



HAL
open science

Quand l'être humain est devenu vivant

Caterina Zanfi

► **To cite this version:**

Caterina Zanfi. Quand l'être humain est devenu vivant : L'Homo faber dans l'anthropologie philosophique, la philosophie de la vie et le pragmatisme. Arto Charpentier; Matteo Pagan; Marco Dal Pozzolo. Repenser la nature: Dewey, Canguilhem, Plessner, 34, Éditions Rue d'Ulm, pp.151-179, 2023, Actes de la recherche à l'ENS, 9782728808205. 10.4000/books.editionsulm.9823 . halshs-04106739

HAL Id: halshs-04106739

<https://shs.hal.science/halshs-04106739>

Submitted on 13 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Caterina Zanfi – Quand l'être humain est devenu vivant. L'*Homo faber* dans l'anthropologie philosophique, la philosophie de la vie et le pragmatisme

1. Un Prométhée contemporain

Dans la tentative de repenser l'idée de nature que plusieurs courants philosophiques entreprennent au début du vingtième siècle, une nécessité en miroir s'impose immédiatement : repenser l'idée de l'être humain et son statut. Dans la philosophie bergsonienne de la vie, dans le pragmatisme et dans l'anthropologie philosophique, une image anthropologique de l'antiquité romaine et de l'humanisme de la Renaissance prend une actualité nouvelle : l'image de l'*Homo faber*, qui se chargera de nouvelles implications, à la fois anthropologiques, et métaphysiques, mais aussi épistémologiques, morales et politiques. Dans l'Europe philosophique qui observe les conséquences de la deuxième révolution industrielle, entre les enthousiasmes de la Belle Époque et l'angoisse de la première guerre mondiale, la figure anthropologique de l'*Homo faber* concentre l'attention des penseurs qui visaient à définir de nouvelles visions de l'être humain et de la nature sans céder aux simplifications dualistes du naturalisme et du spiritualisme qui avaient dominé la culture du dix-neuvième siècle. En suivant les traces de l'*Homo faber* et les différentes réactions philosophiques qu'il a suscitées, il est ainsi possible d'éclairer les questionnements qui lient James et Dewey à Bergson, Bergson à Scheler et à Plessner, Dilthey à Plessner, Schopenhauer et les pragmatistes à Gehlen¹, et d'appréhender ce qui les séparent les uns des autres. Les relations historiques entre pragmatisme, philosophie de la vie et anthropologie philosophique ne se limitent bien sûr pas à l'intérêt partagé et récurrent pour la figure de l'homme fabricant, mais s'articulent autour d'un effort commun pour repenser l'être humain dans la tension entre sa dimension biologique et sa spécificité culturelle. L'*Homo faber* est ainsi l'une des traces les plus significatives pour reconnaître non seulement le statut de l'homme, mais l'ensemble de ses relations avec tout ce qui existe, son aptitude à atteindre la vérité, sa position dans la nature, ainsi que la disponibilité de la nature à être dominée et façonnée par la volonté humaine.

Dans cet essai nous examinerons un épisode de la longue histoire de l'*Homo faber* dans la culture occidentale contemporaine, qui a lieu lors de sa première réintroduction sous la plume de Bergson, et dans l'immédiate réaction de Scheler dans des essais préparatoires à l'anthropologie philosophique. Ce premier « accueil » de l'*Homo faber* dans l'Europe du vingtième siècle nous permettra non seulement de comprendre les enjeux généraux liés au retour de cette image, mais aussi de dégager des différences radicales entre les anthropologies

¹ Au-delà des échanges documentés entre ces auteurs, dont on retrouve les traces dans les Congrès internationaux de philosophie, dans les échanges réciproques de traductions et de préfaces, les relations philosophiques entre les courants du pragmatisme, de la philosophie de la vie et de l'anthropologie philosophique sont examinées par Thomas Ebke, Guillaume Plas et Caterina Zanfi, « Introduction. L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften*, 8 février 2017, n° 25 ; Thomas Ebke et Caterina Zanfi, *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus / La vie dans l'homme ou l'homme dans la vie ? : généalogies franco-allemandes entre anthropologie et anti-humanisme*, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2017 ; Thomas Ebke, « Philosophische Anthropologie à la française », *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, 20 avril 2020, vol. 9, n° 1, p. 427-456.

de Bergson et Scheler, des différences qui n'ont pas encore suffisamment été prises en considération .

