « Ses thèses [...] se laissent toutes regrouper autour de l'idée de compensation » ; Odo Marquard, « *Homo compensator*. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs », in *Philosophie des Ständes. Studien*, Stuttgart, Reclam, 2000, p. 12-13.

impulsionnel et d'orienter le comportement humain collectif en ordonnant la vie sociale.

L'excédent impulsionnel constitutif de l'être déficient, cet « animal encore indéterminé », selon la formule nietzschéenne récurrente dans *L'Homme*, appelle selon Gehlen la nécessité d'une transformation de ses impulsions en « intérêts » hiérarchisés. Cette « inversion de l'orientation impulsionnelle » emprunte la voie d'une *formation* de la plasticité de l'homme. Cette formation, par le dressage (*Zucht*) ou l'éducation (*Erziehung*), doit être assurée par des systèmes ou dispositifs (sociaux, politiques, juridiques, économiques, religieux, etc.), c'est-à-dire par des *institutions* que Gehlen problématise sous le nom de « systèmes directeurs » dans l'édition de 1940¹.

Dans l'édition de 1950 de *L'Homme*, Gehlen, révisant en profondeur sa théorie des « systèmes directeurs » dont il critiquait lui-même l'« approche trop étroite »², présente, au chapitre 44 dans la III^e Partie, les linéaments d'une doctrine des institutions à

1. Dans la première édition de 1940, Gehlen reliait directement la constitution biologique déficiente et vulnérable de l'homme à la « nécessité » (*Der Mensch*, op. cit., t. 3.2, p. 659) d'être « formé » et « guidé » par une religion ou une « vision du monde » comme « système directeur », notion développée au chapitre 55 de l'édition de 1940 à partir de l'« idée directrice » de Maurice Hauriou, et qu'il rapprochait alors, non sans opportunisme, de la notion d'« image de discipline » (*Zuchtbild*) de l'idéologue national-socialiste Alfred Rosenberg (*ibid.*, p. 710-711, 739). En 1940, bien qu'il n'élabore pas son anthropologie des institutions à partir de l'idéologie nationale-socialiste, Gehlen, qui a fait carrière sous le Troisième Reich, estime alors certainement que l'État national-socialiste constitue une figure historique possible d'un « système directeur suprême » (*oberstes Führungssystem*), susceptible d'exercer « l'impérieuse puissance » d'un État-Léviathan (voir « Une image de l'homme » [1941], art. cité, p. 61). Dans une lettre du 19 mars 1958 adressée à Karl Löwith, il indiquera que le chapitre 55, remanié dès l'édition de 1944, contenait « quelques propositions assez drastiques formulées à la mode nationale-socialiste » (*Der Mensch*, op. cit., t. 3.2, p. 876), tout en se défendant d'avoir partagé les doctrines antisémites ou raciales du régime (*ibid.*, p. 877). Dans l'édition de 1940, en effet, Gehlen souligne que son « anthropologie élémentaire », à visée universaliste, est nécessairement antérieure à toute « raciologie », dans la mesure où son objet est l'homme et non une « race déterminée ». C'est d'ailleurs cet universalisme faisant abstraction de la « race » qui sera critiqué par E. Kriek, philosophe organique inféodé au NSDAP, dès la parution de l'ouvrage. Kriek reproche par ailleurs à l'anthropologie gehlénienne d'être « apolitique » car ne tenant pas compte de la « communauté du peuple ». Sur le rapport complexe et controversé de Gehlen au national-socialisme, voir la mise au point critique de Karl-Siegbert Rehberg, « Nachwort », in *Der Mensch*, t. 3.2, p. 752-755, et « Images of Mankind and the Notion of Order in Philosophical Anthropology and National Socialism : Arnold Gehlen », in W. Bialas et A. Rabinbach (sous la dir. de), *Nazi Germany and the Humanities*, Oxford, Oneworld, 2007, p. 178-206.

2. Voir, *infra*, *L'Homme*, op. cit., p. 522.

partir d'une théorie du totémisme, où il examine les « formes élémentaires » de la vie sociale ritualisée, en analysant la genèse d'un système d'actions régulées et habituelles. Exploitant la notion de « jeu de rôles » du pragmatisme de Mead, tout en sollicitant l'anthropologie culturelle anglo-américaine (Malinowski, Benedict), l'anthropologie sociale de Durkheim, la théorie du totémisme de Przulski et de Freud, Gehlen met en place un réseau de notions (« incorporation », « finalité objective secondaire », « tension stabilisée », etc.) qu'il approfondira et élargira dans sa « philosophie des institutions » élaborée dans les années 1950 et 1960¹.

La théorie du totémisme, construite à partir du remaniement de la doctrine des « systèmes directeurs », mais aussi certains passages décisifs ajoutés dans les éditions d'après guerre, notamment au chapitre 9 de *L'Homme*, se font l'écho de cette philosophie des institutions ancrée dans l'« anthropologie élémentaire » de l'être déficient. On l'a vu, les « systèmes directeurs » sont chargés par Gehlen de compenser chez l'être déficient l'absence primordiale d'une capacité biologique innée de s'adapter, en restituant une symbiose naturelle entre l'homme et son milieu. Ces systèmes, ou institutions, compensent l'absence de cette symbiose naturelle, telle qu'on peut la trouver dans les groupes animaux, en produisant, artificiellement, un équivalent humain, restituant la certitude instinctuelle perdue de l'animalité à un niveau supérieur, celui d'un comportement habitué, « quasi automatique » et stabilisé, régulant ses sentiments, pensées ou valeurs².

La logique des institutions supplée ainsi à ce dont l'homme, comparativement à l'animal, est privé, à savoir des mécanismes organiques et instinctuels hautement spécialisés, adaptés au milieu, assurant sa survie. Dans cette optique téléologique, la

1. Gehlen développera cette « philosophie des institutions » dans son ouvrage *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), conçu comme une suite de *L'Homme*, où il discute notamment les percées de Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté* (1949). Il prolongera ses études d'anthropologie sociologique dans *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957) et, dans le champ de l'esthétique et de l'art, dans *Zeit-Bilder* (1960) ainsi que dans son dernier livre *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (1969), ne revenant à son « anthropologie élémentaire » que de façon rétrospective à travers une série de conférences et d'articles regroupés dans *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Francfort / M., 1983 (traduction partielle dans *Essais d'anthropologie*, op. cit., et *Anthropologie et psychologie sociale*, op. cit.).

2. Voir, *infra*, *L'Homme*, op. cit., chap. 10, p. 121.

création d'institutions apparaît comme une nécessité vitale qui procède de l'absence d'adaptation biologique au milieu. L'inadaptation première se révèle être une adaptation au second degré¹ : cette « ruse » dialectique fait de l'être déficient, « orphelin de la nature », un *Homo faber* qui répond à la nécessité la plus urgente, transformer la nature brute de telle sorte qu'elle lui permette de survivre.

Ainsi, pour réaliser la finalité de sa survie, l'homme doit créer par une « seconde nature » ce que la première lui a refusé². Cette « seconde nature », ou « nature artificielle », est la *culture*. La position spécifique de l'homme consiste à devoir exister comme « un être de culture par nature³ » ; il est contraint, par sa nature déficiente, de produire un biotope culturel. Cet écosystème artificiel qu'est la « culture » englobe les résultats, les faits, les modes de perception qui procèdent des transformations intelligentes de la nature brute par l'action et le travail de l'*Homo faber*, et qui forment l'ensemble des institutions comme schèmes compensatoires et conditions artificielles de l'existence humaine sociale⁴.

La nécessité de l'artificialisation de la nature par les institutions est déduite par Gehlen de la déficience de l'homme. Celle-ci n'avait que le statut méthodologique d'un artefact heuristique dans l'économie de l'anthropologie élémentaire. Or Gehlen confère à l'ordre institutionnel un caractère normatif en substantialisant cette déficience de l'homme, légitimant par ce biais la nécessité de sa correction autoritaire par les institutions susceptibles de former ses actions et sa conduite. La déficience se trouve interprétée comme un *besoin* anthropologique d'ordre institutionnalisé et reliée, en dernière instance, à une téléologie de la survie de l'espèce.

Dans sa théorie des institutions, Gehlen souligne moins la prodigieuse inventivité des performances compensatoires qui

1. Voir A. Gehlen, « Pour une systématique de l'anthropologie » (1942), art. cité, p. 35-37 ; « Histoire de l'anthropologie » (1957), art. cité, p. 23.

2. Voir A. Gehlen, « Une image de l'homme » (1941), art. cité, p. 54 ; « Un modèle anthropologique » (1968), art. cité, p. 95.

3. Voir, *infra*, *L'Homme*, *op. cit.*, chap. 10, p. 123 ; « Un modèle anthropologique » (1968), art. cité, p. 96.

4. Voir A. Gehlen, « Pour une systématique de l'anthropologie » (1942), art. cité, p. 12 ; « Un modèle anthropologique » (1968), art. cité, p. 96 ; « L'homme et les institutions » (1960), in *Anthropologie et psychologie sociale*, *op. cit.*, p. 81.

procèdent de la vulnérabilité et de la précarité de la structure biologique humaine que les risques que celle-ci comporte virtuellement, et qu'il charge les institutions d'anticiper et de neutraliser. À cet égard, la liberté de l'ouverture humaine au monde, appréhendée sous l'horizon conservateur de l'institutionnalisme comme une menace, doit être subordonnée à la liberté, transindividuelle et antisubjectiviste, de se soumettre aux injonctions institutionnelles, fussent-elles aliénantes, pour se laisser « consumer » par elles¹.

Sous le mot d'ordre antirousseauiste d'un « retour à la culture », Gehlen tend à survaloriser la fonction des institutions chargées d'ordonner le « chaos », c'est-à-dire ce qu'il conçoit et redoute comme l'effrayante « tête de méduse » qu'est l'état de nature où « l'homme est un loup pour l'homme² ». En effet, ce geste hyperbolique gehlénien qui surinvestit le besoin d'ordonner et de former la plasticité humaine supposée virtuellement ouverte à la « chaotisation », à la « renaturalisation » et au délabrement pulsionnel menaçant la stabilité des institutions³, peut alors verser facilement dans un « absolutisme » néo-hobbesien des institutions assuré par un État autoritaire.

La théorie gehlénienne des institutions, qui s'inscrit dans la tradition européenne d'une certaine philosophie politique conservatrice, de Hobbes à Schmitt, fut amplement débattue dans les années 1950 et 1960 en République fédérale⁴. Mais notons encore une fois que cette forme d'institutionnalisme « hyperconserva-

1. Voir Id., « Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung » (1952), in *Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 378-379.

2. Voir Id., « L'image de l'homme dans l'anthropologie moderne » (1958), art. cité, p. 67-68.

3. Voir Id., « Anthropologie philosophique » (1971), art. cité, p. 130 ; « Histoire de l'anthropologie » (1957), art. cité, p. 24-26.

