

DÉBATS PHILOSOPHIQUES

*Collection dirigée par Yves Charles Zarka*

Professeur à la Sorbonne (Université Paris–Descartes)

COORDONNÉ PAR

Denis Trierweiler

Hans Blumenberg  
Anthropologie philosophique



Presses Universitaires de France

LISTE DES AUTEURS

OLIVIER FERON  
FÉLIX HEIDENREICH  
JEAN-CLAUDE MONOD  
OLIVER MÜLLER  
PIERRE RUSCH  
ALEXANDER SCHNELL  
DENIS TRIERWEILER

Sommaire

<i>Denis Trierweiler</i> , Avant-propos : « De la dignité de l'homme » .....	9
<i>Olivier Feron</i> , Angoisse et mise à distance. ....	25
<i>Oliver Müller</i> , Comment l'homme est-il possible? ..	47
<i>Félix Heidenreich</i> , Inconceptuabilité – Penser en images, penser en concepts .....	77
<i>Alexander Schnell</i> , Le projet blumenbergien d'une anthropologie phénoménologique .....	91
<i>Jean-Claude Monod</i> , La pulsion de savoir et son destin .....	113
<i>Pierre Rusch</i> , Hans Blumenberg et la grammaire historique des idées .....	141

ISBN 978-2-13-057074-5

Dépôt légal – 1<sup>re</sup> édition : 2010, août  
© Presses Universitaires de France, 2010  
6, avenue Reille, 75014 Paris

Félix Heidenreich

combattre non seulement des ennemis réels, mais aussi des ennemis seulement potentiels. Mais, simultanément, cette capacité de prévention fait de nous des êtres doués d'un sens du possible, des êtres capables de se soustraire aux contingences objectives de ce qui n'est qu'économique, par exemple en ce qu'ils pratiquent de la théorie.

## Le projet blumenbergien d'une anthropologie phénoménologique

ALEXANDER SCHNELL

Il faut lire Hans Blumenberg. Non pas pour son analyse – assez remarquable, du reste – du phénoménologue comme mégalomane auto-érotique<sup>1</sup>, mais parce que son anthropologie phénoménologique<sup>2</sup> fait sans aucun doute partie des élaborations post-husserliennes et post-heidéggériennes proprement *philosophiques* les plus profondes dans le champ des recherches phénoménologiques actuelles. Car c'est *en philosophe* que Blumenberg lit les pères fondateurs de la phénoménologie, et non pas en historiographe veillant avec hargne et avec envie sur un héritage dont la définition et la délimitation de son caractère « orthodoxe » ne concernent que lui-même. Cette lecture philosophique ne cherche pas à restituer « fidèlement » ce qui appartient en particulier à Husserl (dont il est à la fois l'héritier et le critique – donc un vrai disciple),

1. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, M. Sommer (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006 (cité par la suite : « BM »), p. 280.

2. Nous nous appuyerons dans ce qui suit exclusivement sur *Beschreibung des Menschen* (qui devait initialement s'appeler « Anthropologie phénoménologique »), et en particulier sur la première partie intitulée « Phénoménologie et anthropologie ». Pour ce projet d'une anthropologie phénoménologique, voir aussi *Zu den Sachen und zurück*, M. Sommer (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

mais elle pointe avec une intelligence tout à fait frappante les points qui, selon nous, posent véritablement problème.

Nous chercherons ici à cerner les caractéristiques fondamentales de ce projet d'une anthropologie phénoménologique, en essayant en particulier de le démarquer par rapport à celui d'une phénoménologie *transcendantale* dont Blumenberg trace les limites et dévoile les insuffisances. Nous opposerons d'abord ces deux projets avant de livrer quelques éléments permettant d'esquisser positivement les traits d'une phénoménologie retrouvant l'homme.

## PROBLÈMES ET PARADOXES

La phénoménologie transcendantale a renoncé à l'homme. Blumenberg parle à ce propos d'une « phobie de l'anthropologie [*Anthropologiephobie*] », ce qui explique sans doute pourquoi elle a tout bonnement formulé une « interdiction de l'anthropologie [*Anthropologieverbot*] ». Peu importe, d'ailleurs, que ce soit au nom d'une phénoménologie eidétique ou d'une ontologie fondamentale convergeant toutes les deux vers la question du sens de l'être<sup>1</sup>. Chez Heidegger, cette orientation est patente et affirmée avec force, inutile de s'y attarder longtemps ; chez Husserl – comme le montre Blumenberg en quelques lignes tout à fait saisissantes dans lesquelles il affirme que la perspective transcendantale n'est qu'une conséquence logique d'une radicalisation de la description eidétique –, cela apparaît lorsque l'on comprend la réduction phénoménologique comme « concept limite » de la variation eidétique et l'ego transcendantal comme sujet extra-

1. BM, p. 60.

mondain « résistant à la variation grâce à la variation » – attestant par là de l'impossibilité de son non-être<sup>1</sup>. Or, non seulement cette renonciation et cette interdiction ne permettent pas d'échapper à un « paradoxe » fondamental (nous y reviendrons un peu plus bas), mais elles passent à côté de plusieurs problèmes cruciaux que Blumenberg n'estime pouvoir résoudre qu'en recourant justement à l'homme ! De quels problèmes s'agit-il plus précisément ?

