

Corps et sensation dans l'Anthropologie de Hegel

Remy Rizzo

(Doctorant Non FRIA, Université de Liège)

INTRODUCTION

Le thème de ma recherche doctorale porte sur la relation entre le corps et la subjectivité dans l'œuvre de Hegel, et plus particulièrement dans son Anthropologie, premier chapitre du troisième tome de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830), la *Philosophie de l'esprit*, mais également dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), la Certitude sensible. La problématique directrice consiste à déterminer la manière dont Hegel a pensé les prémisses constitutives de la conscience à partir d'une analyse particulière du corps ; analyse que nous tentons, dans la mesure où elle n'est pas thématisée explicitement par Hegel, de reconstruire. Après quoi, et une fois cette conception mise en lumière, je souhaiterais confronter le concept hégélien de corps (sa structure, son rapport à la subjectivité, sa relation à l'architectonique de l'esprit) à d'autres courants de pensée ayant traité de cette problématique, et notamment à la phénoménologie d'un des pères fondateurs de la psychopathologie phénoménologique, Erwin Straus. Mon objectif sera d'observer dans quelle mesure les deux discursivités en présence enrichissent mutuellement la compréhension du phénomène du corps vécu. Aujourd'hui, je présenterai quelques résultats auxquels ont mené mes investigations. Devant faire l'aveu explicite que je ne dispose pas de réponse préétablie quant à la nature de la relation qui pourrait exister entre Hegel et Erwin Straus, je m'en tiendrai à exposer une partie de mon interprétation de la théorie hégélienne du corps. En ce sens, je vous proposerai ma solution à deux problèmes. D'une part, Hegel fait-il une différence entre deux concepts de corps, le *Körper* et le *Leib* ? D'autre part, quel est le rôle de l'habitude dans le chapitre de l'Anthropologie ? En guise de conclusion, j'ouvrirai ces résultats à une pluralité de questionnements en cours.

1. LE SENTIR : DÉTERMINATION D'UNE PROBLÉMATIQUE

C'est dans l'Anthropologie, premier chapitre de la *Philosophie de l'esprit* (laquelle constitue à son tour le troisième tome de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*) que nous rencontrons les préoccupations hégéliennes au sujet du corps, et de la relation que ce dernier

entretient avec son élément subjectif que Hegel nomme « âme » (*Seele*). Mais quel est donc, tout d'abord, l'objet général de ce chapitre ? Hegel y étudie l'esprit en sa configuration la plus immédiate. Cette immédiateté signifie que l'esprit s'exprime dans la forme inaugurale de l'unité non différenciée de l'âme humaine et de son corps ; unité indivise qui au cours de son développement aboutit dialectiquement à une différenciation entre le sujet et l'objet, entre la conscience et son monde. Toutefois, l'âme humaine, afin de devenir une conscience, doit encore se “débattre” avec ces déterminations naturelles, non pas simplement en les abolissant au cours de son processus, mais plutôt en apprenant à les *idéaler*. C'est d'ailleurs en vertu de son ancrage naturel que Hegel qualifie l'âme, au § 387, de « *Naturgeist* », d'esprit-nature, fondement anthropologique de l'homme¹. Par conséquent, l'anthropologie hégélienne consiste en l'étude de l'homme en tant qu'il possède d'abord une âme, et non pas une conscience dont la particularité consiste à se tenir en opposition à un monde extérieur constitué d'objets (de *Gegenstände*, littéralement : ce qui se tient en face de). C'est pourquoi cette âme est qualifiée, dans les termes de Hegel, de « *Bewußtlosigkeit* », non pas *inconscience* comme le traduit le commentateur Bernard Bourgeois (après Freud et son concept de *Unbewusst*, nous ne pouvons définitivement pas opter pour cette traduction), mais *manque de conscience*, au sens où la relation du sujet et de l'objet est non différenciée et non réflexive.

