

Le corps Le corps humain dans l'Anthropologie hégélienne

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Il n'y a rien de moins idéaliste, au sens vulgaire du terme, qu'une philosophie, comme celle de Hegel, qui se réclame principalement de l'*idéalisme absolu*. Cette dénomination est trompeuse, car on voit dans ce qui est « absolu » le point culminant d'un processus qui, dans le cas présent, signifierait le triomphe ultime de l'idée sur la matière, de l'âme ou de l'esprit sur le corps. En fait, on trouve rarement cette expression chez Hegel, et quand ce dernier l'utilise, c'est souvent dans un sens qui peut surprendre. En effet, l'idéalisme ne signifie pas la toute-puissance de la pensée ou l'inexistence de la matière, mais le rejet de toute opposition fixe entre la réalité et l'idéalité, la nécessité de penser la négativité du fini par rapport à l'infini. C'est ce qu'on se propose de montrer ici à propos du corps humain dans la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. L'examen du début de la première section de la philosophie de l'esprit, l'Anthropologie, montre que non seulement le corps a toute sa place dans la pensée de Hegel, mais qu'il est un moment essentiel dans la présence de l'esprit au monde. Hegel ne fait pas du corps humain un mode de l'étendue, ou un temple de l'esprit au sens d'un contenant. Il le pense comme le produit d'un double mouvement d'idéalisation et de réalisation : *idéalisation* du monde extérieur dans l'âme et *réalisation* de l'âme dans le corps.

On procédera en plusieurs temps.

D'abord, on donnera quelques éléments sur la définition de l'Anthropologie chez Hegel et la critique qui en découle de la psychologie rationnelle de la métaphysique, accusée de réifier l'âme et le corps.

Puis, on verra comment l'âme en tant qu'esprit-nature s'idéalise sous la forme du sentir dans et par le corps. C'est l'occasion de montrer comment l'âme se réalise dans le corps, dans la mesure où le corps effectue l'intériorisation du monde extérieur, ce qui fait du corps autre chose qu'une simple interface avec le monde extérieur.

Enfin, on insistera sur le rôle de l'habitude pour penser une appropriation de soi, comme condition du propre et de la propriété du corps propre. Ce faisant, Hegel pense un rapport original entre corporéité et liberté.

Le projet d'une anthropologie et la critique de la psychologie rationnelle

L'intégration de l'Anthropologie dans la philosophie

Pour comprendre le corps humain, il faut rappeler la signification de l'Anthropologie qui forme le début de la philosophie de l'esprit. À ce titre, suivant le procédé usuel de la pensée hégélienne, le commencement est la partie moins importante, car elle forme l'infrastructure naturelle de l'esprit, le fondement à partir duquel se produit l'esprit. Il n'en reste pas moins vrai que si le corps humain est au commencement de la philosophie de l'esprit, il fait l'objet d'une valorisation positive, renforçant des tendances déjà présentes dans la philosophie allemande, notamment chez Kant et Fichte. Pour pasticher une formule fameuse de Michel Foucault, on dira que chez Hegel on ne peut pas plus définir l'âme comme la « prison du corps » que le corps comme la prison de l'âme. En effet, avec Hegel, il s'agit de renoncer aux modèles habituels de l'*inclusion* (de l'âme *dans* le corps) ou de la coprésence (la *synchronie horodictique* des deux substances) pour penser le corps humain comme corps animé et spirituel.

À la différence de Kant, Hegel ne part pas d'une dualité entre le donné et l'*a priori*, entre une nature humaine, objet d'expérience et d'observation et une raison légiférant pour l'universel. C'est la raison pour laquelle Hegel fait de l'anthropologie une discipline authentiquement philosophique, une connaissance de ce qu'il y a de « vrai en et pour soi – de l'*essence* elle-même en tant qu'esprit », et non pas une observation des caractéristiques de l'homme, tirées de l'histoire ou de l'expérience. La connaissance de la corporéité de l'homme se fait en effet à partir de la connaissance de « l'Idée », même si c'est l'Idée qui se réalise effectivement dans les sciences réelles et non plus dans la Logique. L'anthropologie comme discipline née et développée au temps des Lumières présuppose qu'il existe des hommes et donc, par inférence, des corps qui peuvent être appréhendés du dehors, ou bien chargés de signification symbolique. C'est le propre de toute science particulière de présupposer l'existence de son objet, alors que la spéculation ne construit pas *a priori* son objet, mais montre comment il s'insère dans l'ensemble des déterminations de l'Idée, à titre de moment nécessaire. Pas plus que la philosophie spéculative ne peut accepter de partir d'un donné, dont elle serait le reflet, elle ne peut faire de l'âme et du corps *deux choses*. C'est une des critiques que Hegel fait à la métaphysique traditionnelle : au lieu de saisir l'esprit comme « activité pure », elle en fait « une âme-chose se trouvant seulement dans une relation extérieure avec le corps ». Là-contre, Hegel rappelle ce qu'il en est de la connaissance spéculative de l'esprit par opposition à la connaissance d'entendement, qui se contente des dualismes légués par la représentation. La spéculation repose sur le *développement* du concept qui est auto-développement, production de soi par intégration et négation des formes antérieures, de sorte que rien d'extérieur ne vient s'immiscer dans ce procès. Hegel prend un exemple récurrent chez lui pour éclairer le développement de l'esprit : celui de la plante. Une plante qui se développe à partir d'une

