

## **Théologie et/ou anthropologie politique de l'« ennemi » (de Schmitt à Plessner)**

Abstract: *Theology and/or Political Anthropology of the “Enemy” (from Schmitt to Plessner)*

The text intends to investigate and clarify the salient aspects and limits of a possible and barely deepened relationship of proximity between H. Plessner and C. Schmitt regarding the interpretation and use of the friend/enemy-dichotomy. One of the goals is to show that, although in his text of 1931 *Macht und menschliche Natur* Plessner tries to ground political anthropology by explicitly referring to the friend/enemy-dichotomy as it was formulated by Schmitt, he develops this dualism in the light of the opposition between “familiar” and “foreign”. This development leads Plessner, beyond Schmitt’s aims, to the problematization of intersubjectivity.

*Keywords:* Plessner, Schmitt, Friend/Enemy-Opposition, Political Anthropology, Intersubjectivity

Dans son opuscule *Macht und menschliche Natur* de 1931, Plessner propose de développer « la question suprême de l’anthropologie politique » : « dans quelle mesure la politique – la lutte (*Kampf*) pour le pouvoir dans les relations interhumaines qui régissent l’individu, les groupes et les associations, les peuples et les États –, appartient à l’essence de l’homme »<sup>1</sup>. La philosophie qui questionne la politique sous l’aspect de l’homme doit à son tour être mise en question par la politique : c’est « à partir de l’esprit de la politique » que Plessner entend « mettre en mouvement la philosophie dans son élément le plus intime, afin de comprendre la politique dans sa nécessité humaine »<sup>2</sup>. Dans cette perspective, « l’anthropologie tout comme la philosophie ne sont possibles qu’en tant qu’elles sont politiquement pertinentes »<sup>3</sup>, c’est-à-dire « significatives pour la politique et déterminables par la politique »<sup>4</sup>. C’est à ce titre que « la politique est un organe de la philosophie, tout comme elle est un organe de l’anthropologie »<sup>5</sup>.

La note d’intention de l’opuscule indiquait l’objectif de la fondation philosophique de l’anthropologie politique en se référant explicitement à la distinction ami/ennemi formulée par Schmitt : « nous tentons de résoudre la question de savoir si la sphère politique comme telle, donnée avec la relation vitale et primordiale entre ami et ennemi (C. Schmitt) relève de la détermination de l’homme, ou seulement de la situation contingente de son existence physique, extérieure à son essence »<sup>6</sup>. La distinction schmittienne ami/ennemi ne saurait constituer le concept matriciel de l’anthropologie politique que dans la mesure où elle concerne la totalité de la condition humaine. Et c’est dans ce sens que la politique, comme expression de « l’état de la vie humaine »<sup>7</sup>, peut et doit être définie comme « la nécessité, procédant de la constitution fondamentale générale de l’homme, de vivre dans une situation du pour et du contre, et de délimiter et d’affirmer, par la relation ami/ennemi, une zone propre (*Eigenzone*) opposée à une zone étrangère (*Fremdzone*) »<sup>8</sup>.

---

\* Archives Husserl de Paris (CNRS-ENS).

<sup>1</sup> Plessner (1931), p. 139 (nous traduisons).

<sup>2</sup> Ivi, p. 142.

<sup>3</sup> Ivi, p. 220.

<sup>4</sup> Ivi, p. 220, n 1.

<sup>5</sup> Ivi, p. 220.

<sup>6</sup> Ivi, p. 143.

<sup>7</sup> Ivi, p. 201.

<sup>8</sup> Ivi, p. 195.

L'interlocuteur de Plessner semble lui faire écho dans la version de 1932 de son célèbre ouvrage *Le concept de politique* :

H. Plessner, premier philosophe moderne à avoir osé une anthropologie politique de grand style (dans son livre : *Macht und menschliche Natur*, Berlin 1931), affirme à juste titre qu'il n'y a pas de philosophie ni d'anthropologie sans pertinence politique, de même qu'il n'y a pas, à l'inverse, de politique sans pertinence philosophique ; il a surtout compris que philosophie et anthropologie, qui sont autant de savoirs visant spécifiquement *le tout* (das Ganze), ne sauraient être neutralisés, à l'instar d'un quelconque savoir spécialisé porté sur des 'domaines' déterminés, face à des décisions de vie 'irrationnelles'. Pour Plessner, l'homme est 'un être qui, primordialement, établit une distance' et qui, dans son essence, demeure indéterminé, inexplicable, une 'question ouverte'. Traduit dans le langage primitif de l'anthropologie politique naïve qui travaille avec la distinction entre le 'bien' et le 'mal', le 'rester-ouvert' (*Offenbleiben*) dynamique de Plessner, selon sa proximité risquée avec le réel et les choses, est sans doute plus près du 'mal' que du 'bien', ne serait-ce qu'en vertu de son rapport positif au danger et au dangereux. Ce qui s'accorde avec le fait que Hegel et Nietzsche sont, eux aussi, à classer du côté du 'mal', et qu'en dernière instance le 'pouvoir' (*Macht*) comme tel relève du Mal<sup>9</sup>.

