

## Anthropologie de la phénoménologie, phénoménologie de l'anthropologie

Christian Sommer (Archives Husserl de Paris)

**Résumé:** Notre travail dont cet article est un bilan partiel entend explorer les débats historiques et actuels, réels ou virtuels, entre l'anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) et les phénoménologies husserliennes et post-husserliennes au XXe siècle en France et en Allemagne et au-delà. L'un de nos fils conducteurs pour traverser cet héritage théorique complexe est l'hypothèse de Blumenberg qui dans la *Description de l'homme* situe le germe d'un "tournant anthropologique" de la phénoménologie en 1913, tournant que l'anthropologie philosophique et "empirique" de Gehlen viendra radicaliser et parachever en 1940 dans *L'Homme*. Ce tournant est associé à un déplacement paradigmatique (de l'ontologie et de la métaphysique vers l'anthropologie) qui permet d'envisager la condition anthropologique de la phénoménologie, c'est-à-dire du phénoménologue.

**Mots-clés:** Blumenberg, Scheler, Plessner, Gehlen, Heidegger, Husserl, anthropologie philosophique, phénoménologie française.

**Abstract:** Our work, of which this article is a partial assessment, intends to explore the historical and current debates, real or virtual, between Philosophical Anthropology (Scheler, Plessner, Gehlen) and Husserlian and post-Husserlian phenomenologies in the twentieth century in France and Germany and beyond. One of our guiding threads to cross this complex theoretical heritage is the hypothesis of Blumenberg who, in his *Description of Man*, situates the germ of an "anthropological turn" of phenomenology in 1913, a turn that Gehlen's philosophical and "empirical" anthropology will radicalize and finalize in 1940 in *Man. His place and Nature in the World*. This turn is associated with a paradigmatic shift (from ontology and metaphysics to anthropology) that allows to consider the anthropological condition of phenomenology, that is to say of the phenomenologist.

**Keywords:** Blumenberg, Scheler, Plessner, Gehlen, Heidegger, Husserl, Philosophical Anthropology, French Phenomenology.

## 1. Le tournant anthropologique et le problème du vivant

L'année même où Husserl publie l'édition remaniée des *Recherches logiques* (HUSSERL, 1913a) et ses *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (HUSSERL, 1913b), censées écarter tout naturalisme, psychologisme et anthropologisme, Scheler publie son *Formalisme en éthique* (SCHELER, 1913a) et son opuscule sur la *Sympathie* (SCHELER, 1913b). Scheler, formé à la phénoménologie husserlienne dont il revendique la méthode, mais en lui imprimant une inflexion "théo-anthropologique" (SOMMER, 2022), contribue par ce biais à la constitution du paradigme théorique de l'anthropologie philosophique (FISCHER, 2008), en sollicitant quelques références qui deviendront décisives: la référence à J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (UEXKÜLL, 1909), pour expliciter le lien entre l'organisme et le milieu (*Umwelt*), d'autre part la référence à Bergson, *L'évolution créatrice* (BERGSON, 1907), interprétée comme réponse philosophique à Darwin, *On the Origin of Species* (DARWIN, 1859) et, plus généralement, la référence aux "philosophies de la vie" de Dilthey et de Nietzsche (SCHELER, 1915). Mais c'est surtout l'opuscule sur la *Sympathie* et son appendice sur l'intersubjectivité (SCHELER, 1913b) qui, par l'introduction d'une "dimension émotionnelle préalable à toute différenciation entre sujet et objet", inaugure, pour ainsi dire en contre-bande, "le tournant anthropologique de la méthode phénoménologique" (BLUMENBERG, 2006, p. 23). C'est dès l'année 1913, "scène primitive" du conflit entre phénoménologie et anthropologie, que Husserl aurait donc pu repérer, au sein de son école et de son *Jahrbuch*, les germes de ce conflit sous la forme d'une contestation anthropologique de ses thèses principales.