semence se produit elle-même grâce à la reproduction. L'identité numérique originelle se dédouble pour produire au final une graine, dans un processus de duplication sans bornes, autre que celle des ressources permettant à la plante de se perpétuer. Cette graine est la même plante que la première parce que autre et autre parce que même : la plante ne peut pas coïncider avec son produit. Au contraire, « dans l'esprit se connaissant, ce qui est produit ne fait qu'un avec ce qui produit ». Cela signifie que la spéculation doit présenter de façon dynamique ce que la psychologie présente comme autant de facultés données déjà-là dans un corps donné. L'esprit n'est pas un dedans dont le corps serait le dehors, si on part de l'esprit dans son concept, à savoir comme auto-différenciation et reconduction des différences dans l'unité. Cette conception n'est pas sans conséquence sur la façon de penser l'âme et le corps, car il faut montrer en quel sens *le corps est un moment de l'esprit*. C'est une thèse qu'on peut prendre dans un double sens : soit un sens idéaliste, au sens non-hégélien du terme, soit le sens que lui donne Hegel. Le premier sens renvoie au régime ontologique atténué qui prévaut pour le corps, si on accepte le présupposé cartésien, selon lequel l'esprit est plus aisé à connaître que le corps. Par une sorte de radicalisation de la thèse cartésienne, on pourrait basculer vers ce qu'on appelait au XVIII^e siècle, les *égoïstes*, dans le sillage de la philosophie de Berkeley. La thèse hégélienne consiste à rendre vaine la thèse du spiritualisme et l'antithèse du matérialisme. L'esprit n'est pas esprit *avant* l'existence du corps, mais le corps n'est pas un corps humain, s'il n'est pas animé et donc en instance de se configurer vers la liberté. C'est bien dans cette perspective qu'il convient d'étudier ce que dit Hegel sur le corps, de sorte que ce qu'il dit du rapport de l'esprit au monde, on pourrait, *mutatis mutandis*, le dire du rapport de l'esprit au corps :

« [C'est pour l'esprit] une seule et même chose que de *trouver déjà là* un monde comme un monde présupposé, de *engendrer* comme quelque chose de posé par lui, et de se libérer de ce monde et dans ce monde. »

Critique de la réification de l'âme et du corps

L'étude du corps en voie d'humanisation, qui forme l'objet de l'Anthropologie, concerne l'esprit subjectif défini comme « l'âme ou l'*esprit-nature* ». Pourquoi commencer ainsi par l'âme ? Hegel reste fidèle au cadre de l'ancienne psychologie rationnelle, même s'il remplace la dualité de l'âme et du corps par la triplicité traditionnelle de l'âme, du *corps* et de l'*esprit*. Le traducteur anglais de la Philosophie de l'esprit, Michael John Petry, prévient le lecteur : l'âme (*Seele*) dont il est question ne serait pas l'âme de la psychologie rationnelle, mais le psychique et plus particulièrement le subconscient. On peut répondre à cela qu'il est délicat de parler de subconscient, quand la démarcation entre conscience et inconscient ou subconscient n'apparaîtra qu'avec la Phénoménologie, deuxième moment de l'esprit subjectif. Il est vrai qu'avec l'âme, il n'y a pas la translucidité de la conscience et qu'il y a des régions troubles du psychique qui renvoient à un arrière-fond anonyme. Pour comprendre le corps humain comme *trouvé déjà là*, il faut rappeler qu'il est produit par la négation de la subjectivité animale qui est, pour Hegel, le point culminant de la nature. Quand l'animal meurt deux fois, une fois de maladie et de vieillesse, une seconde fois par le procès du genre, la nature se nie dans son extériorité pour produire un nouveau type d'être, qui sera l'infrastructure naturelle de l'esprit. Et le sens de ce nouveau type d'être, qui est la négation de l'extériorité de la nature *dans la nature elle-même*, est ce que Hegel appelle l'âme. Plus précisément, l'âme est « l'immatérialité universelle de la nature, la vie idéale simple de celle-ci », [...] la *substance*, ainsi la base absolue de toute particularisation et singularisation de l'esprit ». C'est l'occasion pour Hegel, dès la Remarque du § 389, de critiquer l'ancienne métaphysique pour sa représentation erronée des rapports de l'âme et du corps, de l'immatériel et du matériel. D'abord Hegel met en doute le concept de matière, au vu des développements contemporains des sciences de la nature. La

représentation substantialiste du corps, à partir du concept inquestionné de matière, est plus que contestable : comme le dit Hegel « la matière s'est raréfiée même dans les mains des physiciens ». Mais ce n'est pas là le plus important, car la spéculation n'est pas tributaire des résultats récents des découvertes scientifiques. Pour comprendre la critique hégélienne de la psychologie rationnelle, il faut croiser deux perspectives : la perspective logique qui justifie l'*ouverture* de la substance, la perspective tirée de la philosophie naturelle qui montre à l'œuvre cette ouverture par la négation de la nature comme extériorité.