La phénoménologie *transcendantale* doit répondre à plusieurs questions fondamentales. D'abord aux deux questions générales suivantes : 1) Qu'est-ce qui rend possible la *rencontre* de quelque chose, comment pouvons-nous le *comprendre* ? 2) Qu'est-ce qui *légitime* ultimement toute *connaissance* et, en particulier, qu'est-ce qui *légitime d'étendre l'expérience au-delà des perceptions changeantes vers un « point fixe d'un spectateur face à la conscience et à ses effectuations constitutives*<sup>2</sup> » (ce qui requiert en droit une possible « *réitération* » de toute tentative de saisir ce point fixe) ? Ensuite, elle doit répondre à trois questions plus spécifiques : 3) Quel est le statut de la *réflexion* dans la phénoménologie transcendantale ? 4) Qu'est-ce qui fonde la « *concordance* [*Einstimmigkeit*] » de l'expérience ? Enfin 5) comment se

1. BM, p. 61 : « La réduction est [...] le concept limite de la variation : production de l'invariance la plus dure et la plus résistante, celle vis-à-vis de l'être et du non-être. Il est surprenant que Husserl n'ait pas reconnu ce rapport dans les pièces maîtresses, d'un point de vue de la méthode, de la phénoménologie. Sinon, il aurait pu rendre plus transparent – même aux adversaires (parmi ses disciples) de la réduction transcendantale – le passage à cette dernière en tant que retournement et renforcement de la première forme de réduction, la réduction eidétique. Car l'ego transcendantal n'est autre que le sujet s'avérant résistant à la variation grâce à la variation – et donc le sujet extra-mondain : le phénoménologue en tant qu'objet de la phénoménologie. En tant que tel, il n'est pas seulement ce qui ne peut être autre, mais aussi ce qui ne peut pas ne pas être. Rien ne dépasse l'évidence que cette proposition n'est que la formule inverse de l'interdiction de l'anthropologie. » (C'est nous qui soulignons.)

2. BM, p. 38. Cf. *infra*.

justifient les procédés méthodologiques non descriptifs (déductifs ? constructifs ?) de la phénoménologie génétique ? Blumenberg va montrer que, pour chacun de ces problèmes, l'anthropologie phénoménologique peut proposer une *solution* là où la phénoménologie transcendantale se heurte à des difficultés que, d'après lui, elle n'est pas en mesure de surmonter. Nous allons d'abord expliquer la teneur de ces questions qui nous donneront un certain nombre de concepts fondamentaux. Dans un second temps, nous montrerons de quelle manière Blumenberg utilisera ces concepts pour développer son projet d'une anthropologie phénoménologique.

1) Comme Blumenberg le souligne à juste titre<sup>1</sup>, la phénoménologie ne se réduit pas à une théorie de la connaissance au sens classique du terme. En effet, avant de poser la question des conditions de possibilité de l'expérience et de toute théorie (ce qui suppose la donation de fait des objets de l'expérience), « elle veut [...] rendre compréhensible la manière dont, en général, une conscience peut avoir des objets dans cette qualité de l'appartenance objective à un monde ». Cette tâche se cristallise dans la célèbre formule de la *Krisis* : « Il ne s'agit pas de garantir l'objectivité [*Objektivität sichern*], mais de la comprendre [*verstehen*]<sup>2</sup>. » Or, il apparaît, d'une manière tout à fait surprenante, que cette compréhension met en jeu l'anthropologie philosophique. Voyons comment Blumenberg en parvient à émettre une telle hypothèse.

Nous savons, depuis Kant, que l'objectivité théorique est suspendue aux opérations constitutives de la subjectivité transcendantale. Or, dans *Beschreibung des Menschen*, Blumenberg tire les conséquences ultimes de cette thèse fondamentale. Pour lui, la phénoménologie n'a en effet que deux

1. Voir par exemple BM, p. 182 sq.

2. E. Husserl, *Krisis*, § 55, *Husserliana VI*, p. 193.

choix : ou bien elle aboutit en dernière instance à une sorte de solipsisme transcendantal (que Husserl n'aurait finalement pas réussi à éviter), ou bien elle est effectivement obligée d'admettre un fondement anthropologique.

Pour le montrer, Blumenberg livre une analyse tout à fait remarquable de la rétention et de la protention, d'une part, et du ressouvenir et de l'attente, d'autre part – en tant que cette analyse (à laquelle nous reviendrons plus bas) dévoile une déficience inattendue de l'objectivité. Blumenberg en résume le résultat comme suit :

Il se pourrait que l'idéal théorique de l'« objectivité » perde ici son idéalité, donc qu'il fasse apparaître plus clairement qu'il est en réalité tributaire du cours *historique* de l'engendrement et de la formation de la pensée scientifique et qu'il n'y a pas encore acquis le lien impérieux avec une théorie de la conscience. En revanche, celui-ci pourrait se laisser établir à un niveau inférieur. Qu'en serait-il, en effet, si l'« objectivité » n'était que l'auxiliaire d'une conscience à la *merci du souvenir*, n'organisant l'expérience que dans des *épisodes discrets* – donc d'une conscience *intermittente* ? Car [...] le concept et l'idéal de l'objectivité ne pourraient pas survenir dans une conscience se constituant exclusivement par l'impression originaire, la rétention et la protention parce que cette dernière n'est pas en mesure de développer le *schéma conceptuel de la division des fonctions* qui est impliqué dans le concept de l'objectivité<sup>1</sup>.