En effet, la première apparition contemporaine de l'*Homo faber* a lieu en 1907 dans des pages célèbres de *L'Évolution créatrice* de Bergson. Cette figure antique, presque mythique, avatar contemporain du titan Prométhée, est reprise par Bergson pour suggérer l'origine de l'humanité dans le cadre scientifique contemporain de la théorie de l'évolution. Toujours dans le cadre post-darwinien, la spécificité énigmatique de l'espèce humaine est justifiée par son attitude fabricatrice, qui fondait, dans le mythe prométhéen, le paradigme anthropologique de l'incomplétude. Comme pour l'anthropologie philosophique allemande, l'inconvénient d'une condition organique lacunaire, non spécialisée, inadaptée à tout environnement, est ainsi compensée par l'avantage que confère le recours à la plasticité technique, laquelle permet à l'homme de vivre dans n'importe quel environnement et d'ouvrir son expérience au monde. Malgré les profondes analogies qui permettent de rapprocher les thèses de Bergson de celles du mythe prométhéen de la technique comme compensation, nous montrerons pourtant que le cadre métaphysique est très éloigné du paradigme lacunaire encore très suivi dans la philosophie allemande.

2. *La fabrication dans l'histoire de l'évolution*

Bien que l'*Homo faber* soit intégré à la théorie de l'évolution, ni Bergson ni Scheler ne se contentent entièrement du darwinisme ni du spencérisme, dont ils récusent les aspects les plus matérialistes et réductionnistes. Il est du moins nécessaire à leurs yeux de réinterpréter les relations entre les êtres humains et la nature, tout comme les relations entre les organismes et l'environnement, selon une lecture compatible avec la nouvelle image du monde offerte par les sciences naturelles². La théorie de la conscience, de l'expérience, de la connaissance sont aussi investies par ce changement de paradigme : l'intelligence est conçue comme un outil d'adaptation et d'amélioration, stratégique dans l'interaction entre l'être humain et son environnement. Même la science est le résultat de cette relation pratique au milieu : comme les pragmatistes, Bergson et Scheler considèrent qu'elle répond à des exigences d'utilité immédiate, de résolution de problèmes. Toute opération consciente a des finalités pratiques imposées par la recherche de l'équilibre toujours précaire que l'être humain – comme tout autre organisme – perd et regagne constamment avec son milieu. C'est bien l'erreur que Rickert ne pardonne pas aux philosophes de la vie dans son essai polémique de 1920 : de son point de vue néokantien, il est inadmissible de pouvoir fonder notre connaissance du vrai sur des tâtonnements vitaux³. Sans céder à une vision aussi réductionniste de la biologie que celle que Rickert aurait voulu leur attribuer, Bergson et Scheler cherchent plutôt une voie qui puisse faire droit aussi bien aux sciences naturelles et aux exigences métaphysiques, après une abstinence de plusieurs décennies dans la culture européenne, dominée par le positivisme et le matérialisme.

² Cfr. Antoine Daratos et Paul Walter (eds.), *Penser L'évolution: Nietzsche, Bergson, Dewey*, Paris, Librairie Philosophique J Vrin, 2020, 200 p.

³ Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit*, Tübingen: Mohr, 1920.

Bergson réalise ce projet à sa manière habituelle : à partir de la dimension temporelle. Cela signifie, dans le cadre de l'évolution, de la considérer dans son devenir réel, créatif, imprévisible et bien sûr dans la profondeur de son passé. Il met ainsi à profit les découvertes qui avaient transformé la perception temporelle du passé de la planète, de la vie et de l'humanité, qui est considérée en toute modestie comme une espèce qui se fabrique, avec un passé, un présent et un avenir. Bergson partage la grande fascination pour l'origine de l'humanité soulevée par les études d'embryologie et par les découvertes paléontologiques – comme celles de Moulin Quignon en 1865, cité par Bergson dans *L'Évolution créatrice*, ou l'homme de Java en 1891 – qui imposent désormais (et non sans difficulté) de reconnaître l'être humain contemporain comme le résultat d'un long processus. Scientifiques et philosophes s'interrogent ainsi sur les étapes et les directions de l'hominisation, à la recherche d'une description de l'histoire biologique de l'espèce humaine. La considération du passé biologique profond de l'humanité et son enracinement dans l'évolution biologique permet à Bergson non seulement d'intégrer l'histoire de l'humanité dans l'évolution, mais aussi de reconnaître dans l'évolution de la vie le « déploiement d'une histoire » - comme il l'écrit dans une lettre de 1915 au philosophe danois Harald Høffding⁴. En saisissant la réalité temporelle de la vie, Bergson propose donc une lecture de l'évolution plus proche d'un processus historique que d'un phénomène naturel, comme nous l'annoncent les tout premiers mots d'introduction de *L'Évolution créatrice* : « L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme⁵. » C'est bien dans l'*histoire* biologique que Bergson fait apparaître l'être humain et son intelligence, qu'il présente avec un pragmatisme sans équivoque : « Elle [l'histoire de l'évolution de la vie] nous montre, dans la faculté de comprendre, une annexe de la faculté d'agir, une adaptation de plus en plus précise, de plus en plus complexe et souple, de la conscience des êtres vivants aux conditions d'existence qui leur sont faites⁶. » Dans l'histoire de l'évolution, l'être humain est reconnu par son intelligence pragmatique, par son aptitude à la fabrication. Les découvertes de fragments d'os et de deux haches en silex à Moulin Quignon, près d'Abbeville, sont pour Bergson une anecdote révélatrice : la querelle qui suivit la découverte concernait la nature artificielle des haches en silex, qui auraient pu être brisées accidentellement. Une fois établi qu'il s'agissait de hachettes, il fut clair à tout le monde qu'elles étaient le produit d'une intelligence humaine. Bergson en conclut que les traces de fabrication sont les premiers témoignages de la présence humaine dans l'évolution : « À quelle date faisons-nous remonter l'apparition de l'homme sur la terre ? Au temps où se fabriquèrent les premières armes, les premiers outils⁷. » Et encore : « Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*⁸. »

