

ESQUISSE D'UNE LECTURE COMPARATIVE ENTRE HEGEL ET ERWIN STRAUS¹

Remy Rizzo
Université de Liège
(R.Rizzo@.ulg.ac.be)

Résumé. Le programme de cette contribution vise à confronter deux théories du sentir, celle de Hegel d'un côté et celle d'Erwin Straus de l'autre. Notre problématique directrice est la suivante : comment concevoir le point de vue spéculatif et dialectique hégélien de l'élaboration de la conscience avec le modèle straussien basé sur la compréhension de l'expérience vécue en première personne dans une strate de la réalisation du sujet encore non-conscient de soi ? Il ne faudrait pas croire que, pour nous, la dialectique hégélienne se réduise à un simple modèle que nous appliquerions de manière contingente à ce contenu que constitue le sentir. Ainsi, nous nous réclamons pleinement de la systématisme engendrée par la processualité de l'Idée qui se réalise dans une triple dimension : logique, naturelle et spirituelle. Au niveau du sentir (§§ 399-402 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*), l'Idée se situe à la charnière entre la nature et l'esprit. Elle tente donc de surmonter son passage dans l'être-autre naturel en conférant un sens spirituel à cette traversée. Néanmoins, Hegel ne nourrit pas le projet de fonder une théorie phénoménologique de l'expérience vécue à l'inverse de Straus qui, quant à lui, s'inscrit pleinement dans ce cadre. Or, le contenu phénoménologique de l'*Empfinden* s'avère fondamentalement non-intentionnel et non-réflexif. Dès lors, comme Hegel dans son *Anthropologie*, la pensée de Straus analyse un niveau de complexité décrivant les conditions sensibles d'émergence de l'*Ego* avant que celui-ci n'ait opéré une distinction entre lui et le monde. Par conséquent, nous nous démarquerons de toute phénoménologie tournant au tour de l'axe du *Je* ; axe qui dirige encore la phénoménologie husserlienne selon Maurice Merleau-Ponty.

Hegel - Erwin Straus - anthropologie philosophique - phénoménologie - sentir

1. INTRODUCTION

La problématique directrice de cette étude vise à dessiner l'*ébauche* d'une confrontation critique entre deux théories du sentir, celle de Hegel d'un côté, et celle de Straus de l'autre. Dans les deux cas, ces deux protagonistes décrivent le procès génético-sensitif d'émergence de la conscience. Tout d'abord, pour poser les jalons de cette comparaison, nous construirons une

¹ Ici est présentée une version raccourcie de la contribution. Une version longue, en allemand, paraîtra sous peu dans l'ouvrage *Ludwig Binswanger und Erwin Straus. Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie*, T. Breyer, T. Fuchs, A. Holzhey-Kunz (Hrsg.), Freiburg, Alber-Verlag, 2015.

problématique historique qui s'ancrera dans un examen des principaux présupposés, essentiellement cartésiens, de la psychologie objective tels qu'ils sont présentés par Straus. D'emblée, il faut constater que, dans son histoire de la psychologie, Straus ne mentionne pas la théorie hégélienne du sentir, alors même que Straus connaît, pour le citer², l'œuvre du philosophe de Stuttgart. Pourtant, dans son Anthropologie (premier moment de l'Esprit subjectif) Hegel dévoile des éléments dignes d'intérêt quant à un rapprochement avec la théorie straussienne du sentir. Cette problématique sera donc, dans un deuxième temps, suivie d'une problématique philosophique qui s'interrogera, à partir des théories straussienne et hégélienne, sur l'ontogenèse sensitive de la conscience. Nous chercherons à savoir dans quelle mesure Hegel, qui dans l'Anthropologie a l'idée d'une nouvelle science empirique, une *physiologie psychique*, anticipe la critique de Straus à l'égard de la psychologie contemporaine. Après quoi sera envisagée la théorie straussienne du sentir qui révélera aussi l'extrême actualité de Hegel sur cette question. Enfin, nous concluons en abordant les raisons d'après lesquelles tant l'anthropologie hégélienne que la phénoménologie de Straus se séparent foncièrement de tout type de phénoménologie fondée strictement sur le primat de l'intentionnalité et accablée à un *je pense* constituant, mais pas constitué.

2. HISTORIQUE DES PRÉSUPPOSÉS DE LA PSYCHOLOGIE OBJECTIVE SELON STRAUS

² Straus s'accorde avec la théorie hégélienne de la *sinnliche Gewissheit* de la *Phänomenologie des Geistes*.

Dès les premières lignes de *Du sens des sens* (1955), Straus note que « le sentir sensible [*das sinnliche Empfinden*] n'est pas une forme du connaître » [1978: 1 ; 2000: 17³]. Cette première thèse implique *ipso facto* la radicalité d'une seconde : les sensations ne constituent pas des éléments sensibles de la connaissance dans la mesure où elles ne se sont point des données élémentaires valant à titre d'unité atomique et qu'il serait possible d'isoler les unes des autres. En aucun cas les sensations ne doivent être identifiées à des atomes premiers de la connaissance. La critique de Straus a dans sa ligne de mire la psychologie objective qui s'est développée dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle et dans le courant du 20^{ème} siècle et qui, dans sa majeure partie, définit les sensations comme des catégories objectales résultant de processus physiologiques ou psychophysiques. Ainsi, à l'intérieur de ce réductionnisme massif du sentir à un processus sensori-moteur, le « qui » du sentir, nous dit Straus, a été abandonné.

Par ailleurs, Straus fait coïncider l'origine de cet abandon avec Descartes ; abandon auquel même ses adversaires, principalement Locke et Hume, ont participé. Ainsi, la problématique de *Du Sens des Sens* trouve son originalité dans un renversement radical de paradigme qui transite nécessairement par une ontologie et une épistémologie renouvelées à l'égard de la nature du *sujet* du sentir et de l'essence même du *sentir*. Parcourons succinctement cette histoire des origines de la psychologie contemporaine dressée par Straus. Elle repose sur deux erreurs prééminentes : la relégation de la sensation au rang de mode déficient de la connaissance et la réduction du corps à une machine constituée exclusivement d'étendue.