Cela signifie qu'une conscience constituée intrinsèquement de manière *temporelle*<sup>2</sup> – et cela veut dire selon la structure nucléaire impression originaire-rétention-protention –, qui caractérise précisément la conscience transcendantale, n'est pas encore constitutive de l'objectivité, car celle-ci exige des expériences (notamment le ressouvenir) *qui sortent du cadre*

1. BM, p. 183 (c'est nous qui soulignons).

2. Voir notamment BM, p. 155 sq., 210, 211, 288, 300, 461 sq., 462.

strict de la subjectivité transcendante et font appel à une dimension anthropologique qui ne se réduit pas pour autant à la construction spéculative d'une pluralité de monades. Nous retiendrons alors que la première question met en œuvre une reconsidération importante de la phénoménologie du temps<sup>1</sup>, d'une part, et de la dimension intersubjective, d'autre part.

2) Pour approfondir ce qui précède, nous devons analyser encore une seconde citation :

On ne comprend pas la problématique transcendante si on ne comprend pas d'abord que toute tentative de parvenir à un point fixe d'un spectateur face à la conscience et à ses effectuations [*Leistungen*] constitutives doit être une tentative susceptible, en principe, d'être répétée par cet effort. [...] À considérer les choses d'une manière tout à fait formelle et générale, cela prétend être une extension de l'expérience [...]. [Or,] l'extirpation de l'anthropologie du champ de la phénoménologie n'est justifiée que si cette extension est légitime<sup>2</sup>.

Nous venons de voir que l'anthropologie intervient dans le champ de la phénoménologie, selon Blumenberg, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la constitution de l'objectivité. À ce premier point s'ajoute ici un deuxième : l'« extension » de l'expérience que constitue l'adoption du point de vue d'un spectateur phénoménologique invariant « au-dessus » de l'expérience (avec ses perceptions changeantes) doit être légitime si l'on veut pouvoir renoncer à l'anthropologie. *A contrario*, si cette légitimation échoue (ce dont Blumenberg est profondément convaincu), cela ne signifie pas que seule l'anthropologie nous porterait ici secours – à moins que, et c'est précisément l'argument de Blumenberg, l'anthropologie

1. Pour le rôle du temps dans la phénoménologie anthropologique, voir BM, p. 184-186.

2. BM, p. 38 sq.

n'ait affaire à un *factum* qui permettrait d'assurer cette légitimation : ce *factum*, anthropologique, est le caractère réflexif de la raison humaine. Précisons ce point.

3) La question du statut de la réflexion est celle-là même qui, pour Blumenberg, entraîne celle de la possibilité d'une anthropologie phénoménologique. La question de son statut se pose parce que Blumenberg considère que l'intentionnalité (comme propriété fondamentale de la conscience de s'orienter vers un objet) et ce qui motive son tournant relevant de l'idéalisme transcendantal, à savoir l'évidence absolue (qui constitue son héritage cartésien), sont inconciliables. Ce caractère inconciliable repose sur le fait que, contrairement à ce qu'affirme Husserl, la réflexion ne saurait être considérée comme la manière dont la conscience se rapporte à elle-même de façon immédiate, c'est-à-dire comme l'identité du penser et de l'être-pensé. Blumenberg ne nie nullement l'existence du pouvoir réflexif – cependant, elle n'est nullement la source d'une évidence transcendante, mais joue un rôle dérivé. Autrement dit, la réflexion est pour lui un « *factum* anthropologique<sup>1</sup> ». C'est ce rôle qu'il s'agit pour lui de réfléchir<sup>2</sup> et d'expliquer<sup>3</sup>.

Nous avons vu plus haut dans une première approximation que, pour Blumenberg, la pureté transcendante du sujet ne lui permet pas, à elle seule, d'accéder à l'objectivité. Comme l'homme, à l'inverse, n'est pas un « sujet "pur" », mais se soucie de son auto-conservation (nous y reviendrons), il est contraint à la réflexion<sup>4</sup>. Il y a en effet un conflit dans les couches les plus profondes de la conscience intentionnelle. Si, pour le phénoménologue, la conscience est par essence conscience intentionnelle (voire même conscience d'hor-