Ce « dialogue », qui peut suggérer une éventuelle affinité, fût-elle limitée dans le temps, entre les deux penseurs que tout paraît éloigner, voire opposer, peut surprendre<sup>10</sup>. Cette proximité supposée se situe pourtant dans la lignée équivoque de la fascination que Schmitt a pu exercer sur des esprits aussi divers que Walter Benjamin, Leo Strauss, et, après la guerre, Jacob Taubes ou Hans Blumenberg. Au-delà de cette possible « liaison dangereuse » entre Plessner et Schmitt, il faut aussi rappeler ici l'affinité troublante, déjà soulignée en 1994 par Jacques Derrida dans *Politiques de l'amitié*, entre le discours schmittien et les figures les plus « révolutionnaires » comme Lénine et Mao (figures auxquelles Schmitt se réfère dans *La théorie du partisan*), mais aussi entre Schmitt et certaines gauches ou extrêmes-gauches européennes de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Derrida ne voyait pas dans cette « sympathie » pour Schmitt quelque « confusion interprétative », mais un « immense symptôme historico-politique », reconduisant ces « sympathies notoires » pour Schmitt à Hegel, plus exactement à l'hommage schmittien à Hegel lequel, en « émigrant » à Moscou, s'étend virtuellement à sa postérité marxiste par le truchement de la notion d'« ennemi de classe » (le capitaliste bourgeois) ; hommage qui réside dans la définition de l'ennemi comme « différence éthique » (*sittliche Differenz*), c'est-à-dire de l'ennemi comme un élément étranger à nier (*ein zu negierendes Fremdes*), selon l'expression de Hegel citée dans *Le Concept de politique*.<sup>12</sup>

C'est précisément sur ce point décisif de la distinction conceptuelle ami/ennemi, on l'a entrevu, que se joue la question de l'éventuelle affinité entre Plessner et Schmitt. Dans *Le Concept de politique*, Schmitt formule en termes hégéliens son axiome de l'ami/ennemi :

Le sens de la distinction entre ami et ennemi, c'est de désigner le degré d'intensité extrême d'une liaison ou d'une séparation, d'une association ou d'une dissociation (...) L'ennemi politique n'a nul besoin d'être moralement méchant, ni d'être esthétiquement laid; il ne doit

<sup>9</sup> Schmitt (2002), p. 60 (nous traduisons). L'autre interlocuteur majeur de Plessner dans *Macht* est Heidegger dont il lit et critique l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* comme une « anthropologie apriorique » ; voir Plessner (1931), pp. 154-159.

<sup>10</sup> Le « dialogue » entre Plessner et Schmitt, lesquels se sont rencontrés au moins une fois à Berlin le 3 avril 1930 (voir Mehring (2009), p. 253), a été relativement négligé dans la recherche jusqu'au début des années 1990, après la parution de l'ouvrage de Kramme (1989) (recension par Axel Honneth (1989), in Essbach *et al.* (éd.) (2002), pp. 21-28), qui tentait de démontrer l'« affinité élective » (« Wahlverwandschaft », p. 13) entre les deux penseurs. Voir ensuite Bielefeldt (1994), pp. 83-99; Pircher (1995), in Weiland (éd.) (1995), pp. 154-164.

<sup>11</sup> Voir Derrida (1994), pp. 102s; p. 162.

<sup>12</sup> Schmitt (2002), p. 62.

pas nécessairement se présenter comme un concurrent économique, faire des affaires avec lui peut même sembler avantageux. Car il est l'autre, l'étranger (*der andere, der Fremde*), et il suffit à sa nature qu'il soit existentiellement quelque chose d'autre et d'étranger, dans un sens particulièrement intensif, en sorte que si un cas extrême venait à se présenter, il serait possible d'entrer en conflit avec lui<sup>13</sup>.

Dans cette distinction, tant commentée, la figure de l'ennemi, dans sa possibilité structurante de la communauté constituant un *Volk*, est censée déterminer le politique comme tel et en dessiner la configuration, puisque cette distinction implique selon Schmitt une décision *souveraine* quant à l'ennemi qu'il doit être possible, dans le cas extrême qu'est la guerre (en vertu du *jus belli* d'un État), d'éliminer physiquement, cette « possibilité réelle » du conflit guerrier étant la garantie de la « perdurance » du politique. Toujours dans *Le Concept de politique*, Schmitt écrit :

Les concepts d'ami, d'ennemi et de conflit (*Kampf*) reçoivent leur sens réel par le fait qu'ils entretiennent et maintiennent un rapport à la possibilité réelle de la mise à mort physique. La guerre suit de l'hostilité (inimitié), car celle-ci est la négation ontologique d'un autre être (*seinsmässige Negierung eines anderen Seins*). La guerre n'est que la réalisation extrême de l'hostilité<sup>14</sup>.

