

## Le masque et le miroir de l'esprit

Gilles Marmasse

*Kairos*, septembre 2004, pp. 165-181

Si la relation du corps et de l'esprit constitue un thème constant de la philosophie hégélienne, son enjeu est difficile à cerner précisément parce que le thème apparaît sous des figures extraordinairement diverses. Citons, par exemple, l'étude du rapport entre appartenance sexuelle et type d'existence (dans le moment de l'anthropologie), le risque vital (dans la phénoménologie de la conscience de soi), le débat sur un éventuel droit d'aliénation du corps propre (dans le moment du droit abstrait) ou encore la question de l'incarnation du divin (dans la philosophie de la religion). Cependant, chez Hegel, le corps et l'esprit ne sont pas seulement étudiés dans leur relation mais font également l'objet de traitements distincts. Dans la philosophie de la nature, le corps est considéré dans sa dimension purement physiologique, tandis que l'esprit, dans la troisième partie de l'*Encyclopédie*, tend à se délier de son attache corporelle. C'est à partir de ce dernier constat que l'on en vient à s'interroger sur la dimension éventuellement constitutive de la relation à l'autre pour l'un et l'autre des termes considérés. Le corps simplement organique ignore-t-il l'esprit ou entretient-il, en tant que tel, une relation avec celui-ci ? Inversement, le corps habité par l'esprit constitue-t-il, pour ce dernier, une limite ou une condition d'accomplissement ? On se propose ici d'examiner trois thèmes : le corps organique comme mime impuissant de la spiritualité, le corps anthropologique comme assise de l'esprit individuel et enfin le corps représenté dans les œuvres d'art comme incarnation de l'esprit absolu. Ces trois thèmes permettront de mettre à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle, pour Hegel, l'accomplissement de l'esprit suppose que celui-ci fasse de son corps sa représentation et substitue ainsi, à un corps qui l'occulte, un corps qui constitue son image adéquate.

### Les déficiences du corps vivant

La notion de corps naturel, chez Hegel, ne renvoie pas seulement au vivant. La philosophie de la nature de l'*Encyclopédie* évoque, par exemple, les corps mécaniques et les corps physiques, qui se distinguent des corps organiques en ce qu'ils n'ont pas leur principe en eux-mêmes. Pour Hegel en effet, le mouvement mécanique s'explique par l'effort que fournit le corps pour atteindre un centre qui lui reste extérieur, tandis que les propriétés du corps physique restent tributaires de l'environnement de celui-ci. Le corps vivant<sup>1</sup>, à l'opposé, rend compte de soi par soi pour l'essentiel et représente à ce titre le sommet de la nature. Cependant, parce qu'il est un apogée, le corps vivant est également la radicalisation de la nature comme contradiction non résolue. Quelle est en effet la carence propre à l'organisme ? La Leçon d'esthétique de 1823 fait remarquer que « nous ne voyons que la multiplicité de l'organisme, non pas le point d'unité de sa vie »<sup>2</sup>. On trouve une analyse similaire dans l'introduction des *Cours d'esthétique* édités par Hotho,

<sup>1</sup> Quoique la distinction ne soit pas systématique sous la plume de Hegel, le *Leib*, à la différence du *Körper*, renvoie pour l'essentiel au corps vivant investi par l'âme naturelle ou par l'esprit. C'est ce qu'illustre le passage suivant du manuscrit Dove de la Leçon de 1825/26 sur la philosophie de la nature : « Cette âme n'est le sujet qu'en tant qu'unité négative du déterminant, le *Leib* est cependant lui-même cet acte d'idéaliser, le *Leib* est donc justement ce qu'est le *Körper*, [si ce n'est que] l'âme est présente dans tout le *Leib* [raturé : *Kö*], et [que] la spatialité ne constitue plus une détermination pour l'âme. » (p. 113 dans la pagination originale) *A contrario* et de manière significative, la *Science de la Logique* écrit à propos de l'objectivité mécanique, moment de l'opposition du subjectif et de l'objectif : « L'âme est encore engloutie dans le *Körper*. » (Werkausgabe 6, 427).

<sup>2</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), hrsg. von A.M. Gethmann-Siefert, Hamburg, 1998, p. 75.

qui affirme que, dans l'organisme, « le siège proprement dit des activités de la vie organique nous reste caché. (...) Ce qui nous est donné à voir de l'organisme n'est pas l'âme. (...) L'extérieur apparaît (...) seulement comme quelque chose d'extérieur et non pas comme entièrement pénétré par l'âme en chacune de ses parties »<sup>3</sup>. Selon ces textes, le corps naturel occulte son âme, déterminée à la fois comme principe d'activité physiologique et comme instance d'unification. Le corps se présente ainsi comme un composé hétéroclite d'organes sans lien visible et comme ce dont l'auto-conservation est dépourvue d'explication. Selon Hegel, ce n'est donc pas seulement pour le philosophe que la vie organique est énigmatique : car cette énigme est une donnée de l'expérience. De même, la multiplicité apparente des organes ne tient pas à notre éventuelle incapacité à percevoir l'unité du corps mais est constitutive de la chose même.

