

# ANTROPOLOGÍA DE LA FENOMENOLOGÍA, FENOMENOLOGÍA DE LA ANTROPOLOGÍA

## ANTHROPOLOGY OF THE PHENOMENOLOGY, PHENOMENOLOGY OF THE ANTHROPOLOGY

**Christian Sommer**

Archivo Husserl de París, París, Francia.

[christian.sommer@ens.fr](mailto:christian.sommer@ens.fr)

**TRADUCCIÓN DE:**

**Francisco Novoa-Rojas**

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

[fnovoa@ucsc.cl](mailto:fnovoa@ucsc.cl)

### **Resumen**

Nuestro trabajo, del cual este artículo es un balance parcial, pretende explorar los debates históricos y actuales, reales o virtuales, entre la antropología filosófica (Scheler, Plessner, Gehlen) y las fenomenologías husserlianas y post-husserlianas del siglo XX en Francia y Alemania, y más allá. Uno de nuestros hilos conductores para atravesar este complejo legado teórico es la hipótesis de Blumenberg que, en *Descripción del hombre*, sitúa el germen de un "giro antropológico" de la fenomenología en 1913, un giro que la antropología filosófica y "empírica" de Gehlen radicalizará y completará en 1940 en *El Hombre*. Este giro está asociado a un desplazamiento paradigmático (de la ontología y la metafísica hacia la antropología) que permite considerar la condición antropológica de la fenomenología, es decir, del fenomenólogo.

Palabras clave: Blumenberg, Scheler, Plessner, Gehlen, Heidegger, Husserl, antropología filosófica, fenomenología francesa.

### **Abstract**

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

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

## 1. El giro antropológico y el problema del ser vivo

El mismo año en que Husserl publicó la edición revisada de *Recherches logiques* (Husserl, 1913a) y sus *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure* (Husserl, 1913b), que debían descartar todo naturalismo, psicologismo y antropologismo, Scheler publicó su *Formalisme en éthique* (Scheler, 1913a) y su opúsculo sobre la *Simpatía* (Scheler, 1913b). Scheler, formado en la fenomenología Husserliana, cuyo método reivindicó, pero que le imprimió una inflexión “teo-antropológica” (Sommer, 2022), contribuyó así a la constitución del paradigma teórico de la antropología filosófica (Fischer, 2008), apelando a una serie de referencias que habrían de resultar decisivas: la referencia a J. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (Uexküll, 1909), para explicar el vínculo entre el organismo y el medio ambiente (*Umwelt*), y la referencia a Bergson, *L'évolution créatrice* (Bergson, 1907), interpretada como una respuesta filosófica a Darwin, *On the Origin of Species* (Darwin, 1859) y, más en general, la referencia a las “filosofías de la vida” de Dilthey y Nietzsche (Scheler, 1915). Pero fue sobre todo el folleto sobre la *Simpatía* y su apéndice sobre la intersubjetividad (Scheler, 1913b) el que, al introducir una “dimensión emocional previa a cualquier diferenciación entre sujeto y objeto”, inauguró, por así decirlo, “el giro antropológico del método fenomenológico” (Blumenberg, 2006, p. 23). Ya en 1913, la

“escena primitiva” del conflicto entre fenomenología y antropología, Husserl pudo haber avistado, en el seno de su escuela y de su *Jahrbuch*, el germen de este conflicto en forma de impugnación antropológica de sus tesis principales.

Husserl criticó explícitamente este giro en su postfacio a las *Ideen* (Husserl, 1930) y en su conferencia de 1931, “Fenomenología y antropología” (Husserl, 1931), señalando una importante crisis de la disciplina en su confrontación con la emergente antropología filosófica, cuyas dos obras fundacionales, *Les degrés de l'organique* (Plessner, 1928) y *La Situation de l'homme dans l'univers* (Scheler, 1928) acababan de aparecer, justo después de *Etre et temps* (Heidegger, 1927).