⁴ Henri Bergson, *Mélanges : L'idée de lieu chez Aristote, Durée et simultanéité, correspondance, pièces diverses, documents*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 1149.

⁵ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. v.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 138.

⁸ *Ibid.*, p. 140.

L'intelligence ainsi conçue comme faculté d'action, pratique, fabricatrice, contraste avec la version qu'en offrait l'idéalisme. La proximité philosophique entre Bergson et William James est ici évidente et d'ailleurs bien connue et documentée par leur correspondance et les fréquentes références réciproques dans leurs œuvres. La théorie de l'expérience que les deux philosophes développent dès la fin du dix-neuvième siècle présente d'abord la perception comme une opération sélective conditionnée par les nécessités d'action imposées par la vie. Bergson partage certaines hypothèses pragmatiques qui jouent un rôle fondamental dans sa critique de l'intellectualisme, sans partager entièrement la conception utilitaire de la vérité de James, qui ne s'accorde guère avec la confiance bergsonienne dans la connaissance spéculative qu'apporte l'intuition⁹. Dans le caractère pragmatique du sujet bergsonien, qui dès *Matière et mémoire* apparaît plus comme un « je peux » que comme un « je pense », on peut du moins reconnaître le sujet opérationnel et orienté vers l'action que James décrit dans son *Pragmatisme* et ses *Essais sur l'empirisme radical*. C'est dans ces pages qu'on peut entrevoir aussi une anticipation de la vocation technique que Bergson reconnaît à l'*Homo faber* et à son intelligence fabricatrice dans l'ouvrage de 1907.

Parmi les pragmatistes américains, John Dewey aussi contribue à diffuser et approfondir les doctrines anthropologiques bergsoniennes. Après avoir présenté Bergson lors de son cycle de conférences à l'Université Columbia en 1913 et avoir édité la première bibliographie d'études bergsoniennes, Dewey reconnaît l'importance de la définition de l'homme comme animal fabricant d'outils encore dans ses conférences en Chine des années 1919-1920¹⁰.

3. Ce que l'outil fait à l'homme

Bergson décrit l'outil fabriqué comme une réponse adaptative en vue de la survie, semblable aux outils organiques développés le long d'autres lignes évolutives, comme les griffes ou les cornes d'autres animaux. En même temps, cependant, la capacité de déléguer certains efforts aux outils et aux machines permet à l'espèce humaine d'accéder à des horizons de liberté qui restent fermés au reste de l'animalité. Si, d'une part, la technologie place l'homme en continuité avec les autres espèces, d'autre part, elle lui permet de se détacher d'un bond du reste de l'animalité. L'analogie fonctionnelle entre organes et outils n'empêche pas de mesurer l'écart du succès évolutif de ces derniers, libérés des contraintes anatomiques, gagnant en mobilité et en adaptabilité. L'outil est donc au service d'une tactique vitale, résultat d'une fonction biologique de production de l'artificiel afin d'accroître la

⁹ La correspondance de Bergson et James est désormais publiée dans Henri Bergson, *Correspondances*, Paris, Presses universitaires de France, 2002. Leurs échanges se concentrent après le Congrès international de philosophie de Genève de 1904, connu comme le congrès du pragmatisme. Bergson écrit en 1911 la préface à l'édition française de ses œuvres, republiée dans Henri Bergson, *La pensée et le mouvant : essais et conférences*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, alors que James consacre à Bergson un essai dans William James, *Philosophie de l'expérience : un univers pluraliste*, traduit par Stéphan Galetic, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2007..