Le couple ami/ennemi, censé indiquer l'« intensité » d'une association et d'une dissociation, est conçu par Schmitt comme une opposition déterminée, qui a valeur de crible ou de discrimination (*Unterscheidung*). Schmitt dit l'avoir empruntée à plusieurs auteurs modernes (Donoso Cortés, Alamo de Barrientos...), mais l'on peut suggérer qu'elle reconduit implicitement à un paulinisme fondamentalement structurant, peut-être mêlé de « marcionisme contre-révolutionnaire », qui organise matriciellement la pensée schmittienne de la communauté<sup>15</sup>. Dans la *Première épître aux Thessaloniens*, l'avènement de la Parousie implique la distinction de deux types d'hommes et de deux manières de vivre (1 Th 2, 10): les « dévoyés », les « fils des Ténèbres », qui prétendent vivre dans la paix et la sécurité du monde, et les « fils de lumière » (1 Th 5, 4) qui savent qu'il faut rester éveillé et veiller dans l'insécurité constante, face au « danger » d'une situation instable, dans l'attente eschatologique, qui doit souder les premières communautés chrétiennes. Or ce dualisme dérive, selon l'interprétation schmittienne controversée, de cette cellule germinale qu'est la figure « énigmatique » du *katechon* dans la *Deuxième épître aux Thessaloniens*<sup>16</sup>. Au-delà des formes variées, voire contradictoires que prend la figure du *katechon*, c'est-à-dire de ce qui (institution), ou de celui qui (homme) doit retarder la venue de l'Antéchrist et de la « fin des temps », il convient de remarquer pour notre propos que cette figure permet de déployer une « théologie politique » de l'Histoire qui commande et régule la doctrine schmittienne, y compris, et surtout, sa distinction conceptuelle ami/ennemi<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 27.

<sup>14</sup> Ivi, p. 33.

<sup>15</sup> Voir Faber (2007), pp. 93-137 ; Groh (1988). Voir également l'étude, limitée à la réception francophone, Storme (2008).

<sup>16</sup> Voir 2 Th, 5-8 qu'Augustin déjà avouait ne pas être sûr de comprendre (*De civ. Dei*, XX, 19). Voir également la lettre de Schmitt à Pierre Linn du 11/1/1948, in *Glossarium* (1991), p. 80 (rédigée en français, sic) : « Nous sommes toujours – comme en 500 ou 800 – dans le 'aion' chrétien, toujours en agonie, et tout événement essentiel n'est qu'une affaire du 'Kat-echon', c'est-à-dire de 'celui qui tient', qui tenet nunc (2. ep. de Saint-Paul aux Thessaloniens, 2, 7.) Vous connaissez ma théorie du katechon, elle date de 1932 [*recte*: 1942?]. Je crois qu'il y a en chaque siècle un porteur concret de cette force et qu'il s'agit de le trouver ». Sur l'usage schmittien, parfois incohérent, de la notion du *katechon*, voir Grossheutschi (1996); Metzger (2005), pp. 23-25; Schuller (1996), pp. 389-406.

<sup>17</sup> Voir Meier (1998), p. 85; Groh (1988), pp. 13-14. En 1932, Schmitt ne défend certes aucun concept explicite de « théologie politique » et ne parle que d'un « lien méthodique entre présupposés de la pensée (*Denkvoraussetzungen*) théologiques et politiques » (p. 64). Pour dévoiler les présupposés de la doctrine politique de Schmitt commandée par une certaine « théologie » dissimulée sur le mode ésotérique d'un « immanentisme sécularisé » (Meier (1988), pp. 64, 76s, 85s.), il faut appliquer à Schmitt lui-même la thèse

Le concept de « théologie politique » est pour Schmitt un instrument offensif lié à une « situation polémique », c'est-à-dire à un antagonisme censé susciter un « être-contre » (*Gegensein*) concret. Cet aspect permet de mieux situer la légitimation « catéchontique » et « théocratique » de la violence dictatoriale de l'État total, Schmitt, après 1933, se voyant peut-être en retardateur anti-apocalyptique de la fin de l'histoire et de la fin du politique, oeuvrant *contre* les accélérateurs apocalyptiques que seraient la « neutralisation » et la « dépolitisation » éminemment liés, selon lui, au processus déthéologisant de « sécularisation », ce processus déthéologisant lui offrant paradoxalement l'occasion, décisive, d'une rethéologisation. C'est ce que semblait dire Hans Blumenberg dans *La Légitimité des temps modernes*: si la sécularisation n'existait pas, il faudrait l'inventer, puisqu'elle permet à Schmitt de travailler à la concrétisation politique de certains concepts théologiques et à exhorter à la lutte rethéologisante *contre* l'ennemi présumé<sup>18</sup>.

Par le truchement de la figure du *katechon*, Schmitt élabore un ennemi matriciel de la « communauté », à savoir « l'ennemi eschatologique » porteur et diffuseur d'anarchie, ennemi qui prend la forme de la démocratie libérale, ou du Parti communiste ou, après la guerre, de l'État mondial technicisé, systématiquement et obsessionnellement « judaïsé » par Schmitt, selon un *anti-sémitisme* apocalyptique qui s'inscrit dans ce même schème antagoniste catéchontique<sup>19</sup>.

L'investissement hyperbolique de ce théologoumène du *katechon* de la *Deuxième épître aux Thessaloniens*, en-deça des théologies politiques de l'absolutisme des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> s., produit ainsi le corollaire de la distinction conceptuelle ami/ennemi dont Schmitt lui-même prétendait ne livrer qu'un diagnostic descriptif et formel « phénoménologiquement » neutre<sup>20</sup>.