Pour rappel, Hegel divise son Anthropologie en trois grands moments : l'âme naturelle (§§ 391-402), l'âme qui ressent (§§ 403-410) et l'âme effective (§§ 411-412). Or, c'est au niveau de l'âme naturelle qu'intervient l'examen de la sensation (§§ 400-401), ainsi que les premières analyses hégéliennes du corps. Ainsi, demandons-nous : Comment Hegel définit-il la sensation et comment détermine-t-il la relation du sujet sentant à l'objet senti ? Tout d'abord, dans la remarque du § 400, Hegel rapporte que le contenu de la sensation humaine est « posé comme ce que j'ai de *plus propre*. Ce qui est propre [*das Eigene*] est ce qui n'est pas séparé du Je concret effectif, et cette unité immédiate de l'âme avec sa substance et le contenu déterminé de celle-ci est précisément un tel être-non-séparé [*Untgetrenntsein*], pour autant qu'il n'est pas déterminé au Je de la conscience » (§ 400). Ainsi, en première approche, et d'une manière négative, c'est-à-dire en regard du Je de la conscience, la sensation désigne la relation encore indivise de l'âme qui détermine ce qu'elle sent comme ce qu'il lui est propre. En d'autres termes encore : *ce que l'âme sent, elle l'est*. Ainsi, pour Hegel, l'acte de sentir s'avère originairement

¹ « Nous devons donc commencer par l'esprit encore inhibé [*befangenen*] dans la nature, rapporté à sa *corporéité sentante* [*Leiblichkeit*], n'étant pas encore auprès de lui-même, pas encore libre. Ce fondement [*Grundlage*] [...] de l'homme est l'objet de l'anthropologie » (add. § 387).

un rapport vital entre l'âme et le corps sentant et dépourvu de différenciation entre le sentant et le senti. Le sentant est uni avec l'objet de sa sensation et, dans cette unité, définit un autre mode d'appréhension du contenu spécifique à la conscience. C'est que, pour Hegel, l'âme et la conscience ont le même contenu, mais le saisissent différemment, la première étant un acte d'intuition d'une diversité extérieure au Je, la seconde un acte sensitif d'appropriation d'une diversité identifiée immédiatement à soi².

On peut ainsi constater que l'acte de sentir, selon Hegel, pose une structure à trois termes : une subjectivité abstraite qui dans son sentir de l'extériorité est reconduite à elle-même, mais se donnant désormais comme concrète. Dans le jargon hégélien, cette structure est, par conséquent, syllogistique. En effet, comme il l'affirme dans l'addition du § 399 : « Nous pouvons affirmer dans la sensation la présence d'un syllogisme ». Or, par cette structure syllogistique propre au sentir, l'être sentant devient, rapporte Hegel, un « être-pour-soi ». L'être-pour-soi définit une subjectivité qui, dans l'autre que soi, se réalise et se conserve comme soi. Nous trouvons une définition éclairante de l'être-pour-soi dans la Logique de l'*Encyclopédie* où il est affirmé que :

Quelque chose, en son passage dans autre chose, ne fait que venir se joindre à soi-même, et cette relation à soi-même dans le passage en autre chose et dans l'Autre est la véritable infinité. Ou, si on le considère négativement, ce qui est changé, c'est l'Autre, il devient l'Autre de l'Autre. Ainsi l'être est restauré, mais comme négation de la négation, et il est l'être-pour-soi (§ 95).

L'être-pour-soi définit ainsi la véritable infinité de la réalisation de soi dans l'autre. On observe, de surcroît, que cette définition logique de l'être-pour-soi fait proprement écho à la processualité de l'âme sensitive, laquelle initie, sous le mode de l'unité indivise, ce mouvement d'infinité. Ainsi, si l'âme est en relation avec une détermination immédiate naturelle, « cette détermination [...], plongée dans l'universalité de l'âme, est, par là, niée en son immédiateté, par conséquent posée comme *idéelle* [je souligne]. C'est pourquoi l'âme sentante fait retour à elle-même dans cet autre d'elle-même comme dans ce qui est sien, — elle est, dans cet immédiat, cet étant, qu'elle sent, auprès d'elle-même. [...] C'est seulement ainsi que l'âme a atteint son individualité vraie » (add. § 399). Par voie de conséquence, la spécificité du procès de l'âme sensitive, dans sa relation à l'objet senti, repose sur l'idéalité entendue comme procès à la fois d'extériorisation de soi dans l'autre et, en même temps, d'intégration de l'autre comme