4. Voir la critique, bien connue, du « conservatisme technocratique » gehlénien par Jürgen Habermas, « Arnold Gehlen » [« Une substantialité d'emprunt »], trad. par J.-R. Ladmiral et M. B. de Launay, in *Profilis philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 259-283, et, de façon moins polémique, « Expression symbolique et comportement rituel. Un regard rétrospectif sur Ernst Cassirer et Arnold Gehlen », in Jürgen Habermas, *Une époque de transitions. Écrits politiques 1998-2003*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 85-117. Sur ce débat et la réception de l'institutionnalisme gehlénien, voir aussi Jens Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberal-konservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen, V&R, 2006, 2^e éd. 2008, p. 140-161 ; Axel Honneth, « Problems of Ethical Pluralism : Arnold Gehlen's Anthropological Ethics », *Iris*, 1 (2009), p. 187-194 ; Gildas Renou, « La relation, l'incertitude et la contestation politique. Limites de l'anthropologie d'Arnold

teur » ne découle du concept anthropologique initialement heuristique de l'être déficient qu'à en maximiser idéologiquement le potentiel de déformation chaotique. De l'« anthropologie élémentaire » à la théorie des institutions, la conséquence herméneutique n'est pas nécessaire. Aucun auteur ne peut anticiper ou réguler la réception qui s'empare de sa conceptualité ; l'extrême diversité des lectures et des prolongements théoriques de cette œuvre en témoigne¹. C'est dire que le tropisme institutionnaliste de la pensée de Gehlen ne saurait éclipser la richesse foisonnante de ses analyses anthropologiques fondamentales des « synthèses sensorielles » accomplies par l'action et, plus généralement, de l'inventivité de l'être humain, telles qu'elles sont magistralement exposées dans *L'Homme*.

CHRISTIAN SOMMER

Note sur l'édition du texte

Notre traduction s'appuie sur le texte de la septième édition de 1962, revu par l'auteur et repris dans le tome 3.1 de l'édition intégrale de 1993². Sur la genèse du texte et les divers remaniements, nous renvoyons à la postface de Karl-Siegbert Rehberg (p. 751-755), ainsi qu'au tome 3.2 de l'édition Klostermann, où l'on trouvera les extraits et les variantes de la première édition de 1940, de la troisième de 1944 et de la quatrième de 1950³. Les remaniements et les suppressions les plus importants concernent

Gehlen pour la sociologie des institutions », *Revue du MAUSS*, 2016 / 1, n° 47, p. 221-255 (en part. p. 237-239).

1. Il n'est que de songer à Hans Blumenberg qui propose une lecture phénoménologique originale et féconde de l'« anthropologie élémentaire » de Gehlen tout en problématisant les conséquences autoritaires de sa théorie des institutions ; voir « Approche anthropologique d'une actualité de la rhétorique », art. cité, p. 104-105 ; *Höhlenaugänge*, op. cit., p. 808-818 ; *Zu den Sachen und zurück*, Francfort / M., Suhrkamp, 1989, 2002, p. 147-151 ; *Description de l'homme*, op. cit., p. 212-215, 233-236, 489-490.

2. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940*, in *Gesamtausgabe*, t. 3.1 et 3.2, sous la dir. de K.-S. Rehberg, Francfort / M., Klostermann, 1993.

3. Pour le détail des modifications et suppressions, voir GA, t. 3.2, p. 483-743 ; tableau synoptique p. 872-876.

les deux derniers chapitres de la première édition (reproduits dans les variantes) : le chapitre 54 sur « *Erblichkeit der Wesensart* » (p. 695-709) et surtout le chapitre 55 sur « *Oberste Führungssysteme* » (p. 709-743) dont il a déjà été question dans notre Présentation. Gehlen a remplacé ces deux chapitres, dans l'édition de 1950, par le nouveau chapitre 44 où il esquisse pour la première fois sa théorie des institutions qu'il développera dans son ouvrage *Urmensch und Spätkultur* (1956).

En nous appuyant sur l'appareil critique procuré par K.-S. Rehberg, nous indiquons en abrégé dans les notes en bas de page toutes les références citées par Gehlen (ex. : W. Köhler, 1917, p. 181). Toutes les références sont regroupées dans la bibliographie en fin de volume. Les références données par Gehlen dans le texte sont systématiquement reportées dans les notes en bas de page. Elles sont complétées par certaines références établies par K.-S. Rehberg et par nous-même s'agissant d'éventuels renvois aux traductions françaises existantes.

C. S.

L'HOMME

SA NATURE ET SA POSITION DANS LE MONDE

INTRODUCTION

1. L'homme comme problème biologique spécifique

Le besoin qu'éprouvent les êtres doués de réflexion d'interpréter leur existence individuelle n'est pas un besoin purement théorique. Selon les décisions que cette interprétation implique, certains problèmes et tâches deviennent visibles, d'autres se trouvent occultés. Confronté aux faits réels, le comportement de l'homme varie fortement selon qu'il pense être une créature de Dieu ou un singe parvenu ; dans un cas comme dans l'autre, il réagira à des injonctions intérieures très différentes.

Les religions, les visions du monde et les sciences ne se réduisent pas aux réponses données à la question de l'essence de l'homme. Elles proposent cependant, par tradition, une réponse ou, au moins, certaines perspectives qui conduisent à une réponse. Une quelconque unanimité parmi les réponses est exclue, celles-ci pouvant s'exclure mutuellement, comme dans l'exemple évoqué à l'instant.

Il faudrait pourtant tenir compte de cette situation particulière pour déterminer l'essence de l'homme, en montrant qu'il existe un être vivant dont l'une des propriétés les plus importantes consiste à prendre position vis-à-vis de lui-même, prise de position qui requiert, justement, une « image », une formule interprétative. Prendre position vis-à-vis de soi-même signifie prendre position vis-à-vis des impulsions et des propriétés que cet être vivant perçoit chez lui-même, mais aussi vis-à-vis de ses congénères, d'autrui, car le traitement qu'il leur réserve dépen-

dra, lui aussi, de l'image qu'il s'en fait et de l'image qu'il se fait de lui-même. En revanche, il est bien difficile de dire ce que signifie le fait que l'homme est *contraint* d'interpréter son essence et qu'il est, par conséquent, contraint de se comporter activement et de prendre position vis-à-vis de lui-même et d'autrui.

Et pourtant il nous faut bien une réponse si nous voulons éviter de suggérer qu'il est possible de rester « neutre » face à cette question et qu'il n'est pas nécessaire de se prononcer en faveur de l'une des formules tant débattues.

La première déduit l'homme de Dieu, la seconde de l'animal. Or l'une n'est pas scientifique et l'autre, comme nous allons le voir, pour être scientifique, l'est de façon ambiguë. En revanche, ce qui est frappant, c'est que ces deux points de vue partagent l'hypothèse que l'homme ne saurait être compris à partir de lui-même, qu'il ne saurait être décrit ou interprété qu'à travers des catégories extrahumaines. C'est précisément à cet aspect que s'intéresse le présent ouvrage : j'affirme que cette hypothèse n'est aucunement nécessaire, qu'il est tout à fait possible de développer une conception de l'essence de l'homme qui, pour parler techniquement, ne recourt qu'à des concepts fort spécifiques, exclusivement appropriés à cet objet. Cette tendance de notre investigation se manifeste lorsque nous formulons cette question : que signifie exactement le besoin d'interpréter ?

Si nous voulons comprendre cette question, nous devons considérer l'homme comme un être qui trouve, donné en lui-même ou avec lui-même, un *problème* qu'il doit rendre tangible et expliciter en s'interprétant lui-même. Ce qui importe, c'est alors de savoir s'il est possible de développer cette perspective par une analyse scientifique, c'est-à-dire empirique, de l'homme, en montrant que l'homme est un être qui *prend position*, pour des raisons non pas simplement nécessaires et quelconques, mais pour des raisons spécifiquement humaines ; autrement dit qu'il est un être « inachevé », c'est-à-dire un être confronté, avec lui-même et avec autrui, à certaines tâches et problèmes qui procèdent de sa simple existence mais demeurent sans solution. Si tel est le cas, il faut une « considération introspective de soi », si tant est que l'homme est tenu de sculpter sa propre statue, pour ainsi dire, ce qu'il ne peut faire qu'en prenant modèle sur une image de lui-même. Le problème qui s'impose à lui est donné avec son

existence pure et simple, il réside d'emblée dans sa détermination comme « homme ». C'est ce que Nietzsche a parfaitement vu lorsqu'il a appelé l'homme « l'animal encore indéterminé (*das noch nicht festgestellte Tier*)¹ ». Cette parole est juste et équivoque à la fois. Elle signifie d'abord qu'il n'y a pas encore de constat susceptible de déterminer le propre de l'homme, ensuite que l'être qu'est l'homme est, d'une manière ou d'une autre, « inachevé », non encore établi. Nous souscrivons à ces deux énoncés, qui sont tout à fait exacts.

Nous tenons dès lors un premier indice du contenu de cet ouvrage. Ce contenu peut se préciser à plusieurs égards.

Le présent ouvrage est d'ordre philosophique et scientifique. Il se tient rigoureusement dans le domaine de l'expérience, de l'analyse des faits et des opérations que tout un chacun peut accomplir ou répéter par lui-même. Comparés à la puissance de la technique contemporaine, les énoncés métaphysiques ont une force de persuasion très limitée et, surtout, ne sont guère capables de constituer des motifs ou de déterminer les actions des hommes réels. Face à l'étendue du savoir factuel accessible, bien souvent rétif à toute systématisation cohérente, les propositions coupées du réel, formulées comme des vérités abstraites, peinent à s'imposer. Elles suscitent inévitablement la question des expériences qu'elles ont traversées, c'est-à-dire la question de leurs limites, mais aussi la question du contexte traditionnel ou politique à l'intérieur duquel elles font sens. La science empirico-analytique présente l'avantage de pouvoir s'appuyer sur une attitude de la conscience qui, aujourd'hui encore, paraît évidente et autosuffisante, mais elle paie cet avantage avec cette caractéristique que ses énoncés sont fragmentaires. Nos investigations privilégient, elles aussi, une facette, voire plusieurs facettes, elles sont donc réceptives aux critiques ou, mieux, aux suggestions complémentaires. En tout cas, il est évident pour nous que pour voir les faits que nous décrivons ici, il faut s'abstenir, pour ainsi dire techniquement, de toute métaphysique. Aujourd'hui encore, l'homme constitue un domaine de recherche où l'on peut constater un nombre encore indé-

1. Nietzsche, [1884], 1974, p. 121 ; trad. fr. 1982, p. 143 (trad. modif.). Voir aussi A. Gehlen, [1942], 1983, p. 75.

terminé de phénomènes en attente d'être portés au regard et d'être nommés.