¹⁰ Cfr. John Dewey, *Lectures in China, 1919-1920*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1973, p. 101 : « Philosophers have defined man in a number of ways: as the talking animal, or as the rational animal. Attention has even been called to the fact that the man is the only animal capable of laughing. Recently the French philosopher Henri Bergson has proffered the definition of man as the tool-making animal – a particularly apt definition, in my opinion. Bergson definition directs attention to man's ability to devise from the materials of nature instrumentalities for the satisfaction of his desire – a characteristic which lower orders of animal do not possess, and which is therefore unique to man. »

capacité d'action et les possibilités de réussite évolutive ; il apporte au vivant une nouvelle dimension organique, à tel point – écrit Bergson – qu'« *il réagit sur la nature* de l'être qui l'a fabriqué, car, en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel. Pour chaque *besoin* qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il *ouvre* à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre¹¹. »

L'intelligence permet à l'homme de se dépasser, elle permet d'avoir prise sur la matière pour « *laisser passer quelque chose* que la matière arrête¹² », pour « créer avec la matière, qui est la nécessité même, un instrument de liberté, de fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme¹³ ». Cependant, l'outil et la machine fabriqués ne sont pas que positifs, mais présentent une ambiguïté en eux-mêmes, qui reflète également celle de l'intelligence fabricatrice, dont ils sont le produit. Celle-ci représente en fait le sommet de l'adaptation à la matérialité. Contrairement à l'instinct et à l'intelligence, qui vont dans la même direction que la vie, « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie¹⁴ », dont les effets se déploient dans les effets de l'industrie humaine, comme Bergson observera seulement en 1932, dans les pages finales des *Deux sources de la morale et de la religion*.

Ce regard ambivalent de Bergson sur la technique frappe Scheler dès les premières œuvres psychologiques et dans *L'Évolution créatrice*. Très marqué par la philosophie de Bergson dès ses années de formation à Iéna, Scheler avait introduit sa pensée dans les cercles de son maître Rudolf Eucken et avait encouragé l'éditeur Diederichs à entreprendre la publication en allemand de ses livres. Dans ses premières œuvres, Scheler est très inspiré par la philosophie de la vie de Bergson et par celle de Eucken, défenseur de la "vie de l'esprit" (*Geisteslebens*) contre les schémas arides de la science et de la *Zivilisation*. Il s'en détache progressivement lors de la rencontre avec Edmund Husserl, qu'il suit jusqu'à Göttingen pour faire partie de son cercle philosophique, et développer enfin le projet de l'anthropologie philosophique. Tout au long de son œuvre, il tente de définir une image de l'homme alternative à la fois à celle proposée par une certaine biologie darwinienne et par la philosophie pragmatiste. La confrontation avec Bergson est à cet égard fondamentale, et accompagne la maturation de l'anthropologie schélérienne dans les essais des années 1910, ainsi que dans les années 1920, à partir du cours que Scheler consacre à Bergson à l'Université de Cologne lors du semestre d'hiver 1919/1920¹⁵. Les renvois à la philosophie

¹¹ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 142., souligné par l'auteur. Ces dernières lignes nous suggèrent très clairement une des raisons pour lesquelles Helmuth Plessner, au-delà des critiques d'irrationalisme et d'intuitionnisme qu'il adresse à Bergson dans Helmuth Plessner, *Les degrés de l'organique et l'homme : introduction à l'anthropologie philosophique*, traduit par Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2017. le reconnaîtra aussi comme « précurseur immédiat » de l'anthropologie philosophique, et pas seulement pour ses critiques au cartésianisme et au darwinisme, dans Helmuth Plessner, *Die Frage nach der «Conditio humana» : Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 149.

¹² H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 184.

¹³ *Ibid.*, p. 264.

¹⁴ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵ L'édition du manuscrit du cours de Cologne sur Bergson a été récemment effectuée par Andrea Mina et Caterina Zanfi, « Leben und Intuition: Max Scheler präsentiert Bergson », *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, 20 décembre 2020, vol. 10, n° 1, p. 217-234. On retrouve dans le cours de fréquents renvois à la philosophie de la biologie de Driesch, collègue de Scheler à Cologne et qui, la même

Caterina Zanfi, "Quand l'être humain est devenu vivant. L'*Homo faber* dans l'Anthropologie philosophique, la philosophie de la vie et le pragmatisme", in *Repenser la nature*, éd. par Arto Charpentier, Marco Dal Pozzolo, Matteo Pagan, Paris, Editions de la rue d'Ulm, 2023, p. 151-179.

bergsonienne sont présents même dans un des essais les plus denses parmi ceux que Scheler consacre au pragmatisme, *Connaissance et travail*¹⁶ de 1926, qui précède d'une seule année la célèbre conférence *La situation de l'homme dans le monde*¹⁷. *Connaissance et travail* a pour sous-titre *Une étude sur la valeur et les limites du motif pragmatique dans la connaissance du monde* et pose dès le début la question soulevée par le pragmatisme, formulée par Scheler dans ces termes : « L'homme est-il lui-même "homo rationalis" ou plutôt "homo faber" ?¹⁸ » Il pose en somme la vieille question de savoir si l'être humain a des mains parce qu'il est rationnel, ou si, inversement, il est rationnel parce qu'il a des mains. Il se demande si la technique moderne n'est que l'application pratique *a posteriori* de connaissances scientifiques purement théoriques, ou si, au contraire, la volonté de dominer la nature est prioritaire, et donc la science n'est qu'une formulation *a posteriori* d'opérations effectuées sur la nature afin de la façonner.