Selon Straus, la séparation des substances inaugurée par Descartes, la *res extensa* et la *res cogitans*, a résisté à l'épreuve du temps. La psychologie moderne est ainsi demeurée tout à fait dépendante de Descartes. Ce dernier a contribué à la dépréciation de la sensation en la

³ J'indique d'abord la référence originale du texte allemand. Est notée ensuite la référence de la traduction française, celle de G. Thinès et J.-P. Legrand, dans la mesure où l'édition allemande est difficile d'accès, car non rééditée. Ainsi, tout lecteur pourra s'y retrouver. Les traductions françaises sont, néanmoins, personnelles.

confondant à un mode imparfait de la connaissance et en réduisant les corps vivants animaux et humains à de l'étendue. D'un côté, les sensations sont censées témoigner de l'unité de l'étendue et de la pensée, puisqu'elles appartiennent aux deux substances, c'est-à-dire à l'*ego pensant* comme pensées confuses et à la *res extensa* comme processus moteurs. Mais de l'autre, le dualisme va pourtant, à en croire Straus, entraîner une contradiction insurmontable. Quelle est-elle ?

Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes considère que les sensations constituent un mode du *cogito*⁴ à côté de la connaissance authentique, du jugement, de l'imagination, de la volonté, etc. [AT IX: 27 ; 1992: 93]. Cependant, les sensations se caractérisent plus spécifiquement par leur *déficience* quant à leur production épistémologique. La connaissance par sensation se distingue de la véritable connaissance par le fait qu'elle s'avère une *manière imprécise de connaître*, tandis que la connaissance proprement dite est, selon la formule consacrée, claire et distincte : « Cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses » [AT IX: 63 ; 1992: 189], note Descartes dans la *sixième Méditation*. Pour Straus, Descartes trouve dans le *cogito*, substance désincarnée et retirée du monde, le fondement métaphysique de sa physique mathématique.

Cependant, Descartes ne conçoit pas l'union de l'âme et du corps comme une union *par nature* mais, à l'inverse, comme une union *par composition* [AT IX: 73 ; 1992: 432-433]. De cette ontologie particulière, le philosophe français retient notamment que « quoique peut-être [...] j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; [...] il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de

⁴ « Il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre que chose que penser » [Descartes AT IX : 23 ; 1992 : 81-83].

mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui » [Descartes AT IX: 62 ; 1992: 185]. Donc, si la sensation est une modalité du *cogito* et si, en même temps, mon *cogito* peut potentiellement se maintenir dans l'existence indépendamment de mon propre corps, il faut en conclure que je peux sentir sans le secours de mon corps.

Toutefois, Descartes développera dans les *Passions de l'âme* (1649) et dans le *Traité de l'homme* (1648), une psychologie mécaniste, inaugurant selon Straus, la théorie des réflexes, notamment celle de Pavlov. Observons surtout le renversement décisif que Descartes accomplit par rapport à ses *Méditations*, aux articles cinq et six des *Passions* par exemple : « C'est une erreur de croire que l'âme donne le mouvement et la chaleur au corps » [AT XI: 330 ; 2010: 100]. Ainsi, « la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt » [Descartes AT XI: 330-331 ; 2010: 101]. Alors que le point de vue des *Méditations* laissait entrevoir l'éventualité d'une persistance de l'âme en l'absence du corps (Descartes avait aussi pour ambition de prouver l'immortalité de l'âme), et donc de l'ensemble de ses facultés telle celle de sentir, le point de vue de la mécanique des passions supplante cette ontologie au profit d'une autre conception qui reconnaît *a contrario* que l'animation vitale de l'âme s'effectue par le corps et que ce dernier agit comme une condition de possibilité empirique, physiologique, du sentir de l'âme.

Pour Straus, la conséquence de la distinction entre l'âme et le corps dans les *Méditations métaphysiques*, à savoir que l'âme persiste sans le corps, contredit le discours des *Passions de l'âme* qui, quant à lui, atteste que l'âme a nécessairement besoin du corps pour sentir. Dans ce cadre, la psychologie objectiviste des sensations a cru surmonter le dualisme cartésien des substances en passant sous silence le caractère sensitif de l'*ego* pour porter exclusivement sa réflexion sur la considération physiologique des sensations. Elle a donc abandonné le point de vue métaphysique et, ainsi, celui de la subjectivité.

Dans le congrès de l'*Hixon Symposium*, entre le 20 et le 23 septembre 1948, le psychologue et comportementaliste Karl Lashley a énoncé ce qui restera gravé dans les mémoires comme l'article de foi de la psychologie comportementaliste. Straus lui-même rapporte les propos de Lashley qui affirme cette proposition sans nulle ambiguïté quant au projet de la psychologie : « Tous les phénomènes du comportement et de l'esprit peuvent et doivent être décrits en dernière analyse en termes de mathématique et de physique »⁵. Alors même que Descartes avait mis entre parenthèses le recours à l'expérience sensible – pour un certain temps seulement, car cette même expérience se voit récupérée à la fin de la *sixième Méditation* pour prouver l'existence des corps hors de la pensée – afin d'acquérir une connaissance indubitable en basant son investigation sur un *cogito* épuré de l'élément sensible, la psychologie objective, à l'inverse, fait fi de l'intervention d'une quelconque source subjective pour ne se focaliser que sur l'activité objective et quantifiable de cette machine ingénieuse que forme le corps. Mais comment Straus va-t-il réhabiliter le sentir à l'intérieur de la subjectivité sans pour autant supprimer le point de vue biologique ?

Notons d'abord ceci : la théorie de Straus, qui est une phénoménologie, s'établit autour du concept de *sympathie*. Ce dernier dévoile le projet d'une méthode pour un nouveau type de psychologie : « Celui qui veut comprendre l'animal vivant dans son monde doit consentir à séjourner sympathiquement [*liebvoll*] dans ce monde de l'apparence. Si le sentir sensible n'est pas un procédé légitime de connaissance, il est néanmoins un thème de connaissance pleinement justifié » [Straus 1978: 25 ; 2000: 40]. Par conséquent, si l'on parvient à se soustraire à la doctrine selon laquelle la sensation n'est que l'objet d'une quantification objective ainsi qu'une modalité originaire de la connaissance, alors le sentir peut être pensé à nouveaux frais comme

⁵ « *The phenomens of behavior and mind are ultimately described in the concepts of mathematical and physical science* », cité par Straus (1978 : 113 ; 2000 : 138).

une modalité propre de l'être vivant. Selon Straus, l'être sentant doit être appréhendé en tant qu'il est originellement *lebendiges*. C'est d'ailleurs pourquoi il remplace le terme de *sensation* [*Empfindung*], qui impose l'idée d'un objet que l'on pourrait presque tenir fermement entre ses mains, par le terme de *sentir* [*das Empfinden*⁶] afin d'indiquer le devenir processuel, c'est-à-dire la structure temporelle strictement subjective du vivant et résistant par nature à la quantification. Cette résistance est le fait de l'expérience purement subjective de l'être qui sent et qui ne se laisse pas décrire par la sensation réduite au rang d'unité discrète mesurable. Les *sense data* sont des constructions théoriques fondées sur des données objectives générales situées dans le temps et dans l'espace objectifs. Elles n'atteignent pas l'expérience vécue, ou plutôt, elles l'éliminent.

