

Article paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, octobre 2006

Hegel : les enjeux de l'anthropologie

Résumés :

L'anthropologie désigne le *terminus a quo* de la philosophie hégélienne de l'esprit. Elle permet d'observer l'ensemble des propriétés fondamentales de ce dernier (ainsi l'unité, l'*Aufhebung* de la « naturalité » et la connaissance de soi), alors même que ces propriétés s'expriment dans une figure qui reste proche de ce dont l'esprit constitue précisément la négation, à savoir la nature. L'anthropologie met en scène les affects, les passions, les habitudes, mais aussi l'appartenance ethnique ou sexuelle et le rapport au corps propre comme « œuvre d'art de l'âme ». L'esprit anthropologique est le donné toujours déjà là à partir duquel seul est possible, pour le sujet, la prise de conscience du monde et l'élaboration active de ses représentations et de ses tendances.

Anthropology refers to the *terminus a quo* of Hegel's philosophy of spirit. It highlights the fundamental properties of Spirit (viz unity, the *Aufhebung* of "naturalness" and self-knowledge), while those properties express themselves in a shape that is very close to the one of which spirit is precisely the negativity, namely nature. Anthropology stages affects, passions, and habits, but also ethnic and sexual belonging, and the relation to the body as the "work of art of the soul". The anthropological spirit aims at taking possession of its pre-given essence and corporeality, thus preparing the liberation in consciousness of its "naturalness" as external world.

Observer le moment initial d'un cycle systématique est généralement d'un grand intérêt chez Hegel, car tout commencement résume les enjeux de la sphère à laquelle il appartient. Dans l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*, le moment de l'anthropologie présente ainsi, d'un point de vue inaugural, les caractères propres de l'esprit subjectif – c'est-à-dire de la connaissance et de la volonté pour autant que celles-ci font encore face au monde extérieur et ne prétendent pas le transformer véritablement. Mais si l'esprit anthropologique répond aux propriétés générales de l'esprit subjectif, quel est son contenu spécifique ? Il s'agit du vécu de l'individu en tant que celui-ci ne se distingue pas pour lui-même du monde et n'organise consciemment ni ses représentations ni ses volitions. Pourtant l'âme n'est pas une faculté vide, car elle est chargée d'une infinité de déterminations qui font d'elle un monde propre. Elle apparaît comme un cercle d'états, de sentiments et d'activités dont l'individu n'a pas un savoir réfléchi mais qui sont incontestablement les siens et qui expriment une forme inchoative de liberté. L'âme se caractérise, entre autres, par un tempérament et une façon propre d'exprimer ses affects, propriétés qui représentent l'assise de tout le développement ultérieur. Dans un texte des *Leçons sur la Philosophie de la religion*, Hegel compare l'activité de l'âme à la circulation sanguine : la première comme la seconde ne sont ni voulues ni même conscientes. Pourtant l'une et l'autre irriguent, chacune à leur manière, la vie de l'esprit et du corps : « L'homme est esprit et son esprit se détermine comme âme, comme cette unité du vivant – cette vitalité sienne, qui reste une dans le déploiement de l'organisation, pénétrant et conservant tout. Cette activité efficiente est présente dans l'homme sa vie durant sans qu'il le sache ou le veuille, et cependant son âme vivante est la cause – c'est-à-dire la chose originaires – qui le produit. L'homme, qui est précisément cette âme vivante, n'en sait rien, il ne veut pas la circulation de son sang et ne lui

prescrit rien : cependant (...) tel est son agir.»¹ On sait que la science anthropologique, qui examine le rapport des diverses facultés de l'âme, le développement historique de l'esprit, ou encore la question des traits caractéristiques des peuples ou des races, représente, dans les dernières décennies du XVIII^e siècle et les premières décennies du XIX^e siècle en Allemagne, une discipline à part entière de la philosophie, comme en témoignent aussi bien l'*Anthropologie pour les médecins et les philosophes* de Platner (1772), que l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant (1798), ou encore l'*Anthropologie* de Steffens (1822)². Les thèmes qui apparaissent dans les textes de l'*Encyclopédie* consacrés à l'anthropologie sont disparates au premier abord, voire surprenants : la sensation, l'acquisition des habitudes, la veille et le sommeil, mais aussi la suggestion hypnotique, la divination et le somnambulisme. La question est de savoir quelle est, au-delà de la diversité de ces objets d'investigation, l'unité du moment et quelle est sa fonction singulière dans le procès général de constitution de l'esprit subjectif³.