En convergence avec cette hypothèse de lecture d'une « théologie comme politique » (Blumenberg), c'est-à-dire d'une théologie comme *idéologie* de la politique, il faudrait se demander dans quelle mesure la doctrine schmittienne, programmée par le théologoumène du *katechon*, traduit symptomatiquement une réponse « apotropaïque » au « chaos » ou à l'anarchie, tant redoutés, *crains* par Schmitt, selon une crainte que Derrida a très justement qualifié de « panique réactive », ou de « phobie », consistant à s'inventer partout des ennemis, jusqu'à les subsumer et à les conjurer sous la forme ultime de l'ennemi eschatologique à détruire, sous prétexte de voir dans cet « être-contre » la condition de possibilité du politique ou de la repolitisation d'une époque prétendument dépolitisée<sup>21</sup>.

À cet égard l'affirmation schmittienne du politique est moins l'affirmation de l'état de nature comme *status belli* permanent, mais la négation de la « sécurité bourgeoise » du *statu quo*, ce qui revient à faire de la guerre l'horizon indépassable du politique<sup>22</sup>. Cette affirmation du politique comme négation du *statu quo* explique l'amplification de la rhétorique du danger, adaptée à la possibilité perpétuelle du conflit. Rappelons-nous que dans le passage, cité plus haut, du *Concept de politique*, Schmitt saluait Plessner comme un « penseur du danger », voire comme le « penseur dangereux », dans la lignée des penseurs « pessimistes » situés du côté « mauvais »: Machiavel, Hobbes, de Maistre, Hegel, Fichte, Nietzsche... Et il ajoutait plus loin la « constatation étrange et pour beaucoup inquiétante que toutes les théories politiques authentiques

---

centrale, fort connue, de son opuscule *Théologie politique* de 1922: « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » (Schmitt (2004), p. 43).

<sup>18</sup> Voir Blumenberg (1997), pp. 112-113; Groh (1988), p. 170.

<sup>19</sup> Voir Groh (1988), p. 66.

<sup>20</sup> Cette « ligne de défense » d'une pure « description phénoménologique » du couple ami/ennemi, adoptée par Schmitt à Nuremberg face à Robert Kempner, est réitérée par Koselleck (1975), p. 104.

<sup>21</sup> Derrida (1994), p. 103.

<sup>22</sup> Schmitt (2002), p. 93; voir également *Glossarium* (1991), p. 95.

présupposent que l'homme est 'mauvais' ('böse'), c'est-à-dire qu'elles considèrent que loin de ne pas poser de problème, il est bien plutôt 'dangereux' et dynamique »<sup>23</sup>.

Cette thèse, ou plutôt ce *credo* du « danger » et de la « dangerosité de l'homme », *credo* critiqué en 1932 par Leo Strauss comme « présupposition ultime du politique »<sup>24</sup> et marque distinctive entre théories « autoritaires » et « anarchistes »<sup>25</sup>, s'appuie sur le principe anthropologique de la supposée « méchanceté naturelle de l'homme », sa corruption irréductible qui appelle pouvoir et domination (*Herrschaft*) censés unir les membres d'une communauté selon une tendance antagoniste qui exclut ceux déterminés comme « étrangers » à cette communauté; autrement dit, selon la distinction ami/ennemi, fondée sur l'antropologoumène politique, prédéterminé, de l'homme naturellement « mauvais », ou, pour le dire en termes théologiques, naturellement « pécheur » et « corrompu ».

En sollicitant la distinction ami/ennemi, Plessner souscrit-il, réellement ou implicitement, à ce *credo* théologico-anthropologico-politique, comme Schmitt le laisse entendre dans l'édition de 1932 ? Revenons au chapitre 9 de *Macht und menschliche Natur* sur l'être-exposé (*Exponiertheit*) de l'homme pour examiner plus en détail le rôle et la fonction de la distinction ami/ennemi :

Nous concevons ici que la relation ami/ennemi appartient à la constitution essentielle de l'homme et ce *précisément parce que* nous nous *abstenons* de soumettre l'homme à une détermination essentielle concrète et que nous le traitons comme une question ouverte ou un pouvoir. C'est dans son *indéterminité* (Unbestimmtheit) à lui-même que se forme pour lui l'horizon particulier à l'intérieur duquel tout lui paraît familier et naturel, conforme à son essence et nécessaire, et à l'extérieur duquel tout lui paraît inconnu, hétérogène et non-naturel, contraire à son essence et inintelligible<sup>26</sup>.

La « raison » de l'opposition familier/étranger, au fondement de la distinction ami/ennemi, n'est pas d'abord, bien qu'elle le soit aussi, la crainte, voire l'angoisse d'une réaction hostile émanant de ce qui est situé au-delà de cette limite, à l'extérieur du cercle familier:

Cette angoisse (*Angst*) s'enracine dans l'inquiétante non-familiarité de l'étranger (*Unheimlichkeit des Fremden*) et non dans les éventuels effets nuisibles sur sa propre sphère de familiarité ; car l'étranger (*das Fremde*) n'est pas simplement un autre (*ein Anderes*) (...) Car l'étranger est le propre (*das Eigene*), le connu (*das Vertraute*), le familier (*das Heimliche*) dans l'autre et en tant que l'autre, c'est-à-dire l'inquiétant non-familier (*das Unheimliche*), pour rappeler une leçon de Freud<sup>27</sup>.

