

Hegel et Foucault. L'objectivité moderne de l'aliénation mentale et de son traitement

GUILLAUME LEJEUNE

Université Libre de Bruxelles (Aspirant du FNRS).

On a souvent, ces derniers temps, souligné le caractère déraisonnable de la raison. La raison tournerait en déraison (voir : Adorno, 1966). Mais pour Hegel, l'histoire ne s'arrête pas là. La raison ne se réalise qu'en ayant raison de sa déraison. Cette conception semble au premier abord verser dans un optimisme métaphysique quelque peu désuet. Nous verrons, cependant, en confrontant Hegel à Foucault, qu'elle n'est pas sans pertinence et sans postérité.

I. LA FOLIE ET SON TRAITEMENT DANS L'ANTHROPOLOGIE DE HEGEL

Hegel définit, dans son anthropologie, la folie comme un problème lié à la négativité de la nature humaine. L'homme contrairement à l'animal ne se réduit pas à sa substance corporelle et ses instincts, il est une « nature négative » (Hegel, 1991, p. 21), qui a à se faire. C'est à travers un combat contre l'immédiateté naturelle de son corps que l'homme pose les prémisses de la liberté qui le caractérise. Mais ce combat de la raison humaine, peut briser l'homme qui l'accomplit. Celui-ci est alors incapable de faire tenir ensemble sa subjectivité et l'objectivité du monde. Il ne peut faire la part des choses. La folie est ainsi un trouble qui résulte de la raison. Elle est une maladie de l'esprit¹.

On peut distinguer différents niveaux dans cette maladie. Les leçons don-

1 Bien que Hegel emploie cette expression, il tend à la nuancer. Il n'y a pas, pour lui, d'un côté une maladie du corps et de l'autre une maladie de l'esprit. Déjà dans son *Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* (1794) l'origine de la folie était décrite comme „teils physische und teils Zuthun der Seele“. (Cfr. Hegel, 1989, p. 181ss.). Cette duplicité essentielle dans la raison de la déraison est d'ailleurs un leitmotiv de l'analyse hégélienne. (Hegel, 2008, p. 94, p. 375, Hegel, 1988, p.506). Remarquons que Hegel au § 378 de son *Encyclopédie* et dans l'addition de Boumann qui accompagne celui-ci définit l'emplacement théorique de sa Psychologie entre la psychologie rationnelle (ou pneumatologie) et la psychologie empirique. Son point de vue concernant la folie (comme corporelle et mentale) s'inscrit dans cette tendance médiane de son analyse.

nées en 1827/28, ainsi que l'addition de Boumann au § 408 de l'*Encyclopédie* nous donnent une classification tripartite de la folie: l'idiotie (*der Blödsinn*), la folie (*die Narrheit*) et la manie (*die Tollheit*), également appelée délire maniaque (*der Wahnsinn*)².

La première forme de « maladie de l'esprit » est l'idiotie (et ses formes apparentées, c'est-à-dire le crétinisme (*Kretinismus*), la distraction (*Zerstreuung*) et le radotage (*Faselei*). L'idiot se caractérise par le fait de rester en soi, le fait d'être demeuré (*Insichversunkensein*). Il est donc dans une séparation plus ou moins totale d'avec la réalité. Ses capacités de raison et de volonté sont faibles et peu vives. La folie est le deuxième degré d'aliénation. La notion hégélienne de folie se rapproche, selon Daniel Berthold, de la névrose obsessionnelle (Berthold, 1997, p. 20). Dans cette maladie, l'âme s'enferme et se fixe dans des représentations subjectives, qu'elle tient pour quelque chose d'objectif. La manie, ou délire maniaque, est la troisième forme de trouble de la subjectivité. Sous cette notion, on peut regrouper la cyclothymie, les troubles bipolaires, la paranoïa et la schizophrénie (Berthold, 1997, p. 20). La personne est déchirée de l'intérieur. Elle sent l'opposition entre son «dérangement» (*Verrückung*) dans la vie de l'âme sentante et les restes de sa conscience objective. La négativité de la raison est éprouvée comme une opposition insoluble. On pourrait parler de « clivage psychique », mais à la différence de Freud, ce clivage n'est pas « une réponse enracinée dans l'histoire concrète de l'individu et surgie de l'affrontement du désir avec la réalité » (Swain, 1994, p. 19). Le sens de ce clivage, est lié à la négativité structurelle de la raison humaine.