C'est le thème de l'« esprit » (*Geist*) qui suscite des prises de position métaphysiques. Les problèmes qui se pressent alors sont tellement complexes, stratifiés, difficiles que toute formule simplificatrice paraît naïve. Qui pourrait être persuadé par des thèses globales sur l'esprit ignorant, par exemple, le problème de l'idéologie ou le problème du relativisme ? Le présent ouvrage ne rencontre pas directement ces grandes questions sur son chemin ; les mettre entre parenthèses signifie aussi, positivement, les réserver pour une enquête ultérieure. La dernière partie de cet ouvrage exposera cependant ces questions fondamentales, si tant est que je sois en mesure d'en donner une vue d'ensemble.

Reprenons le fil de notre introduction. Il s'agit de déterminer la position spécifique (*Sonderstellung*) de l'homme. Certains voudraient que cette détermination permette de fonder la conception générale et populaire qui qualifie tout ce qui n'est pas l'homme, du ver de terre au chimpanzé, d'« animal », en le distinguant de l'homme. Mais cette distinction est-elle seulement légitime et peut-on encore la maintenir si l'on admet les principes fondamentaux de la théorie de l'évolution ?

À l'instar de l'anatomie qui est une science générale de la structure du corps humain, une conception globale de l'homme doit, elle aussi, être possible, car, étant donné que nous ne doutons jamais de savoir si un être est humain ou non, et que, par ailleurs, l'homme forme réellement une véritable espèce, nous sommes en droit de nous attendre à ce qu'une anthropologie générale porte sur un objet clairement établi. Elle précéderait logiquement toute anthropologie spéciale, surtout la raciologie¹, mais aussi la psychologie et toute science qui dès le départ ne thématise qu'un aspect particulier de l'homme. De son côté, elle n'étudie donc pas explicitement les problèmes de ces sciences spéciales, de même que l'anatomie générale n'étudie pas les caractères raciaux anatomiques et particuliers.

S'il est question d'une position spécifique de l'homme, il faut

1. Sur la « raciologie » (*Rassenlehre*) et le « mythe de la race » (*Rassenmythos*) selon Gehlen, voir les textes rassemblés et commentés dans A. Gehlen, [1940], 1993, p. 789-795 et 852-865.

indiquer de quoi l'homme se distingue. La comparaison des propriétés et des aptitudes humaines avec les propriétés et les aptitudes animales occupe dès lors une place non négligeable. Or, contrairement à ce qui était presque toujours le cas auparavant, nous n'avons pas entrepris ces comparaisons avec l'intention préalable de déduire les premières des secondes à l'aide du concept infiniment flexible d'« évolution », concept hypothétique qui bascule bien trop facilement dans la métaphysique. Même les concepts quasi empiriques développés à l'origine pour contrer les concepts métaphysiques tel celui de « création » deviennent autonomes et « métaphysiques » lorsqu'ils occupent cette fonction. Cette déduction est tout au plus valable lorsqu'elle s'applique à des signes caractéristiques isolés ou à des complexes de signes caractéristiques, mais non à l'« homme tout entier », et la tâche d'exposer « l'homme » demeure fort difficile, bien que l'on s'y soit souvent essayé, sans pourtant y réussir réellement.

On a échoué dans cette tâche pour plusieurs raisons. La raison principale, c'est l'échec à réunir l'« extérieur » et l'« intérieur » ; selon cette perspective traditionnelle, la morphologie et la psychologie, le corps et l'âme restent toujours des mondes étrangers l'un à l'autre. L'affirmation générale selon laquelle l'homme serait une *unité* corps-âme-esprit (*Leib-Seele-Geist*) doit, elle aussi, demeurer abstraite ; elle est certes exacte, mais logiquement elle n'est que négative : elle exprime le refus du dualisme abstrait. Elle n'évoque pas, en revanche, l'aspect positif. Cette formule, comme toute formule générale, demeure abstraite ; elle est, pour ainsi dire, trop vraie pour être exacte et ne saurait répondre par elle-même à une quelconque question concrète susceptible de se présenter. Pour le dire dans les termes de la nouvelle ontologie de Nicolai Hartmann : il s'agit pour nous, nonobstant l'impossibilité, admise d'emblée, de *reconduire* l'« esprit » à la « vie », de trouver les *catégories* susceptibles de les traverser et donc de rendre possible la coexistence de ces deux couches¹.

Une autre raison de l'échec des théories anthropologiques générales, c'est qu'une telle science est censée englober plusieurs sciences particulières comme la biologie, la psychologie, l'épisté-

1. Voir N. Hartmann, 1940, en part. Introduction, sect. 13-19. Voir aussi A. Gehlen, 1956, p. 7 sq.

mologie, la linguistique, la physiologie, la sociologie, etc. S'orienter dans des sciences aussi diverses est déjà loin d'être facile, la possibilité d'adopter un point de vue depuis lequel on dominerait toutes ces sciences relativement à *un seul* thème paraît encore moins assurée. Cela supposerait de faire tomber, pour ainsi dire, les frontières entre ces sciences, mais de façon productive, leur destruction devant procurer le matériau pour construire à neuf une seule science. Or il me faut établir un tel point de vue directeur, lequel, ne pouvant donc être tiré de l'une quelconque des sciences particulières impliquées, est philosophique, et l'ouvrage tout entier se veut l'application de cette seule et unique idée fondamentale, qui est une intuition simple.

La difficulté qui jusqu'ici a entravé l'émergence d'une anthropologie philosophique peut se décrire de la façon suivante.

La considération de signes caractéristiques ou de propriétés isolées n'a jamais permis de trouver quoi que ce soit de spécifiquement humain. L'homme possède, certes, une structure anatomique fort insolite, mais celle des anthropoïdes (les grands singes) est assez similaire. Des fourmis aux castors, il y a suffisamment d'animaux qui fabriquent des habitations ou des constructions artificielles, ou qui vivent en société. Les éléphants, eux aussi, sont perspicaces, et bon nombre d'animaux font usage d'une communication acoustique, similaire au langage. Les expériences intéressantes de Wolfgang Köhler sur l'intelligence des chimpanzés nous fourniront l'occasion d'un examen ultérieur plus approfondi¹. Si l'on y ajoute le poids déterminant de la théorie de l'évolution, l'anthropologie ne paraît être tout au plus que l'ultime chapitre d'une zoologie. Aussi longtemps qu'on ne possède pas une vision globale de l'homme, on en reste à la considération et à la comparaison de signes caractéristiques isolés, et aussi longtemps qu'on en reste là, il n'y aura pas d'anthropologie autonome, puisqu'il n'y a pas d'homme autonome.

Or, si l'on tient à cette dernière exigence, il faut admettre une « totalité » de l'homme. La thèse de l'unité corps-âme ne parvient pourtant pas à réellement évacuer le dualisme entre le corps et l'âme, l'extérieur et l'intérieur. Elle refuse simplement de se confronter aux problèmes difficiles que ce dualisme abrite. Pour-

1. Voir W. Köhler.

quoi la nature a-t-elle entrepris d'organiser un être exposé, à un degré extraordinaire, au caractère faillible et perturbable de sa conscience ? Pourquoi a-t-elle préféré doter l'homme d'une « âme » et d'un « esprit » plutôt que de quelques instincts supplémentaires au fonctionnement plus assuré ? Par ailleurs, si une telle unité devait exister, où trouverait-on les concepts et les formes de pensée pour comprendre l'âme et l'esprit à partir du corps (par des catégories biologiques), ou le corps à partir de l'âme et de l'esprit ? L'existence de cette « unité » devrait en assurer la possibilité. Or, aucune réponse n'a été apportée à ces questions et personne ne saurait contester le droit de nous y essayer à notre tour.

En effet, il se pourrait que toutes les aptitudes et tous les signes caractéristiques essentiels de l'homme, externes comme internes, soient liés par une connexion inaperçue qu'*un seul et unique* point de vue permettrait de mettre en évidence. Si ce fil conducteur devait nous contraindre à souvent choisir nos concepts cardinaux par opposition aux concepts en usage dans la zoologie et dans la psychologie animale, ou du moins à en déplacer nettement les accents, la solution du problème anthropologique permettrait, du même coup, de comprendre la position spécifique de l'homme dans la nature et d'en tirer un concept, une intuition conceptualisée de « l'homme ». Ce point de vue unique devrait alors occuper une place très centrale, ou rendre assurément impossible de prendre tel signe caractéristique isolé, comme la raison, la main, la marche debout, le langage, ou autre chose, pour expliquer le tout. C'est une entreprise toujours vouée à l'échec, car chaque signe caractéristique isolé peut se retrouver quelque part dans le monde animal et, pris pour lui-même, paraître équivoque.

Si je ne donne, à strictement parler, qu'une *anthropologie élémentaire*, ce qualificatif d'« élémentaire » prend chez l'homme une ampleur tout à fait extraordinaire, aux effets probablement illimités. Pour soutenir mon propos, il faut rendre accessible un grand nombre de faits tirés de diverses sciences, et ce depuis une vision globale, tâche proprement philosophique. La philosophie, en effet, thématise certains états de choses et objets (fussent-ils des opérations, par exemple des actions), « l'homme » étant à cet égard un thème de la philosophie : aucune des sciences particulières qui ont également affaire à l'homme, telles la morphologie, la psychologie, la science du langage, etc., n'a pour objet l'homme

et, par ailleurs, nulle science de l'homme n'est possible si elle ne tient pas compte des résultats de ces sciences particulières.

Cet ouvrage conteste une autre position encore. Il s'agit de la conception « naturaliste » et prétendument « biologique », fort répandue, qui va de l'animal à l'homme, que ce soit sous la forme de la théorie de l'évolution classique, ou naïve, si l'on peut dire, ou d'une quelconque autre conception qui, se targuant d'un « mode biologique de penser », part du corporel pour saisir de l'extérieur autant d'aspects psychiques qu'il est possible sans tomber dans le non-sens flagrant. En attendant de me confronter scientifiquement et dans le texte à ces conceptions, j'anticipe ici ma critique : je prétends que ce mode de penser *n'est* précisément *pas* biologique s'agissant de l'homme et ne saurait que déconsidérer la pensée biologique, et je prétends au contraire penser sur un mode très exactement biologique en suivant une conception de l'homme qui va à l'encontre de presque toutes celles qui sont admises. Supposons que l'on admette mon hypothèse, qui sera consolidée dans la suite de cet ouvrage par tout le matériau qu'elle permet de connaître et de parcourir de façon synoptique, à savoir l'hypothèse que l'homme nous met en présence d'un projet global de la nature, tout à fait singulier, jamais tenté ailleurs. Toute déduction *directe* de l'homme à partir de l'animal, par exemple à partir du grand singe, du chimpanzé, etc., ne peut alors que barer d'emblée l'accès à ce questionnement ; l'intention même de chercher cette déduction étoufferait dans son germe toute pensée proprement anthropologique. C'est à cet égard que l'on peut alors observer une importante dialectique à l'œuvre dans ce que l'on appelle la « pensée biologique ».