3. L'ANTHROPOLOGIE DE HEGEL

D'un point de vue historique, nous pouvons légitimement nous demander si la théorie hégélienne de la sensation marque aussi un moment de l'oubli de l'expérience vécue constitutive du sentir. Il est intéressant de se poser cette question, car Hegel a déjà, antérieurement à Straus, repéré la voie réductionniste qui tend à écraser les niveaux de complexité les uns sur les autres. En effet, il dénonce l'objectivisation de la sensation lorsqu'il écrit que « le côté quantitatif de la sensation n'offre aucun intérêt pour la considération philosophique » [Hegel TW 10: 106, *Zus.* § 401⁷], soutenant, à la suite de Kant⁸, que la sensation est une grandeur intensive [*id.*]. Dès lors, la théorie hégélienne de la sensation doit être

⁶ Comme l'a bien compris Ari Simhon : « Il ne faut pas s'y tromper, la substantivation du verbe ne signifie pas une chosification de l'acte mais au contraire, et paradoxalement, la mise en évidence du caractère actif de l'acte : se manifeste ici, pour ainsi dire, une tendance de l'allemand à substantiver sans substantifier » [Simhon 2003 : 188].

⁷ Les traductions sont personnelles. Sont néanmoins indiqués les paragraphes et leur addition (noté *Zus.*) afin que chacun puisse aisément identifier la référence.

⁸ « *In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d.i. einen Grad* » [Kant AK III, 151].

interprétée comme une *exception* que Straus passe, néanmoins, sous silence. L'histoire de Straus paraît parfois trop linéaire, trop unidirectionnelle. Il a tendance à oublier que dans le labyrinthe de l'histoire des sciences, diverses portes sont tantôt ouvertes, tantôt refermées. Hegel ouvre une de ces portes. Tentons de voir laquelle.

Dans l'Anthropologie, premier moment de l'Esprit subjectif présenté dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel examine l'esprit en sa configuration immédiate, c'est-à-dire en tant qu'il s'exprime dans l'unité encore indifférenciée (quand bien même cette unité est immédiatement différenciante) de l'âme humaine et de son *Leib*, terme que nous traduisons par *corps sentant*. L'Anthropologie explicite un moment capital du développement de l'Idée puisque c'est grâce à l'âme humaine que l'Idée comme nature se voit sursumée et que l'Idée, progressivement, inaugure ses retrouvailles vis-à-vis d'elle-même, enrichie, sans y avoir succombé, de l'extériorité de la nature. Toutefois, l'âme, au niveau anthropologique, doit encore se "débattre" avec ces détermnités naturelles, non pas simplement en les abolissant au cours de son processus, mais plutôt en apprenant à les dominer. C'est en ce sens que Hegel qualifie l'âme, au § 387, de *Naturgeist*, d'esprit-nature, fondement anthropologique de l'homme⁹.

Dans la circonstance, l'Anthropologie hégélienne consiste en l'étude de l'homme en tant qu'il possède d'abord une âme, et non pas une conscience. Cette âme est *Bewußtlosigkeit*, non pas *inconscience* comme le traduit B. Bourgeois (après Freud et son concept de *Unbewusst*, nous ne pouvons définitivement pas opter pour cette traduction), mais *manque de conscience*. Comment lire l'Anthropologie ? L'Anthropologie de Hegel est exposée d'une manière

⁹ « Nous devons donc commencer par l'esprit encore inhibé [*befangenen*] dans la nature, rapporté à sa *corporité sentante* [*Leiblichkeit*], n'étant pas encore auprès de lui-même, pas encore libre. Ce fondement [*Grundlage*] [...] de l'homme est l'objet de l'anthropologie » [Hegel TW 10 : 40, *Zus.* § 387].

structurale et dialectique, c'est-à-dire dans le double élément de l'identité et de la différence entre la nature du sentir humain et celle du sentir animal. En ce sens, l'Anthropologie livre des éléments nouveaux au sujet du sentir animal, car, de l'aveu de Hegel lui-même, « en tant que des degrés inférieurs sont considérés, il est nécessaire, pour les faire remarquer suivant leur existence empirique, de renvoyer à des degrés supérieurs » (Hegel GW 20: 381, § 380). Le retour rétrospectif sur les propos dédiés à l'organisme animal, dernier moment de la Physique organique dans laquelle la nature entame son procès d'idéalisation, s'avère donc nécessaire et pleinement justifié.

Pour rappel, Hegel divise son anthropologie en trois grands moments : l'âme naturelle (§§ 391-402), l'âme qui ressent (§§ 403-410) et l'âme effective (§§ 411-412). Nous nous limiterons par exprès au premier moment, et, plus précisément, au dernier stade de l'âme naturelle où Hegel expose sa doctrine du sentir (§§ 400-401). Dans la remarque du § 400, Hegel rapporte que le contenu de la sensation humaine est

posé comme ce que j'ai *de plus propre*. Le Propre [*das Eigene*] est ce qui n'est pas séparé du Je concret effectif, et cette unité immédiate de l'âme avec sa substance et le contenu déterminé de celle-ci est précisément un tel être-non-séparé [*Untgetrenntsein*], pour autant qu'il n'est pas déterminé au Je de la conscience, encore moins à la liberté d'une spiritualité rationnelle [Hegel GW 20: 397, § 400].

L'unité immédiate du soi et de son contenu, comme soubassement du Je de la conscience, est le propre de la sensation.