1. BM, p. 39.

2. BM, p. 132.

3. BM, p. 243.

4. BM, p. 139.

zon), alors elle ne saurait être en même temps conscience réflexive. Si l'on affirme le contraire, c'est que, en réalité, on est contraint à admettre des conditions supplémentaires. Le recours à l'aperception transcendantale kantienne qui doit pouvoir accompagner toutes nos représentations n'est ici d'aucun secours : « La possibilité nécessaire du Je-pense accompagnateur est certes elle-même une idée réflexive et transcendantale, mais nullement la découverte d'un état de fait de réflexion<sup>1</sup>. » Si la réflexion est érigée en climax de toute possibilité théorique, c'est parce qu'elle livre la seule certitude absolue parmi toutes les évidences susceptibles d'être rencontrées, et ce au-delà même de toutes les évidences auxquelles on accède grâce à la réduction eidétique – ce dont Husserl ne s'est certes rendu compte qu'au moment du « tournant transcendantal ». Mais en réalité

ce à quoi l'on s'exerce et ce que l'on s'approprie n'est pas la réflexion en tant que telle [...], mais sa concentration sur le domaine d'origine hétérogène, à savoir transcendantal, de la conscience, là où elle se produit elle-même. Par le fait d'être l'origine d'elle-même, elle n'est pas encore essentiellement connaissance d'elle-même, même si elle ne devient accessible – d'après l'axiome selon lequel nous ne pouvons connaître que ce que nous avons nous-mêmes produit – que par cette auto-originaire. L'existence de fait de l'accessibilité [*Zugänglichkeit*] n'est pas encore la traversée des entrées [*Zugänge*]<sup>2</sup>.

Autrement (et simplement) dit, le processus (mécanique) de son auto-constitution ne confère pas encore à la conscience un caractère réflexif. Mais il y a encore un autre problème. Blumenberg met en évidence de façon très lumineuse<sup>3</sup> pour-

1. BM, p. 134.

2. BM, p. 138 sq.

3. Voir BM, p. 258.

quoi il est impossible que la conscience (intentionnelle) soit en même temps conscience (réflexive) de soi. La raison en est la suivante : la constatation que d'un acte quelconque il y aurait réflexion (au sens d'un – second – acte transparent, c'est-à-dire d'un acte qui ne se retournerait pas *après coup* sur le premier acte) (donc *cela même qu'il s'agit de démontrer*) dépend d'une AUTRE réflexion portant sur le rapport entre ces deux actes. Or, on voit qu'une telle réflexion ne pourrait avoir d'évidence que si la première réflexion était déjà accomplie – alors qu'il s'agissait d'abord d'expliquer cette dernière ! Un tel cercle vicieux n'explique évidemment rien.

D'où la réflexion provient-elle alors ? « Pourquoi y a-t-il quelque chose comme la réflexion<sup>1</sup> ? » Pour Blumenberg, « la réflexion phénoménologique est une intuition inférée [*erschlossene Anschauung*]<sup>2</sup> ». « Personne n'a “observé” de manière réflexive la constitution de la conscience intime du temps. La certitude que l'engendrement du temps ne saurait s'opérer autrement que suivant ces constatations fait qu'on infère à une intuition qui repose au fondement de ces dernières. Il en est de même pour la réflexion transcendantale : elle n'infère pas du Moi au “Est”, mais de la certitude absolue du *cogito sum* à l'intuition d'un *ego* transmondain reposant au fondement de cette certitude au sein d'un *ego* contingent et mondain<sup>3</sup>. » Mais qu'est-ce qui est au fondement de cette intuition inférée ? C'est la *perte du monde de la vie, c'est-à-dire de l'inscription dans le monde, le manque d'orientation ou encore le caractère insaisissable de ce qui en lui et pour lui semble aller de soi et de ce qui fait sa « prémodalité »*<sup>4</sup> !

En effet, et cela nous oblige à revenir encore une fois à

1. BM, p. 167.

2. BM, p. 170.

3. *Ibid.*

4. BM, p. 232.

notre thématique, déjà abordée plus haut, de la constitution de l'objectivité, la réflexion intervient lorsque, dans le champ antéprédicatif (qui est précisément celui du monde de la vie, en deçà de l'objectivité constituée), se forment les fondements intuitifs des opérations logiques en tant que « modalisations [*Modalisierungen*] ». Le jugement de Blumenberg est ici sans appel : « À cet endroit, le zèle avec lequel Husserl a cherché tout au long de sa vie à garantir et à affiner la réduction phénoménologique aboutit à un échec. Et ce n'est pas un hasard, car ce problème semble avoir un halo anthropologique<sup>1</sup>. »

Loin d'habiter un monde régulier et stable, le sujet fait sans cesse l'expérience de surprises et de déceptions ; la vie conscientielle n'est rien moins que « sûre », elle est faite de tremblements, de bouleversements, de doutes, d'hésitations et d'erreurs – c'est-à-dire qu'elle est elle-même instable. Dès lors, « les analyses du monde de la vie, en tant que situation antéprédicative initiale de toute différenciation logique de la conscience, ont leur fonction d'indication anthropologique précisément dans l'idée qu'elles sont tributaires du *factum* de la rupture au niveau de la correspondance entre le sujet et son environnement [...] »<sup>2</sup>. Cela veut dire que le sujet *doué de conscience* a vécu, d'un point de vue que l'on doit nécessairement caractériser d'*historique*, un « changement de monde [*Weltenwechsel*] » : la conscience *qui n'est pas stable* procède désormais *comme* un organisme (qui, contrairement à elle, possède des organes spécifiques en vue de son auto-conservation) qui ne peut se stabiliser qu'en augmentant « la variabilité de ses effectuations immanentes<sup>3</sup> ». C'est *par là* que ce sujet est humain – sujet dont la fragilité du rapport à son environne-

1. BM, p. 51.

2. BM, p. 74.

3. BM, p. 75.

ment conditionne justement le passage de structures antéprédicatives à des proto-formes de la négation et de la modalisation<sup>1</sup>.