Lorsqu'on considère l'homme de l'extérieur, sa structure anatomique, en ayant connaissance de l'histoire de l'évolution biologique, voire des fossiles, ou des vestiges squelettiques d'une vie depuis longtemps disparue, c'est une théorie bien déterminée qui s'impose à notre esprit, et ce d'autant plus que l'on cède à l'instinct intellectuel de la simplification et de l'homogénéisation : la théorie selon laquelle l'homme descend en droite ligne des anthropoïdes. Cette théorie prétend précisément procéder d'une pensée biologique parce qu'elle part du corps, de la structure anatomique, des lois de l'évolution de la vie organique. C'est bien la raison pour laquelle elle n'accède pas à la « face intérieure » de

l'homme, et c'est bien aussi pourquoi elle doit accorder l'importance la plus grande aux expériences sur les chimpanzés menées par Köhler (la psychologie dite animale), expériences attestant l'intelligence, voire l'intelligence créatrice des anthropoïdes. On en tire alors le schéma d'une théorie d'ensemble, actuellement dominant, mais au prix d'une négligence grossière de la vie intérieure humaine ou d'une conception fort puérile des contenus de celle-ci. Qu'est-ce que le langage ? Qu'est-ce que l'imagination ? Qu'est-ce que la volonté ? La connaissance est-elle généralement possible et, dans l'affirmative, qu'est-ce qui est connu et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Pourquoi ceci et non pas cela ? Qu'est-ce que la « morale », pourquoi existe-t-il quelque chose de ce genre ? Les concepts de cette théorie ne sauraient permettre de poser ces questions, moins encore d'y apporter des réponses.

Or, je prétends qu'il est possible de formuler des réponses à ces questions, et ce par des investigations opérant avec une conceptualité si possible impartiale, purement descriptive, conceptualité dont la tâche intime consiste principalement à dissoudre les habitudes intellectuelles profondément ancrées. Si l'homme est réellement un « projet spécifique » (*Sonderentwurf*) de la nature, toute considération non spécifique ne peut que le manquer d'emblée et dans son principe. Je montrerai, à l'inverse, qu'il existe un mode de considération que l'on dira, en première approche, anthropobiologique, susceptible de voir à la fois la constitution spécifique du corps de l'homme et son « intériorité » fort complexe et compliquée, de saisir, au moins approximativement, cette connexion par des concepts fondamentaux (catégories) là même où la compréhension du lien direct entre le physique et le psychique nous sera sans doute à jamais impossible.

L'analyse objective d'un être vivant ne peut que procéder de manière biologique, examinant également les manifestations psychiques et mentales de la vie comme des connexions avec d'autres faits. Aussi longtemps que l'attitude théorique ne trouve pas en elle-même les raisons de s'abolir, on ne saurait contourner ces connexions. Or, une telle investigation ne doit pas s'arrêter au somatique ou simplement recourir, en complément, à la comparaison des aptitudes intellectuelles ou éducatives, considérées au moyen d'une psychologie elle-même coupée du corps, avec les aptitudes de certains animaux. Cette investigation ne réussit que

si l'on trouve des lois spécifiquement humaines observables dans le domaine global de la constitution humaine ; mais il conviendra de *faire abstraction* de toutes les représentations courantes qui pourraient se présenter, de les « mettre entre parenthèses ». Ainsi faudra-t-il faire abstraction de l'idée que l'homme descend directement de ce que l'on appelle *aujourd'hui* les anthropoïdes ou de ce qui, bien que disparu, eût formé une classe commune avec eux ; mais aussi de l'opinion qu'il y aurait des « transitions » de l'intelligence animale à l'intelligence humaine ou au langage, des « états animaux », ou symbioses, aux *institutions* humaines ; et encore, de ces nombreuses conceptualisations d'usage en psychologie. Cette mise entre parenthèses n'est pas pour autant une demande irrecevable, car ces chemins-là n'ont encore jamais conduit à une théorie d'ensemble satisfaisante de l'homme, pas même dans les limites de ce qu'il était possible d'atteindre. Il faut trouver une autre voie.

S'agissant de l'homme, une considération biologique ne saurait se limiter au somatique, au corps. En quoi consiste, dès lors, la problématisation anthropo-biologique ? Elle consiste, exclusivement, dans la question des *conditions d'existence* de l'homme. Regardez cet être insolite et incomparable auquel manquent toutes les conditions animales de la vie, et demandez-vous : à quel problème est confronté un tel être s'il veut tout simplement conserver sa vie, mener son existence, s'il doit préserver son existence nue ? Il apparaîtra, par des investigations longues et difficiles, mais sous l'horizon d'une seule et unique idée fondamentale, qu'il y faut, évidemment et nécessairement, rien de moins que le spectre tout entier de l'intériorité humaine élémentaire : la pensée et le langage, l'imagination, les singulières impulsions dotées d'images qu'aucun animal ne possède, la motricité et la mobilité sans égales. Nous examinerons chacun de ces critères, en cherchant l'élément remarquable qu'il abrite, tous les critères renvoyant alors les uns aux autres en s'éclairant mutuellement. Il y faut une structure opératoire fort complexe et prodigieuse pour qu'un être, *précisément doté de cette constitution corporelle*, puisse vivre aujourd'hui, et encore la semaine d'après, et encore l'année d'après. Voilà pour la considération biologique s'agissant de l'homme.

Nous avons dit plus haut que l'homme est l'animal encore indé-

terminé, qu'il n'est pas encore, pour ainsi dire, « établi ». C'est un être, disions-nous, qui trouve en lui un *problème*, raison pour laquelle il lui faut s'interpréter lui-même, enjeu de toujours qui est aussi le nôtre. Nous pouvons quelque peu élargir ces propositions : la nature a attribué à l'homme une position spécifique, autrement dit elle a pris, dans l'homme, une direction de l'évolution présente nulle part ailleurs, encore jamais esquissée, elle s'est plu à créer un nouveau principe d'organisation. Ce principe implique que l'homme trouve dans sa pure existence un problème, que son existence, de façon tout à fait élémentaire, devienne à elle-même son propre problème et sa propre aptitude : pour lui, vivre l'année d'après relève déjà d'une aptitude considérable pour la réalisation de laquelle il doit faire usage lui-même de toutes les capacités humaines. Il n'est pas « établi » signifie : il *dispose* de ses propres facultés et dons pour exister, il *se rapporte à lui-même* selon une nécessité vitale qu'on ne trouve chez aucun animal ; il ne vit pas, mais, comme j'ai coutume de le dire, il *conduit* sa vie. Il ne le fait pas par plaisir, ni par luxe de la réflexion, mais par un besoin impérieux : si la nature a exposé un être à tous les dangers que peut provoquer le caractère perturbable et faille de sa fondamentale indétermination, à cette nécessité de se fixer lui-même et de disposer de lui-même, c'est que la raison en était impérieuse, en effet. Cette raison réside dans le risque d'une structure physique qui contredit diamétralement toutes les lois organiques régissant l'animal. S'il faut qualifier un mode de considération de biologique, alors c'est bien celui qui consiste à confronter un être à la question de ses moyens d'existence. Procéder de la sorte, c'est assurer un domaine extraordinaire à une science entièrement nouvelle : une science globale de l'homme. On peut alors montrer pourquoi cette corporalité biologique, voire anatomique, spécifique de l'homme, rend nécessaires son intelligence et le fonctionnement de celle-ci. On peut alors montrer comment le langage prolonge un système situé à un niveau plus enfoui et structuré en mouvements et sensations, comment se construisent la pensée, la représentation, comment l'incomparable monde perceptif de l'homme s'insère avec cohérence dans ce contexte. Sa structure impulsionnelle tout à fait non animale et particulière est d'évidence propre à l'homme, et il y a *une seule et unique* idée systématique qui permet d'organiser l'abondant

matériau que nous fournit notre savoir factuel. Nous entendons donc proposer un système de liens éclairant mutuellement *tous* les signes caractéristiques essentiels de l'homme, de la marche debout à la morale, pour ainsi dire, car tous ces signes caractéristiques forment un système où ils se présupposent tous *les uns les autres* : une erreur, une divergence dans un endroit donné mettrait en question la viabilité de l'ensemble. On exclut la question des « causes », il n'y a nulle dépendance causale d'un signe caractéristique à un autre : l'intelligence n'a pas « causé » le langage, ni la marche debout l'intelligence, ou l'inverse. Cet être est un projet de la nature seul et unique, dont l'aptitude à la vie requiert exactement ces propriétés, exactement selon les liens mutuels qu'il nous faut encore montrer. Je montrerai d'emblée, dans la Première Partie, que cette position spécifique de l'homme constitue un problème évident dans le cadre de la théorie classique de l'évolution elle-même, en l'établissant par certaines théories à exposer.

Du point de vue de la méthode, il convient donc de rappeler ici que le concept de « cause » doit entièrement disparaître. Il n'a de sens définissable que là où des associations particulières peuvent être isolées, c'est-à-dire dans le domaine des sciences réellement expérimentales. Ailleurs, il n'est qu'un concept opérant des courts-circuits, consistant le plus souvent à isoler un signe caractéristique dans un complexe cohérent pour le présenter comme la « cause » de ce complexe même dont on l'a isolé. Il en est ainsi lorsqu'on affirme que l'usage de la main serait la cause de la forte cérébralisation et celle-ci, à son tour, la cause de l'hominisation, ou lorsqu'on affirme que l'éclaircissement des forêts vierges du Tertiaire tardif serait la cause de la célèbre descente des arbres, laquelle serait la cause de la station verticale, etc.

Une approche équivalente permettant d'éviter ces « questions causales » et de rejoindre d'emblée le sens de notre problématisation biologique consiste à *insister sur la connexion des conditions*. On formule la chose ainsi : sans A pas de B, sans B pas de C, sans C pas de D, etc. Lorsque la boucle de cette série se referme — sans N pas de A —, on a réalisé une compréhension totale du système considéré sans laisser la moindre place à une métaphysique de la cause isolée.

Il apparaît immédiatement que cette méthode de la « totalité » de l'homme, si elle existe, serait seule appropriée et qu'à l'in-

verse cette totalité ne serait prouvée que dans la mesure où cette méthode, qui est la nôtre, réussit.

Malgré ces thèses fondamentales invariablement soulignées depuis la première édition, cet ouvrage a donné lieu à des malentendus qui émanent tous d'une conception trop étroite, trop populaire, de la notion de « biologique ». À la suite de l'abus dont elle a fait l'objet, on comprend que cette notion heurte les sensibilités. Mais il est difficile de la remplacer : les termes de « science de la vie », ou de « vitaliste », ne sont pas moins équivoques. Il convient donc de rappeler avec insistance que l'on ne prétend pas ici « déduire » la conscience, le monde de la représentation, le langage, de quelque processus corporel, ou de les y « reconduire », et qu'il est possible de ne pas concevoir l'art, la religion, le droit comme de purs reflets de la vie organique.