² Comme Hegel l'affirme sans ambages dans la remarque du § 418 : « Ce riche remplissement-là [celui de la certitude sensible] est constitué par les déterminations relevant du sentiment ; elles sont le matériau de la conscience (§ 414), l'élément substantiel et qualitatif que l'âme, dans la sphère anthropologique, est et trouve dans elle-même. La réflexion de l'âme en elle-même, le Moi, sépare de soi ce matériau et lui donne tout d'abord la détermination de l'être. La singularité spatiale et temporelle, l'ici et le maintenant, comme dans la *Phénoménologie de l'esprit* j'ai déterminé l'ob-jet de la conscience sensible, appartient, à proprement parler, à l'intuitionner ».

soi. Ainsi, l'être-pour-soi est essentiellement l'agent d'une activité d'idéalisation et, de manière originaire, d'idéalisation sensitive. Le sentir, par sa structure syllogistique déterminant la réalisation de soi dans l'autre par idéalisation, est donc un objet d'investigation que Hegel tient pour fondamental. En atteste à ce titre la remarque du § 95 :

Dans l'être-pour-soi a fait son entrée la détermination de l'idéalité. L'être-là, appréhendé tout d'abord seulement suivant son être ou son affirmation, a une réalité (§91), par conséquent la finité elle aussi est tout d'abord dans la détermination de la réalité. Mais la vérité du fini est bien plutôt son idéalité. [...] *Cette idéalité du fini est la proposition capitale de la philosophie, et toute vraie philosophie est pour cette raison un idéalisme.*

Ensuite, Hegel définit le sentir comme « le sain [*gesunde*, littéralement, *ce qui est en bonne santé*] vivre-ensemble [*Mitleben*] de l'esprit individuel dans sa corporéité sentante [*Leiblichkeit*] » (§ 401). Sur ce point, il est important d'attirer l'attention sur le fait que Hegel détermine le sentir comme un rapport sain entre l'âme et une corporéité particulière, laquelle est qualifiée de « *Leiblichkeit* ». Les commentateurs, à leur insu d'ailleurs puisque nous n'avons encore trouvé aucune trace faisant mention explicitement d'une controverse à ce sujet, ne confèrent pas à la *Leiblichkeit* la même signification. La raison est à imputer à Hegel lui-même, dans la mesure où ce que nous qualifions de « corporéité », Hegel le désigne tantôt de « *Körperlichkeit* », tantôt de « *Leiblichkeit* », sans faire intervenir une quelconque explication qui rendrait compte d'une différence de sens qu'il ferait dans l'usage des termes. Face à ce qu'il faut bien qualifier de « flottement sémantique », nous nous trouvons face à un choix interprétatif, et notre problème peut être formulé dans les termes suivants : Les deux termes recouvrent-ils une seule et même signification ou, à l'inverse, ne pouvons-nous pas reconnaître que nous sommes en fait en présence d'une réalité qu'il est néanmoins nécessaire d'exprimer suivant deux caractérisations ? Un partisan de la première solution est Bernard Bourgeois, lequel commente dans une note de sa traduction de l'*Encyclopédie* : « Hegel ne distingue guère, quand il est question dans la Philosophie de l'esprit, à propos de l'âme, entre *Körper* et *Leib*, *Körperlichkeit* et *Leiblichkeit* ». Un partisan de la seconde solution est, par exemple, Paul Ziche, lequel avance la nécessité d'opérer une différence sémantique entre ces deux notions dans la mesure où « le corps sentant [*Leib*] comme thème de la Philosophie de l'esprit n'est pas une répétition identique de la catégorie de forme et de corps [*Körper*] telle qu'elle est présente dans la Philosophie de la nature. La distinction *Leib-Körper* est une conséquence nécessaire de la structure de la manifestation de l'esprit qui rend elle-même accessible pour une interprétation

spirituelle les événements élémentaires telle la digestion »³. J'apporterai ici mon soutien à cette seconde alternative. Il reste ainsi à nous demander : Où cette distinction s'opère-t-elle et en quoi nous permet-elle d'en dégager une conception spécifiquement hégélienne du corps ?

