

Revue germanique internationale

10 | 2009

L'Anthropologie allemande entre philosophie et sciences

« L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg

JEAN-CLAUDE MONOD

p. 221-236

<https://doi.org/10.4000/rji.336>

Abstracts

Français Deutsch English

La parution de l'ouvrage posthume de Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* (2007), incite à revenir sur les rapports complexes entre phénoménologie et anthropologie : on tente donc de rendre compte des raisons et des effets de ce que Blumenberg désigne comme un « interdit anthropologique » dans la phénoménologie, qui a substitué au référent « homme » une analyse en termes de « conscience » (chez Husserl) ou de « Dasein » (chez Heidegger) ; mais on essaye aussi de pointer les limites de cette « phobie de l'anthropologie » et des amalgames auxquels a procédé Heidegger entre anthropologie, anthropologisme et humanisme. Blumenberg, de son côté, a transgressé cet interdit, en traçant les linéaments d'une « anthropologie phénoménologique » qui redéploie les thèmes phénoménologiques de la visibilité, de la variation imaginaire et de la *Lebenswelt*, mais prend aussi appui sur certaines hypothèses de l'anthropologie philosophique de Gehlen et de Plessner pour poser à nouveaux frais le problème du *Mängelwesen* et de sa problématique « définissabilité ».

Die Veröffentlichung des posthumen Buchs von Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* (2007) lässt die Frage nach dem komplexen Verhältnis von Phänomenologie und Anthropologie erneut aufkommen : im vorliegenden Artikel wird der Versuch unternommen, die Hintergründe und die Folgen des von Blumenberg so genannten « Anthropologieverbots » in der Phänomenologie – die den Referenten « Mensch » durch eine auf das « Bewusstsein » (bei Husserl) oder das « Dasein » (bei Heidegger) bezogene Analyse ersetzt hat – zu verdeutlichen. Gleichzeitig wird auf die Grenzen dieser Anthropologie-Phobie und der vorschnellen Gleichsetzung von Anthropologie, Anthropologismus und Humanismus durch Heidegger hingewiesen. Blumenberg hat seinerseits dieses Verbot übertreten und die ersten Grundzüge einer « anthropologischen Phänomenologie » entworfen, in der die phänomenologischen Themen der Sichtbarkeit, der imaginären Variation und der Lebenswelt neu eingesetzt werden, und die sich gleichzeitig auf bestimmte Hypothesen von Gehlens und Plessners philosophischer Anthropologie stützt, um auf einer neuen Grundlage die Frage nach dem Mängelwesen und seiner problematischen Definierbarkeit zu stellen.



The posthumous publishing of Hans Blumenberg's *Beschreibung des Menschen* (2007) is an invitation to reconsider the complex relations between phenomenology and anthropology: the present contribution tries to outline the reasons and consequences of what Blumenberg calls the « proscription of anthropology » in phenomenology. In fact, phenomenology replaces the referent « Man » with an analysis in terms of « conscience » (Husserl) or « Dasein » (Heidegger); in the same time, the article points the limits of this « phobia of anthropology » and of Heidegger's confusion between anthropology, anthropologism and humanism. On his part, Blumenberg transgressed the proscription of anthropology and delineated a « phenomenological anthropology » which reuses the phenomenological themes of visibility, imaginative variation and Lebenswelt, but also leans on certain hypotheses of Gehlen's and Plessner's philosophical anthropology, with the intention of discussing the matter of the « Mängelwesen » and his problematic « definability » on a new basis.

Full text

- 1 Dans l'ouvrage posthume paru en 2007, *Beschreibung des Menschen*, Hans Blumenberg pose cette question première : « de quoi doit-il être question dans le discours philosophique » ? « de quoi doit parler la philosophie » ? À la différence de toutes les autres sciences, dans lesquelles on sait en premier lieu de quoi l'on doit parler, et où l'on clarifie ensuite progressivement comment un tel discours doit avoir lieu, de quel moyens on doit se servir et dans quelles limites une connaissance peut être produite, pour la philosophie, estime Blumenberg, la question de savoir de quoi en elle il doit être question est déjà une affaire de la philosophie.
- 2 Doit-il être question essentiellement de l'homme ? Blumenberg examine et construit la possibilité d'une anthropologie philosophique à partir d'une école de pensée à laquelle il a été formé et avec laquelle il n'a cessé d'entretenir des liens profonds : la phénoménologie. Dans quelques textes publiés de son vivant, Blumenberg avait pu caractériser sa propre entreprise intellectuelle comme visant à former une « phénoménologie de l'histoire ». Dans *Beschreibung des Menschen* comme dans un autre écrit posthume important, *Zu den Sachen und zurück*, il évoquait la possibilité et la légitimité d'une « anthropologie phénoménologique ». Or si l'on suit l'orthodoxie phénoménologique telle qu'elle a pu se construire, chez Husserl et Heidegger et/ou à partir d'eux, un tel programme semble être le nom d'une hérésie, ou d'une contradiction dans les termes.
- 3 Ce qui a été constitué en première partie de *Beschreibung des Menschen*, « Phänomenologie und Anthropologie », est bien une longue explication de et avec ce que Blumenberg appelle « l'interdit d'anthropologie » (*Anthropologieverbot*) ou « l'exclusion de l'anthropologie » philosophique, qui ont été, d'une façon surprenante, note Blumenberg, communs à Husserl et à Heidegger.
- 4 Blumenberg s'intéresse longuement aux raisons, explicites et implicites, conscientes et, peut-être, inconscientes ou du moins liées à un contexte déterminé, qui ont retenu Husserl et, d'une autre façon, Heidegger, de constituer l'homme en point de référence de leur discours au profit de deux entités posées en vis-à-vis, dans la première section de *Beschreibung des Menschen*, comme possibles alternatives au nom de l'homme : *Dasein oder Bewußtsein*.
- 5 Cette évocation est en même temps une discussion qui permet à Blumenberg de rouvrir la possibilité d'une anthropologie philosophique et peut-être d'une anthropologie phénoménologique. Suivant un principe fondamental de la phénoménologie, selon lequel la possibilité est plus haute, plus « nécessaire » que l'effectivité, Blumenberg montre en somme que si de fait le projet d'une anthropologie phénoménologique a été rejeté et combattu par Husserl avec véhémence comme il l'a été, avec quelques hésitations, par Heidegger, ce « fait » de l'histoire de la phénoménologie n'empêche pas que l'on puisse penser la possibilité et défendre la légitimité d'une anthropologie philosophique-phénoménologique, en montrant notamment la part de contingence qui a joué dans cet « interdit anthropologique », et la façon dont Husserl et Heidegger eux-mêmes ont été à plusieurs reprises tentés de le lever – pour ne rien dire de Max Scheler.