Cette conception est remarquable, car elle prend le contre-pied de l'idée selon laquelle le caractère éventuellement mystérieux de la vie constitue le simple effet d'une ignorance subjective et, par ailleurs, de la tradition – qui conduit au moins d'Aristote à Kant – qui considère le corps vivant comme l'exemple même de l'unité conquise sur la diversité : ceci grâce à la collaboration fonctionnelle des membres distincts et à la soumission des différentes activités physiologiques à une règle totalisante. – C'est d'ailleurs en vertu de cette tradition que le corps organique est l'image classique du corps politique tel qu'il devrait être, c'est-à-dire unifié. – Certes, l'organisme vivant, aux yeux de Hegel, constitue un moment de totalité et de rationalité, mais il n'est jamais que la totalisation rationnelle *de la nature*, un processus constamment mis en échec par l'extériorité originaire de son matériau<sup>4</sup>. L'originalité du point de vue hégélien tient donc à ce que le principe d'unité du corps, chez lui, se révèle objectivement dissimulé et, corrélativement, d'une efficacité problématique : « L'âme n'apparaît (...) que de façon trouble, comme connexion de l'organisme (...) à laquelle fait défaut un point d'animation substantiel. Seule vient au jour une animation indéterminée et tout à fait limitée. »<sup>5</sup>

Quelle est cependant la fonction de l'âme propre au corps vivant ? Quand on lit l'analyse des processus physiologiques, dans la deuxième partie de l'*Encyclopédie*, on constate que l'âme n'intervient presque jamais et que le corps se présente comme spontanément capable d'accomplir ses fonctions organiques propres : l'activité nerveuse, musculaire, digestive, etc., qui font l'objet d'explications relativement détaillées, ne supposent pas l'intervention de l'âme. En réalité, le rôle de cette dernière n'est pas de susciter ou de gouverner les processus physiologiques mais de les unifier. Plus précisément, la vie naturelle peut se lire comme la lutte de deux instances hétérogènes : l'âme comme principe d'unité et le corps comme principe de dispersion. La vie naturelle, aux yeux de Hegel, consiste alors dans l'oscillation entre un mouvement de disjonction des différents processus organiques et un mouvement de reconduction de ceux-ci à l'unité. D'un côté, la disjonction se traduit par la concurrence réciproque des organes, dont Hegel va jusqu'à dire qu'ils s'entre-dévorent<sup>6</sup>. Le corps organique est donc le lieu propre de la guerre de tous contre tous, il est caractérisé par l'état de nature. De l'autre côté, l'unification a pour effet la soumission des organes à ce bien commun qu'est l'auto-conservation du corps<sup>7</sup>. Un tel

<sup>3</sup> *Cours d'esthétique*, W. 13, 193, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, Paris, 1995, t. 1, p. 197.

<sup>4</sup> Dans la *Physique organique* de l'*Encyclopédie*, Hegel insiste surtout sur la dimension totalisante de l'organisme, à titre de troisième moment de la philosophie de la nature. Dans les *Cours d'esthétique* en revanche, il souligne l'extériorité rémanente de tout être naturel – et notamment du vivant – pour montrer que la nature ne peut en tant que telle être dite belle. Les deux points de vue ne sont nullement contradictoires.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cf. *Encyclopédie* II (1830), Add. du § 356, W. 9, 461.

<sup>7</sup> La parenté avec l'analyse de Bichat, dans les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (Bichat est régulièrement cité par Hegel), est claire, mais on ne peut nier un déplacement considérable. De ce point de vue, nous sommes en désaccord avec l'analyse de T.H. Levere, « Hegel and the Earth Sciences », in R.P. Horstmann & M.J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, p. 109. Pour Hegel, la vie n'a à lutter, originairement, ni contre un environnement hostile ni même contre des forces physico-chimiques internes, mais bien contre sa corporéité propre.

mouvement de va-et-vient s'explique par la faiblesse de l'âme, qui ne peut produire d'unité que momentanée. Bernard Mabille écrit à juste titre que « la vie apparaît comme une chute sans cesse conjurée par le vivant mais inéluctable »<sup>8</sup>. L'oscillation vitale, qui est évoquée dès la vie logique et consiste à faire alterner les moments de séparation et les moments d'unification, ne doit pas, semble-t-il, être considérée comme traduisant un état de perfection, comme expressive de la conception hégélienne de l'*energeia*. En effet, l'effectivité au sens emphatique du terme consiste dans une négation non pas momentanée mais infinie de l'altérité. En réalité, la vie organique relève du mauvais infini : c'est à cet titre principalement que la vitalité organique ressortit à la contradiction non résolue caractéristique de la nature.

On trouve une illustration de la fonction et des limites de l'âme naturelle dans la relation thématique par Hegel de la maladie et de la mort. La maladie consiste dans l'insurrection d'un organe quelconque à l'égard du reste du corps. Nous avons vu que les organes sont en lutte réciproque : précisément, l'âme a pour fonction de désamorcer le conflit, si bien qu'il y a maladie lorsque cette fonction pacificatrice échoue, qu'un organe l'emporte sur les autres et parvient à faire valoir ses seuls intérêts. C'est d'ailleurs en vertu de cette conception des phénomènes morbides que Hegel se réclame de la théorie hippocratique de la *natura medicatrix* : l'âme est le remède par excellence au désordre du corps, et le traitement thérapeutique, quant à lui, ne peut être qu'un auxiliaire de l'âme. La fièvre constitue à la fois l'effet et le remède de la maladie, comme « parcours de la totalité à l'encontre de l'activité singularisée »<sup>9</sup>. Le médicament, quant à lui, n'est efficace que dans la mesure où il est indigeste, car il doit contraindre l'organe morbide à rentrer dans le rang<sup>10</sup>.