L'esprit-nature

On adoptera d'abord, comme fil conducteur de l'examen, quelques traits caractéristiques de l'esprit, afin de déterminer la forme originale qu'ils prennent dans l'anthropologie. La première détermination qu'il semble utile de mettre en avant est celle de l'unité de l'esprit. Rappelons que celui-ci, selon Hegel, constitue la vérité de la nature, au sens où il réalise ce que cette dernière n'est que virtuellement et ce vers quoi elle tend continûment. Or la nature, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, est essentiellement caractérisée par sa multiplicité irréductible, c'est-à-dire par l'absence d'un véritable pôle d'unification. C'est pourquoi elle est le lieu de l'impuissance et de la violence : non seulement la détermination des êtres naturels résulte de causes extérieures contingentes, mais ceux-ci s'affirment et se conservent les uns aux dépens des autres. En même temps, la nature s'efforce sans cesse de supprimer son extériorité, un effort qui cependant se conclut inévitablement par l'échec. Toute réalité spirituelle, à l'opposé, apparaît comme le développement d'un principe unificateur et souverain, qui rend compte par lui-même de ses propriétés. Quelle forme revêt alors l'unité de l'esprit dans le cadre de l'anthropologie ? Si l'âme anthropologique est composée de moments, elle est pourtant sans parties. Hegel se montre ici l'héritier de Descartes, qui affirme dans le *Traité des passions* que l'« âme n'a en soi aucune diversité de parties »⁴. Pour illustrer ce point, on peut mettre en évidence la distinction établie par Hegel entre la maladie du corps et celle de l'âme – c'est-à-dire la folie – du point de vue de leur caractère curable ou non. L'une et l'autre maladie sont définies comme un état de contradiction tel qu'une composante du corps ou une dimension de l'âme en vient, à chaque fois, à s'affranchir de la souveraineté de la totalité, à faire sécession et à prétendre valoir par elle-même. Cependant le corps, pour Hegel, est malade par définition et irrémédiablement. En d'autres termes, la maladie est un attribut essentiel du corps naturel, au même titre que la nutrition ou la reproduction : « De manière générale, le fait de surmonter et de dépasser une inadéquation singulière [donc de recouvrer la santé] ne supprime pas l'inadéquation universelle à laquelle l'individu [considéré en sa dimension organique] est en proie, parce que (...), comme animal, il se tient à l'intérieur de la nature. »⁵ Le corps naturel est irréductiblement multiple, et le conflit morbide des organes est

¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II. *Die bestimmte Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, 1985, p. 468.

² Voir W.E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Wiesbaden, 1986, p. 52 sq.

³ Nous nous appuyons sur deux articles fondamentaux de B. Bourgeois : « Les deux âmes », in *De Saint Thomas à Hegel*, sous la direction de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, 1994 et « Anthropologie kantienne et anthropologie hégélienne », in *L'année 1798 : Kant, Sur l'anthropologie*, sous la direction de J. Ferrari, Paris, 1997.

⁴ Voir Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 47, AT XI, 364.

⁵ *Encyclopédie* II, § 374, Werkausgabe (W.), Frankfurt a.M., 1986, t. 9, p. 534, trad. B. Bourgeois, Paris, 2005, p. 329. On note sur ce point une différence entre la position de Hegel et celle d'Aristote, qui affirme en *Métaphysique*, H, 6,

inévitable. Or la situation s'inverse exactement dans le cas du dérangement de l'esprit, présenté par le philosophe comme contingent et curable. D'où cette affirmation, étrange au premier abord, de la section consacrée à la folie : « L'esprit est libre et, pour cette raison, pour lui-même non susceptible de cette maladie. »¹ En soi, le rétablissement du pouvoir de la raison sur ses représentations est en effet toujours possible, dans la mesure où l'âme n'est jamais rivée à une seule détermination mais passe au contraire d'une détermination à l'autre tout en conservant son identité. C'est à partir de ce dispositif proprement métaphysique que s'explique l'enthousiasme de Hegel pour la psychiatrie de Pinel et pour son projet d'une thérapeutique à la fois bienveillante et rationnelle². Il y a lieu en effet, selon le philosophe, de s'appuyer sur la santé rémanente de l'esprit, lors même qu'il est en proie à la folie, car jamais il ne cesse d'être une totalité. Le déchirement de la folie n'abolit pas le caractère spirituel de l'individu : « Le fou demeure un homme et un être raisonnable. »³