2. *KÖRPERLICHKEIT ET LEIBLICHKEIT*

Afin de saisir la manière dont Hegel opère une distinction entre les concepts de *Leiblichkeit* et de *Körperlichkeit*, il incombe de partir de sa doctrine de la sensation dans laquelle s'ancre, comme je l'ai mentionné ci-dessus, les premiers éléments nécessaires ayant trait au corps. Pour Hegel, les sensations se divisent en deux sphères, à savoir, d'une part, les *sensations extérieures* et, d'autre part, les *sensations intérieures*. Les sensations extérieures sont le résultat d'un contenu extérieur qui excite l'âme via les organes des sens (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher). Toutefois, une sensation n'est pleinement sentie que lorsqu'elle se voit intérieurement *rappelée à elle-même* dans l'âme (§ 401). En guise de conséquence, le simple contact d'un organe sensoriel avec l'objet n'est guère suffisant pour affirmer qu'une sensation s'est effectivement produite. Il faut encore y adjoindre l'acte d'idéalisation de l'extérieur qui permet la singularisation de chaque sensation. Or, l'intériorisation de la sensation est le fait d'un processus que nous devons qualifier de *leiblich* et non de *körperlich*. Et de fait, dans sa description qu'il fait des sensations extérieures, il est nécessaire de prêter attention au fait qu'il ne les réduit pas à une sorte de mécanique des sens, ce qui nous contraindrait à parler de *Körper* et de *Körperlichkeit*, plutôt que de *Leib* et de *Leiblichkeit*. D'ailleurs, comme il l'affirme : « Le côté quantitatif de la sensation n'offre aucun intérêt pour la considération philosophique » (add. § 401). La *Körperlichkeit* constitue chez Hegel une forme encore extérieure du procès sensoriel, en tant qu'elle s'établit dans la *mécanique* des sens d'un organisme dans lequel les parties du corps ne sont point rapportées à l'unité du vivant, mais seulement présentes comme des organes indépendants les uns des autres et assumant une fonction spécifique. L'élément déterminant de la *Körperlichkeit* consiste en l'absence de présence à soi de l'intériorité du sujet sentant, et en ce sens, elle est davantage l'objet de la physiologie. Comme Hegel l'écrit :

Les sens sont le système simple de la corporéité spécifiée [*das einfache System der spezifizierten Körperlichkeit*] ; a) l'idéalité physique se divise en deux, parce qu'en elle, comme idéalité immédiate pas encore subjective, la différence apparaît comme diversité : les sens de la lumière

³ P. Ziche, « Anfänge von Sprache in Hegels Anthropologie », in : *Hegel-Studien*, Band 29. Friedhelm Nicolini und Otto Pöggeler (Hrsg.), Bonn, Bouvier, p. 132.

déterminée (cf. §§ 317 et suiv.) et du son (§ 300) ; b) la réalité différenciée est aussitôt pour elle-même une réalité dédoublée : les sens de l'odorat et du goût (§§ 321-322) ; c) le sens de la réalité solide, de la matière pesante, de la chaleur (§ 303), de la figure (§ 310). [Mais] *Autour du centre de l'individualité sentante, ces spécifications s'ordonnent de façon plus simple que dans le développement de la corporéité naturelle [natürlichen Körperlichkeit]* (rem. § 401).

Les organes des sens semblent donc manquer l'élément de la subjectivité. Toutefois, ce qui, pour Hegel, se trouve au fondement de l'anthropologie n'est pas ce procédé mécanique des sens, mais « la relation des sensations extérieures à l'intérieur du sujet sentant » (add. § 401). C'est en vertu de ce procès d'idéalisation que le corps est, de manière immédiate, âme, ou encore, à proprement parler, que l'âme n'est *que* corporelle. L'âme, en tant qu'elle sent, ne se donne pas dans un rapport d'extériorité avec à un corps physique inanimé, mais elle est immergée dans le procès qu'elle entretient au sein de son unité avec son *Leib*, ce corps sentant animé grâce auquel l'âme se conserve dans l'extériorité et grâce auquel l'âme se confère une forme véritablement concrète.