Husserl critiquera explicitement ce tournant dans sa postface aux *Ideen* (HUSSERL, 1930) et dans sa conférence de 1931, "Phénoménologie et anthropologie" (HUSSERL, 1931), prenant acte d'une crise majeure de la discipline dans sa confrontation avec l'anthropologie philosophique émergente dont les deux ouvrages fondateurs, *Les degrés de l'organique* (PLESSNER, 1928) et la *Situation de l'homme dans l'univers* (SCHELER, 1928) venaient de paraître, juste après *Etre et temps* (HEIDEGGER, 1927).

Le diagnostic blumenbergien d'une genèse de l'anthropologie philosophique et/ou phénoménologique par le mouvement critique même qui vise le transcendantalisme de Husserl (BLUMENBERG, 2006, pp. 9-47), un mouvement qui réintroduit les problèmes de l'affectivité, du corps vivant, de la "vie" humaine voire animale au cœur de la phénoménologie, rejoint partiellement certaines analyses de Plessner (PLESSNER, 1959, pp. 364-5; 1966, p. 16). Dans le prolongement de cette problématique, nous avons reconstruit le débat indirect sur le statut du vivant entre Plessner et Heidegger à la fin des années 1920, non seulement pour inscrire la pensée heideggérienne du vivant dans ce contexte d'émergence de l'anthropologie philosophique, mais aussi pour mettre en perspective les critiques biophilosophiques plessnériennes dans ses convergences avec certaines critiques phénoménologiques "françaises" de Heidegger (SOMMER, 2012; 2017).

La méthode privative de *Sein und Zeit*, selon laquelle la vie n'est accessible que sur un mode indirect et privatif depuis le *Dasein* humain, est lue par Plessner comme le signe le plus manifeste d'une *dénégation du vivant*. Si Heidegger peut faire abstraction des "conditions physiques de l'existence" pour thématiser l'être, cette abstraction devient "fatale", selon la seconde préface de 1966 aux *Degrés*, "lorsqu'elle est associée à la thèse, censée la justifier, que le mode d'être de la vie, de la vie liée au corps, n'est accessible que de façon privative, à partir du *Dasein* existant" (PLESSNER 1966, p. 20). L'oubli supposé de la vie ainsi oblitérée par l'existence procède de l'indifférence à la *différence biologique*, indifférence que Plessner attribue tant à Heidegger qu'à Scheler. Heidegger comme Scheler oublient les spécificités biologiques de l'être humain et les conditions évolutives d'émergence de l'organisme végétal, animal et humain, ou ne leur accordent aucune valeur décisive, quand bien même ils prendraient en compte (comme Scheler dans la *Stellung*) la figure corporelle (*Körpergestalt*) spécifique de l'hominidé (station debout, libération de la main, cérébralisation, etc.)



Plessner, renversant la rapport de subordination entre la vie et l'existence établi dans *Sein und Zeit*, entend pratiquer une ontologie de la vie qui doit précéder et fonder l'"ontologie existentielle"; il affirme ainsi la priorité de la "vie" sur l'"existence", car c'est "la vie qui abrite l'existence" (PLESSNER 1973, p. 390), l'exister (*Existieren*), n'étant qu'une possibilité du vivre (*Leben*). Selon Plessner, la question de l'être à laquelle se subordonne artificiellement l'analytique du *Dasein* doit donc être écartée au profit des questions directrices suivantes: "qu'est-ce qui permet à un corps vivant de faire existence?", ou encore: "quelles sont les conditions à remplir pour que la dimension de l'existence soit fondée par la dimension de la vie?". La question "qu'est-ce que l'homme?" doit être passée au crible de la question "qu'est-ce que la vie?", laquelle est seule à même de préparer à la question "qu'est-ce que la *vie humaine*?", ou mieux: "qu'est-ce que le *vivant humain*?".