El diagnóstico de Blumenberg sobre la génesis de la antropología filosófica y/o fenomenológica por el propio movimiento crítico que ataca el trascendentalismo de Husserl (Blumenberg, 2006, pp. 9 - 47), movimiento que reintroduce los problemas de la afectividad, del cuerpo vivo, de la “vida” humana o incluso animal en el corazón de la fenomenología, coincide parcialmente con ciertos análisis de Plessner (1959, pp. 364 - 365; 1966, p. 16). Como extensión de esta problemática, hemos reconstruido el debate indirecto sobre el estatuto de lo viviente entre Plessner y Heidegger a finales de los años veinte, no sólo para situar el pensamiento heideggeriano sobre lo viviente en este contexto de emergencia de la antropología filosófica, sino también para poner en perspectiva la crítica biofilosófica plessneriana en sus convergencias con ciertas críticas fenomenológicas francesas a Heidegger (Sommer, 2012; 2017).

El método privativo de *Sein und Zeit*, según el cual la vida sólo es accesible de un modo indirecto y privativo desde el *Dasein* humano, es leído por Plessner como el signo más evidente de una *negación de lo viviente*. Si Heidegger puede hacer abstracción de las “condiciones físicas de la existencia” para tematizar el ser, esta abstracción se vuelve “fatal”, según el segundo prefacio de 1966 a los *Grados*, “cuando se asocia a la tesis, supuesta para justificarla, de que el modo de ser de la vida, de la vida ligada al cuerpo, sólo es accesible de modo privativo, desde el *Dasein* existente” (Plessner 1966, p. 20). El supuesto olvido de la vida así obliterated por la existencia proviene de la indiferencia ante la *diferencia biológica*, indiferencia que Plessner atribuye tanto a Heidegger como a Scheler. Tanto Heidegger como Scheler olvidan las especificidades biológicas del ser humano y las condiciones evolutivas del surgimiento del organismo vegetal, animal y humano, o no les conceden ningún valor decisivo, aunque tengan en cuenta (como hace

Scheler en la *Stellung*) la figura corporal específica (*Körpergestalt*) del homínido (bipedestación, liberación de la mano, *cerebralización*, etc.).

Plessner, invirtiendo la relación de subordinación entre vida y existencia establecida en *Sein und Zeit*, pretende practicar una ontología de la vida que debe preceder y fundar la “ontología existencial”; afirma así la prioridad de la “vida” sobre la “existencia”, ya que es “la vida la que alberga la existencia” (Plessner, 1973, p. 390), siendo la existencia (*Existieren*) sólo una posibilidad del vivir (*Leben*). Según Plessner, la pregunta por el ser, a la que se subordina artificialmente la analítica *del Dasein*, debe por tanto dejarse de lado en favor de las siguientes preguntas orientadoras: “¿Qué permite que un cuerpo vivo llegue a existir?”, o también: “¿Qué condiciones deben cumplirse para que la dimensión de la existencia sea fundada por la dimensión de la vida?”. La pregunta “¿Qué es el hombre?” debe examinarse a la luz de la pregunta “¿Qué es la vida?”, que es la única manera de preparar el camino para la pregunta “¿Qué es la vida humana?”

Sin embargo, nos parece difícil hablar de una dicotomía abisal entre “vida” y “existencia” en Heidegger, como se ha afirmado con demasiada frecuencia, tanto por Plessner como por cierta fenomenología francesa (Sommer, 2012; 2017). Hemos constatado el hecho notable de que las críticas plessnerianas son, por así decirlo, reiteradas en el marco de la fenomenología francesa de finales de los años ochenta. El obstáculo heideggeriano, tal y como se perfila y aborda en una determinada recepción de su pensamiento y de su *corpus*, toma forma bajo la tesis recurrente de un descrédito de la vida en favor de la existencia según un método privativo que Heidegger aplicaría a la vida ya en *Sein und Zeit*.