Outre la propriété de l'unité, on peut considérer que l'esprit en général se spécifie par une idéalisation continuée de sa « naturalité » (*Natürlichkeit*). Explicitons rapidement ce point avant de voir quelle forme prend cette propriété dans le cas de l'anthropologie. Lors de l'avènement d'un nouveau moment dans le système encyclopédique, on observe une sorte de volatilisation des raisons qui justifiaient précisément l'entrée en scène du moment considéré. Nous, philosophes spéculatifs, savons par exemple que l'émergence de l'esprit correspond à la réalisation de la tendance à l'unification qui caractérise la nature : « Pour nous, l'esprit a dans la nature sa présupposition. »⁴ Mais l'esprit fournit-il en lui-même les raisons de son apparition dans le dispositif systématique ? Jean Hyppolite a noté que, dans la *Phénoménologie*, l'esprit a en quelque sorte oublié, au début de chacune des figures de son développement, le chemin de culture qui l'a conduit jusqu'au point où il se trouve désormais⁵. Or, toutes choses égales par ailleurs, cette remarque est valable pour le développement encyclopédique. Faut-il en déduire que toute figure de l'absolu est définitivement vouée à ignorer son origine ? En réalité, chaque processus est à comprendre comme la remémoration, toujours plus intense, des raisons de son propre avènement. Le développement d'un moment quelconque consiste en effet à assumer subjectivement les conditions qui, objectivement, ont assuré son surgissement : L'esprit « n'est (...) cette identité [du sujet et de l'objet] qu'en tant qu'acte de faire retour à lui-même à partir de la nature » poursuit le texte cité précédemment. On remarque, de fait, que l'esprit ne cesse de se rapporter à la nature, ou à la naturalité, et ceci sur le mode d'une prise en charge toujours plus concrète – la difficulté étant alors de préciser ce que recouvre la notion de naturalité dans la philosophie de l'esprit, mais cette tâche dépasse le cadre de notre propos. C'est bien par ce processus que toute sphère de l'esprit en vient, finalement, à rendre compte de son entrée en scène dans le cycle systématique. Un moment, chez Hegel, n'est donc pas *causa sui* à proprement parler, car tout commence dans la présupposition, tandis que la fondation n'apparaît qu'*a posteriori*. L'un des caractères les plus étonnants de la systématisme hégélien est donc constitué, peut-on dire, du retard de la fondation. L'être et la pensée ne sont pas d'emblée unifiés, car l'avènement de l'être est premier, tandis que la pensée intervient seulement dans un second temps, pour alors jouer de fait un rôle à la fois unificateur et principal. Le passage du primat de l'être donné au primat de la pensée qui prend en charge ce donné constitue la reprise hégélienne du thème du renversement copernicien.

Qu'en est-il alors d'un tel processus s'agissant de l'anthropologie ? Considérons ici le cas de la relation de l'âme et du corps telle qu'elle est thématifiée dans l'anthropologie. Pour Hegel, on

1044 b que les corruptions de l'animal sont accidentelles. La vie adulte, pour le Stagirite, ressortit en effet à l'acte et non au mouvement. Dès lors, l'être vivant ne contient en puissance ni la maladie ni la mort.

¹ *Encyclopédie* III, R. du § 408, W. 10, 161, trad. B. Bourgeois, Paris, 1988, p. 211.

² Voir sur ce point G. Swain, « De Kant à Hegel : deux époques de la folie » in *Dialogue avec l'insensé*, Paris, 1995, p. 1-28.

³ *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, hrsg. von F. Hesppe & B. Tuschling, Hamburg, 1994, p. 119-120.

⁴ *Encyclopédie* III, § 381, W. 10, 17, trad. cit. p. 178.

⁵ Voir J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946, t. 1, p. 218.

ne saurait admettre l'existence de deux entités distinctes, comme la métaphysique traditionnelle à ses yeux le présume. La relation de l'âme et du corps n'est autre, pour lui, que la subordination à la première des attitudes et des mouvements du second. Plus précisément, l'esprit individuel exerce sur sa corporéité une « action magique » en faisant de celle-ci « l'exécutrice soumise, non résistante, de sa volonté »¹. Nous reviendrons plus loin sur les difficultés suscitées par l'adjectif « magique », mais cette expression montre d'ores et déjà que l'action de l'âme sur le corps n'est pas violente mais souveraine. À cet égard, on peut parler de la plasticité du corps humain, pour reprendre une notion dont Catherine Malabou a examiné les enjeux². La domination n'est pas autre chose que la prise en charge subjective, par l'esprit, de sa condition objective. Ainsi, il rend compte, de manière inaugurale, de son avènement. Prenons également l'exemple de l'habitude, qui apparaît comme un moment stratégique de l'anthropologie. Comme on le sait, dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant critique l'habitude qu'il conçoit comme une contrainte interne qui amènerait le sujet à la répétition du même acte, répétition ridicule et dépourvue de pensée³. Hegel est plus nuancé, puisque pour lui, même si l'habitude n'est qu'un moment inchoatif du développement de l'esprit subjectif, le sujet affirme, grâce à elle, son indépendance par rapport à sa corporéité. L'habitude permet en effet l'endurcissement de l'individu à l'égard des affects, la libération à l'égard de la violence des désirs et la maîtrise du corps dans l'habileté technique. Loin d'apparaître comme une aliénation, elle est finalement présentée par l'auteur de *l'Encyclopédie*, dans un style tout aristotélien, comme un gage d'indépendance. On peut d'ailleurs comparer cette thématique avec celle de la conscience malheureuse dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui représente à son tour, d'une certaine manière, la victoire du sujet sur sa corporéité – avec cette notable différence qu'une telle victoire résulte, dans l'œuvre de 1807, des représentations philosophico-religieuses de la conscience et non pas d'une tendance de l'âme qui serait elle-même naturelle. À chaque fois cependant, l'enjeu est le même : prendre possession de sa condition donnée et ainsi rendre compte de soi par soi.