Il nous semble cependant difficile de parler d'une dichotomie abyssale entre "vie" et "existence" chez Heidegger, comme on l'a trop souvent affirmé, tant du côté de Plessner que d'une certaine phénoménologie française (SOMMER, 2012; 2017). Nous avons relevé le fait remarquable que les critiques plessnériennes se trouvent pour ainsi dire réitérées dans le cadre de la phénoménologie française à partir de la fin des années 1980. L'obstacle Heidegger, telle qu'il est dessiné et approché dans une certaine réception de sa pensée et de son corpus, prend forme sous la thèse, récurrente, d'un discrédit jeté sur la vie au profit de l'existence selon une méthode privative que Heidegger appliquerait à la vie dès *Sein und Zeit*.

Ce modèle critique de l'"interprétation privative" de la "vie" se cristallise dans la réception française du cours heideggérien de 1929/30 *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, publié en 1983, et dont la traduction française paraît en 1992 (HEIDEGGER, 1929/30), un cours qui prolonge cette interprétation privative par sa thèse de l'animal pauvre en monde, c'est-à-dire privé de monde. A examiner cette réception française depuis 1987 (Derrida, Franck, Haar, Barbaras, Henry, Richir...), on ne peut qu'être frappé par une certaine homogénéité des critiques: la réduction heideggérienne de l'animal à un être privé de monde indiquerait l'incapacité de Heidegger, radicalement discontinuiste, à penser l'animal et surtout la vie, en raison d'un hyper-humanisme anthropocentrique. Cette incapacité à penser la vie marquerait aussi son échec à refonder au début des années 1920 la phénoménologie comme science originaire de la vie (*Ursprungswissenschaft des Lebens*). Dans le même mouvement, ce sont les préoccupations d'une certaine phénoménologie française que la réception de ce cours révèle: le cours de 1929/30 apparaît, dans les faits, presque comme un passage obligé, voire une épreuve, ou une pierre de touche, pour toute phénoménologie post-heideggérienne qui voudrait se donner comme tâche de penser l'animal, la chair, l'espace, le genre sexuel et surtout la "vie" et le "vivant". Or la vie n'est pas un objet comme un autre; c'est peut-être la chose même de la phénoménologie, qui engage l'idée même de phénoménologie.

Mais le cours de 1929/30, dans le prolongement de *Sein und Zeit* et de l'ontologie "privative" de la vie qui s'y trouvait esquissée, peut aussi se lire, surtout si l'on réactive sa matrice aristotélicienne qu'est l'"ontologie de la vie" du *De anima*, comme une potentielle réplique aux critiques tant plessnériennes que phénoménologiques (SOMMER, 2012; 2013). Le débat, dans une lecture rétrospective, prend toute son ampleur et se complexifie si l'on confronte les *Degrés de l'organique* de Plessner au cours de 1929/30 à la lumière de la "répétition" heideggérienne d'Aristote, notamment sa lecture du *De anima* qui se présente dès lors comme une ontologie des degrés du vivant (*Stufen des Lebendigen*) que sont les degrés végétal, animal et humain, le livre III du *De anima* portant sur le vivant humain dans le monde et de son λόγος.

## 2. Par-delà Husserl et Heidegger

Sur un autre versant, complémentaire, nous avons voulu examiner la possibilité d'une "réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie" par-delà Husserl et Heidegger, en reprenant et développant la perspective blumenbergienne, en convergence partielle avec les analyses de Plessner (SOMMER 2011;

2015; 2017; BIMBENET / SOMMER 2014). Cette réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie coïncide jusqu'à un certain point avec le projet d'une "anthropologie phénoménologique", esquissé par Blumenberg dans les années 1970-1980 (BLUMENBERG, 2002; 2006).

Accéder à une problématisation anthropologique de la phénoménologie, conjointement à une problématisation phénoménologique de l'anthropologie, implique de renverser l'"interdit d'anthropologie" (*Anthropologieverbot*) édicté tant par Husserl que par Heidegger, c'est-à-dire d'annuler "l'exclusion de l'anthropologie de la phénoménologie" (BLUMENBERG, 2002, p. 132; 2006, pp. 60, 91; PLESSNER 1973, p. 381; MONOD 2009). Dans la *Description de l'homme*, Blumenberg souligne que pour Husserl comme pour Heidegger l'être humain s'efface au moment même où sa figure s'impose à eux, cet effacement apparaissant alors comme la condition de déploiement du geste phénoménologique: chez l'un, la conscience *humaine* n'est que le fil paradigmatique censé conduire à la conscience pure dans son essence; chez l'autre, le *Dasein* humain n'est que le passage préparatoire ouvrant à la question universelle de l'être (BLUMENBERG, 2006, pp. 9-10).