Este modelo crítico de la “interpretación privativa” de la “vida” cristaliza en la recepción francesa de la conferencia de Heidegger de 1929/30 *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, publicada en 1983, cuya traducción francesa apareció en 1992 (Heidegger, 1929/30), conferencia que prolonga esta interpretación privativa con su tesis del animal pobre en el mundo, es decir, privado del mundo. Si examinamos la recepción francesa de esta obra desde 1987 (Derrida, Franck, Haar, Barbaras, Henry, Richir...), no puede dejar de sorprendernos una cierta homogeneidad en las críticas: la reducción heideggeriana del animal a un ser privado del mundo indicaría la incapacidad de Heidegger, radicalmente discontinuista, para pensar el animal y sobre todo la vida, debido a un hiper-humanismo antropocéntrico. Esta incapacidad para pensar la vida

marcaría también su fracaso en la refundación de la fenomenología como ciencia originaria de la vida (*Ursprungswissenschaft des Lebens*) a principios de los años veinte. Al mismo tiempo, la recepción de esta conferencia revela las preocupaciones de una cierta fenomenología francesa: la conferencia de 1929/30 aparece, de hecho, casi como un pasaje obligatorio, o incluso una prueba, o una piedra de toque, para cualquier fenomenología postheideggeriana que quisiera proponerse la tarea de pensar el animal, la carne, el espacio, el género sexual y, sobre todo, la “vida” y lo “viviente”. Sin embargo, la vida no es un objeto como los demás; tal vez sea lo propio de la fenomenología, lo que compromete la idea misma de fenomenología.

Pero la conferencia de 1929/30, en la estela de *Sein und Zeit* y la ontología “privativa” de la vida esbozada allí, también puede leerse -especialmente si reactivamos su matriz aristotélica, la “ontología de la vida” de *De anima*- como una respuesta potencial a las críticas tanto plessnerianas como fenomenológicas (Sommer, 2012; 2013). En retrospectiva, el debate adquiere todo su alcance y se vuelve más complejo si comparamos los *Degrés de l'organique* de Plessner en el curso de 1929/30 a la luz de la 'repetición' heideggeriana de Aristóteles, en particular su lectura de *De anima*, que se presenta en adelante como una ontología de los grados de lo viviente (*Stufen des Lebendigen*) que son los grados de vegetal, animal y humano, Libro III de *De anima* que trata del vivir humano en el mundo y su *λόγος*.

## 2. Más allá de Husserl y Heidegger

Por otro lado, de manera complementaria, hemos querido examinar la posibilidad de una “rehabilitación fenomenológica de la antropología” más allá de Husserl y Heidegger, retomando y desarrollando la perspectiva blumenbergiana, en convergencia parcial con los análisis de Plessner (Sommer, 2011; 2015; 2017; Bimbenet / Sommer, 2014). Esta rehabilitación fenomenológica de la antropología coincide en cierta medida con el proyecto de una “antropología fenomenológica” esbozado por Blumenberg en las décadas de 1970 y 1980 (Blumenberg, 2002; 2006).

Acceder a una problematización antropológica de la fenomenología, en conjunción con una problematización fenomenológica de la antropología, implica derribar la “prohibición de la antropología” (*Anthropologieverbot*) decretada tanto por Husserl como por Heidegger, es decir, anular la “exclusión de la antropología de la

fenomenología” (Blumenberg, 2002, p. 132; 2006, pp. 60, 91; Plessner 1973, p. 381; Monod, 2009). En *Description de l’homme*, Blumenberg subraya que, tanto para Husserl como para Heidegger, el ser humano se desvanece en el mismo momento en que su figura se impone ante ellos; este desvanecimiento aparece entonces como la condición para el despliegue del gesto fenomenológico: en Husserl, la conciencia humana no es más que el hilo paradigmático que se supone conduce a la conciencia pura en su esencia; en Heidegger, el *Dasein* humano no es más que el paso preparatorio que abre la cuestión universal del ser (Blumenberg, 2006, pp. 9-10).