Les motifs du rejet de l'anthropologie philosophique chez Husserl et Heidegger

6 Blumenberg examine donc d'abord longuement ce qu'il appelle « la décision de Husserl » contre l'anthropologie ou l'anthropologisme, en soulignant qu'il ne s'agissait évidemment pas d'un « acte arbitraire de misanthropie », mais plutôt d'un « correctif : l'homme est toujours déjà assez important pour lui-même »¹. De quoi s'agit-il donc ? Blumenberg le précise :

« Pour Husserl, l'anthropologie philosophique est une minimisation (*Untertreibung*) philosophique [on pourrait dire une sous-estimation : la philosophe ne tourne pas à plein régime]. Sa présupposition est que la philosophie peut accomplir davantage comme phénoménologie. Elle doit être en mesure de donner une théorie de tout mode (*Art*) possible de conscience et de raison, d'objet et de monde, et même d'intersubjectivité. En cela il aurait pu être tout à fait d'accord avec Heidegger, selon une certaine compréhension². »

7 Développons quelque peu ces remarques : les réticences de Husserl face à l'anthropologisme tiennent essentiellement à la relativisation des lois logiques qui découle non seulement du psychologisme (cible des *Recherches logiques*), c'est-à-dire de la réduction de la validité de ces lois à un appareil psychique particulier, et la réduction de la genèse de tous les vécus logico-mathématiques à des constructions psychologiques, mais bien de toute réduction des prestations/ opérations de la conscience à des opérations liées à la configuration-« homme », pourrait-on dire, – la configuration physiologique, psychologique ou culturelle de l'homme dans la particularité de sa constitution biologique ou dans la variété contingente de son inscription culturelle.

8 Comme le formule Blumenberg : « Ce qui est valide et assuré phénoménologiquement vaut aussi pour l'homme, mais justement seulement aussi »³. C'est là une quasi paraphrase d'une lettre de Husserl que Blumenberg citera plus loin : « [la psychologie a priori] devrait contenir des lois qui valent pour la conscience humaine parce qu'elles (précisément en tant qu'elles sont a priori) valent pour toute conscience en général »⁴.

9 Il y a là un trait « kantien » de la phénoménologie, qui lie la validité universelle à l'être rationnel et non à l'être humain.

10 Quel est l'intérêt, le profit de ce refus de l'anthropologisme ? Justement d'ouvrir un degré d'analyse dont la validité est indépendante des déterminations métaphysiques traditionnelles de l'homme, tout en ayant un caractère de généralité ou d'universalité qui ne peut être celui d'aucune anthropologie empirique.

11 Ce geste ouvre ainsi ce que Husserl appelle un « royaume d'évidences originelles », accessible à toute conscience, et dont toute conscience peut éprouver pour soi la validité et la « nécessité » indépendamment de toute « thèse » concernant l'existence du monde ou la nature de l'homme.

12 Or comme le note Blumenberg, c'est là une dimension de la phénoménologie qui entre en consonance avec une exigence théorique et pratique contemporaine très forte : « actuellement, note Blumenberg, il y a un grand nombre de théories qui ont été formées sur la communication d'être rationnels sous la stricte supposition de la minimisation de leurs mondes d'expérience et de leurs moyens de compréhension. La raison est à nouveau placée sous le postulat [si fréquemment développé au XVIIIe siècle] de pouvoir fonctionner dans tout monde possible »⁵.

13 On peut penser aux travaux sur l'intelligence artificielle, bien sûr, aux sciences cognitives, à tout ce qui détache la réflexion sur la communication et la rationalité de cette forme d'intelligence incarnée qu'est l'homme. Blumenberg note que « s'il devait y avoir dans l'Univers la plus infime chance qu'existent des êtres vivants rationnels, il serait problématique de lier la réflexion sur la capacité opérative de la raison et sur ses possibilités de compréhension au fait contingent de l'homme, même si nous ne disposons de rien d'autre que cet exemple pour étudier de telles possibilités⁶ ». C'est un



principe convaincant de notre rationalité scientifique : attribuer la vie et la raison seulement à la terre serait une des dernières variantes du vieux préjugé de la place centrale de l'homme dans l'Univers.

14 Bien sûr, le Husserl « génétique », le Husserl de la *Krisis* qui introduit le concept de *Lebenswelt*, a « réintégré » toutes ces « contingences » au cœur de la phénoménologie – le présupposé « vie », l'hypothèse « monde » comme pré-conditions « réelles » pour le déploiement de la pensée scientifique, y compris de la pensée phénoménologique... Mais Blumenberg se demande si cette dimension de la pensée de Husserl n'est pas due, justement, à la « provocation » ou à « l'altération endogène de son concept de phénoménologie⁷ » qu'ont représenté pour lui ceux qu'il nomme en 1931 « ses antipodes » Scheler et Heidegger, l'anthropologie du premier et la quasi-anthropologie du second.

15 « L'œuvre de toute la vie de Husserl avait commencé avec l'expérience du psychologisme comme dés-assurance de toutes les certitudes philosophiques par une causalité neurophysiologique ; avoir repoussé cette menace apparaissait, et pas seulement à lui, comme la quintessence de son opération, comme l'œuvre de sa vie⁸ ». Or une semblable déstabilisation ressurgissait avec le geste de Heidegger replaçant la conscience dans le champ primordial de l'*In-der-Welt-Sein*, ou dans le geste de Scheler en direction d'une phénoménologie affective et d'une « anthropologie philosophique qui se réclamait d'un point de départ phénoménologique ».