Le mode de considération choisi ici, et qualifié de biologique, consiste bien plutôt à observer les fonctions supérieures, telles que l'imagination, le langage, la pensée, etc., dans leur *opération* même. Une investigation menée parallèlement montre la position spécifique de l'homme, clairement circonscrite, sous un aspect morphologique, c'est-à-dire biologique au sens plus strict. Ici surgit la question : comment un être aussi vulnérable, aussi indigent, aussi démuné peut-il généralement se maintenir en vie ? Or, à la lumière de cette question biologique au sens large, les fonctions supérieures apparaissent comme des nécessités vitales, c'est-à-dire qu'elles font partie intégrante de cette position morphologique spécifique. Les deux fils d'investigation convergent, par conséquent, dans le concept d'*action* (*Handlung*) dont l'analyse empirique plus précise dévoile progressivement d'authentiques structures, c'est-à-dire des catégories abritant la connexion entre le physique et le psychique et délimitant, dirons-nous, certaines zones de condensation. Cette association *elle-même* transcende notre connaissance. D'elle vaut ce que dit Werner Heisenberg : « Pour notre pensée, la réalité se décompose d'abord en des strates séparées qui, pour ainsi dire, ne s'associent que dans un espace abstrait derrière les phénomènes, en sorte que toute connaissance doit d'une certaine manière être comme suspendue au-dessus d'un gouffre sans fond¹. » En outre, il est évident que cette

1. W. Heisenberg, 1942, p. 32.

connexion se trouve continuellement *opérée* dans chaque mouvement volontaire du bras, elle est donc un fait et une expérience. L'analyse des opérations pratiques de l'homme nous donne dès lors l'espoir d'éclairer ce plus obscur de tous les « espaces abstraits », fût-ce par approximation, à partir de ses bords.

J'en donne volontiers un exemple. Il s'agit de la catégorie fondamentale du « délestage » (*Entlastung*). Il apparaîtra plus loin que la pensée, la représentation et l'imagination s'appuient sur une vaste substructure de fonctions « sensori-motrices » médiatisées par la main, l'œil et le langage. Ce serait une simplification inadmissible que de vouloir « reconduire » pour cette raison les premiers éléments aux seconds, ou de considérer qu'ils en procèdent. Par ailleurs, on ne saurait douter de l'existence de ce fondement. La catégorie du délestage qui intervient ici signifie alors que les fonctions de la pensée et de l'imagination tirent leur mobilité des expériences élémentaires tactiles et visuelles, entrelacées de mots, qu'elles prolongent les expériences qui s'y sont développées dans une forme pour ainsi dire moins laborieuse, plus libre, certaines structures inhérentes aux deux domaines étant identiques, comme on peut le démontrer. Comme l'exprime Nicolai Hartmann dans un brillant compte rendu de cet ouvrage, ces fonctions supérieures « ont beau devancer et dépasser l'appareil du langage, elles n'en tirent pas moins, dans un premier temps, la liberté de leur étendue¹ ». Dans un sens similaire, on trouve chez Bergson cette esquisse anticipant la catégorie du délestage : « Chez l'homme [...] l'habitude motrice peut tenir en échec d'autres habitudes motrices et, par là, en domptant l'automatisme, mettre en liberté la conscience². » Dans ce schéma, le problème de la pensée et du langage, du langage et de l'action est posé de manière à se prêter parfaitement à une investigation analytique, à *condition* que celle-ci place l'action au centre.

Revenons aux questions plus générales. Les fonctions supérieures sont conçues ici de telle sorte qu'elles relèvent des conditions dans lesquelles un être aussi exposé que l'homme devient réellement apte à la vie. De prime abord, on n'aura guère d'objections à opposer à cette conception qualifiée ici de biologique, qui

1. N. Hartmann, [1941-1942], p. 170, repris dans éd. de 2014, p. 326.

2. H. Bergson, [1907], ¹¹2007, p. 184-185.

demeure tout à fait élémentaire. On ne saurait traiter tous les problèmes à la fois, et nous verrons ailleurs comment cette conception se modifie si on la rapporte à la superstructure intellectuelle de sociétés tout entières. Mais il est d'ores et déjà possible de montrer que notre conception est diamétralement opposée à celle qui opère avec une « reconduction » du domaine mental et psychique au domaine organique. Il est en effet fréquent de constater que ce que l'on attribue et réserve à ces seules opérations de l'esprit se trouve déjà d'avance pris en compte, pour ainsi dire, dans les strates vitales. Les fonctions végétative, sensorielle et motrice travaillent manifestement avec bien plus d'esprit que ce que l'idéalisme a bien voulu et le matérialisme bien pu admettre. C'est exactement pourquoi on ne saurait penser ces fonctions supérieures comme résidant dans un organisme doté d'une forme quelconque ; de la sorte, elles restent finalement incomprises, si on ne les rapporte pas à la position organique spécifique de l'homme.

Si l'homme apparaît ici, et sous ce rapport, par *comparaison* avec l'animal, comme un « être déficient » (*Mängelwesen*), une telle désignation accentue une relation comparative et n'est donc pas un « concept substantiel ». Dans cette mesure, ce concept vise exactement ce que Hans Freyer lui reproche : « On pose fictivement l'homme comme animal pour constater ensuite qu'en tant que tel, il est imparfait au plus haut degré, voire impossible¹. » C'est précisément ce que le concept doit indiquer : une conception biologique au sens *strict* fait déjà apparaître que la structure supra-animale du corps humain, par comparaison avec l'animal, est paradoxale, par où elle s'en distingue. Il va sans dire que si cette désignation n'épuise pas la définition de l'homme, elle marque l'aspect strictement morphologique de sa position spécifique.

2. *Refus du schéma graduel*

Il convient de faire précéder nos démonstrations par une première vue d'ensemble pour permettre au lecteur d'aborder ces démonstrations équipé de certaines notions préalables. Esquissons

1. H. Freyer, 1948, vol. 1, p. 169.

d'emblée le « schéma anthropologique », car il constitue la notion directrice de toutes les investigations plus détaillées qui mettront en œuvre ce schéma. Un bref travail négatif préliminaire paraît cependant s'imposer pour neutraliser un préjugé qui semble se manifester avec une certaine évidence dès qu'il s'agit du rapport entre l'homme et l'animal.

Il est possible d'exposer ce préjugé à partir de l'ouvrage bien connu de Max Scheler, *La Situation de l'homme dans le monde*¹, qui sollicite les notions suivantes.

D'après Scheler, le comportement habitué tout comme le comportement intelligent procèdent du comportement instinctuel qui se déroule selon un rythme déterminé, comportement inné et utile à l'espèce. Le comportement habitué est propre à chaque être vivant qui, en fonction d'expériences passées, modifie lentement et continuellement son comportement, d'une manière téléologique et favorable à la vie, selon une stricte dépendance à l'égard de ses mouvements heuristiques. Lorsqu'un animal retient avec succès, pour les maîtriser, certains mouvements heuristiques, une habitude se forme, la mémoire associative étant également renfermée dans cette capacité. Ce principe est d'emblée étroitement lié à l'imitation de l'acte et du mouvement, et sans nous risquer à quelque classification incertaine il faut dire qu'un comportement où se remarquent l'exercice, l'habitude, l'imitation et la mémoire se distingue suffisamment du comportement instinctuel, plus primitif, tout comme du comportement intelligent. Chaque fois que la nature engendre cette nouvelle forme psychique, elle la pourvoit, afin qu'elle puisse faire face aux nouveaux dangers potentiels, d'auxiliaires pratiques que sont l'intelligence et la faculté de discrimination. Un être vivant se comporte intelligemment lorsqu'il met en œuvre sans hésiter un comportement sensé face à des situations *nouvelles* qui ne sont typiques ni pour l'espèce ni pour l'individu, lorsqu'il résout subitement un nouveau problème intéressant sous l'aspect pulsionnel. Il s'agit de la compréhension soudaine d'un état de choses (*Sachverhalt*) nouveau, compréhension complétée par l'anticipation, par la « possession préalable » d'une situation possible ; cette compréhension constitue une expé-

1. M. Scheler, [1928], 1976, p. 7-71 ; trad. fr., 1951. Voir aussi A. Gehlen, [1975], 1983, p. 247-258.

rience vécue qui aboutit immédiatement à une action créatrice. Si l'on concède cette capacité, difficile à mettre en doute, aux singes supérieurs, la question qui se pose alors, c'est celle de savoir s'il existe encore une différence essentielle entre l'animal et l'homme.

À cette question, Scheler a répondu par l'affirmative, arguant que le nouveau principe en vertu duquel l'homme est homme est un principe s'opposant à toute vie en général, situé en dehors de tout ce que nous pouvons appeler « vie » : c'est l'Esprit (*Geist*). L'essence de l'Esprit consiste, selon lui, dans son détachement existentiel, dans sa possible capacité de se soustraire à la fascination et à la dépendance organique. Un tel être spirituel n'est plus lié ni aux pulsions ni au milieu, il en est affranchi, donc ouvert au monde, il est capable d'élever au rang d'objets les centres de résistance du milieu environnant initialement donnés, accomplissant l'acte d'idéation, par la séparation principielle de l'existence et de l'essence. Par un acte ascétique inhibant son attrait pulsionnel pour les choses, l'homme est capable d'abolir l'impression de la réalité du monde pour saisir la pure ainsité (*Sosein*) des choses, faisant abstraction de leur existence, allant jusqu'à se laisser déterminer par la compréhension de ces faits de pure ainsité. Alors que l'*existence* des choses est donnée dans le vécu de leur résistance à l'égard de notre vie appétitive et pulsionnelle, l'homme n'est pas moins susceptible de mettre hors circuit cette aspiration vitale, par rapport à laquelle le monde apparaît avant tout comme résistance ou excitation, et de sublimer cette énergie pulsionnelle refoulée, afin d'édifier, à l'infini, ces actes spirituels qui saisissent la pure essence et la pure ainsité des choses. En d'autres termes, l'Esprit vit des forces qui ne sont pas transposées dans le monde, *lui sont soustraites*, il se meut en dehors de la vie tout en profitant d'elle. Scheler écrit : « L'homme seul — en tant qu'il est une personne — est capable de s'élever *au-dessus de lui-même* — en tant qu'être vivant, et il peut, d'un centre qui est pour ainsi dire *par-delà* le monde spatio-temporel, faire de *tout*, y compris de lui-même, l'objet de sa connaissance [...]. Mais *ce* centre, d'où l'homme accomplit les actes par lesquels il "objective" le monde, son corps et son âme (Psyché), ne peut pas être lui-même une "partie" de ce monde¹. »

1. M. Scheler, [1928], 1976, p. 38-39 ; trad. fr. 1951, 1979, p. 62-63.

À ma connaissance, l'anthropologie n'a fait aucun pas substantiel au-delà de cette doctrine que je viens d'exposer, car même la doctrine programmatique de l'unité corps-âme-esprit, dans son rejet de la thèse de l'« extra-mondanéité » (*Ausserweltlichkeit*) de l'Esprit, ne concerne que le dernier élément de cette unité.