Para superar la “prohibición de la antropología”, no se trata de romper con Husserl, “el fundador de la fenomenología”, ni con Heidegger, “su deformador más notable” (Blumenberg, 1987, p. 220), sino de leer sus *corpus* según la posibilidad de una antropología fenomenológica que contienen de manera implícita. La neutralización de la prohibición antropológica husserliana, por un lado, implica un retorno a Husserl más allá de la “historia doctrinal factual” del *corpus*, para reformularlo según la posibilidad de una antropología fenomenológica. Esta reformulación antropológica de los recursos de la fenomenología husserliana se centra en dos grandes complejos temáticos: el de la *Lebenswelt*, centrado en torno al concepto de intencionalidad, y el de la intersubjetividad y la *Fremderfahrung*. Como Husserl, Heidegger también debe someterse a una lectura antropológica que considere su “camino de pensamiento” de manera inversa:

El paso, exigido por Heidegger, de la analítica del *Dasein* a la ontología fundamental es una exigencia arbitraria que solo resulta de la contingencia factual de su propio itinerario filosófico. El rechazo del papel principal de la antropología surge de esta contingencia, ya que precisamente en la evitación de una trascendencia eidética última de la conciencia, a diferencia de Husserl, podría haber residido la rehabilitación fenomenológica de la antropología. (Blumenberg, 2006, p. 211)

El gesto metodológico de Blumenberg se realiza en quiasmo: el retorno a Husserl se sustenta en un retorno a Heidegger, es decir, en una re-antropologización de la analítica existencial desligada de la cuestión del ser y corregida husserlianamente (Sommer, 2015). Hemos señalado que este doble gesto, tensado entre Husserl y Heidegger, con la ambición de ir más allá de Husserl y Heidegger según el proyecto de una antropología fenomenológica, converge con un esquema operativo fundamental que también se



encuentra, por ejemplo, en Fink o Patočka, pero sobre todo en la tradición fenomenológica francesa, tanto en su primera ola (Sartre y Merleau-Ponty) como en sus prácticas recientes a partir de los años 1980. Este doble gesto, tensado entre Husserl y Heidegger, revelando y ocultando a la vez la posibilidad antropológica, configura amplias secuencias de la tradición germano-francesa de la fenomenología.

Para identificar este esquema operativo, nos hemos interesado por el renacimiento de la fenomenología francesa o lo que L. Tengelyi y H.-D. Gondek llamaron la “nueva fenomenología francesa” en su libro, que ofrecía una vasta síntesis de los desarrollos, temas y debates de la fenomenología en Francia desde principios de la década de 1980 hasta la generación actual (Gondek / Tengelyi 2011; Sommer 2014). La “nueva fenomenología francesa” incluye autores tan diversos como Chrétien, Henry y Marion, por un lado (“la familia teológica”), o Barbaras, Maldiney y Richir, por otro (“la familia merleau-pontiana”), así como Ricoeur y Derrida, situados en algún lugar entre estas dos familias, y, por supuesto, Levinas, cuyo impacto no se hace realmente perceptible hasta los años 1980, a favor de los efectos retardados de *Totalité et Infini* (LEVINAS 1961) y *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (LEVINAS 1974). Una de las especificidades de esta generación, en un sentido teórico más que cronológico, implicada en este renacimiento, es, para determinar un rasgo puramente formal, pensar, de modos diversos, ciertos fenómenos del “exceso”, del “acontecimiento” o del “límite” o, más generalmente, ciertos fenómenos del “de otro modo que ser”: tantos fenómenos que ya no se dejarían describir en términos de objetividad o entidad, como los fenómenos o cuasi-fenómenos del rostro, de la escritura, de la *différance*, de la vida, de lo invisible o lo inaparente, de la carne, de la auto-afectación, de lo erótico, etc.