Redisons la même chose dans un langage moins technique. Un être vivant *doué de conscience* est de loin plus fragile et vulnérable qu'un organisme qui est entièrement organisé en vue de son auto-conservation. Or, si celui-là n'était *qu'un* sujet transcendantal, il serait comme l'âme platonicienne qui, de toute éternité, voit des idées pures dans une évidence pure. Husserl l'a bien compris et c'est pourquoi, à partir des années 1920, il développe une « logique génétique ». Mais il n'a pas pris la mesure des raisons profondes de la nécessité de cette élaboration : si, avec la logique qui lui est propre (et qui contient en particulier la négation et les modalisations), le sujet entre dans un « nouveau monde » (celui dans lequel il est possible de rendre compte, de manière conscientielle et langagière, d'une rupture avec son environnement (et avec lui-même)), c'est parce qu'il est humain ! Et Blumenberg interprète même déjà le rôle de l'intentionnalité en ce sens<sup>2</sup> : il suggère en effet, dans un passage crucial<sup>3</sup>, qu'elle peut par exemple intervenir lors d'un trouble au niveau perceptif et que, lorsqu'un signal ne se laisse pas appréhender de manière distincte ou qu'une information ne se laisse pas clairement interpréter, l'appareil psychique peut exiger des renseignements supplémentaires de cette même chose, *en vertu de quoi la chose se constituerait*. Ce qui caractérise le facteur anthropologique évoqué, c'est donc le fait d'exiger des données perceptives *successives* et, par ailleurs, la manière de les *synthétiser* – *via* des actes intentionnels – dans la perception d'un seul et

1. BM, p. 73. Voir aussi *ibid.*, p. 239.

2. Voir aussi BM, p. 139 *sq.*, où Blumenberg s'interroge sur une possible genèse anthropologique de l'intentionnalité.

3. BM, p. 75 *sq.*



même objet. Nous voyons ainsi comment, dans une compréhension de la dimension anthropologique de la logique génétique, interviennent la réflexion et le monde de la vie.

4) Mais l'anthropologie phénoménologique de Blumenberg, en général, et sa caractérisation de l'intentionnalité, en particulier, répondent encore à un autre problème crucial – celui du fondement de la « concordance [*Einstimmigkeit*] » de l'expérience à l'œuvre par exemple dans la phénoménologie du temps et de l'intersubjectivité<sup>1</sup>. Rappelons en effet qu'à la suite de Kant et de Hume, Husserl établit dans la *Cinquième Méditation cartésienne* que de même que le passé requiert une « synthèse concordante [*Einstimmigkeitssynthese*] » pour pouvoir être vérifié *comme passé*, autrui se vérifie lui aussi dans des expériences concordantes<sup>2</sup>. Mais sur quoi cette concordance repose-t-elle ? N'implique-t-elle pas un retour (par la porte arrière, pour ainsi dire) d'une certaine forme de réalisme ? Nullement :

L'intentionnalité ne signifie pas seulement que la conscience serait toujours objective – susceptible d'être remplie seulement dans l'attribution de ses contenus à des pôles –, mais aussi qu'elle est un système de l'auto-stabilisation et de l'auto-régulation en vue d'un *accordement universel d'une norme* [*universale Normalstimmigkeit*]<sup>3</sup>.

Cela veut dire que s'il y a concordance de l'expérience, c'est précisément parce qu'il y a une corrélation entre l'auto-stabilisation et l'auto-régulation (c'est de cette manière que Blumenberg réinterprète l'auto-conservation phénoménologiquement), du côté noétique, et cette concordance, « univer-

1. Voir par exemple « Die Transzendenz des alter ego » (janv./févr. 1922) dans *Husserliana XIV*, p. 248, cité dans BM, p. 123, n. 42.

2. Voir aussi BM, p. 29.

3. BM, p. 76.

selle », du côté noématique<sup>1</sup>. Pourquoi « universelle » ? Parce que c'est l'expérience d'autrui (revisitée anthropologiquement) qui institue cette concordance que chaque sujet peut expérimenter individuellement.

5) Terminons cette première mise au point avec une précision d'ordre méthodologique. Blumenberg remarque que la sphère égologique est caractérisée par la concordance de ce qui survient en elle. Si Husserl sait bien que cette concordance est présupposée, il ne tente pas moins d'établir que c'est l'expérience d'autrui qui la fonde. Mais cela suppose, souligne Blumenberg, que les autres relèvent pour moi d'un vécu de conscience comme n'importe quel objet, tout en co-constituant le monde (en vertu de quoi ce monde devient pour moi effectif et objectif). Et c'est précisément cet « artifice » que Blumenberg récuse – parce qu'il considère qu'il relève d'une « projection<sup>2</sup> » ou, comme il l'affirme à plusieurs reprises, d'une « déduction<sup>3</sup> » ou d'une « spéculation<sup>4</sup> ». S'il faut saluer l'acuité avec laquelle Blumenberg voit la nécessité, pour la phénoménologie descriptive, de « devenir spéculative », on peut tout de même regretter qu'il n'ait pas tenu compte de la distinction entre une « déduction » (ou construction spéculative) et ce que Husserl appelle avec Fink une « construction phénoménologique ». Cela lui aurait permis d'éviter le contresens consistant à lire l'analyse de l'expérience d'autrui et de l'auto-mondanisation de la subjectivité transcendantale comme une simple déduction. (Et la même chose vaut d'ailleurs également pour les analyses phénoménologiques de la

1. « [La conscience] forme [*bildet*] son identité [*Selbigkeit*] dans la concordance effectuée [*geleistete Einstimmigkeit*] des objets », BM, p. 147. Voir aussi BM, p. 461.