Cependant l'âme est également mortifère. À la différence de la maladie, la mort spontanée – la mort de vieillesse – ne s'explique pas à partir du corps mais bien à partir de l'âme. L'âme sacrifie en effet le corps en annulant la tension organique qui constitue justement la condition de la vie. Selon le § 375 de l'*Encyclopédie* de 1830, le vieillissement du corps tient à ce que l'individu supprime son inadéquation en conformant sa singularité à l'universalité. Cependant cette universalisation n'est que négative. Elle ne consiste pas en l'affirmation positive du tout au sein de la partie mais en une destruction du conflit des organes. C'est pourquoi, par ce processus, l'individu « n'atteint qu'une objectivité abstraite où son activité s'est émoussée, ossifiée et où la vie est devenue une habitude dénuée de processus, de telle sorte qu'il se tue de lui-même ». Puisque l'activité physiologique a pour condition ce *bellum omnium contra omnes*, la suppression du conflit se traduit nécessairement par la mort.

En définitive, on voit en quel sens limité l'âme naturelle est condition de la vie : en ce qu'elle pallie les effets dévastateurs de la tension organique. On ne peut qu'être sensible à l'ambiguïté de cette théorie : Hegel, tout en insistant sur la primauté de l'instance corporelle extérieure dans le phénomène de la vie, admet la nécessité d'un principe idéal d'organisation mais présente celui-ci, *in fine*, comme profondément inadéquat.

Or, si l'âme naturelle est inadéquate au corps vivant, n'est pas-ce pas parce qu'elle est en quelque sorte l'agent de l'esprit au cœur de la nature ? La vie organique, dans sa réalité comme dans sa faiblesse, serait ainsi une figure de l'union de la nature et de l'esprit. Plaide, en outre, en faveur de cette hypothèse le fait que l'*Encyclopédie* propose deux analyses similaires de la sensation, l'une dans la philosophie de la nature, l'autre dans le moment anthropologique de la philosophie de l'esprit. On est donc tenté d'affirmer que c'est la *même* âme qui est thématique dans la physique

<sup>8</sup> Bernard Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris, 1999, p. 62.

<sup>9</sup> *Encyclopédie* II (1830), § 372, W. 9, 525. Cf. D. von Engelhardt « Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit », in O. Breidbach & D. von Engelhardt (Hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin 2002, p. 135 sq.

<sup>10</sup> Cf. la *Vorlesung über Naturphilosophie*, Berlin, 1821-22, hrsg. von G. Marmasse & T. Posch, Frankfurt am Main, 2002, p. 201 : « Le rétablissement de la santé ne consiste en général qu'en ce que cette particularisation soit à nouveau supprimée et que l'universel se fasse à nouveau valoir en celle-ci. » Hegel insiste également sur le fait que le médicament n'est pas la cause de la guérison mais son moyen à titre d'excitant de l'âme : cf. *Encyclopédie* II (1830), § 573, W. 9, 529 sq.

organique et dans l'anthropologie, ce qui constituerait un argument puissant en faveur de l'intersection, dans le vivant, de la nature et de l'esprit. Cependant, le texte même oblige à critiquer une telle hypothèse, en formulant deux analyses distinctes de la sensation, l'une propre à l'âme naturelle, l'autre propre à l'âme spirituelle. Alors que l'analyse de la sensation *organique*, dans les leçons sur la philosophie de la nature, se borne à ramener les différents types de sensation aux différentes qualités sensibles (par définition disjointes) de la nature, l'analyse de la sensation *anthropologique*, dans l'*Encyclopédie*, évoque le processus par lequel « une détermination de la corporéité (...) devient une sensation en étant rendue intérieure dans l'être-pour-soi de l'âme, rappelée à elle-même par intériorisation (*erinnert*) »<sup>11</sup>. L'activité sensitive propre à l'âme spirituelle consiste à s'approprier les données sensibles en leur donnant une forme commune. Il se confirme ainsi, par contraste, que l'âme naturelle est incapable en tant que telle de surmonter la dispersion caractéristique du corps propre. L'âme sensitive *naturelle* appréhende toute chose (et soi-même) dans son individualité exclusive alors que l'âme sensitive *spirituelle* appréhende toute chose (et soi-même) comme représentant un principe général. On pourrait encore avancer un autre argument : la théorie hégélienne de la systématité exclut d'avance toute intersection de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'esprit, puisque, en tant que moments, il s'agit là de deux totalités. C'est d'ailleurs parce que l'organisme vivant, comme ensemble du corps naturel et de l'âme naturelle, constitue une totalité autonome, indépendante de l'esprit, que l'avènement de l'esprit est thématé par Hegel avec un pathos extrême et a pour prix, dit l'*Encyclopédie*, la négation de la nature.

Énonçons toutefois une difficulté à la fois proche de celle qui vient d'être résolue et plus complexe : même si l'âme naturelle est spécifique, son activité uniformisante ne s'explique-t-elle pas par le *telos* de l'avènement de l'esprit ? Si tel est le cas, si l'activité de la nature est gouvernée par une tension vers l'esprit, il faudrait, à nouveaux frais, accuser Hegel d'inconséquence, dans la mesure où l'indépendance mutuelle de la nature et de l'esprit serait, en un sens nouveau, battue en brèche. Considérons cependant le sens précis de la notion de téléologie, qui implique, chez Hegel une fin subjective<sup>12</sup>. En vérité, l'âme naturelle est incapable d'établir l'esprit comme sa fin, car, comme instance scindée, elle ne peut aspirer à l'universel. Certes, elle est caractérisée par une impulsion. Cependant cette impulsion n'est pas conceptuelle (au sens où l'âme naturelle viserait sa propre affirmation au moyen d'un autre) mais réflexive (au sens où elle vise la modification d'un autre). L'objet de l'âme naturelle n'est pas soi-même mais son corps, elle ne vise pas à se réaliser mais à transformer son corps.