Une troisième caractéristique fondamentale de l'esprit n'est autre que la *connaissance de soi*. On sait que, dans l'introduction de la philosophie de l'esprit, Hegel désigne l'injonction delphique du « Connais-toi toi-même » comme le commandement absolu de l'esprit. Il s'agit là en effet d'une véritable pulsion à partir de laquelle on peut lire l'ensemble du développement spirituel. (La *Phénoménologie de l'esprit*, elle-même, n'est d'ailleurs rien d'autre que la réalisation d'un tel programme, dans la mesure où elle représente le cheminement par lequel l'esprit parvient au savoir absolu, c'est-à-dire à la connaissance philosophique adéquate de lui-même.) Mais une difficulté apparaît précisément à propos de l'anthropologie, car celle-ci n'est pas caractérisée par la connaissance mais au contraire par l'inconscient. Certes, il ne s'agit pas de l'inconscient au sens freudien, c'est-à-dire au sens de représentations auxquelles le sujet n'aurait pas accès en raison d'une clôture relevant elle-même d'une conduite psychique. Mais il y a bien, dans l'anthropologie, une obscurité à soi de l'âme qui reste principielle et renvoie à l'incapacité de l'esprit-nature à se saisir de manière réflexive. La question est alors la suivante : en quoi le premier moment de l'esprit subjectif peut-il néanmoins illustrer le commandement delphique ? En réalité, c'est extérieurement que l'âme se donne à connaître. L'addition du § 411 de *l'Encyclopédie* affirme ainsi que si, par sa configuration physique, l'homme n'est pas très différent du singe, en revanche, dans la mesure où le corps humain est pénétré par l'esprit, il y a une moindre distance entre un oiseau et un singe qu'entre ce dernier et l'homme. Par sa conformation, ses attitudes, ses gestes ou par les mimiques du visage, le corps humain, de part en part façonné par l'âme, apparaît en effet

¹ *Encyclopédie* III, Add. du § 405, W. 10, 128, trad. cit. p. 467. Nous sommes en désaccord avec M. Wolff, qui, dans son étude *Das Körper-Seele Problem*, Frankfurt a.M., 1992, affirme que le rapport de l'âme et du corps, pour Hegel, constituerait un faux problème. En vérité, ce rapport apparaît au philosophe comme une donnée incontestable, qu'il convient de penser. Ce qu'il rejette dans l'histoire de la philosophie, ce sont les mauvaises réponses – ainsi le matérialisme et l'idéalisme dogmatique, comme hypothèses unilatérales – mais non pas la question elle-même.

² C. Malabou, *L'Avenir de Hegel*, Paris, 1996, voir notamment p. 95-107.

³ Cf. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Ak. VII, 149.

comme le signe de celle-ci. Or la problématique de la manifestation corporelle constitue la réponse proprement anthropologique à l'injonction du « Connais-toi toi-même ». Pour Hegel, la manifestation extérieure constitue en effet le premier stade de la connaissance. Par exemple, plus loin dans le dispositif encyclopédique, l'œuvre d'art n'est pas autre chose que la révélation objective de la liberté de l'esprit absolu, par opposition à sa révélation « pour soi » dans la religion et la philosophie. On peut donc conclure que la connaissance de soi, dans le cas de l'anthropologie, est assurée par la plastique du corps comme « œuvre d'art »¹ de l'âme. Le corps humain, pour Hegel, se distingue du corps animal par le fait que celui-ci a pour seule finalité son auto-conservation tandis que celui-là n'est pas autre chose que la révélation sensible de l'esprit. Dans le corps humain en définitive, l'âme « se sent et se donne à sentir »² comme esprit encore dépourvu d'intériorité.