Pour lever l'"interdit d'anthropologie", il n'est pas question de rompre avec Husserl, "le fondateur de la phénoménologie", ni avec Heidegger, "son déformateur le plus marquant" (BLUMENBERG 1987, p. 220), puisqu'il s'agit au contraire de lire leurs corpus selon la *possibilité* d'une anthropologie phénoménologique qu'ils contiennent en creux. La neutralisation de l'interdit anthropologique husserlien, d'une part, suppose alors d'opérer un retour à Husserl par-delà l'"histoire doctrinale factuelle" du corpus pour le reformuler selon la possibilité d'une anthropologie phénoménologique. Cette reformulation anthropologique des ressources de la phénoménologie husserlienne vise deux grands complexes thématiques: celui de la *Lebenswelt*, axé autour du concept central d'intentionnalité, et celui de l'intersubjectivité et de la *Fremderfahrung*. Or comme Husserl, Heidegger doit lui aussi être soumis à une lecture anthropologique qui considère son "chemin de pensée" factuel à rebours:

Le passage, exigé par Heidegger, de l'analytique du *Dasein* à l'ontologie fondamentale est une exigence arbitraire qui ne résulte que de la contingence factuelle de son propre itinéraire philosophique. Le rejet du rôle principal pour l'anthropologie relève de cette contingence, car c'est précisément dans l'évitement d'une transcendance eidétique ultime de la conscience, à la différence de Husserl, qu'aurait pu résider la réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie (BLUMENBERG 2006, p. 211).

Le geste méthodologique de Blumenberg s'accomplit en chiasme: le retour à Husserl se soutient d'un retour à Heidegger, c'est-à-dire d'une *réanthropologisation* de l'analytique existentielle désolidarisée de la question de l'être et husserliennement corrigée (SOMMER 2015). Nous avons souligné que ce double geste tendu entre Husserl et Heidegger, avec l'ambition d'aller au-delà de Husserl et Heidegger selon le projet d'une anthropologie phénoménologique, converge avec un schème opératoire fondamental qu'on trouve aussi par exemple chez Fink ou Patocka, mais surtout dans la tradition phénoménologique française, tant dans sa première vague (Sartre et Merleau-Ponty) que dans ses pratiques récentes à partir des années 1980. Ce double geste tendu entre Husserl et Heidegger, révélant et dissimulant à la fois la possibilité anthropologique, configure de larges séquences de la tradition germano-française de la phénoménologie.

Pour cerner ce schème opératoire, nous nous sommes intéressé au renouveau de la phénoménologie française ou à ce que L. Tengelyi et H.-D. Gondek ont pu appeler la "nouvelle phénoménologie française" dans leur ouvrage qui proposait une vaste synthèse des évolutions, des thèmes et des débats de la phénoménologie en France, du début des années 1980 à la génération actuelle (GONDEK / TENGELYI 2011; SOMMER 2014). La "nouvelle phénoménologie française" comprend des auteurs aussi divers que Chrétien, Henry et Marion d'une part ("la famille théologique"), ou Barbaras, Maldiney et Richir d'autre part ("la famille merleau-pontienne"), ainsi que Ricoeur et Derrida, quelque part entre ces deux familles, et bien sûr Levinas dont l'impact ne devient réellement perceptible que dans les années 1980, à la faveur des effets retardés de *Totalité et Infini* (LEVINAS 1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (LEVINAS



1974). L'une des spécificités de cette génération, au sens théorique plus que chronologique, impliquée dans ce renouveau, c'est, pour en déterminer un trait purement formel, de penser, sur des modes divers, certains phénomènes de l'"excès", de l'"événement" ou de la "limite" ou, plus généralement, certains phénomènes de l'"autrement qu'être": autant de phénomènes qui ne se laisseraient plus décrire en termes d'objectivité ou d'étantité, tels les phénomènes ou quasi-phénomènes du visage, de l'écriture, de la différence, de la vie, de l'invisible ou de l'inapparent, de la chair, de l'auto-affection, de l'érotique, etc.