On voit l'intérêt de cette théorie : Hegel se donne le moyen de penser la spécificité de la nature d'une manière radicale, dans la mesure où, selon sa conception, rien de spirituel ne vient, en quelque sorte, polluer l'activité de l'âme naturelle. L'organisme vivant tend certes à supprimer sa particularité mais non pas à se produire comme spirituel. Le passage de l'âme naturelle à l'âme spirituelle ne s'effectue pas par intériorisation – par universalisation concrète d'un seul et même individu – mais par extériorisation – c'est-à-dire par l'avènement de l'esprit comme entité originale. C'est en ce sens que l'on peut dire que le passage de la nature à l'esprit relève encore du schème de passage propre à la nature<sup>13</sup>, et qu'à cet égard Hegel va très loin dans les concessions au matérialisme. La difficulté métaphysique est de concevoir le lien génétique de la nature et de l'esprit, et plus précisément de l'organisme naturel et de l'âme anthropologique, tout en

<sup>11</sup> *Encyclopédie* III (1830), § 401, W. 10, 100-101, trad. cit. p. 196.

<sup>12</sup> Cf. l'analyse de la téléologie dans la Logique subjective, W. 6, 445-448.

<sup>13</sup> Ce qui ne signifie pas que l'esprit surgisse « naturellement » de la nature au sens où il résulterait d'un processus d'évolution interne de celle-ci. Le passage d'un moment à l'autre, dans la nature, n'est d'ailleurs pas lui-même naturel en ce sens, ce qui explique que Hegel ferraille régulièrement contre toute forme de transformisme. La version de cette polémique dans le manuscrit Dove, p. 21, est spécifique : ici, Hegel ne reproche pas au transformisme d'introduire une différence seulement superficielle entre les êtres (cf. W. 9, 33), mais d'être métaphysiquement inconséquent dans la mesure où, à ses yeux, il a le tort de nier que, de même que l'acte précède la puissance, le parfait doit précéder l'imparfait.

préservant leur distinction. La solution est alors la suivante : le lien de l'organisme à l'esprit n'est pas un lien positif d'accomplissement intérieur, de réalisation d'un *telos*, mais un lien négatif d'auto-destruction du moment aliéné. Il serait erroné d'affirmer que la nature se libère de son aliénation en devenant esprit ; l'énoncé pertinent est le suivant : la nature se détruit comme aliénée et, ainsi, donne carrière à la liberté de l'esprit.

Toutefois, si l'organisme vivant en tant que tel ne se rapporte pas à l'esprit, peut-on admettre qu'il en aille inversement de l'esprit ? Pourquoi et selon quelles modalités l'esprit est-il susceptible de se rapporter à son autre, c'est-à-dire à la nature ?

### Le corps comme assise de l'esprit subjectif

Le moment de la physique organique traite indissociablement du corps animal et du corps humain mais du seul point de vue physiologique, le corps humain physiologique représentant, pour Hegel, la perfection du corps animal. Cependant il existe également une dimension proprement humaine du corps, en tant que celui-ci est expressif de l'esprit : « La figure humaine n'est pas simplement vivante comme l'animal mais elle est également le miroir de l'esprit. »<sup>14</sup> Comment rendre compte de cette relation ?

Si l'âme *naturelle* constitue l'instance intérieure de la vitalité organique et, corrélativement, l'instance du sentiment *particulier* de soi-même et du corps physiologique, l'âme *spirituelle*, objet de l'anthropologie, désigne l'instance de l'*affect universel*. Il ne s'agit pas encore de la conscience du monde (traitée dans la Phénoménologie) ni de l'organisation réfléchie des représentations ou des désirs (traitée dans la Psychologie), mais du retentissement, en l'individu, de son appartenance, par exemple, à tel ou tel peuple, au genre masculin ou féminin, ou encore du sentiment du beau et du bien. Plus généralement, l'anthropologie a pour objet le principe de détermination du corps *dans son ensemble*. Alors que l'âme naturelle ne se rapporte au corps qu'itérativement, organe après organe, l'âme spirituelle se rapporte au corps de manière à chaque fois totale<sup>15</sup>. Examinons quelques exemples de cette relation expressive de l'âme et du corps propre.

1. Aux yeux de Hegel, la physionomie humaine n'est pas une donnée naturelle mais une donnée spirituelle, comme empreinte de l'esprit sur le corps. Un corps sans esprit ne possède qu'une physionomie animale, où la prépondérance des besoins se traduit par la proéminence de la mâchoire destinée à broyer la nourriture, tandis que le nez et l'œil sont subordonnés à la mâchoire : le nez pour flairer, l'œil pour guetter. Chez l'homme, on observe, à l'opposé, la suprématie des organes théoriques, c'est-à-dire du front, siège de la réflexion, et des yeux, où se reflète l'âme tout entière : « La saillie du front, conjuguée au retrait de la bouche et des os maxillaires, donne à la face de l'homme son caractère spirituel. »<sup>16</sup>