16 Le dernier Husserl, qui travaille, dans les années trente, sur l'intersubjectivité⁹, rouvre-t-il la question de la possibilité d'une anthropologie d'un point de vue phénoménologique ? Dans *Beschreibung des Menschen*, une section conclusive partiellement rédigée devant (c'est son titre) « montrer comment le Husserl tardif reprend bien le titre d'«anthropologie», mais ne fait rien qui correspondrait à une anthropologie »

17 C'est notamment le cas du texte de novembre-décembre 1932, intitulé « Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie », où Husserl écrit : « Ainsi la science universelle est-elle aussi science de l'homme dans sa praxis humaine, mais aussi de l'homme comme connaissant, également de l'homme comme connaissant au sens de l'anthropologie universelle, et ainsi de tous les actes réels et possibles de connaissance, des facultés de connaître, etc.¹⁰. »

18 Il s'agit donc seulement d'intégrer aussi à la phénoménologie comme science de l'esprit une « région » anthropologique, comme le note Blumenberg : « Husserl défend le terrain de cette discipline pour la phénoménologie au titre de l'universalité : là où il est question de tout, on doit aussi parler de l'homme. L'être du monde serait présupposé, et à ce monde appartient aussi l'homme agissant et connaissant »¹¹.

19 Ce n'est pas là ce que Blumenberg attendrait d'une anthropologie phénoménologique¹². Une telle remarque est peut-être d'abord significative des attentes de Blumenberg, lui-même à l'égard de ce que « devrait être » une anthropologie phénoménologique. On comprend peut-être a contrario son point de vue, sa déception si l'on veut, lorsqu'on lit cette phrase où il évoque le point où « la transcendantalisation de l'intersubjectivité et la visibilité anthropologique pourraient converger, fût-ce contre la volonté du premier des phénoménologues »¹³. On comprend donc que pour Blumenberg, le primat du motif transcendantal chez Husserl s'est maintenu, et qu'une convergence avec le thème de la « phénoménalité » de l'homme même, à travers l'étude de sa visibilité et des conditions de sa visibilité, n'a jamais eu lieu. La question fondamentale pour Husserl serait toujours restée une transformation de la question kantienne (« que puis-je savoir ? ») sous la forme suivante : « que pouvons-nous avoir comme phénomène dans l'évidence et l'auto-donation¹⁴ ? » Et de telle sorte que l'idéal de la science rigoureuse et absolue aurait occulté à Husserl le fait que c'est « nous » qui posons les questions et les réponses – un « nous » qui n'est pas un « spectateur désintéressé », mais un « nous intéressé », un nous qui s'intéresse principalement à son auto-conservation et à son auto-affirmation dans le monde, et qui « connaît » à cette fin. Cette exigence d'intégration de l'autoconservation biologique et de la forme spécifique du corps humain rapproche Blumenberg du courant concurrent de la



phénoménologie, l'anthropologie philosophique des années 1920-1960, telle que Gehlen, Plessner ou Rothacker l'ont développée. Quelles sont les conditions réelles de possibilité de l'existence d'une conscience purement « spectatrice » du monde et d'elle-même ? Cette question implique de resituer l'ego transcendantal dans le monde, y compris dans le monde biologique : est-il possible de rendre compte « biologiquement » de la capacité de la conscience à se mettre à distance des choses pour en faire des objets, pour constituer un « monde » et pour se saisir elle-même comme ce qui résiste à toute variation imaginaire sur les objets, comme le « reste » de tout néantisation ? Rejoignant les débats actuels sur la possibilité d'une naturalisation de l'intentionnalité, Blumenberg répond résolument par l'affirmative, dans *Zu den Sachen und zurück* : « ma thèse est la suivante : l'intentionnalité, comme déterminabilité de la conscience qui lui ménage sa capacité à avoir des objets, peut être fondée de façon suffisante sur un fondement anthropologique¹⁵. » Cette thèse implique, note Blumenberg, de conjurer la « crainte de l'anthropologisme » qui habitait Husserl.

20 Par de multiples fils, cependant, sa propre réflexion anthropologique s'inscrit dans une certaine continuité avec d'autres manuscrits des années trente de Husserl, qui avaient déjà retenu l'attention de Merleau-Ponty : sur la compréhension de l'autre et la compréhension de l'animal, sur la *Leiblichkeit* et « l'originalité de la perception de ma chair/mon corps », sur la « monadologie » telle que Husserl la reprend et la transforme (les monades ont des fenêtres : les empathies), sur le système des pulsions (avec cette phrase étonnante : « la primordialité est un système de pulsions » (Hua XV, p. 594, septembre 1933), sur « l'intentionnalité pulsionnelle » en tant qu'elle est « dirigée vers l'autre » (*ibid.*), la conscience du temps – autant de thèmes, peut-être, pour une anthropologie phénoménologique future que Husserl n'a pas déployée.

Contingences et bifurcations dans le « chemin de pensée » de Heidegger

21 De son côté, Heidegger n'a cessé de dénoncer comme un malentendu les lectures « anthropologiques » des analyses de *Sein und Zeit*, mais il l'a fait, estime Blumenberg, pour des raisons contingentes : « la translation (*Überführung*) voulue par Heidegger de l'analytique du *Dasein* en ontologie fondamentale est une demande arbitraire, qui n'a découlé que de la contingence factuelle de son propre devenir philosophique. Le rejet du rôle principal pour l'anthropologie relève de cette contingence, car précisément dans l'évitement de l'ultime transcendence éidétique de la conscience, qui le distingue de Husserl, aurait pu s'opérer la réhabilitation phénoménologique de l'anthropologie¹⁶. »

22 Notation capitale : selon Blumenberg, à partir de *Sein und Zeit* « aurait pu » se produire un renouvellement de l'anthropologie philosophique, et il ne s'agissait pas là d'un malentendu, comme le suggèrent d'ailleurs de nombreux signes, rappelés ou non par Blumenberg. À commencer par le texte même de *Sein und Zeit*, § 5 (que Blumenberg ne cite curieusement pas) : « dans la perspective (*Absicht*) d'une possible anthropologie, ou tout au moins de sa fondation (*Fundamentierung*) ontologique, l'interprétation qui suit ne donne que quelques "morceaux", qui ne sont pas pour autant inessentiels »¹⁷. Certes, Heidegger vient de préciser que la tâche essentielle de l'analytique du *Dasein* est l'élaboration de la question de l'être ; certes, le § 10 opère une stricte « délimitation » de l'analytique du *Dasein* par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie, mais on voit au moins qu'il ne fermait pas la porte à une perspective anthropologique, à une « possible » anthropologie dont les soubassements ontologiques auraient été préalablement clarifiés. On sait par ailleurs que Heidegger était en contact avec Max Scheler, à l'invitation duquel il a donné une conférence en 1928 sous le titre : *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*. C'est d'ailleurs pour contrer cette convergence de ceux qu'il appelle alors « mes antipodes Scheler et Heidegger » que Husserl entreprend sa tournée de conférences en 1931,



contre ce qu'on pourrait appeler la menace d'un tournant anthropologique de la phénoménologie.