Fonction et limites de l'anthropologie

Une fois reconnues dans l'anthropologie ces trois caractéristiques de l'esprit : l'unité, l'idéalisation de la nature et la connaissance de soi, on peut encore se demander quel est l'enjeu spécifique de l'anthropologie dans le développement de l'esprit subjectif. Il apparaît que ce moment répond à la question posée par le commencement de l'esprit, puisque l'âme représente celui-ci en son surgissement. Or le thème de l'origine constitue l'une des difficultés principales du hégélianisme comme construction philosophique qui se veut scientifique, et qui tend, à ce titre, à rendre compte de soi de manière intégrale. Dans la mesure où l'on assiste, au sein de l'*Encyclopédie*, à un constant retentissement du statut des moments sur leur contenu, l'immédiateté de l'âme implique pour celle-ci, en première analyse, l'absence de toute profondeur et le caractère superficiel de ses déterminations. C'est ainsi que son devenir n'est médiatisé ni par l'expérience qu'elle ferait du monde, ni par l'éventuel déploiement subjectif de ses représentations ou de ses volitions – à l'inverse des moments ultérieurs de la phénoménologie de la conscience et de la psychologie. Les différentes déterminations de l'âme surgissent et disparaissent, mais ne renvoient pas à une raison d'être interne ou externe. Dès lors, l'âme n'est en proie qu'à des affects momentanés, contingents et en définitive indifférents. C'est ainsi que la sensation, détermination anthropologique, est inévitablement passagère et s'évanouit sans laisser de trace. De façon générale, l'affect anthropologique n'a pas de validité intrinsèque, mais correspond seulement à l'effet fortuit de la chose extérieure sur l'individu ou encore à l'expression sensible d'un contenu spirituel accidentel. La sphère anthropologique est donc antérieure à toute connaissance objective comme à tout agir efficace. La notion de superficialité n'a d'ailleurs pas qu'un sens métaphorique. Comme nous l'avons vu, l'un des principaux enjeux du premier moment de l'esprit subjectif est constitué de la problématique du corps humain. Or il est intéressant de comparer la manière dont le corps intervient dans la philosophie de la nature et dans l'anthropologie. Dans le moment de la physique organique, on examine les organes internes, qui relèvent de la profondeur du corps. Dans l'anthropologie, en revanche, l'objet d'investigation se réduit aux attitudes et aux gestes du corps propre : en un mot, il ne s'agit plus ici que de la surface sensible du sujet. Il en va de même pour les déterminations mentales qui ne vont pas au-delà, dans l'anthropologie, des sensations et des affects. Ceux-ci, d'une certaine manière, représentent bien l'extériorité de la vie spirituelle, par opposition à la réflexion et à la pensée, qui renvoient à sa dimension intérieure.

Néanmoins, l'esprit-nature constitue la condition de possibilité du développement de l'esprit subjectif. Il apparaît que, pour Hegel, la conscience et la vie psychologique ont besoin d'un élément toujours déjà là à titre de matériau. Certes, Hegel récuse violemment toute chosification de l'esprit. Celui-ci est avant tout un dynamisme créateur. Mais son développement ne va pas sans une assise donnée qu'il idéalise activement. L'âme anthropologique représente

¹ *Encyclopédie* III, § 411, W. 10, 192, trad. cit. p. 218.

² *Ibid.*

donc le matériau proprement spirituel qu'il sera possible d'élaborer, de transformer, qui fera l'objet d'une *Aufhebung*, mais qui conditionne aussi bien l'ensemble du processus ultérieur de l'esprit. La conscience et la vie psychologique ne sont en effet possibles que si l'esprit est déjà existant, singularisé par une appartenance ethnique et un caractère, habité de sensations, détenteur d'habitudes, maître de son corps. L'âme, en définitive, désigne l'esprit en tant qu'il est prédonné, l'élément sans lequel l'activité spirituelle autodéterminante serait impossible. C'est ainsi que s'explique la désignation de l'âme comme *noûs* passif, en une référence transparente au *Traité de l'âme* d'Aristote. Pour Hegel, l'esprit-nature renvoie, en quelque manière, au contenu de l'esprit comme simple objet de pensée. Si le Moi est pensée active, l'âme est un contenu simplement pensable. L'esprit-nature constitue une origine, mais qui est vouée à être rabaisée, dans la conscience et la vie psychologique, au statut d'un matériau subordonné.