2. Les affects spirituels se traduisent corporellement. La colère et le courage, dit Hegel, sont sentis dans la poitrine, tout comme la pensée est sentie dans la tête. Le philosophe en appelle à la constitution d'une « physiologie psychique » :

« Dans la colère, le cœur bat, le sang s'échauffe, afflue au visage, et les muscles se tendent. (...) La frayeur s'extériorise en ce que le sang se retire des joues, par un blémissement, ainsi que par un tremblement. (...) Dans le rire, la subjectivité accédant à la jouissance non troublée d'elle-même, ce pur Soi, cette lumière spirituelle, se traduit corporellement comme un éclat se répandant sur le visage, et, en même temps, l'acte spirituel par lequel l'âme repousse hors

<sup>14</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), éd. cit. p. 157. Cf. les *Cours d'esthétique*, W. 14, 21, trad. cit. t. 2, p. 19 : « Assurément, la figure humaine a beaucoup en elle-même du type animal universel, mais toute la différence entre le corps humain et le corps animal réside uniquement en ceci que le corps humain, selon toute sa conformation, se montre comme la demeure de l'esprit, et plus précisément comme sa seule existence naturelle possible. »

<sup>15</sup> Cf. la notion d'individualité plastique telle que la dégage Catherine Malabou in *L'Avenir de Hegel*, Paris, 1996, p. 95 sq.

<sup>16</sup> *Cours d'esthétique*, W. 14, 384, trad. cit. t. 2, p. 364.

d'elle-même ce qui est risible reçoit, dans l'interruption forcée de l'expiration, une expression corporelle.»<sup>17</sup>

Et Hegel d'analyser les différentes formes du rire, qui sont, selon lui, révélatrices de l'état de culture de l'individu considéré. Il oppose le rire sonore de l'homme grossier au sourire de l'âme noble : car le premier est automatique alors que le second est volontaire : « On dit, par exemple, que Périclès, après s'être consacré aux affaires publiques, n'a plus ri du tout. »<sup>18</sup> Sur le plan esthétique, on a noté l'intérêt extrêmement vif de Hegel pour le bel canto au détriment de la musique instrumentale (il ignore Beethoven mais ne tarit pas d'éloges pour Rossini et Gluck). Cette option esthétique est liée à une position métaphysique : dans la mesure où le propre de la musique est d'exprimer des sentiments de l'âme, la voix humaine en est le moyen adéquat.

3. L'homme se rapporte à son corps dans cette honte de la naturalité qu'est la pudeur. Cependant c'est la posture humaine en général qui est expressive de la puissance de l'âme : le geste absolu de l'homme, selon Hegel, consiste en la station droite. L'orang-outang lui-même ne peut se tenir droit qu'en s'appuyant sur un support, dans la mesure où être debout constitue un mouvement volontaire et, pour cette raison, suppose la possession de l'esprit. En définitive, « suivant son côté purement corporel, l'homme n'est pas très différent du singe ; mais, par l'apparence pénétrée d'esprit de son corps, il se différencie de cet animal à un tel point que, entre le phénomène offert par ce dernier et celui qu'offre un oiseau, il y a une diversité moins grande qu'entre le corps de l'homme et celui du singe »<sup>19</sup>.

Qu'y a-t-il de commun à ces trois formes de relation âme-corps ? Le corps assujéti, à chaque fois, n'est pas considéré dans sa fonction physiologique mais dans sa visibilité, il ne s'agit pas du corps dans la profondeur de sa vie organique mais dans la surface de ses caractéristiques plastiques. Le progrès ontologique est indéniable : car on est passé d'un corps insignifiant à un corps exprimant l'âme (même si la passage du moment *subjectif* de la nature au moment *immédiat* de l'esprit subjectif se paie d'un retour au superficiel). Plus généralement, pourquoi l'âme est-elle associée à un corps qu'elle se subordonne ? On peut formuler ici trois séries de remarques :

1. Dans le parcours encyclopédique, l'esprit résulte de l'auto-négation de la nature et, plus précisément, de l'auto-négation de l'organisme vivant. Dès lors, en vertu d'un principe fondamental de la spéculation hégélienne, l'esprit subjectif immédiat conserve l'organisme vivant dont il provient, mais comme supprimé, au sens où l'organisme vivant est déchu de son rang d'entité subsistante-par-soi et est réduit à la fonction de matériau. Cependant, le fait que l'esprit se rapporte ainsi au corps ne met-il pas en cause son caractère de totalité ? On retrouve ici la difficulté évoquée plus haut d'une éventuelle confusion de la nature et de l'esprit. En réalité, le « corps » anthropologique fait nombre avec le corps physiologique, le corrélat de l'âme spirituelle n'est pas le corps matériel re-formé mais la forme plastique du corps.

2. Pourquoi l'*Aufhebung* anthropologique de la naturalité se produit-elle précisément comme rapport expressif de l'âme au corps propre ? a) L'enjeu de l'esprit, on le sait, est de se libérer, c'est-à-dire de se confirmer en son identité dans son autre. Or la première figure de cette libération ne peut être autre chose, aux yeux de Hegel, que le rapport *simple* de reflet *théorique* de soi dans l'autre et de l'autre dans soi (à distinguer du rapport *néгатif* de modification *pratique* de soi et de l'autre<sup>20</sup> et du rapport *concret* de construction *théorico-pratique* d'une identité objective et d'une œuvre expressive de soi). Il est donc peu étonnant que le premier moment de l'esprit consiste en un rapport d'*expression* de soi de l'âme dans le corps et de retentissement dans l'âme des affects d'origine corporelle. b) Cependant, pourquoi le corps ? Le corps plastique est ici une figure (*spirituelle*, donc) de l'altérité de l'esprit. De manière générale, à tout moment non final de l'esprit

<sup>17</sup> *Encyclopédie* III (1830), Add. du § 401, W. 10, 112-114, trad. cit. p. 457-459.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, Add. du § 411, W. 10, 193, trad. cit. p. 514.