23 Contingence pour contingence, le plus clair représentant d'une tentative d'anthropologie phénoménologique, Scheler, meurt en 1928, et en 1929, dans son autre grand livre de la fin des années vingt, *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger accentue ses distances avec l'anthropologie philosophique, y compris celle de Scheler. « Comment, demande Heidegger au § 36, une anthropologie devient-elle philosophique ? Est-ce seulement parce que ses connaissances acquièrent un degré de généralité qui les distingue de la connaissance empirique, sans que d'ailleurs on puisse déterminer précisément à quel degré cesse la connaissance empirique et commence la connaissance philosophique¹⁸ ? » Heidegger estime que seule une méthode philosophique permettrait de constituer une anthropologie philosophique, alors orientée vers la considération de « l'essence de l'homme », et cherchant à mettre en lumière « la constitution d'essence spécifique de cette région déterminée de l'étant ». Heidegger ne le précise pas, mais une telle anthropologie aurait bien quelque chose de phénoménologique, comme il le suggère aussitôt en reprenant l'expression husserlienne d'« ontologie régionale » : « l'anthropologie philosophique s'affirme, dès lors, comme une ontologie régionale ayant l'homme pour objet »¹⁹. Néanmoins, cette forme même d'anthropologie philosophique « ne peut être considérée sans autre précision comme le centre de la philosophie²⁰ », bien plutôt laisse-t-elle également sans élucidation ce qui la justifierait à partir de l'essence de la philosophie²¹. En repartant de la problématique kantienne et de sa quatrième question, « qu'est-ce que l'homme ? », il faudrait bien plutôt faire apparaître comment c'est la finitude qui, en cette place cruciale – critique et réinstauration – de la métaphysique, apparaît comme ce qui caractérise la raison en tant que raison humaine : découverte devant laquelle Kant a reculé, mais que Heidegger réaffirme en soulignant : « plus originel que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui »²².

24 Nous voici donc renvoyés à l'analytique de la finitude, à la finitude en tant que condition même de l'ouverture au monde.

25 Par la suite, Heidegger ne cessera de s'éloigner de ce qui pouvait encore apparaître, dans *Sein und Zeit*, comme une « quasi-anthropologie » ou ce qui faisait de l'analytique existentielle une forme d'anthropologie transcendantale.

26 Or on peut, et pour Blumenberg, on doit défendre la possibilité et la fécondité d'une lecture et d'un usage anthropologiques de *Sein und Zeit*, contre son auto-interprétation ultérieure par Heidegger, et contre le primat absolu accordé ultérieurement à la question de l'être.

27 Évidemment, une telle perspective a, disons, un coût ou une conséquence devant laquelle Blumenberg ne recule pas : celle d'une relativisation, voire d'une disqualification de la pertinence de la « question de l'être ». Blumenberg a à plusieurs reprises marqué sa distance vis-à-vis de la *Seinsfrage*, parfois de façon très ironique (pensons au texte sur l'être comme McGuffin, cet objet mystérieux autour duquel tourne le suspense des films policiers et qui n'est en fait rien). Dans *Beschreibung des Menschen*, il pose la question de façon « abrupte et sans circonlocution : la question du “sens de l'être” a-t-elle un sens ? » Si même c'est le cas, « doit-on consentir au primat de l'intérêt de Heidegger pour la question de l'être de telle sorte que l'on ne pourrait s'approprier et faire valoir les stimulations anthropologiques de l'analytique du *Dasein* que dans sa fonctionnalisation au profit de l'ontologie fondamentale ? »²³.

28 La fonctionnalisation, cela signifierait qu'on ne pourrait plus rien dire d'autre à propos du *Dasein* sinon ceci : qu'à travers lui se pose la question de l'être et du sens de l'être. Le *Dasein* n'aurait pas d'autre fonction. De là, peut-être, le discours de plus en plus « mince » de l'ontologie fondamentale... La question de l'être se posant avant toute autre question, pour Heidegger, y compris celle de l'étant qui est capable de se poser la question de l'être, toute anthropologie est « dérivée » par rapport à l'ontologie. Blumenberg objecte qu'« anthropologie et ontologie sont séparables »²⁴, et qu'il est possible de tirer l'analytique du *Dasein* vers une anthropologie philosophique en développant en particulier ces « catégories anthropologiques fondamentales », selon le



terme de Blumenberg, que sont notamment le souci (*Sorge*), la facticité, la temporalisation...

Déconstruction et reconstruction d'une anthropologie philosophique

29 Heidegger a en effet placé, de façon décisive, la facticité, l'absence de *Grund*, l'absence de raison et de fondement à la racine du *Dasein*. « Comment alors un tel être sans garantie d'existence et sans justification motivable de sa présence a-t-il pu exister dans le monde ? C'est précisément cette question, rappelle Blumenberg, conséquent à celle de la facticité, qui devait être constituée en question principale avec le tournant philosophique de 1940 d'Arnold Gehlen, qui ne remplaçait pas seulement la question de l'essence (*Wesensfrage*), mais permettait d'éveiller et de confirmer de tout autres attentes théoriques. Ce que je voudrais montrer avec cette indication est ceci, ajoute Blumenberg : une déconstruction (*Destruktion*) réfléchie du phénomène de l'anthropologie traditionnelle et de sa forme de questionnement substantielle au profit du problème [de l'anthropologie] aurait pu, de façon analogue à la destruction de l'ontologie traditionnelle programmée par Heidegger, ouvrir la voie à un renouvellement de l'anthropologie philo-sophique²⁵. » On voit toute la subtilité de l'opération de Blumenberg : suivant un principe fondamental de la phénoménologie réénoncé par Heidegger et qu'on a évoqué plus haut, la possibilité est plus haute, plus décisive que l'effectivité : eh bien la possibilité, manifeste, d'une anthropologie phénoménologique est plus forte que l'interdit ou l'exclusion factuelle de l'anthropologie par les phénoménologues. Une telle anthropologie commençait d'être élaborée par Scheler, elle était latente dans *Sein und Zeit* et le dernier Husserl semblait s'en approcher, même s'il s'agit en partie, pour Blumenberg, d'un faux semblant.