La seconde sphère des sensations, à savoir les sensations intérieures, va opérer une distinction plus nette encore entre la *Leiblichkeit* et la *Körperlichkeit*. Cette seconde partie a pour objet les sensations intérieures appartenant originellement à l'âme humaine, mais qui, pour être de véritables sensations, doivent, à présent, être *extériorisées* grâce à ce que Hegel appelle une « *Verleiblichung* », concept fondamental appartenant au champ lexical du *Leib*, que nous pourrions traduire par *corporisation sentante* et qui désigne, à proprement parler, l'acte de se faire corps. Comme l'atteste la notion de *Verleiblichung*, « la corporisation sentante de ces déterminations intérieures multiformes présuppose un cercle de corporéité sentante [*Kreis von Leiblichkeit*] » (add. § 401) qui fait que mon corps n'est plus réductible à un corps divers parmi d'autres corps extérieurs les uns aux autres, mais qu'il est devenu *mon corps*. À titre d'exemple, Hegel s'interroge sur les raisons suivant lesquelles le courage ou la colère sont ressentis dans le cœur, le rire se marque sur l'éclat du visage, la douleur s'annonce par les pleurs, etc. En étudiant cette strate du sentir, Hegel fournit les linéaments de ce qui apparaît à ses yeux comme une nouvelle science empirique et qu'il nomme « *physiologie psychique* ». Mais comment Hegel présente-t-il le processus de la *Verleiblichung* ? Cette dernière s'empare de la totalité du sujet sentant dont les organes sont rapportés à son unité systématique. Cependant, elle s'empare également, et plus spécifiquement, d'un organe particulier. De là naît la fonction de la physiologie psychique : déterminer la relation nécessaire entre une sensation intérieure et le caractère physiologique de l'organe dans lequel la sensation se donne une forme extérieure. Par exemple, du point de vue physiologique, le souci se traduit dans le bas-ventre, le courage et la colère dans la poitrine, la pensée dans le cerveau. Mais ces sensations jouent un rôle proprement

subjectif, voire même intersubjectif, dans la mesure où la corporisation sentante a pour fonction de manifester extérieurement, donc à autrui, l'intériorité de moi-même. Comme l'écrit à juste titre Catherine Malabou, « le rapport de l'âme à sa corporéité, ici posé, apparaît comme origine du rapport de l'altérité en général »⁴.

Au terme de cette première analyse, nous pensons avoir dégagé un élément déterminant quant à l'élaboration d'une pensée hégélienne du corps propre. Selon nous, la distinction entre deux sens de la corporéité a révélé que *le corps propre consiste en l'idéalisation infinie de la matérialité naturelle sous l'effet du sentir de soi et de l'autre ; idéalisation grâce à laquelle l'être-pour-soi se développe lui-même dans cet autre. Le corps n'est pas déterminé comme une simple particularité naturelle, mécanique ou chimique, de l'âme. Il surgit progressivement comme l'élément spirituel immanent à ma singularité concrète*. Cependant, la forme du sentir est en réalité trop immédiate que pour porter à son terme l'appropriation et l'effectuation accomplie de soi dans son corps. Cette réalisation réclame l'habitude.