2. BM, p. 461.

3. Voir par exemple BM, p. 161 et *passim*.

4. BM, p. 97.

constitution du temps<sup>1</sup> et de la réceptivité originaire.) Alors qu'une déduction construit de manière spéculative, la construction phénoménologique s'en tient toujours strictement à la teneur des phénomènes et ne découvre la nécessité de la construction qu'en effectuant cette dernière<sup>2</sup>. Quoi qu'il en soit, pour Blumenberg, l'anthropologie phénoménologique intervient là où la phénoménologie descriptive trouve ses limites – et constitue ainsi, pour lui, la seule alternative à la phénoménologie transcendante. Avant de développer ses apports fondamentaux, juste encore un rapide mot sur le « paradoxe anthropologique » dans lequel se cristallise pour Blumenberg le problème fondamental de la phénoménologie husserlienne.

Ce paradoxe se laisse formuler à partir de la première phrase du cours sur les « synthèses passives » qui affirme une contradiction fondamentale appartenant à l'essence de la perception extérieure : celle-ci serait en effet une « prétention constante d'accomplir ce que, d'après son essence propre, elle est incapable d'accomplir ». Cela concerne, on le sait, l'impossibilité d'une donation adéquate de l'objet de la perception extérieure. Or Blumenberg en tire les conséquences pour la subjectivité transcendante. De deux choses l'une – et c'est en cela que consiste donc le paradoxe anthropologique<sup>3</sup> : ou bien le sujet transcendantal peut, en vertu de la structure temporelle de la conscience transcendante (c'est-à-dire du champ, en droit infini, caractérisé par les noyaux rétention-

1. Voir par exemple BM, p. 178, où Blumenberg affirme, *grosso modo*, que la structure temporelle de la conscience qui rend possible la constitution de l'objet est « déduite ».

2. Pour la notion de « construction phénoménologique », cf. notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2007.

3. Cet argument est développé en BM, p. 194 sq.

impression originaire-protention), intégrer la totalité des « adombrations [*Abschattungen*] » de l'objet – mais, dans ce cas, la contradiction évoquée n'en est pas une et la donation totale en droit possible ; ou bien il y a effectivement une coupure, affectant directement et intrinsèquement la subjectivité transcendante, entre la rétention et le ressouvenir<sup>1</sup> – mais, dans ce cas, le sujet n'est pas transcendantal, mais mondain (donc *humain*). Dans le chapitre récapitulatif<sup>2</sup> de la première partie de *Beschreibung des Menschen*, Blumenberg revient à ce paradoxe en l'inscrivant dans une série d'autres paradoxes mis en évidence par Husserl lui-même dans le texte « *Universale Geisteswissenschaft als Anthropologie. Sinn einer Anthropologie* » (novembre-décembre 1932 ; à partir du 11 novembre 1932)<sup>3</sup>. Ces paradoxes concernent l'analyse de la protention, à nouveau celle de la perception transcendante (avec l'introduction du concept d'horizon) et enfin celle de l'expérience d'autrui. L'argument est à chaque fois le même : comment rendre compte de ce qui est impliqué dans le *vécu*, au-delà de ce qui est donné de façon évidente à la subjectivité transcendante, sans faire imploser ce dernier ? Voyons maintenant comment l'anthropologie phénoménologique de Blumenberg y répond.

1. Voir les analyses très éclairantes en BM, p. 184 (et aussi p. 182).

2. Voir BM, p. 459 sq.

3. *Husserliana XV*, p. 480-508.

ÉLÉMENTS  
POUR UNE ANTHROPOLOGIE  
PHÉNOMÉNOLOGIQUE

L'anthropologie phénoménologique n'est pas une sous-partie de la phénoménologie de l'intersubjectivité<sup>1</sup> et sa problématique ne se réduit pas à celle de cette dernière – en tout cas, pas à la manière dont elle a été traitée par Husserl. L'argument de Blumenberg est ici aussi massif que simple : au fond, s'il est vrai que toute expérience d'un autre sujet requiert l'appréhension d'un autre Moi à travers l'apparition d'un « *Leibkörper* » semblable au mien, il n'en est pas moins vrai qu'il *suffise* qu'il soit semblable au mien<sup>2</sup> ! L'égalité des *Leiber* est la condition de possibilité de l'altérité des sujets<sup>3</sup>. Rien de spécifiquement *humain* n'entre ici en jeu, autrement dit, si j'avais le corps d'un crocodile, ce ne serait *que* des crocodiles que je dirais, dans mon champ perceptif, qu'ils sont des Moi<sup>4</sup>. L'anthropologie s'inscrit là où nous constatons une *rupture* : rupture du sujet vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de l'environnement dans lequel il vit.