C'est pourquoi il faut insister sur l'abstraction du moment anthropologique, c'est-à-dire sur son caractère insatisfaisant. Certes, l'âme procède à la suppression de sa naturalité, mais il ne s'agit encore que d'une *Aufhebung* rudimentaire. Comme on l'a vu, celle-ci est simplement « magique », c'est-à-dire non rationnelle. Elle ne répond pas à la médiation d'un savoir ou d'une volonté, si bien que sa portée est faible : seul le corps propre ou les données sensibles les plus superficielles de la nature se trouvent assujetties par l'âme. Dans la phénoménologie de la conscience, en revanche, c'est le monde considéré en sa globalité et en sa profondeur qui se trouve idéalisé par l'esprit. Dans la psychologie enfin, celui-ci organise systématiquement ses représentations et arbitre librement entre ses désirs. L'abstraction de l'anthropologie trouve une illustration frappante dans l'examen hégélien du magnétisme animal comme symptôme de la faiblesse de l'âme. On sait que le mesmérisme a suscité des débats passionnés dans toute l'Europe. Mesmer (1734-1815) affirmait avoir découvert un fluide « magnétique » susceptible d'être communiqué par contact ou à distance et constituant un remède universel. Il s'agissait de phénomènes hypnotiques et de suggestion qui, en fait, n'avaient rien à voir avec le magnétisme au sens physique du terme. Le mesmérisme connut une vogue retentissante, notamment à Paris, où ses partisans comptaient dans leurs rangs des hommes comme Brissot, Marat ou La Fayette. Finalement, une commission officielle de la Faculté de Médecine de Paris et de l'Académie des Sciences condamna le magnétisme animal comme pur charlatanisme en 1784¹. Dans son interprétation du mesmérisme, Hegel exclut certes, quant à lui, la possibilité d'un fluide magnétique comme médium physique. Cependant il estime authentiques les expériences de Mesmer : « Le magnétisme animal est de nos jours tombé en discrédit, à bon droit pour une part, en raison des impostures et des mésusages [auxquels il a donné lieu]. Mais cela n'affecte en rien les phénomènes que l'on a constatés. »² Dans la remarque du § 406 de l'*Encyclopédie*, Hegel réfléchit aux conditions de validation d'une théorie à partir d'observations empiriques. Il souligne alors qu'une résistance idéologique s'oppose à toute doctrine nouvelle. Le philosophe se considère, quant à lui, comme le champion de l'expérience contre ce nouvel obscurantisme qui récuse la réalité de la suggestion hypnotique. Pour Hegel, les effets du magnétisme animal existent indubitablement mais ils témoignent, paradoxalement, de l'imperfection de l'esprit-nature. Dans la mesure en effet où la vie anthropologique est essentiellement passive, l'individu peut être subjugué par l'esprit d'autrui. Il se trouve alors privé de Moi véritable, si bien qu'il éprouve les sensations ou les représentations du magnétiseur : il voit, sent les odeurs, lit et entend par autrui. Nous avons affaire ici à un mode d'aliénation proprement psychique. Son originalité s'éclaire lorsqu'on la compare avec la domination de l'esclave par le maître dans la phénoménologie de la conscience. La sujétion magnétique, dans l'anthropologie, ne résulte pas d'un combat mais

¹ La commission comptait parmi ses membres Lavoisier, Bailly et Franklin. Un rapport secret fut en outre présenté au roi. Lire sur ce point l'article de F. Azouvi, « Sens et fonction de la critique du magnétisme animal par les Académies » dans la *Revue d'histoire des sciences*, Paris, 1976.

² *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, éd. cit. p. 98.

procède simplement du rapport d'une personnalité forte et d'une personnalité faible¹ : il ne résulte pas d'une activité consciente mais simplement de tempéraments donnés. Par ailleurs, l'esclave fait preuve de cette indépendance minimale qui consiste à se rapporter spontanément à la nature pour la transformer : il n'est pas un instrument, mais un travailleur. L'homme magnétisé, en revanche, ne possède pas de pensée propre, il ne possède pas de Moi indépendant : même s'il reste un esprit, son aliénation est ici radicale.