3. HABITUDE

En effet, quand bien même la forme du sentir fait émerger le *Leib* comme idéalité du *Körper* naturel, la forme immédiate du sentir s'avère encore largement imprégnée de naturalité. La puissance de l'idéalisation de l'âme s'est certes manifestée, mais elle n'a pas encore suffisamment exposé pour elle-même sa puissance d'auto-détermination. C'est pour cette raison que la sensation est, selon Hegel, passive, contingente et involontaire. Dans ce cadre, on pourra observer que les moments ultérieurs à la sensation correspondent à autant d'accroissement de cette puissance idéalisatrice entendue, nous l'avons vu, comme une relation de réalisation de soi dans l'extériorité. Mais c'est à l'habitude, située entre la sensation et la conscience, que revient la tâche d'exposer plus concrètement cette idéalité. Dès lors, la question qu'il convient de poser à l'habitude est la suivante : Si la sensation, qui certes nous a permis de concevoir la subjectivité comme une activité d'idéalisation, mais qu'en même temps cette idéalisation est encore trop "faible", comment donc l'idéalité de l'âme sort-elle victorieuse de sa lutte avec la nature ? Comment donc l'habitude transforme-t-elle la naturalité en une singularité concrète de telle manière que cette concrétion équivaut pour cette singularité à devenir son propre corps ?

Dans ce contexte, je poserai une seconde hypothèse interprétative. Selon nous, si l'on réduit le corps à un simple élément naturel, alors la tentation est grande de considérer que

⁴ C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996, p. 51.

l'habitude a pour unique fonction d'éliminer cette naturalité. Cette lecture n'est pas fausse, mais elle est unilatérale et entraîne une conséquence fâcheuse. En effet, si tel était le cas, l'habitude aboutirait à désincarner la conscience de son propre corps. La conscience ne serait ainsi qu'une structure vide. À l'inverse, selon nous, l'âme, sous l'effet de l'habitude, ne se scinde pas intégralement de sa corporéité, mais elle se confère, d'un côté, un monde extérieur à partir du corps en évacuant une partie de ses déterminités naturelles, et de l'autre elle se réalise en lui en s'affirmant davantage comme ce qui dans sans corps lui est propre. L'habitude travaillera donc le corps de *deux manières*. Tandis qu'une partie de ce corps est idéalisée et rendue personnelle à soi, le reste des déterminités est extériorisé pour former un monde extérieur à l'âme, laquelle devient ainsi une conscience. En d'autres termes, selon nous, *l'affranchissement à l'égard de la naturalité se réalise simultanément par une spiritualisation du corps*. À ce titre, la remarque du § 409 atteste du travail que l'âme exerce sur sa corporéité :

Cet être-pour-soi de l'âme en sa corporéité sentante n'est pas encore un Je, pas encore l'existence de l'universel étant pour l'universel. Il est la corporéité sentante ramenée à sa pure idéalité, et qui, ainsi, convient à l'âme comme telle [...]. En tant qu'en lui la particularité de la corporéité sentante, c'est-à-dire la corporéité sentante immédiate, a été comme telle relevée, [cet être pur là] est l'être-pour-soi, est le tout pur intuitionner sans conscience, mais le fondement [*Grundlage*] de la conscience vers laquelle il se dirige dans lui-même, en tant qu'il a relevé dans lui-même la corporéité sentante dont il est la substance subjective et qui est encore pour lui et comme borne, et qu'il est ainsi posé pour lui-même comme sujet.

L'habitude a relevé la corporéité sentante, à savoir celle que nous avons vu naître dans le sentir, mais qui souffrait encore d'une prégnance trop accrue de la naturalité et de son immédiateté. En conséquence de quoi l'habitude nie ce qui dans la corporéité sentante appartient encore à sa déterminité naturelle. Et c'est en vertu de cette négation de la négation, plus affirmée que dans le sentir, qu'elle pourra affirmer sa puissance idéalisatrice sur la matière et en révéler sa vérité, à savoir, justement, d'être idéale. L'habitude a pour fonction de réduire l'être des sentiments à de simples étants face auxquels, moi, je surviens comme l'être disposant d'eux. Dès lors, l'habitude possède le même contenu que celui de la sensation (ou du sentiment, mais nous laissons ce moment de côté pour des besoins de concision), mais elle est *indifférente* à l'égard de ce contenu. Dans l'habitude, l'âme possède un contenu sensitif, mais elle n'est pas elle-même sentante. Cette différence entre la forme et le contenu, qui s'offre comme un *désintéressement* à l'égard du contenu, correspond à la *liberté* atteinte par l'âme dans l'habitude qui est le fait, selon Hegel, de l'« insertion formatrice [*Sich-einbilden*] du particulier ou du corporel [*Leiblichen*] des déterminations du sentiment dans l'être de l'âme » (§ 410). Cette intégration s'effectue à son tour sous l'effet de la répétition (*Wiederholung*) et des exercices

(*Übungen*) qui engendrent une telle mise à distance entre l'âme et ses contenus et qui, de surcroît, assurent la pérennité de la domination du contenu.