Reformulée à la lumière de l'opposition familier/étranger, la distinction ami/ennemi conduit, au-delà de Schmitt, à la problématisation d'une relation *intersubjective* comme entrelacement (*Verschränkung*) que Plessner précise dans ces termes: « L'homme ne 'se' voit pas seulement dans son ici (*Hier*), mais aussi dans le là-bas (*Dort*) de l'autre. La sphère de la familiarité n'est donc pas délimitée par 'nature' et ne s'étend pas (pour ainsi dire extra-historiquement) jusqu'à une certaine limite, mais elle est ouverte et par là-même lui donne accès à l'inquiétante non-familiarité (*Unheimlichkeit*) de l'autre dans l'incompréhensible entrelacement (*Verschränkung*) du propre et de l'autre »<sup>28</sup>.

Le propre est un autre moi étranger; chaque *ego* a en face de lui, ou *contre* lui, un *alter ego*: l'*ego* saisit l'altérité de cet *alter ego* en tant que lui-même, parce que, note Plessner, le propre *est* aussi l'autre, et ce mode définit le rapport intersubjectif

<sup>23</sup> Schmitt (2002), p. 61.

<sup>24</sup> Voir Strauss (1988), p. 113.

<sup>25</sup> Schmitt (2002), p. 60.

<sup>26</sup> Plessner (1931), p. 192.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 192-193.

<sup>28</sup> Ivi, p. 193.

particulier de « l'entrelacement (*Verschränkung*) des perspectives de l'être-avec et de l'être-contre (*Miteinander und Gegeneinander*) »<sup>29</sup>. Certes, cet « entrelacement du propre et de l'autre » semble proche de la dialectique hégélienne (et schmittienne) du maître et de l'esclave, ou du mouvement (*Bewegung*) de la reconnaissance, où l'autre comme ennemi n'est que, selon une formule sybilline dans la *Théorie du partisan* souvent citée par Schmitt, la forme de notre propre question (*unsere eigene Frage als Gestalt*), car cet ennemi, comme « autre », met en question le « soi » qui n'accède à lui-même que par l'autre – la conscience de soi, pour le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*, n'étant la conscience de soi *en soi et pour soi (an und für sich)* qu'en étant reconnue par l'autre. Or, ce serait mécomprendre la torsion spécifiquement *herméneutique* que Plessner imprime à cette relation.

En effet, Plessner réinterprète la distinction ami/ennemi à la lumière de l'opposition propre (familier)/étranger en la reliant de façon indéfectible au principe d'inexplicabilité (*Prinzip der Unergründlichkeit*) de l'être humain, avec pour conséquence de redéfinir la possibilité même d'une anthropologie politique. Cette possibilité réside dans l'histoire. Les possibilités d'être humain se déploient dans l'espace historique: en disciple de l'herméneutique diltheyenne, Plessner considère que « l'homme ne peut apprendre ce qu'il est que par l'histoire »<sup>30</sup>. Plessner note, toujours au chapitre 9:

L'histoire de la culture (*Kulturgeschichte*) montre un incessant déplacement de l'horizon de la non-familiarité inquiétante (*Unheimlichkeit*) et, corrélativement, de la sphère de la familiarité amicale, en sorte que la transformation de la relation ami/ennemi ne peut être étudiée que d'un point de vue historique. C'est aussi la raison pour laquelle elle n'a pas nécessairement le sens d'une relation politique spécifique, parce qu'elle traverse toutes les situations de l'homme<sup>31</sup>.

L'objet d'investigation qu'est la « vie humaine » historique, traversée par la distinction ami/ennemi, est principiellement insondable ou inexplicable (*unergründbar, unergründlich*): la « vie humaine » dans sa réalité historique (*geschichtliche Wirklichkeit*) ne peut que faire l'objet d'une mise en question par la compréhension (*Verständnis*) ; elle est une question ouverte (*offene Frage*), par opposition aux objets formellement fermés des sciences de la nature, susceptibles d'être expliqués positivement<sup>32</sup>. Le processus de la compréhension inclut structurellement le sujet vivant, l'attitude humaine qui l'accomplit en rapportant l'insondabilité de la réalité historique à la présence de sa position. Plessner précise: « Dans ce bouleversement du regard, la vie se retourne vers elle-même pour découvrir qu'elle résulte d'un passé et d'un devenir. Or, dans ce bouleversement, elle s'extrait de la continuité de ce qui est devenu et manifeste, en tant que présence (*Gegenwart*), son *pouvoir sur le passé* »<sup>33</sup>. Ce pouvoir de la présentification (*Vergegenwärtigen*), condition de possibilité de la transformabilité et de l'ouverture du passé historique, est aussi bien théorique que pratique: « Le principe de dépendance de l'inexplicable (*Verbindlichkeit des Unergründlichen*) est en même temps la saisie théorique et pratique de l'homme comme être historique et, pour cette raison, politique »<sup>34</sup>.