Pour Hegel, l'acte de sentir s'avère originairement un rapport vital entre l'âme et le corps sentant dépourvu de différenciation entre le sentant et le senti. Le sentant est uni avec l'objet de sa sensation et, dans cette unité, n'est pas encore une conscience. C'est ainsi que Hegel définit le sentir comme « le sain [*gesunde*, littéralement, *ce qui est en bonne santé*] vivre-ensemble [*Mitleben*] de l'esprit individuel dans sa corporéité sentante [*Leiblichkeit*] » [Hegel

GW 20: 399, § 401]. Sur ce point, il faut directement attirer l'attention sur le fait que Hegel définit le sentir comme un rapport sain entre l'âme et une corporéité particulière, la *Leiblichkeit*. J'avancerai ici une interprétation qui, par exemple, se place en porte à faux avec la lecture de Bernard Bourgeois. Selon cette dernière, Hegel n'établirait aucune distinction entre le terme *Körperlichkeit* et le terme *Leiblichkeit*¹⁰. Cependant, cette distinction est manifestement présente, et elle révèle tout son intérêt tant pour le *corpus* hégélien lui-même que pour la confrontation entre Hegel et Straus. En effet, cette distinction pousse à admettre que Hegel respecte l'exigence straussienne, et même qu'il l'anticipe, suivant laquelle le sentir ne s'offre à l'analyse qu'en vertu de la considération de l'organisme en tant que *vivant* et emporté dans le procès spéculatif, mais empirique, de l'unité de l'intérieur et de l'extérieur, du sentant et du senti, du soi et du monde.

Pour comprendre comment Hegel opère une distinction entre les concepts de *Leiblichkeit* et de *Körperlichkeit*, il incombe de commencer par sa doctrine de la sensation dont la particularité consiste à être divisée en deux sphères, à savoir, d'une part, les *sensations extérieures* et, d'autre part, les *sensations intérieures*. Les sensations extérieures partent d'un contenu extérieur (et issu de l'univers de la nature) à l'âme qui excite les organes des sens (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher). Toutefois, une sensation n'est pleinement sentie que lorsqu'elle est intérieurement *rappelée à elle-même* dans l'âme [Hegel, GW 20: 398, § 401]. Dès lors, le simple contact d'un organe sensoriel avec l'objet n'est guère suffisant pour affirmer que le sujet sentant *sent*. Si l'on en reste à une analyse des organes comme extérieurs les uns par rapport aux autres, alors, en effet, il y a une place pour la *Körperlichkeit*, c'est-à-dire pour une pensée du corps comme matière purement chimio-mécanique. Ainsi, les organes des sens

¹⁰ Cf. sa note 2 du § 379 : « Hegel ne distingue guère, quand il est question dans la Philosophie de l'esprit, à propos de l'âme, entre *Körper* et *Leib*, *Körperlichkeit* et *Leiblichkeit* » (2006, 176).

sont des *Körper* issus de la nature. Cependant, pour faire advenir la *Leiblichkeit*, il faut encore y adjoindre l'acte d'intériorisation de l'extérieur senti par le sentant, ce qui lui permet la singularisation de chaque sensation. Dans cette description que propose Hegel des sensations extérieures, il est nécessaire de prêter attention au fait qu'il ne les réduit pas à une sorte de mécanique des sens (quand bien même cette mécanique a un rôle à jouer puisque la matière du corps est une condition matérielle d'exercice de l'âme dans le monde), ce qui nous contraindrait à parler uniquement de *Körper* et de *Körperlichkeit*, plutôt que de *Leib* et de *Leiblichkeit*. La *Körperlichkeit* constitue chez Hegel une forme encore extérieure du procès sensoriel, en tant qu'elle s'ancre uniquement dans la *mécanique* des sens d'un organisme dans lequel les parties du corps ne sont point rapportées à l'unité du vivant, mais seulement présentes comme des organes indépendants les uns des autres et assumant une fonction spécifique. L'élément déterminant de la *Körperlichkeit* consiste en l'absence de présence à soi de l'intériorité du sujet sentant, et en ce sens, elle est l'objet de la physiologie.

Toutefois, ce qui, pour Hegel, se trouve au fondement de l'anthropologie n'est pas ce procédé mécanique des sens, mais « la relation des sensations extérieures à l'intérieur du sujet sentant » [Hegel TW 10: 106, *Zus.* § 401]. C'est dans ce procès d'intériorisation idéalisante que le corps s'unit au sujet et qu'il devient ce que ce même sujet a de plus propre. Le concept d'intériorité métamorphose et bouleverse le rapport de l'être vivant au corps. Mais l'acte d'intériorisation doit être ramené à une capacité supérieure de l'âme, à savoir à sa puissance idéalisatrice universalisante de son corps qui, de matériel, devient idéal. L'âme ne se donne pas dans un rapport d'extériorité à un corps physique inanimé, mais elle est immergée à l'intérieur du procès qu'elle entretient au sein de son unité avec son *Leib* – à proprement parler, *l'âme est Leib* – ce corps sentant animé grâce auquel l'âme se conserve dans l'extériorité et grâce auquel elle se donne une forme véritablement concrète.

La seconde sphère va opérer une distinction encore plus nette entre la *Leiblichkeit* et la *Körperlichkeit* au sein même de l'homme. Cette seconde partie a pour objet les sensations intérieures appartenant originellement à l'âme, mais qui, pour être de véritables sensations, doivent, à présent, être *extériorisées* grâce à ce que Hegel appelle une *Verleiblichung*, concept fondamental appartenant au champ lexical du *Leib*, que nous pourrions traduire par *corporisation sentante*, à savoir une expression sentante de l'âme dans l'enveloppe du corps vécu. Hegel s'interroge, par exemple, sur les raisons suivant lesquelles le courage ou la colère sont ressentis dans le cœur, le rire se marque sur l'éclat du visage, la douleur s'annonce par les pleurs, etc. En étudiant cette strate du sentir, Hegel donne les linéaments pour une nouvelle science empirique du nom de *physiologie psychique*. Cette nouvelle science des sensations intérieures se divise elle-même en deux parties : la partie consacrée à sa singularité immédiate (colère, désir de vengeance, envie, honte, regret, etc.) et la partie ayant pour objet l'en et pour soi universel (le droit, la vie éthique, le beau et le vrai, etc.). Cependant, dans l'Anthropologie, nous sommes confinés à l'examen de la première partie parce qu'elle contient les sensations intérieures encore dépourvues de volonté et de conscience. Au niveau anthropologique, l'âme sursume sa *Körperlichkeit* par idéalisation de son corps. La matérialité corporelle laisse ainsi place (elle est relevée) à une matière idéalisée, à une chair vécue.