<sup>20</sup> Pour les deux premiers mouvements, cf. la distinction proposée par Bernard Mabille : « trouver un monde » et « engendrer un monde », *Op. cit.* p. 87 et 117.

est associée une figure spirituelle spécifique de la nature. Prenons l'exemple de la Phénoménologie de la conscience. À la certitude sensible correspond une représentation de la nature comme série des ici et des maintenant, à la perception correspond une représentation de la nature comme série de propriétés reflétant des matières universelles, à l'entendement, une représentation de la nature comme ensemble de phénomènes déterminés par des lois, etc. De même, on peut montrer que les premiers moments de l'esprit théorique et pratique renvoient tous à une nature idéalisée comme intuition, comme représentation imaginaire, objet de besoin ou de penchant, etc. Dans l'anthropologie, moment inchoatif, *immédiat* de l'esprit, il ne peut s'agir structurellement que d'une figure de la nature elle-même sans distance et sans profondeur, une nature à la fois intime et superficielle. Or le corps propre répond exactement à cette exigence structurelle<sup>21</sup>.

3. Il faut encore montrer en quel sens l'articulation âme-corps, dans l'anthropologie, représente l'exact contrepoint du passage de la nature à l'esprit. Si le passage de la nature à l'esprit est en effet une relation extérieure, le rapport de l'âme spirituelle au corps plastique est une relation intérieure au sens d'une relation à soi. Or, en son commencement ultime, l'esprit, comme âme spirituelle, ignore évidemment les raisons de son avènement, il ne sait pas que celui-ci résulte de l'auto-négation de la nature (en réalité, seul l'esprit spéculatif ultime – le savoir absolu hégélien – est capable de rendre compte adéquatement de son surgissement comme esprit en général). Toutefois, il y a bien, dans le moment de l'anthropologie, une représentation du passage de la nature à l'esprit, même si celle-ci est extraordinairement fruste : précisément le corps plastique, comme emblème liminaire de la négation de la nature. Ainsi, le corps anthropologique constitue la première forme de prise en charge subjective de l'origine objective de l'esprit. S'exprimer dans son corps est la manière qu'a l'esprit subjectif immédiat de poser, en son intimité, l'altérité dont il provient. À ce titre, le corps propre est bien ce qui permet à l'âme de se libérer de ce dont elle résulte nécessairement.

On constate cependant les limites de la libération anthropologique. D'une part, l'esprit qui s'exprime en son corps est fini, puisqu'il n'est que l'esprit de l'individu qui fait face au monde. D'autre part, il n'y a pas assujettissement complet du corps à l'esprit. Le corps visible n'est pas totalement significatif, il reste pour une part simplement contingent. Certes, la plastique du visage humain révèle l'esprit mais il n'en va pas de même des autres parties du corps, qui restent essentiellement animales. Seule la statuaire, dit Hegel, accomplit cette merveille de faire du dos, de l'abdomen, etc. le miroir de l'esprit. La critique bien connue de la physiognomonie et de la phrénologie, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, repose sur le fait que le rapport de l'intérieur et de l'extérieur, dans le cas de l'individu singulier, ne relève pas d'une stricte nécessité. Certes, l'âme spirituelle n'est plus cachée, mais elle ne s'exprime encore que de manière partielle, dans la mesure où de multiples aspects du corps propre résultent de la dépendance de l'individu à l'égard de l'environnement : « L'organisme humain dans son existence corporelle est livré, quoique dans une moindre mesure, à une dépendance similaire vis-à-vis des puissances naturelles extérieures et se trouve exposé à la même contingence, à des besoins naturels insatisfaits, à des maladies destructrices ainsi qu'à toute sorte de manque et de misère. »<sup>22</sup> Le progrès requis est ainsi établi : il faut accéder à un esprit universel, dont le corps ne soit désormais rien d'autre que l'expression vraie.

## L'esprit absolu incarné

<sup>21</sup> Il faut d'ailleurs être plus précis : nous avons tout d'abord affaire, dans le moment de « l'âme naturelle », au corps sensible à l'univers, puis au corps ethnique, au corps considéré dans son tempérament, au corps des âges de la vie, au corps sexué et enfin au corps sensitif. La deuxième section de l'anthropologie (« l'âme qui ressent ») traite, quant à elle, essentiellement du rapport de l'âme à soi-même. C'est seulement dans le troisième moment que revient la thématique du corps, cette fois-ci un corps considéré dans la mobilité de ses attitudes et de ses postures.

<sup>22</sup> *Cours d'esthétique*, W. 13, 197, trad. cit. t. 1, p. 201.