30 Les thèmes heideggériens de *In-der-Welt-Sein*, du souci, de l'angoisse, etc., ne se laissent pas reconduire simplement à la question de l'être : aussi, à partir d'un même questionnement sur la facticité et l'absence de *Grund* de cet être qui peut poser la question du sens de sa présence, d'autres « tournants » auraient pu être pris : au « tournant » de Heidegger, de l'analytique du *Dasein* vers la question du sens de l'être, Blumenberg oppose ici un autre tournant, celui pris par Gehlen dans son livre *Der Mensch* en direction d'un renouvellement de l'anthropologie philosophique. Avant de revenir à Gehlen, soulignons ce dernier point, capital : il ne s'agit évidemment pas pour Blumenberg de revenir tranquillement à l'anthropologie traditionnelle, mais bien d'opérer une « déconstruction réfléchie du phénomène de l'anthropologie traditionnelle » en se débarrassant, notamment, de sa forme « substantialiste » et en affrontant notamment un problème central soulevé par Scheler comme par Heidegger : comment éviter qu'une définition de l'homme ne constitue une négation de sa dimension constitutive de temporalisation, de projection de ses possibilités, et donc d'indéfinissabilité a priori ?

31 Blumenberg le souligne fortement :

32 « Le renouvellement de l'anthropologie philosophique dans les années vingt de notre siècle n'a pas commencé par hasard par la phrase de Max Scheler qui n'était possible, par rapport à la tradition, que comme paradoxe :... l'indéfinissabilité appartient à l'essence de l'homme²⁶ ». On passe alors du côté de la déconstruction et de reconstruction de l'anthropologie philosophique par Blumenberg lui-même.

Le problème de la « définition » de l'homme et l'insuccès de toutes les définitions



- 33 La déconstruction nécessaire de l'anthropologie traditionnelle passe par le rejet de la détermination classique de l'homme comme « animal doué de raison » : Blumenberg fait sienne une certaine critique de la prétention à définir l'homme, critique que l'on associe souvent, en France, à l'heideggerianisme et à l'antihumanisme théorique, mais qui a aussi ses racines dans un « existentialisme » dont les implications pratiques et politiques sont tout autres (de Scheler et Jaspers à Sartre et Derrida, disons). Il faut mentionner cette question des implications pratiques, parce que Blumenberg rejette toute définition arrêtée de l'homme (mais non toute tentative de définition qui se donne pour un « essai », j'y reviens dans un instant), certes pour des motifs théoriques, mais aussi pratiques et politiques. « Nous pouvons maintenant, souligne-t-il, au regard des conséquences pragmatiques et jusqu'aux conséquences politiques de la définissabilité possible de l'homme comme une compétence extérieure possible, mesurer quelle importance s'attache au principe de Scheler, selon lequel l'homme serait indéfinissable non pas à cause d'une insuffisance, mais en raison de sa structure essentielle. »²⁷.
- 34 Le risque de toute définition est en effet qu'une instance donnée, une société ou une partie de la société donnée, un peuple donné, se définisse à travers elle et relègue ainsi les autres à un statut de non-homme, d'homme à qui manquerait tel ou tel attribut censé « constituer » l'homme – autorisant par là sa domination ou, pire, son exclusion, sa discrimination, voire son extermination (les « sous-hommes »). Le fait que Blumenberg ait été classé *Halbjude* par le régime nazi, qui faisait des Juifs des sous-hommes, n'est sans doute pas pour rien dans cette sensibilité au problème de la puissance qui s'arroge le droit de définir ce qu'est l'homme, c'est-à-dire toujours un peu qui est l'homme « par excellence »...
- 35 Un motif épistémologique s'ajoute à la réticence face à la définition : c'est l'effet des théories de l'évolution, du darwinisme, et de la compréhension de l'homme comme « animal non fixé » (selon la formule de Nietzsche), en cours d'évolution... Il serait trop long d'évoquer la réflexion de Blumenberg à ce sujet, mais il est clair qu'elle cherche à rendre compte de ce que le darwinisme social et certaines pensées du surhomme ont méconnu : le fait qu'à un moment de l'évolution, la singularité de l'évolution humaine a été ce « moment réversif », comme dit un commentateur de Darwin, Patrick Tort, ce moment où l'humanité « se préserve » contre les mécanismes les plus brutaux de la *struggle for life*, protège les individus biologiquement « moins dotés », les malades, les handicapés, etc. Cet « effet non darwinien » de la science et de la technique, Blumenberg invite bien sûr à le valoriser, contre le « déplacement de la *struggle for life* » en idéal social.
- 36 « Dans le transfert sur l'homme de la théorie de l'évolution du darwinisme au sens le plus large, nous avons devant nous, écrit-il dans *Beschreibung...*, une opération fautive (*Fehlleistung*, [qu'on traduit parfois par "acte manqué"]) de premier ordre : un tel transfert méconnaît que la possibilité d'existence de l'homme est précisément définie biologiquement par le fait qu'il est capable de mettre hors circuit les facteurs de son propre développement [...] La domestication de l'homme est ainsi la mise hors circuit et l'immobilisation du processus biologique par lequel il est advenu »²⁸.
- 37 Pour en revenir à la réflexion de Scheler sur l'indéfinissabilité, que Blumenberg atténue par la prise en compte des « essais de définition », celle-ci n'est pas le seul emprunt de Blumenberg à l'anthropologie philosophique allemande. J'aimerais maintenant, de façon plus large, évoquer quelques uns des axes principaux de l'anthropologie philosophique de Blumenberg, dont on va voir (ou dont je vais essayer de montrer) qu'ils « croisent » le plus souvent un style d'interrogation husserlien et/ou heideggérien avec des ressources hétérogènes, venues notamment de l'anthropologie philosophique de la première moitié du XXe siècle, voire de moments antérieurs de la constitution de l'anthropologie philosophique.



Trois axes de l'anthropologie de Blumenberg : *Mängelwesen*, visibilité,

distance

38 La caractérisation de l'homme comme *Mängelwesen* remonte aux débuts de l'anthropologie philosophique, au XVIII^e siècle, avec Herder, mais elle a fait l'objet d'une redécouverte et d'une réélaboration au XX^e siècle, notamment chez Arnold Gehlen.