L'habitude se développe en trois moments, à savoir l'endurcissement, l'indifférence à l'égard de la satisfaction, et l'habitude entendue comme savoir-faire ou comme habileté (*Geschicklichkeit*). Cette dernière signifie que la domination de l'âme sur son corps propre consiste à façonner celui-ci comme un *instrument* apte à poser et à maintenir une relation face au monde extérieur. C'est ainsi que le corps, dans lequel la subjectivité exprime ses buts en regard du monde, devient un terme médiateur – mais immédiat, si bien que Plessner, par exemple, définira le corps comme une *vermittelte Unmittelbarkeit* – entre ma subjectivité et le monde environnant, et c'est en vertu de cette même domination que l'âme correspond à son concept :

Pour correspondre à ce concept qui est le sien, l'âme doit nécessairement [...] faire de cette identité avec son corps sentant [*Leib*] une identité posée ou médiatisée par l'esprit, prendre son corps sentant en possession, le former [*bilden*] en un instrument docile et adroit de son activité, le transformer de telle sorte que, en lui, elle se rapporte à *elle-même*, qu'il devienne un accident amené à l'unisson avec sa substance à elle, avec la liberté. Le corps sentant est le moyen-terme [*die Mitte*] par lequel je viens me joindre avec le monde extérieur en général (add. § 410).

Ainsi, en transformant son corps en un instrument, l'âme pose une différence au sein de son identité immédiate avec lui, mais ne cesse pas de se rapporter à lui comme à elle-même. Ainsi, le corps propre est à la fois le médiateur entre le Je et son monde tout autant que l'identité posée de l'âme dans son extériorité que constitue son corps. En outre, nous avons vu que l'habitude est un exercice pratiqué au sein de la particularité naturelle immanente aux sensations (et sentiments particuliers). Mais le résultat de l'habitude, une fois que l'âme a pris possession de son corps, devient une particularité *in fine* non plus naturelle mais, pourrions-nous dire, « *empirico-spirituelle* ». Par conséquent, *le sujet est son corps propre* par lequel il se sent et se donne à sentir.

Par ailleurs, rappelons que, pour Hegel, « entre l'esprit et son corps sentant propre [*dessen eigenem Leibe*], a lieu naturellement une liaison encore plus intime que celle qui existe entre le reste du monde extérieur et l'esprit. [...] Tout d'abord, j'ai donc à m'affirmer dans cette harmonie immédiate de mon âme et de mon corps sentant » (add. § 410). L'habitude est l'expérience de cette affirmation qui fait vaciller cette harmonie, sans pour autant la perdre, mais au contraire, pour l'affirmer, à un point tel que s'établit entre moi et mon corps « un rapport magique » (add. § 410).

En conclusion, le sujet, dans l'habitude, n'atteint pas une indépendance absolue à l'égard de sa corporéité, d'où la nécessité de concevoir la distinction dans la philosophie de Hegel entre

la *Körperlichkeit* et la *Leiblichkeit*. En effet, l'âme atteint par l'habitude une indépendance à l'égard du *pôle naturel* de la corporéité de deux façons. Elle a posé un monde hors d'elle, mais elle a *en même temps* pris possession de ce qui au niveau de la matérialité m'est intimement propre, mon corps.