Si le corps anthropologique constitue l'assise du seul esprit subjectif, c'est-à-dire de la connaissance et de la volonté pour autant qu'elles font encore face au monde et ne prétendent à aucune efficace véritable sur lui, l'art met en scène l'esprit absolu, c'est-à-dire l'esprit auquel plus rien n'est étranger. Que l'esprit soit absolu ne signifie pas qu'il s'étende à l'ensemble du réel, rendant caduque la spécificité, par exemple, de la nature ou de l'esprit subjectif, mais qu'il entretient une relation d'identification avec l'ensemble de ce qui est. L'esprit absolu est l'esprit qui se retrouve en toutes choses. Nous lisons dans les *Cours d'esthétique* : « On peut voir à Paris le portrait d'un jeune garçon peint par Raphaël : la tête, inoccupée, s'appuie sur le bras et regarde dans les libres espaces lointains avec un tel ravissement fait d'insouciance satisfaisante qu'on ne peut se lasser de contempler cette image de joyeuse santé spirituelle. »<sup>23</sup> Alors que le monde représente, pour l'esprit subjectif, une limite humiliante, l'esprit absolu voit en lui le prolongement réjouissant de son identité. Ainsi l'esprit philosophant, conceptuel, trouve le concept en toute chose. La religion permet la réconciliation pratique de l'homme et du divin. Dans l'art, enfin, l'esprit est strictement coextensif au contenu sensible qui le représente.

Or ce dernier contenu est de manière essentielle un corps : en tant que *telos* extérieur de l'architecture, en tant que sculpté, peint ou encore en tant que mis en scène dans cette œuvre musicale totale qu'est l'opéra ou dans cette œuvre poétique effective qu'est la représentation théâtrale vivante : « Pour l'expression de la teneur spirituelle, l'art a besoin des formes données de la nature. Parmi les configurations, la configuration humaine est la plus haute et la plus vraie, parce que c'est seulement en elle que l'esprit peut avoir sa corporéité, et, par là, son expression intuitionnable. »<sup>24</sup> Certes, certaines œuvres d'art commentées par Hegel ne mobilisent pas le corps, dans la mesure où elles évoquent directement l'esprit sans passer par son incarnation sensible. Cependant il est indubitable que l'art le plus valorisé par Hegel est celui de la représentation corporelle. Plus généralement, il faut admettre que le corps peint ou sculpté n'est pas autre chose que le corps même de l'esprit absolu. La statuaire grecque ne reproduit pas le corps de l'athlète, mais elle fait du corps de marbre l'incarnation de l'esprit. L'œuvre d'art n'est pas le double pictural ou sculpté d'un corps de chair mais l'investissement, par l'esprit absolu, d'un matériau sensible dont il fait son expression parfaite. L'esthétique de Hegel analyse ainsi la vie de l'esprit absolu immédiat, c'est-à-dire l'existence sensible de l'esprit radicalement autosuffisant.

Encore une fois cependant, le corps constitue le vestige de la nature extérieure, une nature extérieure que l'esprit doit supprimer en son sein pour prendre véritablement en charge son origine : « Il nous faut concevoir la nature elle-même (...) dans la forme consistant à être posée par l'esprit absolu. C'est dans cette mesure que nous disons d'elle qu'elle est quelque chose de créé. (...) L'esprit (...) dès lors (...) qu'il abolit (...) cette (...) négation de soi en ce qu'elle est posée par lui, au lieu d'avoir là une limite et une borne, se conjoint avec son autre dans une libre communauté (...) avec soi-même. »<sup>25</sup> Or il y a trois manières de prendre en charge cette origine, lesquelles, à chaque fois, expriment un progrès de la liberté grâce à son *Aufhebung* de plus en plus radicale. Dans le premier moment, l'esprit se présente comme dominé par la nature : il s'agit de l'art symbolique, qui met en scène un corps difforme ou démesuré. Dans le deuxième moment, l'esprit domine la nature : il s'agit de l'art classique, qui présente un corps idéal. Dans le troisième moment, l'esprit se libère de la nature en lui : on a alors l'art romantique, qui montre un corps transfiguré.

1. Dans l'art symbolique, l'esprit ne se distingue pas lui-même de la nature, si bien qu'il ne se reconnaît pas comme spirituel. C'est pour cette raison que le corps de l'art symbolique n'est pas encore un corps humain à proprement parler. Hegel insiste sur l'inhumanité des statues

<sup>23</sup> *Ibid.*, W. 13, 224, trad. cit. t. 1, p. 228.

<sup>24</sup> *Encyclopédie* III (1830), § 558, W. 10, 368, trad. cit. p. 346.

<sup>25</sup> *Cours d'esthétique*, W. 13, 128-129, trad. cit. t. 1, p. 129. Hegel évoque un « Portrait de jeune homme » exposé au Louvre qui, longtemps considéré comme une œuvre de Raphaël, a depuis été attribué au Parmesan (*cf.* son « Autoportrait au miroir » exposé au Kunsthistorisches Museum de Vienne).



colossales d'Égypte sans expression ni grâce, figées dans une posture contrainte. Il en va de même pour l'art indien, caractérisé notamment, dit Hegel, par des figures aux membres multiples. L'énorme et le multiple comme caricature finie de l'infini. Hegel souligne également le côté ambigu, mi-animal et mi-humain, des représentations symboliques. Le sphinx, corps animal et tête humaine, est à cet égard caractéristique. Il est celui qui demande « qui le matin marche sur quatre pieds, à midi sur deux, etc. » et est incapable de savoir que l'homme est la réponse à la question. On retrouve ici le thème du masque : l'œuvre symbolique occulte le spirituel non pour des raisons contingentes (par exemple parce que les sculpteurs indiens ou égyptiens auraient été incapables de représenter le corps humain comme il convient) mais parce qu'elle incarne un esprit qui n'est pas parvenu à une spiritualité véritable et reste énigmatique à soi-même.