39 Blumenberg s'inscrit nettement dans cette perspective, en parlant de l'anthropologie comme d'un discours se rapportant à *ein[...] Wesen[...], dem wesentliches mangelt*, un être auquel manque l'essentiel. Comme il l'écrivait dans l'article *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* : « le manque de dispositions de l'homme à un comportement réactif vis-à-vis de la réalité, sa pauvreté instinctuelle, est le point de départ de la question centrale de toute anthropologie : comment cet être peut-il exister malgré son "indisposition" biologique ? »²⁹. Cette question renvoie précisément à la démarche d'*Abbau*, entendue comme démantèlement des évidences sur lesquelles une anthropologie « naïve » croirait pouvoir faire fonds : « il n'est pas évident, écrit Blumenberg dans le même article, il ne va pas de soi que l'homme puisse exister – ce devrait être la première déclaration une anthropologie [...] Je ne vois pas d'autre voie scientifique pour une anthropologie que de détruire [...] le supposé "naturel" et de transférer l'"artificialité" dans le système de fonctions de l'opération élémentaire : "vivre" »³⁰. Le fait qu'il n'est pas évident que l'homme ait pu exister est aussi ce que nous enseigne la théorie de l'évolution, où l'hominisation répond à « la difficulté aiguë de la conservation de soi »³¹. La déconstruction de l'anthropologie traditionnelle passe donc par une mise en question du partage nature/artifice ou nature/technique, voire nature/culture : si, comme il est dit cette fois dans *Beschreibung des Menschen*, « la culture humaine est un programme de secours (*Notprogramm*) visant à compenser les défauts de constitution biologiques »³², il faut concevoir la culture, les institutions, la technique comme autant de palliatifs « naturels » à la faiblesse « naturelle » de l'homme. La technique moderne n'est donc pas une modalité de l'oubli de l'être, pour Blumenberg, mais bien la façon dont l'homme moderne fait « de la déficience de la nature le moteur de son comportement global », comme il le soutient dans *La Légitimité des Temps modernes*.

40 Il faut remarquer que sur cette contestation du partage nature/culture, des travaux très récents d'anthropologie, comme l'ouvrage magistral de Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, rejoignent d'une autre manière le point de vue de Blumenberg. Mais Blumenberg s'inscrit explicitement dans les pas de l'anthropologie philosophique de Gehlen (qui avait développé la thèse de « l'artificialité naturelle », déjà présente chez Plessner), dont il souligne cependant le caractère à la fois fondamental et problématique.

41 Ainsi Blumenberg met-il en question ce qu'il appelle « l'absolutisme des institutions » de Gehlen, les conséquences antilibérales que Gehlen a tirées de son anthropologie, qui reproduit les dangers d'une anthropologie comme celle de Hobbes : celui-ci déjà plaçait l'homme à l'état de nature dans une situation de danger total (d'exposition permanente à la mort violente), de dénuement complet, où ne pouvait régner que la guerre de tous contre tous, si bien que la sortie de l'état de nature pouvait/devait prendre la forme d'une aliénation totale de la liberté à l'État absolutiste.

42 L'interprétation par Gehlen du *Mängelwesen* a des conséquences antilibérales du même ordre ; comme ce qui concerne la néoténie, Blumenberg estime que les travaux scientifiques d'anthropologie biologique et psychologique récents conduisent à une vision plus nuancée – on peut parler d'une certaine déficience dans les instincts et les capacités réactives immédiates par rapport aux autres animaux, et en ce sens d'une « naissance prématurée » et d'une *Hilflosigkeit* spécifique, comme le pensait également Freud ; mais la situation de départ n'est pas celle d'une privation complète, d'un désert d'instinct que Gehlen construit par hypothèse, justement en partant de l'hypothèse extrême. C'est d'ailleurs là un geste que Blumenberg juge intéressant, mais qui n'est peut-être pas sans conséquence quand il conduit Gehlen à faire de l'homme *ein Wesen*



der Zucht, un être d'élevage qui doit tout aux institutions. Or les institutions compensent des manques, mais elles ne réalisent pas un passage de rien à tout, et les conséquences antilibérales de l'anthropologie de Hobbes peuvent être écartées.

43 Le « manque », le dénuement complet renvoie plutôt à une situation archaïque ou « infantile », qui, certes, n'est jamais tout à fait surmontée selon Blumenberg, mais pour laquelle, précisément, l'humanité a cherché ou construit toutes sortes d'habitacles protecteurs : lieux clos et protégés vers lesquels fuir, ou, mieux, comme alternatives à la fuite, justement. Blumenberg convoque ici le scénario de Paul Alsberg : l'homme a été préféré sélectivement à des formes d'hominidés antérieures mieux adaptées à la fuite. La station debout n'est pas idéale pour la fuite, l'*homo sapiens sapiens* est déficient de ce côté-là. Mais ce désavantage se convertit en avantage sélectif quand l'homme – et c'est le principe même de l'humanisation selon Alsberg – parvient à agir préventivement, à distance, évite d'avoir à fuir, évite le corps à corps, le contact. Le cap décisif est ici l'invention du projectile, de l'action à distance. « Tous les autres rivaux sur la scène de la vie, note Blumenberg, n'ont été capables d'action que dans la proximité corporelle immédiate³³ ».

44 Le thème de la distance, de la mise à distance est capital chez Blumenberg, depuis sa thèse d'habilitation sur la distance ontologique. Mais il faut ici donner à l'opération de mise à distance toute son extension, y compris son sens métaphorique : Blumenberg appréhende ainsi les théories, les mythes et les techniques comme autant d'instruments permettant de mettre à distance la « terreur » archaïque. Tous ces instruments intellectuels ou pratiques, y compris les rituels, permettaient de convertir « l'angoisse » face à une réalité inconnue et innommée en « peur » déterminée : peur des dieux, peur des dangers identifiés par la science, etc.

45 À propos de cette thématique de l'origine et de sa mise à distance, Blumenberg opère plusieurs gestes intéressants : il croise les analyses de la néoténie, les théories de la prématuration de l'être humain (qui naîtrait trop tôt, fragile et exposé, ayant donc longuement besoin d'être protégé et nourri par sa mère), avec le vocabulaire heideggérien de la facticité et de l'absence de raison de l'être individuel qui est jeté dans l'être sans savoir pourquoi, source d'une angoisse qui introduit le néant dans l'être. Or Blumenberg ajoute qu'il y a une source anthropologique à l'angoisse, – on a là aussi une « anthropologisation » d'une catégorie élaborée par Heidegger dans *Sein und Zeit*, et une reprise d'une distinction, que Heidegger reprenait lui-même de Kierkegaard, entre l'angoisse et la peur. Blumenberg donne cette admirable caractérisation de l'angoisse : « l'intentionnalité de la conscience sans objet ». L'angoisse est sans objet précis, et c'est précisément ce qui la rend terrible ; la peur, elle, est plus limitée, déterminée, on a peur « de » quelque chose, on n'a pas d'angoisse « de » quelque chose, sinon dans un vocabulaire relâché qui trivialisait l'angoisse (j'angoisse pour mon examen...). Mais l'angoisse est existentielle et anthropologique en tant qu'elle est essentiellement sans objet.