La réhabilitation de ces phénomènes de l'"autrement qu'être" peut être lue, en partie, surtout chez Levinas, Derrida ou Marion, comme une réaction chronologiquement déphasée à l'infléchissement ontologique de la phénoménologie accomplie par Heidegger dans les années 1920, et plus généralement comme une contestation, d'origine nettement lévinassienne, du primat de la métaphysique de l'être. Or, cette réaction s'articule, vers le milieu des années 1980 en France, à un certain retour à Husserl. Le retour à Husserl marginalisé par les structuralismes dans les années 1960, fut préparé par les premières lectures sartrienne et merleau-pontienne, mais surtout, autre signe distinctif, il fut fortement filtrée par Heidegger.

D'une part ce retour à Husserl influe sur la réception française de Heidegger, laquelle réception, après être passée par une phase orthodoxe plutôt rigide, privilégie alors la phénoménologie du monde et l'analytique du *Dasein*, élaborés dans *Sein und Zeit*, c'est-à-dire par le premier Heidegger. Mais si Husserl est sollicité pour critiquer certains éléments de l'analytique du *Dasein*, ou en résoudre les apories supposées, l'analytique existentielle sert en retour à critiquer l'*ego* transcendantal husserlien. Ce schème opératoire en chiasme est censé réaliser une "percée" vers des contrées ignorées par Husserl et Heidegger, tout en jouant l'un contre l'autre.

Or cette opération entrelacée, chiasmatique, pour approcher, précisément, les phénomènes de l'"autrement qu'être", qui touchent, principalement, à l'"existence humaine", telle qu'on la trouve décrite dans *Sein und Zeit*, ouvre, implicitement ou explicitement, non obstant l'"interdit d'anthropologie", la possibilité d'une anthropologie philosophique ou phénoménologique, comme l'a suggéré, mais pour en critiquer l'évolution, J. Benoist:

L'intérêt pour Heidegger, dans l'espace francophone, s'est souvent d'abord réduit à la recherche d'une "métaphysique du *Dasein*", suivant la formule employée passagèrement par Heidegger lui-même, ou, pour parler plus clairement, d'une *anthropologie philosophique*. (BENOIST 1998, p. 16)

Par où cette "anthropologie philosophique" para-heideggérienne revient donc à Husserl par une analytique ou une "phénoménologie du sujet", bien que ce sujet ne soit plus guère husserlien, au sens orthodoxe, puisqu'il s'agit d'un sujet "altéré", c'est-à-dire mis en perspective à partir de certains acquis de l'analytique heideggérienne du *Dasein*.

Les phénomènes de l'"autrement qu'être", dégagés par une analytique du "sujet" (fût-il altéré et décentré) opérant entre Husserl et Heidegger, voire au-delà, impliquent ou précipitent l'émergence de thèmes anthropologiques. Tout comme les phénomènes décrits par l'analytique de l'existant *humain* dans *Sein und Zeit*, dont ils étaient supposés corriger ou dépasser les lacunes et les apories, les phénomènes de l'"autrement qu'être" ressortissent eux aussi, à les considérer sous un certain angle, à une "anthropologie", pourtant volontiers récusée par les disciples et successeurs de Husserl et Heidegger, parfois en dépit de leur pratique réelle. Or, loin de voir dans cette proximité avec l'anthropologie un déficit, on pourrait y trouver l'occasion d'un possible retour à "l'animal humain", "en chair et en os", mis entre parenthèses par la phénoménologie transcendantale de Husserl comme par l'ontologie fondamentale de Heidegger.