L'anthropologie dans la *Phénoménologie de l'esprit*

Un autre texte hégélien propose une investigation approfondie de l'âme anthropologique (même si le terme n'y est pas employé) : la *Phénoménologie de l'esprit*, et plus précisément la troisième partie de la Raison observante. Cependant la démarche est alors spécifique, car il s'agit de montrer quels embarras fait naître l'appréhension seulement réflexive du rapport de l'homme à son corps. Précisément, comparer les textes écrits selon le point de vue du développement encyclopédique et selon le point de vue du cheminement de la conscience dans l'œuvre de 1807 est instructif aussi bien pour le sens de la critique de la conscience réflexive que pour la thématique hégélienne de l'esprit-nature. Considérons, à titre d'exemple, la critique de la physiognomonie de Lavater. On peut d'abord rappeler que, tout au long de son développement, le moment de la raison observante consiste en la recherche de l'essence des choses, sous la forme d'énoncés subjectifs qui seraient toujours vérifiés empiriquement. Mais la raison commet alors l'erreur de confondre l'être simplement sensible des choses avec leur être essentiel. Or, selon Hegel, jamais l'essence ne peut être découverte dans les phénomènes tels qu'ils se présentent immédiatement. La véritable méthode, en revanche, requiert d'examiner tout d'abord le concept pur, en sa dynamique et sa nécessité, puis son extériorisation dans le réel. En vérité, la raison observante commet la faute de se précipiter sur le réel empirique sans la médiation du logique. Au lieu de comprendre, de manière spéculative, le donné sensible comme l'expression particularisée de l'universel, elle croit pouvoir se contenter d'universaliser ses constats empiriques. Telle est la certitude initiale, « l'instinct » de la raison, une raison dès lors condamnée à aller de déconvenue en déconvenue. La contradiction est résumée dans la formule suivante : « Aux yeux de la conscience observante la vérité de la loi est dans l'expérience, en ce que celle-ci est la modalité où il y a de l'être sensible pour elle. (...) Mais, si la loi n'a pas sa vérité dans le concept, elle est quelque chose de contingent, elle n'est pas une nécessité, ou encore, n'est pas en fait une loi. »² Plus précisément, le cycle de la raison observante consiste, pour la conscience, à affirmer un certain nombre de propositions censées être universelles – tel système de classification est valide, on peut formuler telle loi à propos de la chute des corps ou des propriétés de l'organisme, on peut mettre en équivalence tel caractère et telle conformation crânienne, etc. –, propositions qui sont cependant à chaque fois démenties par l'expérience.

Or le troisième moment de la raison observante, la relation de la conscience de soi à son effectivité immédiate, a pour thème le rapport de l'esprit immédiat à son objectivité naturelle, c'est-à-dire au corps propre. La subjectivité spirituelle y est considérée en tant qu'elle n'est pas engagée dans un procès, mais, au contraire, s'épuise à chaque fois en une détermination caractéristique (*eigentliche Bestimmtheit*) ou une disposition (*Anlage*). L'étude de la physiognomonie trouve donc bien ici sa place. Johann Caspar Lavater (1741-1801) – qui n'est pas cité explicitement par Hegel, mais auquel le texte renvoie de manière transparente, notamment par la référence à Lichtenberg, son adversaire direct – fut pasteur à Zurich. Attiré par la théosophie et le mesmérisme, il publia des *Aperçus sur l'Éternité* (1768-1778) qui portaient sur l'état de l'homme dans la vie future. Il entretint une correspondance considérable avec la plupart des

¹ Dans l'addition du § 405 de l'*Encyclopédie* III, Hegel cite comme exemple l'attrait produit par Lear sur le personnage de Kent dans la tragédie de Shakespeare.

² *Phénoménologie de l'esprit*, W. 3, 192, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, 1991, p. 189.

savants européens, et notamment avec Kant. Ses travaux de physiognomonie, qui l'ont rendu universellement célèbre (*De la Physiognomonie*, Leipzig, 1772, *Fragments physiognomoniques*, Leipzig, 1775-1778), ne représentent pourtant qu'une des dimensions les moins développées de son œuvre. Pour le savant zurichois, les formes objectives du visage constituent un système de signes dont l'objectivité est incomparablement plus sûre que celle des paroles, généralement mensongères : « Cette différence extérieure du visage et de la figure doit nécessairement avoir un certain rapport, une analogie naturelle avec la différence intérieure de l'esprit et du cœur. »¹