À ce propos la réaction de Scheler au pragmatisme est emblématique de l'attitude de la philosophie européenne dans une période d'accélération technologique et industrielle très intense. Si Scheler partage l'aversion pragmatiste pour le rationalisme et l'intellectualisme du dix-neuvième siècle et lui reconnaît le mérite de comprendre et dévoiler l'« anthropomorphisme de l'intellect humain », il s'oppose à lui pour des raisons anthropologiques, gnoséologiques, mais surtout éthiques et sociologiques, qu'il faut inscrire dans un cadre assez large de critique culturelle. La critique d'une philosophie activiste et constructiviste qui fait de la vérité un « produit de notre esprit¹⁹ » est associée au « manchesterisme » : pour Scheler, les problèmes du pragmatisme ont été posés avec force à la philosophie moderne par le changement profond que toutes les relations dans nos vies ont subi avec l'avancée de l'industrialisme, et donc par la transformation de nos idéaux culturels associés à ce changement. Scheler refuse l'idée que l'être humain ne soit qu'un être pragmatique, opérationnel, uniquement dirigé par la pensée instrumentale et il tire de cette critique anthropologique un message politique de redimensionnement de la valeur du travail, que l'éthique bourgeoise et prolétarienne plaçaient au centre et à l'origine de toutes les autres valeurs, comme dans le cas du pragmatisme. Scheler reconnaît un symptôme philosophique de l'*ethos* bourgeois industriel jusque dans *L'Évolution créatrice*, en particulier dans la réduction de l'organe vital à la figure de l'outil, comme assujettissement des phénomènes

année, dirigeait le doctorat du jeune Helmuth Plessner. En raison de cette série de coïncidences, Fischer a considéré ce cours comme le moment de naissance de l'anthropologie philosophique, cfr. Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie : eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau, Alber, 2008. Pour un cadre de la réception schélérienne de Bergson je me permets de renvoyer à 13/12/2023 10:43:00 Leur possible dialogue est aussi reconstitué aux chapitres 1 et 4 de Caterina Zanfi, *Bergson et la philosophie allemande : 1907-1932. Avec une préface de Frédéric Worms*, A. Colin, Paris, 2013, 313 p., ainsi que dans la thèse d'habilitation d'Olivier Agard, « Max Scheler ou l'esprit vivant : enquête sur les sources françaises de l'anthropologie philosophique », *Revue de l'IFHA. Revue de l'Institut français d'histoire en Allemagne*, 1 décembre 2013, n° 5., et son essai Olivier Agard, « Max Scheler entre la France et l'Allemagne », *Revue germanique internationale*, 15 mai 2011, n° 13, p. 15-34.

¹⁶ Max Scheler, « Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Welt » dans Maria Scheler (ed.), *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 3., Durchges. Aufl., Bern, Francke, 1980, vol. VIII, p. 191-382.

¹⁷ Prononcée à l'École de la sagesse de Darmstadt en 1927, la conférence fut publiée en 1928, cfr. Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, traduit par Maurice Dupuy, Paris, France, Aubier, 1951.

¹⁸ M. Scheler, « Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Welt », art cit, p. 193.

¹⁹ *Ibid.*, p. 221.

vitaux aux principes de la mécanique. Il voit en effet dans ce geste bergsonien à la saveur pragmatiste une grave faute morale, typique de la modernité depuis Galilée et Bacon, qui consiste à faire prévaloir la forme du savoir de domination (de la science pragmatique et de la technologie) sur les autres formes plus élevées de savoir, telles que le savoir de salut (religieux, de libération) ou le savoir de formation (philosophique). L'être humain n'est pas qu'un simple singe évolué capable d'utiliser des outils, un *Homo faber* qui transforme le monde et crée la civilisation par sa pensée instrumentale et pragmatique : l'être humain est aussi et surtout un être spirituel, qui a sa véritable raison d'être dans la contemplation tranquille de Dieu. L'être humain doué d'intelligence et d'instruments n'est pas au sommet de l'évolution vitale : au contraire il représente un animal malade, un faux pas de la vie, qui s'est perdu dans un cul-de-sac. L'idée positiviste du travail, désormais frénétique et sans investissement affectif, peut être ainsi liée à l'idée chrétienne du travail comme punition et réparation de la « chute ». La « *natura lapsa* » conséquente au péché humain est pour Scheler une tendance permanente de l'être humain, bien qu'elle ait été refoulée par les positivistes et les pragmatistes, qui ont proposé l'*Homo faber* pour remplacer l'*Homo sapiens*. L'être humain, pour les pragmatistes, forme sa rationalité dans le travail : il n'est plus « créature », mais il fabrique lui-même par son propre travail, qui n'est plus entendu comme un sacrifice ou une punition, mais comme affirmation individuelle et création de valeurs.