En vertu de ce principe d'inexplicabilité qui comprend le vivant humain comme une question pratico-théorique fondamentalement ouverte et indéterminée, Plessner récuse toute prétention exclusive d'une anthropologie empirique à embrasser a

<sup>29</sup> Ivi, p. 196. Voir également Plessner (1967), pp. 319-320.

<sup>30</sup> Ivi, p. 221.

<sup>31</sup> Plessner (2002), p. 194.

<sup>32</sup> Ivi, p. 181.

<sup>33</sup> Ivi, p. 183.

<sup>34</sup> Ivi, p. 184. Sur le « principe de dépendance de l'inexplicable » formulé par Georg Misch à la suite de Dilthey, voir Misch (1994), p. 110; Misch (1967), p. 51; 192; Misch (1984), pp. 132-146.

*posteriori* la totalité des formes empiriques de l'être humain, mais aussi celle d'une anthropologie apriorique à fixer une essence immuable de l'homme, c'est-à-dire à déterminer l'essentielle indéterminité (*Unbestimmtheit*) de l'homme: « Ce dont est capable l'homme doit rester *ouvert*, au nom de l'universalité du regard porté sur la vie humaine dans l'ampleur de toutes les cultures et les époques. C'est pourquoi l'inexplicabilité de l'homme vient occuper le centre de l'anthropologie »<sup>35</sup>.

Si la distinction ami/ennemi, gouvernée par le principe d'inexplicabilité, se trouve reformulée par analogie avec l'opposition familier/non-familier (étranger et inquiétant, *unheimlich*), celle-ci reconduit, plus fondamentalement, à « l'essentielle incongruence (*Inkongruenz*), dans la situation de la vie, entre le monde et le milieu »<sup>36</sup>. La vie humaine évolue au coeur de l'entrelacement conflictuel entre le milieu et le monde:

C'est *entre* le milieu et le monde, *entre* la zone familière des références connues et des rapports de signifiante 'toujours déjà' compris et la réalité inquiétante et non-familiale (*unheimlich*) du monde déraciné, que l'homme, par d'incessants bouleversements, conquiert son milieu à partir du monde<sup>37</sup>.

L'homme, comme pouvoir de « conquérir » son milieu, se déploie ainsi dans la tension antagoniste qui anime la relation ami/ennemi: « L'homme (...) en tant que *pouvoir* (*Macht*) se situe nécessairement dans la *lutte pour* ce pouvoir, c'est-à-dire dans l'opposition entre le familier et l'étranger (*Vertrautheit und Fremdheit*), entre *l'ami et l'ennemi* »<sup>38</sup>.

L'essentielle ambiguïté (*Zweideutigkeit*) de la *natura hominis* à la fois animale et non-animale<sup>39</sup>, située au croisement du milieu et du monde, entre la sphère étrangère, hostile et la sphère familière, amicale, se traduit par ce que Plessner appelle « artificialité naturelle » (*natürliche Künstlichkeit*). L'être humain, dans la « finitude » de sa situation contingente, doit sans cesse restituer et compenser artificiellement un milieu naturel qui, pourtant, n'a jamais existé comme tel, par l'établissement d'une sphère culturelle familière. Plessner précise, toujours au chapitre 9:

Elle [sc. la finitude] est elle-même entrelacée avec une infinitude et constitue de ce fait une finitude qui, se manifestant explicitement comme telle, requiert de manière naturelle d'être artificiellement compensée. C'est pourquoi l'homme, artificiel 'par nature', n'est jamais équilibré. C'est aussi pourquoi toute immédiateté ne lui est accessible que par une médiation, toute pureté par une opacification, toute continuité par une réfraction<sup>40</sup>.

L'artificialité est l'expression même de la « nature » humaine: l'être humain est « naturellement artificiel », car il doit toujours déjà compenser, sans jamais pouvoir les résorber, les déficiences et les déséquilibres liées à ce que Plessner appelle dans les *Degrés de l'organique* de 1928 sa « positionnalité excentrique » (*exzentrische Positionalität*), positionnalité biologiquement fragile et inadaptée, non-spécialisée, à la fois au centre et à la périphérie de la nature. L'être humain, cet « émigrant de la nature », « constitutivement apatrie » (*heimatlos*)<sup>41</sup>, posé « nulle part », est contraint, en raison même de son « déracinement » natif de *créer* une « seconde patrie » (*zweite*

---

<sup>35</sup> Plessner (1931), p. 161.

<sup>36</sup> Ivi, p. 199.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 197-198.

<sup>38</sup> Ivi, p. 191.

<sup>39</sup> Voir Plessner (1965), p. 277.

<sup>40</sup> Plessner (1931), p. 199. Le syntagme de « nature artificielle » apparaît peut-être pour la première fois chez Sorel (1928<sup>2</sup>), pp. 83 ; 335-338 ; 376 ; 413.

<sup>41</sup> Plessner (1928), p. 385. Voir également Plessner (1946), pp. 52-65 sur la portée « politique » du « déracinement » propre à la positionnalité excentrique, contre l'attachement à l'esprit local ou au *Blut und Boden* perçu par Plessner, en 1946, comme un attachement de type animal à une *Umwelt*.