2. L'art classique est beau, dit Hegel, dans la mesure où il exprime le triomphe de l'esprit sur la nature, ce qui lui permet de façonner sa nature, et notamment son corps, de manière souveraine. Cependant on constate que l'esprit s'épuise dans sa relation au corps. Il le domine mais il en est dépendant. C'est à partir de cette relation de contradiction que l'on comprend les analyses hégéliennes portant sur la sérénité mais également sur la mélancolie de l'art grec. Si les dieux apparaissent comme des puissances impérissables, ils sont prisonniers de leur corps car ils n'ont pas conquis une pleine spiritualité : « Les dieux bienheureux sont pour ainsi dire en deuil de leur bienheureuse félicité ou de leur corporéité ; dans leur configuration, on lit le destin qui les attend et dont le développement, comme émergence effective de cette contradiction entre grandeur et particularité, spiritualité et existence sensible, mène l'art classique lui-même à sa perte. »<sup>26</sup> En réalité, l'esprit ne sera libre que lorsqu'il sera libéré du corps.

3. Cette libération s'opère dans l'art romantique. C'est principalement dans la première figure de l'art romantique, à savoir la peinture religieuse, que la question du corps est traitée. Alors que le corps grec est idéal et triomphant, le corps romantique est sans éclat et sacrifié.<sup>27</sup> Comment rendre compte d'une telle conception du corps romantique ? Si l'esprit grec s'exprime dans un corps harmonieux et victorieux, il ne manifeste aucun sentiment de soi et ne s'atteint pas comme autonomie absolue. En effet, l'expressivité du corps classique ne résulte pas d'un procès mais est immédiate. La statue grecque est solitaire et ne met en scène aucune action. La victoire de l'esprit sur la nature est, à ce titre, présupposée, elle n'est pas l'œuvre de l'esprit mais seulement son prédicat et ne produit aucune véritable conscience de soi. Dès lors, l'esprit grec ne se connaît que dans son rapport au corps et non pas dans son infinité propre. À l'inverse, la représentation romantique montre l'activité par laquelle l'esprit se libère du corps. Ce dernier n'est pas d'emblée conforme à ce qu'il doit être mais ne s'idéalise qu'au prix de l'immolation de sa particularité contingente au profit d'autrui ou d'un idéal de portée universelle<sup>28</sup>. L'art romantique met donc en scène le passage du corps prosaïque au corps transfiguré. Hegel insiste toutefois sur le fait que la souffrance n'est pas le dernier mot de la peinture romantique, mais que celle-ci se résout en un état de sérénité et finalement de félicité. Il faut sans doute opposer le bonheur mélancolique classique à la béatitude romantique<sup>29</sup>. En définitive, le corps marmoréen du dieu grec est un destin parce qu'il n'exprime pas autre chose qu'un esprit toujours déjà donné. À l'opposé, le corps sensitif du personnage romantique, à la fois simplement humain et capable de dépasser sa particularité, montre bien que l'esprit, en vérité, n'est autre que ce qu'il se fait.

\*\*\*

<sup>26</sup> *Ibid.*, W. 14, 85, trad. cit. t. 2, p. 81.

<sup>27</sup> *Cf. ibid.*, W. 14, 150, trad. cit. t. 2, p. 141, où Hegel critique les artistes qui ont idéalisé le corps du Christ. Le thème du corps souffrant se retrouve non seulement à propos des représentations de la passion du Christ mais également de la Vierge (Hegel privilégie la figure de la piété) et des saints (qui, pour Hegel, sont principalement les martyrs et les pécheurs expiant leurs fautes dans la pénitence).

<sup>28</sup> *Cf. ibid.*, W. 14, 146, trad. cit. t. 2, p. 137.

<sup>29</sup> *Cf. ibid.*, W. 15, 41, trad. cit. t. 3, p. 37 : « Béate est l'âme qui, certes, a livré combat et s'est engagée dans les tourments, mais qui triomphe de sa souffrance. »

C'est ainsi que le portrait romantique renvoie à l'*œuvre* de l'esprit : « Dans le visage humain, le dessin de la nature est constitué par l'ossature dans ses parties rigides, autour desquelles se disposent les parties molles qui se prolongent en de multiples et diverses contingences ; mais la caractérisation du portrait, malgré toute l'importance des parties rigides, réside en d'autres traits fermes, dans le visage tel qu'il est modelé par le travail de l'esprit. »<sup>30</sup> On se demandait en commençant si la corporéité devait être considérée, chez Hegel, comme une limite ou comme la condition de l'accomplissement de l'esprit. Il apparaît que le procès du corps a pour enjeu de conférer un sens de ce qui se présente initialement comme un matériau. Faire de son corps non plus seulement sa condition objective au sens de la provenance ou du support mais un moyen d'expression de soi – et un moyen toujours plus adéquat. C'est en ce sens que le corps constitue la première médiation du « connais-toi toi-même ». Cependant l'esprit ne se borne pas à se représenter par son corps mais il se constitue dans son rapport représentatif à celui-ci. Par contrecoup, ce procès de constitution se traduit par le progrès du corps, qui gagne lui-même en autonomie. Le corps, chez Hegel, n'est en aucune manière ce dont il faut se débarrasser, mais il est l'altérité qui requiert le travail de l'esprit – un travail par lequel l'esprit advient à soi.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, W. 15, 105, trad. cit. t. 3, p. 96.