L'examen mené par Hegel tend alors à montrer que la physiognomonie ne constitue en réalité qu'une science prétendue : car la nécessité du rapport entre intérieur et extérieur ne saurait être elle-même constatée de manière sensible, si bien qu'elle reste seulement présumée par la conscience observante. Certes, toute apparence peut être révélatrice de l'essence, mais elle peut également se trouver dépourvue de signification. En outre, souligne Hegel, la véritable extériorisation de l'intérieur ne consiste pas dans les traits du visage mais plutôt dans les actes du sujet². La physiognomonie a pour défaut propre d'inverser le rapport de l'essentiel et de l'inessentiel. Pour elle, l'acte vaut comme « extérieur inessentiel », alors qu'elle considère comme essentielle une hypothétique intention. En définitive, loin de connaître véritablement, l'observation est incapable d'aller au-delà de la *doxa* : « L'opinion immédiate qu'on a sur une présence elle-même conjecturée de l'esprit est la physiognomonie naturelle, le jugement hâtif sur la nature intérieure et sur le caractère de la figure de celle-ci quand on la voit pour la première fois. »³ L'observation, même « rationnelle », accuse ainsi une parenté remarquable avec la certitude sensible examinée dans la première section de la *Phénoménologie*. De même que le « maintenant » se révélait alors tantôt jour et tantôt nuit, ce qui obligeait la conscience à reconnaître que sa propre certitude ne possédait aucune universalité, les « lois » formulées par la raison observante sont dénoncées comme n'ayant de signification que momentanée. Si les énoncés ne sont pas nécessairement faux en leur singularité – car il peut être vrai que, chez tel individu, telle physionomie soit associée à tel caractère – ils sont dépourvus, selon Hegel, de toute universalité. Dans la conscience sensible, le constat porte lui-même sur un objet individuel, tandis que, dans la raison observante, l'objet consiste en un rapport général entre deux propriétés. Mais, dans l'un et l'autre cas, l'erreur de la conscience consiste à vouloir extrapoler une généralité à partir d'un constat simplement empirique.

L'anthropologie a donc pour objet le rapport de l'individu à son assise naturelle. Il s'agit de l'homme non pas en tant qu'il se produit lui-même mais en tant qu'il est donné à lui-même, c'est-à-dire affecté d'une « nature » singulière présumée. Dès lors, l'enjeu du moment est de produire les conditions de son auto-suppression et du passage aux moments ultérieurs. C'est ainsi que l'esprit pourra entreprendre activement sa formation dans l'expérience du monde et la vie de la pensée. Cependant, s'il n'y avait ce donné anthropologique, il n'existerait, aux yeux de Hegel, aucune possibilité de détermination autonome de soi dans la conscience et dans l'esprit théorique et pratique. L'addition du § 402 résume le sens de la première section de l'esprit subjectif de la manière suivante : « C'est seulement quand l'âme a posé négativement le contenu multiforme, immédiat, de son monde individuel, qu'elle a fait de lui quelque chose de simple (...) que l'âme

¹ Lavater, cité par F. Azouvi, « Remarques sur quelques traités de physiognomonie », *Les Études philosophiques*, 1978, p. 440.

² Ce thème se retrouve fréquemment sous la plume de Hegel : voir notamment *La Raison dans l'histoire*, Hoffmeister 114, trad. Papaioannou, Paris 1965, p. 134, et les *Principes de la Philosophie du droit*, § 124, W. 7, 233, trad. Kervégan, Paris, 1998, p. 221 : « Ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions. »

³ *Phénoménologie de l'esprit*, W. 3, 241, trad. cit. p. 229. Ce que récuse Hegel, c'est la physiognomonie dans sa dimension réflexive. En revanche, l'anthropologie encyclopédique thématise continûment l'incidence du caractère sur l'apparence physique : voir par exemple l'*Encyclopédie* III, Add. du § 411, W. 10, 196, trad. cit. p. 217.

parvient de son *sentiment subjectif* à la *conscience* véritablement *objective*. (...) Ce que nous avons donc à considérer jusqu'à l'atteinte de ce terme, c'est le combat de libération que l'âme doit remporter contre l'immédiateté de son contenu substantiel, pour devenir parfaitement maîtresse d'elle-même. »¹ L'esprit-nature tend donc vers l'*Aufhebung* de sa dimension naturelle, c'est-à-dire à la fois de ce qui relève en elle de l'essence toujours déjà là et de l'extériorité sensible – Hegel associe consciemment les deux sens de la notion. Certes, nous n'aurons toujours affaire, dans l'anthropologie, qu'à l'individu en son insularité et ne disposant que de déterminations contingentes et éphémères, un individu incapable de saisir le monde réflexivement, de systématiser ses représentations ou de poser un choix délibéré. Cependant, à la fin du moment, un palier est atteint. L'harmonie plastique de l'âme et du corps, objet de la troisième section de l'anthropologie, représente l'achèvement de la prise de possession, par l'individu, de sa naturalité propre. Alors celui-ci fait de sa condition objective un instrument docile et rend compte ainsi, autant qu'il est en lui, de son avènement. L'âme anthropologique a par là atteint son *entelecheia*, si bien que l'esprit est désormais capable de passer à une étape ultérieure de sa genèse, c'est-à-dire d'entrer en relation avec le monde donné – le monde extérieur de la nature et des autres hommes et le monde intérieur de ses représentations.

Gilles Marmasse

¹ *Ibid.*, Add. du § 402, W. 10, 121, trad. cit. p. 464-465.