La rehabilitación de estos fenómenos del “de otro modo que ser” puede ser leída, en parte, especialmente en Levinas, Derrida o Marion, como una reacción cronológicamente desfasada al giro ontológico de la fenomenología realizado por Heidegger en los años 1920, y más generalmente como una contestación, de origen claramente levinasiano, del primado de la metafísica del ser. Esta reacción se articula, hacia mediados de los años 1980 en Francia, con un cierto retorno a Husserl. El retorno a Husserl, marginado por los estructuralismos en los años 1960, fue preparado por las primeras lecturas sartreana y merleau-pontiana, pero, sobre todo, otro distintivo, fue fuertemente filtrado por Heidegger.

Por un lado, este retorno a Husserl influye en la recepción francesa de Heidegger, cuya recepción, tras pasar por una fase ortodoxa más rígida, privilegia entonces la fenomenología del mundo y la analítica del *Dasein*, elaboradas en *Sein und Zeit*, es decir, por el primer Heidegger. Pero si Husserl es convocado para criticar ciertos elementos de la analítica del *Dasein*, o para resolver sus aporías supuestas, la analítica existencial sirve a su vez para criticar el ego trascendental husserliano. Este esquema operativo en quiasmo pretende realizar una “incursión” hacia territorios desconocidos por Husserl y Heidegger, jugando uno contra el otro.

Sin embargo, esta operación entrelazada, quiasmática, para abordar precisamente los fenómenos del “de otro modo que ser”, que conciernen principalmente a la “existencia humana”, tal como se encuentra descrita en *Sein und Zeit*, abre, implícita o explícitamente, no obstante, la “prohibición de la antropología”, la posibilidad de una antropología filosófica o fenomenológica, como ha sugerido, aunque para criticar su evolución, J. Benoist:

El interés por Heidegger, en el mundo francófono, a menudo se ha reducido primero a la búsqueda de una “metafísica del *Dasein*”, según la fórmula utilizada momentáneamente por el propio Heidegger, o, para hablar más claramente, de una antropología filosófica. (1998, p. 16)

Por lo tanto, esta “antropología filosófica” inspirada en Heidegger<sup>1</sup> retorna así a Husserl mediante una analítica o una “fenomenología del sujeto”, aunque este sujeto ya no sea estrictamente husserliano, en el sentido ortodoxo, puesto que se trata de un sujeto “alterado”, es decir, puesto en perspectiva a partir de ciertos logros de la analítica heideggeriana del *Dasein*.

Los fenómenos del “de otro modo que ser”, desvelados por una analítica del “sujeto” (aunque alterado y descentralizado) operando entre Husserl y Heidegger, e incluso más allá, implican o precipitan la emergencia de temas antropológicos. Al igual que los fenómenos descritos por la analítica del existente humano en *Sein und Zeit*, de los cuales se suponía que corregían o superaban las deficiencias y aporías, los fenómenos del “de otro modo que ser” también pertenecen, si se consideran desde cierto ángulo, a una

<sup>1</sup> El autor ha escogido mencionar *para-heideggerienne*. Sin embargo, el uso del término “inspirada en Heidegger” en lugar de “para-heideggeriana” se elige por su claridad y precisión conceptual, respetando que no es heideggeriana y dándole el mérito al hacer filosofía desde otra filosofía.



“antropología”, sin embargo, fácilmente rechazada por los discípulos y sucesores de Husserl y Heidegger, a veces a pesar de su práctica real. No obstante, lejos de ver en esta proximidad con la antropología un déficit, se podría encontrar en ella la ocasión de un posible retorno al “animal humano”, “en carne y hueso”, que ha sido puesto entre paréntesis tanto por la fenomenología trascendental de Husserl como por la ontología fundamental de Heidegger.

### 3. De la metafísica a la antropología

Más allá de este doble gesto que trasciende a Husserl y Heidegger, hemos querido destacar, junto con Blumenberg, “el carácter antropológico de los presupuestos (*Voraussetzungen*) del fenomenólogo” (Blumenberg, 2006, p. 167; 2002, p. 44), es decir, formulado abruptamente, la condición antropológica del *homo sapiens* cuando practica la fenomenología. Blumenberg, de hecho, cuestiona explícitamente al ser humano vivo como *homo sapiens* tal como fue descartado por la ontología fundamental heideggeriana y suspendido por la fenomenología husserliana para alcanzar el Yo de la conciencia trascendental, pura de todo hecho de la contingencia biológica que es la emergencia perfectamente improbable y contingente del organismo humano a lo largo de la evolución, y *a fortiori* la emergencia de un organismo vivo capaz de filosofar.

Según Blumenberg (1989, pp. 811- 812), son los conceptos bio-antropológicos de Gehlen elaborados en *L’Homme* (Gehlen, 1993; Sommer, 2021), corregidos fenomenológicamente, los que son más efectivos para describir en toda su complejidad el “proceso antropogenético fundamental” del *homo sapiens*. La pregunta central formulada por Gehlen procede de esta perplejidad ante lo que Plessner llamaba “el evento de la antropogénesis” (Plessner 1967, p. 326): ¿cómo es posible el hombre, este ser inadaptado y deficiente? Es decir, ¿cómo pudo el sistema orgánico frágil e inadaptado que es el *homo sapiens* sobrevivir e imponerse hace unos 40,000 años, mientras que todas las especies competidoras del género *Homo* se extinguieron o fueron absorbidas por él?

La contribución decisiva de Gehlen, que pone plenamente en marcha el giro antropológico iniciado en 1913, consiste en “destruir” la cuestión sustancialista (“¿qué es el hombre?”), para sustituirla por una cuestión funcional: “¿cómo puede existir el hombre?” (Blumenberg, 2006, pp. 260 - 261). Este cuestionamiento antropológico de Gehlen, de tipo “trascendental”, pretende interrogar las condiciones de emergencia y

posibilidad de esta pregunta –cuestionar la pregunta– y, más precisamente, en el mismo movimiento, reconducir la necesidad misma de plantear esta pregunta a una “necesidad antropológica” y desvelar su condición orgánica y biológica.

Esta radicalización del giro antropológico de la filosofía y/o de la fenomenología operada por el nuevo cuestionamiento de Gehlen está asociada a un cambio de paradigma que Blumenberg formuló en el último libro publicado en vida, a saber, el “desplazamiento del centro de gravedad, de la ontología y la metafísica hacia la antropología” (Blumenberg, 1989, p. 811). Es en la perspectiva de este desplazamiento paradigmático que se inscriben algunos de nuestros trabajos en curso, en particular sobre la antropología filosófica de las arqueo-instituciones y de la imaginación paleolítica a partir de Gehlen (Sommer, 2022a) o la antropología filosófica de los procesos elementales de la conciencia en los escenarios antropológicos de Blumenberg (Sommer, 2023).

#### 4. Referencias Bibliográficas.

- Benoist, J. (1998). *Sur l'état présent de la phénoménologie*. En *L'idée de phénoménologie*. Beauchesne.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice*. Alcan.
- Bimbenet, E., & Sommer, C. (2014). Les métaphores de l'humain. L'anthropologie de Hans Blumenberg. *Le Débat*, 180, 89-97.
- Blumenberg, H. (1987). *Die Sorge geht über den Fluss*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1989). *Höhlenausgänge*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2002). *Zu den Sachen und zurück*. Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*. Suhrkamp.
- Darwin, C. (1859). *On the Origin of Species*. Murray.
- Fischer, J. (2008). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Alber.
- Gehlen, A. (1993). Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt [1940]. En *Gesamtausgabe* (Bd. 3.1-2). Klostermann.

- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit, I*. En *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, VIII*. Niemeyer.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Obra original publicada en 1929/30). En *Gesamtausgabe* (Bd. 29/30). Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude* (D. Panis, Trad.). Gallimard. (Obra original publicada en 1929/30).
- Husserl, E. (1913a). *Logische Untersuchungen, I* (2ª ed.). Niemeyer [Hua XVIII].
- Husserl, E. (1913b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I*. Niemeyer [Hua III].
- Husserl, E. (1930). Nachwort. En *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, III* (Hua V), 138-162.
- Husserl, E. (1931). Phänomenologie und Anthropologie. En *Hua XXVII*, 164-181.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Nijhoff.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nijhoff.
- Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp.
- Monod, J.-C. (2009). L'interdit anthropologique chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg. *Revue germanique internationale*, 10, 221-236.
- Plessner, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. En *Gesammelte Schriften* (Bd. IV). Suhrkamp.
- Plessner, H. (1959). Husserl in Göttingen. En *Gesammelte Schriften* (Bd. IX). Suhrkamp.
- Plessner, H. (1966). Vorwort zur zweiten Auflage. En *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Gesammelte Schriften, Bd. IV). Suhrkamp.
- Plessner, H. (1967). Der Mensch als Lebewesen. En *Gesammelte Schriften* (Bd. VIII). Suhrkamp.
- Plessner, H. (1973). Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie. En *Gesammelte Schriften* (Bd. VIII). Suhrkamp.

- Scheler, M. (1913a). Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. En *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, I/II (1913)*, 405-565; *Gesammelte Werke* (Bd. 2). Bern, 1966.
- Scheler, M. (1913b). *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Anahme der Existenz des fremden Ich*. Niemeyer, 1913; *Gesammelte Werke* (Bd. 7). Bern, 1973, 7-258.
- Scheler, M. (1915). Versuch einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson. En *Gesammelte Werke* (Bd. 3, 1955), 311-339.
- Scheler, M. (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. En *Späte Schriften*. Bouvier, 1995, 11-71.
- Sommer, C. (2011). Le sujet sans subjectivité. Après le “tournant théologique” de la phénoménologie française. *Revue germanique internationale*, 13, 149-162.
- Sommer, C. (2012). Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger. *Philosophie*, n° 116, 48-77.
- Sommer, C. (2012). La question du corps vivant (Leib) chez Heidegger, des Zollikoner Seminare à Sein und Zeit et retour. *Alter. Revue de phénoménologie*, 21, 205-220.
- Sommer, C. (2014). Transformations de la phénoménologie. En C. Sommer (Ed.), *Nouvelles phénoménologies en France* (pp. 7-21). Hermann.
- Sommer, C. (2015). Description du Dasein. Remarques sur la possibilité d’une lecture anthropologique de Sein und Zeit à partir de Blumenberg. *Alter. Revue de phénoménologie*, 23, 64-74.
- Sommer, C. (2017). Approches du vivant entre anthropologie et phénoménologie. En T. Ebke & C. Zanfi (Eds.), *Généalogies franco-allemandes entre anthropologie et anti-humanisme* (pp. 59-76). Universitätsverlag.
- Sommer, C. (2021). Présentation. En Gehlen, *L’Homme. Sa nature et sa position dans le monde* (pp. 7-27). Gallimard.
- Sommer, C. (2022a). Rite, représentation, institution. Gehlen à Lascaux (I) et Extase, ivresse, ascèse. Gehlen à Lascaux (II). En “Anthropologie et philosophie après 1945”, séminaire des Archives Husserl de Paris, org. Fl. Burgat, J.-C. Monod, C. Sommer, ENS-Ulm, S2/2022.

- Sommer, C. (2022b). Logique du coeur. Le tournant théo-anthropologique de la réduction phénoménologique selon Scheler (1913-1928) [2011]. *Les Études philosophiques*, 2022/4.
- Sommer, C. (2023). Main, pied, oeil. Blumenberg dans la Vallée du Rift et Australopithecus afarensis et 'l'être hésitant'. Blumenberg lecteur de Leakey. En "Anthropologie et philosophie après 1945 (II)", séminaire des Archives Husserl de Paris, org. Fl. Burgat, J.-C. Monod, C. Sommer, ENS-Ulm, S2/2023.
- Uexküll, J. v. (1909). *Innenwelt und Umwelt der Tiere*. Springer.