Au-delà de cette remarque préliminaire, il convient de voir que la doctrine de Scheler comporte un préjugé très général, à savoir un *schéma graduel* dont les paliers se nomment instinct, habitude, intelligence pratique et intelligence humaine¹. Il s'agit là d'un ordre trompeur qu'il faut se garder d'adopter si l'on ne veut pas se trouver réduit aux deux possibilités suivantes.

La première possibilité incite à établir une différence simplement graduelle entre l'intelligence pratique que possèdent déjà les animaux et l'intelligence humaine, c'est-à-dire un passage continu de l'animal à l'homme, de telle sorte que l'homme n'est défini que par un simple enrichissement ou un raffinement, une complication des « propriétés » animales, tout à fait dans le sens de la théorie classique de l'évolution.

La seconde possibilité conduit à chercher la différence entre les deux et l'élément essentiellement humain dans une constitution particulière de *la seule intelligence*, dans une qualité particulière que serait l'« Esprit ». Celui-ci devrait alors nécessairement être *opposé* à toutes les aptitudes précédentes, jusqu'à l'intelligence pratique, avec pour résultat évident d'être dénaturé. L'affirmation (Scheler-Klages) que l'« Esprit » serait extravital ou supravital ne dit alors rien de nouveau², elle ne rend que manifeste la manière de penser, liée à l'ascendant d'un schéma déterminé.

En pensant selon ce schéma graduel, on ne peut que manquer une autre possibilité essentielle, où la différence entre l'animal et l'homme consiste dans une loi structurelle hétérocène, avec pour conséquence que le « style », ou la forme opératoire des mouvements, des actions, des expressions phoniques, des actes intelligents, des vécus impulsionnels, se manifeste de façon foncièrement différente. Ce point de vue, que nous suivrons ici, sera assuré lorsque nous aurons réussi à montrer l'*unité* d'une loi structurelle régissant *toutes* les fonctions humaines, des fonc-

1. *Ibid.*, p. 35 sq. ; trad. citée, p. 58 sq.

2. Voir L. Klages, [1929, 1932], I. 1-4.

tions corporelles aux fonctions spirituelles. C'est à cette condition qu'il sera possible d'éviter de situer la différence exclusivement dans l'« Esprit », puisqu'elle sera déjà manifeste dans les formes du mouvement physique. Formulons une première définition : l'homme est un *être agissant*. Cette définition nous permet de préciser, de façon complémentaire et décisive, la qualification, indiquée plus haut, de l'homme comme un être encore indéterminé, capable de prendre position et de disposer de lui-même. Dès lors, il semble évident que cette définition ne saurait apparaître dans ce schéma graduel, qu'elle se situe tout à fait au-delà de la question de savoir si chez l'homme l'esprit vient ou non s'ajouter aux conditions animales. Or il est possible d'établir, ainsi que nous le ferons, que la détermination de l'homme par l'action constitue la loi structurant toutes les fonctions et aptitudes humaines, et que cette détermination procède manifestement de l'organisation physique de l'homme : un être physiquement constitué de la sorte n'est apte à vivre qu'en tant qu'il agit, en quoi réside précisément la loi du développement de *toutes* les opérations humaines, qu'elles relèvent du corps ou de l'esprit.

Il s'agit d'écarter, en premier lieu, l'ancestrale idée, implicitement présente chez Scheler, selon laquelle l'homme réunit en lui-même deux domaines vitaux édifiés l'un sur l'autre dans la nature. L'idée revient à peu près à affirmer que l'on trouverait dans la nature les êtres inférieurs dotés d'instinct, les animaux plus évolués dotés d'habitude et de mémoire, les animaux encore plus évolués dotés d'intelligence pratique, l'homme réunissant en lui-même tous ces mondes, les couronnant de son esprit humain, ce microcosme. Aristote déjà défendait une conception similaire¹, et c'est exactement ce schéma qu'il convient d'identifier pour le rejeter, puisqu'il opère une détermination préalable qui fausse le rapport entre l'homme et l'animal.

Le schéma sollicité par Scheler abrite deux séries d'idées fausses. La première suppose un ordre évolutif des aptitudes allant de l'« instinct » à l'esprit humain ; la seconde, que cette graduation des aptitudes suit l'évolution des animaux inférieurs aux supérieurs, jusqu'à l'homme. Il convient de réfuter séparément ces deux thèses.

1. Voir Aristote, *De l'âme*, 414b29-415a13.

La nouvelle psychologie des animaux, promue en particulier par Konrad Lorenz¹, a fait table rase de la vieille conception, défendue par Spencer, Lloyd Morgan et d'autres, que l'« instinct » serait le « premier degré » ontogénétique et phylogénétique des aptitudes supérieures de l'esprit². Certaines expériences soigneusement menées établissent, en première approche, deux types fondamentalement différents de processus moteurs, à savoir les réactions d'orientation (*Orientierungsreaktionen*), dépendant d'excitations directrices externes, et les mouvements instinctuels (*Instinktbewegungen*)³. Lorsqu'une grenouille dirige d'abord ses yeux, puis l'ensemble de son corps par rapport à une mouche, en avançant à petits pas, elle accomplit une réaction d'orientation (taxie)⁴. Lorsqu'un poisson fixe de ses deux yeux une larve de moustique en se dirigeant vers elle, tout en évitant une plante aquatique qui se trouve entre eux, il résout un problème spatial déterminé, à savoir le problème du « détour », de façon immédiate, c'est-à-dire sans comportement heuristique. Il existe ainsi une transition continue des mécanismes d'orientation simples vers un comportement de discrimination et vers l'intelligence, et lorsque le mordocet (*blennius*), en fuite, garde à l'œil la direction par laquelle vient l'ennemi, en même temps que celle où se trouve son abri, son comportement paraît « intelligent⁵ ». Les réactions orientées constituent probablement les racines phylogénétiques de modes comportementaux complexes et *variables*, aussi originels que les instincts véritables, bien qu'on ne puisse les y reconduire et qu'il faille ainsi assurément les en distinguer.

Les instincts véritables, en revanche, constituent des mouvements, ou plus précisément des *figures motrices* (*Bewegungsfiguren*) très marquées, d'un type fort spécial, s'accomplissant par un automatisme inné et dépendant de processus *internes* et endogènes générateurs d'excitations. C'est en vertu d'une telle commutation que les oiseaux commencent leurs mouvements instinctuels de la nidification en rassemblant les matériaux qui, avant et après, n'existent pas pour eux, ou que maintes espèces animales pro-

1. Voir K. Lorenz, 1937a ; trad. fr. 1970, p. 191-253 ; 1937b ; 1939 ; 1943a et b ; 1955.

2. Id., 1937a, p. 290-300, 307-313.

3. Id., 1939, p. 73.

4. Id., 1937a, p. 296.

5. Id., 1943a, p. 339 sq.

duisent les figures motrices rythmiques, très précises, lesquelles, en tant que parade, accomplissent, en l'introduisant, l'accouplement¹. La production d'excitations internes, sous la forme de ces figures motrices, s'établit particulièrement par le fait que celles-ci peuvent tourner à vide lorsque le niveau d'excitation est élevé (exemple : faim) et lorsqu'un objet visé vient à manquer. Lorenz a ainsi observé un jeune étourneau sansonnet accomplissant *sans objet* tout le déroulement d'une chasse à l'insecte, poursuivant la proie absente de son regard et de sa tête, prenant son envol, happant et déglutissant². Une perruche élevée dans l'isolement, qui parade devant un leurre tout à fait informe, paraît précisément halluciner les formes anatomiques d'une perruche femelle véritable lorsqu'elle exécute certains mouvements visant normalement la tête de la femelle (nourrir, gratter) exactement à l'endroit où aurait dû se trouver cette tête qu'il n'a jamais vue³.

Certes, les mouvements instinctuels, en tant que figures comportementales innées et spécifiques, sont normalement déclenchés par les objets adéquats que l'animal trouve dans son milieu, c'est-à-dire par son congénère ou son partenaire sexuel, sa proie ou son ennemi, etc. Ou, pour être plus précis, ils ne sont pas déclenchés par ces objets, mais, dans chaque cas, par des « signaux » (*Signale*) hautement spécifiques et perceptibles qui en émanent et que l'on appelle « déclencheurs ». Un canard colvert femelle, élevée dans l'isolement, dans la compagnie exclusive de canards pilets, n'a jamais manifesté de réactions sexuelles face à des canards mâles. Lorsque, fortuitement, par une étroite fissure dans l'enclos, elle a aperçu pour la première fois un canard colvert mâle, elle a répondu à l'impression que lui faisait sa parure nuptiale typique par l'éruption explosive de tous les actes spécifiques de la parade nuptiale de la femelle⁴. Chez le grand téttras, le déclencheur de ses réactions de fuite instinctives est la silhouette prégnante, symétrique, de l'épervier en vol. Un leurre en carton de cette silhouette a déclenché chez les animaux de vingt jours des mouvements instinctuels intenses ; seul le coq a adopté une position de défense en déployant ses ailes, alors que les poules ont fui vers un abri

1. Id., 1937a, p. 309.

2. *Ibid.*, p. 298.

3. Id., 1943a, p. 248.

4. *Ibid.*, p. 251.

pour s'y presser¹. Ce qui sert souvent de déclencheur, ce sont des « signaux » chimiques, c'est-à-dire des substances olfactives, maints animaux flairant l'ennemi ou la proie, souvent aussi des signaux acoustiques (par exemple des cris d'alarme) ou des signes optiques, à savoir des couleurs bigarrées et voyantes, ou encore des formes régulières ou symétriques, dans d'autres cas, encore, des « mouvements de signal », autrement dit des figures motrices inhabituelles, prégnantes et rythmiques. Lorenz note : « Servant d'organe de la "démonstration de prestance" (Heinroth) par lequel un mâle se donne à "connaître" tant au congénère qu'à la femelle, on trouve chez les seiches, les araignées, les poissons osseux, les reptiles et chez maints oiseaux des organes susceptibles d'être *déployés* en éventail et de présenter des motifs multicolores, une réaction d'orientation assurant toujours que la surface entière de l'organe de prestance (par exemple une roue de paon) déployé se situe perpendiculairement à l'axe visuel du congénère². » Dans tous les cas, les déclencheurs sont si prégnants et spécifiques que les chercheurs peuvent les imiter par des leurres et, ainsi, faire surgir le comportement instinctuel pour l'analyser. Par des leurres primitifs, Tinbergen a réussi à déclencher chez l'épinoche femelle sa réaction à suivre le mâle dans la direction du nid, ne lui présentant que la couleur rouge du mâle et le mouvement typique de la « danse en zigzag³ ». Entre deux congénères, on peut trouver des interpénétrations fort complexes de mouvements instinctuels spécifiques se déclenchant à tour de rôle, augmentant comme sur une échelle, ainsi que l'a montré Alfred Seitz en étudiant le poisson *Astatotilapia*⁴.