Certes, la matière inorganique conditionne un niveau supérieur d'organisation, celui de l'organisme vivant et de l'homme, mais l'âme se présente originairement dans un lien intime avec sa *Leiblichkeit*. Ce n'est qu'en vertu de ma corporéité sentante que je peux, dans un second temps, et par réflexion, concevoir mes membres comme des corps inertes. Donc, s'il est manifeste que mon corps propre renferme en lui du corps inerte, je ne m'y sens pas uni comme je suis uni à ce corps qui est le mien, union grâce à laquelle je vis continuellement ce que le

langage ne dit qu'à l'occasion, à savoir par exemple « ma main », et non pas « la main », que je rapporte à la totalité de mon existence.

Cependant, et dans une certaine mesure, l'animal et l'homme partagent le sentir en commun. Quels sont ces éléments où l'identité se rencontre entre le sentir animal et le sentir humain ? Le concept de membre, *Glieder*, s'avère fondamental. Afin qu'une subjectivité individualisée advienne, il est avant tout nécessaire que l'extériorité fasse l'objet d'un procès d'idéalisation. Cette idéalisation de l'extérieur s'opère au niveau des membres, ce qui permet tant à l'organisme animal qu'à l'âme humaine de se conserver à travers eux et de s'extérioriser, c'est-à-dire, pour l'âme, de faire congruer son idéalité avec sa réalité objective. D'ailleurs, en vertu de son identité persévérant à travers ses membres, Hegel sanctionne en même temps que l'animal dispose à la fois d'une *Seele*, d'un *Leib* et d'une *Leiblichkeit*¹¹.

La spécificité de l'animal, par rapport à l'organisme géologique et végétal, est l'*Empfindung*, la sensation, qui lui appartient en tant que « *differentia specifica* » [Hegel TW 10: 432, *Zus.* § 351]. Hegel ne reconnaît d'âme ni à la nature géologique ni à la plante, à l'inverse d'Aristote qui l'attribuait au moins au végétal, car Hegel fait précisément coïncider l'essence de l'âme avec le sentir. Grâce à la sensation, l'animal a « essentiellement du *sentiment* [*Gefühl*], en tant que dans la détermination, l'individualité est à elle-même immédiatement *universelle*, reste chez elle et se maintient *simple* » [Hegel GW 20: 353, § 351]. Par le sentiment, l'animal procure une forme extérieure à son intériorité. Ainsi, en vertu de sa faculté de sentir,

¹¹ « Ainsi existe dans l'animal l'unité subjective véritable, une âme simple, l'infinité de la forme dans elle-même, qui est déployée dans l'extériorité du corps sentant, et celle-ci est à son tour en connexion avec une nature inorganique, avec un monde extérieur. Mais la subjectivité animale a pour être de se maintenir elle-même dans sa corporéité sentante et dans le fait d'être-touché [*Berührtwerden*] par un monde extérieur, et d'y rester en tant qu'elle est l'universel chez elle. La vie de l'animal est ainsi, comme ce point le plus haut de la nature, l'idéalisme absolu, [qui consiste] à avoir la détermination de sa corporéité sentante en même temps d'une manière complètement fluide dans soi-même – à incorporer [*einzuverleiben*] et à avoir incorporé en sentant cet immédiat au subjectif » [Hegel TW 9 : 430, *Zus.* § 350].

l'animal est le procès qui sursume la nature de l'intérieur, il est l'idéalité physique de celle-ci, dans la mesure où, par la sensation de l'extérieur, la nature fait l'objet d'un procès d'idéalisation qui l'achemine progressivement vers l'esprit.

De plus, l'organisme animal est l'incarnation du syllogisme de la finalité interne¹², c'est-à-dire le moment concret de l'Idée logique de la vie. La *Leiblichkeit* est le procès concret de la finalité interne initiée avec l'animal, à savoir le procès réel de l'unité de l'âme et de son *Leib*. Autrement dit, l'animal assume en lui la sursumption de la *Körperlichkeit* par sa *Leiblichkeit*. Ainsi, l'animal réclame une description qui dépasse une quelconque analyse physiologique. Par exemple, la nutrition est un procès réel qui atteste empiriquement l'existence du concept sursumant toute forme de rapport chimio-mécanique¹³.

Ainsi, Hegel use du vocabulaire de la *Leiblichkeit* afin d'exprimer la dialectique vivante¹⁴ de la vie de l'organisme animal, car ce dernier s'avère un sujet capable de conserver son identité dans l'extériorité de l'être formé par ses membres. Toutefois, d'un côté, l'animal peut à tout moment basculer dans ses configurations objectives antérieures, configurations qui agissent comme ses conditions de possibilité matérielles. C'est le cas par excellence lors de la maladie, car dans celle-ci « l'animal est enchevêtré avec une puissance inorganique, et il est retenu dans l'un de ses systèmes ou organes particuliers contre l'unité de sa vitalité » [Hegel GW 20: 374, § 374]. Dans la maladie, le membre souffrant sombre effectivement dans le chimio-mécanisme.

¹² « Le syllogisme de l'organisme n'est pas le syllogisme de la *finalité extérieure*, parce qu'il ne s'en tient pas à diriger son activité et sa forme contre l'objet extérieur, mais il se donne pour objet ce procès qui, à cause de son extériorité, est sur le point de devenir mécanique et chimique » [Hegel GW 20 : 365, § 365].

¹³ « Le procès de nutrition constitue ici le principal ; l'être organique est en tension avec la nature inorganique, il la nie et la pose identique à lui. [...] Le procès de nutrition est seulement cette transformation de la nature inorganique en une corporéité sentante qui appartient au sujet [...]. Ce passer [*Übergehen*] et ce transformer [*Verwandeln*] immédiat, c'est là où toute chimie, toute mécanique échouent et trouvent leur limite, car elles ne sont précisément qu'un concevoir [*Begreifen*] partant d'un tel donné-là [*Vorhandenen*] qui a déjà l'égalité extérieure » [Hegel TW 10 : 483-484, *Zus.* § 365].

¹⁴ La dialectique n'est pas imposée extérieurement à l'animal. C'est au contraire ce dernier qui la manifeste.

Par la santé, le vivant veille à ce que le *Leib* tienne à distance son *Körper* et, ce faisant, il maintient la dialectique libre de la *Leiblichkeit* plutôt que de s'aliéner dans le chimio-mécanisme. Ainsi, ce n'est qu'à la condition où il est mort ou malade que l'organisme peut être identifié, en tout ou en partie, à un *Körper*. Malade ou mort, l'organisme se donne dans sa non-vie, comme « le cadavre du procès de la vie [*Der Leichnam des Lebensprozesses*] » [Hegel GW 20: 344, § 337] dit Hegel. D'ailleurs, la phénoménologie de Straus retiendra cette conception de la maladie comme aliénation d'une partie de soi qui se perd dans l'élément de la particularité¹⁵. La mort, quant à elle, signifie la perte totale de l'auto-conservation de soi-même dans l'être-autre au profit d'une domination irréversible de l'extériorité contingente à laquelle mon corps appartient désormais.

Toutefois, le sentir humain constitue, pour Hegel, une strate supérieure, par conséquent, plus complexe que le sentir animal. Certes, Hegel concède que la pensée est l'élément distinctif par excellence entre l'homme et l'animal, car la pensée est finalement ce que l'homme a de plus propre et ce par quoi il « se différencie de la bête, tandis qu'il a en commun avec celle-ci le sentir » [Hegel GW 20: 398, § 400]. Néanmoins, il faut saisir cette différence comme une *ultime* différence dans la proportion où, déjà dans le sentir lui-même, l'homme se distingue de l'animal. Lorsqu'il analyse l'effet des sensations extérieures sur l'intériorité de l'esprit, Hegel affirme que « par cette détermination intérieure du sujet, le sentir extérieur de l'homme se différencie déjà plus ou moins de celui des animaux » [Hegel TW 10: 107, *Zus.* § 401] dans la mesure où, en l'homme, la sensation extérieure est ramenée à l'intériorité spirituelle de l'âme. Du fait de cette capacité intériorisante, la sensation extérieure humaine n'appartient plus à une simple sensation animale, mais elle constitue un des objets de l'anthropologie et, plus

¹⁵ « En tant que dans la maladie et la douleur, je fais l'expérience vécue [*erlebe*] de mon corps propre [*Leib*] [qui est, par là] objectivé, celui-ci devient quelque chose d'extérieur à moi et dont je suis moi-même exclu » [Straus 1978 : 252 ; 2000 : 289].

précisément, l'objet du « se rapporter sans conscience [*das bewußtlose Bezogenwerden*] de la sensation extérieure à l'intérieur spirituel » [*id.*] faisant naître en l'homme ce que Hegel appelle *die Stimmung*, l'humeur, et dont on ne peut guère plus trouver chez l'animal qu'un *Analogon*.

Il se peut très bien que la postérité de cette science, la physiologie psychique, ne soit absolument pas celle que Hegel attendait et que, à plus forte raison, cette même postérité corresponde au *leitmotiv* de la critique de Straus adressée à la psychologie. Hegel accorde une place à une physiologie du corps, mais il ne réduit pas l'appréhension de l'élément corporel à sa dimension mécanique et chimique. Nous avons vu que le *Leib* inaugure la sursomption vivante et spéculative du *Körper*. Ainsi, ne pouvons-nous pas justement estimer que la psychologie objective fait litière de la différence entre *Leiblichkeit* et *Körperlichkeit* puisqu'elle envisage les sensations seulement à partir d'un corps dévitalisé ? Cependant, pour Hegel (et Straus ne le contredirait pas), la *Leiblichkeit* est ce qui fait la particularité du sentir. La critique de Straus correspond précisément à ce que Hegel réclame lorsqu'il considère la sensation du point de vue de l'intériorité et de son rapport intime avec son corps propre. Dans les deux cas, l'unique point de vue quantitatif de la physiologie abolit le point de vue du vécu.

4. PROXIMITÉS DE L'ANTHROPOLOGIE HÉGÉLIENNE ET DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE STRAUSSIENNE

Tout d'abord, la conscience, tant pour Hegel que pour Straus, n'émerge que dans le cadre préalable fondationnel du sentir. Malgré les différences de projet entre les deux savants, les années qui les séparent et leur conceptualité spécifique, nous pouvons néanmoins entrevoir une série de thèses communes au sujet de l'ontogenèse de la conscience. Cette ontogenèse tranche radicalement avec tout type de phénoménologie rattachée au primat de la conscience. Il n'est pas question, pour reprendre une expression sartrienne, « d'un néant de monde et de conscience » [Sartre 1990: 11] qui constituerait le fond sur lequel l'être s'éclaterait

soudainement dans le monde. Au contraire, pour Straus comme pour Hegel, il en va d'une pré-conscience en gestation unie intimement à la nature. Ainsi, dans une strate qui précède la conscience et qui la conditionne, l'être n'est pas d'emblée et immédiatement en opposition avec la conscience, mais l'opposition elle-même s'avère le résultat d'un cheminement pré-intentionnel et pré-réflexif. C'est le travail de toute anthropologie, au moins au sens hégélien du terme, que d'exprimer les étapes de ce procès par lequel l'idéalité préconsciente se donne progressivement un monde plutôt que de postuler une conscience qui s'éclate subitement à partir d'un rien (de monde) dans le monde.

Pour en venir à Straus, la première question à se poser est : « Qu'est-ce que sentir ? ». Sentir est, nous dit Erwin Straus, une expérience profondément empathique, l'empathie étant entendue comme « le concept le plus large qui englobe à la fois les actes de séparer et de réunir, ceux de fuir ou de suivre, l'effroi ou l'attrait qui inclut donc le sympathique et l'antipathique » [Straus 1978: 207 ; 2000: 242]. Ainsi, le sentir se caractérise comme un *mouvement* et comme un *devenir*. Il n'y a pas de place pour imposer de la fixité dans le réel, fixité qui réclame toujours la possibilité de parler ou, au moins, d'user d'un langage symbolique. Pour cette raison, cette expérience sensorielle a son *locus* dans l'*infra-langagier*, et elle est subordonnée au sentir animal dans la relation du *s'unir à* et du *se séparer de*. Pour Straus, cette expérience vécue primaire de la vie animale se concrétise dans la forme d'expressions et d'expressions de soi non symboliques. Ce rapport entre le soi et son monde est formateur d'une *compréhension symbiotique* [*das symbiotische Verstehen*], premier stade de l'expérience sensitive correspondant essentiellement aux phénomènes de nutrition et de reproduction. Pourtant, malgré l'absence de l'universalité du langage, cette compréhension n'est pas exclusivement la propriété de l'expérience de l'animal. Elle est également du ressort de l'expérience humaine, mais dans une certaine mesure seulement.

J'insiste sur « dans une certaine mesure seulement », car Straus convient qu'il est impossible pour l'être langagier de faire l'expérience totale de cette strate. Il ne nous reste que des reliquats, car « l'homme est banni du paradis, il n'y a pour lui que des paradis artificiels. Nous n'atteignons pas totalement le monde alinguistique [*die sprachlose Welt*], et nous y n'y parvenons que dans un abandon [*Abkehr*] du monde humain authentique » [Straus 1978: 203 ; 2000: 238]. Ce partage dans l'ordre de l'expérience pré-phénoménologique ouvre à une compréhension mutuelle, la compréhension symbiotique, entre l'homme et l'animal. Par exemple, déclare Erwin Straus, lorsque je siffle mon chien, celui-ci comprend l'appel, non pas en tant qu'il saisirait la signification d'un nom, mais en tant qu'il réagit à la structure acoustique et à l'organisation tonale qui vaut pour lui à titre de signal. La voix joue donc un rôle considérable. À ce sujet, Hegel envisage également la voix comme une modalité fondamentale d'expression de soi. À propos de la voix humaine, il insiste sur le fait qu'elle constitue « la modalité principale d'après laquelle l'homme révèle son intérieur ; ce qu'il est, il le met dans sa voix [*Stimme*] » [Hegel TW 10: 109, *Zus.* § 401]. Quant à l'animal, il indique à plusieurs reprises que la voix est le mode d'expression extérieure du soi par excellence de l'animal. En ce sens, « la voix est un haut privilège de l'animal, et qui peut apparaître merveilleux ; elle est l'extériorisation de la sensation, du sentiment de soi. Que l'animal soit dans lui-même pour lui-même, il le présente, et cette présentation [*Darstellung*] est la voix » [Hegel TW 9: 433, *Zus.* § 351].

En outre, et quand bien même Straus ne s'exprime pas en ces termes, le procès du *s'unir* à et du *se séparer de* a une essence foncièrement dialectique. Pourquoi ? Ce phénomène spécifique de la compréhension symbiotique s'établit dans une unité qui ne doit point être réduite à une pure identité abstraite. Au contraire, elle revêt la forme d'une différenciation immanente à l'unité. En effet, bien loin de représenter une structure d'opposition entre

l'expérience primaire subjective et le monde qui se tient en face d'elle, comme l'écrit Straus, « le divers doit posséder en lui-même la possibilité de l'union [*Vereinigung*] ; le principe de séparation est au fond identique au principe de l'union » [Straus 1978: 208 ; 2000: 245]. Mais, dans la proportion où cette expérience purement sensitive ne se laisse pas déborder par la connaissance, le sentir n'est pas asservi au *je pense*, alors même qu'il le conditionne empiriquement. Il existe, par conséquent, des conditions empiriques du *je pense* que Straus recherche au niveau du sentir. Straus retrouve ainsi la thèse fondamentale hégélienne de l'Anthropologie : le sentir constitue un niveau de complexité suivant lequel la conscience n'est pas encore parvenue, dans ce phénomène unitaire et dialectique de la sensation, à engendrer une opposition entre elle et le monde objectif. Pour Straus aussi, le caractère unitaire de la sensation s'oppose – en fait, ce caractère expose le processus d'élaboration de l'opposition – au phénomène de la scission accomplie entre le Je et le Monde dans la sphère de la conscience et de la connaissance¹⁶.

Que reste-t-il donc d'une psychologie réduite à son approche physiologique et qui évacue le rôle décisif de l'expérience vécue ? Les *sense data* s'avèrent incapables de rendre compte de cette expérience qui caractérise le sentir dans la mesure où elles abandonnent le caractère unitaire et spéculatif du vécu du vivant. Pour Straus, l'animal n'est pas simplement un appareil physiologique équipé de l'accessoire luxueux de l'expérience vécue. Selon le neuropsychiatre allemand,

¹⁶ « C'est pourquoi nous devons totalement rejeter la conception qui fait du sujet du sentir une conscience, une conscience qui contient les sensations en tant qu'elles sont disséminées et qui les réunit par un procès du penser, ou qui rassemble ce qui est séparé par le liant de l'habitude (*custom and habit*), une conscience qui finalement projette hors d'elle [*heraussetzt* : littéralement *qui pose hors d'elle*], en tant qu'elle pense, ce qui a été réuni en elle » [Straus 1978 : 208 ; 2000 : 245].

avec la psyché [*Beseelung*] un changement radical se produit : ce fait implique un *rapport* au monde. L'animal, l'homme, *est* dans un tel rapport ; dans le sentir, j'acquies plus qu'une simple qualité sensorielle ; dans le sentir, je me possède moi-même *et* je possède l'autre, le monde » [Straus 1978: 254 ; 2000: 292].

Ainsi, le *hic et nunc*, structure purement subjective infra-langagière d'un devenir qui se vit, inaugure le rapport spatio-temporel du vécu primordial qui se refuse à une quelconque quantification objectivable.

5. CONCLUSION

En premier lieu, chez les deux auteurs, l'étude du sentir est conçue du point de vue de l'expérience vécue de l'être vivant : la *Leiblichkeit* chez Hegel et la *compréhension symbiotique* chez Straus. La sensation n'est pas une unité discrète quantifiable, et le sentir ne doit pas faire l'objet d'une description dans les termes de la physiologie, mais, à l'inverse, dans les termes d'une phénoménologie des vécus non-intentionnels, à savoir dans la processualité de l'unité différenciante de l'âme et de sa corporéité sentante ou vécue, de l'âme et de son corps propre ou, pour éviter un vocabulaire trop dualiste, de l'âme *comme* corps propre. Mais là où Hegel explicite le procès dialectique de la domination de l'âme sur sa corporéité, domination par laquelle naît une conscience objective, Straus, quant à lui, fournit les éléments pour une phénoménologie dans laquelle l'homme et l'animal se retrouvent en tant qu'êtres vivants sentants. Dans ce contexte, un auteur comme Merleau-Ponty assumerait une position médiatrice qui fournirait le principe d'une prudence méthodologique. Il ne s'agit pas seulement d'évacuer la conceptualité relative à la psychologie des *sense data*, mais il faut, et plus radicalement, se

défaire de toute psychologie, même transcendantale, qui, à ses dépens, se fonde sur des concepts qui supposent la distinction entre le *Je* et le *monde*¹⁷.

En second lieu, pour Hegel comme pour Straus, le sentir n'est pas dépendant du *je pense*, et il apparaît, non pas comme une forme imparfaite de connaissance, mais comme une condition de possibilité empirique d'émergence de l'*ego cogito*. Il ne constitue pas une modalité imparfaite du connaître de l'*ego*, car il n'est tout simplement pas, en première instance, une modalité de cet *ego*. Il en est l'élément empirique constitutif. L'enjeu consiste à développer une phénoménologie d'une conscience en devenir, c'est-à-dire une théorie de l'expérience vécue dans un stade de l'esprit qui n'est pas caractérisé d'emblée par son intentionnalité et sa réflexivité.

En dernier lieu, la conscience est, chez Hegel et Straus, intimement liée au fait du langage. Partant, ils soutiennent que la conscience est *immédiatement intentionnelle et réflexive*¹⁸. Toute conscience ayant dépassé la sphère du sentir s'avère vouée au langage. À plus forte raison, l'homme est, en vertu de cette structure, banni du paradis du sentir ; bannissement qui ne doit cependant pas mener à une quelconque forme de nostalgie ou à l'apologie d'un état perdu qui serait plus authentique. Pour Hegel, la fin de l'Anthropologie s'annonce comme l'avènement de la conscience dans et par le langage. Le *Je* n'émerge qu'à la faveur d'un mouvement

¹⁷ « Nous nous interdisons aussi d'introduire dans notre description les concepts issus de la réflexion, qu'elle soit psychologique ou transcendantale : ils ne sont plus souvent que des corrélatifs ou des contreparties du monde objectif. Il nous faut renoncer, en commençant, à des notions telles que "actes de conscience", "états de conscience", "matière", "forme", et même "image" et "perception" » [Merleau-Ponty 1964 : 297].

¹⁸ Chez Hegel, les propos tenus dans la *Phénoménologie de l'esprit* vont clairement dans cette direction : « En effet, [La conscience] *différencie* [*unterscheidet*] d'elle-même quelque chose à quoi, en même temps, elle se *rapporte* [...] : il y a quelque chose *pour elle* ; et le côté déterminé de ce rapporter [*dieses Beziehens*] ou de l'*être* de quelque chose *pour une conscience* est le *savoir*. [...] La conscience donne à elle-même sa mesure de référence [*Maßstab*], et l'examen va être, de fait, une comparaison d'elle-même avec elle-même. [...] En tant que la conscience s'examine elle-même, il ne nous reste aussi de ce côté que le pur regarder [*das reine Zusehen*]. Car la conscience est, d'un côté, conscience de l'objet, de l'autre, conscience d'elle-même ; conscience de ce qui est pour elle le vrai, et conscience du savoir qu'elle en a. [...] Ce mouvement *dialectique* que la conscience pratique a elle-même, aussi bien à même son savoir qu'à même son objet, *dans la mesure où, pour elle, le nouvel objet vrai en surgit*, est proprement ce que l'on nomme *expérience* [*Erfahrung*] » [Hegel GW 9 : 58-60, traduction personnelle].

immédiat de conscience et de conscience de soi¹⁹. Pour Straus, « tout acte de penser et de connaître, tout acte de parler est réflexif dès le commencement » [Straus 1978: 331 ; 2000: 373]. Pour reprendre une expression du linguiste Émile Benveniste, « Est ego qui dit ego » [1966: 260]. Il n'existe de conscience d'un monde hors de moi que si je me sépare moi-même de ma corporéité propre, que j'en ai fait une détermination extérieure à moi, autrement dit, lorsque je peux dire et donner un sens à ma chair.

Cette brève contribution a tenté, modestement, de jeter les premières pierres d'un rapprochement entre deux théories particulières du sentir. Il est évident qu'un tel travail préparatoire nécessitera l'approfondissement d'une série de problèmes. Par exemple, si la relation de l'être sentant à son contenu n'est pas intentionnelle, comment la qualifier ? Ou encore, comment concilier le point de vue biologique et l'approche anthropo-phénoménologique afin de ne pas verser dans une nouvelle version du dualisme cartésien, sans pour autant évacuer un des deux termes de la problématique, le corps et sa subjectivité ? Et surtout, en quoi la philosophie spéculative de Hegel et l'approche psychiatrique et phénoménologique de Straus peuvent-elles dialoguer ensemble autour d'un même phénomène d'étude, le sentir ?

¹⁹ « Cet être pour-soi de la libre universalité est l'éveil supérieur de l'âme au *Je*, à l'universalité abstraite pour autant qu'elle est pour l'universalité abstraite, laquelle est ainsi *pensée* et *sujet* pour soi, et, à la vérité, de façon déterminée, sujet qui l'est de son jugement, dans lequel il exclut de lui-même la totalité naturelle de ses déterminations comme un objet, un monde extérieur à lui, et s'y rapporte de telle sorte qu'il est, dans ce monde, immédiatement réfléchi en lui-même, - la *conscience* » [Hegel GW 20 : 421, § 412].

6. BIBLIOGRAPHIE (OUVRAGES CITÉS)

- BENVENISTE E. (1966). *Problèmes de linguistique générale - 1*, Paris: Gallimard.
- DESCARTES R. (1992). *Méditations métaphysiques*, présentation par M. et J.-M. Beyssade, Paris: GF Flammarion.
- DESCARTES R. (2010). *Les passions de l'âme*, Édition de G. Rode-Lewis, Avant-propos par D. Kambouchner, Paris: Vrin.
- HEGEL G.W.F. (GW 9). *Phänomenologie des Geistes*, in HEGEL G.W.F., *Gesammelte Werke* 9, Hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg: Meiner (1980).
- HEGEL G.W.F. (GW 20). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) [Enz.], in HEGEL G.W.F., *Gesammelte Werke* 20, Hrsg. von W. Bonsiepen u. H.-C. Lucas, Hamburg: Meiner (1992).
- HEGEL G.W.F. (TW 9). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, II, Hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Werke 9 (1986).
- HEGEL G.W.F. (TW 10). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Hrsg. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Werke 10 (1986).
- HEGEL G.W.F. (2006). *Encyclopédie des sciences philosophiques, 3 : Philosophie de l'esprit*, trad. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin.
- KANT I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.
- MERLEAU-PONTY M. (1964). *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard.
- SARTRE J.-P. (1990). « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *Situations philosophiques*, Paris: Tel, Gallimard.
- SIMHON A. (2003). *La Préface de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Bruxelles: Ousia.
- STRAUS E. (1978). *Vom Sinn der Sinne, Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie* (zweite Auflage), Berlin-Heidelberg-New-York: Springer Verlag.
- STRAUS E. (2000). *Du sens des sens, Contribution à l'étude des fondements de la psychologique*, trad. fr. G. Thinès et J.-P. Legrand, Grenoble: Millon.