*Heimat*) par les opérations « culturelles », c'est-à-dire artificielles et techniques, de l'« immédiateté médiatisée » (*vermittelte Unmittelbarkeit*)<sup>42</sup>.

Cette tendance de l'être humain à créer une autre « patrie », un autre « foyer », c'est-à-dire à former une société « naturellement artificielle » contre le monde hostile en affrontant son inquiétante étrangeté<sup>43</sup>, est première, selon Plessner; elle s'impose à partir de son essentiel « hors de chez soi » impliqué par sa positionnalité excentrique, singularité de son statut de vivant en conflit constant avec son animalité naturelle, et c'est en vertu même de ce conflit constitutif de la *conditio humana*, que l'homme possède le pouvoir, fragile et « risqué »<sup>44</sup>, de se transformer.

L'« apatridité » inhérente à la positionnalité excentrique de l'être humain et le principe d'inexplicabilité qui en signe l'ouverture essentielle, comportent une dimension universelle qui situe Plessner aux antipodes de Schmitt. On comprend mieux maintenant pourquoi Schmitt, d'abord pressé de lire dans le principe d'inexplicabilité une ouverture au « danger » et une supposée sympathie pour le Mal, ne pourra que supprimer le passage élogieux sur Plessner dans la réédition de 1933 du *Concept de politique*, en lui substituant une référence à Hobbes, car dans une anthropologie théologico-politique prônant le *polemos* comme essence du politique, où l'ennemi constitue une figure virtuellement destructible, le principe d'inexplicabilité comme « principe européen de l'immanence ouverte »<sup>45</sup>, n'a pas de place ou occupe, plus précisément, la place de l'ennemi<sup>46</sup>.

L'anthropologie politique de Plessner implique, en effet, l'universalisation et la relativisation du regard porté sur l'être humain; elle récuse l'absolutisation de la sphère familière d'un peuple ou d'une communauté en vertu de la possible *universalität* de l'humanité (*Menschheit*), laquelle n'est accessible, « immédiateté médiatisée » oblige, que par le truchement d'un peuple particulier et contingent<sup>47</sup>, médiation évitant « l'uniformisation de l'étranger », et sa détermination comme « barbare » en fonction d'une essence du « propre »<sup>48</sup>. Contre une « absolutisation de notre position occidentale », contre une « monopolisation de l'être-humain (*Menschsein*) »<sup>49</sup>, l'autre non-familier, l'ennemi, constitue la figure d'une possibilité (*Möglichkeit*) alternative d'être humain (*Mensch-Sein*). Par le « dépassement progressif de l'absolutisation d'un peuple particulier (...) la politique se civilise »<sup>50</sup>, car la reconnaissance de l'« étranger » ouvre un espace de liberté où peut alors commencer, à un niveau d'égalité, le « *fair-play* »<sup>51</sup>.

<sup>42</sup> Sur les trois « lois anthropologiques fondamentales » de l'« artificialité naturelle », de la « position utopique » et de l'« immédiateté médiatisée », voir Plessner (1928), pp. 383-425.

<sup>43</sup> Cette « étrangeté » prend parfois des accents gnostiques, comme en atteste la dernière phrase des *Degrés de l'organique* où Plessner évoque la « bienheureuse contrée étrangère » ouverte par le Christ de Marcion (Plessner (1928), p. 425) ; concession au *Zeitgeist*, il faut y lire sans doute une allusion à Harnack (1921), p. 225 ; p. 19.

<sup>44</sup> Voir Plessner (1931), p. 197 (« *Gewagtheit* »).

<sup>45</sup> Ivi, p. 221.

<sup>46</sup> En toute cohérence, Plessner ne peut que rejeter le critère de l'« ami » que Schmitt indique en 1933, à savoir l'« homogénéité ethnique » (*Artgleichheit*) ou l'« appartenance raciale » (voir Schmitt (1933), pp. 42; 45), critère qui place Plessner lui-même, classé comme « demi-juif » par le nouveau régime, dans la sphère schmittienne de l'« ennemi » du peuple allemand, *Gemeinschaft* « chaude » et « naturelle » déjà critiquée en 1924 au nom de la *Gesellschaft* bourgeoise dans l'opuscule *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (GS V, pp. 7-133, spéc. p. 42). Après son exil forcé, et plus encore après la guerre, Plessner n'hésitera pas à critiquer explicitement la distinction ami/ennemi et le « décisionnisme » schmittien qu'il classera dans les projets « fascistes » de l'« esthétisation du politique » au sens benjaminien; voir Plessner (1962), p. 277: « l'agir relatif à l'État (*staatliches Handeln*) devient un sous-genre de l'agir politique qui n'obéit qu'à l'opposition entre l'ami et l'ennemi. On a donné libre cours à l'amoralisme du pouvoir nu, on a privé la décision ultime de son poids tragique, en prenant ainsi le chemin de la dictature » ; « *Ergänzungen von 1959* », pp. 212-213.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 228-234.

<sup>48</sup> Ivi, p. 150.

<sup>49</sup> Ivi, p. 189.