Ces recherches, principalement associées aux noms de Lorenz, Seitz, Tinbergen, Heinroth et à d'autres encore, ont complètement bouleversé les notions, jusqu'alors assez floues, de l'instinct animal, dépassant toute la littérature antérieure et ouvrant une nouvelle science expérimentale dotée d'une conceptualité rigoureuse. Or, les tentatives d'un transfert direct de ce concept d'instinct sur l'homme, comme celles de Konrad Lorenz en par-

1. K. Lorenz, 1943a, p. 252.

2. *Ibid.*, p. 257 sq.

3. N. Tinbergen, [1952], p. 45 sq., 165 ; trad. fr., [1953], 1980, p. 76 sq., 243-244, 252.

4. A. Seitz, 1940, en part. p. 40 sq., 47 sq., 80 sq.

ticulier, n'ont donné que des résultats extraordinairement maigres et décevants ; c'est ce que nous verrons plus loin. Sous cet aspect, la propriété déterminante pour l'homme consiste, Lorenz l'a d'ailleurs vu lui-même dans une *réduction instinctuelle* (*Instinktreduktion*), c'est-à-dire dans une désassimilation (*Abbau*), manifestement phylogénétique, de presque toutes les coordinations, solidement établies, entre les « déclencheurs » et des types de mouvement spécifiques et innés. Cela peut aller jusqu'au degré où, bien souvent, ce ne sont plus que des « tempêtes de sensations », d'ordre affectif, sans aucune action, ou, dans d'autres cas, des actions fort variables et imprévisibles, qui répondent à des excitations tout aussi imprévisibles, procédant du monde perceptif humain et de sa structure considérablement modifiée¹.

Quant à la question qui nous occupe actuellement, il est d'ores et déjà établi que le rapport entre comportement intelligent et comportement instinctuel n'est pas de degré, mais qu'il s'agit bien plutôt, comme l'avait déjà vu Bergson, d'une tendance à l'exclusion mutuelle². Même dans les très nombreux cas où des taxies, des réflexes conditionnés ou des auto-dressages se trouvent impliqués dans les comportements instinctuels, on peut encore les distinguer tous deux analytiquement. Les mouvements instinctuels, si remarquables et « obstinés », reposent sur des processus internes d'accumulation d'énergies spécifiques aux réactions, énergies qui se comportent comme des hormones produisant des excitations internes et poussant l'organisme à l'action, laquelle s'effectue inmanquablement lorsqu'un « déclencheur » adéquat, agissant sur les centres perceptifs, neutralise les inhibitions centrales. Il est physiologiquement manifeste que ces processus se distinguent parfaitement tant des réactions d'orientation (taxies) que des opérations d'auto-dressage, d'apprentissage ou de « compréhensions soudaines » permettant un comportement *variable* en fonction d'une situation changeante : en effet, ils sont tout aussi premiers que ces opérations et n'en constituent pas l'étape préliminaire.

La seconde thèse de Scheler n'est pas plus défendable. Il n'y a pas de « parallélisme » entre l'ordre structurant des aptitu-

1. K. Lorenz, 1943, p. 292 sq.

2. H. Bergson, [1907], éd. ¹¹2007, p. 136-151 ; [1932], éd. ¹⁰2008, p. 21 et 122 sq.

des et la systématique des animaux supérieurs et inférieurs, de telle sorte que l'homme y trouverait une place nécessaire, pour ainsi dire vacante, au sommet. Des animaux fort proches, aux actions instinctuelles presque identiques, peuvent se révéler étonnamment différents dans leur capacité à acquérir un comportement. Les choucas des tours et les grands corbeaux dissimulent leurs restes de nourriture selon les mêmes coordinations instinctuelles, mais seul le grand corbeau apprend que ce comportement n'aboutira que si personne ne l'observe pendant cette action. Dans l'étude des aptitudes, il faut se placer en dehors de la systématique zoologique, car les aptitudes spécifiques ne coïncident pas avec les aptitudes zoologiques. C'est ce que Frederik J. Buytendijk, dans plusieurs de ses textes, a mis hors de doute. Il écrit : « La conception darwinienne selon laquelle l'augmentation de la faculté d'apprentissage dans la lignée des vertébrés serait parallèle à l'évolution zoologique, et culminant dans la faculté d'apprentissage humaine, est en contradiction avec les faits¹. » Les animaux arboricoles, comme les singes, les écureuils, les perroquets, partagent bon nombre d'habitudes et manifestent les mêmes capacités d'apprentissage hautement développées : les écureuils, par exemple, trouvent leurs réserves de noix en suivant des données mémorielles purement optiques, cette caractéristique faisant partie également des aptitudes les plus éminentes des singes supérieurs, selon Wolfgang Köhler, de même l'usage d'un détour pour atteindre un objectif².

L'intelligence des animaux, considérée pour elle-même, ne suit aucunement leur ordre hiérarchique dans la systématique zoologique. Les insectes prédateurs, comme les mantes religieuses et les libellules qui visent leur proie en tournant la tête, alors que les autres réactions d'orientation continuent d'opérer sans être perturbées, paraissent largement plus intelligents que ceux qui leur sont immédiatement apparentés et sont privés de cette capacité³. Ces insectes ressemblent sur ce point aux singes de Köhler qui « montrent par leur regard qu'ils procèdent d'abord réellement à une sorte de tour d'horizon de la situation⁴ ». Or ce n'est aucune-

1. F. J. Buytendijk, 1929-1930, p. 40. Voir aussi 1928 ; 1938, p. 313-337.

2. Voir W. Köhler cité par F. J. Buytendijk, 1938, p. 331 ; 1929-1930, p. 40.

3. Voir K. Lorenz, 1943a, p. 340 ; voir aussi F. J. Buytendijk, 1929-1930, p. 46.

4. W. Köhler, 1917, p. 149.

ment là un privilège des animaux supérieurs, comme Buytendijk l'a montré, mais la caractéristique de maints animaux prédateurs ou arboricoles¹. La capacité d'orientation purement optique dans un espace étranger est commune aux chats, aux singes et aux oiseaux, mais elle fait défaut aux chiens. À l'inverse, des espèces zoologiquement très proches, comme les grenouilles et les crapauds, ont des comportements extraordinairement différents, les grenouilles étant des animaux guetteurs, les crapauds des animaux prédateurs².

Par ailleurs, la simple réaction instinctuelle, c'est-à-dire la désinhibition de chaînes motrices innées par une réaction inconditionnée aux déclencheurs, n'est nullement le privilège des animaux inférieurs. Lorenz écrit : « Ce sont surtout les actes instinctuels sociaux de certains oiseaux qui sont sollicités, très souvent exclusivement, par des schémas innés hautement spécialisés³. » Or, on trouve aussi, chez d'autres oiseaux, une restriction, acquise par apprentissage, des actes instinctuels à des objets déterminés. « Aussitôt après la sortie de ses petits de l'œuf, précise Lorenz, la réaction de défense d'un canard colvert femelle, par exemple, répond pleinement au cri de détresse de *tout* poussin canard colvert, quelques semaines plus tard elle ne répond qu'à celui émis par ses propres petits, connus personnellement par la mère pendant cette période⁴. »

Ces quelques exemples, que l'on pourrait multiplier à partir des écrits cités, suffisent à notre propos. Il s'est agi, ici, de refuser le schéma graduel harmonique, dans le cadre duquel l'homme n'a qu'une place déterminée et laissée vacante. Il faut se garder, avant tout, ou bien d'admettre que l'homme ne serait que graduellement distinct de l'animal, ou bien de ne le déterminer que par l'« Esprit », compris le plus souvent comme un trait essentiel opposé à la nature. Ce n'est d'ailleurs qu'au-delà de ces préjugés que l'anthropologie conquiert son terrain ; elle doit s'attacher à une loi structurelle spéciale, laquelle demeure la même à travers *toutes* les spécificités humaines, et doit être comprise à partir du projet, esquissé par la nature, d'un *être agissant*.

1. Voir F. J. Buytendijk, 1928, p. 243.

2. Voir Id., 1929-1930, p. 42 sq. ; 1938, p. 330.

3. Voir K. Lorenz, 1937b.

4. *Ibid.*, p. 32 sq.

Il est possible, cependant, de formuler quelques lois susceptibles de régir, de façon générale, les aptitudes animales et d'en définir les limites :

1. Les animaux apprennent généralement, c'est-à-dire mettent à profit des expériences de réussite, au sens d'un processus mieux finalisé et rodé lorsque la situation se répète, sous l'influence d'excitations ou d'effets de choc d'intérêt vital. C'est là, en effet, ce qui fonde le mécanisme du « réflexe conditionné ». Si une excitation externe dénuée de signification biologique pour l'animal est suivie à plusieurs reprises par une excitation dotée de signification et déclenchant une réaction instinctuelle innée, alors cet animal, peu à peu, se comporte vis-à-vis de la première excitation comme si celle-ci était un signe précurseur de l'événement biologique significatif qui le suit. On peut parfaitement dire, avec Lorenz et Paul Guillaume¹, que l'excitation de substitution tient lieu de « signal » pour l'excitation suivante, biologiquement essentielle, mais il faudrait à cet égard éviter d'utiliser le terme de « signification » (*Bedeutung*). Car une signification du signal, à savoir une appréhension de celui-ci en tant que tel, n'existe que par l'acte qui le *distingue* de *ce qu'il* signifie, moment même où le signal devient symbole, c'est-à-dire reçoit une valeur au cours de l'interaction sociale. Un signal ferroviaire, par exemple, est une communication courte réduite à deux textes possibles et limitée au secteur visuel, ne pouvant être expliquée par des réflexes conditionnés.

2. Les animaux n'augmenteront donc leur aptitude qu'à l'intérieur du champ attractif ou répulsif de certaines situations présentes tout à fait concrètes, lesquelles, en dernière instance, sont nécessairement significantes du point de vue de l'instinct. On peut aussi formuler cet état de choses comme suit : les aptitudes d'apprentissage se situent quelque part sur le trajet conduisant à une phase instinctuelle finale du comportement, à une *consummatory action*. Elles se trouvent, par conséquent, très fréquemment dans le « comportement d'appétence » (*appetitive behaviour*), c'est-à-dire dans les modes de comportement qui manifestent une variabilité adaptative tout en conservant la visée d'un objectif constant. C'est précisément cet objectif constant qui constitue une *consummatory action* instinctuelle. Comme le souligne Lorenz lui-même, c'est

1. K. Lorenz, 1937b, p. 40 sq. ; P. Guillaume, 1947, p. 24.

l'« appétit » pour un acte instinctuel déterminé susceptible de « dresser l'animal en vue d'un mode de comportement déterminé, non inné, exactement comme l'appétit pour un morceau de viande susceptible de dresser un lion de cirque en vue de cet acte »¹. Ces auto-dressages peuvent d'ailleurs également être impliqués dans la *consummatory action* elle-même², à l'instar des jeunes poules qui cessent bientôt de picorer des pierres, ou de la jeune pie-grièche écorcheur qui acquiert la connaissance de l'épine nécessaire à la réalisation de sa réaction de picotage par un auto-dressage suivant le principe de l'essai et de l'erreur³.