46 Il est à cet égard légitime de spéculer sur ses sources psychologiques profondes, phylogénétiques (comme le faisait Ferenczi : l'être vivant est sorti de l'inorganique, il est transi par l'angoisse d'y retourner), et ontogénétique (avec la perte de la sécurité et du bien-être total du ventre maternel, ce que Ferenczi désignait comme le « traumatisme de la naissance »).

47 Ici, Blumenberg ne croise pas seulement les analyses heideggériennes avec les thèses de la néoténie, mais avec la psychologie des profondeurs, la psychanalyse (comme l'avaient également tenté Binswanger et, en un sens, Merleau-Ponty). Est-ce que Heidegger a « ontologisé » cette expérience anthropologique fondamentale ? Blumenberg ne le dit pas, mais c'est une lecture possible. Il caractérise lui-même l'homme, à mi-chemin de l'analytique existentielle et de la psychologie des profondeurs, comme un être sans raison d'être, qui « voudrait avoir été voulu », (ce que montre exemplairement l'attitude de l'enfant qui voudrait être le centre exclusif de l'attention de sa mère)... Les religions, la métaphysique seraient alors des réponses à un « besoin de consolation » lié à l'absence de *Grund*, l'absence de raison suffisante de sa présence.



48 Dans son livre sur Blumenberg, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Felix Heidenreich estime que Blumenberg fait de l'angoisse la différence anthropologique. Il s'appuie à cet égard sur un passage de la fin de *Höhlenausgänge* : « les êtres de la nature ne connaissent pas l'angoisse (*sind angstfrei*). Pour chaque situation qu'ils peuvent percevoir et à laquelle il leur faut réagir, ils possèdent un brouillon de comportement³⁴. »

49 Il s'agit là assurément d'un trait distinctif, mais je pense que ce n'est qu'une différence – certes importante – dans un faisceau. Par exemple, la mention du savoir instinctif quant à la réaction adaptée à la situation renvoie à une autre différence, que Blumenberg approche, là encore après Gehlen, au titre du « retard » (*Retardation*) de la conscience.

50 Il y a un retard constitutif de la conscience : celle-ci naît de la distension du temps de réaction, de la faculté à prendre son temps pour dégager « la situation », au lieu de l'immédiateté de la réponse au stimulus. L'enchaînement immédiat excitation-réponse nous laisserait dans une pure naturalité, il n'y aurait alors pas d'anthropologie possible, ni de phénoménologie, parce qu'il manquerait le temps nécessaire pour une surface d'apparition et de déroulement de la phénoménalité aux yeux d'un spectateur.

51 Un deuxième axe des réflexions anthropologiques de Blumenberg est constitué par les variations de et sur la visibilité. Celle-ci (*Visibilität*) est entendue non pas comme le simple fait que l'homme a un corps (*Körper*) et est ainsi physiquement « visible » (*sichtbar*), elle signifie davantage : « il est déterminé et traversé en permanence par le pouvoir-voir de l'autre » ; il y a un « complexe anthropologique de la visibilité, du pouvoir-être-vu », qui consiste non seulement à savoir de quoi on a l'air (sans d'ailleurs peut-être être jamais tout à fait sûr de quoi on a l'air), mais plus fondamentalement, ajoute Blumenberg, à être conscient du fait « *daß man aussieht* », que l'on a l'air de quelque chose, que l'on res-semble, « que l'on m'identifie à mon apparence (*Erscheinung*) et par elle³⁵ ». Cette conscience de la visibilité, Blumenberg l'approche d'abord à travers le prisme du rapport à la nudité et à la conscience de la nudité, dans toute la complexité anthropologique de ce phénomène : on constate en effet, dans de nombreuses sociétés (dont les nôtres) tout à la fois un culte du corps nu et une crainte de la nudité, un « complexe » de la nudité comme, peut-être, quintessence de la visibilité, qui se traduit par les expériences de la pudeur, de la honte, étudiées par Max Scheler, mais aussi, bien sûr, du désir et du « dévoilement », de l'auto-érotisme et de l'érotisation de l'autre. Quelle est la part des cultures, des variations culturelles et des « valorisations », des inhibitions dans le rapport à la nudité ? Blumenberg ouvre son analyse par une évocation d'un des mythes les plus importants dans notre culture à cet égard, à savoir Adam au Paradis et son geste de masquer sa nudité après avoir goûté le fruit défendu... Cette « première rupture avec l'immédiateté paradisiaque », note Blumenberg³⁶, ne dit pas simplement quelque chose de notre culture et de notre rapport « judéo-chrétien » au corps, mais offre à Blumenberg « un fil directeur pour une variation phénoménologique³⁷ ». Il y a là, évidemment, quelque chose de singulier et de propre à Blumenberg, que l'on pourrait rapprocher cependant, de Cassirer (à qui Blumenberg a consacré un discours d'hommage) : la médiation par le mythe dans une perspective phénoménologique. Ainsi écrit-il à propos de ce fil directeur du récit du Paradis : « les millénaires au cours desquels il a été raconté, interprété et mis en image, ont donné lieu à quelque chose comme une "vie propre" qui est tout à fait indépendante des résultats de la recherche des sources et du désenchantement (*Ernüchterung*) critique. Le travail phénoménologique doit se représenter comment les expériences élémentaires de soi et les opérations de la conscience ont pu advenir³⁸. »

52 Ce que traduit symboliquement le récit du Paradis perdu, entre autres choses et indépendamment même de toute théologie du péché, c'est le fait que la conscience d'être vu place le corps dans une situation d'exposition radicale, sans échappatoire : « il n'y a pas de "trous noirs" dans le continuum spatio-temporel de la phénoménalité³⁹. »



On ne peut pas se soustraire à volonté à la visibilité, et Blumenberg explore l'importance de ce fait à travers des exemples de comportements enfantins (fermer les yeux pour ne plus être vu) ou à travers le problème du témoignage juridique, de l'alibi, du témoin

oculaire... En fait, il y a bien des échappatoires relatifs, des voiles et des cachettes, des abris (les cavernes, dès l'humanité préhistorique), et pour la nudité, le vêtement...