L'être humain est au contraire pour Scheler « l'intention et geste de la "transcendance" elle-même : il est cet être qui prie et qui cherche Dieu²⁰ » en raison de son dépassement de la sphère biologique et instinctive, comme Scheler l'écrit dans l'essai *Sur l'idée de l'homme* de 1914. Ainsi, dans l'essai de 1928 *La situation de l'homme dans le monde*, Scheler en viendra à élaborer l'image de l'homme comme un « ascète de la vie », « celui qui sait dire non » à la vie. L'écho nietzschéen de la formule proposée par Scheler ne doit cependant pas nous amener à confondre sa pensée avec celle du philosophe de Zarathoustra : c'est Scheler lui-même, dans *Sur l'idée de l'homme*, qui prend position contre la théorie de l'homme comme animal malade. En effet, il reproche à Nietzsche de s'être limité à porter un jugement négatif sur la « déficience biologique » de l'homme, en attribuant la responsabilité à l'esprit qui se manifeste dans l'intellectualisme philistin et techniciste, cible de la critique nietzschéenne de la *Zivilisation*²¹. Scheler, en revanche, considère également la possibilité positive de l'animal malade de se transformer en un être qui transcende la vie et ses formes, et à l'intérieur de celles-ci, même lui-même, précisément en vertu de cette activité qui, par rapport à la « conservation de la vie » et à ses fins, apparaît risible. C'est justement dans la capacité à faire prévaloir l'esprit sur la vie et de « dire non à la vie » que Scheler situe la spécificité anthropologique par rapport à l'animal. La réponse de Scheler à l'image nietzschéenne de l'animal malade et décadent est en somme confiée à la possibilité de compenser la nature lacunaire de l'être humain par l'esprit. L'adoption du paradigme anthropologique du manque et de l'insuffisance, déjà propre au mythe grec de Prométhée et reconnaissable dans les tendances gnostiques de la métaphysique schélérienne, sera par ailleurs partagée dans des

²⁰ Max Scheler, « Sur l'idée de l'homme », *Philosophie*, 2022, n°2, vol. 153, p. 31, introduit par l'essai d'Olivier Agard, « Présentation de "Zur Idee des Menschen" : anthropologie et phénoménologie », *Philosophie*, 2 (2022), vol. 153, p. 3-17.

²¹ Sur l'importance de Nietzsche dans le tournant anthropologique de Scheler je renvoie à Edoardo Simonotti, *La svolta antropologica : Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa, ETS, 2006.

configurations théoriques différentes par les représentants majeurs de l’anthropologie philosophique allemande.

4. *Au-delà de l’anthropologie lacunaire*

Pour conclure notre lecture croisée des anthropologies bergsonienne et schélérienne, je voudrais considérer si la thèse du caractère lacunaire de l’humain, strictement liée chez Scheler à la critique du pragmatisme et de l’*Homo faber*, peut être reconnue également dans la métaphysique de Bergson. Nous avons vu que les critiques épistémologiques, morales et politiques que Scheler adresse à la figure de l’*Homo faber* proposée par Bergson reposent sur sa complète identification à la philosophie pragmatiste, qui aurait pu être revue à la lumière des positions sur la technique élaborées par Bergson dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* – œuvre publiée en 1932 que Scheler n’eut pas le temps de lire²². Au-delà des divergences autour des questions morales soulevées par le pragmatisme et autour du thème classique de la *Zivilisation*, on dirait que le trait qui éloigne le plus Bergson de l’anthropologie philosophique allemande est son abandon de toute tentation gnostique, donc de toute idée de plénitude perdue et à retrouver.

À vrai dire, on pourrait penser trouver une reconnaissance de la déficience de l’être humain dans les lignes de *L’Évolution créatrice* qui décrivent l’affirmation progressive de la prépondérance de l’intelligence sur l’instinct dans l’histoire de l’évolution : « [L’intelligence] – écrit Bergson – ne prend tout à fait possession d’elle-même que chez l’homme, et ce triomphe s’affirme par l’insuffisance même des moyens naturels dont l’homme dispose pour se défendre contre ses ennemis, contre le froid et la faim. Cette insuffisance, quand on cherche à en déchiffrer le sens, acquiert la valeur d’un document préhistorique : c’est le congé définitif que l’instinct reçoit de l’intelligence²³. » Les outils, le langage et la vie sociale – les éléments qui pour Bergson marquent la distance de l’animal à l’homme²⁴ – ne sont pourtant pas pensés comme des compensations d’un arrêt de l’évolution organique, d’un vide dans son développement organique. Bergson conçoit la technique plutôt comme un type différent de développement, une création organique par d’autres moyens. La civilisation n’est pas la compensation d’une insuffisance naturelle mais une direction créative du développement de la vie, dans un sens alternatif à celui de la création d’organes. Organes dirigés par l’instinct et artifices de l’intelligence sont pour lui des « *solutions divergentes, également élégantes*²⁵ » pour s’adapter aux problèmes matériels qui conditionnent l’existence de tout être vivant. Bergson reconnaît même un parallélisme dans l’évolution des organes et dans évolution des outils, comme deux solutions possibles trouvées par la « poussée de la vie au mouvement ». Comme les cuirasses ganoïdes des poissons préhistoriques ont été remplacés par des écailles, les formes d’autres animaux ont évolué pour gagner en mobilité, abandonnant la recherche initiale d’un abri pour échapper avec plus d’agilité aux ennemis voire prendre l’offensive. Le