Dès lors, l'anthropologie phénoménologique se doit de rendre compte de la stabilité du sujet conscientiel *au-delà de ce seuil de rupture*. Cette visée de stabilité, Blumenberg la nomme (d'un terme déjà rencontré plus haut) « auto-conservation [*Selbsterhaltung*] ». Celle-ci ne signifie nullement une (re)chute dans le biologisme (Blumenberg s'amuse bien

1. Pour la lecture blumenbergienne de la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité, voir BM, p. 256 *sq.* Cf. aussi p. 300 *sq.*

2. Blumenberg s'exprime très clairement sur ce point en BM, p. 29, 48, 58, 274, 455 *sq.*

3. BM, p. 149.

4. BM, p. 70.

plutôt à stigmatiser un biologisme chez le tout dernier Husserl<sup>1</sup>), mais, et c'est tout à fait remarquable, Blumenberg la conçoit à la fois comme auto-conservation de la vie et comme capacité de modification de la conscience. Et s'il prend comme exemple l'acteur X qui reste X tout en étant à la fois Hamlet, le roi Lear ou Méphistophélès<sup>2</sup>, cela ne couvre pas complètement le sens ici visé, car, en réalité, il s'agit de la propriété de la conscience d'être ce qu'elle est tout en étant auprès d'autre chose – donc de l'intentionnalité, dont la « permanence » (c'est-à-dire le mode dans lequel elle s'auto-conserve) ne peut nullement être comprise dans un sens substantialiste.

L'auto-conservation de la conscience désigne l'être de la conscience : « Je ne suis pas d'abord et me conserve ensuite, [mais] être est auto-conservation<sup>3</sup> », remarque Husserl. Et Blumenberg de souligner que cela ne signifie pas que la conscience défendrait seulement (négativement, pour ainsi dire) ce qu'elle est, mais que, ne serait-ce que par la conservation *réentionnelle* de soi face au flux d'impressions originaires sans cesse nouvelles<sup>4</sup>, elle « "effectue" la garantie-de-soi [*seine Selbstsicherung "leistet"*]<sup>5</sup> ». C'est cela le sens anthropologique de l'auto-« constitution » de la conscience intentionnelle ! À quoi l'on pourrait ajouter que l'« auto-conservation » est aussi une auto-obtention (le mot « *Erhaltung* » ayant en allemand le double sens de « conservation » et d'« obtention ») – une obtention certes toujours précaire. En affirmant que « l'« auto-conservation » n'est pas, de façon primaire, entretien de la vie, mais réflexe de la

1. « Le Husserl tardif est plus proche du biologisme que du psychologisme, de même que du logicisme », BM, p. 469.

2. BM, p. 146.

3. E. Husserl, *Husserliana XV*, p. 367 (note).

4. BM, p. 176.

5. BM, p. 154.

conscience de la contingence<sup>1</sup>», Blumenberg précise à ce propos (et ce, non sans s'orienter bien entendu par rapport à l'ontologie fondamentale de Heidegger) que «le "souci" en tant qu'indicateur omniprésent de la "facticité" exprime le réflexe du fait que ce "là" de l'être-là est à chaque instant à la disposition de son effectuation [*steht zur Disposition seiner Leistung*] [...]»<sup>2</sup>. Autrement dit, le souci est «l'attitude permanente de la conscience dans l'"état d'exception" de sa possibilité d'existence<sup>3</sup>». Il est la réaction et l'écho, en partie encore pré-conscient(e), de la rupture, déjà évoquée, de l'individu vis-à-vis de son environnement et vis-à-vis de lui-même.

Or, le «cas extrême» de l'auto-conservation de la conscience est, une fois de plus, la réflexion – qui exprime le mieux cette précarité de l'auto-conservation (ou auto-obtention) évoquée à l'instant. Celle-ci ne perturbe pas l'auto-conservation (loin s'en faut!), mais elle «en fait partie<sup>4</sup>». Le concept clé, ici, est celui de «sensitivité [*Sensitivität*]» ou de «sensibilité [*Empfindlichkeit*]» :

[...] le rapport entre la signification occasionnelle [c'est-à-dire celle du «ici», «maintenant», «je», etc.] et la réflexion [...] aurait largement pu contribuer [chez le Husserl des *Recherches logiques*] à soustraire à la réflexion ce qui semble aller de soi, et à la considérer génétiquement. Mais cela aurait déjà été un morceau d'anthropologie. Car la cellule de noyau occasionnelle d'orientations, située autour du porteur de signification du «Moi», autour du pôle Moi, a ceci d'insigne que, d'un point de vue génétique, elle désigne le point d'une «sensibilité [*Empfindlichkeit*]» suprême, le pôle de relation de l'auto-conservation. Et par là aussi cela même

1. BM, p. 206.

2. BM, p. 219.

3. *Ibid.*

4. BM, p. 219.

dont il y va pour l'être-là en tant que souci : à savoir justement son être<sup>1</sup>.