### 3. De la métaphysique à l'anthropologie

Au-delà de ce double geste par-delà Husserl et Heidegger, nous avons voulu mettre en évidence, avec Blumenberg, “le caractère anthropologique des présuppositions (*Voraussetzungen*) du phénoménologue” (BLUMENBERG, 2006, p. 167; 2002, p. 44), c’est-à-dire, formulé abruptement, la condition anthropologique de l’*homo sapiens* lorsqu’il pratique la phénoménologie. Blumenberg en effet interroge explicitement l’être humain vivant comme *homo sapiens* tel qu’il a été écarté par l’ontologie fondamentale heideggerienne, et suspendu par la phénoménologie husserlienne pour atteindre au Je de la conscience transcendante pure de tout *Faktum* de la contingence biologique qu’est l’émergence parfaitement improbable et contingente de l’organisme humain au cours de l’évolution, et *a fortiori* l’émergence d’un organisme vivant susceptible de philosopher.

Selon Blumenberg (BLUMENBERG 1989, pp. 811-2), ce sont les concepts bio-anthropologiques de Gehlen élaborés dans *L’Homme* (GEHLEN 1993; SOMMER 2021), phénoménologiquement corrigés, qui sont les plus performants pour décrire dans toute sa complexité le “processus anthropogénétique fondamental” de l’*homo sapiens*. La question centrale formulée par Gehlen procède de cette perplexité face à ce que Plessner appelait “l’événement de l’anthropogenèse” (PLESSNER 1967, p. 326): comment l’homme, cet être inadapté et déficient, est-il possible, c’est-à-dire comment le système organique fragile et inadapté qu’est l’*homo sapiens* a-t-il pu survivre et s’imposer il y a environ 40000 ans, alors que toutes les espèces concurrentes du genre *Homo* se sont éteintes ou ont été absorbées par lui?

L’apport décisif de Gehlen, qui met pleinement en oeuvre le tournant anthropologique amorcé en 1913, consiste à “détruire” la question substantialiste (“qu’est-ce que l’homme?”), pour lui substituer une question fonctionnelle: “comment l’homme peut-il exister?” (BLUMENBERG 2006, pp. 260-1). Ce questionnement anthropologique gehlenien, de type “transcendantal”, entend interroger les conditions d’émergence et de possibilité de cette question - questionner la question -, et plus précisément, dans le même mouvement, reconduire le besoin même de poser cette question à un “besoin anthropologique” et en dévoiler la condition organique et biologique.

Cette radicalisation du tournant anthropologique de la philosophie et/ou de la phénoménologie opérée par le nouveau questionnement de Gehlen est associée à un changement de paradigme que Blumenberg a formulé dans le dernier ouvrage publié de son vivant, à savoir le “déplacement du centre de gravité, de l’ontologie et de la métaphysique, vers l’anthropologie” (BLUMENBERG 1989, p. 811). C’est dans la perspective de ce déplacement paradigmatique que s’inscrivent certains de nos travaux en cours, notamment sur l’anthropologie philosophique des archéo-institutions et de l’imagination paléolithique à partir de Gehlen (SOMMER 2022a) ou l’anthropologie philosophique des processus élémentaires de la conscience à l’oeuvre dans les scénarios anthropogénétiques de Blumenberg (SOMMER 2023).

### Bibliographie

BENOIST, J. (1998). “Sur l’état présent de la phénoménologie”, in: *L’idée de phénoménologie*, Paris: Beauchesne, 2001.

BERGSON, H. (1907). *L’évolution créatrice*, Paris: Alcan.

BIMBENET, E.; SOMMER, C. (2014). “Les métaphores de l’humain. L’anthropologie de Hans Blumenberg”, in: *Le Débat*, 180, pp. 89-97.