Commençons par ce qui est le plus simple, la perspective tirée de la philosophie de la nature. Selon celle-ci, « dans l'Idée de vie, l'être-extérieur-à-soi de la nature est déjà *en soi* supprimé », et par la négation de la nature dans la subjectivité animale qui se nie dans l'esprit, celui-ci « est la vérité existante de la nature, [à savoir] que la matière elle-même n'a aucune vérité ». Dire que la matière n'a « aucune vérité » ne signifie pas qu'il n'existe pas des corps dont les relations forment un ensemble qu'on appelle la nature, car la philosophie de la nature n'a eu de cesse de montrer des procès de production et de reproduction, là où l'entendement scientifique serait tenté de voir des choses ou des systèmes isolés les uns des autres. Ainsi la terre équivaut au procès météorologique des éléments, ainsi l'organisme biologique est l'ensemble des procès de production et de reproduction qui le définissent. Si on accepte cette thèse, on comprend que l'âme n'est donc pas une chose, sans être pour autant une non-chose. En effet, l'esprit-nature comme âme est « immatérialité universelle », « vie idéale simple », ce qui signifie la négation de l'extériorité spatio-temporelle, régime ontologique de l'existence de la nature. Cependant, cette âme est aussi définie comme « la *substance*, [...] *sommeil* de l'esprit ; – le *voûç* passif d'Aristote, qui, suivant la *possibilité* est tout ». Cette seconde série de déterminations permet de comprendre pourquoi Hegel rejette « la question de la *communauté de l'âme et du corps* », car y répondre suppose qu'on admette que l'âme et le corps sont « des [réalités] *absolument subsistantes-par-soi* l'une en face de l'autre ». En d'autres termes, la question de la relation de l'âme et du corps est viciée par une conception réaliste de la substance prise comme unité indépendante et définissable en dehors de ses relations. Si on définit l'âme et le corps comme des substances étrangères l'une à l'autre, il devient nécessaire de recourir à Dieu comme tiers pour mettre en relation les déterminations de chacune, afin qu'elles se correspondent. Leibniz, Malebranche, Spinoza seraient ainsi déjà contenus dans le substantialisme cartésien.

C'est ici que la perspective logique devient éclairante et donne un sens nouveau au concept de substance. Hegel peut dire que l'âme est substance de l'esprit, car la substance ne désigne pas une unité ontologique suffisante, mais le début d'un processus par lequel un être se produit lui-même, en toute autonomie. Dans sa Logique, Hegel reprend en effet les catégories kantienne de la relation : substance, cause et effet, action réciproque. Là où Kant se contente de montrer qu'il y a synthèse de la substance et de la cause dans la troisième catégorie, Hegel affirme qu'il y a un progrès dialectique. Pour simplifier, on dira que Hegel voit dans la catégorie de l'action réciproque la vérité de la substance, car la substance n'est ce qu'elle est que parce qu'elle s'ouvre à ses accidents. Dans cette ouverture à l'autre qui la définit, on voit alors surgir la relation de cause à effet qui reproduit à son niveau la dualité de la substance et des accidents. La relation de cause à effet cesse pour Hegel d'être une relation linéaire où la cause aurait une sorte de prérogative sur l'effet (*Ursache*, la cause comme chose première). En effet, la cause produit un effet qui, en devenant cause, abolit ainsi l'asymétrie de la relation causale. Dans la cause qui devient effet et dans l'effet qui devient cause, Hegel voit le moment clé dans le passage au concept où les termes ne sont plus médiatisés de l'extérieur, mais se développent l'un l'autre à partir d'eux-mêmes. Ce bref rappel permet ainsi de comprendre pourquoi toute interprétation hégélienne des penseurs de l'âge classique est biaisée, car fondée sur une conception spécifique de la substance, que l'on vient de rappeler ici. Sans cela, on ne comprend pas ce que Hegel veut dire quand il écrit que « la finité de l'âme et la matière ne sont que des déterminations idéelles vis-à-vis de l'autre et n'ont aucune vérité ». N'avoir aucune vérité ne

signifie pas ne pas exister, mais ne pas exister comme la représentation ou l'entendement se le figurent. On n'aura de cesse de le répéter tout au long de cette analyse : l'âme n'existe pas *dans* un corps, lequel n'est pas *dans* le monde. Les rapports extériorisants d'exclusion et d'inclusion n'ont pas de sens quand il s'agit de rendre compte du chez-soi de l'esprit, dans l'*inhabitation* de l'esprit à même son corps (et son monde).

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr