

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ESPRIT SUBJECTIF CHEZ HEGEL :
DE L'INCONSCIENT À LA SUBJECTIVITÉ CONTEMPORAINE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
MAXIME COMÈTE

OCTOBRE 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je serai toujours reconnaissant envers ma conjointe, Annick, pour m'avoir supporté tout au long de ce laborieux parcours académique qui fut le mien. Car au-delà de cette réussite que je partage avec elle, le temps et le découragement auront certes été mes ennemis les plus redoutables. C'est entre autres par ses encouragements dans certains moments difficiles, par sa persistance et par son écoute, qu'une partie d'elle se retrouve dans cette écriture. Si les paroles s'envolent et les écrits demeurent, sa présence à mes côtés est et restera écrite dans le blanc de ces lignes.

À Jean-François Côté, mon directeur, je lui offre plus que de simples remerciements. Notre rencontre aura été pour moi plus que révélatrice, puisqu'elle aura guidé la suite de mon parcours universitaire et intellectuel. Par sa présence tout entière lors de nos rencontres et discussions, par sa passion et rigueur intellectuelle, mais surtout par la liberté et confiance qu'il m'a accordés dans l'interprétation du texte hégélien, c'est plus que Hegel lui-même qui s'est offert à ma rencontre, c'est également moi-même.

À mes parents, je leur offre cette lecture, peut-être difficile, mais combien révélatrice de ce en quoi je leur suis reconnaissant. Ces longues conversations que nous avons eues en fin de soirée depuis longtemps, elles s'y retrouvent. Non pas nécessairement dans le contenu, mais dans cette curiosité et cette volonté de toujours y voir plus clair en ce monde.

À ma fille Laurence, je lui offre tout mon amour pour nos moments d'égarement, de jeux, de distractions, de folies, mais surtout de tendresse à ses côtés.

À mon garçon qui fut d'une grande motivation à terminer ce mémoire avant sa naissance, je lui offre tout simplement du temps précieux à ses côtés.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	vi
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
L'INCONSCIENT ET LA PHILOSOPHIE	9
1.1 L'inconscient : origine du mot et signification	10
1.2 L'inconscient dans la philosophie.....	12
1.3 Descartes, ou l'origine de l'inconscient.....	14
1.4 Le problème cartésien et le décentrement de la subjectivité.....	15
1.5 Spinoza et la conquête d'un inconscient.....	19
1.6 Leibniz et la continuité inconscient-conscient	22
1.7 L'inconscient et l'idéalisme allemand	23
1.8 Philosophie moderne et continuité conscience-inconscient.....	26
CHAPITRE II	
L'INCONSCIENT DANS LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE	27
2.1 La question de l'inconscient dans la littérature hégélienne	30
CHAPITRE III	
L'ANTHROPOLOGIE ET L'INCONSCIENCE DE L'ESPRIT	38
3.1 L'Anthropologie; de l'âme d'Aristote à l'âme de Hegel	38
3.2 L'anthropologie hégélienne	41
3.3 De l'âme naturelle à l'âme effective.....	43
3.4 Anthropologie, ou ontologie de l'inconscient.....	54

CHAPITRE IV

LE MOI DANS SON RAPPORT AVEC L'INCONSCIENT	55
4.1 Le Moi inconscient (Soi) et l'impulsion spirituelle : l'âme désirante	56
4.2 Du « Moi inconscient » (Soi) au Moi de la conscience	58
4.3 <i>Abyss</i> , abîme, puits nocturne ou mine... une difficulté interprétative	64
4.4 Le puits inconscient : du contenu à la signification	67
4.5 La maladie psychique et le sentiment-de-soi	70
4.6 Phénoménologie et activité inconsciente de l'esprit	73

CHAPITRE V

LA PSYCHOLOGIE HÉGÉLIENNE ET L'INCONSCIENT	77
5.1 Attention et Intuition	79
5.2 La représentation et la naissance de l'image	81
5.3 L'imagination	84
5.4 Le langage : intériorisation subjective de l'extériorité objective et extériorisation objective de l'intériorité subjective	86
5.5 Le nom, la mémoire et la pensée	89
5.6 Esprit pratique et universalité ; de la particularité subjective à la subjectivité libre	92
5.7 Le Moi et la subjectivité	93

CHAPITRE VI

LA SUBJECTIVITÉ HÉGÉLIENNE ET LA SUBJECTIVITÉ CONTEMPORAINE	96
6.1 Le parcours de l'esprit jusqu'à son concept : la subjectivité	97
6.2 Freud et la subjectivité contemporaine	100
6.3 Freud et Hegel sur l'inconscient et l'origine du Moi et de la conscience	102
6.4 Freud et Hegel sur les activités inconscientes de l'âme ou de l'esprit	105
6.5 Freud et Hegel sur la répression et la lutte pour la reconnaissance.	108
6.6 Freud et Hegel sur le dérangement de l'esprit et la névrose.	111
6.7 Freud et Hegel : une rencontre manquée ?	114

CONCLUSION.....	115
-----------------	-----

BIBLIOGRAPHIE.....	123
--------------------	-----

LISTE DES ABRÉVIATIONS

G.W.F. HEGEL

- E. PhE *Encyclopédie des sciences philosophiques III - Philosophie de l'esprit*, trad.
B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
- E. PhN *Encyclopédie des sciences philosophiques II - Philosophie de la nature*, trad.
B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.
- Ae *Cours d'Esthétique I*, trad. J-P. Lefebvre, Paris, Vrin. 1995.

RÉSUMÉ

Ce mémoire s'intéresse à la problématique de l'inconscient dans la *Philosophie de l'esprit* de G.W.F. Hegel. Plus précisément, la visée de ce mémoire est de proposer, à travers la question de l'inconscient, une interprétation différente de l'esprit subjectif chez Hegel en ses trois moments, soit anthropologique, phénoménologique et psychologique. Si la question de l'inconscient a longtemps été l'apanage de la psychanalyse, de nos jours, cette *réalité* psychique est généralement admise dans les sciences sociales. Et s'il est vrai que Freud est celui qui, le premier, a permis une meilleure compréhension de l'inconscient et de son rôle dans l'émergence de la conscience, du Moi, et dans la structuration de la subjectivité, nous jugeons néanmoins qu'il serait présomptueux de lui attribuer toutes les découvertes relatives à cette vie ou activité inconsciente de l'âme ou de l'esprit. Face à ce constat, ce mémoire sera pour nous l'occasion de démontrer que bien avant lui, plusieurs philosophes ont su envisager, du moins formellement et sans le nommer explicitement, cette instance psychique échappant à la conscience. Parmi eux, le philosophe G.W.F. Hegel ne fait pas figure d'exception. Par ses considérations portant sur l'âme et le rôle des sensations dans l'émergence du Moi et de la conscience, par sa psychologie des profondeurs saisissant, à travers l'intuition, l'imagination, la représentation et la pensée, les activités inconscientes de l'esprit concourant au développement du Moi, de la conscience et de la subjectivité, nous jugeons que sa *Philosophie de l'esprit*, notamment la partie concernant l'esprit subjectif, est une œuvre fondamentale pour une compréhension de l'inconscient qui dépasse les strictes limites de la théorie psychanalytique freudienne. Dans une certaine mesure, nous pourrions affirmer que Hegel est l'auteur d'une philosophie qui, au-delà des apories pouvant ressortir d'une mise en confrontation avec la théorie psychanalytique, est la plus susceptible d'apporter une contribution significative à l'œuvre théorique freudienne.

Mots-clés : Hegel, Inconscient, Esprit subjectif, Moi, Conscience, Subjectivité, Dialectique.

abyss (ə – bĭs) *n.* **1. a.** *The primeval chaos. b.* *The bottomless pit; hell.* **2.** *An unfathomable chasm; a yawning gulf.* **3.** *An immeasurably profound depth or void.* **4.** *Night, space, darkness.* **5. a.** *An underground. b.* *A mine.* **6.** *Nether-regions; the Underworld. [LLat. abyssus < Gk. abussos, bottomless: a-, without + bussos, bottom.]*¹

¹ MILLS, Jon, 2002, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York, SUNY Press, p. XIX.

INTRODUCTION

Aux dires de Freud, la découverte de l'inconscient se doit d'être interprétée, d'un point de vue scientifique et épistémologique, comme la troisième blessure narcissique que l'humanité a connue après la révolution copernicienne, où la terre était devenue un simple amas de poussière gravitant autour du soleil, et la théorie de l'évolution, où l'homme devenait le résultat d'un long processus de sélection naturelle, au terme duquel il se situait sur ce même arbre évolutionnaire que partagent les espèces animales. Rappelons la célèbre formule freudienne, tant commentée : « Le moi n'est pas maître dans sa propre maison.¹ » Affirmation troublante, dirons-nous, pour tous ceux ayant œuvré sérieusement sur cette exigence delphique du *Connais-toi toi-même*. Néanmoins, s'il est reconnu que Freud fut le premier à conceptualiser explicitement la structure psychique de l'homme à travers ses différentes instances, et dont sa plus importante découverte demeure l'instance inconsciente de la psyché, de même que son rôle dans la structuration de la subjectivité, dans l'émergence du Moi et de la conscience, en plus de sa persistance chez le sujet parvenu à la conscience, il n'en demeure pas moins que bien avant lui, certains autres penseurs, surtout des philosophes (Descartes, Leibniz, Spinoza, Fichte et Schelling), ont su envisager l'existence d'une instance échappant largement à la conscience. Mais bien entendu, rares sont ceux qui utilisèrent le terme « *inconscient* ». Comme le rappelle Jean-Marie Vaysse, dans le domaine des philosophes,

[ceux-ci] utilisent les notions de mémoires, représentation, désir, pulsion, perception, passion et, si elle parle de conscience, ce terme ne devient un philosophème majeur qu'assez tardivement. Son objet premier est ce qui se nomme en grec psyché, dont la traduction latine sera *animus* ou *mens*, âme ou esprit.²

¹ FREUD, Sigmund, 1917, « Une difficulté de la psychanalyse ». *Sigmund Freud. Œuvre complète. Psychanalyse*. vol. 15 (1916-1929), sous la direction de Jean Laplanche, Paris, PUF, p. 50.

² VAYSSE, Jean-Marie, 2005, *Inconscient et philosophie. Avant Freud, après Freud*, Paris, Bordas, p. 11.

Ainsi, Vaysse souligne le fait important que si « [l']inconscient n'est en définitive rien d'autre que ce non-dit de la métaphysique moderne, [il va sans dire que, sans le nommé explicitement] la philosophie moderne a parlé de l'inconscient, [mais] sans le savoir.³ » La question est donc de savoir si nous pouvons, et si nous devons envisager l'inconscient dans les œuvres philosophiques. Le problème est d'envergure, car c'est au lecteur actuel qu'appartient maintenant la tâche d'une exégèse des textes philosophiques dont l'objectif est de relever ce qui se rapportait à un *inconscient*, tel que nous pouvons mieux le comprendre et l'envisager aujourd'hui, au regard de la théorie psychanalytique. Mais en même temps, le lecteur fait face à un autre problème, et cela se rapporte au danger ne pas procéder à une lecture « théorico psychanalytique » de ce que nous pouvons nommer pour l'instant un *inconscient philosophique*, ou encore de ne pas « plaquer » la théorie psychanalytique de l'inconscient sur ce qui est propre au domaine de la philosophie. La mise en garde est celle-ci : si des accointances peuvent être trouvées entre l'inconscient psychanalytique et un *inconscient* en philosophie, il ne faudrait cependant pas en conclure que l'inconscient de la psychanalyse, ce qui a été mis à jour et théorisé par Freud, n'est en définitive qu'une mise en forme théorique et scientifique, c'est-à-dire vérifiée de manière empirique, de ce qui a déjà été écrit et envisagé avant lui de manière spéculative par les philosophes. Rappelons que pour Freud, comme le souligne Paul-Laurent Assoun,

La conception totalisante du monde [celle des philosophes] consist[ait] pour le sujet connaissant à « se prendre pour un empire dans un empire » au sens spinoziste. C'est une illusion exactement homologue qui œuvre dans la croyance au primat absolu de la conscience. *C'est donc par un seul et même mouvement que la psychanalyse réfute le conscientialisme, récuse la philosophie et se revendique comme science.*⁴

En ce sens, nous pouvons affirmer que si Freud n'a pas été attentif aux écrits philosophiques qui lui sont antérieurs, écrits qui, soit dit en passant, arrivent néanmoins à être perçus à travers une lecture attentive des écrits du psychanalyste autrichien, il importe tout de même de saisir l'œuvre freudienne comme l'héritière d'une culture philosophique européenne, et plus particulièrement germanique. De ce fait, nous jugeons qu'il convient de retourner dans les textes philosophiques qui ont été écrits avant Freud, afin de voir dans quelle mesure la

³ VAYSSE, Jean-Marie, 1999, *L'inconscient des modernes. Essai sur les origines métaphysiques de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, p. 22-23.

⁴ ASSOUN, Paul-Laurent, 1995, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, p. 110.

philosophie avait découvert, non pas seulement un *inconscient*, mais également le rôle de cet inconscient dans le développement de la psyché humaine, de l'esprit humain, de la conscience, du Moi et de la subjectivité. Mais puisqu'une telle tâche ne peut être envisageable dans les limites qui sont les nôtres, dans la mesure où répertorier l'ensemble des références philosophiques à un inconscient supposerait une relecture de tous les textes philosophiques qui ont été écrits depuis Aristote, c'est sur l'œuvre hégélienne que nous porterons attention. Pourquoi Hegel, ce penseur du savoir absolu ? Voilà une question intéressante, d'autant plus que même chez les plus grands commentateurs français du philosophe allemand, tels Bernard Bourgeois et Jean-François Kervégan, il n'est pas possible de retrouver des références explicites à la notion d'inconscient. Ainsi, pour répondre à la question « Pourquoi Hegel » ? nous affirmons dans un premier temps que c'est par ce que nous jugeons que nous n'avons pas fini d'épuiser l'immense héritage philosophique qu'il a laissé. Dans un second temps, parce que nous jugeons, relativement à la majorité des ouvrages consacrés à Hegel et ayant pour objet d'étude sa phénoménologie, cette science de la conscience, qu'une immense partie du système philosophique attribué à ce philosophe a été laissée dans l'ombre. Cette part obscure, il s'agit de l'anthropologie et de la psychologie que l'on retrouve dans la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie*, parties dans lesquelles les questions de l'inconscient et de l'inconscience ont été abordées implicitement. Comme Jon Mills l'écrit :

« In all his works, Hegel makes very few references to the unconscious. In fact, his account is limited to only a few passages in the *Phenomenology* and the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. While Hegel did not explicitly develop a formal theory of the unconscious, nor included it as a cardinal element of his anthropology and psychology, he certainly did not ignore the issue. [...] Hegel's treatment of the unconscious has been largely overlooked. [...] and it is an indispensable aspect of his entire philosophy. »⁵

C'est sans doute pour cette raison, c'est-à-dire le peu d'occurrences que Hegel fit explicitement à propos de l'inconscient, que le plus souvent, la question n'a été abordée que brièvement, et ce, au travers d'articles de revues scientifiques. Parmi les plus importants, Jean

⁵ MILLS, Jon, 2006, « Hegel on the unconscious Abyss. Implication for Psychoanalysis », *The Owl of Minerva* [En ligne], Vol. 28, No. 1, URL: <http://www.processpsychology.com/HEGELOWL.htm>

Hippolyte y consacra un article en 1971 portant le titre « Hegel's Phenomenology and Psychoanalysis »⁶, et récemment, c'est-à-dire en 2008, c'est Richard D. Chessick qui publiait un article intitulé « The Relevance of Hegel's Phenomenology of Spirit to the Process of Contemporary Psychoanalysis »⁷. Pour un ouvrage complet sur la question, il a fallu attendre les livres de Jon Mills: *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*⁸, de même que *Origins. On the Genesis of Psychic Reality*⁹. Reprenant la problématique de la maladie psychique, thème cher à la psychanalyse, Daniel Berthold-Bond publia quant à lui *Hegel's Theory of Madness*¹⁰, ouvrage dans lequel l'auteur se penche sur la question du dérangement de l'esprit présent dans la *Philosophie de l'esprit*, en liens avec la théorie freudienne de la névrose et de la psychose. Dernièrement, David V. Ciavatta publiait un ouvrage important consacré à la famille et à la reconnaissance des consciences intitulé *Spirit, the Family, and the Unconscious in Hegel's Philosophy*¹¹. Finalement, de manière plus générale, quelques philosophes se sont également intéressés à la problématique de l'inconscient d'un point de vue philosophique, mais toujours dans un souci de compréhension par rapport à la psychanalyse. Tel est le cas pour Jean-Marie Vaysse avec *Inconscient et philosophie. Avant Freud, Après Freud*¹², et *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*¹³. Mais comme nous venons de le constater par le biais des titres cités précédemment, ce sont avant tout les références à la psychanalyse qui sous-tendent les études philosophiques portant sur l'inconscient, de même que celles traitant de l'inconscient chez Hegel. Souhaitons-nous en faire de même? La réponse est non, puisque pour apprécier toute la richesse et les subtilités de l'œuvre hégélienne, nous jugeons que nous devons l'envisager, d'une part, dans son unicité, et d'autre part, au-delà de ce qui a déjà été

⁶ HYPOLITE, Jean, 1971, « Hegel's Phenomenology and Psychoanalysis », *New Studies in Hegel's Philosophy*, New York, Holt, Rinehard and Winston, pp. 57-70.

⁷ CHESSICK, Richard D, 2008, « The Relevance of Hegel's Phenomenology of Spirit to the Process of Contemporary Psychoanalysis », *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, Vol. 36, No. 4, pp. 677-706.

⁸ MILLS, Jon, 2002, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York, SUNY Press.

⁹ MILLS, Jon, 2010, *Origins. On the Genesis of Psychic Reality*, Kingston/Montréal, McGill-Queen's University Press.

¹⁰ BERTHOLD-BOND, Daniel, 1995, *Hegel's Theory of Madness*, New York, SUNY Press.

¹¹ CIAVATTA, David V., 2010, *Spirit, the Family, and the Unconscious in Hegel's Philosophy*, New York, SUNY Press.

¹² VAYSSE, Jean-Marie, *L'inconscient des modernes*, op. cit.

¹³ VAYSSE, Jean-Marie, *Inconscient et philosophie*, op. cit.

fait, soit le rapprochement entre Freud et Hegel au travers la question de la maladie psychique. Ainsi, notre objectif est double, soit celui de proposer une lecture du texte hégélien qui rompt dans une certaine mesure avec la tendance présente au sein des œuvres énumérées ci-dessus, et également celui de présenter la philosophie de l'esprit subjectif chez Hegel à travers une problématique de l'inconscient, en ce que ce dernier est bien le lieu d'où originent la conscience, le Moi et la subjectivité. Parvenu à son accomplissement, l'esprit subjectif n'est-il pas justement le résultat d'un procès dialectique s'effectuant en partie « dans son dos », c'est-à-dire sans que l'esprit en soit conscient ? L'objectif de ce mémoire est donc de dégager, par une lecture attentive de la partie portant sur l'esprit subjectif présent dans la *Philosophie de l'esprit* de Hegel, ce qui, chez lui, ferait office d'un inconscient. Plusieurs questions seront posées en ce sens : Quel est cet inconscient ? Quel est son rôle ? Quel est son statut dans le système philosophique de Hegel ? Quel rapport entretient-il avec le corps ou la corporéité, avec l'émergence du Moi et le développement de la conscience ? Et plus fondamentalement encore, de quelle manière envisager la subjectivité hégélienne et contemporaine dans son rapport à l'inconscient, ou encore dans le rapport à son lieu d'origine ? Ainsi, pour mener à terme ce projet, nous diviserons notre développement en six chapitres distincts.

Le premier chapitre sera l'occasion pour nous, à travers un long détour philosophique, d'envisager le rôle et la place de l'inconscient dans la philosophie en général. Cette tâche nécessaire pouvant donner lieu à des développements infinis et des interprétations divergentes, nous nous limiterons à ce que nous jugeons essentiel et primordial, car comme le souligne Jean-Marie Vaysse, l'inconscient représente ce non-dit de la métaphysique. Et puisque la problématique de l'inconscient a presque toujours été abordée par le prisme de la psychanalyse depuis les écrits de Freud, ce premier chapitre permettra également de ramener la question de l'inconscient dans le domaine où elle a vu le jour, c'est-à-dire en philosophie. Comme Vaysse l'a écrit sous forme d'injonction : « Là où était le sujet moderne, l'inconscient devait advenir ; là où est advenu l'inconscient, la philosophie doit revenir.¹⁴ » Nous retournerons donc à l'origine, où encore au point de rupture que représente la philosophie cartésienne, moment où l'« *inconscient* » est devenu une véritable préoccupation

¹⁴ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 23.

dans le domaine de la philosophie. Suite à cela, nous aborderons rapidement les philosophies postérieures au cartésianisme, soit les philosophies de Leibniz, de Spinoza, de Fichte et de Schelling. La philosophie de Hegel nous apparaîtra ainsi comme l'héritière d'une tradition philosophique.

Le deuxième chapitre, quant à lui, sera consacré à la problématique de l'inconscient dans la philosophie de Hegel. Nous le savons aujourd'hui, et la lecture de certaines parties de la *Philosophie de l'esprit* en témoigne, Hegel n'ignorait pas la question de l'inconscient. Mais l'a-t-il abordé systématiquement? A-t-il, à partir de ses réflexions philosophiques, formulé une théorie de l'inconscient? La réponse est évidemment non, et c'est pour cette raison que nous pouvons parler davantage de la problématique de l'inconscient dans la philosophie hégélienne, problématique qui concerne le développement de l'esprit subjectif. Ainsi, afin de nous introduire à cette problématique, l'accent sera mis avant tout sur une analyse de l'esprit subjectif tel qu'il a été envisagé par Hegel dans la *Philosophie de l'esprit*. L'objectif premier sera ainsi d'exposer, par une recension de plusieurs passages tirés du texte où est abordé implicitement l'inconscient, la complexité du sujet en question, de même que les différents niveaux théoriques sur lesquels peut être envisagé l'inconscient. Ce n'est que suite à cela que nous pourrions nous engager dans une interprétation du texte hégélien.

En ce sens, dans le troisième chapitre, nous aborderons directement l'anthropologie hégélienne de la *Philosophie de l'esprit*. C'est tout d'abord par un retour à Aristote que nous saisissons l'importance de l'âme dans le projet philosophique de Hegel. Suite à cela, nous présenterons l'anthropologie hégélienne en ses divers moments, soit de l'âme naturelle à l'âme effective, en passant par l'habitude, afin de mieux comprendre en quoi l'âme représente l'inconscience de l'esprit, ou encore en quoi l'âme, dans son rapport au corps, peut se laisser saisir au travers du vocable d'*inconscient*. La question du Moi et de son lieu d'origine, l'âme, sera au cœur de notre développement, si bien qu'au terme de ce chapitre, nous serons en mesure d'envisager le moment anthropologique comme une ontologie de l'inconscient, ou encore le moment à partir duquel tout le contenu de l'esprit, dans ses développements ultérieurs, se trouve à être présupposé.

Le quatrième chapitre aura pour objectif de poser le Moi dans son rapport avec l'inconscient. Revenant sur la question de l'âme désirante, du Moi inconscient (Soi originaire), nous aborderons le développement du Moi inconscient en Moi conscient à travers les différents moments forts de l'anthropologie hégélienne. Ce n'est qu'au travers de cette analyse qu'il nous sera possible d'aborder ce qui se veut être fondamental pour notre problématique de l'inconscient, soit la question abordée par Hegel lui-même concernant le « puits inconscient », ou encore le « puits sans détermination » dans lequel tout le contenu de la sensation, au travers les traces qu'il laisse, se trouve être conservé, inconsciemment. Par le fait même, nous serons ainsi en mesure de mieux saisir la question du dérangement de l'esprit. Au terme de ce chapitre, par une relecture de la phénoménologie, nous pourrons envisager le rôle de cet inconscient dans les déterminations et activités ultérieures de l'esprit, soit au niveau de la psychologie.

Le cinquième chapitre, comme enchaînement logique, s'intéressera ainsi à la psychologie hégélienne. Dans un premier temps, nous envisagerons les activités de l'esprit théorique sous l'angle d'activités inconscientes. Insistant sur l'attention, moment fondamental de l'intuition dans le parcours de l'intelligence, nous aborderons par la suite la question de la représentation, de l'image et de l'imagination. Suite à cela, nous insisterons sur la question du langage, de même que sur le nom, la mémoire et la pensée. L'apprentissage du langage, cet assemblage de signes, nous apparaîtra ainsi comme le moyen par lequel la conscience de soi et la subjectivité, par le biais de l'identité du subjectif et de l'objectif, deviennent envisageables. Dans un deuxième temps, nous appuyant sur le parcours dialectique de l'esprit où les moments antérieurs à une subjectivité accomplie ont été subsumés, c'est-à-dire niés et conservés, nous ferons un arrêt sur la question de l'esprit pratique (la personnalité effective) et de la passion comme vitalité de l'homme. La subjectivité, telle que Hegel l'envisage, sera présentée dans toute sa complexité et toute sa richesse.

Le sixième et dernier chapitre de notre développement sera le moment où nous pourrons mieux envisager l'inconscient dans la philosophie hégélienne, à l'aube de la conceptualisation freudienne de l'inconscient. Dans un regard croisé entre Freud et Hegel, nous aborderons, en portant attention sur l'inconscient au sens anthropologique de même que sur les activités inconscientes de l'esprit, l'origine du Moi, de la conscience, de même que la

structuration de la subjectivité. Également, ce dernier chapitre sera un moment opportun pour revenir sur ce que nous aurons abordé dans un chapitre précédent, soit la question du dérangement de l'esprit présent dans la philosophie de Hegel, en lien avec la théorie freudienne de la névrose. En présentant ainsi les parallèles entre Freud et Hegel, la philosophie de Hegel nous apparaîtra comme une œuvre incontournable dans la compréhension de l'inconscient et de la complexité de la subjectivité contemporaine.

Au terme de notre développement concernant la problématique de l'inconscient dans la philosophie hégélienne de l'esprit subjectif, problématique que nous aborderons d'une part, au travers de l'émergence de la conscience, du Moi, de même que dans la structuration de la subjectivité, et d'autre part, au travers des parallèles ou accointances théoriques que nous relèverons entre certains éléments théoriques de l'œuvre de Freud et de la philosophie de Hegel, nous espérons être en mesure de démontrer qu'une lecture attentive et *ouverte* de l'œuvre hégélienne, qui insiste sur la question de l'inconscient, saura lui donner une nouvelle actualité et vivacité, de même que de nouvelles avenues dans son interprétation.

CHAPITRE I

L'INCONSCIENT ET LA PHILOSOPHIE

« La métaphysique moderne ne constitue pas un bloc monolithique ordonné autour de la position cartésienne du cogito comme « fondement certain et inébranlable ». ¹ »

Dans toutes les disciplines appartenant aux sciences de l'esprit, de la culture ou des sciences sociales, et surtout dans le domaine de la philosophie et de la sociologie, parler de l'inconscient n'est pas un exercice facile. Sans doute, son lieu de naissance formel, la psychanalyse, de même que la démarche utilisée par cette discipline, expliquent en partie cette situation. Encore aujourd'hui, si la psychanalyse apparaît pour la sociologie trop spéculative, la philosophie, quant à elle, ne cesse de rappeler qu'elle représente le moment à partir duquel le sujet a été dépossédé de son Moi. Ainsi, sitôt que nous abordons la question de l'inconscient, une confusion et une malencontreuse association entre inconscient et psychanalyse s'opèrent, si bien qu'il apparaît difficile de séparer l'inconscient de la théorie psychanalytique. Ainsi, il importe de s'arrêter à cette notion d'inconscient, non pas d'une manière prosaïque, mais en cherchant à en dégager ses fondements et son origine. En suivant cette voie cependant, la notion d'inconscient se révèle vite être ponctuée d'innombrables pièges et difficultés. C'est pour cette raison qu'avant même de s'engager prématurément dans la problématique de l'inconscient, et ce, au risque de s'y perdre, une première question fondamentale doit être posée, du moins partiellement. Cette question, elle peut être formulée ainsi : par quelle voie aborder l'inconscient, cette réalité *sui generis* de la psyché située au

¹ VAYSSE, Jean-Marie, 1999, *L'inconscient des modernes. Essai sur les origines métaphysiques de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, p. 14.

carrefour de la philosophie, de la psychologie, de l'anthropologie et de la psychanalyse, endroit où il a vu le jour? De manière simple, cette question vise à déterminer si l'inconscient est né avec Freud, ou s'il existait avant lui. Bien entendu, nous savons que l'inconscient, en tant qu'instance échappant à la conscience, n'est pas apparu « comme par enchantement » avec Freud. Mais qu'en est-il de l'inconscient entendu au sens descriptif? À ce sujet, Jean-Marie Vaysse écrit que

L'inconscient est [...] bien un vocable de la métaphysique, puisqu'il n'est au fond que la part nocturne ou secrète de ce qui se pose comme sujet souverain. Mais il s'agit d'un vocable que la métaphysique n'énonce jamais explicitement tout en l'impliquant secrètement. [...] L'inconscient n'est en définitive rien d'autre que ce non-dit de la métaphysique moderne qui n'en vient à s'explicitier en la psychanalyse que pour lui faire taire sa propre origine métaphysique.²

Il convient donc de prendre le contrepied de la psychanalyse, en tant que la « philosophie est ce que la psychanalyse ne cesse de dénier³ », de manière à faire la lumière sur ce que la philosophie moderne, depuis Descartes, a refoulé, c'est-à-dire cette *part nocturne ou secrète qui habite le sujet*. Mais avant d'en arriver là, tentons de mieux circonscrire notre objet d'étude, à savoir l'inconscient.

1.1 L'inconscient : origine du mot et signification

C'est dans une perspective descriptive que l'inconscient sera dans un premier temps abordé. Le mot *inconscient* est un terme employé assez fréquemment dans la langue courante et le langage populaire. Le plus souvent employé à titre d'adjectif, l'inconscient est également un nom, ce qui complexifie la compréhension de ce que nous entendons par *inconscient*. À ce terme s'ajoute également celui d'inconscience, lequel, en sa définition, ne diffère pas grandement de celle rattachée au terme « *inconscient* ». Ainsi, que nous parlions d'inconscient ou d'inconscience, ici employé en tant qu'adjectif, n'a que peu de répercussions en ce qui a trait au sens général d'une locution. La terminologie française d'inconscient et d'inconscience est la même et demeure fort simple; elle se compose du préfixe privatif latin *in*, et du nom ou de l'adjectif *conscient* : in-conscient – qui n'est pas conscient. Dans la langue française, le mot apparaît dans le *Dictionnaire de l'Académie* en

² VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 15-22.

³ Ibid. p. 22.

1878 seulement. Son équivalent allemand, *das Unbewusste*, est utilisé dès le XVII^e siècle par Leibniz. Cependant, c'est Eduard Von Hartmann qui, en 1869 avec la publication d'une *Philosophie des Unbewussten*, enracine véritablement le terme dans le domaine de la psychologie, et plus marginalement dans le jargon philosophique. Ainsi, jusqu'à Freud, le substantif inconscient ne sera employé que très rarement en philosophie et en psychologie. Voilà pour l'utilisation du mot et pour son introduction dans la littérature philosophique et psychologique. Maintenant, en ce qui a trait au sens du terme, nous nous référerons en tout premier lieu au *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*⁴ de Lalande.

Dans un premier temps, il y est écrit que le terme inconscient est généralement réservé « (mais peut-être à tort) à l'ignorance des faits extérieurs.⁵ » S'en tenant strictement à cette acception courante, l'inconscience d'un sujet se doit d'être interprétée comme étant relative aux faits se produisant à l'extérieur et ne parvenant pas à la conscience du sujet. Le sujet a donc une inconscience ou est inconscient de tout ce qui peut se produire à l'extérieure de lui et qu'il ne peut percevoir. Dans cette définition, il est à noter que l'accent est mis sur les faits extérieurs. Cependant, l'auteur du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* rattachent également au mot inconscient cinq autres définitions, allant de l'absence de conscience tel « un atome dans la philosophie d'Épicure⁶ », jusqu'à une définition plus substantielle supposant « l'ensemble de ce qui n'est pas conscient dans un sujet déterminé.⁷ » Comme il peut être constaté, le langage courant place l'inconscient extérieurement à un sujet connaissant, ce que nous avons décrit comme étant l'inconscience des faits extérieurs, alors que la définition plus substantielle qu'en donne le *Vocabulaire* entend situer l'inconscient par rapport à l'intériorité d'un sujet déterminé. Est ainsi nommé « inconscient » l'ensemble des manifestations qui se produisent chez un sujet, mais qui demeurent dans l'obscurité, hors de sa conscience. Voilà ce que propose le *Vocabulaire* quant à la notion d'inconscient. D'un point de vue plus théorique et analytique, Jon Mills distingue de son côté et sous le vocable allemand *unbewußt*, terme qui a été adopté à la suite de Freud, six usages distinctifs attribués à l'inconscient. Les usages associés à l'inconscient sont ainsi définis comme:

⁴ LALANDE, André, 2006, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.

⁵ LALANDE, « Inconscient », dans *Ibid*, p. 489-491.

⁶ *Ibid*.

⁷ *Ibid*.

- « Un manque de conscience, et qui ne peut, en principe, être rendu conscient ;
- un état non-conscient dans lequel l'esprit se trouve à être ;
- une réalité dialectiquement opposée à la conscience ;
- une entité hors ou derrière l'esprit, et à laquelle est attribuée la potentialité de l'esprit non encore rendu effectif, et la négativité comme point cardinal du développement de l'esprit ;
- ce qui a été conscient, mais qui a été refoulé ;
- un fond ou un abîme inconscient pré-rationnel, et qui sert de fondation aux manifestations de l'esprit sous toutes ses formes. »⁸

Nous entrons donc ici, à la suite des usages distinctifs mis en évidence par Mills, dans un registre philosophique, voire psychanalytique. Mais retournons au domaine de la philosophie.

1.2 L'inconscient dans la philosophie

Pour débiter cette partie concernant l'inconscient et la philosophie, rapportons les écrits de Paul-Laurent Assoun et de Jean-Marie Vaysse. Pour Assoun, lequel adopte une posture plus près de la psychanalyse que de la philosophie :

Il faut comprendre que les précurseurs philosophes [de Freud] pouvaient bien prononcer le mot [inconscient] : avec la psychanalyse, c'est la chose même – « inconscient » – qui est pensée : soit des « processus psychiques » qui « se comportent activement », bien qu'ils ne parviennent pas à la conscience. On passe ainsi d'un inconscient au sens purement descriptif – ce qui n'est pas actuellement conscient – à un inconscient au sens métapsychologique – soit caractérisable comme un « système » *sui generis*. [Pour reprendre les mots de Assoun : avant Freud], « l'inconscient philosophique – prépsychanalytique [ce mot sans substance] ne serait que... de convention (en ce sens strict.) »⁹

Cependant, pour Vaysse, philosophe s'intéressant aux origines métaphysiques de la psychanalyse,

[Si] la philosophie finit par accoucher de l'inconscient comme de son enfant naturel et légitime [, il faudrait également] voir en quoi il s'agit là d'un enfant monstrueux et ludique à la fois qui se laisse repérer sous des figures à chaque fois différentes et

⁸ Nous traduisons. Pour les six définitions originales, voir MILLS, Jon, 2002, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York, SUNY Press, p. 3.

⁹ ASSOUN, Paul-Laurent, 1995, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, p. 15-16.

singulières, qui fait que d'un certain point de vue des découvertes majeures se font sans que leurs auteurs en soient précisément conscients, sans qu'ils les théorisent jamais de manière explicite.¹⁰

Il apparaît clair, à la lecture de ces deux extraits précédents, qu'une certaine ambiguïté persiste à la question de savoir dans quelle mesure l'inconscient se trouve être un problème posé en tout premier lieu par la philosophie. Rappelons que Freud a tout au long de sa vie envisagé que l'inconscient des philosophes ne pouvait être « conçu que comme "quelque chose de mystique", [où le] "logos philosophique" [est ce] qui oppose une résistance primaire à la psyché inconsciente et traite l'inconscient psychanalytique comme un non-sens (*widersinn*) [...].¹¹ » Il ne s'agit pas ici de mettre à jour les fondements théoriques et épistémologiques de la critique freudienne de l'inconscient chez les philosophes, ou encore d'expliquer en quoi l'inconscient philosophique, comme Freud l'appellerait, serait à classer sous la rubrique d'artificialisme produit par une démarche philosophique supposant « une architecture de concept qui rompt avec le bon sens populaire comme avec la science qui fait de l'observation sa loi.¹² », ou encore d'aborder la philosophie sous l'angle de ce qui « fait symptôme au logos philosophique [à travers une] critique diagnostique de la systématité.¹³ » Là n'est pas l'objectif du présent travail. L'important est plutôt de comprendre, au-delà de ce qu'en pense Freud, et au-delà de ce que nous pouvons saisir de l'inconscient tel qu'il a su être problématisé par la psychanalyse, quel rapport existe entre l'inconscient et la philosophie, et de quelle manière l'inconscient a su être problématisé par la philosophie bien avant les découvertes freudiennes. Si pour Assoun, la philosophie n'a pas été à la hauteur de la formulation d'une théorie de l'inconscient au sens métapsychologique, c'est-à-dire au sens d'une instance psychique qui échappe à la conscience, Vaysse souligne par contre qu'à défaut de ne pas avoir su fournir une théorie explicite de l'inconscient, la philosophie a néanmoins fait d'importantes découvertes qui serviront de fondements aux développements de la psychanalyse. La philosophie a donc formulé implicitement, mais inconsciemment et sans le savoir, une théorie de l'inconscient. Rapportons une seconde fois ce qu'a écrit à ce sujet Jean-Marie Vaysse :

¹⁰ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 14.

¹¹ *Ibid.* p. 16.

¹² ASSOUN, op. cit., p. 19.

¹³ *Ibid.* p. 21

L'inconscient est [...] bien un vocable de la métaphysique, puisqu'il n'est au fond que la part nocturne ou secrète de ce qui se pose comme sujet souverain. Mais il s'agit d'un vocable que la métaphysique n'énonce jamais explicitement tout en l'impliquant secrètement.¹⁴

Par souci pédagogique, de clarté et de concision, et relativement à l'objet étudié, seuls les auteurs les plus importants au regard de la philosophie hégélienne seront ici abordés ; ainsi, Descartes, en tant qu'il pose les fondements d'une problématique de l'inconscient ; Spinoza, en tant qu'il se veut le représentant radical dans la question de l'illusion de la conscience et du pouvoir d'un inconscient ; Leibniz, en tant qu'il propose une philosophie de la continuité inconscient-conscient ; ainsi que Fichte et Schelling, que Hegel entend dépasser, s'avèrent être les philosophes les plus importants pour l'objectif poursuivi ici.

1.3 Descartes, ou l'origine de l'inconscient

En débutant ce chapitre concernant la place de l'inconscient dans la philosophie, nous avons introduit une phrase de Jean-Marie Vaysse. Nous allons maintenant la réinscrire, car c'est sur cette assertion que prendra appui la suite de cette partie. Cette assertion, elle se formule comme suit : « La métaphysique moderne ne constitue pas un bloc monolithique ordonné autour de la position cartésienne du *cogito* comme "fondement certain et inébranlable".¹⁵ » Ainsi, une question s'impose maintenant. En quoi pouvons-nous rattacher la naissance d'un inconscient, au sens philosophique, à la position cartésienne du *cogito* ? Car s'il est vrai qu'avec Descartes et son *cogito* se pose la naissance ou l'acte fondateur du sujet moderne et du sujet de la science, il faut également savoir que

[...] la fondation de la métaphysique moderne n'est cependant pas aussi simple qu'il y paraît : il y a dans le cartésianisme un découvrément et un recouvrement. Husserl voit ainsi en Descartes celui qui découvre le sol apodictique de la pensée tout en ouvrant la possibilité de l'objectivisme, et G. Canguilhem ramène l'histoire de la psychologie comme science du sens interne à l'histoire des contresens commis sur les *Méditations métaphysiques*.¹⁶

[...] la psychologisation de tout ce que Descartes avait ontologisé débouche sur un obscurcissement de l'esprit dont l'essence est devenue affectivité. La question de

¹⁴ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 15.

¹⁵ Ibid. p. 14.

¹⁶ Ibid. p. 27-28.

l'inconscient traverse alors la pensée moderne comme une sorte d'électron libre [...].¹⁷

Il devient alors nécessaire de comprendre, à partir de la position cartésienne du *cogito* et du primat de la conscience, de quelle manière la métaphysique moderne, à travers la pensée philosophique suivant Descartes, glissera vers une opposition de plus en plus marquée entre la conscience et l'inconscient philosophique.

1.4 Le problème cartésien et le décentrement de la subjectivité

Une des assertions principales de Jean-Marie Vaysse concernant l'origine de l'inconscient dans la métaphysique moderne se trouve dans son analyse du cartésianisme. L'auteur y écrit que « la subjectivité cartésienne, dont on dit trop vite qu'elle est souveraine et légiférante, se trouve-t-elle écartelée entre un pôle théologique et un pôle somatique.¹⁸ » La question soulevée ici est primordiale et demande qu'on s'y arrête un instant, car elle entend situer la problématique de l'inconscient au cœur de la philosophie cartésienne et de son sujet. Pour comprendre cette position, il faut alors procéder à une exégèse du texte cartésien, principalement des *Méditations métaphysiques*, de manière à mieux envisager, « à côté de la *res cogitans* et de la *res extensa*, [l'existence d'une] troisième nature simple qu'est l'union substantielle des deux premières.¹⁹ » Ainsi, tout en maintenant « le primat de la connaissance intellectuelle excluant toute dimension d'affect²⁰ » comme idéal de la connaissance, le sujet cartésien se doit également d'être envisagé, à travers l'union substantielle où les affects ne sont pas connus, mais vécus, comme tributaire « d'une pensée passive supposant une action extérieure au moi [et qui nous renseigne sur le corps]²¹ ». En posant l'union substantielle, c'est toute la question du dualisme qui se trouve être compromise. Et dès lors, comme le rapporte Vaysse, « Descartes loge donc au cœur de la pensée une scission entre une pensée pure relevant du vécu de l'évidence [c'est-à-dire une pensée envisagée comme] la forme la plus éminente de l'existence théorique nous reliant à Dieu et portant la promesse d'un salut, et une pensée impure relevant du vécu de l'union substantielle [qui] est le sceau de notre

¹⁷ VAYSSE, Jean-Marie, 2005, *Inconscient et philosophie. Avant Freud, après Freud*, Paris, Bordas, p. 50.

¹⁸ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 39.

¹⁹ *Ibid.* p. 34.

²⁰ *Ibid.* p. 34.

²¹ *Ibid.* p. 34.

finitude et de notre aliénation.²² » La philosophie cartésienne, ainsi entendue, se doit donc d'être interprétée autrement que simplement à travers la dualité qu'on lui assigne habituellement. Car par la lecture attentive des *Méditations*, il devient possible d'affirmer que le cartésianisme, malgré son insistance sur la connaissance intellectuelle, est loin d'exclure l'existence de l'inconscient qui est à situer, non pas au niveau des pensées, mais au niveau du corps. C'est en considérant cette union substantielle, ou comme l'écrit Vaysse, cette « indifférence ontologique²³ » qu'il devient possible d'envisager une problématique de l'inconscient chez le sujet moderne. L'affirmation de l'écartèlement de la subjectivité entre un pôle théologique et un pôle somatique prend ici tout son sens ; la juste compréhension de la philosophie cartésienne nécessite donc un arrêt sur plusieurs points importants, soit 1) la place du corps, c'est-à-dire sur ce que nous avons nommé le pôle somatique, par rapport à l'âme ou la pensée, 2) la question de l'union substantielle des deux natures simples que sont l'âme et le corps, problème que Descartes laisse aux « conversations ordinaires » et 3) cette « amphibologie de l'affectif et de l'intellectuel [qui se retrouve] au niveau de la théorie de l'Idée.²⁴ ». Ce passage est nécessaire puisqu'il permettra de comprendre en quoi la problématique de l'inconscient qui sera développée, mais implicitement, par les philosophes à la suite de Descartes, se doit d'être envisagée comme l'histoire des contresens commis sur les *Méditations métaphysiques*.

Dans un premier temps, rappelons que pour Aristote, l'âme, comme « achèvement (entéléchie première) d'un corps formé par la nature, et doué de tous les organes nécessaires à la vie [...] est la forme et l'essence du corps. Conséquence de cette définition : l'âme n'est point séparée du corps, mais elle y est peut-être comme le passager dans le vaisseau.²⁵ » C'est par rapport à ce point majeur de la philosophie aristotélicienne qu'il importe de rappeler que pour Descartes, contrairement à Aristote, l'esprit doit avant tout être envisagé en sa simplicité et en son unité. De cette conception philosophique, Descartes entend donc rompre avec l'héritage aristotélicien supposant l'existence d'âmes spécifiques ordonnées en différents degrés (âme

²² *Ibid.* p. 35.

²³ *Ibid.* p. 34.

²⁴ *Ibid.* p. 28.

²⁵ ARISTOTE, *De l'âme II*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Librairie philosophique de Ladrange, Éditions électronique, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/ame2.htm>

nutritive, âme sensitive et âme intellectuelle) et se rapportant à un *telos* propre, pour adopter la position philosophique selon laquelle les activités nutritive et sensitive, eu égard à la *mathesis universalis* « impliquant que l'on puisse traiter la matière identifiée à l'étendue et au mouvement par les seules procédures algébriques²⁶ », se doivent d'être rapportées au corps ou à la matérialité – l'étendue –, alors que l'âme se doit d'être réduite à la pensée, à l'activité intellectuelle. Mais dès lors, de quelle manière interpréter l'affirmation de Descartes selon laquelle, par *pensée*, nous devons entendre « tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement conscients [...] tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes²⁷ »? Ainsi, et c'est là toute la problématique du projet de Descartes, de même que la problématique qui sera au cœur de la métaphysique moderne, comment envisager ce sentir immanent à la pensée, cette immédiateté ? « C'est ainsi qu'il est en nous des représentations, [des idées confuses] ne venant pas de nous, mais des choses matérielles et du corps que nous avons.²⁸ » Ainsi, avec le cartésianisme, se pose toute la question des idées confuses venant du corps, et « qui échappe à la souveraineté de l'esprit et qui n'est pas moi dans l'ordre de l'être, mais seulement dans l'ordre de l'avoir : je possède un corps qui n'est pas vraiment moi.²⁹ »

Là se pose véritablement le problème de l'inconscient dans le cartésianisme, car à l'instar de la sensation qui concerne l'union substantielle, thème que Descartes développe dans toute sa problématique, lorsque nous la conjuguons à la glande pinéale, se trouve être, dans une certaine mesure, niée l'affirmation du philosophe selon laquelle nous devons « tenir pour certain que rien ne peut être en moi dont je n'aie quelque connaissance.³⁰ » Ainsi, si le discours cartésien en est un du cheminement de l'enfance à la Raison, et si la Raison est, au-delà des fonctions que nous lui attribuons habituellement, capacité réflexive et retour sur l'enfance et sur ce qui précède la Raison, il importe donc de porter une attention toute particulière sur ce que nous avons abordé sous le vocable d'union substantielle, ce « principe

²⁶ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 40.

²⁷ DESCARTES. *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, dans VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 28.

²⁸ VAYSSE, *Inconscient et philosophie*, op. cit., p. 23.

²⁹ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 39.

³⁰ DESCARTES, René, « Réponses aux premières objections », dans DESCARTES, René, 1967, *Œuvres philosophiques de Descartes*, II, 1638-1642, trad. Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, p. 526.

vital par excellence, cet antéprédicatif qui fonde la démarche spéculative et dont l'autre nom est la vie [et] qui précède la distinction réelle de l'âme et du corps [...]»³¹. En d'autres mots, l'union substantielle est cette expérience sensible, cette relation immédiate au monde. Citons Descartes :

Et ainsi encore je pensai que, pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.³²

Avec ce passage, Descartes expose l'idée selon laquelle, dans un premier temps, il est, en vertu de l'union substantielle, des idées confuses et obscures relevant du corps et qui concernent la question de la mémoire, des préjugés et surtout d'une théorie des passions envisagée comme « théorie d'une conscience alimentée au sensible³³ », et dans un second temps, des idées claires et des certitudes « obtenues au moyen du doute méthodique, conçu comme acte d'une volonté libre³⁴ », ces dernières idées relevant des activités de la conscience, comme mode d'aperception immédiate dont je suis sujet et objet, et prouvant l'existence de Dieu envisagée comme fondement paradigmatique de l'objectivité. De ce fait, comme il a été mentionné précédemment, l'inconscient se doit d'être envisagé au travers de la théorie de l'idée, marquée par une amphibologie de l'affectif et de l'intellectuel.

Nous venons donc de voir de quelle manière la possibilité d'une problématique de l'inconscient en philosophie est tributaire du cartésianisme, en ce qu'il représente le moment à partir duquel se pose, dans ses blancs, une amphibologie de l'affectif et de l'intellectuel. À ce sujet, Kim Atkins souligne que :

« Descartes is both fascinating and deservedly famous for the ways in which he attempts, unsuccessfully, to delineate the mental from the physical in the context of

³¹ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 36-37.

³² DESCARTES, René, 1999 (1637), *Discours de la méthode*, Paris, Hatier, p. 18.

³³ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 49.

³⁴ VAYSSE, *Inconscient et philosophie*, op. cit., p. 24.

the human body, but also for the numerous ambiguities he continually uncovers in that domain. »³⁵

Ainsi, c'est relativement à l'incapacité de la philosophie cartésienne à formuler une philosophie qui se veut adéquate à sa visée, c'est-à-dire une philosophie qui se veut être l'exposition du dualisme qui existe entre l'âme ou l'esprit, et la matière ou le corps, qui amènera un rejet de cette doctrine dualiste au profit de ce que Vaysse nomme le panpsychisme et dont le représentant est Spinoza. Néanmoins, et c'est là toute l'importance de l'apport de la philosophie cartésienne, c'est à travers les difficultés soulevées par Descartes, à travers « les difficultés afférentes à l'union substantielle de l'âme et du corps et au mécanisme cartésien³⁶ », de même qu'à travers les nombreuses ambiguïtés que la possibilité d'une problématique de l'inconscient peut et doit être envisagée. Il appartiendra à Spinoza d'avoir en premier posé le postulat selon lequel l'esprit doit être défini « comme idée d'un corps existant en acte.³⁷ »

1.5 Spinoza et la conquête d'un inconscient

De prime abord, il est certes possible d'affirmer que la philosophie de Spinoza entend envisager le rôle de l'inconscient en sa radicalité. Sans jamais utiliser le terme « inconscient », il écrira néanmoins, d'une formule assez tranchante, laquelle pourrait fortement nous induire en erreur pour en attribuer à Freud la formulation, que

rien n'est moins au pouvoir des hommes que de tenir leur langue et qu'il n'est rien qu'ils puissent moins faire que de gouverner leurs appétits. [Ainsi], les hommes se croient libre pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés.³⁸

Avec cette destitution de la subjectivité légiférante, de la conscience et de la volonté, mais non de la pensée, Spinoza pose donc le problème d'un inconscient d'une nouvelle manière. Au primat de la conscience chez Descartes, Spinoza oppose l'illusion de la conscience, cette instance « qui ignore les causes réelles, ne perçoit que les effets et invente des causes imaginaires, [et où la première de ces causes imaginaires est celle où la conscience est] elle-

³⁵ ATKINS, Kim et al, 2005, *Self and Subjectivity*, Oxford, Blackwell, p. 7.

³⁶ VAYSSE, *Inconscient et philosophie*, op. cit., p. 25-26.

³⁷ SPINOZA, « Proposition 17 », *L'Éthique. Seconde Partie*, Paris. PUF, p. 54.

³⁸ SPINOZA, dans VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 56.

même conçue comme volonté s'attribuant un pouvoir sur le corps.³⁹ » Au dualisme cartésien, Spinoza y oppose donc une philosophie où esprit et corps ne peuvent être envisagés en termes de souveraineté l'un par rapport à l'autre, mais doivent être posés en termes d'identité l'un avec l'autre. Esprit et corps, deux attributs d'une même substance ; parallélisme et identité ontologique. Mais pour Spinoza, le corps parle en toute son épaisseur et son opacité. Et c'est par rapport à ce problème d'opacité du corps qu'une théorisation de l'inconscient est également envisageable. En fait, par l'illusion de la conscience, l'entreprise de connaissance adéquate du corps et des mécanismes qui le régissent est ce qui permet une ouverture quant à la connaissance d'un inconscient, et par le fait même, une ouverture quant à la réalisation d'un projet éthique qui est de « libérer l'homme de sa servitude pulsionnelle, en lui donnant les outils permettant d'explorer un inconnu du corps exhibant un inconscient de la pensée.⁴⁰ ». Pour le dire autrement, le statut de l'inconscient se donne à connaître à travers le corps, et où cet inconscient de la pensée est corrélatif d'un inconnu du corps.

En ce qui concerne la problématique de l'inconnu du corps et de son rapport à un inconscient de la pensée, Spinoza écrit que personne :

N'a déterminé encore ce dont le corps est capable ; en d'autres termes, personne n'a encore appris de l'expérience ce que le corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire, par les seules lois de la nature corporelle et sans recevoir de l'âme aucune détermination.⁴¹

Ainsi, s'il est une problématique de l'inconscient, notons que chez Spinoza celle-ci doit tout d'abord s'articuler à cette opacité et cet inconnu du corps, puisque rappelons d'emblée que pour ce philosophe, s'il est une certitude, c'est l'opacité et l'inconnu du corps. C'est ce dont il sera question ici. Pour Spinoza, le corps humain est d'abord immergé, affecté, voire déterminé par des corps extérieurs. Relativement à ces affections provenant de l'extérieur, et c'est ici que se dessine une ouverture quant à un inconscient, Vaysse souligne que « la pensée est d'abord immergée dans de l'inconscient⁴² », puisque les représentations affectives, au travers de « l'imagination [et la production d'images] nous représentent la manière dont notre

³⁹ *Ibid.* p. 55.

⁴⁰ *Ibid.* p. 66.

⁴¹ SPINOZA, « Proposition 2, Scholie. », *Éthique. Troisième partie*, Paris, PUF, p. 78.

⁴² VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 57.

corps est affecté par les corps extérieurs, sans que nous ayons la connaissance adéquate ni de ces corps, ni de notre corps, ni du mode de fonctionnement de l'imagination⁴³ ». Dans la philosophie spinoziste, c'est ce qui est entendu par causes imaginaires, ou encore « idées inadéquates » ou « idées fausses », par exemple la colère de Dieu, lesquelles témoignent, d'une part de la « servitude passionnelle qui nous dépossède de notre effective puissance d'agir⁴⁴ » (illusion de la conscience et dépossession de la volonté), et d'autre part, de l'incapacité de la pensée à saisir le vrai, les causes réelles. C'est par rapport au pouvoir de l'imaginaire, à la puissance du corps et aux idées inadéquates et aux images, comme « marque somatique⁴⁵ », qu'un inconscient de la pensée, de même qu'une connaissance de cet inconscient sont envisageables. Car tout en subissant ces affections, l'homme, tel que Spinoza l'envisage, ignore les causes et recherche ce qui lui est utile. Mais au-delà de l'utilité, il faut y voir la démonstration que « l'âme [comme mode de l'attribut Pensée] ne désire rien de contraire aux appétits du corps⁴⁶ ». La servitude native est donc de l'ordre de l'ignorance, comme nous l'avons vu, mais également de l'ordre de l'appétit. « Le moi n'est ainsi que l'idée de notre composé psychosomatique en tant qu'il subit des effets.⁴⁷ »

C'est ici qu'apparaît la notion du *conatus*, entendu comme « fonction existentielle de l'essence et effort par lequel chaque corps persévère dans l'étendue et chaque idée dans la pensée.⁴⁸ ». Le *conatus* se doit d'être interprété comme un désir primaire, celui de persévérer. Au niveau de la *pensée* et de l'esprit, ce désir se manifeste comme persévérance dans la pensée, persévérance dans la volonté de connaître. Ainsi, la conscience, dont l'origine est le *conatus*, est ce par quoi les affections du corps, à travers le *conatus*, peuvent être perçues, connues, pour ensuite être traduites en désirs. Le désir apparaît comme l'expression immédiate du *conatus*. Mais aux yeux de Spinoza, la conscience, c'est également l'autoréflexion de l'idée, inadéquate, dans l'esprit, et tout le projet éthique de Spinoza repose sur une libération par rapport aux idées inadéquates et fausses, pour un passage à la liberté rationnelle, laquelle passe par une neutralisation de la fonction imaginaire où l'âme, par la

⁴³ VAYSSE, *Inconscient et philosophie*, op. cit., p. 52.

⁴⁴ *Ibid.* p. 51.

⁴⁵ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 57.

⁴⁶ *Ibid.* p. 59.

⁴⁷ *Ibid.* p. 57.

⁴⁸ *Ibid.* p. 56.

prédominance de l'entendement, peut enfin tendre à se libérer de sa dépendance par rapport à l'imaginaire producteur. Tout le projet éthique de Spinoza en est un de libération de la servitude passionnelle en vue d'une liberté rationnelle, et dont la communauté des sages en est l'illustration parfaite. Pour employer des termes que Spinoza n'aurait pas employés, tout son programme éthique se doit d'être interprété comme un projet de libération de la conscience par rapport à un inconscient matériel, structural, énergétique et pulsionnel soumis aux variations de puissances. La philosophie de Leibniz prendra le contrepied de cette philosophie.

1.6 Leibniz et la continuité inconscient-conscient

Une juste compréhension du spinozisme soulève le fait que, en identifiant ontologiquement corps et esprit, le Moi, la subjectivité, la volonté et la liberté ont été, d'une certaine manière, suspendus. Avec le dualisme ontologique, Descartes avait voulu faire de la subjectivité une instance souveraine et légiférante. Critique, Spinoza lui opposa l'identité ontologique ou le parallélisme ontologique du corps et de l'esprit, où la subjectivité se trouva destituée. Leibniz, quant à lui, proposera une philosophie de la continuité, c'est-à-dire une philosophie où la subjectivité retrouve ses droits, et où « l'inconscient est alors ce qui vient la creuser en assurant la généralisation d'un principe de la production.⁴⁹ » Donc, continuité de l'inconscient et de la conscience, mais également continuité de la nature et de l'esprit. Mais de quelle manière Leibniz envisage-t-il l'inconscient ? Citons le philosophe :

D'ailleurs, il y a des marques qui nous font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et réflexion, i.e. des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais, jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage.⁵⁰

Perceptions et aperceptions, voilà sur quoi doit prendre appui la compréhension de la philosophie leibnizienne et la question de l'inconscient. Si la perception est le moment où l'âme ressent, l'aperception, elle, est « conscience ou connaissance réflexive de cet état

⁴⁹ *Ibid.* p. 75.

⁵⁰ LEIBNIZ, G. W., 1990, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, p. 41.

intérieur [qui constitue la perception simple].⁵¹ » Sans aperception et réflexion, la perception demeure inconsciente. Le point de départ de Leibniz se trouve dans les monades, « véritables atomes de la nature et en un mot les éléments des choses ⁵² ». Et la qualité de ces monades, c'est qu'elles demeurent soumises à des variations, à des marques, à des petites perceptions insensibles. Expression du multiple dans l'Un dirait Leibniz. Pour reprendre les termes de Vaysse, et pour mieux comprendre la philosophie de Leibniz qui s'appuie sur la mathématique, cette « science de l'imagination venant suppléer au défaut de notre intuition ⁵³ », il apparaît opportun de parler d'un *inconscient différentiel* où l'aperception, ou encore « la perception consciente est l'intégrale, [ou la somme] des perceptions infinitésimales qui sont des différentielles. ⁵⁴ » L'enjeu de Leibniz est de faire de la perception le fondement de la conscience et de la subjectivité, mais également de proposer une philosophie où il y a une union et continuité de l'âme et du corps en ce que les petites perceptions matérialisent l'esprit et spiritualisent le corps. Comme l'écrit Vaysse, Leibniz annonce ainsi « l'identification hégélienne de la substance du sujet [...] l'âme étant ce qui assure la jonction entre la philosophie de la nature et la philosophie de l'Esprit. ⁵⁵ » Mais avant d'en arriver à Hegel, abordons plus généralement la place de l'inconscient dans l'idéalisme allemand, notamment au travers les œuvres de Fichte et de Schelling.

1.7 L'inconscient et l'idéalisme allemand

Fichte et Schelling représentent certes, dans l'histoire de la philosophie allemande et de l'idéalisme, le moment à partir duquel la notion de pulsion, le *Trieb*, devient prédominante. Si Vaysse souligne que le terme *Trieb* est lié « aux notions classiques de *conatus*, *appetitus*, *nisus*, *impetus*, [...] il revêt aussi une signification anthropologique. ⁵⁶ » À la suite de Spinoza et Leibniz, lesquels avaient élaboré leur philosophie sur la notion du *conatus* (la persévérance dans l'Être), Fichte et Schelling ouvriront une voie nouvelle avec la question des pulsions,

⁵¹ LEIBNIZ, G. W., *Principe de la nature et de la Grâce*, § 4, dans LALANDE, « Aperception », *Op. cit.*, p. 66.

⁵² LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, § 3, 1974, *Discours de métaphysique et Monadologie*, Paris, Vrin, p. 47.

⁵³ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁴ VAYSSE, *Inconscient et philosophie*, *op. cit.*, p. 289.

⁵⁵ *Ibid.* p. 28-29.

⁵⁶ *Ibid.* p. 123.

ces « tendances psychosomatiques spécifiquement humaines, mais irréductibles à la raison, qui meuvent la volonté.⁵⁷ » Et si Fichte, pour qui le *Trieb* ou la pulsion est ce qui « caractérise l'activité primordiale du Moi, sa dimension proprement énergétique⁵⁸ », Schelling, quant à lui, la radicalise en « concevant l'inconscient comme un inconscient de la production, c'est-à-dire une activité et une énergie produisant des représentations.⁵⁹ » Ne reste qu'à comprendre l'articulation entre le *Trieb*, l'inconscient, la subjectivité, la volonté et la liberté chez ces deux philosophes.

Pour Jean-Marie Vaysse, c'est avec Fichte et Schelling que l'inconscient devient le sujet de la métaphysique et un philosophème majeur. Tout d'abord, chez Fichte, la problématique de l'inconscient se doit d'être envisagée à travers la dynamique Moi / Non-Moi, et où le Moi absolu, qu'Henri Maldiney appelle le « moi cryptique, fond moïque inconscient.⁶⁰ », se doit d'être interprété comme une force indestructible. Ainsi, chez Fichte, le Moi n'est « pas une substance, mais une activité et un mouvement à l'intérieur desquels une conscience est possible. C'est pourquoi le Moi absolu n'est pas la conscience, mais son fondement de possibilité.⁶¹ » À l'origine de la conscience se trouve donc un Moi absolu, moment de pure activité, d'effort infini, d'activité absolue. Vaysse écrira que le Moi absolu est le nom fichtéen de l'inconscient, car « comme tel, il ne peut se phénoménaliser que comme pulsion ou tendance.⁶² » Cependant, cet effort infini du Moi, ce par quoi le Moi « est poussé par une impulsion vers un objet inconnu qu'il ne peut ni représenter, ni réaliser [l'aspiration – *Sehnen*]⁶³ », « [...] cette pulsion vers quelque chose d'absolument inconnu, qui ne se manifeste que par un besoin, par un malaise, que par un vide qui cherche à se combler et qui n'indique pas à partir de quoi⁶⁴ », doit nécessairement trouver sa limitation dans le Non-Moi, l'extériorité, cette infinité négative définie comme totale négation faisant du Moi infini un

⁵⁷ *Ibid.* p. 123.

⁵⁸ *Ibid.* p. 290.

⁵⁹ *Ibid.* p. 128.

⁶⁰ MALDINEY, Henri, 1991, « Pulsion et présence », *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, p. 145. Dans VAYSSE, *Inconscient et philosophie*, op. cit., p. 124.

⁶¹ VAYSSE, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 236.

⁶² *Ibid.* p. 237.

⁶³ Dans VAYSSE, *Inconscient et philosophie*, op. cit., p. 125.

⁶⁴ FICHTE, J.G., 1980, *Les principes de la doctrine de la science*, Paris, Vrin, p. 140, dans VAYSSE, *Inconscient et philosophie*, op. cit., p. 124.

Moi fini. Ainsi, le Moi est déterminé de deux manières : d'une part, par l'activité absolue qui lui est propre, et d'autre part, passivement, par le Non-Moi. C'est ici que la question des sensations prend tout son sens ; dans la philosophie fichtéenne, la sensation, « comme premier moment de la conscience, est l'acte initial par lequel le moi s'approprie le fait primitif ou le conflit immanent à l'esprit fini. [...] Par la contradiction du non-moi, le moi se voit réduit à l'inertie, il devient un pur *suppositum* doué de force.⁶⁵ » « Tel est le fondement inconscient de la conscience, où le choc se traduit comme une inhibition et la contrainte comme impuissance, toutes deux s'exprimant dans le Moi comme synthèse de passivité limitée et d'activité réfléchie.⁶⁶ » Ainsi, la formulation dynamique fichtéenne Moi / Non-Moi, au travers des sensations produites par le choc d'une rencontre Moi / Non-Moi (« le sentiment comme réflexion du Moi sur la limitation de la pulsion »⁶⁷), est génératrice d'images et de représentations (imagination productrice et reproductrice), de même que des hautes activités de l'esprit, tel l'entendement. S'il est une problématique de l'inconscient chez Fichte, c'est, d'une part, dans le concept de pulsion du Moi absolu, et d'autre part, dans la dynamique Moi Absolu / Non-Moi, dans le choc que provoque le Non-Moi sur le Moi Absolu pulsionnel comme moment d'avènement de la conscience, qu'elle doit être envisagée.

La philosophie de Schelling, quant à elle, ira plus loin que la philosophie de Fichte, et posera « un ancrage de l'ordre pulsionnel et désirant dans la nature et le domaine organique.⁶⁸ ». Si Fichte a été le premier à poser la question de la pulsion comme fondement de la conscience et de l'ordre éthique, Schelling, quant à lui, posera, autant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de l'esprit, une force agissante inconsciente. « La nature devient le passé transcendantal de l'esprit, son archive inconsciente.⁶⁹ » Ainsi est ouverte la voie permettant l'articulation de la philosophie transcendantale et de la philosophie de la nature, ou encore une philosophie de la continuité entre la nature et l'Esprit.

⁶⁵ DUYCKAERTS, François, 1952, « L'imagination productrice dans la Logique transcendantale de Fichte », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 50, N° 26, p. 240.

⁶⁶ VAYSSE, *Inconscient et philosophie*, op. cit., p. 125.

⁶⁷ *Ibid.* p. 126.

⁶⁸ *Ibid.* p. 128.

⁶⁹ *Ibid.* p. 129.

1.8 Philosophie moderne et continuité conscience-inconscient

Comme nous pouvons le constater, l'enjeu de la philosophie depuis Descartes jusqu'à Schelling, dernier philosophe que nous avons abordé, a été le développement de la conscience. Mais ce qui ressort également à la lecture des philosophes suivant Descartes, soit Leibniz, Spinoza, Fichte et Schelling, c'est la problématique de l'inconscient qui est immanente à leurs philosophies respectives, et où cet inconscient est ce qui représente en même temps le fondement et l'origine de la conscience, du Moi et de la subjectivité. Ainsi, Vaysse a raison de souligner que pratiquement tous les philosophes avant Freud, hormis peut-être Schelling, ont buté sur cette part nocturne de l'être, sur toute cette « nuit du monde que l'on aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux⁷⁰ », écrivait Hegel. Mais s'ils n'ont point nommé explicitement cette nuit du monde que nous nommons aisément aujourd'hui par le terme « inconscient », est-il néanmoins possible d'admettre, à travers la question de l'âme, des sensations, des images, de l'imagination productrice, et finalement au travers le *trieb* et la question de la pulsion, l'existence d'un inconscient philosophique dans les œuvres majeures des philosophes abordés ? La réponse est certainement, et c'est ce à quoi nous porterons maintenant attention en s'attardant au dernier volume de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel intitulé la *Philosophie de l'esprit*, et plus particulièrement sur la partie portant sur l'esprit subjectif.

⁷⁰ TAMINIAUX, Jacques, 1984, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État : commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna, (1805-1806)*, Paris, Payot, p. 194-195.

CHAPITRE II

L'INCONSCIENT DANS LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE

Elle (la nuit) est la mère, le demeurer, la nourriture de tout, et la lumière, la pure forme, qui seulement est, a un être, dans son unité avec la nuit.

Hegel¹

Pourquoi ne pas débiter cette partie en rapportant tout d'abord ce que Jon Mills écrit par rapport à l'émergence de l'esprit, de la conscience et de la subjectivité chez Hegel :

« For Hegel, ground is first, *absolute ground*, in which essence is. [...] As the grounding of its own ground, thought determines itself as the « absolute foundation », a foundation it has forged by its own hands. If pure thinking is self-determining "Essence [that] determines itself as ground" then what is the ground of ground? »²

Cette question, « *what is the ground of ground ?* », il est tout à fait légitime de la poser. Et pour y répondre, nous devons nous attarder au développement que suit l'esprit depuis ses fondements anthropologiques, ou encore depuis l'âme ou l'esprit-nature (l'esprit subjectif qui est en-soi ou immédiat) jusqu'à l'esprit subjectif qui est sujet pour lui-même, objet de la psychologie. En d'autres mots, et pour reprendre les termes hégéliens, c'est par une analyse anthropologique, phénoménologique et psychologique qu'il devient possible d'envisager une réponse à la question posée précédemment : « *what is the ground of ground ?* » c'est-à-dire qu'est-ce qui pousse l'esprit à vouloir être, à vouloir devenir? Bien entendu, une réponse

¹ HEGEL, G.W.F., dans LEYENBERGER, George, 2002, « Pensée, parole et nuit(s) », *Le Portique* [En ligne], No. 9, URL : <http://leportique.revues.org/index173.html>

² MILLS, Jon, 2002, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York, SUNY Press, p. 21.

facile consisterait à reprendre les termes de Hegel voulant que l'Être en devenir suppose le passage de l'Être dans le néant, et le passage du néant dans l'Être. Mais la question et la réponse demeurent beaucoup plus complexes lorsque nous prenons en considération l'histoire de la métaphysique, chose que nous avons abordée en première partie, ses développements, mais plus important encore, l'interprétation qu'en fait Hegel pour l'élaboration de son système philosophique. Ainsi, un élément de réponse a été formulé par Jon Mills lorsque ce dernier écrit que « before thought, before consciousness, before the appearance of essence as ground, there is the unthought – unconsciousness – an *Ungrund*. Before thought appears, it lives underground.³ » Dès lors, il convient de porter l'attention sur cet « *underground* », sur cette part obscure de l'esprit, sur cette nuit du monde pour reprendre les mots de Hegel. Mais de quelle manière aborder cet aspect ? En termes de néant, du rien, du non-être ? En termes de la nuit, de l'absence de pensée, du sommeil de l'esprit, voire de l'inconscience de l'esprit ? Où faut-il plutôt l'envisager sous une forme de négativité *primaire*, a « competing and antithetical organizations of “impulses” (*Triebe*) that are “instinctively active,” whose “basis is the soul [*Seele*] itself” (SL, 37), which informs spirit's burgeoning process.⁴ » ? Hegel lui-même écrivait que « l'esprit n'est pas quelque chose qui est en repos, mais, bien plutôt, ce qui est absolument sans repos, l'activité pure, la négation ou l'idéalité de toutes les déterminations-d'entendement fixes.⁵ » La réponse est donc complexe et fait appel à tout ce que nous venons de citer précédemment. Néanmoins, citons un passage de la *Philosophie de l'esprit*, de manière à mieux cerner la problématique que nous venons d'exposer, soit *What is the ground of ground ?*

L'esprit a beau se retirer en lui-même, se placer à la pointe extrême de sa subjectivité, il est pourtant *en soi* dans une telle unité [de la pensée et de l'être]. Mais il ne peut pas en rester à elle ; il ne parvient à l'être-pour-soi absolu, à la forme parfaitement adéquate à lui, qu'en développant, d'une manière immanente, la différence, qui, dans la substance, est encore simple, en une différence effective, et en reconduisant celle-ci à l'unité ; c'est seulement par là qu'il s'arrache à l'état de sommeil dans lequel il se trouve en tant qu'âme ; car, dans l'âme la différence est encore enveloppée en la forme de l'indifférenciation, par suite, de l'inconscience.⁶

³ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 21.

⁴ *Ibid.* p. 4.

⁵ E. PhE. §378. Additions. p. 381.

⁶ E. PhE. §389. Additions. p. 405.

Relativement à cette inconscience, Hegel écrira dans les *Leçons sur la Philosophie de la religion*, que :

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 originiaire – qui le produit.* [c'est nous qui soulignons] 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.⁷

Ainsi, tout en exposant la nature de l'âme dans son inconscience, Hegel en fera en même temps le siège de l'impulsion première nécessaire au développement de l'esprit. L'âme comme esprit sommeillant ou inconscient, mais plus important encore, comme moment où se pose la différence simple. Hegel parlera ainsi de la pulsation simple, « le simple se-remuer-dans-soi de l'âme.⁸ » Considérant cela, la démonstration hégélienne, qui est également un projet de connaissance de l'humain et où « la psychologie est la science la plus élevée⁹ », ne serait tenir sans ce postulat fondamental concernant la vie de l'esprit, sa dynamique et sa structure. Au courant de cette première partie, ce sont les postulats fondamentaux de la philosophie hégélienne qui seront exposés, et ce, tels qu'ils les ont été jusqu'à maintenant par les commentateurs de Hegel. Nous aborderons donc ce qui fait l'unanimité chez ceux ayant abordé, soit directement, ou encore indirectement, la question qui nous intéresse ici, à savoir la problématique de l'inconscient dans son rapport avec la conscience et la subjectivité, de même que son rôle dans le développement de l'esprit et du Moi depuis l'âme. Cela dit, la plupart des références faites à Hegel dans le travail analytique des auteurs que nous analyserons renvoient principalement à la *Philosophie de l'esprit*. Également, nous aborderons l'œuvre hégélienne à travers le travail plus marginal de Jon Mills, philosophe et psychanalyste s'intéressant aux apports de la *Philosophie de l'esprit* dans le domaine de la théorie et de la pratique psychanalytique. Malgré le fait que le travail de cet auteur ne reçoive pas toute l'attention qu'il devrait en raison des dissensions qu'il peut susciter, nous jugeons

⁷ HEGEL, G.W.F. Dans MARMASSE, Gilles, 2006, « Hegel: les enjeux de l'anthropologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 52, vol. 4, p. 546.

⁸ E. PhE. §390. Additions. p. 409.

⁹ GREEN, André, 2011, *Le travail du négatif*, Paris, Éditions de Minuit, p. 48.

néanmoins que l'interprétation que propose Jon Mills demeure fondamentale, puisqu'il est le premier à avoir formulé explicitement la thèse selon laquelle:

« Hegel allows for many distinctions to be made between the different forms and levels of unconscious activity in the Anthropology, Phenomenology, and Psychology of Spirit, ranging from the standpoint of unawareness in general, to psychic space, to the telic function on an unconscious ego with determinate being. »¹⁰

La question de l'inconscient traverserait donc l'ensemble de la philosophie de l'esprit subjectif, mais se poserait différemment à chaque moment dans le développement de l'esprit. Voilà certes une affirmation importante à laquelle il convient de donner suite. En ce sens, et dans un premier temps, il importe donc de cerner dans la littérature hégélienne, principalement au travers de la *Philosophie de l'esprit*, les moments permettant d'affirmer, à tout le moins, l'existence d'un inconscient ou d'une dynamique inconsciente de l'esprit, lequel se veut être, d'une part, l'origine de la conscience et de la subjectivité, et d'autre part, une réalité de l'esprit qui demeure à l'œuvre durant toute la vie de l'esprit.

2.1 La question de l'inconscient dans la littérature hégélienne

Aborder la question de l'inconscient au travers d'une exégèse du texte hégélien, mais également de tout texte philosophique, peut s'avérer problématique, et ce principalement au niveau de la terminologie particulière et au niveau conceptuel. Dans un premier temps, la raison apparaît simple, et il a déjà été mentionné que le terme inconscient ou inconscience (en plus de ses variantes), dans son acception générale, appartenait avant tout au registre de la psychanalyse. Ainsi,

ce fut longtemps un lieu commun que d'attribuer à Freud la découverte de l'inconscient et à la psychanalyse le privilège d'avoir su en explorer les mécanismes. La révolution psychanalytique aurait ainsi inauguré un nouvel âge, celui de la connaissance scientifique et rigoureuse de l'esprit humain, reléguant tous ses prédécesseurs aux poubelles des conceptualités obsolètes.¹¹

Deuxièmement, en ce qui a trait à notre travail d'analyse portant sur la philosophie de Hegel, il n'y est question que très rarement d'un inconscient, d'une dynamique inconsciente ou

¹⁰ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 90.

¹¹ VAYSSE, Jean-Marie, 1999, *L'inconscient des modernes. Essai sur les origines métaphysiques de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, p. 9.

d'une inconscience de l'esprit dans les parties de l'anthropologie, de la phénoménologie et de la psychologie présente dans la *Philosophie de l'esprit*. Lorsque le mot ou l'adjectif est employé par l'auteur par souci de clarté, ce n'est qu'au terme d'un développement et de précisions conceptuelles. Et au moment où cela apparaît, tout semble déjà avoir été écrit et précisé. Mais une lecture attentive permet de relever que les précisions quant à la problématique de l'inconscient dans la philosophie de Hegel ne se trouvent pas là où, logiquement et dans l'exposition systématique, elles devraient être, mais ailleurs dans le texte.

Troisièmement, au-delà du jargon philosophique utilisé par l'auteur, le texte hégélien renferme cette particularité de présenter différents mots ou expressions renvoyant à une même question, c'est-à-dire celle d'un inconscient. En effet, à plusieurs endroits, mais principalement dans les paragraphes principaux et les additions de l'*Encyclopédie*, Hegel aborde la question d'un abîme, d'une inconscience, d'un inconscient, d'un état de sommeil ou de la nuit dans lequel l'esprit se trouve au commencement. Mais jamais l'auteur n'utilisera le terme *inconscient* au sens descriptif. L'ambiguïté demeure chez les commentateurs de Hegel en ce qui a trait au sens des termes utilisés, et les traductions en témoignent. Dans l'*Esthétique*, cela va de la symbolique « irréfléchie » à la symbolique « inconsciente ». Dans les traductions de la *Phénoménologie* et l'*Encyclopédie*, la variété des termes utilisés en est également le témoin : *ungrund*, *unthought*, *unconsciousness*, *underground*, *abyss* ou *nightlike abyss* (Mills), abîme (Vaysse, Dejardin), puits nocturne ou mine (Derrida, Leyenberger, Hyppolite), si bien qu'il apparaît difficile de traiter de la problématique de l'inconscient dans la philosophie hégélienne sans risquer de commettre des erreurs d'interprétation, voire de forcer le sens du terme préalablement choisi par Hegel lui-même. Néanmoins, plusieurs passages laissent présager que la notion n'était pas étrangère à Hegel, voire qu'elle était majeure et centrale dans le développement de sa philosophie, et que sous le vocable propre à Hegel se profile la problématique de l'inconscient et de son rôle dans le développement de l'esprit. Pour en témoigner, il importe de rapporter plusieurs passages de l'*Encyclopédie*. Débutons par les passages consacrés à l'âme, c'est-à-dire au moment anthropologique du développement de l'esprit. Hegel écrit :

L'âme n'est pas seulement pour elle-même immatérielle, mais elle est l'immatérialité universelle de la nature, la vie idéale simple de celle-ci. Elle est la *substance*, ainsi la base absolue de toute particularisation et singularisation de l'esprit, de telle sorte qu'il a en elle tout matériau de sa détermination et qu'elle reste l'idéalité pénétrante, identique, de celle-ci. Mais dans cette détermination encore abstraite, elle est seulement le *sommeil* de l'esprit ; – le nous *passif* d'Aristote, qui, suivant la *possibilité*, est tout.¹²

Dans un premier temps, par cet extrait, Hegel, dans la lignée d'Aristote, présente l'âme comme étant tout d'abord le sommeil de l'esprit, mais plus important encore, comme étant le lieu ou moment d'où origine l'esprit. Il écrit également plus loin, et relativement à cette inconscience de l'esprit qui est en même temps un état d'incomplétude, que c'est en posant la différence en lui

[...] qu'il s'arrache à l'état de sommeil dans lequel il se trouve en tant qu'âme ; car, dans l'âme la différence est encore enveloppée en la forme de l'indifférenciation, par suite, de l'inconscience.¹³

Si Hegel aborde l'âme comme moment d'inconscience de l'esprit, il en fait également le siège de l'affection et de la sensation. Mais il souligne cependant que

Ce que nous avons à considérer en ce lieu-ci, c'est uniquement la *relation inconsciente de la sensation extérieure avec l'intérieur spirituel* [c'est nous qui soulignons]. Du fait de cette relation, naît en nous ce que nous appelons l'*humeur*, [...] comme de la sensation de l'agréable ou du désagréable, et de la stimulation des tendances par les affections [...] qui, pourtant, comme les autres phénomènes spirituels qu'on vient de citer –, a en même temps un caractère proprement humain, et qui, en outre, au sens plus étroit que nous avons indiqué, devient quelque chose d'anthropologique, *pour tant qu'il est quelque chose qui n'est pas encore su par le sujet avec une pleine conscience* [c'est nous qui soulignons].¹⁴

La relation de la sensation et de l'intérieur spirituel étant ainsi inconsciente, parce qu'elle se produit dans l'âme ou dans l'inconscience de l'esprit, Hegel envisage néanmoins, et c'est ici que se laisse saisir toute la richesse de sa philosophie,

[qu'en] cette totalité [l'âme], les sensations qui se supplantent les unes les autres ne disparaissent pas sans laisser la moindre trace, mais elles y demeurent en tant que

¹² E. PhE. § 389. p. 185.

¹³ E. PhE. § 389. Additions. p. 405.

¹⁴ E. PhE. § 401. Additions. p. 453.

*supprimées. [...] L'âme retient ainsi le contenu de la sensation, sinon pour elle-même, du moins dans elle-même.*¹⁵

C'est relativement à cette conservation du contenu de la sensation que Hegel se permet d'écrire par la suite que :

*La sensation est la forme du sourd tissage de l'esprit dans son individualité sans conscience et sans entendement [c'est nous qui soulignons] [...]. Tout est dans la sensation, et, si l'on veut, tout ce qui se présente dans la conscience spirituelle et dans la raison a sa source et son origine en celle-là.*¹⁶ [...] La détermination prédominante est surtout celle-ci, [à savoir] que le sensible est pris, assurément, à bon droit, comme ce qui est premier, comme assise initiale [...] Le sensible n'est pas simplement ce qui est empiriquement premier, mais il subsiste de telle sorte qu'il serait l'assise véritablement substantielle.¹⁷

De ce fait, la sensation et son contenu inconscient se présentent ainsi comme l'assise sur laquelle peut prendre appui le développement de l'esprit. Ce postulat, nous pouvons l'apprécier lorsque nous abordons attentivement le troisième moment dans le développement de l'esprit, soit la psychologie hégélienne. C'est uniquement en abordant cette partie de la *Philosophie de l'esprit* qu'il devient possible de saisir l'affirmation de Hegel voulant que le Moi se doit d'être envisagé comme « cet abîme de toutes les représentations. »¹⁸ Il écrit :

Chaque individu est une richesse infinie de déterminations du sentir, de représentation, de connaissances, de pensées, etc. ; mais je n'en suis pas moins pour autant, moi, quelque chose de tout à fait simple, - un puits sans déterminations, dans lequel tout cela est conservé sans exister. [c'est nous qui soulignons] [...] Ainsi, l'homme ne peut jamais savoir combien de connaissances il a en lui-même, en fait, bien qu'il les ait oubliées ; - elles n'appartiennent pas à son effectivité, pas à sa subjectivité comme telle, mais seulement à son être étant en soi.¹⁹

Ajoutant à cela, en continuité avec l'ensemble des représentations, que l'image, comme produit de l'intelligence qui rappelle à soi l'intuition par intériorisation, « est conservée sans plus avoir d'existence, inconsciemment. »²⁰ C'est en ce sens que le passage suivant, qui revêt

¹⁵ E. PhE. § 402. Additions. p. 463.

¹⁶ E. PhE. § 400. p. 195.

¹⁷ E. PhE. § 442. p. 237.

¹⁸ E. PhE. § 389. Additions. p. 406.

¹⁹ E. PhE. § 403. p. 200.

²⁰ E. PhE. § 453. p. 247.

une grande importance et qui a été l'objet d'une brillante analyse de Jacques Derrida, se doit d'être envisagé à travers la question de l'inconscient. Hegel écrit

[Qu']il faut saisir l'intelligence comme ce puits nocturne dans lequel un monde d'images et de représentations infiniment nombreuses est conservé, sans qu'elles soient dans la conscience [c'est nous qui soulignons], c'est, d'un côté, l'exigence universelle, en général, de saisir le concept en tant que concret, comme, par exemple, de saisir le germe d'une manière telle qu'il contienne affirmativement, en [une] possibilité virtuelle, toutes les déterminités qui ne viennent à l'existence que dans le développement de l'arbre. [...] Il faut donc, d'un autre côté, saisir l'intelligence comme ce puits où la conscience est absente, c'est-à-dire comme l'universel existant dans lequel ce qui est divers n'est pas encore posé en tant que discret. Et, à dire vrai, cet en-soi est la première forme de l'universalité qui s'offre dans l'activité représentante.²¹

Nous venons ainsi d'envisager, à travers les nombreux passages cités précédemment et qui concernent les sensations et ses contenus, les images et les représentations, l'existence d'un inconscient dans la philosophie de Hegel. Mais, au-delà de ce que nous venons de voir, d'autres passages de la *Philosophie de l'esprit* suscitent chez nous un intérêt en lien avec la question de cet inconscient. Car s'il en était de lire Hegel à la lumière de Freud, nous pourrions également citer les longs passages consacrés au dérangement de l'esprit et à la maladie psychique, stades importants dans la progression de l'esprit et dans les possibilités de rechute d'un esprit non-libre. Mais nous préférons nous en tenir, au courant de cette partie, à la problématique identifiée préalablement, soit la question de l'inconscient dans la philosophie de l'esprit. Néanmoins, si nous pouvons utiliser les apports théoriques de Freud, faisons-le uniquement, non pas sur les apports théoriques en soi, mais sur les objets sur lesquels ils portent. Ainsi, il paraît opportun d'accorder une attention particulière aux développements de Hegel portant sur le sommeil, la veille et les rêves que nous retrouvons dans l'anthropologie. Hegel y présente ainsi l'activité inconsciente de l'esprit, ou encore l'activité de l'âme. Il écrit :

Mais le fait que l'esprit, qui est à saisir, dans sa vérité, *comme pure activité* [c'est nous qui soulignons], comporte en lui-même les états du sommeil et de la veille, provient de ce qu'il est aussi [une] âme, et, en tant qu'âme, se rabaisse à la forme de quelque chose de naturel, d'immédiat, de passif. *Dans cette figure, l'esprit ne fait que subir passivement son devenir-pour-soi. C'est pourquoi l'on peut dire que le réveil*

²¹ E. PhE. § 453. p. 247.

*est provoqué par le fait que l'éclair de la subjectivité traverse la forme de l'immédiateté de l'esprit [c'est nous qui soulignons].*²²

Hegel insistera également sur le fait que l'âme, en tant qu'inconscience de l'esprit soumis à l'inquiétude, réclame à devenir plus que ce qu'elle est.

Certes, l'âme, dans la mesure où elle est subjectivité ou ipséité, est déjà *en soi* un Moi. Mais l'*effectivité* du Moi réclame davantage que la subjectivité *immédiate, naturelle*, de l'âme ; car le Moi est cet [être] universel, cet [être] simple qui, en vérité, n'existe que lorsqu'il a lui-même pour objet [...].²³

L'âme est donc active, sujette à une force qui la pousserait à devenir. La question de la pulsion, de l'impulsion première, qui, comme nous l'avons vu, a été introduite principalement et explicitement par Fichte et Schelling, mais qui demeure, d'une certaine manière, présente dans la tradition philosophique, trouve écho chez Hegel qui écrit que :

De même que les déterminations simples de la vie de l'âme, ont, dans la vie universelle de la nature, leur pendant écartelé en extériorité réciproque, de même cela même qui a, dans l'homme singulier, la forme de quelque chose de subjectif, *d'une impulsion particulière, et qui est en lui de façon inconsciente* [c'est nous qui soulignons], comme un être, - se déploie, dans l'État, en un système de sphères différentes entre elles de la liberté, - en un monde créé par la raison humaine consciente d'elle-même.²⁴

Ainsi, comme nous venons de le constater par une lecture attentive de ces quelques passages appartenant à la *Philosophie de l'esprit*, il apparaît maintenant opportun d'affirmer que la problématique d'un inconscient, de l'inconscience de l'esprit, d'une dynamique inconsciente, ou encore de tout ce que nous pourrions décrire comme se passant à l'extérieur et étant antérieur à la conscience, traverse l'ensemble de la philosophie de l'esprit de Hegel. Que nous abordions la problématique au niveau anthropologique, c'est-à-dire au niveau de l'âme, premier moment dans le développement de l'esprit subjectif, la question de l'inconscient surgit aussitôt. Parlant d'inconscience, d'absence de conscience, du sommeil de l'esprit, du « sourd tissage », il apparaît clair qu'il ne s'agit là que d'expressions visant à montrer que le développement de l'esprit ne peut se laisser réduire aux phénomènes et expériences

²² E. PhE. § 398. Additions. p. 441.

²³ E. PhE. § 412. Additions. p. 518.

²⁴ E. PhE. § 391. Additions. p. 410.

parvenant à la conscience. Il est ainsi une vie de l'esprit, « *non encore esprit* », avant la conscience. L'âme est ainsi le siège d'activités, ou, pour le formuler comme Hegel, est le lieu où « l'effectivité du Moi réclame davantage que la subjectivité immédiate, naturelle, de l'âme.²⁵ » Au niveau phénoménologique, la question de l'inconscient semble se poser différemment, et la question d'un inconscient peut paraître... paradoxale. Ne nous situons pas ici, justement, au niveau de la conscience ? Mais au point où nous en sommes dans notre analyse, il n'apparaît pas opportun de formuler de quelconques affirmations concernant l'inconscient au niveau phénoménologique, chose que nous ferons cependant plus tard au courant de notre développement. Ensuite, si nous nous penchons sur la partie traitant de l'esprit proprement dit, l'esprit se déterminant lui-même ou sujet pour lui-même, c'est-à-dire la psychologie, la problématique resurgit également, mais en des termes différents. Hegel parlera du puits nocturne, ou encore d'un abîme de représentations. Ainsi, s'il est bel et bien possible d'identifier une problématique de l'inconscient chez Hegel, comme Jean-Marie Vaysse prend soin de le souligner, dans la philosophie hégélienne, « [...] c'est au niveau de l'esprit libre, en tant qu'il est d'abord représentation génératrice de souvenirs et d'images, que l'on peut parler d'un inconscient [car] au niveau de l'âme, il n'y a qu'une inconscience animale, [et] au niveau de la conscience il n'y a que le désir, [...] ²⁶ ». Cependant, si c'est au niveau de la psychologie, et plus précisément au point de « de l'image, du souvenir et du signe que Hegel soulève la question de l'inconscient [il faut néanmoins savoir que] celui-ci est ordonné à une théorie de la représentation supposant une théorie spéculative de l'âme référée à Aristote.²⁷ » Ainsi, la voie d'interprétation de Vaysse demeure très intéressante en ce qui concerne la différenciation entre l'inconscient, qui appartiendrait au monde de l'esprit libre, donc de la psychologie, et l'inconscience animale, qui serait de l'ordre de l'âme et trouverait ses développements dans l'anthropologie. Ce qu'il importe donc de comprendre en tout premier lieu, c'est en quoi l'âme est le siège des développements logiques et dialectiques inconscients, lesquels trouvent leur aboutissement dans l'esprit. De ce fait, nous prendrons en considération l'interprétation de Vaysse en ce qui a trait à l'inconscient et l'inconscience animale, et nous en ferons plus un point de départ visant à ne pas confondre les

²⁵ *E. PhE.* § 412. Additions. p. 518.

²⁶ VAYSSE, Jean-Marie, 2005, *Inconscient et philosophie. Avant Freud, après Freud*, Paris, Bordas, p. 32.

²⁷ *Ibid.* p. 31.

développements inconscients propres à l'âme, « cette obscurité à soi de l'âme [où l'esprit-nature demeure incapable de se saisir réflexivement]²⁸ », et les développements inconscients propres à l'esprit, puisqu'entre les deux, il y a un saut qualitatif important. Il s'agit là d'une précaution majeure dans la compréhension de l'inconscient entendu au sens large, et ce, principalement dans la philosophie de l'esprit hégélienne où l'inconscient ne se laisse pas découvrir facilement. Néanmoins, affirmer que l'esprit est inconscience avant d'être conscience, demeure légitime. Abordons donc en premier lieu la question de l'âme, premier moment dans le développement de l'esprit.

²⁸ MARMASSE, *op. cit.*, p. 550.

CHAPITRE III

L'ANTHROPOLOGIE ET L'INCONSCIENCE DE L'ESPRIT

Dans la philosophie hégélienne, l'anthropologie n'a certes pas bénéficié de toute l'attention qu'elle aurait dû. La plupart du temps ignorée par les spécialistes et commentateurs de Hegel, elle est, pour ainsi dire, et sans jeux de mots, la part nocturne de la philosophie hégélienne. Pourtant, au dire de Hegel, l'anthropologie aurait comme objet d'étude « la base de l'homme.¹ »

3.1 L'Anthropologie; de l'âme selon Aristote à l'âme selon Hegel

Nous ne saurions passer sous silence l'ouverture de la *Philosophie de l'esprit*, puisqu'il exprime comment le projet philosophique de Hegel prend appui sur Aristote.

Les livres d'Aristote *Sur l'Âme*, avec ses traités sur des aspects et états particuliers de l'âme, sont encore toujours l'œuvre la plus remarquable ou [même] unique, présentant un intérêt spéculatif, sur cet ob-jet. Le but essentiel d'une philosophie de l'esprit ne peut être que celui de réintroduire le concept dans la connaissance de l'esprit, [et] par là de rouvrir aussi le sens de ces livres aristotéliens.²

Dans un premier temps, il convient donc, pour être fidèle à Hegel, de réintroduire l'apport spéculatif aristotélien dans la question de l'âme. C'est uniquement en procédant ainsi qu'il nous sera possible de mieux saisir la portée de l'anthropologie hégélienne et son rôle dans les développements ultérieurs de l'esprit. Ainsi, nous exposerons dès maintenant, tel que l'a fait Bernard Bourgeois, ce que Hegel reprend de l'héritage aristotélien, ce qui fera l'objet d'explications par la suite.

¹ E. PhE. § 387. Addition. p. 402.

² E. PhE. § 378. p. 176.

1. « la *définition* de l'âme comme liée originairement au corps. [...] Hegel rejette bien la problématique du rapport de l'âme et du corps comme substance séparées ;
2. la *détermination* du lien essentiel de l'âme et du corps, constitutif de la nature de l'âme, à travers la détermination de celle-ci comme principe immanent du mouvement et du repos d'un corps. La nature se spiritualisant ou l'esprit se naturalisant ;
3. la *stratification* des trois âmes : nutritive, sensitive et intellectuelle ;
4. l'*intégration* dans un même être de ces différentes âmes – réalisation dynamique, processuelle.³ »

Ainsi, dans un premier temps, l'âme, telle qu'Hegel la conçoit, ne peut pas être conçue de manière distincte du corps. Si l'ancienne métaphysique fait l'erreur de poser l'âme et le corps en termes de dualité, Hegel quant à lui, écrit que « la séparation ne peut donc pas être considérée comme un point de vue ultime, absolument vrai. [De ce fait] L'opposition de l'âme et du corps doit, assurément, être réalisée.⁴ » Être réalisée, puisque ce qui caractérise *a priori* la relation du corps à l'esprit, c'est l'unité originaire des deux, l'identification de la forme et du contenu. Sur ce point, Hegel reprend ce qu'Aristote avait déjà mis en place dans son traité portant sur l'âme. Il y écrivait : « L'âme n'ayant rien qui ne lui soit en quelque manière commun avec le corps, lui semble donc indissolublement unie ; elle n'en peut être séparée [...].⁵ » Concernant la détermination du lien essentiel de l'âme et du corps, nous pourrions dire simplement que l'âme est ce qui spiritualise la nature et naturalise l'esprit. Posant également une stratification des âmes comme chez Aristote, Hegel la développe cependant à partir de l'âme animale, et non à partir de la plante. N'éprouvant pas de sensations, la plante ne peut être porteuse d'aucune âme. Ainsi, Hegel identifie deux âmes différentes qui sont l'âme animale, ou « l'âme simple ⁶ » (Nature-Esprit), et l'âme humaine (Esprit-Nature), lesquelles sont toutes deux marquées par la sensation. La sensation devient avec Hegel le fondement de l'âme, délaissant ainsi l'âme nutritive d'Aristote. L'erreur que soulève Hegel dans la typologie d'Aristote concerne l'âme nutritive, laquelle est intégrée à l'âme sensitive, ou encore l'âme sentante. Or pour Hegel, ce qui fait que l'âme est âme, c'est la sensation. Il écrit que « la détermination de la sensation est [...] le caractère absolument distinctif de l'âme⁷ », et nous verrons plus loin le rôle de la sensation dans les

³ BOURGEOIS, Bernard, 2001, *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, p. 12-13.

⁴ E. PhE. § 405. Additions. p. 467.

⁵ ARISTOTE, *De l'âme* [En ligne], URL : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/ameplan.htm>

⁶ E. PhN. § 350. Additions. p. 576.

⁷ E. PhN. § 351. Additions. p. 578.

développements ultérieurs de l'esprit. En faisant ainsi de l'âme le moment de clôture de la *Philosophie de la nature*, et le moment d'ouverture de la *Philosophie de l'esprit*, la continuité animalité-humanité, ou encore la continuité nature-culture (éthicité) est ainsi assurée, et où l'âme est ce qui médiatise le passage de la nature au monde de l'esprit, lequel « se constitue en *seconde nature*⁸ ». Comme l'écrit Bourgeois :

Dans l'*Encyclopédie*, l'âme clôt le processus de la nature : l'animal est déjà une âme, tout comme elle inaugure le processus de l'esprit : l'homme est encore une âme. Il ne saurait cependant s'agir de la même âme, puisque toute détermination de l'absolu est principiellement marquée par l'élément qui lui fournit son être, et que l'élément naturel et l'élément spirituel constituent la différence essentielle du contenu de la « philosophie du réel ».⁹

Et de citer Hegel lui-même : « L'âme se situe au milieu, entre, d'un côté, la nature s'étendant derrière elle, et, de l'autre côté, le monde – s'élaborant à partir de l'esprit-nature – de la liberté éthique.¹⁰ »

L'âme animale, en tant qu'unité-étant-en-soi, est bien entendu une âme, mais à la différence de l'âme humaine qui est unité-étant-pour-soi, elle demeure enfermée dans sa naturalité. Si l'animal est néanmoins subjectivité, « elle est sentie, non pensée, ce qui signifie que la puissance universelle à l'œuvre dans la nature n'est pas maîtrisée par l'individu naturel existant comme âme [...] »¹¹ La différence entre l'animal et l'humain ne tiendrait-elle pas alors, quant à ce dernier, qu'à sa qualité d'être raisonnable? La formulation de la question y répond en partie, puisqu'en étant un être raisonnable, il est déjà plus qu'un animal. Hegel reprend ainsi de la philosophie d'Aristote le « rejet d'un genre commun des trois âmes¹² », l'âme humaine étant qualitativement différente de l'âme animale, tout en soutenant l'apport anthropologique kantien entre *vernünftiges Tier* (animal raisonnable) et *Vernunftwesen* (être raisonnable). Hegel fait ainsi remarquer à plusieurs reprises, et il ne cesse de le marquer avec insistance : malgré les attributs partagés avec l'âme animale, l'âme humaine porte en elle

⁸ MALABOU, Catherine, 2000, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, p. 43.

⁹ BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰ *E. PhE*. §391. Additions. p. 410.

¹¹ BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 18.

¹² *Ibid.* p. 19.

l'humanité. Un passage exprime merveilleusement bien cette assertion, et il nous conduit directement à l'analyse de l'anthropologie hégélienne.

L'enfant apparaît tout d'abord dans une bien plus grande dépendance et indigence que les animaux. Néanmoins, sa nature supérieure se révèle déjà ici. Le besoin se fait connaître en lui d'emblée de manière violente, rageuse, impérieuse. Tandis que l'animal est muet, ou n'exprime sa douleur que par des gémissements, l'enfant extériorise le sentiment de ses besoins par des cris. Par cette activité idéelle, l'enfant se montre d'emblée pénétré par la certitude qu'il est en droit d'exiger du monde extérieur la satisfaction de ses besoins, – que la subsistance-par-soi du monde extérieur, face à l'homme, est une subsistance-par-soi nulle et non avenue.¹³

Ce que révèle ce passage, c'est que même en ses moments les plus élémentaires, l'âme humaine, ici l'âme de l'*enfant*, est déjà, à la différence de l'âme animale, d'emblée propulsée vers la négation spirituelle de la nature. Comme l'écrit Bourgeois, « parce qu'il se contredit [dans son prédicat, le sujet spirituel] s'affirme encore dans la négation de ce prédicat et, dans la dialectique alors poursuivie de l'âme (humaine), se développe lui-même.¹⁴ » Voyons quelle est cette dialectique poursuivie par l'âme.

3.2 L'anthropologie hégélienne

Dans un article, Gilles Marmasse écrit que « L'âme anthropologique représente donc le matériau proprement spirituel qu'il sera possible d'élaborer, de transformer, qui fera l'objet d'une *Aufhebung* rudimentaire, mais nécessaire pour atteindre son "*entelecheia*"¹⁵, mais qui conditionne aussi bien l'ensemble du processus ultérieur de l'esprit.¹⁶ » Dans le même sens, Jeffrey Reid écrit que « L'âme au sens de la *Seele* est l'esprit en soi, dans l'acception hégélienne du terme "en soi" : une instance primordiale, cachée, en puissance, où les particularités ne se sont pas encore réalisées.¹⁷ » Il appert donc que l'âme est esprit, non encore esprit, mais en son surgissement. C'est de l'âme que tout procède; l'âme est le présupposé de l'activité spirituelle. Mais si elle est le siège de l'activité proprement

¹³ E. PhE. § 396. Additions. p. 433.

¹⁴ BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵ MARMASSE, Gille, 2006, « Hegel: les enjeux de l'anthropologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 52, vol. 4, p. 557.

¹⁶ *Ibid.* p. 552.

¹⁷ REID, Jeffrey, 2004, « Hegel et la maladie psychique. Le cas Novalis. », *Science et Esprit*, Vol. 56, No. 2, p. 189-202.

spirituelle, une question importante se pose : le Moi se pose-t-il dès le moment anthropologique ? La réponse qu'en donne Jeffrey Reid est claire : « Chez Hegel le Moi apparaît déjà au niveau pré-entendement de l'âme, c'est-à-dire au niveau de l'idéalité pure, car le Moi est cette idéalité, et celle-ci n'est rien d'autre que "négarion du réel" ¹⁸ ». Qualifions donc, afin d'éviter toute confusion, ce Moi de Moi naissant (*nascent Ego*¹⁹). Et ajoutons d'emblée que pour Reid, c'est seulement au moment de l'âme-qui-ressent que nous pouvons envisager l'existence du Moi. Cependant, avant d'en arriver à une analyse centrée sur la question du Moi, nous devons préalablement nous concentrer sur le cheminement de l'âme depuis son premier moment, l'âme naturelle, jusqu'à son point culminant, l'âme effective. C'est seulement suite à cela que nous serons à même d'entreprendre une analyse détaillée portant sur le Moi. En somme, il s'agit de comprendre le moment anthropologique dans le développement de l'esprit subjectif de manière à saisir, d'une part, en quoi l'âme représente l'instance primordiale, et d'autre part, « quelle est [la fonction singulière de l'âme] dans le procès général de constitution de l'esprit subjectif ²⁰ », et de l'émergence du Moi. Cela nous permettra également de mieux saisir l'affirmation selon laquelle l'âme est posée comme l'inconscience de l'esprit.

Tout d'abord, le développement anthropologique, est, comme nous le rappelle Murray Green, une lutte de libération (*Befreiungskampf*²¹) de l'esprit-nature par rapport à sa corporéité. Si de son côté, Gilles Marmasse l'envisage à travers la suppression de sa naturalité en n'étant rien d'autre chose « que la prise en charge subjective, par l'esprit, de sa condition objective [à travers] une action magique [où l'esprit fait de sa corporéité] une exécutrice soumise, non résistante, de sa volonté ²² », il n'en demeure pas moins qu'à la différence des termes choisis, les interprétations des deux auteurs mentionnés reposent sur les mêmes postulats. Dans une perspective qui rejoint ces deux auteurs, mais qui s'en éloigne quant à la terminologie employée, Jon Mills y voit plutôt une lutte où l'inconscient désire se libérer, s'émanciper, afin de devenir conscience, et où il y a passage d'un état d'indifférenciation à l'état de

¹⁸ *Ibid.* p. 189-202.

¹⁹ MILLS, Jon, 2002, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York, SUNY Press, p. 6.

²⁰ MARMASSE, *op. cit.*, p. 546.

²¹ MILLS, *The Unconscious Abyss, op. cit.*, p. 57.

²² MARMASSE, *op. cit.*, p. 549.

différenciation du corps et de l'esprit. Mills écrira que c'est seulement « by achieving immateriality that the soul passes over into spirit as concrete subjectivity.²³ » Il importerait donc de voir en l'âme, comme moment du développement de l'esprit, « une *Aufhebung rudimentaire* puisqu'elle ne répond pas à la médiation d'un savoir ou d'une volonté²⁴ », mais plutôt à la logique dialectique qui lui est immanente, et qui consiste à poser en elle-même la différence. Partant de ce constat, il est possible d'affirmer que « the unconscious spirit is the structural foundation of the self, as pure activity always in flux and in a state of psychic turbulence.²⁵ » Et les mots ne manquent pas pour qualifier « l'âme qualitativement déterminée²⁶ »; lutte de libération ou d'émancipation, *pure activity*, *psychic turbulence*, *Aufhebung* rudimentaire. Bien que les trois thèses exposées précédemment soient toutes intéressantes, il appert que celle mise de l'avant par Mills entend poser, certainement de manière plus explicite, la problématique de l'inconscient au niveau de l'âme, ou encore de l'anthropologie hégélienne.

3.3 De l'âme naturelle à l'âme effective

Sans nécessairement vouloir reprendre les thèmes abordés dans la section concernant l'influence de la pensée d'Aristote sur l'anthropologie hégélienne, nous jugeons qu'il importe néanmoins de regarder de plus près ce qui a déjà été l'objet d'une analyse sommaire. Ainsi, nous reprendrons plus en détail certains aspects traités précédemment, aspects que nous jugeons décisifs en ce qui a trait à une compréhension juste de la fonction de l'âme dans le développement de l'esprit subjectif chez Hegel. Dans un premier temps, nous nous attarderons donc sur la question du sentir immanent de l'âme et de la sensation. Suite à cela, la place du Moi, en sa forme embryonnaire, sera abordée.

Tout d'abord, afin de parvenir à une compréhension de la philosophie de l'esprit, la question du sentir et de la sensation se doit d'être abordée. Nous le réitérons; le moment anthropologique contient l'ensemble des déterminations dans le procès de constitution de l'esprit subjectif; il est le siège du développement spirituel. Mais « les déterminations

²³ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 57.

²⁴ MARMASSE, op. cit., p. 552.

²⁵ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 11.

²⁶ E. PhE. §387. Additions. p. 402.

anthropologiques de l'esprit comme âme ne sont pas en tant que telles présentes à lui.²⁷ » En ce qui a trait au sentir, comme nous l'avons vu et comme l'écrit Hegel, celui-ci est partagé entre l'animal et l'homme, et renvoie à la corporéité. « Le sentir en général est le sain vivre-accordé de l'esprit individuel dans sa corporéité.²⁸ » Au niveau de l'âme naturelle se pose donc le sentir corporel, lequel sentir deviendra sensation en tant que la détermination de la corporéité sera « rendue intérieure dans *l'être-pour-soi* de l'âme.²⁹ » En cela, la sensation « marque le premier terme de ce devenir.³⁰ », un devenir débutant à partir du moment où l'âme, par le contact avec l'extérieur, « s'éveille à elle-même.³¹ » « En nous éveillant, [écrit Hegel] nous nous trouvons tout d'abord différer de façon totalement indéterminée du monde extérieur en général.³² » Cependant, si ce qui précède l'éveil naturel de l'âme est un état de sommeil, il ne faudrait cependant pas interpréter cet état en termes d'inactivité. Car « Dans toutes les formes de l'esprit [...], la pensée reste la base.³³ » L'âme est ainsi activité, « la pulsation simple, le simple-se-remuer-dans-soi³⁴ », et parce qu'elle ressent, elle est amenée à découvrir « within itself the "content-determinations of its sleeping nature".³⁵ » Tel est le *telos* de l'âme depuis l'âme naturelle, ce premier moment où, tout en étant immergée dans sa naturalité, l'âme se voit néanmoins propulsée vers son propre dépassement. C'est par la sensation, « par le moyen de quelque chose qui se trouve entre elle et l'Autre, [médiatement, que] l'âme confirme son être-pour-soi.³⁶ » De ce moment, de ce rapport de l'âme au corps, Catherine Malabou souligne qu'il s'agit de « l'origine du rapport à l'altérité en général.³⁷ » Mais il s'agit là, comme le rappelle Hegel, de la « relation inconsciente de la sensation extérieure avec l'intérieur spirituel.³⁸ » puisque « [l]a sensation est la forme du sourd tissage

²⁷ VAYSSE, Jean-Marie, 2005, *Inconscient et philosophie. Avant Freud, après Freud*, Paris, Bordas, p. 31.

²⁸ *E. PhE.* § 401. p. 197.

²⁹ *E. PhE.* § 401. p. 196.

³⁰ MALABOU, *op. cit.*, p. 51.

³¹ *Ibid.* p. 51.

³² *E. PhE.* § 399. Additions. p. 447.

³³ *E. PhE.* § 398. Additions. p. 443.

³⁴ *E. PhE.* § 390. Additions. p. 409.

³⁵ MILLS, Jon, 2006, « Hegel on the unconscious Abyss. Implication for Psychoanalysis », *The Owl of Minerva* [En ligne], Vol. 28, No. 1,

URL: <http://www.processpsychology.com/HEGELOWL.htm>

³⁶ *E. PhE.* § 399. Additions. p. 447.

³⁷ MALABOU, *op. cit.*, p. 51.

³⁸ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 453.

de l'esprit dans son individualité sans conscience et sans entendement.³⁹ » D'autre part, Hegel souligne l'importance des *affects*, ces « déterminités nées de l'esprit qui, pour être en tant que trouvées, pour être senties, doivent être traduites corporellement.⁴⁰ » C'est ce qu'il nomme le « système du sentir intérieur⁴¹ », et où la discipline qui l'étudierait porterait le nom de physiologie psychique, soit l'étude de la « traduction corporelle que se donnent des déterminations spirituelles, particulièrement en tant qu'affects.⁴² » À ce point du développement anthropologique, Hegel aborde la question de l'humeur, de l'agréable et du désagréable, sans qu'il ne soit su par le sujet conscient, et entrevoit que l'étude des sensations intérieures, les affects, soit de l'ordre de la psychologie. Les sensations intérieures, ou encore les affects, seraient des déterminations de l'esprit lui-même. Nous écrirons donc que tout en étant mue par des sensations et des affections, et ce, qu'elles soient momentanées ou contingentes, passagères ou singulières, l'âme demeure « en soi une totalité réfléchie de ce sentir⁴³. » En tant qu'« instance passive unificatrice de tout ce qui est senti⁴⁴ » la thèse de Hegel est la suivante : nous avons ici affaire au premier moment dans le développement de l'esprit subjectif, moment en lequel l'âme-qui-ressent en vient à éprouver la totalité de son être. Comme l'écrit Hegel lui-même ; « l'âme est en soi une totalité réfléchie de ce sentir ; un sentir de la substantialité totale [...] ⁴⁵ » L'âme ressent. Mais avant d'aborder l'âme-qui-ressent, les additions des § 401 et 402 retiendront notre attention puisque s'elles contiennent d'innombrables anticipations quant au développement de la subjectivité, le plus important est que c'est précisément à partir de ces développements contenus dans ces additions que la problématique d'un inconscient apparaît et se pose.

En introduction de ce chapitre, nous avons cité de longs passages de la *Philosophie de l'esprit*, lesquels laissaient préfigurer la problématique d'un inconscient philosophique dans la philosophie de l'esprit subjectif. Nous allons maintenant aborder certains de ces passages en lien avec ce que nous venons d'écrire précédemment, et ce, plus en détail. L'un de ces

³⁹ E. PhE. § 400. p. 195.

⁴⁰ E. PhE. § 401. p. 196.

⁴¹ E. PhE. § 401. p. 197.

⁴² E. PhE. § 401. p. 198.

⁴³ E. PhE. § 402. p. 199.

⁴⁴ REID, *op. cit.*, 192.

⁴⁵ E. PhE. § 402. p. 199.

extraits concerne l'importance de la « Relation des sensations extérieures à l'intériorité du sujet sentant⁴⁶ », et trouve son développement dans la question de l'humeur, de l'agréable et du désagréable. À ce propos, Hegel écrit : « Ce que nous avons à considérer en ce lieu-ci, c'est uniquement la mise en relation inconsciente de la sensation extérieure avec l'intérieur spirituel.⁴⁷ » Relation inconsciente affirme Hegel puisqu'à ce stade, l'excitation provenant de l'extérieur est tributaire de circonstances universelles qui ne sont pas encore senties, qui ne nécessitent pas le « concours de l'intelligence consciente⁴⁸ », mais qui néanmoins doivent être liées à une signification intérieure. Point capital, « par cette signification, la sensation extérieure devient quelque chose de symbolique⁴⁹ », bien qu'il ne s'agisse pas encore d'y trouver un symbole, lequel nécessite une relation, consciente, à un objet extérieur à nous. Le symbolique préfigure ici, bien qu'il ne soit pas « encore dans sa figure propre.⁵⁰ » Si ce que nous venons d'aborder concerne la symbolisation des sensations extérieures qui se rapportent à l'intériorité spirituelle, il est, d'autre part, la traduction corporelle et l'extériorisation des sensations intérieures, lesquelles traductions nécessitent une corporéité pénétrée par une âme afin d'être senties. Et pour Hegel, ces sensations intérieures sont de deux types. Si le premier type englobe les sensations concernant la singularité immédiate, c'est-à-dire la colère, le désir de vengeance, la honte, etc., celles appartenant au deuxième type de sensations intérieures, quant à elles, entendent se rapporter « à quelque chose d'en et pour soi universel, c'est-à-dire au droit, à la vie éthique, à la religion, au beau et au vrai.⁵¹ » Qu'elles appartiennent au premier type ou au second type de sensations, Hegel précise que la traduction corporelle des sensations intérieures ne « se produit qu'involontairement de mes sensations au moyen des gestes.⁵² » Nous sommes encore ici au stade où l'esprit n'a pas encore pris possession de son corps, en est encore dépendant, malgré que toute traduction corporelle peut « devenir visible aussi pour d'autres, se configurer en un signe de la sensation intérieure.⁵³ » Précisons cependant qu'en aucun cas, un tel signe ne doit être interprété comme le résultat de la

⁴⁶ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 452.

⁴⁷ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 453.

⁴⁸ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 453.

⁴⁹ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 453.

⁵⁰ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 453.

⁵¹ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 455.

⁵² *E. PhE.* § 401. Additions. p. 456.

⁵³ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 456.

volonté, mais plutôt comme l'expression extérieure d'un déchirement intérieur, d'un sentiment « de l'opposition déchirante qui a fait irruption dans l'âme.⁵⁴ » À ce point, la voix apparaît déjà comme le mode le plus achevé dans la traduction corporelle de l'intériorité, et cette voix, cette corporéité idéale, abstraite ou encore incorporelle, se présente, par son caractère éphémère (« la voix se meurt aussi vite qu'elle s'extériorise⁵⁵ »), comme « force supérieure d'extériorisation séparatrice de ce qui est intérieurement senti.⁵⁶ » Mais encore là, les signes produits par la voix ne se présentent pas comme le résultat d'une volonté libre nécessitant « l'énergie de l'intelligence et de la volonté.⁵⁷ », mais plutôt comme une extériorisation de la sensation, extériorisation à laquelle fait défaut l'articulation. Pour Malabou, cette économie naturelle du signe, ce par quoi une subjectivité se donne à voir pour autrui, « constitue un état de nature de la signification, et en conséquence, un état de nature de la seconde nature⁵⁸ », cette seconde nature étant la nature humaine. Nous verrons plus loin en quoi, tel que le rapporte Malabou quant à l'analyse hégélienne, le faire-signe immédiat représente le « négatif du langage qui, en quelque sorte, entre en scène avant lui [le faire signe comme] l'expressivité corporelle immédiate précédant le langage.⁵⁹ » Néanmoins, la voix représente ce moment où se pose la préfiguration du langage, ce mode d'être suprême « selon lequel l'homme se sépare, en les extériorisant, de ses sensations intérieures.⁶⁰ » Mais pour l'instant, nous n'en sommes qu'aux développements anthropologiques, au premier moment, et avant d'arriver au langage comme première effectivité de l'esprit, l'âme doit dans un second temps se séparer de sa substance, de sa naturalité, de sa corporéité; l'âme naturelle doit devenir âme-qui-ressent, pour ensuite devenir âme effective. Mais avant d'aborder l'âme-qui-ressent, il est un point majeur qui se doit d'être abordé, ne serait-ce que sommairement pour le moment. Si au cours des paragraphes précédents nous avons abordé la question du sentir, des sensations intérieures et extérieures, nous n'avons cependant pas abordé l'effet des sensations dans le développement de l'esprit. Si, pour Hegel, l'âme est une

⁵⁴ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 460.

⁵⁵ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 460.

⁵⁶ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 460.

⁵⁷ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 460.

⁵⁸ MALABOU, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁹ *Ibid.* p. 98.

⁶⁰ *E. PhE.* § 401. Additions. p. 461.

totalité en laquelle se rassemblent d'innombrables déterminités (les sensations), il n'en demeure pas moins que

Dans cette totalité ou idéalité, [...] les sensations qui se supplantent les unes les autres ne disparaissent pas sans laisser la moindre trace, mais elles y demeurent en tant que *supprimées*. [...] L'âme retient ainsi le contenu de la sensation, sinon *pour elle-même*, du moins *dans elle-même*. Cette conservation se rapportant seulement à un contenu pour lui-même intérieur, à une affection de moi-même, à la simple sensation.⁶¹

Bien entendu, les sensations ne peuvent disparaître sans laisser de trace. Rappelons-nous les termes les plus justes de la traduction française d'*Aufhebung* : négation, suppression, dépassement, sursomption, mais conservation. L'âme demeurant soumise au procès dialectique dans la constitution de l'esprit, les sensations propres à l'âme naturelle ne peuvent disparaître complètement. Si court qu'il puisse être, l'extrait précédant se présente comme l'un des développements fondamentaux dans la conceptualisation d'un inconscient philosophique chez Hegel. Mais nous y reviendrons en détail plus tard lorsque nous aborderons la question du puits nocturne. Procédons maintenant à l'analyse du deuxième moment anthropologique.

Deuxième moment dans le développement anthropologique, l'âme-qui-ressent (*unconscious self-consciousness*⁶²) a déjà dépassé le moment du simple sentir corporel et « est la condition de possibilité de toute expérience sensitive subjective.⁶³ ». L'âme-qui-ressent est ainsi le moment où la corporéité apparaît, pour l'âme et pour le concept, comme une borne qui doit être dépassée. Autrement dit, le deuxième moment anthropologique est ce moment où l'âme tend à devenir une individualité intérieure, autonome, et qui est à « rendre subsistant-par-soi et à libérer.⁶⁴ » « L'individu ressentant, écrit Hegel, est *l'idéalité simple*, la subjectivité, du sentir. Il s'agit pour lui, de poser sa substantialité, la plénitude qui est seulement en soi, comme subjectivité, prendre possession de lui-même, devenir pour lui-même comme la puissance disposant de lui-même.⁶⁵ » Soulignons d'emblée qu'en devenant « pour elle-même

⁶¹ E. PhE. § 402. Additions. p. 463.

⁶² MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 84.

⁶³ REID, op. cit., p. 192.

⁶⁴ E. PhE. § 403. p. 199.

⁶⁵ E. PhE. § 403. p. 199.

*substance et sujet*⁶⁶ », l'âme se pose comme subjectivité. « Auto-sollicitation, adresse de soi à soi, [l'âme comme subjectivité et comme moment où se pose déjà le Moi] est l'instance qui garantit l'unité du rapport du même et de l'autre.⁶⁷ » L'âme-qui-ressent est ainsi le moment où « l'individu trouve son Autre *dans soi-même*, et assure à l'intérieur de lui-même sa maîtrise de la nature [...].⁶⁸ » Ce qui est ressenti en moi, dira Hegel, est mien. Et « When the soul acquires its initial awareness or *itself unconsciously*, we may say that ego is present.⁶⁹ » Dans le même sens, et tout en ajoutant une remarque primordiale pour notre travail, Jeffrey Reid écrit que l'âme-qui-ressent est cette première articulation de l'âme qui permet de découvrir « deux éléments fondamentaux de l'esprit subjectif : le Moi entendu comme une forme (vide) de négativité pure, et un monde souterrain inconscient (en terme freudien, la négativité du Moi étant le désir et le monde souterrain inconscient)⁷⁰ ». Pour appuyer le propos de Reid concernant le monde souterrain, citons Hegel lui-même :

Chaque individu est une richesse infinie de déterminations du sentir, de représentations, de connaissances, de pensées, etc.; mais je n'en suis pas moins pour autant, *moi*, quelque chose de tout à fait *simple*, un puits sans détermination, dans lequel tout cela est conservé sans exister. C'est seulement quand, *moi*, je me rappelle *une* représentation, que je l'extrais de cet intérieur pour l'amener à l'existence, devant la conscience.⁷¹

Nous reviendrons plus en détail sur cet extrait particulier au cours de notre développement ultérieur, mais pour l'instant, concentrons-nous sur les moments cruciaux dans le développement de l'âme-qui-ressent.

Dans un premier temps, rappelons que pour Hegel, « [e]n tant qu'individuelle, l'âme est exclusive en général et elle pose la différence dans elle-même.⁷² ». Précisant toutefois que ce qui est différencié ne peut se rapporter à des objets extérieurs à cette âme (nous ne sommes pas encore au niveau de la conscience), mais plutôt à ce qui lui appartient en propre, c'est-à-

⁶⁶ MALABOU, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁷ *Ibid.* p. 53.

⁶⁸ BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁹ MILLS, *The Unconscious Abyss*, *op. cit.*, p. 84.

⁷⁰ REID, *op. cit.*, p. 192.

⁷¹ *E. PhE.* § 403. p. 200.

⁷² *E. PhE.* § 404. p. 201.

dire, l'ensemble des « déterminations de sa totalité sentante.⁷³ » Moment formel, simple *état*, écrit Hegel à propos de ce degré où « l'esprit est pour lui-même le degré de son obscurité,⁷⁴ » puisque les déterminations ne sont pas encore de l'ordre de la conscience et de l'entendement. Telle une monade, cette individualité passive est donc ressentante, tel l'enfant pris au sein de la mère ; « rapport magique [de deux] individus dans une unité d'âme encore indivise.⁷⁵ ». Ainsi, en son premier moment, l'âme-qui-ressent en son immédiateté se doit d'être interprétée comme le mode d'être-selon-le-sentiment en lequel « l'âme est en elle-même pleinement déterminée.⁷⁶ » C'est à ce point du développement anthropologique que se pose la question du génie, c'est-à-dire, d'une part, d'une altérité extérieure, d'un sujet extérieur (la mère) capable de supporter le Soi « incapable encore de se soutenir lui-même⁷⁷ », et d'autre part, de ce qui est immanent à l'individu, c'est-à-dire « l'ensemble de ses intérêts fondamentaux (ce que l'on appelle le *cœur* ou l'*âme*) [...].⁷⁸ » Et dans la mesure où l'individualité ressentante trouve en elle-même ses déterminations, par le fait même, elle « s'éveille au jugement au-dedans de soi, suivant lequel elle a des sentiments particuliers et, comme sujet, est en relation avec ces déterminations qui sont les siennes.⁷⁹ » Le sentiment-de-soi se pose ici comme un moment critique dans le développement de l'esprit, jusqu'à la pensée rationnelle, puisque l'âme doit dépasser ce moment où le sujet est plongé dans la particularité de ses sensations et s'y enchaîne. Rappelons que, pour Hegel, le « sentiment-de-soi, enfoncé dans la particularité des sentiments (sensations simples, désirs, tendances, passions, et des satisfactions qu'ils reçoivent), est non différencié d'eux.⁸⁰ » C'est à ce point névralgique dans la constitution de l'esprit que se pose, principalement en additions de la *Philosophie de l'esprit*, la question de la maladie de l'esprit. Peut-être est-ce par souci de clarté ou de concision que Hegel n'aborde qu'assez brièvement le dérangement de l'esprit dans le texte principal. Mais la longueur de ses développements additionnels dans ses remarques et les additions suffit à montrer l'importance de ces états dans les développements

⁷³ E. PhE. § 404. p. 201

⁷⁴ E. PhE. § 404. p. 201.

⁷⁵ E. PhE. § 405. p. 202.

⁷⁶ E. PhE. § 405. p. 204.

⁷⁷ MALABOU, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁸ E. PhE. § 406. p. 205.

⁷⁹ E. PhE. § 407. p. 210.

⁸⁰ E. PhE. § 409. p. 213.

de l'esprit, et de sa philosophie. En témoigne le propos de Malabou voulant que « [l]a composition originaire de la maladie et de la santé constitue l'enfance de la pensée.⁸¹ ». Mais pour les visées de ce travail, nous n'aborderons pas à ce moment-ci l'ensemble des considérations portant sur le dérangement de l'esprit et ses états apparentés, puisque ces états ne sont envisageables que lorsque l'esprit est parvenu à la conscience et à l'entendement. Néanmoins, il apparaît propice de rappeler que seul « le sujet, *formé en conscience d'entendement*, est susceptible de la maladie consistant en ce qu'il reste avec persistance dans une particularité de son sentiment-de-soi.⁸² » En ce sens, la maladie ou dérangement de l'esprit ne serait que l'état dans lequel le corporel et le spirituel ne se distingueraient pas. L'avertissement de Reid selon lequel il serait absurde de penser que l'esprit, dans son cheminement normal, passerait par un stade de folie, prend ici tout son sens. L'âme-qui-ressent ne passe en aucun cas par un moment de folie; il ne s'agit que d'un moment formel, abstrait, d'un *état*. Cela dit, nous nous pencherons plutôt sur le dernier moment de l'âme-qui-ressent, l'habitude, entendu comme seconde nature et moment où une « nouvelle détermination du rapport de l'âme et du corps se fait jour [...] ⁸³ », moment critique au terme duquel s'ouvrira un nouveau rapport de la particularité et de l'universalité.

Dans un premier temps, pour en arriver à l'habitude,

point cardinal dans l'organisation de l'esprit, [...] l'âme-qui-ressent doit surmonter son *immédiateté*, sa *naturalité*, la *corporéité*, et la poser comme idéale, se l'approprier, par là la transformer en une unité *objective* du subjectif et de l'objectif et laisser aller son Autre hors de son identité immédiate avec elle.⁸⁴

Si en l'âme-qui-ressent nous pouvons voir une lutte de libération ou d'émancipation de l'âme par rapport à sa corporéité, à son immédiateté naturelle, le moment de l'habitude se présente ainsi comme le moment à partir duquel l'âme dépasse le moment où elle était substance de la corporéité et en prend possession, ou encore le moment « où le sujet affirme son indépendance par rapport à sa corporéité.⁸⁵ » Et ce qui a été supprimé ici, c'est l'immédiateté de la corporéité (la corporéité de l'âme), au sens où l'âme, en prenant possession de sa

⁸¹ MALABOU, *op. cit.*, p. 53.

⁸² *E. PhE.* § 408. p. 211.

⁸³ MALABOU, *op. cit.*, p. 56.

⁸⁴ *E. PhE.* § 408. Additions. p. 492.

⁸⁵ HEGEL, G.W.F., dans MARMASSE, *op. cit.*, p. 550.

corporéité, rabaisse l'ensemble des déterminations naturelles qui sont propres à celle-ci, en occurrence les sensations, les contient et « se meut en elles sans en avoir de sensation ni de conscience.⁸⁶ » Même si l'âme n'est pas encore un Moi, elle fait néanmoins d'elle-même « l'être universel abstrait. » En cela, l'habitude se pose comme le moment à partir duquel l'âme devient libre de ses déterminations, « dans la mesure où elle ne s'intéresse pas à elles et ne s'en occupe pas.⁸⁷ » Par l'habitude, les déterminations naturelles deviennent de simples propriétés, moment, par lequel dira Hegel, l'âme peut devenir « pour elle-même comme libre individualité.⁸⁸ » Point cardinal dans l'organisation de l'esprit et dans sa progression, l'âme qui se rend maîtresse de sa corporéité « constitue la condition de la libération de l'âme, de son accession à la conscience objective.⁸⁹ » Par la culture, cette pénétration du corps par l'âme devient déterminée, et par habitude, le corps devient au service de l'esprit dans un degré d'adéquation de plus en plus parfait. Rapport magique entre l'âme et le corps : l'âme devient effective. À ce point, l'extériorité représente le signe de l'intériorité : l'âme. Hegel écrira que le corps représente l'œuvre d'art de l'âme. Quant à Malabou, elle note qu'à la fin de l'anthropologie, « l'homme apparaît comme ce qu'il est : l'incarnation du spirituel.⁹⁰ »

L'âme effective conclut donc l'anthropologie hégélienne, et se pose comme le moment où l'âme atteint son *entelecheia*, c'est-à-dire l'identité de l'intérieur avec l'extérieur, « médiatisée par la séparation de l'âme d'avec sa corporéité et par la suppression de cette séparation⁹¹ », et où l'âme ne se trouve plus bornée par sa corporéité et ses déterminations naturelles ; « harmonie plastique de l'âme et du corps.⁹² » Mais cette harmonie ne saurait être totale, puisque comme Hegel le fait remarquer, il est des éléments qui « restent purement organiques, par conséquent soustraits à la puissance de l'âme. [Mais en parvenant au] sentiment de cet être-borné de sa puissance, elle se réfléchit en elle-même et projette hors d'elle-même la corporéité comme quelque chose qui lui est étranger.⁹³ » À ce point, l'esprit se libère de l'être, et devient essence, c'est-à-dire un Moi, ou encore un universel

⁸⁶ *E. PhE.* § 410. p. 214.

⁸⁷ *E. PhE.* § 410. p. 214.

⁸⁸ *E. PhE.* § 410. Additions. p. 510

⁸⁹ *E. PhE.* § 410. Additions. p. 511.

⁹⁰ MALABOU, *op. cit.*, p. 58.

⁹¹ *E. PhE.* §411. Additions. p. 514.

⁹² MARMASSE, *op. cit.*, p. 557.

⁹³ *E. PhE.* §412. Additions. p. 518

individuellement déterminé. La subjectivité y trouve donc une première forme d'effectivité, mais encore marquée par la naturalité relevant de l'âme. Pour devenir pleinement effective, le Moi devra devenir objet de lui-même, « être-pour-soi du simple dans le simple, la relation de l'universel à l'universel.⁹⁴ » Ce n'est qu'au terme du développement anthropologique, en addition du § 412, que Hegel écrit :

L'âme *naturelle* n'est tout d'abord que la *possibilité réelle* de cet être-pour-soi. C'est seulement dans le Moi que cette possibilité devient une effectivité. En lui, donc, se produit un *réveil d'une espèce supérieure* à celle du *réveil naturel* borné au simple *sentir* de l'[être] *singulier* ; car le Moi est l'*éclair* qui transperce l'âme naturelle et consomme sa naturalité ; c'est pourquoi, dans le Moi, l'*idéalité* de la naturalité, donc l'*essence* de l'âme, devient *pour* l'âme. C'est vers ce terme que tout le développement anthropologique de l'esprit exerce sa poussée.⁹⁵

À la lumière de l'analyse qui vient d'être faite de l'anthropologie hégélienne, nous pouvons affirmer que s'il est une interprétation que nous pouvons dégager de l'âme, c'est qu'elle se caractérise par une dynamique inconsciente, et où cet inconscient se doit d'être entendu comme « une obscurité à soi de l'âme qui reste principielle et renvoie à l'incapacité de l'esprit-nature à se saisir de manière réflexive⁹⁶ ». Il apparaît maintenant important de souligner une mise en garde, comme le fait Gilles Marmasse, voulant que l'inconscient philosophique propre à l'anthropologie hégélienne ne puisse se laisser envisager exactement tel que l'inconscient freudien. Mais au point où nous en sommes, il ne nous apparaît pas encore opportun de dégager les similitudes et divergences entre les deux définitions de l'inconscient. Il apparaît plutôt important de continuer notre travail d'analyse de l'inconscient propre à la philosophie de l'esprit subjectif de Hegel, et cela passe d'une part par certains questionnements, et d'autre part, par une réinterprétation, à la lumière des découvertes exposées précédemment, de l'anthropologie hégélienne. C'est seulement suite à cela que nous serons à même de poursuivre notre travail d'analyse portant sur la problématique de l'inconscient dans la philosophie de l'esprit de Hegel.

⁹⁴ E. PhE. §412. Additions. p. 518.

⁹⁵ E. PhE. §412. Additions. p. 518.

⁹⁶ MARMASSE, *op. cit.*, p. 550.

3.4 Anthropologie, ou ontologie de l'inconscient

Au terme de l'analyse que nous venons d'effectuer, c'est-à-dire au travers du parcours des déterminations anthropologiques, depuis le simple sentir corporel jusqu'à l'effectivité de l'âme, nous pouvons formuler deux questions importantes. La première question est la suivante : l'anthropologie se doit-elle d'être prise uniquement dans une perspective « anthropologique », ou ne doit-on pas plutôt en faire ce que Jon Mills appelle une ontologie de l'inconscient ? Bien entendu, l'inconscient se doit ici de ne pas être pris au sens d'une instance psychique comme telle qui échapperait à la conscience (c'est ce que nous retenons principalement de la formulation freudienne de l'inconscient), mais plutôt au sens d'un état soumis à des processus inconscients dynamiques et dialectiques. Hegel lui-même écrit que l'anthropologie est cette « unité inconsciente du spirituel et du naturel.⁹⁷ » Il s'agit là d'une précision conceptuelle fondamentale dans notre manière d'envisager l'inconscient et son rôle dans la philosophie de Hegel. La seconde question détermine la suite de notre analyse, et elle se formule ainsi : si nous faisons de l'anthropologie une ontologie de l'inconscient, est-il opportun d'affirmer que le rôle de celui-ci se termine au moment où débute la partie phénoménologique, c'est-à-dire la partie traitant de la conscience ? En d'autres mots, peut-on conclure qu'au terme des développements anthropologiques et de la dynamique inconsciente qui l'anime, aucune place pour un inconscient ne serait à envisager dans les développements ultérieurs de l'esprit ? Apporter une réponse à cette seconde question nécessite bien entendu une explication basée sur une lecture attentive de la *Philosophie de l'esprit*, de même qu'une attention toute particulière portée à la question du Moi et de son développement depuis l'âme, chose que nous ferons dans le chapitre suivant. Mais pour le moment, en guise de réponse préalable, réitérons ce qui a déjà été écrit précédemment, soit que l'inconscient, dans son acception générale, en plus d'être le fondement de possibilité dans les développements de l'esprit, ne cesse jamais d'être à l'œuvre dans les activités de l'esprit pleinement réalisé. Et c'est en parcourant la genèse du Moi que nous sommes à même de mieux comprendre le rôle de l'inconscient dans la formation de la subjectivité.

⁹⁷ E. PhE. §413. Additions. p. 520.

CHAPITRE IV

LE MOI DANS SON RAPPORT AVEC L'INCONSCIENT

Lors du chapitre précédent, nous avons abordé l'anthropologie hégélienne présente dans la *Philosophie de l'esprit*. Par une analyse approfondie des trois moments que connaît l'âme depuis l'âme naturelle (l'esprit-nature) jusqu'à l'âme effective, nous avons insisté sur deux aspects du développement anthropologique que nous jugeons importants. Dans un premier temps, nous nous sommes penché sur la question des sensations et des affects par lesquels l'âme-qui-ressent en vient à éprouver la totalité de son être, pour ensuite aborder de manière plus implicite, entre autres en abordant le moment de l'habitude, la lutte de libération de l'esprit par rapport à sa corporéité qui s'en suit. Ce n'est qu'au terme du développement anthropologique, avec l'âme effective, que nous avons été à même de constater la place qu'occupe le Moi dans les développements que connaît l'âme, sans néanmoins en avoir fait l'objet d'une analyse approfondie. Pour cette raison, nous poserons maintenant un regard sur la question du Moi et de sa place dans le développement anthropologique de Hegel jusqu'au Moi de la conscience. Il s'agit là d'une étape importante dans la compréhension de notre problématique, laquelle concerne la question de l'inconscient dans la philosophie de l'esprit subjectif chez Hegel. Nous diviserons donc notre chapitre en trois parties, soit dans un premier temps une analyse de ce que Jon Mills nomme chez Hegel « the unconscious Ego », le Moi inconscient, et qui concerne le développement anthropologique, pour ensuite, dans un deuxième temps, nous concentrer sur la question du passage du Moi inconscient au Moi de la conscience, pour finalement aborder ce qu'il est convenu de nommer le « puits nocturne », cet espace inconscient de l'esprit coexistant et étant en rapport avec la conscience.

4.1 Le Moi inconscient (Soi) et l'impulsion spirituelle : l'âme désirante

La question du Moi est au cœur de la philosophie de l'esprit subjectif chez Hegel. Même cette question surgit aussitôt que dans l'anthropologie, comme en témoignent plusieurs passages. Ainsi, dans les tout premiers développements concernant l'âme naturelle, précisément au §398, Hegel écrit qu'il « faudrait que l'être-pour-soi de l'âme individuelle soit pris, de façon déjà déterminée, comme [le] Moi de la conscience et comme esprit doué d'entendement.¹ » Bien entendu, il est clair qu'à ce stade du développement de l'esprit, nous ne pouvons parler d'un Moi constitué ou encore du Moi de la conscience. Hegel lui-même écrit que pour devenir le Moi de la conscience et l'esprit libre, l'être-pour-soi de l'âme doit être « davantage approfondi en lui-même.² » Jon Mills exprime cette même idée lorsqu'il écrit :

« As a self-relating soul, presupposed spirit is already a presupposed inchoate ego with and inchoate idea of itself as the object of its self-relation. It « intuitively » itself and « feels » its own being, an ego activity that is already constituted in the soul, for spirit exists first as activity itself. »³

Ainsi, ce qui apparaît clair à la lecture de Hegel et de l'interprétation qu'en donne Mills, c'est qu'au niveau anthropologique, nous n'aurions pas lieu de parler de la présence d'un Moi constitué, mais plutôt de la présupposition du Moi qui se manifeste en tant qu'activité. De fait, si nous ne pouvons envisager l'existence d'un Moi conscient ou constitué au niveau anthropologique, pouvons-nous néanmoins envisager la présence d'un « Moi inconscient », même si cette appellation peut paraître abusive ? La question mérite d'être posée au regard de l'affirmation de Hegel selon laquelle le moment anthropologique serait l'unité du naturel et du spirituel, du corps et de l'esprit. Et y répondre, c'est d'une part voir d'où origine le Moi de la conscience, et d'autre part, définir le point d'origine de la subjectivité chez Hegel. La question est donc de savoir de quelle manière envisager ce que Mills décrit comme « *an inchoate Ego with and inchoate idea of itself.* »

¹ E. PhE. § 398. p. 193.

² E. PhE. § 401. p. 196.

³ MILLS, Jon, 2002, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York, SUNY Press, p. 61.

Dans un premier temps, sitôt l'ouverture de son exposé concernant l'âme naturelle, précisément à l'addition du §391, Hegel écrit que « dans l'homme singulier, la forme de quelque chose de subjectif, d'une impulsion particulière, [...] est en lui de façon inconsciente, comme un être⁴ ». Ainsi, pour Hegel, l'âme serait dès le tout début habitée par quelque chose de subjectif, par un être spirituel. Dans son interprétation de Hegel, Bernard Bourgeois parle du Soi de l'âme et de « son pouvoir magique sur son contenu naturel⁵ ». Il y a donc chez Hegel, déjà au niveau infra-anthropologique, une emprise du spirituel sur le naturel, et cette interprétation viendrait contredire la déclaration de Reid selon laquelle l'interprétation de Jon Mills, qui repose sur la traduction des termes allemands *Abgrund* et *Schacht* par « *abyss* », ouvrirait son analyse à une « foule de considérations théosophiques qui l'éloignent de l'origine purement biologique de l'inconscient.⁶ » L'objectif n'est pas ici d'accueillir l'interprétation de Mills sans aucune réserve en ce qui concerne les diverses sources philosophiques, théologiques et théosophiques dans lesquelles Hegel aurait puisé, lesquelles se manifestent particulièrement au niveau anthropologique, mais simplement de souligner que l'inconscient chez Hegel, en plus de ne pas pouvoir se laisser réduire au corps biologique comme l'affirme Reid, doit également et avant tout être envisagé dans une perspective métaphysique sous la question de l'impulsion particulière inconsciente, une impulsion spirituelle. Citons Hegel :

L'esprit pose ici la nature comme quelque chose de réfléchi-en-soi, comme son monde, il ôte à la nature la forme d'un être autre vis-à-vis de lui, il fait de l'Autre se tenant en face de lui quelque chose de posé par lui ; mais, en même temps, cet Autre reste encore quelque chose d'indépendant de lui, d'immédiatement présent, non posé par l'esprit, mais seulement présumé par lui, donc quelque chose de tel que son être-posé précède la pensée réfléchissante.⁷

Pour reprendre la formulation de Reid, mais pour la contredire, nous dirons que, suivant Hegel, cette voie interprétative nous éloigne de l'interprétation purement biologique de l'inconscient. Mills écrit que « Here we see the origins of spiritual drive as an unconscious

⁴ E. PhE. § 391. Additions. p. 410.

⁵ BOURGEOIS, Bernard. « Âme », 2011, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, p. 16.

⁶ REID, Jeffrey, 2004, « Hegel et la maladie psychique. Le cas Novalis. », *Science et Esprit*, vol. 56, N° 2, p. 193.

⁷ E. PhE. § 384. Additions. p. 396.

determining agent.⁸ ». C'est donc sur cette impulsion spirituelle que nous nous concentrerons dès maintenant.

C'est à l'addition du § 390 que Hegel aborde pour la première fois la question de l'impulsion particulière qu'il nomme la « pulsation simple, le simple-se-remuer-dans-soi de l'âme.⁹ » Cette pulsation se doit d'être comprise de la même manière qu'il en est dans la *Logique*, c'est-à-dire au sens que l'âme doit passer de son indéterminité (un puits sans déterminations) à sa détermination. Mais pour cela, pour passer de l'état de sommeil de l'âme à son éveil spirituel, pour passer de la nuit à la lumière, l'âme doit désirer devenir. Ainsi, « Spirit undergoes an extreme tension, a primeval chaos, *lack*.¹⁰ » Ce manque, nous le formulerons comme étant celui que ressent le Moi de ne pas être. Hegel écrira que c'est « pourquoi l'on peut dire que le réveil [de l'âme] est provoqué par le fait que l'éclair de la subjectivité traverse la forme de l'immédiateté de l'esprit.¹¹ » Nous devons donc essayer de mieux comprendre de quelle manière doit être envisagée la place du Moi, siège de la subjectivité, dans le développement anthropologique, puisque nous savons maintenant qu'il est une existence présupposée du Moi dès les tout premiers moments de l'esprit-nature. Nous reviendrons donc sur ce que nous avons abordé au chapitre précédent, soit les développements anthropologiques, mais d'une manière différente en ce que nous insisterons ici sur le développement du Moi.

4.2 Du « Moi inconscient » (Soi) au Moi de la conscience

Dans le chapitre précédent traitant des développements de l'âme, il a été question de la sensation, ce moment qui suit celui où l'âme s'éveille à elle-même, devient pour elle-même. Pour Hegel, rappelons-le, cet être-pour-soi de l'âme, qui n'est pas un simple moment formel du sentir, est ce moment à partir duquel l'âme se pose comme une « totalité réfléchie de ce sentir.¹² » C'est réellement à partir de ce point que Hegel parlera d'une subjectivité ou d'une individualité, puisque cette dernière n'est pas seulement naturelle, mais également intérieure à l'âme. Cependant, tout en reprenant les mots utilisés par Jon Mills, nous ajouterons que,

⁸ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 63.

⁹ E. PhE. § 390. Additions. p. 409.

¹⁰ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 70.

¹¹ E. PhE. § 398. Additions. p. 441.

¹² E. PhE. § 402. p. 199.

pour Hegel, « this awareness however, is not a reflective awareness by which the soul knows itself as a self-conscious subject who takes its own self as an object set over against its externality.¹³ » Ainsi, nous ne pouvons pas parler de Moi conscient ou de la conscience, mais seulement d'une instance que Mills nomme « unconscious self-consciousness¹⁴ ». Mais comment donc interpréter cette *conscience-de-soi inconsciente* soulevée par Mills? L'auteur précisera sa pensée en écrivant que cette conscience-de-soi inconsciente, laquelle se rapporte à l'âme, doit être envisagée en termes d'une « quasi-cognition in the form of an incipient ego.¹⁵ » Chez Hegel, quelques passages permettent de soutenir cette interprétation. À l'addition du § 400, il écrit : « la subjectivité de l'âme sentante est une subjectivité si immédiate, si dépourvue de développement, une subjectivité se déterminant et différenciant si peu elle-même que l'âme, dans la mesure où elle sent seulement, ne se saisit pas encore comme un subjectif faisant face à un objectif.¹⁶ ». Voilà certes un apport intéressant dans l'interprétation de la philosophie de l'esprit subjectif chez Hegel que de parler, au niveau de l'anthropologie, et plus précisément au niveau de l'âme-qui-ressent, d'une « conscience-de-soi inconsciente » supposant la présence d'un Moi naissant, inconscient. Cette interprétation est également partagée par Jeffrey Reid, lequel écrit que pour Hegel, qui rompt avec la conception kantienne du Moi, le « Moi apparaît déjà au niveau pré-entendement de l'âme, c'est-à-dire au niveau de l'idéalité pure, car le Moi est cette idéalité, et celle-ci n'est rien d'autre que « négation du réel. [le Moi entendu comme une forme (vide) de négativité pure].¹⁷ » Richard Dien Winfield, dans son ouvrage *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, écrit également que

« In contrast to the « I » of consciousness, which senses an object with independant unity, the self of the psyche is what it feels and feels what it is. [...] These distinctions indicate how the psyche can be a mental domain independant of consciousness and intelligence, but more is needed to establish the dependance of conscious awareness upon the psyche. »¹⁸

¹³ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 84.

¹⁴ *Ibid.* p. 84.

¹⁵ *Ibid.* p. 79.

¹⁶ *E. PhE.* §400. Additions. p. 448

¹⁷ REID, op. cit., p. 192-193.

¹⁸ DIEN WINFIELD, Richard, 2010, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, New York, Palgrave Macmillan, p. 9-10.

À la lecture de cette interprétation, partagée par trois auteurs, ce qui ressort apporte une réponse provisoire à la question soulevée précédemment, à savoir de déterminer l'existence, au sein du moment anthropologique, d'une instance « unificatrice de tout ce qui est senti.¹⁹ » Ainsi, nous pouvons affirmer que déjà au niveau anthropologique de l'âme-qui-ressent se pose un Moi inconscient et naissant, ou encore, pour utiliser la terminologie hégélienne, un Moi en-soi, une unité formelle. Et précisons que malgré qu'il ne soit pas encore le Moi de la conscience, ce Moi est néanmoins capable d'organisation. Hegel écrit que, dans le sentiment-de-soi, « Le | sujet en tant que tel les pose (ces déterminations qui sont les siennes) *dans lui-même* comme ses sentiments. Il est plongé dans cette *particularité* des sensations et [...] il s'y enchaîne avec lui-même comme un Un subjectif.²⁰ »

C'est avec l'habitude, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, que se pose la base véritable pour l'émergence ou « l'éveil supérieur de l'âme au Moi²¹ ». Relevant que chez Hegel, l'habitude, comme instance syllogistique et point cardinal dans l'organisation de l'esprit, est le moment qui permet « l'articulation de la particularité et de l'universel²² », Catherine Malabou écrit également qu'avec l'habitude, comme seconde nature, l'âme ne voit plus la particularité des sentiments (déterminations), ramenée à un « [simple étant], comme cette folle prétention à l'universel.²³ » En faisant ainsi « d'elle-même l'être universel abstrait²⁴ », l'âme peut ainsi se mouvoir dans ses déterminations en toute indifférence quant au contenu, ou comme Hegel l'a écrit, « sans en avoir de sensation ni de conscience.²⁵ » L'habitude est donc ce moment où le corps est idéalisé, où l'âme, en se détachant de ses sensations, s'est appropriée sa corporéité, laquelle ne « peut opposer la moindre résistance à l'insertion formatrice de l'âme en elle.²⁶ » Pour Hegel, par l'habitude du sentir et de son sentiment-de-soi concret, par cette « réflexion-en-soi, l'esprit achève sa libération d'avec la

¹⁹ *Ibid.* p. 10.

²⁰ *E. PhE.* § 407. p. 211

²¹ *Ibid.* § 412. p. 220.

²² MALABOU, Catherine, 2000, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, p. 57.

²³ *Ibid.* p. 57

²⁴ *E. PhE.* § 410. p. 214.

²⁵ *E. PhE.* § 410. p. 214.

²⁶ *E. PhE.* § 412. p. 219.

forme de l'être, et se donne la forme de l'essence, et il devient un Moi.²⁷ » Ce n'est donc pas sans surprise que dans le développement anthropologique, l'éveil supérieur de l'âme au Moi se présente dans les dernières lignes portant sur l'âme effective, moment où l'extériorité, la corporéité, devient le *signe* de l'âme. Hegel écrira que c'est seulement lorsqu'il y a une identité de l'intérieur spirituel avec son extériorité, « en tant que l'âme s'est opposée son être, l'a supprimé et l'a déterminé comme le sien » que nous pouvons envisager le passage d'un Moi inconscient au Moi de la conscience. Hegel fera du Moi la lumière, lumière qui est la « manifestation d'elle-même et de son Autre²⁸ » : l'obscur, voire la nuit²⁹ selon l'interprétation qu'en donne Georges Leyenberger. Et s'il est un enchevêtrement du dernier moment anthropologique (l'âme effective) et du premier moment phénoménologique (la conscience sensible), nous pouvons donc déjà parler du Moi de la conscience, un Moi envisagé au sens de « l'universalité abstraite pour autant qu'elle est pour l'universalité abstraite, laquelle est ainsi *pensée* et *sujet* pour soi [...]»³⁰. Ainsi, Hegel définit le Moi comme la « relation infinie de l'esprit à lui-même, mais comme relation subjective, comme certitude de soi-même.³¹ » Pour Hegel, et c'est peut-être sur ce point qu'une problématique peut surgir dans l'interprétation d'un Moi inconscient, le Moi et la conscience sont indissociables. Indissociable au sens où le Moi, par le savoir qu'il a de la subsistance-par-soi extérieure à lui des déterminités naturelles de l'âme, est conscience. C'est sur ce point précis, sur le fait que le Moi est conscience ou « sujet de la conscience³² », que peut apparaître un paradoxe dans l'interprétation d'un Moi inconscient, un Moi qui ne serait pas conscience. D'ailleurs, Hegel parlera plutôt, au niveau anthropologique, du Soi pour désigner ce qui est antérieur au Moi. Or, nous avons constaté précédemment, au travers des interprétations de Mills, Reid et Diem Winfield, que le Moi « formel » ou en-soi de Hegel, laissait présupposer l'existence d'une instance inconsciente unificatrice, ou encore d'un « Moi inconscient ou préconscient ». Nous pouvons également ajouter l'interprétation que donne Catherine Malabou relativement au Soi hégélien, soit une « subjectivité originaire, une instance synthétique plus

²⁷ E. PhE. § 412. Additions. p. 518.

²⁸ E. PhE. § 413. Additions. p. 520.

²⁹ LEYENBERGER, George, 2002, « Pensée, parole et nuit(s) », *Le Portique* [En ligne], No. 9, URL : <http://leportique.revues.org/index173.html>

³⁰ E. PhE. § 412. p. 220.

³¹ E. PhE. § 413. p. 221.

³² E. PhE. § 415. p. 222.

ancienne que celle du Moi, où se rassemblent et se composent les déterminations.³³ » Quant à la terminologie utilisée par Hegel, « *Moi formel, en soi* » ou « *Soi* », cela ne fait que rappeler le propos de Vaysse voulant que l'inconscient est et demeure ce non-dit de la métaphysique moderne. C'est donc sur cette interprétation partagée que nous appuierons notre argumentation. Alors se pose maintenant la question de savoir de quelle manière envisager le passage du Moi inconscient au Moi de la conscience.

Tout d'abord, étant donné que la problématique de l'inconscient dans la philosophie hégélienne de l'esprit subjectif demeure un sujet d'étude marginal et négligé, un retour sur les questionnements et thèses centrales du principal auteur s'étant penché sur la question, en occurrence Jon Mills, demeure nécessaire. Mais à ce point-ci, il s'agira d'autant plus d'orienter notre analyse et notre voie interprétative que de s'en tenir strictement à ses interprétations du texte hégélien. Ainsi, nous débuterons cette partie en citant deux passages tirés de l'ouvrage de Mills portant sur Hegel : *The Unconscious Abyss*.

Dans un premier temps, Mills écrit, relativement au passage du « Moi inconscient » au « Moi de la conscience » que :

« In this transition to consciousness, [...] the ego forges an event wider gap, an expansive *abyss* between its unconscious life and its now newly experienced conscious sensuousness. Unconscious spirit is never abandoned for consciousness, but rather is co-extensive with consciousness as both realms influence the activity of the other. This is evident from Hegel's understanding of recollection, where images, thoughts, and affects are retrieved from the dark cellar of the abyss, as well as his conception of psychopathology, and the law of the heart which informs our actions and character. »³⁴

C'est relativement à cette dynamique d'influence entre l'inconscient et la conscience soulevée dans l'extrait précédent que Mills se permet une question suivie d'une voie d'interprétation, soit:

« how unconscious processes assume a parallel organization within psychic topography that continues to operate and influence conscious processes. The splitting

³³ MALABOU, *op. cit.*, p. 214.

³⁴ MILLS, *The Unconscious Abyss*, *op. cit.*, p. 59.

of consciousness into two bipolar regions within a unified model of spirit may be understood from the standpoint of the ego's breach into consciousness. »³⁵

Ne nous en tenant pas exclusivement aux écrits de Mills, nous soulignons que cette interprétation est également partagée par Jeffrey Reid, lequel écrit que lorsque nous arrivons sur le plan de la conscience, il devient possible de constater

deux dimensions du Moi : le monde souterrain inconscient et infiniment divers du « puits sans détermination », et ensuite une forme négatrice avide de contenu, disposée à s'assouvir aussi bien en se tournant vers l'intérieur que vers l'extérieur.³⁶

À la lecture de ces passages, plusieurs points méritent une attention et une analyse particulières. Dans un premier temps, la question de l'*abyss* paraît primordiale dans le passage « Moi inconscient » – « Moi conscient ». Il s'avèrera donc nécessaire de définir ce que Mills entend par cet *abyss*, de même que ce que Reid entend par monde inconscient et souterrain, de manière à mieux comprendre la relation avec la mémoire, les images, les pensées, les affects. Deuxièmement, il importe de s'attarder à l'affirmation selon laquelle les processus inconscients continueraient à influencer les processus conscients ou actes de la conscience. Pour le formuler autrement, nous voulons porter à notre compréhension le fait que, dans la philosophie de l'esprit subjectif de Hegel, il y aurait coexistence de deux « régions » psychiques, « two realms of consciousness with different modes of perception, thus two different psychical realities within one encompassing structure »³⁷ : l'Esprit. Finalement, nous tenterons de mieux saisir l'affirmation de Reid selon laquelle le Moi, entendu comme forme négatrice avide de contenu, se tourne autant vers l'extérieur, c'est-à-dire le monde objectif, que vers l'intérieur, soit l'ensemble des déterminations subjectives. Dans le cours de cette analyse, nous tenons à préciser que malgré le fait qu'il sera plus souvent question de la conscience, celle-ci ne peut cependant être envisagée qu'à travers le Moi (Le Moi est conscience de soi). Abordons donc tout d'abord la question de ce que Mills nomme l'*abyss*.

³⁵ *Ibid.* p. 103.

³⁶ REID, *op. cit.*, p. 194.

³⁷ MILLS, *The Unconscious Abyss, op. cit.*, p. 107.

4.3 *Abyss*, abîme, puits nocturne ou mine... une difficulté interprétative

Dans un chapitre précédent mettant à jour les différents moments du texte hégélien permettant de figurer la problématique d'un inconscient, nous avons soulevé la question d'un abîme. Nous avons également souligné le fait qu'en fonction de l'interprétation, la traduction varie d'un auteur à l'autre. Si Mills l'aborde sous le vocable de *abyss*, terme que l'auteur utilise pour la traduction de *Abgrunde* et *Schacht* que l'on retrouve dans l'anthropologie hégélienne, pour *Ungrund*, issu de la tradition théosophique de Jakob Böhme, ainsi que pour la traduction de *nächtliche Schacht*, qui se rapporte à la psychologie de Hegel, Jacques Derrida, quant à lui, parlera plutôt d'un puits nocturne ou encore, relativement à cette *nächtliche Schacht*, la comparera à « une veine précieuse au fond de la mine.³⁸ » Il est également intéressant de noter que, pour Derrida, le vocable utilisé par Hegel, soit *bewusstlose Schacht*, se doit d'être traduit par l'expression « puits inconscient.³⁹ » Si le choix des mots pour la traduction peut ne pas paraître problématique à la première lecture, l'interprétation que fait Jeffrey Reid des termes lui permet de souligner à tort, en se référant à ce qu'il nomme le « monde souterrain inconscient et infiniment divers du puits sans déterminations⁴⁰ », qu'en traduisant le terme *Schacht* par *abyss*, le choix interprétatif de Mills l'a fait déboucher sur une « foule de considérations théosophiques qui l'éloignent de l'origine purement biologique de l'inconscient⁴¹ ». Ce qui ressort donc ici, c'est toute la difficulté que pose l'interprétation des expressions métaphoriques utilisées par Hegel. Ce dernier n'écrivait-il pas que la métaphore est en soi

une démarche comparative, dans la mesure où elle exprime la signification claire pour elle-même dans un phénomène analogue, et comparable avec elle, de l'effectivité concrète. Mais dans la démarche comparative en tant que telle l'un et l'autre, le sens à proprement parler et l'image, sont dissociés précisément l'un de l'autre, tandis que dans la métaphore cette séparation, bien que présente en soi, n'est pas encore posée.⁴²

³⁸ DERRIDA, Jacques, 1968, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », dans Jacques D'Hondt (sous la dir.), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, PUF, 1970, p. 36.

³⁹ *Ibid.* p. 36.

⁴⁰ REID, *op. cit.*, p. 194.

⁴¹ *Ibid.* p. 193.

⁴² *Ae.* p. 538.

C'est de là, du fait que la séparation ne soit pas indiquée, posée, que se situe toute la difficulté interprétative. Nous souhaitons donc dans cette analyse proposer une interprétation qui tente de concilier les différentes interprétations des auteurs cités précédemment, tout en considérant la mise en garde de Jean-Marie Vaysse voulant qu'il y ait une différence d'ordre théorique entre ce qu'il nomme l'inconscience animale, qui se rapporterait à l'anthropologie, et l'inconscient, qui se situerait au niveau de l'esprit libre, donc de la psychologie. C'est d'ailleurs sur la base de ces considérations concernant un inconscient qui serait à situer au niveau de l'esprit libre qu'il nous sera nécessaire d'aborder la psychologie hégélienne, mais sous l'angle de l'inconscient et d'activités inconscientes. Pour aborder la question de l'*abyss*, de la mine, du puits ou de ce monde inconscient souterrain, il importe toutefois, dans un premier temps, de citer les passages de la *Philosophie de l'esprit* sur lesquels notre analyse prendra appui pour, dans un second temps, clarifier et expliquer les termes utilisés par Hegel, et pour les auteurs ayant abordé la même problématique.

Tout d'abord, Hegel écrit à l'addition du §389 que :

Alors, au Moi en tant que ce qui est pleinement simple, un – cet abîme de toutes les représentations, fait face, de manière absolument cassante, la matière en tant que ce qui est multiple, composé, et la réponse à la question [de savoir] comment l'être multiple que nous avons ici est réuni avec l'être abstraitement un que nous avons là, est déclarée naturellement impossible.⁴³

Dans un premier temps, c'est sur cet abîme de toutes les représentations que nous devons porter l'attention. Dans sa traduction, Mills écrit que cet abîme se présente tout d'abord sous le terme allemand *Abgrund*, qu'il équivaut à « *the unconscious ego which is a singularity set against its material instantiation.*⁴⁴ » Ainsi, à la lecture de cet extrait, nous pourrions écrire que le Moi, tout en étant conscience, doit également être envisagé comme un abîme de toutes les représentations trouvant son origine dans l'indifférenciation du corps et de l'esprit propre au moment anthropologique, mais d'une indifférenciation marquée néanmoins par une opposition du corps et de l'esprit. Il ne s'agirait pas ici de forcer le texte hégélien pour pouvoir parler de l'existence, au sein du Moi, d'une partie inconsciente, puisque nous savons maintenant que le Moi ne peut se laisser réduire au Moi de la conscience, à « cet apparaître à

⁴³ E. PhE. § 389. Additions. p. 406.

⁴⁴ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 59.

soi de l'âme qui s'est mise à distance d'elle-même dans le face-à-face sujet-objet⁴⁵ », mais que le Moi demeure en-soi contenu formellement dans le moment anthropologique, au sens que lui attribue Richard Dien Winfield, c'est-à-dire au sens que « the self of the psyche is what it feels and feels what it is.⁴⁶ » En ce sens, il est une part du Moi qui se doit d'être envisagée sous l'angle de l'inconscient. Et Hegel l'a considéré dans sa philosophie de l'esprit, puisqu'il écrit lui-même que :

Chaque individu est une richesse infinie de déterminations du sentir, de représentations, de connaissances, de pensées, etc. : mais je ne suis pas moins pour autant, *moi*, quelque chose de tout à fait *simple*, un puits sans déterminations, dans lequel tout cela est conservé sans exister. C'est seulement quand, *moi*, je me rappelle *une* représentation, que je l'extrais de cet intérieur pour l'amener à l'existence, devant la conscience. Il arrive, dans des maladies, que reviennent au jour des représentations, des connaissances, que l'on dit oubliées depuis de nombreuses années, parce qu'elles n'avaient pas, pendant un si long temps, été amenées à la conscience. Nous n'étions plus en leur possession ; il se peut que nous n'accédions pas non plus, du fait d'une telle reproduction survenue dans la maladie, à leur possession dans l'avenir, et pourtant elles étaient en nous et demeurent encore en nous dans l'avenir. Ainsi, l'homme ne peut jamais savoir combien de connaissances il a *en lui-même*, en fait, bien qu'il les ait oubliées ; - elles n'appartiennent pas à son effectivité, pas à sa subjectivité comme telle, mais seulement à son être étant en soi.⁴⁷

Dans sa *Phénoménologie*, Hegel écrivait, certes de manière différente, mais tout aussi révélatrice que :

L'homme est cette nuit, ce néant vide, qui contient tout dans sa simplicité – une richesse de représentations infiniment multiples, d'images, dont aucune ne lui échoit en ce moment –, ou qui ne sont pas en tant que présentes. Ceci est la nuit, l'intérieur de la nature, qui existe ici – Soit pur, – dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour, surgissent alors tout à coup et disparaissent de même ici une tête sanglante, là une figure blanche – Cette nuit on l'aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux – alors on regarde une nuit, qui devient *effroyable*, – ici vous tombe dessus la nuit du monde.⁴⁸

De ces deux derniers extraits, ce que nous retenons est que chaque individu est un puits sans détermination dans lequel tout ce qui le compose est conservé sans exister. Pour Mills, ce puits, qui est une traduction de l'allemand *Schacht*, se rapporterait à « the indivisibility of the

⁴⁵ BOURGEOIS, « Conscience », dans *op. cit.*, p. 32.

⁴⁶ DIEN WINFIELD, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁷ *E. PhE.* § 403. p. 200.

⁴⁸ HEGEL. *La phénoménologie de l'esprit*. Cité in LEYENBERGER, Georges. *op. cit.* p.

*ego in the context of feeling soul.*⁴⁹ » Relativement à cette traduction et interprétation du terme *Schacht*, nous savons que le moment de l'âme-qui-ressent est le moment où l'âme tend à devenir une individualité intérieure qui sera à libérer. Dès lors, à la lecture de ces deux extraits, il importe de définir ce que nous entendons par cet abîme de toutes les représentations, ce « puits intérieur de choses oubliées⁵⁰ » comme l'écrit Reid. En ce sens, c'est à sa composition que nous devons nous attarder.

4.4 Le puits inconscient : du contenu à la signification

Au chapitre précédent concernant les divers moments que l'âme parcourt, nous avons abordé les passages des additions des § 401 et 402 dans lesquels Hegel écrit, relativement au puits intérieur de choses oubliées, qu'« [e]n cette totalité [l'âme], les sensations qui se supplantent les unes les autres ne disparaissent pas sans laisser la moindre trace, mais elles y demeurent en tant que supprimées. [...] L'âme retient ainsi le contenu de la sensation, sinon pour elle-même, du moins dans elle-même.⁵¹ » Nous avons également souligné que ce passage représentait un moment important pour la question de l'inconscient dans la philosophie de Hegel, et c'est maintenant que nous en saisissons toute la portée en mettant l'accent sur la question des sensations et des traces laissées par ces sensations. Tout d'abord, nous devons nous rappeler que les sensations, chez Hegel, sont à classer sous deux catégories. D'une part, les sensations provenant de l'extérieure, et dont nous dirons que « nous les recevons par les divers *sens*⁵² » que sont l'ouïe, la vue, le toucher, le goût et le sentir, et d'autre part, les sensations provenant de l'intérieur, mais traduite corporellement, ce que nous pouvons nommer les affects. Sur ces dernières sensations, les affects, Hegel est très clair, ne font partie de l'anthropologie que les traductions corporelles de ces sensations intérieures, en tant que ce qui relève de l'intériorité de ces traductions se doit d'être envisagée comme objet de la psychologie. Mais, d'un point de vue anthropologique, ce qui est important ici, c'est de considérer que, d'une part, pour l'âme, il ne peut se poser aucune différence entre les sensations intérieures et les sensations provenant de l'extérieur, et d'autre part, relativement à la sensation et à ce contenu qui est conservé, que cette conservation « se rapporte seulement à

⁴⁹ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 59.

⁵⁰ REID, op. cit., p. 194.

⁵¹ E. PhE. § 402. Additions. p. 463.

⁵² E. PhE. § 401. Additions. p. 449.

un contenu pour lui-même intérieur, à une affection de moi-même, à la simple sensation⁵³», de sorte que la sensation ne peut être rapportée à un objet extérieur, lequel « n'existe pas encore pour l'âme⁵⁴ », écrit Hegel. L'âme est donc immergée dans l'immédiateté de la présence sensible, « immédiatement présente dans le contenu⁵⁵ » de ses sensations. Hegel exprime cette idée par cette formule toute simple : « Ce que je sens, je le suis, ce que je suis, je le sens.⁵⁶ » Il écrit :

ce qui appartient originairement à l'être-pour-soi – c'est-à-dire tel que, davantage approfondi en lui-même, il est le Moi de la conscience et l'esprit libre – est déterminé en *corporéité* naturelle et ainsi senti. Suivant cela, se différencient | [deux sphères :] une sphère du sentir qui est tout d'abord une détermination de la corporéité (de l'œil, etc., en général de chaque partie corporelle), détermination qui devient une sensation en étant rendue intérieure dans l'être-pour-soi de l'âme, *rappelée à elle-même par intériorisation*, – [...].⁵⁷

Ainsi, ce sont ces traces laissées par les sensations qui seront à jamais conservées, mais qui feront également l'objet d'une *Aufhebung* dans le parcours de l'esprit. C'est ce qui permet à Hegel d'affirmer que la sensation est ce qui est premier, que « Tout est dans la sensation⁵⁸ ». Ainsi, lorsque Hegel envisage l'âme comme un réservoir, un puits nocturne, c'est relativement à sa composition qu'il y fait référence, en ce que l'âme est le moment intemporel où se rassemble l'ensemble des contenus des sensations provenant autant de l'extérieur que de l'intérieur, et traduite corporellement. C'est pour cette raison qu'il considère l'individu, en tant qu'individualité effective, comme « un monde de contenu concret à la périphérie infinie.⁵⁹ », un monde dans lequel prend place une richesse de contenus qui, avec la subjectivité effective, sont dans une relation d'intrication infinie. En ce sens, ces traces « n'appartiennent pas à son effectivité, pas à sa subjectivité comme telle, mais seulement à son être étant en soi.⁶⁰ » Mais pour revenir aux contenus des sensations, Hegel écrira également que ceux-ci, par sa relation à l'intérieur spirituel, feront naître chez

⁵³ E. PhE. § 402. Additions. p. 463.

⁵⁴ E. PhE. § 402. Additions. p. 463.

⁵⁵ E. PhE. § 402. Additions. p. 463.

⁵⁶ E. PhE. § 402. Additions. p. 463.

⁵⁷ E. PhE. § 401. p. 196.

⁵⁸ E. PhE. § 400. p. 195.

⁵⁹ E. PhE. § 402. Additions. p. 464.

⁶⁰ E. PhE. § 403. p. 200.

l'individu les sensations d'agréable et de désagréable, première signification dirons-nous se rapportant aux sensations extérieures.

Par cette signification, la sensation extérieure devient quelque chose de *symbolique*. Il faut, toutefois, alors, faire remarquer que, ici, n'est pas encore présent un symbole, dans la signification propre de ce terme; car, pris strictement, au symbole appartient un ob-jet extérieur différent de nous, dans lequel nous prenons conscience d'une détermination intérieure ou que nous rapportons en général à une telle détermination.⁶¹

Quant aux sensations intérieures traduites corporellement, Hegel écrit que ces « mouvements de mon âme deviennent immédiatement des mouvements de ma corporéité⁶² », lesquels mouvements doivent être interprétés comme étant la manifestation, ou encore la signification de quelque chose qui se passe dans l'intériorité spirituelle. Envisagé plus loin que les simples mouvements corporels, Hegel aborde le phénomène de la voix, laquelle, dit-il « achève [physiologiquement parlant], l'objectivation de la subjectivité.⁶³ » Parlant de la voix, Hegel ne se situe pas encore dans le registre du langage, lequel demande l'effort de la volonté et de l'intelligence, mais plutôt dans la manifestation extérieure d'une sensation intérieure. « La voix comme extériorisation séparatrice de ce qui est intérieurement senti.⁶⁴ » La voix devient donc un signe pour d'autres, « qui la reconnaissent comme un tel signe.⁶⁵ » Mais nous sommes encore loin de ce qui relève de la volonté, en ce que l'esprit, au niveau de l'âme-qui-ressent, demeure dans « le degré de son obscurité, tant que les déterminations de ce degré ne se développent pas en contenu conscient et relevant de l'entendement.⁶⁶ » Ainsi, comme nous venons de le voir, c'est au travers de la question des sensations, mais plus précisément du puits sans détermination, entendu comme contenant des contenus des sensations qui deviennent objets d'une signification, que l'existence de l'inconscient prend tout son sens. Voilà ce à quoi nous nous référions précédemment, lorsque nous avons abordé la question d'un « Moi inconscient », de ce Moi originaire tel que l'envisage Reid, de ce qui représente « l'âme propre du Moi conscient⁶⁷ ». Néanmoins, avant d'en arriver au passage du « Moi

⁶¹ E. PhE. § 401. Additions. p. 453.

⁶² E. PhE. § 401. Additions. p. 455.

⁶³ E. PhE. § 401. Additions. p. 461.

⁶⁴ E. PhE. § 401. Additions. p. 460.

⁶⁵ E. PhE. § 401. Additions. p. 460.

⁶⁶ E. PhE. § 404. p. 201.

⁶⁷ REID, *op. cit.*, p. 194.

inconscient » au « Moi conscient », passage que nous mettrons en lien avec ce que nous venons de voir à propos des sensations et du puits inconscient, il est un passage de l'anthropologie qui demeure important pour notre sujet d'étude, et cela concerne la question du dérangement de l'esprit. Sans revenir sur ce que nous avons abordé au chapitre précédent, plus précisément sur les explications apportées au moment de l'âme-qui-ressent, nous voulons maintenant aborder plus en détail le moment précédent le passage du « Moi inconscient » au « Moi de la conscience », et cela concerne ce que Hegel théorise à travers le dérangement de l'esprit, c'est-à-dire le moment de la « différence non différenciée⁶⁸ » de l'âme-qui-ressent.

4.5 La maladie psychique et le sentiment-de-soi

Tout d'abord, il convient de rapporter ce que Hegel écrit relativement à ce qu'il nomme le dérangement de l'esprit : « D'abord, il y a des états où l'âme a savoir d'un contenu qu'elle a depuis longtemps oublié et qu'elle ne peut plus, à l'état de veille, ramener à la conscience. Ce phénomène se rencontre en toutes sortes de maladies.⁶⁹ » Chez tous les auteurs ayant abordé la question de l'inconscient dans la philosophie hégélienne, le thème de la maladie psychique ou du dérangement de l'esprit demeure certes l'angle d'approche le plus souvent adopté. Et il est vrai que le dérangement de l'esprit offre la possibilité d'une saisie de l'inconscient, en ce que « l'inconscient ne se présente à nous de façon adéquate que par le biais d'états pathologiques que nous pourrions qualifier de « régressions », un état où l'âme déjà parvenue à la conscience « peut à nouveau s'abimer ». ⁷⁰ » Qu'il s'agisse de l'analyse de Reid et du *Gemüt*, de l'entreprise de psychanalyse dialectique de Mills, ou plus précisément de l'œuvre de Daniel Berthold Bond, *Hegel's Theory of Madness*, il ne fait aucun doute que la maladie psychique, telle que l'envisageait Hegel de manière spéculative, a suscité de nombreux questionnements et interprétations. De ce fait, nous ne saurions passer sous silence cette partie qui, nous devons l'avouer, occupe une place importante, non pas dans les développements principaux de la *Philosophie de l'esprit*, mais plutôt dans les additions et précisions du philosophe. C'est pour cette raison que nous aborderons le dérangement de

⁶⁸ *Ibid.* p. 195.

⁶⁹ *E. PhE.* § 406. p. 476.

⁷⁰ REID, *op. cit.*, p. 195-196.

l'esprit à ce point de notre développement, en ce qu'il permet une meilleure compréhension de ce que nous venons d'aborder précédemment, soit la question des sensations, et plus précisément de l'inconscient, mais en ce qu'il permet également une meilleure compréhension des développements de l'esprit dans son passage du « Moi inconscient » au « Moi conscient ». En effet, si Hegel affirme que la maladie psychique ne peut qu'être envisagée chez « le sujet pourtant formé en conscience d'entendement⁷¹ », c'est-à-dire chez le sujet conscient (Moi), il ne faudrait également pas oublier que la maladie psychique se doit d'être comprise dans la philosophie hégélienne comme une « régression » à un stade antérieur dans le développement de l'esprit, soit le moment anthropologique du sentiment-de-soi, où le sujet « reste avec persistance dans une particularité de son sentiment-de-soi qu'il ne peut élaborer en une idéalité et surmonter.⁷² » Ainsi, nous dirons qu'il y a chez Hegel une place importante accordée à la maladie et au dérangement de l'esprit dans ses additions, malgré une volonté à faire de celle-ci une exception. Pour dire comme le philosophe, si l'esprit libre représente l'accomplissement du sujet et de l'Idée, ce dernier nous rappelle également que « [l]'esprit est libre et, pour cette raison, pour lui-même non susceptible de cette maladie.⁷³ » Ainsi, désireux de ne pas emprunter le même chemin que tous ceux s'étant consacrés à un approfondissement du dérangement de l'esprit, c'est-à-dire en l'envisageant du point de vue d'un sujet formé en conscience d'entendement, nous voudrions plutôt mettre l'accent sur ce qui se donne à voir à travers le dérangement de l'esprit, soit un moment particulier de l'âme-qui-ressent. La raison principale qui justifie cette voie d'interprétation est la suivante : pour Hegel, le dérangement de l'esprit relève plus de la particularité que de l'universel, alors que le moment anthropologique qui se laisse apercevoir, ne serait-ce que de manière spéculative au travers de la manifestation de la maladie, soit le moment du sentiment de soi, lui, se veut être universel dans la constitution de l'esprit et de la subjectivité. Abordons donc ce moment anthropologique, tout en faisant retour sur ce que nous avons abordé précédemment, soit les questions des sensations, de l'inconscient et du passage du Moi inconscient au Moi de la conscience.

⁷¹ *E. PhE.* § 408. p. 211.

⁷² *E. PhE.* § 408. p. 211.

⁷³ *E. PhE.* § 408. p. 211.

La maladie psychique, ou encore le dérangement de l'esprit, est théorisé par Hegel lorsque celui-ci aborde l'âme-qui-ressent, moment qui, comme nous l'avons vu, se veut être l'étape par laquelle l'âme entre dans un combat de libération par rapport à « l'immédiateté de son contenu substantiel.⁷⁴ » Plus particulièrement, c'est dans le sentiment-de-soi que Hegel développe plus en détail la question du dérangement de l'esprit, et la raison en est simple ; c'est à ce moment dans le développement anthropologique, moment précédent celui de l'habitude en tant qu'intégration « formatrice de l'élément particulier ou corporel des déterminations relevant du sentiment dans l'être de l'âme⁷⁵ », que l'individualité de « l'âme s'éveille au jugement au-dedans de soi, suivant lequel elle a des sentiments particuliers [mais] avec lesquels elle s'y enchaîne comme un Un subjectif.⁷⁶ ». Pour Hegel, c'est dans cet enchaînement de l'âme avec ses sensations, en ce qu'il est une unité du « Moi inconscient » (le Soi, qui ne se sent pas) avec ses sensations particulières, que réside le potentiel de régression de l'esprit pourtant formé en conscience d'entendement. Hegel écrira qu'en s'abîmant dans un tel état, l'esprit prend l'âme inconsciente, ou encore l'inconscient pour le génie (le terme génie étant entendu ici au sens d'une « divinité présente à la naissance et qui accompagne une personne durant sa vie en influençant sa destinée⁷⁷ »), au lieu que ce génie soit le génie rationnel du Moi conscient. Reid écrit que, dans le dérangement de l'esprit, le « Moi devient le consommateur d'un contenu intérieur qui n'est que lui-même⁷⁸ », contenu que nous avons décrit et expliqué précédemment. Ainsi, nous nous en doutons, si l'esprit veut devenir esprit, il doit poser le contenu de ses déterminations anthropologiques relevant des sensations comme appartenant à sa corporéité, de sorte qu'il se trouve par le fait même libéré de celles-ci. C'est seulement à cette condition, telle que nous l'avons observé dans l'habitude, que l'émergence du Moi demeure envisageable. Et c'est exactement par rapport à l'émergence de ce Moi conscient que la conscience devient envisageable, de même que les déterminations de l'esprit proprement dit deviennent possibles. De ce fait, tout en sachant que ces développements de l'esprit ne sont possibles qu'en rapport avec l'inconscient, ou encore l'âme-qui-ressent, « où celle-ci est pensée comme le réservoir à partir duquel l'entendement

⁷⁴ *E. PhE.* § 402. Additions. p. 465.

⁷⁵ *E. PhE.* § 410. p. 214.

⁷⁶ *E. PhE.* § 407. p. 210-211.

⁷⁷ REID, *op. cit.*, p. 196.

⁷⁸ *Ibid.* p. 199.

peut se rappeler des représentations, sensations, pensées, etc.⁷⁹ », l'inconscient apparaît non plus comme une instance strictement opposée à la conscience, mais comme une instance rendant possible le développement de la conscience, du Moi, de même que des activités que nous rattachons à l'intelligence. Mais il convient ici d'ajouter ce que Mills écrit, par rapport à cette émergence du Moi et de sa relation aux activités de l'intelligence :

« As a steady ego expansion, spirit attains the splitting of psychic topography: consciousness is the decisive point of psychic fracture – the splitting of psychic topography. Spirit now attains for itself two mediums and two realms of mental life, sensuous and perceptual consciousness mediated by the ego's relation to the external world, and the inwardizing of the abyss mediated by the unconscious ego's relation to its prehistory and the fecundity of images, linguistic processes and sensory contents derived from its new-found existence outside of its interior. »⁸⁰

De ce fait, pour bien comprendre le développement de la conscience, nous devons porter notre attention sur les opérations de l'esprit proprement dit, en ce que ce dernier se tient comme l'unité de la conscience et de l'âme. Mais avant, nous nous arrêterons un bref instant sur la phénoménologie hégélienne. Étant donné que notre sujet principal concerne les origines inconscientes du Moi et de la subjectivité chez Hegel, nous ne procéderons pas à une analyse exhaustive portant sur le développement phénoménologique, ou encore de la conscience, mais sur certains éléments permettant de mieux envisager la relation entre le développement de la conscience, du Moi et de la subjectivité, et les activités inconscientes de l'esprit.

4.6 Phénoménologie et activités inconscientes de l'esprit

Précédemment, nous avons soulevé un questionnement sur la place que peut occuper l'inconscient à partir du moment où l'esprit, dans son parcours, parvenait à la conscience. Cette question, nous la rapportons à cette citation de Mills selon laquelle « unconscious processes assume a parallel organization within psychic topography that continues to operate and influence conscious processes.⁸¹ » Également, nous avons conclu la partie précédente de ce chapitre avec une seconde citation de Mills portant sur un moment où apparaît la

⁷⁹ *Ibid.* p. 195.

⁸⁰ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 132.

⁸¹ *Ibid.* p. 103.

conscience et survient une fracture psychique, entraînant par le fait même une organisation psychique où les activités conscientes et les activités inconscientes de l'esprit peuvent être pensées dans leur relation. Ainsi, nous avons donc répondu partiellement à notre interrogation concernant l'organisation psychique parallèle soulevée par Mills. C'est donc sous cet angle, ou plutôt dans un souci de compréhension de cette interprétation du texte hégélien, que nous aborderons maintenant, de manière certes brève, la phénoménologie hégélienne.

Au cours de notre développement portant sur l'inconscient au niveau anthropologique, nous avons vu que la conscience est, d'une certaine manière, « an outgrowth of the unconscious soul and is hence the soul's apparance as ego⁸² ». Ce n'est que rendu sur le plan de la conscience que nous pouvons affirmer que le Moi, sujet de la conscience et réflexion de l'âme en elle-même, « est [un] penser ; la détermination logique progressive de l'objet est ce qu'il y a d'identique dans le sujet et l'objet, leur connexion absolue, ce d'après quoi l'objet est, pour le sujet, ce qui est sien.⁸³ » Ainsi, nous pouvons dire que le chemin de la conscience et de l'esprit est, au dire même de Hegel, « d'élever la certitude de soi-même à la vérité.⁸⁴ » Pour parvenir à cette vérité, la conscience ne peut évidemment pas en rester à son premier moment qui est conscience sensible ; celle-ci, nous dit Hegel, est conscience immédiate, où sa relation à l'objet n'est pas médiatisée. Il ajoute par la suite, et c'est ici que nous pouvons envisager la relation de la conscience aux activités inconscientes de l'esprit, que « [l]a singularité spatiale et temporelle, l'*ici* et le *maintenant*, comme, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, j'ai déterminé l'ob-jet de la conscience sensible, appartient, à proprement parler, à l'intuitionner.⁸⁵ » Or, l'intuitionner, comme nous le verrons au cours de notre prochain chapitre, appartient à proprement parler aux déterminations de l'esprit théorique, de l'intelligence, laquelle intuitionne, par-delà la sensation, quelque chose d'extérieur à elle-même. Mills, sur cet aspect de la phénoménologie, écrit : « Here, we may see the inextricable interrelatedness between consciousness and the psychological operations of theoretical spirit

⁸² *Ibid.* p. 111.

⁸³ *E. PhE.* § 415. p. 222.

⁸⁴ *E. PhE.* § 416. p. 223.

⁸⁵ *E. PhE.* § 418. p. 224.

that preoccupies Hegel's later psychological analysis of the ego.⁸⁶ » Il en va de même pour le paragraphe suivant de la phénoménologie, soit le § 419, dans lequel Hegel écrit, anticipant le développement du percevoir où la conscience est « allée au-delà de l'être-sensible [pour] prendre l'ob-jet en sa vérité⁸⁷ », que « les déterminations logiques [sont] posées par ce qui pense, c'est-à-dire, ici, par le Moi.⁸⁸ » Ici aussi, en posant le sujet pensant, ou encore en posant le Moi comme sujet de la *pensée*, Hegel se réfère explicitement aux plus hautes activités de l'intelligence. L'exposition phénoménologique se poursuivant, il sera également question du jugement au niveau de l'entendement – « le Moi, en tant qu'il juge, a un ob-jet qui n'est pas différent de lui, – [qui est] lui-même ; – [c'est là la] conscience de soi⁸⁹ », – de même que de la représentation au niveau de la conscience de soi – « moi, j'ai savoir de l'ob-jet comme ce qui est mien (il est ma représentation), j'ai donc, moi, en lui, savoir de moi.⁹⁰ » Ces deux références en ce qui a trait au jugement et à la représentation, nous en saisirons, au chapitre suivant, toute la portée dans la venue au Sens et dans l'émergence de la subjectivité. Bien entendu, nous ne pourrions passer sous silence les passages les plus commentés de la *Philosophie de l'esprit* concernant le désir, tant consommatoire, destructeur et égoïste, et dont la visée est la négation du désagréable⁹¹, comme désir de reconnaissance d'être libre à travers la lutte. L'issue de cette lutte, nous la connaissons : la reconnaissance mutuelle des consciences, qui passe par la négation du désir immédiat, suppose le fait que la conscience de soi qui reconnaît s'élève à la conscience de soi universelle dans laquelle chacun des Soi se reconnaît comme identique, « comme libre singularité, une absolue subsistance-par-soi⁹² ». Nous pourrions ainsi écrire que la reconnaissance mutuelle des consciences institue l'identité de l'universel et de la singularité, dynamique que nous aborderons également au niveau de l'esprit théorique. De ce fait, nous reviendrons, dans le prochain chapitre portant sur la psychologie hégélienne, et principalement lorsque nous aborderons la question du langage, sur cette identité de l'universel et de la singularité, identité qui se saisit, dans la conscience, à

⁸⁶ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 112.

⁸⁷ E. PhE. § 420. p. 225.

⁸⁸ E. PhE. § 419. p. 225.

⁸⁹ E. PhE. § 423. p. 227.

⁹⁰ E. PhE. § 424. p. 227.

⁹¹ À ce point, Hegel souligne que « le désir n'a encore pas d'autre détermination que celle de la tendance, en tant que celle-ci, sans être déterminée par le moyen de la *pensée*, est dirigée vers un objet extérieur, dans lequel elle cherche à se satisfaire. » E. PhE. § 426. Additions. p. 529.

⁹² E. PhE. § 436. p. 232.

travers la raison : « identité simple de la subjectivité du concept et de son objectivité et universalité.⁹³ »

Comme nous venons de le voir, l'objectif de cet arrêt sur la partie phénoménologique n'a pas été de procéder à une analyse et à une interprétation approfondie du texte lui-même, mais de soulever les différents moments du texte se rapportant à des déterminations de l'esprit théorique et même pratique de manière à saisir, du moins partiellement, les ramifications entre, d'une part, le développement de la conscience, du Moi et de la subjectivité, et d'autre part, les divers moments dans le développement de l'esprit théorique et pratique. Ainsi, si le Moi conscient, tel que l'affirme Reid, ne « vient à être que par l'acte de « se rappeler » et « se représenter » ses propres sentiments, connaissances et pensées⁹⁴ », il convient donc maintenant de nous attarder aux activités de l'esprit.

⁹³ *E. PhE.* § 433. p. 233.

⁹⁴ REID, *op. cit.*, p. 194.

CHAPITRE V

LA PSYCHOLOGIE HÉGÉLIENNE ET L'INCONSCIENT

Dans le chapitre précédent, nous avons vu, par un long détour portant sur la question de l'inconscient, terme que nous avons utilisé pour les expressions hégéliennes de puits sans détermination, ou encore du puits nocturne, en quoi l'âme, en ce qu'elle est le moment où se rassemble le contenu des sensations, représente le moment sur lequel la conscience prend appui pour se développer. Mais au-delà de la conscience, il est chez Hegel des activités de l'esprit comme tel qui sont également à comprendre dans leur relation à l'inconscient, et c'est ce que nous verrons au cours du présent chapitre. Nous suivrons ainsi Derrida pour qui

La science de ce « comme tel », « la psychologie considère les pouvoirs et les modes généraux de l'activité de l'esprit comme tel, l'intuition, la représentation, le souvenir, etc., les désirs... » (§ 440). Comme dans le *Peri Psychès* (432 a, b), Hegel refuse à plusieurs reprises toute séparation réelle entre les prétendues « facultés de l'âme » (§ 445). Au lieu de séparer substantiellement les facultés et les structures psychiques, on devrait donc en déterminer les médiations, les articulations, les soudures qui constituent l'unité d'un mouvement organisé et orienté.¹

Ainsi, c'est à la psychologie hégélienne que nous ferons référence au cours des prochaines pages. Malgré le fait que la psychologie, au même titre que l'anthropologie, représente la seconde partie de la *Philosophie de l'esprit* qui demeure largement méconnue et sous-estimée, nous soulignons le fait qu'elle revêt d'une importance fondamentale pour notre compréhension de l'inconscient chez Hegel. Le philosophe n'écrivait-il pas lui-même au § 453 qu'il faut « Saisir l'intelligence comme ce puits nocturne dans lequel un monde

¹ DERRIDA, Jacques, 1968, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », dans Jacques D'Hondt (sous la dir.), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, PUF, 1970, p. 35.

d'images et de représentations infiniment nombreuses sont conservées, sans qu'elles soient dans la conscience [...]»². De ce fait, à la lecture de ce passage, il va sans dire que la problématique de l'inconscient se doit maintenant d'être envisagée sur un deuxième niveau théorique et conceptuel qui diffère du niveau anthropologique, sujet que nous avons abordé précédemment par le biais du puits nocturne. C'est donc au niveau de la psychologie – l'intelligence étant abordée lors de l'esprit théorique, premier moment de la psychologie de la *Philosophie de l'esprit* – que nous envisagerons maintenant l'inconscient.

Partie importante de la *Philosophie de l'esprit*, la psychologie, telle que Hegel l'envisage, est la science s'intéressant « aux facultés, ou [aux] modes d'activités généraux de l'esprit comme tel [...] »³. Pour Hegel, « L'esprit ne prend donc son commencement que dans son être propre, et ne se rapporte qu'à ses propres déterminations »⁴. Ainsi, Hegel développe-t-il ces déterminations à travers les notions d'intuition, de représentation, de rappel à soi par intériorisation, d'imagination, de mémoire et de pensée, en ce que ces moments se succèdent dialectiquement : « Le contenu qui est élevé à des intuitions, ce sont ses sensations, – de même que ce sont ses intuitions qui sont changées en représentations, – et ainsi de suite [ses] représentations qui le sont en pensées, etc. »⁵ Et pour Jeffrey Reid, si « le Moi originaire, le Moi inconscient, subsistera toujours pour constituer l'individualité, l'âme propre du Moi conscient, [...] plus encore, le Moi conscient ne vient à être que par l'acte de « se rappeler » et « se représenter » ses propres sentiments, connaissances et pensées. »⁶ Partant de ce postulat, nous devons donc également envisager les opérations de l'esprit comme appartenant au monde de l'inconscient, ce qui nous ramène à l'interprétation de Vaysse concernant l'inconscient et l'esprit libre. Nous exposerons donc maintenant les divers moments de la psychologie hégélienne de manière à mieux saisir l'affirmation de Reid selon laquelle la venue au Moi conscient, donc en occurrence le développement de la conscience, ne peut être envisageable qu'en s'appuyant sur les opérations inconscientes de l'intellect. Ainsi, « the Psychology should not be read as a chronological or temporal development, nor as a

² E. PhE. § 453. p. 247.

³ E. PhE. § 440. p. 235

⁴ E. PhE. § 440. p. 235.

⁵ E. PhE. § 440. p. 235-236.

⁶ REID, Jeffrey, 2004, « Hegel et la maladie psychique. Le cas Novalis. », *Science et Esprit*, vol. 56, N° 2, p. 194.

transcendental regress from conditioned to condition, but as the movement from the found to the produced, from external necessity to freedom.⁷ »

5.1 Attention et Intuition

Chez Hegel, l'intuition (*Anschauung*) représente le premier moment de l'esprit théorique. Si l'intuition demeure liée aux sensations, que nous avons abordées dans nos développements portant sur l'anthropologie, il est nécessaire, tel que Hegel l'affirme clairement au § 446, de ne pas confondre l'intuition avec les sensations. À ce sujet, il écrit que :

Le sentiment s'est bien déjà présenté comme un mode d'existence de l'âme, mais, tandis que le *trouver* ou l'immédiateté y a essentiellement la détermination de l'être naturel ou de la corporéité, il n'a ici que celle, *abstraite*, de l'immédiateté en général. [Néanmoins, Hegel précise que] La *forme* du sentiment est qu'il est, certes, une affection *déterminée*, mais que cette *déterminité* est simple. C'est pourquoi le sentiment, même quand son contenu est le plus solide et le plus vrai, a la forme d'une particularité contingente.⁸

Ainsi, nous dirons que la sensation est le matériau à partir duquel l'intuition est possible – voire la raison – qui au tout début de l'esprit est « certitude indéterminée de la raison⁹ », puisque « Dans la *sensation*, est présente la *raison tout entière*, – le *matériau intégral de l'esprit* [d'où se développent, à partir de notre intelligence sentante], toutes nos représentations, toutes nos pensées, [...] tout ce qui relève du droit, de l'éthique et du contenu de la religion.¹⁰ » Comme l'a écrit Willem A. DeVries, malgré que « Hegel writes very little of sensation in the section on intuition. [he] rather recapitulates the notion of feeling as forming the first stage of intuition.¹¹ » Pour mieux rendre compte de cette idée, il faut tout d'abord porter attention à un bref passage de l'intuition, c'est-à-dire sur le § 448 portant sur l'attention (*Aufmerksamkeit*), moment où l'esprit, en portant *attention* à ses sensations et à ses sentiments (*Empfindung*) découvre son propre potentiel de détermination. Dès lors, rompant avec la conception kantienne de l'intuition placée sous le règne de la sensation pour poser

⁷ FERRARIN, Alfredo, 2001, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 287.

⁸ *E. PhE.* § 446. p. 243.

⁹ *E. PhE.* § 441. Additions. p. 539.

¹⁰ *E. PhE.* § 447. Additions. p. 546.

¹¹ DE VRIES, Willem A., 1988, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca, Cornell University Press, p. 109.

l'intelligence comme accueillant « du dehors rien d'autre que le rationnel¹² », Hegel souligne que l'immédiateté des sensations et des sentiments cesse d'être, de sorte que « l'intelligence détermine par là le contenu de la sensation comme [un] *étant-hors-de-soi*, – elle l'éjecte dans l'espace et le temps, et ce sont là les formes dans lesquelles elle est intuitionnante.¹³ » Anticipant sur les développements futurs de la *Philosophie de l'esprit*, nous comprendrons que cette projection ou éjection dans le temps et l'espace du contenu des sensations trouvera, quant aux sensations provenant de l'intérieur, sa réalisation dans une forme phénoménale, par exemple l'art, et quant aux sensations provenant de l'extérieur, le transfert de contenu des sensations dans un objet extérieur. Si nous sommes encore loin de ce mouvement de l'esprit, rappelons que c'est néanmoins par l'attention, en ce qu'elle est une faculté de l'intelligence, que « s'effectue cette première venue au Sens qu'est l'intelligence intuitive.¹⁴ » Hegel écrira :

C'est seulement par cette activité double de la *suppression* et de la *restauration* de l'unité entre l'Autre et moi, que je parviens à *saisir* le contenu de la sensation. Cela se produit, tout d'abord dans l'*attention*. Sans celle-ci, par conséquent, aucune appréhension de l'objet n'est possible ; ce n'est que par elle que l'esprit est présent dans la Chose, qu'il reçoit – il est vrai, non pas encore une *connaissance*, car il faut pour cela un développement ultérieur de l'esprit – mais cependant, une *notion* de la Chose. L'attention constitue donc le commencement de la culture.¹⁵

De ce fait, « l'intuition [sera] cette concrétion du matériau et d'elle-même, ce qui est sien ; en sorte qu'elle [n'aura] plus besoin de cette immédiateté du contenu, et du fait de le trouver.¹⁶ » Ainsi, comme nous venons de le voir, tout en étant fortement liée aux sensations, l'attention se présente comme le moment par lequel, par l'acte d'extraposition du contenu des sensations, l'intelligence, et plus particulièrement ici l'intuition, peut se développer. Bernard Mabilille écrira, à propos de l'attention, qu'elle est l'acte « qui consiste à s'ouvrir à la Chose [tout en permettant de] dépasser sa particularité pour s'ouvrir à un Sens en devenir qui est plus que nous-mêmes.¹⁷ » Et porter attention ne peut se faire que de manière volontaire. Maintenant, considérant que l'esprit constitue la vérité et l'unité de l'âme et de la conscience,

¹² E. PhE. §447. Additions. p. 546.

¹³ E. PhE. § 448. p. 245.

¹⁴ MABILILLE, Bernard. « Intuition et pensée. La venue au Sens », dans P. Magnard (sous la dir.), *Métaphysique de l'esprit. De la forme à la force*, Paris, Vrin, p. 226.

¹⁵ E. PhE. § 448. Additions. p. 546

¹⁶ E. PhE. § 450. p. 246.

¹⁷ MABILILLE, *op. cit.*, p. 226.

nous citerons un passage de la phénoménologie tiré de la *Philosophie de l'esprit* de manière à mieux comprendre en quoi consiste cette unité.

La réflexion de l'âme en elle-même, le Moi, sépare de soi ce matériau et lui donne tout d'abord la détermination de l'*être*. La singularité spatiale et temporelle, l'*ici* et le *maintenant*, comme, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, j'ai déterminé l'objet de la conscience sensible, appartient, à proprement parler, à l'intuitionner.¹⁸

Nous pouvons donc constater, à la lecture d'un passage de la phénoménologie et de la psychologie, en quoi l'attention, moment de l'intuition, représente le premier moment par lequel l'intelligence pourra dépasser les activités reliées à la simple conscience sensible, conscience dans laquelle « sa relation à l'ob-jet est [...] la certitude simple non-médiatisée de celui-ci¹⁹ ». L'attention, comme acte de l'intelligence, n'est donc pas ici un retour en arrière, un retour à une fusion avec ce qui est senti, avec l'objet de la sensation. L'attention est bien plus puisqu'elle est l'acte par lequel l'intelligence porte attention à quelque chose. « À l'instar du second moment, celui de la conscience, [l'esprit] fait face unilatéralement à un objet.²⁰ » Ce n'est que par l'intuition *proprement dite* que l'esprit parviendra d'une certaine manière à sa vérité qui est de ne plus recevoir de détermination ou de contenu provenant de l'extérieur pour devenir l'objet et le sujet de ses propres déterminations. En ce sens, nous dirons que l'intuition est ce moment où l'esprit dépasse l'opposition du sujet et de l'objet pour parvenir à l'identité du sujet intuitionnant et de l'objet intuitionné. Par ce moment, « intelligence gains a degree of freedom. It determines itself beyond the immediacy of its emotions and sensations.²¹ ». Par le fait même, l'intuition cède le pas à la représentation, mouvement « second engendré à partir du mouvement de l'intuition, de la sensation.²² »

5.2 La représentation et la naissance de l'image

Dans un premier temps, nous tenons à souligner qu'au cours de cette présentation de la représentation, nous aborderons quelque chose de fondamental pour notre problématique de

¹⁸ E. PhE. § 418. p. 224.

¹⁹ E. PhE. § 418. p. 224.

²⁰ SALLIS, John, 1997, *Espacement – de la raison et de l'imagination dans les textes de Kant, Fichte et Hegel*, Paris, Vrin, p. 145.

²¹ DOW MAGNUS, Kathleen, 2001, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, New York, SUNY Press, p. 76.

²² SALLIS, *op. cit.*, p. 148.

l'inconscient, et cela concerne la question de l'image (*Bild*), aspect de la philosophie hégélienne que nous avons soulevé précédemment, mais sans en faire l'objet d'un développement approfondi. C'est en abordant la représentation que la question de l'image resurgit dans toute sa richesse, mais également dans toute sa difficulté quant à sa relation avec le Moi et le développement de la conscience.

Pour situer la représentation, nous dirons qu'elle constitue le milieu entre « le se-trouver-déterminé immédiat de l'intelligence et celle-ci en sa liberté, la pensée.²³ » Pour Derrida, la représentation, c'est l'intuition remémorée-intériorisée. Le chemin de l'intelligence pour parvenir à la représentation consiste, pour l'esprit, d'une part, à rendre par intériorisation l'immédiateté sensible pour « se poser intuitionnante dans elle-même²⁴ », mais d'autre part, dans un autre mouvement inverse d'extériorisation consistant à se mettre à distance d'avec elle-même, supprimer la subjectivité de l'intériorité, « l'immédiateté sensible restant unilatéralement subjective²⁵ ». De ce fait, tout en étant implicite à l'intuition, la représentation (*Vorstellung*) se présente comme le moment de l'esprit théorique à partir duquel « attention becomes introspective and must recollect the content intuited within itself, within its own space and its own time²⁶ ». Ainsi, par le *rappel à soi par intériorisation*, le contenu des sensations et des sentiments devient *image*, en ce que le contenu de ses sensations et sentiments est « libéré de sa première immédiateté et de sa singularité abstraite faisant face à autre chose, en tant qu'il est accueilli dans l'universalité du Moi en général.²⁷ » Par cette intériorisation du contenu, l'image, en sa contingence et son arbitraire, n'est plus intuition, puisque c'est le contenu même de l'intuition qui est devenu image, et où la mise en relation de l'image avec une intuition est ce qui produit le souvenir (*Erinnerung*), entendu comme « subsomption de l'intuition singulière immédiate sous l'universel formel, sous la représentation qui est le même contenu.²⁸ » L'image apparaît maintenant comme le matériau sur lequel prendra appui le reste du parcours de l'intelligence. Mais à ce point, il importe de

²³ E. PhE. § 451. p. 246.

²⁴ E. PhE. § 451. p. 246.

²⁵ DERRIDA, *op. cit.*, p. 35.

²⁶ MILLS, Jon, 2002, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York, SUNY Press, p. 116.

²⁷ E. PhE. § 452. p. 247.

²⁸ E. PhE. § 454. p. 248.

soulever un aspect fondamental de la psychologie hégélienne en lien avec la question de l'inconscient. Relativement à cette question, Hegel écrit que :

L'image, pour elle-même, est passagère, et l'intelligence elle-même constitue, en tant qu'attention, le temps et aussi l'espace, le « quand » et le « où » de l'image. Cependant, l'intelligence n'est pas seulement la conscience et l'être-là, mais, comme telle, le sujet et l'*en-soi* de ses déterminations ; rappelée en et à l'intelligence, l'image est *conservée* sans plus avoir d'existence, *inconsciemment*.²⁹

Par cette citation, et à la suite de notre développement concernant la naissance de l'image, nous sommes maintenant en mesure de mieux saisir ce qui a été soulevé précédemment à la lecture de *Hegel et la maladie psychique* de Reid, soit la présence, rendu sur le plan de la conscience et pour nous, d'un Moi inconscient qui, comme nous allons le voir, « subsistera toujours pour constituer l'individualité, l'âme propre du Moi conscient.³⁰ » C'est l'existence de ce Moi inconscient, lequel subsistera, qui pousse Hegel à écrire que le Moi se doit d'être entendu, au-delà du Moi de la conscience, comme cet abîme, ce puits de toutes les représentations, images, souvenirs et pensées. Car si l'image est ce qui est mien, ce qui m'appartient en propre, Hegel souligne qu'à ce stade de développement, l'esprit n'a « pas encore [...] la pleine puissance sur les images qui dorment dans le puits de mon intériorité, – je ne suis pas encore capable de les évoquer à nouveau à *volonté*. [...] les images ne sont ce qui est *nôtre* que de manière formelle³¹ ». Dans sa relation avec les développements phénoménologiques, il importe ici de préciser que la représentation, telle que Hegel l'envisage de manière générale, est le « moyen terme dans le syllogisme de l'élévation de l'intelligence ; la liaison des *deux significations de la relation à soi* – à savoir l'être et l'universalité – qui sont déterminées dans la conscience comme objet et sujet.³² » Pour Mills, il s'agit du moment où « The line of demarcation that divides the unconscious ego from the conscious ego is now breached. Images are not only retrieved but issued forth from the ego itself, assuming that unconscious material is externalized into conscious apprehension, or as Hegel puts it, "excogitated... from the generality of the abyss."³³ » Ainsi, dans son développement, il est à dire que l'esprit réclame plus que l'existence abstraite, formelle de

²⁹ *E. PhE.* § 453. p. 247.

³⁰ REID, *op. cit.*, p. 194.

³¹ *E. PhE.* § 453. Additions. p. 554-555.

³² *E. PhE.* § 455. p. 250.

³³ MILLS, *The Unconscious Abyss*, *op. cit.*, p. 120.

l'image. L'imagination se pose maintenant comme moment important dans le développement de l'esprit, moment où l'image, qui est *en nous*, devient *pour nous*.

5.3 L'imagination

Tout d'abord, il importe de saisir l'imagination comme le moment où l'intelligence, « en possession de ce puits, de ce réservoir [d'images et de représentations inconscientes, peut] extérioriser son propre.³⁴ ». L'imagination apparaît donc, dans la philosophie de Hegel, comme un moment charnière dans le processus de libération de l'esprit, ce qui représente son *entéléchie*. Pour Hegel, l'imagination, en ce qu'elle est tout d'abord imagination reproductrice, n'est possible que lorsque le Moi devient la « puissance disposant d'elles (les images)³⁵ ». Il ne fait pas de doute ici que Hegel se situe, dans sa manière d'aborder l'imagination, dans un registre aristotélicien. Dans son ouvrage portant sur l'imagination de Hegel, John Sallis souligne que pour Aristote, « l'imagination, bien qu'engendrée en grande partie par le mouvement de la sensation, [...] est un mouvement dans la direction exactement opposée, mouvement qui, au lieu de tirer l'âme vers les choses, implique un retrait décisif par rapport à elles.³⁶ » Ici, l'intelligence, en tant qu'imagination, travaille à partir de cette réserve d'images que constitue le puits nocturne, ou l'inconscient, images dont le contenu, précisons-le, demeure « trouvé ou donné de l'intuition.³⁷ » Ainsi, comme nous pouvons l'envisager, l'imagination reproductrice ne produit rien, n'imagine rien ; elle ne fait que travailler sur un donné. « [Ses] formations (*Gebilde*), écrit Derrida, restent des synthèses travaillant sur un donné intuitif, réceptif, passivement reçu de l'extérieur, offert à une rencontre³⁸ ». En un mot, nous dirons qu'à ce stade, l'imagination a la particularité d'être simplement formelle.

Le contenu reproduit [dans l'imagination reproductrice], en tant qu'appartenant à l'unité identique à soi de l'intelligence, et dégagé du puits universel de celle-ci, a une représentation *universelle* comme ce qui opère la *mise en relation par association* des images, des représentations plus abstraites ou plus concrètes suivant les circonstances diverses.³⁹

³⁴ DERRIDA, *op. cit.*, p. 37.

³⁵ *E. PhE.* § 455. Additions. p. 249.

³⁶ SALLIS, *op. cit.*, p. 142.

³⁷ DERRIDA, *op. cit.*, p. 37.

³⁸ *Ibid.* p. 37.

³⁹ *E. PhE.* § 455. p. 249.

Ici, c'est principalement, d'une part la mise en relation des images les unes avec les autres qui importe, mais d'autre part, la mise en relation par rapport à autre chose, au sens où « [e]n étant alors, ici, en général, l'être déterminant ou posant, je pose aussi cette relation.⁴⁰ » C'est à partir de ce moment précis, à partir de cette mise en relation des images entre elles et par rapport à autre chose que l'intelligence élève ses images à l'universalité. Mais à ce point-ci, nous pourrions formuler une question : de quelle manière, ou encore par quelle faculté, l'intelligence parvient-elle à l'unification, ou encore à dégager l'universalité de la particularité ou de la contingence des images ? La présupposition de Hegel est la même que celle d'Aristote : « nous avons la faculté de produire une seule image à partir d'un grand nombre.⁴¹ » Pour ce faire, l'intelligence dirige son attention sur ce qui est commun aux différentes images qui sont en sa possession. C'est par cette attention que l'intelligence parvient à extraire de la particularité et de la contingence des images l'aspect universel. Assurément, si pour Hegel l'aspect particulier des images provient de quelque chose de donné, offert à la rencontre comme l'écrit Sallis, nous dirons que ce qui permet de rassembler ces contenus sous une représentation universelle provient également de quelque chose de donné, offert à la rencontre, mais à la rencontre du Moi. Nous pourrions ainsi écrire que lorsque Moi, je porte attention au contenu et aux associations d'images, Moi seul est en mesure de dégager l'élément commun en vertu du principe d'identité.

En dirigeant mon attention sur cette mise en relation, je parviens à des représentations *universelles* – ou à des représentations au sens *propre* de ce mot. Car ce par quoi les images singulières se rapportent les unes aux autres consiste précisément dans ce qui leur est *commun*. Cet [élément] commun est, ou bien un côté *particulier* quelconque de l'objet, élevé en la *forme* de l'*universalité*, comme, par exemple, dans la rose, la *couleur rouge*, – ou bien ce qui est *concrètement universel*, le *genre*, par exemple, dans la rose, la *plante*, – mais dans tous les cas, une représentation qui vient à l'être par la *dissolution* – procédant de l'intelligence – de la connexion empirique des diverses déterminations de l'ob-jet. Dans la génération des représentations universelles, l'intelligence se comporte ainsi *comme active par elle-même*.⁴²

À ce point, le langage se doit d'être abordé puisque c'est seulement par son acquisition que peut être pensée la représentation universelle. De ce fait, dans notre développement de

⁴⁰ E. PhE. § 455. Additions. p. 556.

⁴¹ ARISTOTE, *De l'âme*. Livre 3, dans SALLIS, *op. cit.*, p. 142.

⁴² E. PhE. § 456. Additions. p. 557.

l'esprit théorique, nous opérons donc une rupture si l'on tient compte du cheminement logique de l'esprit théorique propre à la *Philosophie de l'esprit*. Mais ce moment est nécessaire pour pallier au fait que, dans ses développements, « Hegel does not develop the role that intersubjectivity may play in producing communicable signs signifying general representations.⁴³ » Ainsi, le langage, en ce qu'il suppose la reconnaissance mutuelle des signes, nous est d'une grande utilité afin de comprendre le développement inconscient de l'esprit théorique, de même que l'émergence de la subjectivité.

5.4 Le langage : intériorisation subjective de l'extériorité objective et extériorisation objective de l'intériorité subjective

Au cours des paragraphes précédents, nous avons abordé le parcours de l'intelligence par le biais de la question de l'intuition, de la représentation, de l'image et de l'imagination, mais pour ce faire, nous avons présupposé, sans en faire l'objet d'un développement, que le sujet faisait toujours face à un objet donné, objet qui lui est toujours extérieur. Disons d'une certaine manière qu'au cours de notre développement, c'est toute la question de l'intériorisation subjective de l'extériorité objective, au sens d'une idéalité physique produite par la lumière, qui a été abordée, mais d'un point de vue strictement subjectif. C'est maintenant sur cet objet extérieur, et plus précisément sur l'esprit objectif écrirait Hegel, en tant qu'il est déjà-là, qu'il est toujours trouvé-là par un sujet, que nous nous attarderons. C'est seulement suite à cela que nous serons en mesure de poursuivre notre développement concernant les activités inconscientes de l'esprit théorique en lien avec le développement de la subjectivité. Bien entendu, l'esprit objectif ne sera pas ici l'objet d'une étude approfondie, – là n'est pas notre objectif –, mais sera plutôt envisagé en sa généralité, au sens de la *Sittlichkeit*, laquelle « exprime l'unité d'un peuple dans ses mœurs, dans ses croyances et dans sa culture.⁴⁴ » Ainsi, plus spécifiquement, c'est à la question du langage en particulier, comme idéalité physique du son, que nous porterons une attention, en ce qu'il est ce par quoi la subjectivité est possible, ce par quoi également les sensations, les intuitions et les

⁴³ DIEN WINFIELD, Richard, 2010, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, New York, Palgrave Macmillan, p. 101.

⁴⁴ MASPÉTIOL, Roland, 1983, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris, Vrin, p. 10.

représentations sont élevées à un « second être-là [...] une existence qui vaut dans le royaume de la représentation.⁴⁵ »

Dans son ouvrage, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Roland Maspétiol écrit que :

Les manifestations de l'esprit objectif sont multiples. Certaines d'entre elles n'entrent pas sans arbitraire dans l'une des catégories du Pr. 487. Il en est ainsi du langage. [Ajoutant ainsi, en citant un passage de la *Phénoménologie* de Hegel, que] Le langage est « l'effectivité de l'extranéation et de la culture » (II, 69) ; il est l'existence même de l'esprit dans lequel s'accomplit le passage du singulier à l'universel ; il est l'unité du Moi singulier et du Moi universel ».⁴⁶

À la lecture de ce passage, il apparaît donc nécessaire d'aborder le langage dans sa relation avec les activités de l'esprit et avec l'émergence de la subjectivité. Et si la lecture de la *Philosophie de l'esprit*, et principalement la partie traitant de l'esprit subjectif en ses moments anthropologiques et psychologiques, nous offre des moments de réflexion quant à la question du langage, nous pouvons constater que le langage, en tant que matériau trouvé-là, est ce qui permet la libération de l'esprit dans son rapport à sa corporéité et à ses sensations, intuitions. À cet effet, Hegel écrit lui-même que :

[...] le langage rend l'homme capable d'appréhender les choses comme universelles, de parvenir à la conscience de sa propre universalité, à l'énonciation du Moi. Cette saisie de sa moitié est un point extrêmement important dans le développement spirituel de l'enfant ; c'est là le point où celui-ci commence de sortir de son être-immérgé dans le monde extérieur pour se réfléchir en lui-même.⁴⁷

Et pour bien comprendre cette affirmation, il est nécessaire de comprendre que le langage est, pour Hegel, l'acte par lequel il y a « disparition du monde sensible en son immédiate présence⁴⁸ ». Ainsi, l'objectif poursuivi ici n'est pas, tel que Hegel le fait dans sa *Philosophie de l'esprit*, de procéder à une archéologie de l'acte langagier, ou encore de déterminer l'origine du langage, ce qui nous renverrait également à la *Philosophie de la nature* et à la *Science de la logique*, mais plutôt d'envisager le langage en sa réalité objective, et en ce qu'il

⁴⁵ E. PhE. § 459. p. 254.

⁴⁶ MASPÉTIOL, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁷ E. PhE. § 396. Additions. p. 434.

⁴⁸ HEGEL, G.W.F. dans DERRIDA, *op. cit.*, p. 52.

est, dans son assemblage de signes, « le véhicule de [la] conscience.⁴⁹ » Mais pourquoi donc le langage serait-il le véhicule de la conscience ? Il convient ici de rappeler, tel que nous l'avons développé précédemment, que l'esprit, en son premier moment, est intuition. Dans son auto-mouvement, cette intuition deviendra dans un deuxième temps représentation. C'est dans la relation de l'intuition et de la représentation que le langage, comme assemblage de signes, se doit d'être maintenant pensé. Derrida, dans son étude de la sémiologie hégélienne, écrit que le signe

unit une « représentation indépendante » et une « intuition », en d'autres termes un concept (signifié) et la perception sensible (d'un signifiant). Mais Hegel doit aussitôt reconnaître une sorte d'écart, de déboitement qui, en disloquant l'« intuition », ouvre précisément l'espace et le jeu de la signification.⁵⁰

Par ce passage, Derrida souligne ainsi que le signe est ce qui permet d'unir une représentation, laquelle, rappelons-le, est représentation à la seule condition d'être universelle, et une intuition, laquelle demeure particulière, contingente et subjective. Sous le signe s'unissent donc le contenu des intuitions issues de l'expérience individuelle, et la représentation universelle, en se ce que l'intuition est subsumée sous la représentation. DeVries écrit lui aussi que dans le mot,

« The connection between sign and signified is now fully objective [*Objektiv*] because, having been generalized through the activity of recollection, it no longer depends on the whim or immediate urge of an individual subjective spirit. »⁵¹

Mais dans l'extrait précédent de Derrida, l'auteur aborde également le signe au travers de la problématique d'un déboitement, d'une dislocation entre l'intuition et le signe. Nous pouvons maintenant nous demander en quoi consiste ce déboitement. Pour l'exprimer, nous citerons un passage de Hegel présent dans le texte de Leyenberger.

Qu'est-ce ? Nous répondons : c'est un lion, un son (*Ton*) de ma voix, quelque chose de tout autre que ce que c'est dans l'intuition, et tel est son être vrai (p. 16). » Tel est le privilège du langage : nommer une chose, c'est achever le processus de mort et de

⁴⁹ TAYLOR, Charles, 1998, *Hegel et la société moderne*, Québec, Presse de l'Université Laval, p. 164.

⁵⁰ DERRIDA, *op. cit.*, p. 43.

⁵¹ DEVRIES, *op. cit.*, p. 154.

revenance du monde en le menant à « un spirituel (*ein Geistiges*), quelque chose de totalement autre » (p. 17)⁵²

Cet autre, c'est le signe, le mot, et le déboitement en question, c'est celui de l'arbitraire du signe, au sens d'une « absence de tout rapport naturel de ressemblance, de participation ou d'analogie entre le signifié et le signifiant, [...] être la représentation et l'intuition, ou encore entre le représenté et le représentant de la représentation par signe.⁵³ » Ainsi entendu, le langage, toujours conçu comme assemblage de signes, serait l'acte par lequel l'esprit se libérerait de sa forme initiale, laquelle demeure prise dans les déterminations immédiates de l'intuition issue de la sensation, ce que nous nommons l'inconscient, pour s'acheminer vers son concept, la liberté, au travers de l'acquisition du langage. Pour Leyenberger, par le langage, l'esprit s'est réveillé, est « [sorti] de la proximité « indifférenciée » des images et de la nuit, de la confusion de l'image et de l'horizon nocturne [inconscient] de l'esprit.⁵⁴ » Néanmoins, avant de devenir, tel que Hegel le définit, « L'être formel du langage, [en tant qu'il est l'œuvre] de l'entendement [donc un acte de la conscience] qui opère en celui-ci l'insertion formatrice de ses catégories⁵⁵ », le sujet doit dans un premier temps devenir le *dépositaire* du langage, un réceptacle de noms, de mots ordonnés. Et pour cela, la mémoire apparaît ici nécessaire.

5.5 Le nom, la mémoire et la pensée

Dans le développement de l'esprit théorique, la question du *nom*, « comme liaison de l'intuition [...] et de sa signification⁵⁶ » survient assez tardivement si l'on tient compte de ce qu'affirme Hegel, soit que l'intelligence, face à l'intuition du *nom*, suit les mêmes activités du rappel en et à soi qui sont décrites depuis le § 451. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous avons jugé bon d'aborder la question du langage avant d'en arriver au point où nous en sommes maintenant, soit le rapport de la mémoire aux *noms*. Comme nous venons de le voir, la mémoire est cette faculté de l'intelligence qui retient les mots, les noms. Mémoire mécanique, dira Hegel, dans laquelle les noms sont seulement comme *étant*. Et c'est par

⁵² LEYENBERGER, George, 2002, « Pensée, parole et nuit(s) », *Le Portique* [En ligne], No. 9, URL : <http://leportique.revues.org/index173.html>

⁵³ DERRIDA, *op. cit.*, p. 46-47.

⁵⁴ LEYENBERGER, *op. cit.*

⁵⁵ *E. PhE.* § 459. p. 254.

⁵⁶ *E. PhE.* § 460. p. 260.

rapport à ce caractère mécanique que Hegel écrira que « Le Moi, qui est cet être abstrait, est, en tant que subjectivité, en même temps la puissance [disposant] des divers noms, le lien vide qui fixe solidement en lui-même et maintient dans un ordre fixe leurs séries.⁵⁷ » À ce point, au niveau de la mémoire mécanique, entendue comme un réservoir de noms, nous nous en doutons, le sens manque. Ainsi, nous devons également envisager que la mémoire retienne beaucoup plus que les simples mots ou noms, puisque pour cette faculté de l'intelligence, « mot et sens sont pour elle unis objectivement⁵⁸ » et cela, de manière universelle et permanente. Autrement dit, nous écrirons que dans le nom où le mot, le contenu, c'est-à-dire la signification, et le signe, c'est-à-dire le mot lui-même, sont identifiés, « sont une seule et même représentation⁵⁹ ». Nous pouvons maintenant mieux envisager le nom ou le mot, ainsi que la mémoire, du point de vu du parcours de l'esprit jusqu'à sa libération, puisqu'ayant dépassé la simple sensation et l'intuition du mot ou plutôt du son entendu, l'esprit trouve maintenant sa vérité dans le royaume des noms et de la représentation, royaume où « la mémoire tient et reconnaît dans le nom la chose et avec la chose le nom sans intuition, ni image.⁶⁰ » La mémoire est ainsi, d'une part mouvement d'intériorisation du nom, c'est-à-dire acte par lequel l'intelligence pose à l'intérieur d'elle-même, comme ce qui est sien, le nom qu'elle a reçu de l'extérieur, mais d'autre part, mouvement d'extériorisation, « de sorte que ce qui est sien apparaît comme quelque chose qu'il trouve [...].⁶¹ »

Nous n'avons savoir de nos pensées – nous n'avons des pensées déterminées, effectives – que quand nous leur donnons la forme de l'*ob-jektivité*, de l'*être-différencié* d'avec notre *intériorité*, donc la figure de l'*extériorité*, et, à la vérité, d'une extériorité *telle* qu'elle porte, en même temps, l'empreinte de la suprême *intériorité*. Un extérieur ainsi intérieur, seul l'est le *son articulé*, le *mot*.⁶²

Et comme l'affirme Hegel, c'est avec, ou plutôt dans le mot ou le nom que nous pensons. Mais précisons, à la lumière de notre développement, que si nous trouvons le langage déjà-là, comme donné de l'extérieur, il va sans dire que « We do not invent the words we use, we

⁵⁷ E. PhE. § 463. p. 262.

⁵⁸ HEGEL, G.W.F., 1967 (1817), *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, p. 257.

⁵⁹ E. PhE. § 461. p. 260.

⁶⁰ HEGEL, *op. cit.*, p. 257.

⁶¹ E. PhE. § 462. p. 263.

⁶² E. PhE. § 462. Additions. p. 560.

learn them. We slowly learn the abstract connections between words and phrases as we learn to think.⁶³ »

La pensée se présente donc, dans la *Philosophie de l'esprit*, comme le dernier et ultime acte de l'esprit théorique, de l'intelligence. Précisons ici, à la lumière de Williem DeVries, que « in the philosophy of subjective spirit, Hegel is concerned, not with Thought, the active substance of the world, but merely with thought, an ability possessed and exercised by individual human beings [...].⁶⁴ » Il ne faudrait pas ici croire que la pensée objective, substance active du monde, et la pensée subjective, activité propre de l'individu, n'entretiennent aucune relation entre elles. Comme prend soin de le souligner DeVries, pensée objective et pensée subjective sont une seule et même chose, mais en des formes différentes. Il s'agit là d'une précision conceptuelle importante, afin de ne pas s'éloigner de notre sujet. Ainsi, nous pouvons dire que la pensée se présente tout d'abord comme universelle et abstraite puisque subjective. Cette pensée « déchire le contenu de la vérité⁶⁵ » puisqu'en pensant à travers un contenu donné, elle est convaincue d'être adéquate au monde. Hegel écrit que « l'universalité et son être sont la subjectivité simple de l'intelligence.⁶⁶ » Pour parvenir à sa vérité, en vérité universelle concrète, l'intelligence doit aller au-delà de cette connaissance formelle et subjective. Elle doit devenir pensée concrète, connaissance concevante. Mais avant de devenir concevante, la pensée doit juger, c'est-à-dire mettre « l'ob-jet en relation avec sa détermination-de-pensée universelle, – par conséquent à le considérer comme Rapport, comme connexion objective, comme une totalité.⁶⁷ » C'est seulement à la suite de ce deuxième moment que le « particulier [sera] rabaissé de sa subsistance-par-soi, à un moment du concept.⁶⁸ » D'une certaine manière, si la pensée se présente comme l'achèvement du mouvement dialectique initié avec la sensation, et qui se poursuit avec l'intuition, la représentation, et aboutit finalement à la pensée, nous pourrions dire qu'en son dernier moment, en tant que pensée concevante, elle a cette particularité d'être parvenue à sa vérité qui est de se poser, au travers du langage, comme libre, de subsister-par-

⁶³ DEVRIES, *op. cit.*, p. 177.

⁶⁴ *Ibid.* p. 176.

⁶⁵ *E. PhE.* § 465. Addition. p. 561.

⁶⁶ *E. PhE.* § 466. p. 265.

⁶⁷ *E. PhE.* § 467. Additions. p. 563.

⁶⁸ *E. PhE.* § 467. Additions. p. 563.

soi-même. Si nous pensons par le langage, entendu comme assemblage de signes, et que le signe a cette particularité de n'avoir aucun rapport de ressemblance avec le signifié (arbitraire du signe), la pensée est donc cet acte de liberté propre à l'esprit. DeVries écrit que: « Thought is active in subjectivity and in nature; it is not conscious of its own activity in nature; this activity is for itself only in subjectivity.⁶⁹ » C'est ce qui permet à Hegel d'écrire que:

Le *savoir* constitue maintenant la *subjectivité* de la raison, et la raison *objective* est posée comme *savoir*. Cette compénétration réciproque de la subjectivité pensante et de la raison objective est le résultat final du développement de l'esprit théorique à travers les degrés, antérieurs à la pensée pure, de l'intuition et de la représentation.⁷⁰

Bien entendu, la liberté de la pensée ne constitue pas, dans la *Philosophie de l'esprit*, le dernier moment de la psychologie. Suivant le développement, nous dirons que si l'intelligence s'est approprié son contenu, elle est maintenant libre d'en faire ce qu'elle veut. Pour Hegel, parvenue à se point, l'intelligence est volonté.

5.6 Esprit pratique et universalité ; de la particularité subjective à la subjectivité libre

L'esprit, parce qu'il est pratique, est donc entré dans le monde de l'effectivité. Pour Hegel, « [l]'esprit pratique a son auto-détermination en lui d'abord d'une manière immédiate, par là *formellement*, de telle sorte qu'il *se trouve* comme étant, dans *sa nature* intérieure, une singularité déterminée. Il est ainsi *sentiment pratique*.⁷¹ » Mais il importe également de considérer ce sentiment pratique comme empreint de la particularité, du contingent et du subjectif, ou encore, comme se déterminant « à partir de la particularité du besoin, de l'opinion, etc., et à partir de la subjectivité se posant pour elle-même face à l'universel.⁷² » Besoin relevant du sentiment du cœur, de la subjectivité particulière dirons-nous. Mais dans un langage hégélien, nous dirons que ce qui relève du sentiment subjectif et superficiel de l'agréable ou du désagréable (qualité du sentiment que nous avons abordé dans l'anthropologie et au niveau de l'esprit théorique) se pose également comme l'arbitraire qui s'oppose à la rationalité pensée, à l'universalité. Ainsi, ce qui apparaît à la lecture des extraits

⁶⁹ DEVRIES, *op. cit.*, p. 178.

⁷⁰ *E. PhE.* § 467. Additions. p. 563.

⁷¹ *E. PhE.* § 471. p. 268.

⁷² *E. PhE.* § 471. p. 268.

précédents et à la lumière de ce que nous avons développé au cours des chapitres précédents concernant le développement de la subjectivité, c'est toute la problématique concernant la manière d'envisager cette subjectivité dans son rapport à l'universel. En d'autres mots, de quelle manière devons-nous envisager la relation entre, d'une part la particularité ou subjectivité soumise à ses propres sentiments arbitraires et contingents, à ses inclinations et ses tendances, et d'autre part, l'universalité rationnelle ? Chez Hegel, l'articulation de la subjectivité particulière et de l'universel se trouve exprimée dans la question des tendances, des passions et du libre arbitre, lesquels ne peuvent être envisagés qu'à l'aube de la reconnaissance mutuelle des consciences où le sujet devient conforme au *devoir-être*, à l'ordre rationnel du monde. Car si le sujet, en tant qu'il est tendance et passion, « est l'activité de la satisfaction des tendances, de la rationalité formelle, à savoir de la transposition [faisant passer] de la subjectivité du contenu, qui, dans cette mesure, est but, en l'objectivité | dans laquelle le sujet s'enchaîne avec lui-même⁷³ », ce n'est que dans la félicité, en tant que la satisfaction des tendances et inclinations personnelles et particulières devient par « purification⁷⁴ » satisfaction universelle, que le sujet y trouve son concept. La question est maintenant de savoir où se situe le Moi dans tout ce développement.

5.7 Le Moi et la subjectivité

La question que nous devons maintenant nous poser est la suivante : en quoi les activités et déterminations inconscientes de l'esprit théorique et pratique telles que décrites précédemment participent-elles ou concourent-elles au développement de la subjectivité ? Là se posent véritablement l'objet et l'enjeu de notre travail, soit celui de déterminer les origines inconscientes de la subjectivité telle que Hegel la conçoit. Si au cours de ce présent chapitre, nous avons quelques fois fait allusion au Moi et à la subjectivité, c'est maintenant dans cette dernière section que nous en saisissons toute l'importance. En ce sens, cette dernière section nous permettra, dans le chapitre suivant, d'aborder la subjectivité hégélienne avec la subjectivité contemporaine telle que nous pouvons le formuler à la lumière des apports issus de la théorie psychanalytique freudienne.

⁷³ *E. PhE.* § 475. p. 273.

⁷⁴ Dans la *Philosophie de l'esprit*, Hegel utilise l'expression « purifiée en la détermination universelle. » *E. PhE.* § 481. p. 278.

Ainsi, tout au long de notre développement portant sur l'esprit théorique, nous avons vu que le Moi, dont l'origine est à situer au niveau anthropologique, était le siège des activités de l'esprit, tant au niveau de l'intuition qu'au niveau de l'imagination et de la pensée. Abordant brièvement la phénoménologie, nous avons également constaté que le Moi, dans son rapport à l'extérieur, était savoir et conscience. À la lumière de notre développement, il devient donc possible de mieux saisir le Moi, rendu sur le plan de la conscience, comme étant scindé en deux, scission dans laquelle les deux parties entretiennent entre elles une relation dialectique. Ces deux parties, rappelant ce que nous avons déjà écrit, nous les décrirons comme suit : soit d'une part une partie consciente (Moi conscient) tournée vers l'extérieur et se laissant saisir sous les actes de la conscience, et d'autre part, une seconde partie, inconsciente (Moi inconscient) tournée vers l'intérieur et se laissant saisir au niveau des activités inconscientes de l'esprit. Nous pourrions donc affirmer que le développement de la subjectivité, chez Hegel, demeure tributaire de cette relation entre l'intériorité et l'extériorité, où le Moi, qui « est relation infinie de l'esprit à lui-même⁷⁵ », dans sa relation à l'objet, est ce qui assure l'insertion formatrice, pour reprendre une expression de Hegel, de l'universalité objective au sein de sa subjectivité particulière. Ainsi, parvenue à la Raison, entendue comme identité simple « de la subjectivité du concept et de son objectivité et universalité. », Hegel écrit que le Moi apparaît comme saisi et pénétré par l'universel. Sous cet angle, la subjectivité, telle que Hegel l'envisage, se doit d'être saisie à travers l'identité du sujet et de l'objet, une identité qui fait du sujet une « particule » de l'objet. Mais est-il quelque chose qui résiste à cette pénétration de l'universel au sein du sujet ? Pour Jean-François Kervegan, seule la passion est ce qui y résiste. À cet effet, il écrit que la passion, exception faite de la folie ou du dérangement de l'esprit comme forme radicale dans lequel le sujet s'y perd,

n'est pas un pur et simple désordre de la subjectivité. Au contraire, c'est seulement à travers elle que la subjectivité fait l'épreuve de la distorsion qui existe entre sa part de contingence et sa part de rationalité, entre sa particularité autodestructrice et son universalité affirmative; ainsi, passions et impulsions « ne sont rien d'autre que la vitalité du sujet ».⁷⁶

⁷⁵ E. PhE. § 413. p. 221.

⁷⁶ KERVEGAN, Jean-François, 2008, *L'effectif et le rationnel*, Paris, Vrin, p. 384.

À la lecture de ces quelques lignes, la subjectivité, selon la philosophie hégélienne, nous apparaît maintenant dans toute sa richesse et sa complexité.

CHAPITRE VI

FREUD ET HEGEL : UN REGARD CROISÉ SUR LA SUBJECTIVITÉ

Pour parvenir à une compréhension adéquate de la subjectivité hégélienne, telle que nous pouvons maintenant l'envisager par une identité du subjectif et de l'objectif, mais également à travers la question des passions comme vitalité du sujet, nous avons dû diriger notre analyse et notre attention au-delà de la conscience et de la phénoménologie pour nous concentrer sur le rôle et la place de l'inconscient dans son développement. Aventure hasardeuse, puisque pour ce faire, nous avons dû procéder à une réinterprétation de l'anthropologie et de la psychologie hégélienne sous l'angle de l'inconscient, encore plus hasardeuse si nous tenons compte que, comme nous l'avons déjà souligné, la majorité des commentateurs de Hegel s'en sont tenus à la *Phénoménologie de l'esprit* dans leur manière d'envisager la conscience et la subjectivité. En ce sens, pour le psychanalyste André Green, « on pourrait dire que [si] la philosophie de Hegel est l'extrême pointe jusqu'où pouvait parvenir une philosophie de la conscience, [nous pouvons également affirmer qu'elle portait] dans ses replis la prescience de ce que pourrait être l'inconscient.¹ » Autant dire que cette manière d'envisager la philosophie hégélienne, c'est-à-dire l'accent mis sur la conscience, a peut-être été porteuse d'un certain renfermement; la phénoménologie ayant fini par occuper, d'une certaine manière, une immense place dans l'interprétation de la philosophie hégélienne, au détriment de l'anthropologie et de la psychologie. Or, il importe peut-être de rappeler qu'à la lecture de la *Philosophie de l'esprit*, la phénoménologie n'y occupe qu'une place limitée si on la compare à l'anthropologie et à la psychologie. Certes, si la science de la conscience se veut néanmoins être révélatrice en ce qui a trait au parcours de la conscience, nous jugeons cependant que s'en tenir strictement à elle dans notre manière d'envisager l'émergence du Moi, de la

¹ GREEN, André, 2011, *Le travail du négatif*, Paris, Minuit, p. 61.

conscience et de la subjectivité, a pour conséquence de sous-estimer, voire de marginaliser ce que nous avons voulu mettre en lumière au cours de notre interprétation, soit le fait que le Moi conscient, ou encore la conscience et la subjectivité, ne viennent à émerger qu'au terme d'un long, et pourrions-nous même dire douloureux, cheminement inconscient de l'esprit. À ce sujet, il est intéressant de souligner ce que Georges Leyenberger a écrit, relativement à la philosophie de Hegel :

« Hegel n'est pas tant le penseur de l'absolu comme lumière, mais le penseur de l'absolu comme nuit : derrière la manifestation la plus absolue de la lumière, il y aura toujours une nuit que la pensée ne peut pas défaire et dont elle ne peut pas se défaire, une nuit ab-solue. »²

L'inconscient, tel que nous pouvons maintenant l'envisager chez Hegel, apparaît ainsi dans toute son importance. Et en ce sens, sans que Freud lui-même l'ait voulu, ni même souhaité³, la philosophie hégélienne paraît partager certains points communs avec les fondements théoriques, voire métaphysiques de la psychanalyse. C'est ce dont il sera question au cours de ce dernier chapitre. Pour ce faire, nous rappellerons dans un premier temps, et ce, brièvement, le parcours de l'esprit jusqu'à son concept, la subjectivité, pour ensuite dégager les éléments théoriques que nous souhaitons mettre en parallèle avec la théorie freudienne du Moi, de la conscience et de la structuration de la subjectivité.

6.1 Le parcours de l'esprit jusqu'à son concept : la subjectivité

Dans nos chapitres précédents, par notre interprétation du texte hégélien, nous avons abordé à plusieurs reprises, tant au niveau anthropologique, phénoménologique, ou encore au niveau de la psychologie, la question du Moi et de la subjectivité dans son rapport à l'inconscient. Dans un premier temps, c'est au terme du quatrième chapitre portant sur la question du Moi, dans son rapport à l'inconscient au niveau anthropologique, que nous avons été en mesure de

² LEYENBERGER, George, 2002, « Pensée, parole et nuit(s) », *Le Portique* [En ligne], No. 9, URL : <http://leportique.revues.org/index173.html>

³ Freud écrivait : « Pour la plupart de ceux qui ont une culture philosophique, l'idée d'un fait psychique qui ne soit, aussi, conscient est si inconcevable qu'elle leur paraît absurde et réfutable par la simple logique. Cela vient tout simplement, à mon avis, de ce qu'ils n'ont jamais étudié les phénomènes significatifs de l'hypnose et du rêve, qui – en dehors de toute référence au pathologique – imposent une telle conception. Pour sa part, leur psychologie de la conscience est incapable de résoudre les problèmes du rêve et de l'hypnose. » Dans FREUD, Sigmund, 2010, *Le Moi et le Ça*, Paris. Petite bibliothèque Payot, p. 42.

saisir le Moi dans toute sa complexité. Nous avons préalablement vu, sous le regard de Jeffrey Reid, qu'au niveau de l'âme-qui-ressent, c'est-à-dire au niveau pré-entendement, se posait déjà un Moi entendu comme une forme de négativité pure. Hegel souligne lui-même dans le paragraphe § 398, lequel précède les développements sur la sensation, que « l'être-pour-soi de l'âme individuelle [est] prise, de façon déjà déterminée, comme [le] Moi de la conscience et comme esprit doué d'entendement.⁴ » Il ne faudrait pas oublier également l'importance de l'addition du § 389 où il est écrit, relativement à l'éveil de l'esprit, que « le réveil est provoqué par le fait que l'éclair de la subjectivité traverse la forme de l'immédiateté de l'esprit.⁵ » Dans l'extrait cité précédemment où Hegel affirme que la subjectivité est l'éclair qui transperce l'âme naturelle, c'est tout le développement anthropologique, comme poussée vers laquelle la possibilité réelle de l'être-pour-soi devient effective, qui est envisagé. Ainsi, dans la *Philosophie de l'esprit*, le Moi serait posé dès le premier moment anthropologique. Comme Jon Mills l'illustre et le souligne de manière éclairante, et qui, en même temps, dirige notre attention vers la question plus générale de la subjectivité :

« Hegel situates agency within the soul from the start; the very activity of implicit spirit rousing itself to wake fullness is an ego function. While this is merely the undifferentiated inchoate ego merged with its natural immediacy, the move from indeterminate symbiosis to determinate differentiated being-for-self is a mediated achievement no matter how primitive it may be at this stage. This preliminary psychic organization would correspond to a crude subjective ego feeling and flourishing as cognizing activity. »⁶

⁴ E. PhE. § 398. p. 193.

⁵ E. PhE. § 398. Additions. p. 441.

⁶ MILLS, Jon, 2002, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York, SUNY Press, p. 106.

SPIRIT

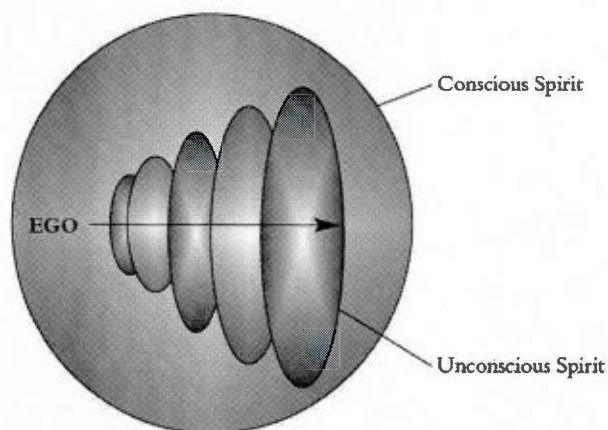


Illustration tirée de l'ouvrage de Jon Mills :

The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of psychoanalysis. p. 107

Présupposé au sein même de l'âme et émergeant de la sensation, nous y avons également souligné que le Moi, rendu sur le plan de la conscience, était scindé en deux. Le développement phénoménologique hégélien nous est ainsi apparu comme le résultat d'une dialectique entre un Moi conscient et un Moi inconscient, ce dernier étant envisagé au travers des déterminations et activités inconscientes de l'esprit. C'est pour cette raison que nous avons abordé la psychologie hégélienne, et c'est à la fin du cinquième chapitre que nous avons été en mesure de situer la subjectivité, telle que Hegel l'envisage, comme étant le résultat des développements inconscients, lesquels sont à situer, dans sa philosophie, aux niveaux anthropologique et psychologique. Ceci soutient l'interprétation de Reid selon laquelle le Moi conscient ne vient à être que par l'acte d'intuitionner, se rappeler et penser. Processus dialectique où la naturalité du sujet se trouve à être dépassée et subsumée, inconsciemment, par la puissance négatrice de l'esprit. C'est maintenant au terme de notre développement portant sur la place et le rôle de l'inconscient dans la philosophie de l'esprit subjectif chez Hegel que nous sommes à même de mieux comprendre le rôle de l'inconscient dans l'émergence du Moi, de la conscience et finalement de la subjectivité. Ainsi, ce qui s'offre maintenant à nous, c'est la possibilité de saisir le développement de la subjectivité hégélienne au travers d'une mise en parallèle avec les découvertes et apports théoriques issus

de la psychanalyse freudienne, laquelle fait de l'inconscient (l'Autre scène) le lieu d'origine du Moi, de la conscience et de la subjectivité contemporaine. Jon Mills écrit : « Built on the unconscious features of the soul, Hegel's theory of spirit shows remarkable similarity with Freud's tripartite structural model of the mind.⁷ » Mais avant d'y arriver, il convient maintenant de mieux saisir ce que nous entendons par subjectivité contemporaine.

6.2 Freud et la subjectivité contemporaine

Dans l'histoire de la subjectivité, ou plutôt dans notre conception de la subjectivité, nous savons que la naissance de la psychanalyse représente une véritable rupture épistémique quant à la manière d'appréhender le sujet. Avec la découverte de l'inconscient par Freud, nous dirons que la subjectivité et la représentation du sujet, telles qu'elles avaient été envisagées jusqu'alors par la philosophie à travers le primat de la conscience, volent en éclats. Autant dire, peut-être de manière radicale, que « dévaluée, la conscience est renvoyée à "l'Autre scène" et la philosophie du sujet réfutée.⁸ ». Certes, nous avons vu au premier chapitre que, bien avant Freud, au sein des difficultés afférentes à la philosophie cartésienne de la dualité de l'esprit et du corps, plusieurs autres penseurs tels que Leibniz, Spinoza, Fichte et Schelling, avaient su envisager la conscience et le développement de la subjectivité à travers un laborieux cheminement de l'esprit qui échappait, d'une certaine manière, à la conscience. Ainsi, de Descartes à Hegel, nous pourrions affirmer que l'inconscient, sans être nommé tel quel, faisait partie intégrante du discours philosophique et métaphysique du sujet. Ce n'est toutefois qu'avec Freud que cet inconscient devient saisissable conceptuellement, et dès lors, la subjectivité, de même que le chemin pour parvenir à sa connaissance, prennent un tout autre visage. Le sujet contemporain, dans toute sa complexité, naissait. Mais quelle est-elle cette découverte de Freud, cette rupture épistémique ? Pour y répondre, nous devons nous attarder à la structure psychique mise en lumière par Freud, et cela ne peut se faire qu'en prenant pour point de départ la seconde topique freudienne.

Afin de saisir la dynamique métapsychologique freudienne, ou encore la structure psychique élaborée par Freud, nous nous en tiendrons à ce qui est convenu de nommer la seconde

⁷ *Ibid.* p. 126.

⁸ VAYSSE, Jean-Marie, 1999, *L'inconscient des modernes. Essai sur les origines métaphysiques de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, p. 383.

topique, et nous l'expliquerons brièvement. Dans un premier temps, nous donnerons la définition du terme « topique » que nous retrouvons dans le *Vocabulaire de la psychanalyse*. Elle y est présentée comme :

Théorie ou point de vue qui suppose une différenciation de l'appareil psychique en un certain nombre de systèmes doués de caractères ou de fonctions différences [sic] et disposés dans un certain ordre les uns par rapport aux autres, ce qui permet de les considérer métaphoriquement comme des lieux psychiques dont on peut donner une représentation figurée spatialement.⁹

Quant à la seconde topique, que nous utiliserons, nous la décrirons comme ce point de vue ou théorie métapsychologique qui tente de concilier les notions de conscient, de préconscient et d'inconscient avec le Ça, ce « pôle pulsionnel de la personnalité contenant, en tant qu'expression psychique des pulsions, [ce qui est] héréditaires et innés pour une part, pour l'autre refoulés et acquis.¹⁰ », le Surmoi, entendu comme assurant « trois fonctions : auto-observation, conscience morale et fonction d'idéal¹¹ », et le Moi qui, dans sa fonction d'adaptation, est dans « une relation de dépendance tant à l'endroit des revendications du Ça que des impératifs du Surmoi et des exigences de la réalité.¹² ». À ce point, il serait facile de poser un parallèle avec ce que nous avons vu au cours de notre développement concernant la philosophie hégélienne. Qu'il s'agisse du Ça freudien et du pôle pulsionnel désirant que nous avons rencontré chez Hegel au niveau anthropologique, du Surmoi en tant qu'il se rapporterait, toujours chez Hegel, à l'intériorisation, d'un point de vue subjectif, de l'esprit objectif par « purification » de la particularité subjective, ou encore du Moi, cette instance de la conscience qui, parvenue à la raison et par rapport aux inclinations, tendances et passions, se retrouve, par rapport à l'esprit objectif, dans une situation de « distorsion » comme l'écrit Kervegan, il ne fait pas de doute que des rapprochements entre Freud et Hegel demeurent possibles. Mais y aller ainsi, sommairement et rapidement, serait plus que hasardeux. De ce fait, nous ciblerons certains aspects que nous jugeons importants suite à la réflexion que nous avons menée jusqu'à maintenant sur la place de l'inconscient dans la philosophie de Hegel. Nous insisterons ainsi sur la question du Moi inconscient, du Moi conscient, des activités de

⁹ LAPLANCHE, Jean et PONTALIS, Jean-Bertrand, 2007, « Topique », dans *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, p. 484.

¹⁰ MANAHEM, Ruth, 2000, *Sigmund Freud. 1920-1939*, Paris. PUF, p. 36.

¹¹ *Ibid.* p. 37

¹² *Ibid.* p. 37

l'esprit et de la subjectivité au travers d'une analyse que nous établirons en trois points ; soit, premièrement, l'origine du Moi chez Freud ; deuxièmement, les activités inconscientes de l'esprit ou de l'âme, pour utiliser le langage de Freud ; et finalement, la question de la répression, du refoulement et de la maladie psychique, laquelle demeure importante quant aux rapprochements théoriques entre Freud et Hegel. Bien entendu, l'objectif n'est pas ici de présenter l'ensemble de la théorie freudienne, chose qui serait impossible, mais plutôt de saisir certains éléments que nous jugeons pertinents au regard de notre problématique, de même qu'ouvrir certaines pistes d'interprétations dans notre manière d'envisager la philosophie de l'esprit subjectif chez Hegel. Ainsi, nous nous concentrerons principalement sur les trois essais de Freud jugés incontournables et fondamentaux dans le développement de la psychanalyse, soit *Le Moi et le Ça*, *Le malaise dans la culture* et *L'interprétation du rêve*. Nous le réitérons une seconde fois : nous n'entendons pas ici épuiser tous les acquis issus du corpus théorique de Freud, mais seulement présenter des similarités et parallèles entre la psychanalyse et l'œuvre hégélienne.

6.3 Freud et Hegel sur l'inconscient et l'origine du Moi et de la conscience

Tout d'abord, dans le but de faciliter notre entrée en dialogue avec l'œuvre freudienne et l'œuvre hégélienne, nous débiterons cette partie en citant un passage de *Le Moi et le Ça*. Dans cet essai, Freud écrit :

Il est facile de voir que le *Moi* est la partie du *Ça* qui a été modifiée sous l'influence directe du monde extérieur par l'intermédiaire du Pc-Cs [le système conscience-perception], qu'il est en quelque sorte une continuation de la différenciation superficielle. Il s'efforce aussi de mettre en vigueur l'influence du monde extérieur sur le *ça* et ses desseins, et cherche à mettre le principe de réalité à la place du principe de plaisir qui règne sans limitation dans le *ça*. La perception joue pour le moi le rôle qui, dans le *ça*, échoit à la pulsion. Le moi représente ce qu'on peut nommer raison et bon sens, par opposition au *ça* qui a pour contenu les passions.¹³

La lecture de ce passage nous donne plusieurs indications sur les parallèles à faire avec l'émergence de la conscience et du Moi chez Hegel. Nous insisterons donc sur la question du Moi comme partie du *Ça*, sur la conscience, sur la perception, de même que sur la raison, la sagesse et les passions. Si, dans ce passage de Freud se révèle un langage qui nous est peut-

¹³ FREUD, *Le Moi et le Ça*, op. cit., p. 64.

être familier, puisqu'utilisé dans la *Philosophie de l'esprit*, il nous reste néanmoins à y saisir toute sa profondeur, afin d'y découvrir les accointances théoriques avec la philosophie de l'esprit de Hegel.

Au cours de notre développement portant sur l'anthropologie hégélienne, nous avons été en mesure de mieux comprendre l'origine du Moi et de la conscience. Présupposé au sein même de l'âme comme « *an incohate ego* » ou encore un Moi inconscient, tout le parcours anthropologique hégélien nous est apparu comme un parcours au terme duquel le Moi conscient venait à émerger. Nous ne réitérerons pas ici ce qui a été écrit précédemment, mais nous voulons seulement souligner le fait que, dans la philosophie de Hegel, le Moi a une origine qui est à situer au niveau de l'âme, de l'inconscience de l'esprit. Nous pourrions ainsi écrire, dans une formule qui rappellera celle de Freud, que chez Hegel, là où était le Soi, le Moi doit advenir. Ainsi, avant d'être Moi conscient, le Moi était inconscient, activité pure pour reprendre les termes de Hegel dans sa manière d'envisager le mouvement de l'âme. Marmasse écrit que l'âme, dans la philosophie de Hegel, représente le « 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 ne constitue nullement une faculté vide [...] ¹⁴ » Chez Freud, comme nous l'avons lu dans l'extrait cité précédemment, le Moi représente tout d'abord une extension, ou encore une partie modifiée du Ça, ce pôle pulsionnel. Bien entendu, si Hegel décrit l'âme comme activité pure, Freud, de son côté, entend le Ça comme étant pulsionnel et uniquement tourné vers sa satisfaction. Il s'agit là d'une différence fondamentale entre Freud et Hegel qu'il convient de souligner, malgré que nous puissions affirmer que pour les deux penseurs, il est, au sein de l'âme, une force agissante, une force poussante (*Trieb*). Néanmoins, l'important n'est pas pour nous de relever les différences en ce qui concerne les postulats métaphysiques propres aux deux penseurs, mais plutôt les similarités en ce qui a trait à l'émergence du Moi et de la conscience. Ainsi, Freud demeure très clair sur un point; le Moi, comme partie du Ça, ne vient à être, au contact du monde extérieur, que par la conscience-perception. Il écrit :

¹⁴ MARMASSE, Gille, 2006, « Hegel: les enjeux de l'anthropologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 52, vol. 4, p. 545.

Nous avons dit que la conscience est la *surface* de l'appareil psychique, c'est-à-dire que nous l'avons attribuée comme fonction à un système qui, spatialement, est le premier en partant du monde extérieur [...] Notre recherche, elle aussi, doit prendre cette surface perceptive comme point de départ.¹⁵

Est-ce à dire que le sujet serait ainsi toujours conscient? Certainement pas, puisque comme Freud le souligne également, « Le nourrisson ne fait pas encore le départ entre son moi et un monde extérieur comme source des sensations affluant sur lui. Il apprend à le faire peu à peu en vertu d'incitations diverses.¹⁶ » Il poursuit en écrivant qu'alors que l'*enfant*, par ses cris réclamant le sein maternel, en vient à trouver pour la première fois un objet se posant au-dehors, dans le champ phénoménal,

Ce qui donne une nouvelle impulsion au détachement du moi d'avec la masse des sensations, donc à la reconnaissance d'un « dehors », d'un monde extérieur, ce sont les fréquentes, multiples et inévitables sensations de douleur et de déplaisir que le principe de plaisir, à la domination sans borne, commande de supprimer et d'éviter. [...] [Ainsi] à l'origine le Moi contient tout, ultérieurement il sépare de lui un monde extérieur. Notre actuel sentiment du moi n'est donc qu'un reste ratatiné d'un sentiment beaucoup plus largement embrassant, et même... embrassant tout, sentiment qui correspondait à un lien plus intime du moi avec le monde environnant.¹⁷

Nous pouvons ainsi constater, par cet extrait, ce que Freud partage avec Hegel lorsque ce dernier aborde le moment anthropologique du sentiment-de-soi, moment dans lequel le sujet est plongé dans ses sensations, et « s'y enchaîne avec lui-même comme un Un subjectif.¹⁸ » Rappelons-nous cette idée de Hegel où il affirme que l'opposition du corps et de l'esprit, relativement à son indifférenciation *primaire*, doit être réalisée. Abordant la même problématique de la relation du corps et de l'esprit, Freud écrira qu'en se détachant de ses sensations, « [the ego] becomes the mental organization of its prior shape – in Hegel's terms, its sublated identity. Elsewhere he says: "[T]he ego is that portion of the id that was modified... tak[ing] on the task of representing the external world to the id"¹⁹ ». Suivant Freud, nous dirons que le Moi apparaît ainsi dans sa fonction de médiation entre le sujet et le monde extérieur. Nécessairement, nous sommes maintenant amenés à porter une attention

¹⁵ FREUD, *Le Moi et le Ça*, op. cit., p. 53-54.

¹⁶ FREUD, Sigmund, 2010, *Le malaise dans la culture*, Paris. PUF, p. 8.

¹⁷ *Ibid.* p. 9.

¹⁸ *E. PhE.* § 407. p. 210.

¹⁹ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 128.

toute particulière à ce que nous avons abordé au chapitre précédent, soit les activités de l'intelligence portant sur le rôle de la sensation avec les activités de l'esprit théorique que sont l'intuition, la perception, la représentation, l'association et la pensée. Nous y sommes amené puisque, dans la théorie freudienne, comme nous l'avons vu, le Moi ne vient à être que par ce que Freud nomme le système perception-conscience (Pc-Cs).

6.4 Freud et Hegel sur les activités inconscientes de l'âme ou de l'esprit

Comme nous venons de le mentionner, dans la théorie freudienne, le Moi ne vient à émerger que par la médiation du système perception-conscience (Pc-Cs). Ce système *Pc-Cs*, nous l'expliquerons en donnant la définition que nous pouvons trouver dans le *Vocabulaire de la psychanalyse*. Ce système y est présenté, dans son rôle, comme le système

recevant à la fois les informations du monde extérieur et celles provenant de l'intérieur, à savoir les sensations qui s'inscrivent dans la série déplaisir-plaisir et les reviviscences mnésiques. [En s'opposant] aux systèmes de traces mnésiques que sont l'inconscient et le préconscient [...] il se caractérise par le fait qu'il dispose d'une énergie librement mobile, susceptible de surinvestir tel ou tel élément [par le] mécanisme de l'attention.²⁰

De cette citation, nous nous concentrerons sur plusieurs éléments que nous jugeons essentiels pour notre travail de rapprochement entre Freud et Hegel. Ainsi, nous aborderons en premier lieu la question de la perception-conscience. Suite à cela, nous nous attarderons à la reviviscence mnésique, laquelle se doit d'être envisagée par le biais de la trace mnésique, ou encore de l'image mnésique (autre expression que Freud réserve à la trace mnésique). Ce n'est que suite à cela que nous serons plus en mesure d'aborder le mécanisme de l'attention. Bien entendu, nous tenons à préciser que nous ne décrirons pas en détail l'ensemble de ce que nous venons d'énumérer, mais que nous aborderons ces éléments de manière à effectuer des parallèles avec la philosophie de Hegel.

Pour Mills, Hegel est décidément celui qui a offert, par rapport à Freud, une élaboration de la fonction de l'intuition la plus détaillée. Dans son ouvrage portant sur l'inconscient dans la philosophie de Hegel, l'auteur souligne que c'est principalement au travers, d'une part, de la question de l'intuition développée dans la psychologie de la *Philosophie de l'esprit* –

²⁰ LAPLANCHE et PONTALIS, « Conscience (Psychologique) », Dans *op. cit.*, p. 94.

intuition que nous devons entendre « as internalization of the sensations²¹ » –, et d'autre part, au travers de la question de la perception-conscience chez Freud, que de grandes similarités peuvent être trouvées. Dans un premier temps, nous avons relevé que le système *Pc-Cs* était lié aux sensations provenant tant de l'extérieur que de l'intérieur du sujet. Ainsi, si nous prenons en considération ce que nous avons découvert en abordant l'origine du Moi chez Freud, c'est-à-dire que le Moi est cette instance psychique permettant l'aperception tant du « dehors » que du « dedans », le système *Pc-Cs*, dans le mécanisme de l'attention, nous apparaît fondamental pour le développement de la conscience. Chez Hegel, rappelons que l'attention, qui est l'acte de s'ouvrir à la Chose, représente le moment nécessaire pour que l'esprit parvienne à l'intuition. Mills, reprenant ainsi Hegel sur la question de l'intuition, écrit que « intuition is the direct apprehension of objects²² ». Ce qui est important de souligner à ce point, c'est qu'autant pour Freud que pour Hegel, la conscience de l'objet au travers des sensations et sentiments, qu'ils soient extérieurs ou intérieurs, ne signifie pas une conscience de soi. Chez Hegel, si nous connaissons maintenant le parcours de l'esprit théorique par lequel les intuitions, dans la représentation, l'imagination par association et la mémoire, sont élevées à des pensées, il convient de nous interroger sur le parcours et les activités de l'intelligence chez Freud. À ce sujet, Freud écrit lui-même, dans un langage se rapprochant des termes que Hegel utilise et qui concerne le parcours de la perception à travers les activités de l'intelligence, que :

Des perceptions qui agissent sur notre système *Pc*, on sait que nous gardons de façon persistante quelque chose d'autre encore que le contenu de ces dernières. Nos perceptions se révèlent d'ailleurs être connectées aussi dans la mémoire les unes aux autres, et cela, avant tout selon leur conjonction antérieure dans la simultanéité. Nous appelons cela le fait de l'association. [...] nos souvenirs, sans excepter ceux qui sont le plus profondément empreints en nous, sont en soi inconscients. Ils peuvent être rendus conscients ; mais il n'y a pas de doute que c'est à l'état inconscient qu'ils déploient tous leurs effets.²³

Reprenant un passage de la *Philosophie de l'esprit* laissant paraître certaines considérations portant sur un inconscient se rapprochant théoriquement de celui de décrit par Freud, Hegel écrit que nous sommes,

²¹ MILLS, *The Unconscious Abyss*, op. cit., p. 130.

²² *Ibid.* p. 131.

²³ FREUD, Sigmund, 2010, *L'interprétation du rêve*, Paris, PUF, p. 592.

en tant qu'individualité effective, *en soi* encore un *monde* de contenu concret à la périphérie infinie, nous avons en nous une multitude de relations et de connexions, qui est toujours en nous même si elle n'entre pas dans notre sensation et représentation, et qui – à quelque degré que ces relations puissent se modifier, même sans que nous le sachions – appartient pourtant au contenu concret de l'âme humaine.²⁴

Ainsi, ce que nous pouvons observer à la lecture de ces deux citations précédentes, c'est l'accent mis, par les deux penseurs, sur la question du contenu des sensations, ce que Freud nomme les traces mnésiques et qui deviendront, comme nous l'avons vu chez Hegel, des images. À ce point, il importe de citer un autre passage présent de l'essai *Le Moi et le Ça*, où Freud écrit, relativement aux traces mnésiques et à leur fonction dans l'émergence de la conscience, que :

La question : comment quelque chose devient-il conscient ? s'énonce donc de façon plus adéquate : comment quelque chose devient-il préconscient ? et la réponse serait : par connexion [association] avec les représentations de mot correspondantes. Ces représentations de mot sont des restes mnésiques, elles ont été autrefois des perceptions et peuvent, comme tous les restes mnésiques, redevenir conscientes.²⁵

Plus loin dans ses développements, Freud rappellera l'importance des traces mnésiques verbales provenant des perceptions acoustiques – « [l]e mot est bien à proprement parler le reste mnésique du mot entendu.²⁶ » – de même que sur les traces visuelles. Est-il important de souligner que chez Hegel, les perceptions acoustiques et visuelles sont le fondement même de son analyse sémiologique ? C'est Derrida qui écrit, relativement au son et à la lumière, « que l'analyse sémiologique des matières signifiantes et des intuitions sensibles nous renvoie de la psychologie à l'anthropologie (psychophysiologie) [hégélienne] [...] »²⁷. Revenant à Freud, plus loin dans son développement, ce dernier insistera sur l'importance des traces acoustiques en affirmant que la pensée en image, à l'opposé de la pensée en mot, « n'est qu'un mode très imparfait du devenir conscient.²⁸ » Le langage apparaît, tout comme chez Hegel, dans son importance en ce qu'il est ce par quoi la conscience advient. Freud écrit que « le rôle des

²⁴ E. *PhE.* § 402, Additions. p. 464.

²⁵ FREUD, *Le Moi et le Ça*, op. cit., p. 55.

²⁶ *Ibid.* p. 56-57.

²⁷ DERRIDA, Jacques, 1968, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », dans Jacques D'Hondt (sous la dir.), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, PUF, 1970, p. 57.

²⁸ FREUD, *Le Moi et le Ça*, op. cit., p. 57.

représentations de mot devient maintenant tout à fait clair. Par leur intermédiaire, les processus de la pensée interne sont transformés en perception [consciente].²⁹ » Si chez Hegel, c'est l'imagination par association qui permet la venue au sens de l'intuition, en ce que l'imagination par association est ce qui permet à une image et une représentation abstraite et particulière de devenir universel – Hegel écrit : « ce qui est imprimé de façon mnémotechnique [...] est, pour ainsi dire, lu sur le tableau de l'imagination³⁰ » – chez Freud, c'est l'association qui joue ce rôle fondamental dans le processus d'unification entre les traces mnésiques, principalement acoustiques, et les représentations verbales qui valent dans le domaine de l'universalité. Pour Mills, « Freud uses association in terms of denoting the relations between various images and memory traces that may be further imbued with word presentation, symbols, signs, and ideational and emotive derivatives such as wishes.³¹ » La question est maintenant de déterminer ce qui advient de ces traces mnésiques. Pour ce faire, nous devons nous attarder au concept de refoulement, de même qu'à la répression et à la maladie psychique.

6.5 Freud et Hegel sur la répression et la lutte pour la reconnaissance

Dans la théorie freudienne de l'inconscient, les questions du refoulement, de la répression et de la maladie psychique représentent l'assise de l'entreprise psychanalytique. Freud écrivait à ce sujet que le concept même de l'inconscient « nous vient de la théorie du refoulement [...] le refoulé [étant] le prototype de l'inconscient.³² » Nous envisagerons maintenant le refoulement sur deux niveaux se rapportant aux deux parties précédentes dans lesquelles nous avons abordé l'inconscient. D'une part, en nous interrogeant sur l'origine de la conscience, nous avons abordé l'inconscient d'un point de vue pulsionnel. Sur ce point, nous avons également souligné que relativement à ce pôle pulsionnel, Hegel et Freud ne partageaient certes pas le même postulat. Néanmoins, malgré cette divergence, nous voudrions tout de même introduire l'apport théorique de Clark Butler, lequel, à la lumière de la dialectique du maître et de l'esclave, ou encore du parcours de la conscience à la conscience de soi universelle, se permet d'envisager l'issue de la lutte pour la reconnaissance des consciences

²⁹ *Ibid.* p. 60-61.

³⁰ *E. PhE.* § 462. p. 261.

³¹ MILLS, *The Unconscious Abyss*, *op. cit.*, p. 131.

³² FREUD, *Le Moi et le Ça*, *op. cit.*, p. 44.

hégélienne avec l'issue de la répression de la pulsion freudienne. Nous comprendrons que c'est principalement sur la question du désir, tel que Hegel l'envisage au niveau de la conscience de soi, c'est-à-dire en tant que le désir « n'a pas encore d'autre détermination que celle de la tendance, en tant que celle-ci, sans être déterminée par le moyen de la pensée, est dirigée vers un objet extérieur, dans lequel elle cherche à se satisfaire³³ », de même qu'au niveau de la pulsion freudienne, en tant que « l'objet devient la source de sensations de plaisir [instituant] une tendance motrice qui veut rapprocher ledit objet du moi, l'incorporer dans le moi.³⁴ » que Butler écrit :

« In Freudian terms, the individual represses his individual instinct, sublimating instinctual energy into socially acceptable channels. In Hegelian terms, the individual negates his subjective spirit, transcending it by identification with objective spirit. »³⁵

Poursuivant son développement quant à l'émergence du Moi et à la structuration de la subjectivité, Butler présente ainsi en quatre points, lesquels se veulent être en même temps quatre moments, cette similarité entre Freud et Hegel. Ainsi, ces quatre moments se présentent comme :

1. « Absolutization of the abstract: Fixation, cathexis, investment of psychical energy in a partial object ;
2. Negation of the other by the self: Repression, suppression, disavowal ;
3. Negation of the self by the other: Return of the repressed ; the suppressed, the disavowed ;
4. Negation of the negation: Growth of ego strength, making the unconscious conscious.³⁶ »

Ainsi, nous pourrions affirmer que, tant chez Freud que chez Hegel, le chemin vers une subjectivité *accomplie*, c'est-à-dire d'une subjectivité envisagée au sens d'une identité du subjectif et de l'objectif, telle que nous l'avons définie au chapitre précédent, se doit d'être envisagée selon différents moments par lesquels, pour reprendre une terminologie freudienne, l'instinct individuel inconscient est refoulé, ou encore, dans un langage hégélien, la

³³ E. *PhE*. § 426. Additions. p. 529.