Ce qui, en revanche, est spécifiquement humain, c'est bien la possibilité d'un délestage (*Entlastung*) du comportement — c'est-à-dire, par exemple, le délestage de l'activité de pensée ou de l'activité pratique à l'égard de leur fonction asservie aux impulsions instinctuelles — et donc l'opportunité simultanée d'apprendre, sans que le prolongement de la situation d'apprentissage implique nécessairement une situation biologiquement marquée. Pour le dire autrement, la possibilité qu'a une activité libre, par exemple expérimentale, d'être *détachée*, d'une part, à l'égard de la pression des besoins biologiques immédiats, d'autre part, à l'égard de la tension des « situations de récompense », permet de maintenir ou d'accomplir un tel comportement indépendamment des excitations pouvant exister dans des situations variables, alors que ce qu'un animal a appris ne peut se manifester que lorsque se produit la situation définie qui fournira le mot déclencheur. Il serait faux d'attribuer cette étonnante faculté humaine uniquement à l'intelligence, car elle repose sur une substructure profondément enfouie. Celle-ci inclut l'« affranchissement », décrit par Otto Storch selon une heureuse concordance avec les vues que nous défendons ici, des organes sensoriels à l'égard de leur intégration dans les cycles fonctionnels animaux, tout autant que la réduction instinctuelle, laquelle permet d'éviter de décrire la partie largement prédominante du comportement humain comme un comportement instinctuel ou un comportement d'appétence⁴. Il est de la plus haute importance que tout usage authentiquement

1. Id., 1937a, p. 295.

2. *Ibid.*, p. 311.

3. Id., 1937b, p. 33.

4. Voir O. Storch, 1948, p. 24-28.

symbolique, par exemple celui du langage, repose sur cette condition d'un possible détachement du comportement par rapport au contexte de la situation présente et singulière, car l'essence du symbole consiste, précisément, à renvoyer à un élément *non donné* qui n'est pas déductible de ce contexte.

3. Dans son étude « *Psychologie und Stammesgeschichte* », Konrad Lorenz a polémique contre ma distinction avec l'argument que certains « animaux de curiosité », tels les corbeaux, cherchent activement des situations d'apprentissage et qu'ils « pratiquent en quelque sorte la recherche sans autre but qu'elle-même », en sorte que « dans leur méthode de maîtrise de l'environnement, ils sont bien plus proches de l'homme que, par exemple, le chimpanzé spécialisé en escalade ». Le fait que ces animaux se tournent positivement vers des excitations externes inconnues, pour « prélever progressivement, par une exploration systématique (!) d'absolument toutes les excitations, celles qui sont biologiquement pertinentes », n'a pas plus vertu à résorber l'immense gouffre séparant l'homme de l'animal que le mot de « curiosité » ou la sympathie passionnée que ce chercheur exceptionnel nourrit à l'égard de ses animaux d'expérience. C'est par ce biais que Lorenz en arrive finalement à la thèse énorme que les aptitudes culturelles essentielles de l'homme « reposent exclusivement sur des aptitudes de recherche qui n'ont d'autre but qu'elles-mêmes, exactement comme (!) chez le jeune animal curieux et joueur¹ ». Or, il faut bien admettre que sur le plan de la connaissance ces aptitudes de recherche sont bien pauvres. Lorsqu'un corbeau « explore » un chiffon qu'on lui a jeté, puis va même jusqu'à l'utiliser plus tard pour accomplir la dissimulation, innée du point de vue de l'instinct, des restes alimentaires, nous pouvons avoir l'illusion que c'est là un comportement extraordinairement intelligent, nous attendant d'un moment à l'autre qu'il prononce ces mots : « Bon, pour l'instant, prenons donc ceci. » Or, c'est pourtant bien à Lorenz que nous devons la précision, donnée ailleurs, qu'« il est possible de montrer que le corbeau ne dispose d'aucune compréhension de l'essence de la “dissimulation”, au sens d'une capacité à faire disparaître ce qui est dissimulé² ». Par curiosité humaine

1. K. Lorenz, 1943b, p. 123 ; points d'exclamation ajoutés par Gehlen.

2. Id., 1937a, p. 311.

je propose d'entendre la faculté intellectuelle, extraordinairement élevée selon sa structure, de satisfaire un intérêt, assurément enraciné dans l'instinct, pour un état de choses faisant l'objet d'un simple savoir. Le penchant intellectuel, encore plus élevé, propre à la recherche authentique consiste, en revanche, à extraire par le questionnement la loi des choses inhérente à certains faits objectifs, afin de les inscrire, avec d'autres faits, dans une structure intelligible. Pour ce faire, la condition requise est que les attitudes instinctuelles immédiates devant les faits qui se présentent spontanément se trouvent soit mises entre parenthèses (à l'instar de l'effroi face au cadavre chez l'anatomiste), soit sublimées au point de supporter l'adjonction d'attitudes purement rationnelles sans les recouvrir pulsionnellement. L'histoire de la science est l'histoire d'ascèses intérieures fort laborieuses, de renoncements résultant d'une discipline très artificielle à des « préjugés » instinctuellement conditionnés. Réticent à appeler « curiosité » cet intérêt de recherche, je préfère distinguer conceptuellement ces deux phénomènes du comportement d'appétence actif, au sens de Lorenz, à l'égard d'excitations nouvelles non spécifiques.

3. Premier concept de l'homme

À les considérer de plus près, les lois formulées plus haut apparaissent comme les réalisations d'un mode de considération véritablement biologique qui s'est imposé sous l'égide d'Uexküll. Il nous faudra revenir en détail sur la théorie du milieu (*Umwelt*) lorsque nous discuterons plus loin de l'ouverture au monde (*Welt-offenheit*) de l'homme. Il suffira pour l'instant de rappeler que presque tous les animaux sont caractérisés par un attachement principalement régional, ou une « adaptation intégrative », à des milieux tout à fait déterminés, en sorte que la considération détaillée de la structure organique propre aux organes sensoriels, aux armes de défense et d'attaque, aux organes de nutrition, etc., permet d'en déduire les modes de vie et les domaines d'habitation, et inversement. Un animal presque sans défense, herbivore, habitant des sous-bois touffus, tel que le chevreuil, ne sera susceptible de survivre qu'en tant qu'« animal de fuite », doté, à ce titre, d'une « morphologie de course » hautement spécialisée,

d'organes hautement efficaces pour détecter le danger, etc. C'est dans ce contexte précis que travaillent les instincts. Il faut une étude expérimentale, difficile à mener, pour les repérer, mais, dans chaque cas, l'instinct se présente comme une forme motrice tout à fait spécifique, réglée sur des événements du milieu tout aussi spécifiques¹.

Il convient à présent de donner une première vue d'ensemble du schéma anthropologique qui sera développé dans cet ouvrage.

L'homme est l'*être agissant*. Il n'est pas encore « déterminé », dans un sens qu'il faudra préciser, il demeure un problème pour lui-même ; en d'autres termes, il est l'être qui prend position. Les actes (*Akte*) de ses prises de position dirigées vers l'extérieur, nous les appelons ses actions (*Handlungen*) et, dans l'exacte mesure où il demeure un problème pour lui-même, il prend également position à l'égard de lui-même et « devient quelque chose ». Cet état inachevé n'est pas du luxe dont on pourrait se passer, car il fait partie des conditions physiques de l'homme, de sa nature. Sous cet aspect, l'homme est un être de *discipline* (*Zucht*) : l'autodiscipline, l'éducation, la culture comme autant de manières de prendre forme et de maintenir cette forme font partie des conditions d'existence de cet être encore indéterminé. Pour autant que l'homme, renvoyé à sa propre initiative, peut aussi passer à côté de cette tâche vitale, il est un être constitutivement exposé à la menace ou au « risque » de ne pas réussir à accomplir cette tâche. Enfin, l'homme est *prospectif* (*vorsehend*). Prométhée, il est réduit à ce qui est lointain, à ce qui n'est pas présent dans l'espace et dans le temps, il vit, contrairement à l'animal, dans l'avenir et non dans le présent. Cette détermination ressortit aux circonstances d'une existence active, et c'est à partir de là qu'il faut comprendre ce qu'est à proprement parler la conscience humaine chez l'homme. Il est vrai que les déterminations que nous venons de donner, et qu'il convient de retenir pour la suite, ne font que procéder de la détermination fondamentale qu'est l'action. Souscrire à cette détermination, c'est disposer d'une multiplicité de propositions particulières sur l'homme comme autant de développements de cette vision fondamentale qu'est le projet, esquissé par la nature, d'un être agissant.

1. Voir J. von Uexküll, 1921. Voir aussi le passage sur Uexküll dans A. Gehlen, [1940], avec les variantes de la deuxième édition de 1944, p. 515-520.

ARNOLD GEHLEN

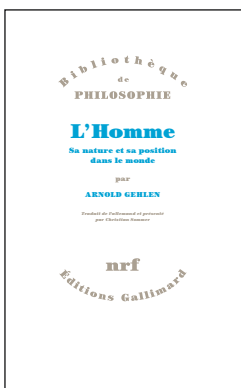
L'Homme

Sa nature et sa position dans le monde

Arnold Gehlen (1904-1976) est l'un des protagonistes majeurs, à côté de Max Scheler et de Helmuth Plessner, de l'anthropologie philosophique, vaste courant encore méconnu qui a traversé le ^{xx}e siècle en dialoguant avec la plupart des écoles philosophiques et sociologiques allemandes, de la phénoménologie à l'école de Francfort.

Son maître-ouvrage *L'Homme*, paru en 1940, est considéré comme l'un des trois livres fondateurs de ce courant, à côté de *La Situation de l'homme dans l'univers*, de Scheler (1928) et des *Degrés de l'organique et l'Homme*, de Plessner (1928). Il interroge la place spécifique de l'homme comme organisme vivant dans la nature, selon une approche qui croise les sciences de son temps, la tradition philosophique de l'idéalisme allemand et le pragmatisme américain. Le concept de l'homme comme « être déficient », biologiquement inadapté, met en relief sa constitution physique particulière, ouverte au monde, par contraste avec la morphologie de l'animal, corrélée à son milieu naturel. L'homme, cet orphelin de la nature, survit en compensant ses déficiences biologiques initiales par l'action, laquelle lui permet d'élaborer une « nature artificielle ».

Cette anthropologie de l'action débouche sur une théorie des institutions que Gehlen allait développer par la suite et dont il propose une première esquisse dans ce livre.



L'Homme
Arnold Gehlen

Cette édition électronique du livre
L'Homme d'Arnold Gehlen
a été réalisée le 11 janvier 2021 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782070137862 - Numéro d'édition : 242991).
Code Sodis : N52714 - ISBN : 9782072471124.
Numéro d'édition : 242992.