La réflexion et la «sensitivité» sont dans un rapport très étroit – avec, en outre, le concept fondamental de l'anthropologie phénoménologique de Blumenberg qu'est celui de la «visibilité». Lisons ce passage crucial qui récapitule ce qui précède et qui formule en même temps le point de départ du projet anthropologique proprement blumenbergien :

[...] le moment de la réflexion doit, lui aussi, surgir dans un tel processus génétique. Il est lié à la distinction du pôle de rapport [en tant que] sensibilité suprême. Celle-ci produit le paradoxe d'une attitude dans laquelle [selon Gehlen] l'auto-conservation, alertée à l'état d'exception, retire certes toutes les énergies de l'attention à tout retournement à soi et à toute occupation de soi, mais fait en même temps de l'observation de sa position propre, du caractère marquant de la situation [*Situationsauffälligkeit*] et de l'affectibilité [*Betreffbarkeit*], et de la compréhension [*Mitverstehen*] de la disposition affective [*Befindlichkeit*] occasionnelle, la condition du succès de l'auto-conservation. Par là, la formation de la pré-prédicativité occasionnelle devient la condition factuelle de l'état d'exception de l'optique passive. La situation clé anthropogénétique est déterminée par la visibilité, et cette dernière est un moment de la conscience qui ne peut devenir effectif [*einlösbar*] que de manière réflexive<sup>2</sup>.

Ce que Blumenberg établit ici est indissociable des changements de rapport avec l'environnement entraînés par l'humanisation (qui est à son tour liée à un changement de biotope) : la visibilité *au sens de l'être-vu-par-autrui* – qui est investie d'angoisse (!), car l'individu entre maintenant davantage dans le champ perceptif étranger – rendue possible par le redresse-

1. BM, p. 238.

2. BM, p. 239 sq. (c'est nous qui soulignons). Voir aussi *ibid.*, p. 145.

ment désormais total, même si elle permet un gain d'espace de perception, exige nécessairement un contrôle et une maîtrise de la visibilité *au sens du se-voir*<sup>1</sup>. Voilà comment on peut donc reconstituer, dans le cadre d'une anthropologie phénoménologique, la genèse de la réflexivité. Car il y a, en effet, une proto-réflexivité, éminemment *anthropologique*, au niveau de ce phénomène fondamental de la visibilité. Et, à l'inverse, ce qui n'est pas moins important, c'est la visibilité qui, dans sa marque la plus précaire, à savoir dans sa prégnance humaine, a contraint la conscience vivante à développer la réflexion<sup>2</sup>. Et cette visibilité est au cœur de l'*impératif anthropologique* blumenbergien de l'auto-conservation qui s'énonce comme suit : « Veille à être vu, si tu veux voir<sup>3</sup> ! »

★  
★ ★

Pour conclure, nous pouvons dire que, avec les analyses effectuées, nous touchons au point où la phénoménologie transcendante (à travers sa « transcendantalisation de l'intersubjectivité ») « pourrait converger<sup>4</sup> » avec l'anthropologie phénoménologique : mais à condition de tenir compte, enfin, de manière phénoménologique, des *facta* anthropo-

1. BM, p. 281 *sq.*

2. BM, p. 167 *sq.* On peut ajouter à cela la remarquable analyse du fondement de l'intellect : « [la faculté de connaître] est là pour des services extérieurs de l'auto-conservation et non pas pour des services intérieurs de l'auto-clarification [*Selbsterhellung*]. Si l'intellect était l'essence originnaire de l'homme, alors il éclairerait de part en part [*durchleuchten*] tout l'intérieur de l'homme, son corps, et rien en ce dernier ne lui serait étranger et inconnu ; alors qu'en réalité, il n'accomplit [*leistet*] que ce qu'un observateur étranger à cet organisme, qui se comporterait à son égard comme un parasite, n'obtiendrait à voir par lui que de façon sommaire et contre sa volonté », *ibid.*, p. 259.

3. BM, p. 140. Voir aussi *ibid.*, p. 143.

4. BM, p. 237.

logiques dont nous avons abordé certains – l'auto-conservation, la visibilité, la réflexion, la fragilité du rapport du sujet vis-à-vis de son monde environnant et vis-à-vis de lui-même, la visée de la concordance – et dont Blumenberg énumère d'autres encore – l'histoire<sup>1</sup>, les horizons d'attentes possibles (« *Erwartbarkeiten* »)<sup>2</sup>, la physiologie humaine<sup>3</sup>, la « *Leiblichkeit* »<sup>4</sup>, les rapports ami/ennemi<sup>5</sup>, etc., et à condition aussi de clarifier la méthode de cette anthropologie phénoménologique. Car il nous semble que la critique – dans la tentative de dépasser la phénoménologie purement descriptive – de toute déduction spéculative ne remet pas en cause les acquis de la phénoménologie constructive. Malgré ces flottements, les réflexions de Blumenberg livrent de toute évidence une base fort intéressante et pertinente pour une conciliation possible entre la philosophie transcendante et l'anthropologie philosophique.

1. BM, p. 97, 127.

2. BM, p. 84.

3. BM, p. 98 *sq.* et p. 467-469.

4. BM, p. 152.

5. BM, p. 272, 301.