- BLUMENBERG, H. (1987). *Die Sorge geht über den Fluss*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, H. (1989). *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, H. (2002). *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DARWIN, C. (1859). *On the Origin of Species*, London: Murray.
- FISCHER, J. (2008). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau: Alber.
- GEHLEN, A. (1993). *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt* [1940], in: *Gesamtausgabe*, Bd. 3.1-2, Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1927). *Sein und Zeit*, I, in: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, VIII; Halle: Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (1929/30). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt am Main: Klostermann, 1983; *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. fr. D. Panis, Paris: Gallimard, 1992.
- HUSSERL, E. (1913a). *Logische Untersuchungen*, I, 2. Aufl., Halle: Niemeyer [Hua XVIII].
- HUSSERL, E. (1913b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle: Niemeyer [Hua III].
- HUSSERL, E. (1930). "Nachwort", in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, III, in: Hua V, pp. 138-162.
- HUSSERL, E. (1931). "Phänomenologie und Anthropologie", in: Hua XXVII, p. 164-181.
- LEVINAS, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Nijhoff.
- LEVINAS, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff.
- GONDEK, H.-D.; TENGELYI, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin: Suhrkamp.
- MONOD, J.-C. (2009). "L'interdit anthropologique chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg", in: *Revue germanique internationale*, 10, pp. 221-236.
- PLESSNER, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- PLESSNER, H. (1959). "Husserl in Göttingen", in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- PLESSNER, H. (1966). "Vorwort zur zweiten Auflage", in: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

PLESSNER, H. (1967). “Der Mensch als Lebewesen”, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Francfort/M.: Suhrkamp.

PLESSNER, H. (1973). “Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie”, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Francfort/M.: Suhrkamp.

SCHELER, M. (1913a). “Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik”, in : *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, I/II (1913), pp. 405-565 ; *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Bern, 1966.

SCHELER, M. (1913b). *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Halle: Niemeyer, 1913; *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern, 1973, pp. 7-258.

SCHELER, M. (1915). “Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson”, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 1955, p. 311-339.

SCHELER, M., (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Späte Schriften*, Bonn, Bouvier, 1995, pp. 11-71.

SOMMER, C. (2011). “Le sujet sans subjectivité. Après le “tournant théologique” de la phénoménologie française”, in: *Revue germanique internationale*, 13 (2011), pp. 149-162.

SOMMER, C. (2012). “Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger”, in: *Philosophie*, n° 116 (2012), pp. 48-77.

SOMMER, C. (2012). “La question du corps vivant (*Leib*) chez Heidegger, des *Zollikoner Seminare* à *Sein und Zeit* et retour”, in: *Alter. Revue de phénoménologie*, 21 (2013), p. 205-220.

SOMMER, C. (2014). “Transformations de la phénoménologie”, in: C. Sommer (éd.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris: Hermann, p. 7-21.

SOMMER, C. (2015). “Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d’une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg”, in: *Alter. Revue de phénoménologie*, 23 (2015), p. 64-74.

SOMMER, C. (2017). “Approches du vivant entre anthropologie et phénoménologie”, in: T. Ebke, C. Zanfi (éd.), *Généalogies franco-allemandes entre anthropologie et anti-humanisme*, Potsdam: Universitätsverlag, p. 59-76.

SOMMER, C. (2021). “Présentation”, in: Gehlen, *L’Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris: Gallimard, p. 7-27.

SOMMER, C. (2022a). “Rite, représentation, institution. Gehlen à Lascaux (I)” et “Extase, ivresse, ascèse. Gehlen à Lascaux (II)” in: “Anthropologie et philosophie après 1945”, séminaire des Archives Husserl de Paris, org. Fl. Burgat, J.-C. Monod, C. Sommer, ENS-Ulm, S2/2022.

SOMMER, C. (2022b). “‘Logique du cœur’. Le tournant théo-anthropologique de la réduction phénoménologique selon Scheler (1913-1928)” [2011], in: *Les Études philosophiques*, 2022/4.

SOMMER, C. (2023). “Main, pied, oeil. Blumenberg dans la Vallée du Rift” et “*Australopithecus afaren-*





sis et 'l'être hésitant'. Blumenberg lecteur de Leakey", in: "Anthropologie et philosophie après 1945 (II)", séminaire des Archives Husserl de Paris, org. Fl. Burgat, J.-C. Monod, C. Sommer, ENS-Ulm, S2/2023.

UEXKÜLL, J. v. (1909). *Innenwelt und Umwelt der Tiere*, Berlin: Springer.