³⁴ FREUD, Sigmund, 1915, « Pulsions et destins de pulsions », dans *Sigmund Freud. Œuvres complètes. Psychanalyse*. Vol. 13 (1914-1915), Sous la direction de Jean Laplanche, Paris, PUF. p. 181.

³⁵ BUTLER, Clark, 1976, « Freud and Hegel. A comparison », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 36, N° 4, p. 516.

³⁶ *Ibid.* p. 520.

particularité subjective désirante est niée et dépassée, tout en demeurant conservée. Qu'il s'agisse d'un refoulement ou d'une négation-conservation qui est le propre du mouvement dialectique hégélien, il est clair que chez les deux penseurs, il est une tendance inconsciente, un désir inconscient ou une pulsion inconsciente qui sera enfoui, par la puissance négatrice du Moi, au contact de la réalité extérieure qui se présente dans toute son objectivité, au plus profond de notre âme, de notre inconscient. Chez Freud, si le Surmoi apparaît comme le représentant parfait de cette objectivité extérieure intériorisée chez le sujet, nous pourrions affirmer que chez Hegel, c'est l'esprit objectif, en tant qu'il est intériorisé, qui en est le représentant. Kervegan écrit d'une manière remarquable, et qui fait suite à ce que nous avons abordé au chapitre précédent :

C'est que l'homme passionnel, en d'autres termes le sujet pratique, ne dispose d'aucune instance interne lui permettant d'évaluer et de dominer ses errements. Le conflit des impulsions et des passions reflète en effet l'opposition, interne au sujet, entre ce qu'il est en soi (volonté rationnelle, en et pour soi libre) et ce qu'il est réellement (volonté emprise dans une naturalité contradictoire). Or l'esprit subjectif n'est pas en mesure de surmonter cette opposition par ses propres moyens. La résolution véritable de la contradiction interne à l'esprit subjectif consiste alors en une inclusion de cette subjectivité au cadre normatif et institutionnel de l'esprit objectif.³⁷

Mais au-delà pulsionnel, au-delà de la répression de la pulsion ou de la négation du désir de satisfaction dans laquelle est prise la conscience de soi immédiate, « naturelle, singulière, exclusive³⁸ », la théorie freudienne insiste également sur l'inconscient entendu au sens de « l'*infantile* en nous, [mais en tant] que ce ne sont pas toutes les expériences infantiles qui sont vouées, en tant qu'elles seraient naturellement vécues sur le mode de ce que la phénoménologie appelle la conscience irréfléchie, à se confondre avec l'inconscient du sujet.³⁹ » Ainsi, notre compréhension de l'inconscient suppose également de porter une attention toute particulière à la question des sensations, des représentations et des expériences. Car si nous venons d'aborder la question de la répression de la pulsion dans son rapport avec le développement de la subjectivité, nous devons maintenant aborder la question du refoulement, phénomène en lien avec les activités de l'esprit que nous avons abordées précédemment, de manière à mieux envisager les rapprochements entre Freud et Hegel en ce

³⁷ KERVEGAN, Jean-François, 2008, *L'effectif et le rationnel*, Paris, Vrin, p. 385-386.

³⁸ *E. PhE.* § 426. Additions. p. 529.

³⁹ LAPLANCHE et PONTALIS, « Inconscient », dans *op. cit.*, p. 198.

qui concerne la maladie psychique ou le dérangement de l'esprit. Bien entendu, il s'agira pour nous de revenir sur ce qui a été abordé partiellement dans le chapitre quatre. Et si les raisons justifiant notre manière partielle d'envisager la maladie psychique dans l'œuvre hégélienne ont été énoncées précédemment, nous n'en tiendrons maintenant plus compte. L'objectif est ici de présenter en quoi les fondements théoriques et philosophiques de la maladie psychique ou du dérangement de l'esprit chez Hegel paraissent être d'une clairvoyance inouïe relativement aux développements et découvertes théoriques de Freud.

6.6 Freud et Hegel sur le dérangement de l'esprit et la névrose

Dans un premier temps, nous tenons à souligner, relativement au dérangement de l'esprit, que Hegel ne disposait pas encore de tout le vocabulaire issu de la théorie psychanalytique. Ainsi, si Hegel aborde le dérangement de l'esprit ou la maladie mentale sous les vocables d'*idiotie*, de *distraction*, de *radotage*, de *folie*, de *délire* ou *délire maniaque*, Freud, de son côté, proposera une classification beaucoup plus complète de la maladie psychique. De ce fait, nous ne pouvons envisager ici d'effectuer des rapprochements entre une forme précise de maladie chez Hegel et une forme précise chez Freud. Nous nous en tiendrons donc à des généralités, que nous jugeons néanmoins importantes pour notre souci de rapprochement des deux auteurs. Pour introduire le sujet, nous citerons dans un premier passage de *Le malaise dans la culture*. Dans cet essai, Freud écrit que

dans la vie de l'âme rien de ce qui fut une fois formé ne peut disparaître, que tout se trouve conservé d'une façon ou d'une autre et peut, dans des circonstances appropriées, par ex. par une régression allant suffisamment loin, être ramené au jour.⁴⁰

Au risque de nous répéter, nous citerons encore une fois ce passage important de Hegel concernant la maladie psychique, cet état dans lequel l'esprit formé en conscience d'entendement peut à nouveau s'abîmer. On perçoit dans ce passage de grandes similarités avec la formule de Freud citée précédemment, tant en ce qui a trait à ce qui est conservé au niveau de l'inconscient, qu'au niveau du rôle de ce contenu inconscient, au travers de la régression, dans le développement de la maladie mentale, du dérangement de l'esprit et autres états apparentés. Ainsi, Hegel écrit : « D'abord, il y a des états où l'âme a savoir d'un

⁴⁰ FREUD, *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 10.

contenu qu'elle a depuis longtemps oublié et qu'elle ne peut plus, à l'état de veille, ramener à la conscience. Ce phénomène se rencontre en toutes sortes de maladies.⁴¹». Ainsi, dans la maladie psychique telle que nous l'avons déjà envisagée chez Hegel, le sujet « reste avec persistance dans une particularité de son sentiment-de-soi qu'il ne peut élaborer en une idéalité et surmonter.⁴² » Mills décrit cet état dans lequel un homme se trouve comme « the contradiction between his merely subjective presentation and objectivity.⁴³ » « Identité seulement subjective du subjectif et de l'objectif, plutôt [qu'une] identité objective de ces deux côtés⁴⁴ » écrit Hegel. Mais au-delà de cette contradiction pouvant survenir chez le sujet parvenu à la conscience d'entendement, à la raison, Hegel souligne également que le dérangement de l'esprit ne se doit d'être envisagé que si l'esprit se trouve « [in] a strategy of defense against intense suffering and alienation⁴⁵ », et

retombe au niveau du Moi abstrait, passif, impuissant, dont il a été précédemment question. Du fait de cette rechute, le Moi concret perd la puissance absolue sur tout le système de ses représentations [...] il se laisse captiver par une représentation particulière seulement subjective.⁴⁶

Nous tenons à souligner que, sur ce point, Hegel envisage également cet état, où l'esprit se laisse captiver par une représentation particulière – Daniel Berthold-Bond attribuera cette possibilité de rechute, ou plutôt de « réversion⁴⁷ », à ce qui est immanent au désir dans la philosophie de Hegel, soit sa double face, ou encore ses deux tendances antagoniques qui sont « progressive and nostalgic⁴⁸ » – comme un état de « fixation »⁴⁹ à une représentation

⁴¹ *E. PhE.* § 406. Additions. p. 476.

⁴² *E. PhE.* § 408. p. 211.

⁴³ MILLS, Jon, 2006, « Hegel on the unconscious Abyss. Implication for Psychoanalysis », *The Owl of Minerva* [En ligne], vol. 28, N° 1, URL: <http://www.processpsychology.com/HEGELOWL.htm>.

⁴⁴ *E. PhE.* § 408. Additions. p. 492.

⁴⁵ BERTHOLD-BOND, Daniel, 1995, *Hegel's Theory of Madness*, New York, SUNY Press, p. 102.

⁴⁶ *E. PhE.* § 408. Additions. p. 496.

⁴⁷ Daniel Berthold-Bond présente le dérangement de l'esprit sous le vocable de *reversion*. Si le choix des mots diffère par rapport à celui choisi par Jon Mills, c'est-à-dire la *régression*, la finalité demeure la même, soit le retour au moment anthropologique du sentiment-de-soi. Bond écrit : « madness is thus not a regression to the oppositional stance of consciousness, but a reversion to the feeling soul, which radically reconfigures the unificational quest of self-consciousness, displacing the search for unity with the external other onto a search for unity within its own instincts and their projected fantasy life. » Dans BERTHOLD-BOND, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁸ *Ibid.* p. 72.

⁴⁹ *E. PhE.* § 408. Additions. p. 496.

particulière. Le choix des mots revêt ici une importance capitale puisque la fixation, dans la théorie psychanalytique freudienne, suppose le « mode d'inscription de certains contenus représentatifs (expériences, imagos, fantasmes) qui persistent dans l'inconscient de façon inaltérés et auxquels la pulsion reste liée.⁵⁰ » Dans la théorie freudienne, nous dirons que la fixation prépare « les divers points sur lesquels va s'opérer la régression.⁵¹ » Nous voici donc au point où il est possible d'affirmer, à la lecture de ces passages, que le dérangement de l'esprit trouve dans une certaine mesure son équivalent, de par son caractère régressif et de fixation de l'esprit à une représentation antérieure, dans la conceptualisation freudienne de la névrose, laquelle est définie par Mills comme :

« The unconscious fixation of conflicted libidinal impulses, feelings, and experiences from the past that are transferred onto the present as this projected conflict ultimately attenuates ego capacities that preclude the individual from effectively adapting to one's objective environment. »⁵²

Comme nous venons de le voir, tant chez Freud que chez Hegel, la manifestation de la maladie psychique, ou encore du dérangement de l'esprit chez Hegel, et de la névrose chez Freud, se doit d'être envisagée dans son caractère régressif, de retour à un état antérieur dans le développement de l'esprit. De ce fait, à la lumière de ce que nous avons décrit lorsque nous avons abordé, au chapitre 4, la question de la maladie dans la littérature hégélienne, c'est-à-dire l'état dans lequel le sujet *consomme* un contenu qui est lui-même, il convient maintenant d'envisager cet état maladif, dans une interprétation de l'œuvre de Freud, au travers de cette tendance, présente au sein même du sujet, qui est de revenir à un état antérieur par la régression, et ultimement nous dirait Freud, revenir au stade où le Moi ferait *Un* avec le monde extérieur, stade ayant marqué « the first period of infancy, where the ego does not yet distinguish anything outside itself, a sort of perfect image of the "I am I".⁵³ – unité entre le sujet et l'objet, entre l'intériorité subjective et l'extériorité objective pour envisager cet état dans un langage hégélien. Narcissisme primaire, dirait Freud, et où la formule « *I am I* », qui se laisse également saisir dans le langage de Hegel sous la formule de l'identité abstraite et vide Moi = Moi, est ce qui exprime « a complete interpenetration of ego- and object-in-

⁵⁰ LAPLANCE et PONTALIS, « Fixation », dans *op. cit.*, p. 160-161.

⁵¹ *Ibid.* p. 162

⁵² MILLS, *op. cit.*

⁵³ BERTHOLD-BOND, *op. cit.*, p. 102.

stricts, where no distinction is made between inner and outer reality : there is no Other but only Self.⁵⁴ » Ainsi, les similarités et parallèles entre le dérangement de l'esprit chez Hegel, comme réversion à un stade antérieur anthropologique, et la névrose chez Freud, comme régression à un stade antérieur caractérisé par le narcissisme primaire où le Moi se suffit à lui-même, nous apparaissent maintenant dans toute leur richesse et leur complexité respective. Mais bien entendu, nous sommes encore loin d'avoir poussé à son terme la comparaison. Au contraire peut-être, nous n'avons fait ici que présenter certains éléments que nous jugeons importants, tels qu'ils ont pu également être soulevés par Daniel Berthold-Bond et Jon Mills.

6.7 Freud et Hegel: une rencontre manquée ?

Ainsi, à la lumière de ce que nous venons de voir concernant les similarités et parallèles entre la philosophie de l'esprit chez Hegel et la théorie psychanalytique, tant au niveau de l'origine du Moi, de la conscience, de la structuration de la subjectivité et de la conceptualisation de la maladie psychique, nous sommes bien en droit de nous demander si Freud n'est tout simplement pas passé à côté d'un apport philosophique qui aurait certainement enrichi sa métapsychologie et sa compréhension de la psyché humaine, de l'esprit humain. Pour certains auteurs, il n'en fait aucun doute. Qu'il s'agisse de Jacques Lacan, qui, malgré que se définissant comme « freudien », fut fortement marqué par la philosophie hégélienne, notamment sur la question du désir, ou encore d'un auteur plus contemporain qu'est Jon Mills, ce dernier tentant de concilier les apports théoriques de la psychanalyse avec les fondements philosophiques hégéliens, et dont l'objectif est de proposer, sous le vocable de psychanalyse dialectique, une nouvelle pratique psychanalytique, il ne fait aucun doute que si Freud avait lu Hegel, si Freud avait laissé de côté sa réticence face aux philosophies faisant l'apologie de la conscience, il y aurait nécessairement trouvé, sur plus d'un point, un grand interlocuteur. Pris ensemble, mis en dialogue, confronté, nous affirmons que ceux deux penseurs nous aurons permis de saisir la structuration de la subjectivité contemporaine et du Moi dans toute leur complexité.

⁵⁴ *Ibid.* p. 77.

CONCLUSION

La philosophie hégélienne est, tant d'un point de vue philosophique que théorique, et même épistémologique, d'une richesse infinie. En témoigne depuis plusieurs années le regain d'intérêt à son égard, lequel se manifeste entre autres par le fait que plusieurs philosophes et penseurs dans différents domaines appartenant aux sciences de la culture y retournent puiser d'innombrables apports. Reprenant Alain, Bernard Bourgeois affirme, en prenant appui sur la richesse de la *Philosophie de l'esprit*, de même que sur son œuvre tout entière, que Hegel se révélerait être l'Aristote des temps modernes. Qu'il s'agisse de la question de la liberté, du droit, du monde naturel, ou encore, comme nous l'avons abordé au cours de ce travail, des questions de la structuration de la subjectivité, du Moi ou de l'émergence de la conscience, thèmes qui ne cessent d'être abordés dans le domaine de la psychologie, et même de la neuroscience¹, il ne fait pas de doute que nous n'avons pas fini d'épuiser l'immense héritage philosophique que Hegel a laissé. Hegel est et demeurera un philosophe incontournable. Mais au-delà de son héritage, ce ne serait pas rendre hommage à ce penseur que de s'en tenir uniquement et strictement à ce qu'il nous a légué. Ainsi, nous jugeons que ce qui importe pour nous, contemporains, et qui trouverait sans doute écho chez Hegel lui-même, c'est de faire travailler les concepts philosophiques qu'il a mis en place, et ce, à la lumière de ce que la science et la philosophie nous ont permis de comprendre jusqu'à maintenant. Envisager la philosophie hégélienne sous cet angle, c'est l'ouvrir à plusieurs interprétations qui ne cesseront de l'enrichir, et c'est sur cette voie que nous avons souhaité l'aborder, et ce, au travers de la problématique de l'inconscient. En ce sens, nous affirmons, à l'instar de l'injonction de Vaysse, que la question de l'inconscient ne devra pas appartenir uniquement au domaine de la psychanalyse, mais devrait revenir au cœur du discours philosophique. C'est ce que nous avons tenté de réaliser au cours de ce travail.

¹ Voir MALABOU, Catherine, 2009, *La chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*, Paris, Hermann.

Dans un premier temps, par un retour sur l'origine et la signification de l'inconscient, nous avons été amené à envisager la question de l'inconscient au-delà de son lieu de naissance formel, soit le domaine de la psychanalyse. C'est dans la philosophie de Descartes, en ce qu'elle est, d'une part, le moment philosophique instituant le sujet moderne au travers du fameux « *cogito ergo sum* », et d'autre part, le moment par lequel la subjectivité est décentrée, que nous avons été en mesure, dans un premier temps, de retracer, en rapport avec les sensations et les idées confuses, les origines philosophiques et métaphysiques de l'inconscient. En insistant sur la dualité du corps et de l'esprit introduite par le cartésianisme, de même que sur les difficultés soulevées par cette dualité, les philosophies de Spinoza, Leibniz, Fichte et Schelling nous sont apparues comme autant de moments aux travers desquels les philosophes ont abordé, dans un langage philosophique qui leur était propre, cette problématique de l'inconscient. Ainsi, au dualisme cartésien et au primat de la conscience, Spinoza fondera toute sa philosophie sur une union, ou plutôt une identité ontologique du corps et de l'esprit, de même que sur l'illusion de la conscience. Tout le projet éthique de ce penseur se doit ainsi d'être envisagé à partir d'une connaissance approfondie de l'inconnu du corps exhibant un inconnu de la pensée. Avec Spinoza, l'inconscient se doit d'être envisagé au niveau du corps et de l'esprit, mais d'une manière radicale – la conscience et la volonté étant illusoires. De son côté, Leibniz n'ira pas aussi loin que Spinoza dans son désaveu de la conscience, faisant de cette faculté, par le biais de l'aperception, l'intégrale des perceptions infinitésimales. L'inconscient *différentiel* apparaît ainsi, dans la philosophie de Leibniz, comme le fondement de la conscience. Rappelons que Leibniz annonçait ainsi « l'identification hégélienne de la substance du sujet [...] l'âme étant ce qui assure la jonction entre la philosophie de la nature et la philosophie de l'Esprit.² » Poursuivant sur cette même voie supposant la continuité entre la nature et l'esprit, Fichte posera également le Moi, au sens d'un Moi cryptique absolu en activité, comme ce qui rend possible la conscience. C'est par le choc Moi / Non-Moi, choc dans lequel le Moi devient sujet à la sensation, que l'inconscient est à situer, puisque c'est de cette rencontre du Moi avec l'altérité que Fichte envisagera la formation de l'image, de la représentation, de l'entendement, de même que des plus hautes activités de l'esprit. Schelling, en posant non

² VAYSSE, Jean-Marie, 1999, *L'inconscient des modernes. Essai sur les origines métaphysiques de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, p. 254.

pas seulement chez le sujet, mais également dans la nature une force inconsciente désirante et agissante, se situera également dans cette philosophie de la continuité nature-esprit. Hegel, tout en se situant comme le contemporain de ces philosophes, proposera quant à lui une philosophie qui tentera, d'une part, de résoudre l'aporie fichtéenne Moi / Non-Moi, et d'autre part, d'unifier les apports philosophiques de ses prédécesseurs en retournant à ce qu'il considère comme l'œuvre la plus remarquable, sinon unique, ayant été écrite sur l'âme, c'est-à-dire l'œuvre d'Aristote. Il s'agira ainsi de proposer une philosophie intégrant les considérations portant tant sur l'âme, que sur l'activité, la pulsion, les sources inconscientes de la conscience, le Moi et la subjectivité, termes qui sont utilisés par Hegel dans un sens se rapprochant de celui que nous leur assignons aujourd'hui. Toute la suite de notre développement a porté sur ce projet philosophique de Hegel.

Ainsi, dans le second chapitre, nous avons relevé les différents moments du texte hégélien laissant préfigurer une problématique de l'inconscient. Bien entendu, Hegel n'ayant pas formulé systématiquement ni explicitement une théorie de l'inconscient, une difficulté s'est présentée à nous, soit celle de dégager, par une interprétation des termes utilisés par Hegel, les différents passages de la *Philosophie de l'esprit* permettant d'envisager de manière descriptive et théorique un inconscient. L'objectif de cet exercice n'a pas été de formuler une théorie de l'inconscient dans la philosophie de l'esprit subjectif, mais plutôt d'envisager à quels niveaux notre problématique allait devoir être envisagée. De ce fait, à la lecture de l'œuvre, l'inconscient nous est apparu comme se posant à deux niveaux différents, soit au niveau de l'anthropologie, dont l'objet d'étude est l'âme, et au niveau de la psychologie, dont l'objet d'étude sont les déterminations et activités de l'esprit comme tel. Dès lors, notre travail portant sur l'inconscient se devait de reposer sur une juste compréhension de l'anthropologie et de la psychologie de Hegel. Suivant le développement logique de la *Philosophie de l'esprit*, c'est par l'étude de l'âme que nous avons débuté. Par un retour à Aristote, nous avons ainsi été en mesure de présenter la conception hégélienne de l'âme, entendue comme esprit-nature, comme l'héritière d'une tradition philosophique qui la situait entre la nature et le monde de la liberté-éthique. L'âme, chez Hegel, s'est ainsi présentée comme le moment d'où devenait possible l'activité spirituelle, mais en même temps un moment marqué par une inconscience de l'esprit. Hegel écrit lui-même que l'anthropologie

est cette « unité inconsciente du spirituel et du naturel.³ » Tout notre développement au cours de ce deuxième chapitre et du chapitre suivant s'est fait sur cette considération. Par une insistance sur les différents moments syllogistiques de l'anthropologie, soit les moments de l'âme naturelle où l'âme, par le contact avec l'extérieur, s'éveille à elle-même et devient sujette à la sensation comme « forme du sourd tissage de l'esprit dans son individualité sans conscience et sans entendement⁴ », de l'âme-qui-ressent, qui, au travers de l'habitude, affirme son indépendance par rapport à sa corporéité, les sensations étant rabaisées à de simples déterminations de nature, et de l'âme effective, moment où, dans un rapport magique, l'âme prend possession de son corps et en fait le représentant de l'intériorité, nous avons montré que tout le développement anthropologique est marqué par l'inconscience de l'esprit, développement au terme duquel le Moi, entendu comme l'universel individuellement déterminé, venait à émerger. Le moment anthropologique nous est ainsi apparu comme une ontologie de l'inconscient. Mais au terme de ce troisième chapitre, c'est toute la question du développement du Moi qui demeurerait en suspens. Le Moi était-il présupposé dès le tout début de la vie de l'esprit, dès le premier moment anthropologique? Cette question, nous l'avons abordée dans notre quatrième chapitre sous l'angle du rapport du Moi à l'inconscient, au moment anthropologique.

Tout au long de ce quatrième chapitre, nous avons développé notre interprétation du texte hégélien en lien avec cette citation tirée du § 398, dans laquelle Hegel écrit qu'il « faudrait que l'être-pour-soi de l'âme individuelle soit pris, de façon déterminée, comme [le] Moi de la conscience et comme esprit doué d'entendement⁵. » Nous avons ainsi été amenés à envisager l'existence d'un Moi inconscient qui serait situé au niveau pré-entendement, au niveau de ce que nous avons identifié comme étant l'âme désirante, laquelle demeure sous l'emprise d'une impulsion, d'une force particulière inconsciente. Le développement du Moi, en ce qu'il est tout d'abord inconscient, serait propulsé par cette force particulière qui représente en même temps le siège de la subjectivité. Reprenant plusieurs éléments vus au courant du chapitre portant sur l'anthropologie hégélienne, nous avons été en mesure de démontrer que le Moi inconscient, instance psychique que Catherine Malabou exprime par ce qu'elle nomme le Soi

³ *E. PhE.* § 413. Additions. p. 520.

⁴ *E. PhE.* § 400. p. 195.

⁵ *E. PhE.* § 398. p. 193.

originaire, et qui serait antérieure au Moi, est une instance indéterminée avide de contenu, ouverte à devenir déterminée. C'est à ce point que la question de l'*abyss*, cet abîme ou puits sans détermination, nous est apparue dans toute son importance. À travers l'ambiguïté du terme et de l'expression métaphorique utilisée par Hegel et ses commentateurs, nous avons néanmoins été en mesure, par le biais de la question de la sensation provenant de l'intérieur et de l'extérieur, et du contenu de ces sensations qui demeure conservé dans le puits sans déterminations, inconscient, de proposer une interprétation de la philosophie de l'esprit subjectif de Hegel qui fait de ce puits intérieur de contenus inconscients et oubliés le réservoir à partir duquel, par un procès dialectique, l'émergence du Moi, de la conscience et la venue au Sens sont possibles. L'affirmation de Hegel, supposant que « dans la *sensation*, est présente *la raison tout entière*, – le *matériau intégral de l'esprit* d'où se développent toutes nos représentations, toutes nos pensées [...] », a pris tout son sens. Il ne restait qu'à aborder les activités inconscientes de l'esprit pour en saisir toute la portée.

C'est par un examen attentif de l'esprit théorique présent dans la psychologie de la *Philosophie de l'esprit* que nous avons été en mesure d'aborder la problématique de l'inconscient à un second niveau, soit celui de l'esprit comme tel. En envisageant les activités de l'intelligence comme prenant appui sur les sensations, et en insistant sur le moment de l'attention comme moment où l'esprit porte son attention sur ses sensations et sentiments, tout le développement de l'esprit théorique, dans l'intuition, la représentation, l'imagination, la mémoire et la pensée, nous est apparu comme un long procès dialectique, c'est-à-dire un processus de négation-conservation au terme duquel le Moi indéterminé inconscient devenait le Moi de la conscience, un Moi déterminé. La fonction du langage, en tant qu'intériorisation subjective de l'extériorité objective et extériorisation objective de l'intériorité subjective, s'est révélée fondamentale pour le développement de l'esprit. Car si le langage se doit d'être entendu comme un assemblage de signes supposant une reconnaissance mutuelle de ces signes au sein d'une collectivité, nous avons également pu constater que c'est uniquement par son acquisition que l'intuition particulière, moment de l'esprit théorique, était subsumée sous ce que nous avons identifié comme étant une représentation universelle. Prenant appui sur l'étude sémiologique derridienne de Hegel, nous avons ainsi montré que l'acquisition du langage, en ce qu'elle concourt au développement des catégories de l'entendement, est ce qui

permet à la conscience, en ce qu'elle est tout d'abord une conscience vide, abstraite ou formelle, de devenir une conscience de soi universelle qui reconnaît. Mais au-delà de ce que nous venons de voir, le langage nous est également apparu comme la condition de la liberté, en ce qu'il achève dans la pensée, puisque nous pensons toujours au travers du langage, le mouvement d'émancipation de l'esprit par rapport au corps. La subjectivité a ainsi pu être envisagée sous une identité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif. La question était maintenant de savoir si, dans cette identité du sujet et de l'objet, il y avait une part du sujet qui aurait pu résister à cette dialectique de l'identité. C'est en abordant le sujet, non pas seulement en tant qu'esprit théorique, mais également et plus fondamentalement en tant qu'esprit pratique, que nous avons été amenés à saisir toute la richesse de la subjectivité telle que Hegel l'envisage, notamment dans la question de la félicité, des passions, des tendances et des inclinations. Ainsi, la subjectivité hégélienne, dans ses origines inconscientes et en ses activités inconscientes, dans son rapport à l'esprit objectif, de même que dans son rapport à l'égard de ses passions et de ses inclinations, s'est ainsi présentée à nous comme partageant plus d'un point avec la théorie psychanalytique de Freud. C'est pour cette raison que nous avons procédé, dans notre dernier chapitre, à un regard croisé entre ces deux penseurs.

En faisant un rappel du parcours de l'esprit depuis l'âme jusqu'à son concept, la subjectivité individuelle, nous avons pu dégager plusieurs parallèles avec la théorie freudienne, telle que formulée dans la seconde topique, et la philosophie hégélienne de l'esprit subjectif. Qu'il s'agisse, par delà le *Ça* et l'inconscient freudien, des origines inconscientes du Moi, de la conscience et de la subjectivité, de la pulsion propulsant l'esprit vers sa réalisation, du rôle de la réalité extérieure objective dans la structuration de la subjectivité, des activités inconscientes de l'esprit (Hegel) ou de l'âme (Freud), ou encore de la théorie freudienne de la répression en ses similitudes avec la lutte pour la reconnaissance, de la maladie psychique hégélienne qui trouve son équivalent dans la névrose freudienne, entendue comme une régression ou une réversion à un stade antérieur dans le développement de l'esprit, il ne fait plus de doute que la philosophie hégélienne de l'esprit subjectif se doit maintenant d'être abordée, pour une nouvelle appréciation, par le vocable d'inconscient, et ce, qu'il soit descriptif ou encore conceptuel.

Bien entendu, sans avoir la prétention d'être parvenu, au cours de ce travail, à une interprétation finale de la philosophie de l'esprit subjectif en lien avec la problématique de l'inconscient, nous tenons néanmoins à souligner que si nous avons une certitude, c'est celle d'en avoir proposé une interprétation originale au sein de la *Philosophie de l'esprit*. D'une certaine manière, cette interprétation originale tient principalement au fait que nous avons insisté, dans ce travail, sur les deux parties de l'esprit subjectif ayant été sous-estimées, soit le moment anthropologique (l'âme) et le moment de la psychologie (l'esprit). C'est par une lecture attentive de ces deux parties importantes de la *Philosophie de l'esprit* que toute la question et l'importance de l'inconscient se sont révélées à nous. Néanmoins, ayant lu Freud avant Hegel, il nous aura été difficile de résister à la tentation de procéder à une lecture « freudienne » de l'œuvre hégélienne. Il s'agit peut-être là d'une force de la théorie psychanalytique, de même que des considérations de Freud concernant la philosophie, soit nous faire apercevoir ce que Freud lui-même aurait nommé les *limites du logos philosophique et de la philosophie conscientaliste*. C'est d'ailleurs sur la base de ces considérations que Freud, s'adressant à James J. Putnam, hégélien convaincu, affirmera que « La philosophie de Putnam me fait penser à un surtout décoratif : chacun l'admire, mais nul n'y touche.⁶ » Suivant cette position, nous aurions ainsi pu balayer d'un simple revers de la main l'ensemble de l'œuvre hégélienne, en prenant appui sur une interprétation faisant du savoir absolu, tel que Hegel l'envisage, la manifestation pathologique d'une philosophie désirant saisir la totalité du monde. Mais, suivant ainsi Freud, nous nous serions retrouvés au même point où était parvenu Kant, lorsqu'il affirmait l'impossibilité, pour le sujet, de saisir la *chose-en-soi*, « l'objet intérieur [étant] moins inconnaissable que le monde extérieur »⁷. Mais sur ce point, Hegel n'adopte-t-il pas une position similaire lorsqu'il écrit que « l'homme ne peut jamais savoir combien de connaissances il a en lui-même, en fait, bien qu'il les ait oubliées ; – elles n'appartiennent pas à son effectivité, pas à sa subjectivité comme telle, mais seulement à son être étant en soi »⁸ ? Voilà qui demanderait réflexion. Quoi qu'il en soit, nous croyons fermement avoir ici proposé une lecture de l'œuvre hégélienne qui fait de l'inconscient le fondement de sa philosophie de l'esprit subjectif, en même temps que le fondement de la

⁶ FREUD, Sigmund, dans ASSOUN, Paul-Laurent, 1995, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, p. 48.

⁷ *Ibid*, p. 175.

⁸ *E. PhE*. § 389. Additions. p. 406.

conscience, du Moi et de la subjectivité individuelle. La question est maintenant de savoir jusqu'à quel point et dans quelle mesure la philosophie de Hegel est susceptible de trouver écho dans la théorie psychanalytique. Pour Jon Mills, il ne fait aucun doute qu'au travers de la question de l'inconscient, la théorie psychanalytique et la philosophie hégélienne peuvent s'enrichir mutuellement. Mais pour cela, suivant Jean-Marie Vaysse, il importe de ramener, tel que nous l'avons fait, l'inconscient là où il a longtemps été envisagé de manière implicite, soit dans le domaine de la philosophie.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de G.W.F Hegel

- HEGEL, G.W.F., 1967 (1817), *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.
- . 1970 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard.
- . 1979 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques I - Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin.
- . 2004 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques II - Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin.
- . 2006 (1830), *Encyclopédie des sciences philosophiques III - Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin.
- . 1998, *Cours d'Esthétique I*, trad. J-P. Lefebvre, Paris, Aubier.
- . 2003 (1821), *Principes de la philosophie du droit*, trad. J-F. Kervegan, Paris, PUF.

Œuvres portant sur G.W.F. Hegel

- BERTHOLD-BOND, Daniel, 1995, *Hegel's Theory of Madness*, New York, SUNY Press.
- BOURGEOIS, Bernard, 2001, *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin.
- . 2011, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses.
- BOUTON, Christophe et VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, 2009, *Hegel et la philosophie de la nature*, Paris, VRIN.
- DE VRIES, Willem A., 1988, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca, Cornell University Press.
- DIEN WINFIELD, Richard, 2010, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, New York, Palgrave Macmillan.

- DOW MAGNUS, Kathleen, 2001, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, New York, SUNY Press.
- FERRARIN, Alfredo, 2001, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GAUTHIER, Yvon, 2010, *Hegel. Introduction à une lecture critique*, Québec, Presse de l'Université Laval.
- KERVEGAN, Jean-François, 2008, *L'effectif et le rationnel*, Paris, Vrin.
- MALABOU, Catherine, 2000, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin.
- . 2009, *La chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*, Paris, Hermann.
- MASPÉTIOL, Roland, 1983, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris, Vrin.
- ROUSTANG, François, 2005, *Hegel. Le magnétisme animal*, Paris, PUF.
- TAMINIAUX, Jacques, 1984, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État : commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Héna, (1805-1806)*, Paris, Payot.
- TAYLOR, Charles, 1998, *Hegel et la société moderne*, Québec, Presse de l'Université Laval.
- WEISS, Frederick Gustav, 1969, *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, La Haye, Martinus Nijhoff.

Œuvres de Sigmund Freud

- FREUD, Sigmund, 2010 (1923), *Le Moi et le Ça*, Paris, Payot.
- . 1995 (1929), *Malaise dans la culture*, Paris, PUF.
- . 2010 (1899), *L'interprétation du rêve*, Paris, PUF.

Œuvres portant sur Sigmund Freud et la psychanalyse

- ASSOUN, Paul-Laurent, 1995, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF.
- GREEN, André, 2011, *Le travail du négatif*, Paris, Minuit.
- LAPLANCHE, Jean et PONTALIS, Jean-Bertrand, 2007, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.

MANAHEM, Ruth, 2000, *Sigmund Freud. 1920-1939*, Paris, PUF.

Œuvres portant sur G.W.F. Hegel, Sigmund Freud et la psychanalyse

MILLS, Jon, 2002, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York, SUNY Press.

———. 2010, *Origins. On the Genesis of Psychic Reality*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press.

VAR EECKE, Wilfried, 2005, *Denial, Negation and the Forces of the Negative. Freud, Hegel, Lacan, Spitz, and Sophocles*, New York, SUNY Press.

VAYSSE, Jean-Marie, 1999, *L'inconscient des modernes. Essai sur les origines métaphysiques de la psychanalyse*, Paris, Gallimard.

———. 2005, *Inconscient et philosophie. Avant Freud, après Freud*, Paris, Bordas.

Autres œuvres

ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, Éditions électronique, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tableame.htm>

ATKINS, Kim et al., 2005, *Self and Subjectivity*, Oxford, Blackwell Publishing.

DESCARTES, René, 1999 (1637), *Discours de la méthode*, Paris, Hatier.

———. 1967, *Œuvres philosophiques de Descartes*, II, 1638-1642, trad. fr. Ferdinand Alquié, Paris, Éditions Garnier Frères.

DE SPINOZA, Benedictus, 1966, *L'Éthique*, Paris, PUF.

LALANDE, André, 2006, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.

LEIBNIZ, G. W., 1974, *Discours de métaphysique et Monadologie*, Paris, Vrin.

———. 1990, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion.

MAGNARD, Pierre (dir.), 1997, *Métaphysique de l'esprit. De la forme à la force*, Paris, Vrin.

SALLIS, John, 1997, *Espacement – de la raison et de l'imagination dans les textes de Kant, Fichte et Hegel*, Paris, Vrin.

Chapitres d'ouvrages

DERRIDA, Jacques, 1968, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », dans Jacques D'Hondt (sous la direction), 1970, *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, PUF, pp. 27-83.

FREUD, Sigmund, 1915, « Pulsions et destins de pulsions. » *Œuvres complètes. Psychanalyse*. vol. 13 (1914-1915), sous la direction de Jean Laplanche, Paris, PUF. pp. 163-185.

———. 1917, « Une difficulté de la psychanalyse ». Dans *Sigmund Freud. Œuvres Complètes. Psychanalyse*. vol. 15 (1916-1929), sous la direction de Jean Laplanche, Paris, PUF, pp. 41-51.

JANICAUD, Dominique, 1970, « Dialectique et substantialité. Sur la réfutation hégélienne du spinozisme. » dans Jacques D'Hondt (sous la direction), 1970, *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, PUF. pp. 161-192.

Articles scientifiques

BUTLER, Clark, 1976, « Freud and Hegel. A Comparison », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 36, N° 4, pp. 506-522.

CHÉDIN, Maxime, 2010, « Poser le moi comme inconscient », *Archives de Philosophie*, vol. 3, No. 73, pp. 389-402.

CHESSICK, Richard D, 2008, « The Relevance of Hegel's Phenomenology of Spirit to the Process of Contemporary Psychoanalysis », *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, vol. 36, N° 4, pp. 677-706.

DUYCKAERTS, François, 1952, « L'imagination productrice dans la Logique transcendante de Fichte », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 50, N° 26, pp. 230-250.

LEGROS, Robert, 2009. « Mémoire et intériorisation. Hegel ». *Questions de Style* [En ligne], N° 6, pp. 23-29. URL : <http://www.unicaen.fr/puc/revues/thl/questionsdestyle/seminaires/memoire/textes/02legros.pdf>

LEYENBERGER, George, 2002, « Pensée, parole et nuit(s) », *Le Portique* [En ligne], N° 9, URL : <http://leportique.revues.org/index173.html>

MARMASSE, Gilles, 2006, « Hegel: les enjeux de l'anthropologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 4, N° 52, pp. 545-557.

MILLS, Jon, 2006, « Hegel on the Unconscious Abyss. Implication for Psychoanalysis », *The Owl of Minerva* [En ligne], vol. 28, N° 1, URL: <http://www.processpsychology.com/HEGELOWL.htm>

REID, Jeffrey, 2004, « Hegel et la maladie psychique. Le cas Novalis. », *Science et Esprit*, vol. 56, N° 2, pp. 189-204.