<sup>50</sup> Ivi, p. 233.

<sup>51</sup> Ivi, p. 228.

Dans un contexte de radicalisation des esprits, au crépuscule de la République de Weimar, Plessner plaide, en 1931, pour un « renoncement à la prédominance du système européen des valeurs et des catégories » au nom même de « l'esprit européen », considéré dès lors comme l'une des expressions, parmi d'autres, de la pluralité des cultures historiques<sup>52</sup>. Plutôt qu'euro-centrique, l'humanisme de Plessner est « euro-excentrique », si l'on peut dire; la relativisation affirmative de la position européenne, de sa culture et de sa religion, c'est-à-dire le « renoncement à leur absolutisation »<sup>53</sup>, implique la reconnaissance de la pluralité des formes de l'être humain et de la principielle égalité en droit (*Gleichberechtigung*) des systèmes culturels et religieux extra-européens ou non-chrétiens prétendument périphériques. Cette reconnaissance foncièrement démocratique, explicitement indifférente à toute détermination ethno-raciale<sup>54</sup>, de la possibilité plurielle d'être humain définit l'universalité de la tâche d'une anthropologie philosophique qui a su abandonner « la position de suprématie de ses propres conditions de connaissance, de ses propres conditions d'accès au monde »<sup>55</sup> en « bouleversant » le regard porté sur le vivant humain. Et si l'anthropologie philosophique est nécessairement politique, c'est dans l'exacte mesure où elle envisage, dans son universalité, l'être humain, sans détermination préalable ni explication de son essence, comme une question ouverte conçue comme un pouvoir de transformation qui n'est autre que celui de la vie elle-même.

GS: Plessner H., *Gesammelte Schriften*, 10 voll., éd. par G. Dux, O. Marquard et E. Ströker, Suhrkamp, Francfort/M 1980-1985.

### *Bibliographie*

- Bielefeldt, H. (1994), *Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Blumenberg, H. (1966), *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), Suhrkamp, Francfort/M.
- Derrida, J. (1994), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris.
- Faber, R. (2007), *Politische Dämonologie. Über Carl Schmitts und anderer gegenrevolutionären Marcionismus*, in Id., *Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 93-137.
- Glossarium* (1991), Duncker & Humblot, Berlin.
- Groh, R. (1998), *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Suhrkamp, Francfort/M.
- Grossheutschi, F. (1996), *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Harnack von, A. (1921), *Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- Honneth, A. (1989), *Plessner und Schmitt. Ein Kommentar zur Entdeckung ihrer Affinität*, in Essbach, W.-Fischer, J.-Lethen, H. (eds.) (2002), *Plessners 'Grenzen der Gemeinschaft'. Eine Debatte*, Suhrkamp, Francfort/M, pp. 21-28.
- Koselleck, R. (1975), "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe", in Weinreich, H. (éd.), *Positionen der Negativität, Poetik und Hermeneutik*, vol. 6, München, pp. 65-105.

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 164.

<sup>53</sup> Ivi, p. 148.

<sup>54</sup> Voir ivi, p. 150.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 165.

- Kramme, R. (1989), *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Mehring, R. (2009), *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, Beck, Munich.
- Meier, H. (1998), *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart.
- Metzger, P. (2005), *Katechon. II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, de Gruyter, Berlin.
- Misch, G. (1930), *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Cohen, Bonn.
- Misch, G. (1924), *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, in Rodi, F-Lessing, H. U. (éd.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Francfort/M. 1984, pp. 132-146.
- Misch, G. (1994), *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, éd. par G. Kühne-Bertram et F. Rodi, Alber, Fribourg/Brsg.
- Pircher, W. (1995), *'Pflicht zur Macht': Helmuth Plessner und Carl Schmitt*, in Weiland, R., *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, pp. 154-164.
- Plessner, H. (1928), *Die Stufen des Organischen*, in *Gesammelte Schriften [GS]* éd. par G. Dux, O. Marquard et E. Ströker, Suhrkamp, Francfort/M, vol. 4.
- Plessner, H. (1931), *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in GS, vol. 5.
- Plessner, H. (1935/1959), *Ergänzungen von 1959*, in *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (1935/1959)*, in GS, vol. 6.
- Plessner, H. (1962), *Die Emanzipation der Macht*, in GS, vol. 5.
- Plessner, H. (1965), *Mensch als Naturereignis (1965)*, in GS, vol. 8.
- Schmitt, C. (2004), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922]*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Schmitt, C. (2002), *Der Begriff des Politischen [1932]*, Duncker & Humblot, Berlin 2002.
- Schmitt, C. (1933), *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hambourg.
- Schuller, W. (1996), *Dennoch die Schwerter halten. Der Katechon Carl Schmitts*, in Cancik H. (éd.), *Geschichte-Tradition-Reflexion*, Mohr/Siebeck, Tübingen, pp. 389-408.
- Sorel, G. (1928<sup>2</sup>), *De l'utilité du Pragmatisme*, Rivière, Paris.
- Storme, T. (2008) *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien*, Le Cerf, Paris.
- Strauss, L. (1932), *Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen (1932)*, in Meier, H. (éd.) (1998), *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart, pp. 99-125.