PERSPECTIVES

La lecture proposée aujourd'hui, comme vous l'avez constaté, s'est déployée essentiellement à l'intérieur du contenu de l'Anthropologie. Néanmoins, dans ce cadre interne, nombreuses sont encore les réflexions à mener. Par exemple, c'est dans ce chapitre que Hegel théorise le concept de « dérangement de l'esprit », c'est-à-dire ce que l'on entend communément par « folie ». À ce titre, il est intéressant de constater que Hegel en fait certes un dérèglement de la faculté de juger, mais qu'il le situe en même temps à l'intérieur du corps propre, à la frontière entre l'âme et la conscience. Comme il prend soin de le préciser : « Le dérangement de l'esprit est une maladie du psychique, de façon indivise du corporel [*des Leiblichen*] et du spirituel [*des Geistigen*] » (rem. § 408). Le dérangement de l'esprit consiste en une défaillance du sujet quant à sa capacité d'idéalisation de son propre corps entraînant ainsi une certaine souffrance, un trouble d'ordre psychosomatique, dans laquelle la naturalité du corps prend le dessus. Notons d'ailleurs que cette caractérisation hégélienne de la folie correspond à la description, en première personne, du vécu de sujets atteints de troubles psychiques. Ces derniers, bien souvent, déclarent avoir perdu leur rapport affectif au monde et ont l'impression d'entretenir à son égard une relation mécanique. Lisons la description qu'un patient confie à son psychiatre : « Je suis comme un automate, et non plus comme un être vivant. Je ne sens plus, tout se déroule encore seulement mécaniquement », ou encore, pour citer un patient de McGhie et Chapman : « Je me sens toujours plus sourd, car je deviens un objet, et les objets n'ont pas de sentiments »⁵.

Ensuite, d'un point de vue architectonique, et au niveau auquel mes analyses portent actuellement, il est nécessaire de s'intéresser à la manière dont Hegel conçoit l'articulation des niveaux entre eux, et en particulier celui de l'âme et de la conscience. À cet égard, je mène une interrogation sur la manière dont Hegel prétend pouvoir parler du niveau sensitif de l'âme qui échappe, par sa nature, à la réflexion du sujet. Quelle est donc la condition de possibilité de son

⁵ « Disorders of attention and perception in early schizophrenia », in : *British Journal of Medical Psychology*, 34, 1961, p. 103-116.

propre discours à propos de ces phénomènes qualifiés de privés, d'incommunicables, et de non-réflexif ?

Enfin, à un niveau systématique plus élevé encore, il faut se demander dans quelle mesure il est possible de penser l'articulation de ce chapitre de l'*Encyclopédie* avec la première grande œuvre de Hegel traitant de la conscience, la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807. Cette question cruciale permettrait sans aucun doute de relativiser la critique souvent adressée à Hegel suivant laquelle la conscience est immédiatement épurée de son corps propre ainsi que de son *Umwelt*. En guise d'exemple, Henri Maldiney, dans son article intitulé *La méconnaissance du sentir*, affirme que la Certitude sensible, première figure de la conscience exposée dans la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807, est d'emblée ensevelie sous le poids de la sphère logique qui relève du champ de la connaissance et non de l'expérience existentielle, à tel point qu'« au début de la *Phénoménologie de l'esprit*, écrit Maldiney, la conscience hégélienne est sans monde et sans corps »⁶. Il reprend à son compte la critique que Fink adressait au concept d'apparition de l'objet au sens des Modernes pour lesquels cet apparaître de l'objet serait déterminé pour et par un sujet connaissant. Mais cette critique méconnaît que Hegel, dans l'*Anthropologie*, avait déjà anticipé le sens de l'apparition antérieure à la détermination d'un *Gegenstand* et qui est relative à l'immédiateté du surgissement d'un *etwas* dans l'indifférenciation du sentant et du senti : « Tout est dans la sensation, et, si l'on veut, tout ce qui se présente dans la conscience spirituelle et dans la raison a sa source et son origine en celle-là ; car source et origine ne signifient rien d'autre que la manière d'être la plus immédiate en laquelle *quelque chose* [*etwas*] apparaît » (§ 400).

⁶ H. Maldiney, « La méconnaissance du sentir et de la première parole, ou le faux départ de la phénoménologie de Hegel », in : *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973, p. 334.