53 Mais l'anthropologie éclaire aussi réciproquement le travail sur le mythe : Dieu, les dieux « sont le moment mondain hypostasié d'une conscience de soi qui s'est constituée à partir de l'être-vu, préparée au pouvoir-être vu, et finalement dirigée vers le vouloir-être vu⁴⁰ ».

54 L'anthropologie philosophique de Blumenberg trouve sa cohérence autour des thématiques du détour nécessaire, de l'expression comme voie indirecte de connaissance et d'expérience de soi, du « déplacement » comme opération anthropologique fondamentale, qui explique la centralité de la métaphore dans sa pensée : « la métaphore, écrit-il dans un autre écrit posthume, *Theorie der Unbegreiflichkeit*, en tant qu'elle est l'élément porteur de la rhétorique, met en évidence un manque anthropologique et correspond à une anthropologie du *Mängelwesen* ».

La dimension phénoménologique du questionnement de Blumenberg

55 De même que, comme le note la *Krisis*, toutes les hypothèses scientifiques sont des hypothèses émises à partir du fondement (ininterrogé) de l'hypothèse « monde », de même, suggère Blumenberg, les hypothèses et variations phénoménologiques sont des variations et des hypothèses à partir d'un fondement anthropologique que le dernier Husserl a tenté de sonder par une « question en retour » sur les conditions d'émergence d'une conscience spectatrice d'elle-même.

56 Blumenberg voit la philosophie en général comme une discipline de l'hypothèse, en écho à l'importance accordée par Husserl à la variation imaginaire et à la « fiction », pour dégager par variation imaginaire ce qui relève de l'essence, ce qui relève de « couches » contingentes, etc. Blumenberg fait appel à des multiples savoirs empiriques sur l'homme (psychologie, anthropologie historique et préhistorique, psychanalyse, etc.), mais aussi à ces variations imaginaires, en un sens non phénoménologique, que sont les mythes ou les fictions littéraires, par exemple, dans le chapitre « Variations de visibilité », les mythes d'Adam au Paradis (pour la nudité et la honte), de Narcisse (pour l'érotisation du corps propre et sa saisie « comme autre » dans le reflet), mais aussi des écrits littéraires de Keyserling, de Stendhal (*De l'amour*), un merveilleux passage de Stevenson, etc.

57 Il réinvestit alors ses élaborations théoriques de la métaphore (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*), du mythe (*Arbeit am Mythos*), et reprend certains problèmes attachés à la visibilité comme exposition au danger et à l'agression, commandant toutes sortes de stratégie de fuite et de protection, qu'il avait abordés dans *Höhlenausgänge*.

58 Ainsi, l'anthropologie phénoménologique de Blumenberg n'est-elle pas la présentation d'un « savoir », c'est plutôt la construction d'un ensemble d'hypothèses sur l'homme qui impliquent un va-et-vient avec l'empirique, et qui ne se « clôture » pas.

Notes

1 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Francfort/Main, 2006, p. 30.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 31.

4 Lettre de Husserl à W. E. Hocking du 25 janvier 1903, citée in : Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. I, Husserliana XVIII, La Haye, 1975, p. XLVIII, note 1.

5 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 489.

6 *Ibid.*

7 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 17.



8 *Ibid.*, p. 19.

9 Voir les trois volumes *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana XIII, XIV et surtout XV, 1 800 pages dont 800 ont été sélectionnées et traduites par Natalie Depraz dans les deux volumes de *Sur l'intersubjectivité*, Paris, 2003.

10 Edmund Husserl, *Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie*, in *Husserliana XV*, p. 480. Traduit par Natalie Depraz in *Sur l'intersubjectivité*, t. 2, p. 374.

11 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 437.

12 Il me semble cependant que Blumenberg ne prend pas assez en compte le fait que Husserl envisage aussi un moment, dans ce même texte, une toute autre hypothèse : l'ensemble de la science serait, en un sens, une « anthropologie universelle », « la connaissance anthropologique universelle englobe[rait] toute la connaissance du monde en général ».

13 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 237.

14 *Ibid.*, p. 10.

15 Hans Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Francfort/Main, 2002, p. 132.

16 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 211.

17 Martin Heidegger, *Être et temps*, § 5, Paris, 1985, p. 42 (traduction modifiée).

18 Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, 1981, p. 267.

19 *Ibid.*, p. 267.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 268.

22 *Ibid.*, p. 285.

23 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 208.

24 *Ibid.*, p. 208.

25 *Ibid.*, p. 215.

26 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 510.

27 *Ibid.* p. 510-511.

28 *Ibid.*, p. 539.

29 Hans Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart, 1993, p. 115.

30 *Ibid.*

31 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 523.

32 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 552.

33 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 592.

34 Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Francfort/Main, 1988, p. 811.

35 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 778.

36 *Ibid.*, p. 780.

37 *Ibid.*, p. 781.

38 *Ibid.*, p. 781-782.

39 *Ibid.*, p. 780.

40 *Ibid.*, p. 786.

References

Bibliographical reference

Jean-Claude Monod, « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg”, *Revue germanique internationale*, 10 | 2009, 221-236.

Electronic reference

Jean-Claude Monod, « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg”, *Revue germanique internationale* [Online], 10 | 2009, Online since 26 November 2012, connection on 23 December 2021. URL: <http://journals.openedition.org/rgi/336>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rgi.336>



This article is cited by

- Bimbenet, Étienne. (2017) Die transzendente Formel. *Trivium*. DOI: 10.4000/trivium.5452

About the author

Jean-Claude Monod

Chercheur au CNRS Paris, UMR Pays germaniques, Equipe Archives Husserl.

By this author

Introduction [Full text]

Published in *Revue germanique internationale*, 13 | 2011

Phénoménologie du souvenir et anthropologie de la mémoire chez Ricoeur et Blumenberg [Full text]

Published in *Revue germanique internationale*, 13 | 2011

Le jeune Marx, « l'État chrétien » et l'émancipation politique : contexte et généralisation d'une polémique [Full text]

Published in *Revue germanique internationale*, 8 | 2008

Métaphores et métamorphoses : Blumenberg et le substantialisme historique [Full text]

Published in *Revue germanique internationale*, 10 | 1998

Copyright

Tous droits réservés