²² Le possible dialogue entre les positions schélériennes sur la technique et la civilisation et les thèses des *Deux Sources* est tracé dans C. Zanfi, *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit.

²³ H. Bergson, *L’Évolution créatrice*, op. cit., p. 143.

²⁴ *Ibid.*, p. 265.

²⁵ *Ibid.*, p. 144.

parallélisme avec l'évolution des techniques humaines est explicite, dans des lignes de *L'Évolution créatrice* qu'on dirait anticiper l'organologie canguilhemienne : « Ainsi le lourd hoplite a été supplanté par le légionnaire, le chevalier bardé de fer a dû céder la place au fantassin libre de ses mouvements, et, d'une manière générale, dans l'évolution de l'ensemble de la vie, comme dans celle des sociétés humaines, comme dans celle des destinées individuelles, les plus grands succès ont été pour ceux qui ont accepté les plus gros risques²⁶. » Une même poussée au mouvement a donc motivé la transformation des espèces ainsi que l'évolution des formes des objets techniques vers une mobilité supérieure.

Comme le néant et le désordre ne sont pour Bergson que des illusions rétrospectives, ainsi l'insuffisance organique de l'être humain n'est qu'un effet illusoire qui disparaît lorsqu'il est observé dans son devenir temporel, dans la continuité des transformations morphologiques et techniques des êtres vivants. De même, il n'est pas facile de voir dans l'*Homo faber* bergsonien un être soutenu simplement par ses artifices, dominateur pragmatique de la nature ; il n'est pas un inventeur créatif absolument libre des constrictions de la matière et qui s'y oppose pour réaliser ses objectifs humanistes, comme dans les narrations modernes²⁷. Alors que l'anthropologie de Scheler exprime encore l'illusion moderne qui permet d'opposer un être humain séparé de la nature d'une matière complètement inhumaine, qui sauvegarde un principe spirituel de la personne et qui interprète la technique comme un facteur d'appauvrissement de ce dernier, chez Bergson au contraire, comme nous l'avons vu, l'outil et la machine fabriquée portent en eux-mêmes une ambiguïté, qui reflète celle de l'intelligence fabricante dont ils sont le produit : cette faculté inadaptée à comprendre la vie, vouée plutôt à s'orienter dans l'espace et à agir dans la matière, permet pourtant à l'être humain de se dépasser, elle s'empare de la matière pour « laisser passer quelque chose que la matière arrête²⁸ ». En 1907, Bergson propose une nouvelle vision de la technique, qui appelle à la libération de l'homme et de ses potentialités mais sans l'opposer à la nature. Nous avons vu que, dans la fabrication, les caractères de l'outil ont un effet de retour sur l'être humain qui l'a fabriqué et qui s'en sert, au point qu'il est impossible de tracer une démarcation nette entre l'organique et le technique, entre l'humain et le non-humain. Bergson reconnaît dans la fabrication non pas un geste de compensation d'une pauvreté, ou de domination d'une nature étrangère, mais au contraire un mouvement créatif et expansif propre à l'élan évolutif de la vie elle-même, qui a remporté dans l'invention technique ses succès majeurs, et qui court dans cette direction ses plus grands risques.

²⁶ *Ibid.*, p. 133. Ces parallèles entre vie organique et vie technique ont été considérés par Florence Caeymaex, « Esprit et technique selon Bergson » dans *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003, p. 109-119 ; Caterina Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra : una rilettura delle « Due fonti »*, Bologne, Bononia University Press, 2009 ; Paola Marrati, « The Natural Cyborg: The Stakes of Bergson's Philosophy of Evolution », *The Southern Journal of Philosophy*, 30 septembre 2010, vol. 48, p. 3-17. Un essai très lucide d'Emanuele Clarizio montre la continuité de ces thèses bergsoniennes avec l'organologie de Canguilhem, cfr. Emanuele Clarizio, *La vie technique: une philosophie biologique de la technique*, Paris, Hermann, 2021.

²⁷ Cfr. Bruno Latour, « On Technical Mediation », *Common Knowledge*, vol. 3, n° 2, p. 29-64.

²⁸ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 184.

Caterina Zanfi, "Quand l'être humain est devenu vivant. L'*Homo faber* dans l'Anthropologie philosophique, la philosophie de la vie et le pragmatisme", in *Repenser la nature*, éd. par Arto Charpentier, Marco Dal Pozzolo, Matteo Pagan, Paris, Editions de la rue d'Ulm, 2023, p. 151-179.

Bibliographie

AGARD Olivier, « Max Scheler ou l'esprit vivant : enquête sur les sources françaises de l'anthropologie philosophique », *Revue de l'IFHA. Revue de l'Institut français d'histoire en Allemagne*, 1 décembre 2013, n° 5.

AGARD Olivier, « Max Scheler entre la France et l'Allemagne », *Revue germanique internationale*, 15 mai 2011, n° 13, p. 15-34.

AGARD Olivier, « Présentation de "Zur Idee des Menschen" : anthropologie et phénoménologie », *Philosophie*, 2022, n°2, vol. 153, p. 3-17. <https://doi.org/10.3917/philo.153.0003>.

BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant : essais et conférences*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

BERGSON Henri, *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

BERGSON Henri, *Correspondances*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

BERGSON Henri, *Mélanges : L'idée de lieu chez Aristote, Durée et simultanéité, correspondance, pièces diverses, documents*, Paris, Presses universitaires de France, 1972.

CAEYMAEX Florence, « Esprit et technique selon Bergson » dans *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003, p. 109-119.

CLARIZIO Emanuele, *La vie technique: une philosophie biologique de la technique*, Paris, Hermann (coll. « L'évolution des machines »), 2021.

DARATOS Antoine et WALTER Paul (eds.), *Penser L'évolution: Nietzsche, Bergson, Dewey*, Paris, Vrin, 2020.

DEWEY John, *Lectures in China, 1919-1920*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1973.

EBKE Thomas, « Philosophische Anthropologie à la française », *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, 20 avril 2020, vol. 9, n° 1, p. 427-456.

EBKE Thomas, PLAS Guillaume et ZANFI Caterina, « Introduction. L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain », *Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften*, 8 février 2017, n° 25.

EBKE Thomas et ZANFI Caterina, *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus / La vie dans l'homme ou l'homme dans la vie ? : généalogies franco-allemandes entre anthropologie et anti-humanisme*, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2017.

FISCHER Joachim, *Philosophische Anthropologie : eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau, Alber (coll. « Alber Studienausgabe »), 2008.

JAMES William, *Philosophie de l'expérience : un univers pluraliste*, traduit par Stéphan Galetic, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2007.

Caterina Zanfi, "Quand l'être humain est devenu vivant. L'*Homo faber* dans l'Anthropologie philosophique, la philosophie de la vie et le pragmatisme", in *Repenser la nature*, éd. par Arto Charpentier, Marco Dal Pozzolo, Matteo Pagan, Paris, Editions de la rue d'Ulm, 2023, p. 151-179.

LATOURET Bruno, « On Technical Mediation », *Common Knowledge*, vol. 3, n° 2, p. 29-64.

MARRATI Paola, « The Natural Cyborg: The Stakes of Bergson's Philosophy of Evolution », *The Southern Journal of Philosophy*, 30 septembre 2010, vol. 48, p. 3-17.

MINA Andrea et ZANFI Caterina, « Leben und Intuition: Max Scheler präsentiert Bergson », *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie*, 20 décembre 2020, vol. 10, n° 1, p. 217-234.

PLESSNER Helmuth, *Les degrés de l'organique et l'homme : introduction à l'anthropologie philosophique*, traduit par Pierre Osmo, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), 2017.

PLESSNER Helmuth, *Die Frage nach der «Conditio humana» : Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (coll. « Suhrkamp Taschenbuch »), 1976.

RICKERT Heinrich, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit*, Tübingen: Mohr, 1920.

SCHELER Max, « Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Welt » dans Maria Scheler (ed.), *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 3., Durchges. Aufl., Bern, Francke (coll. « Gesammelte Werke »), 1980, vol.VIII, p. 191-382.

SCHELER Max, *La situation de l'homme dans le monde*, traduit par Maurice Dupuy, Paris, France, Aubier, 1951.

SCHELER Max, « Sur l'idée de l'homme », traduit par Déborah Brosteaux, Guillaume Fagniez, et Arthur Longneaux, *Philosophie*, 2022, n°2, vol. 153, p. 18-41. <https://doi.org/10.3917/philo.153.0018>.

SIMONOTTI Edoardo, *La svolta antropologica : Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa, ETS (coll. « Filosofia »), 2006.

ZANFI Caterina, *Bergson et la philosophie allemande : 1907-1932. Avec une préface de Frédéric Worms*, A. Colin, Paris, 2013.

ZANFI Caterina, *Bergson, la tecnica, la guerra : una rilettura delle « Due fonti »*, Bologna, Bononia University Press (coll. « Hypertera »), 2009.