Le point commun des trois degrés d'aliénation que nous venons d'exposer est un empêchement de la négativité. Dans le premier état, l'idiotie, l'âme est incapable de faire une expérience réelle de la négativité de la raison parce qu'elle est engoncée en elle-même et parce que ses capacités cognitives sont bornées. Dans le deuxième état, la folie proprement dite, l'âme ne fait aucune expérience réelle de la négativité de la raison, non pas qu'elle en soit incapable, mais parce qu'elle est prise dans des représentations fixes. Dans le troisième degré d'aliénation, l'âme fait l'expérience de la négativité. Elle est cependant incapable de retrouver l'unité de la raison dans cette négativité. Elle se reconnaît comme quelque chose de négatif en comparaison de la nature, mais elle ne peut pas nier ce caractère négatif pour en faire quelque chose de positif, pour se déterminer dans son autre. Sa négativité n'est pas « la négativité concrète, absolue », mais seulement « la négativité abstraite » (Hegel, 1984, p.103). En lieu et place de la négation de la négation, nous avons la négation de la

2 Nous suivons la traduction que donne Bernard Bourgeois de ces termes. Notons que la frontière entre ces différents concepts est relativement poreuse. Il n'y a pas encore de terminologie fixée, Petry parle même de „*terminological chaos*“. (Cfr. Hegel, 1977, p. 623-4).

négativité.

Les trois formes d'aliénation mentale constituent l'autre immanent de la raison. La folie en général, comme déraison, n'est pas extérieure à la raison comme c'est encore le cas chez Kant³. Hegel va, d'ailleurs, jusqu'à dire que l'homme, en tant que raisonnable a « pour ainsi dire le privilège de la folie » (Hegel, 1988, p. 496). Celle-ci n'est pas quelque chose de faux qui serait opposé à la vérité. Elle est plutôt la vérité faussement vue (i.e. une vérité bornée ou une vérité déformée ou encore une vérité dédoublée). Le dérangement, pourrait-on dire, est le rêve qui « tombe à l'intérieur de la veille elle-même » (Hegel, 1988, p. 212). Le fou n'est donc aucunement une nature irrationnelle⁴, comme un animal, mais un homme déraisonnable. La folie est un arrêt de la raison. Autrement dit, elle se comprend comme une possibilité intrinsèque du procès de la raison. Sur ce point, Hegel est d'accord avec le travail de Philippe Pinel. Il dit d'ailleurs de celui-ci qu'il mérite « la plus haute reconnaissance » parce qu'il suppose dans son traitement du fou que celui-ci est un être raisonnable (Hegel, 1988, p. 213). Le traitement du fou doit donc se faire de l'intérieur, mais comme cette intériorité n'est pour Hegel que dans son rapport à l'extérieur (la fin de l'homme étant d'être une seconde nature), la solution sera dans le rétablissement d'un rapport effectif de l'intérieur avec l'extérieur.

Le moyen privilégié pour soigner l'âme déchirée du fou est ainsi le travail, car celui-ci agit à la fois sur l'objectivité du monde et sur celle du corps. Par le travail, qui implique la répétition mécanique de mouvements de sorte qu'une habitude (*Gewöhnlichkeit*) se crée, l'homme en vient à habiter (*wohnen*) son corps, il en prend possession⁵. Le travail permet ainsi de se rendre effectif (*wirklich*), de s'approprier l'altérité de la nature immédiate, tant du corps que du monde, en la niant et en l'élevant à la dignité de l'esprit. Contrairement à une fixation sur la subjectivité de l'aliéné, sur son empêchement, le traitement de Hegel se porte sur le rapport qu'a l'aliéné à l'objectivité. Il s'agit moins de désapprouver sa folie que de l'éprouver dans l'objectivité du monde. En fait, pour Hegel, il n'y a pas de problème interne qui ne soit en même temps externe.

3 Dans la vésanie kantienne, il ne s'agit plus simplement « d'un désordre et d'une déviation à partir des règles de l'usage de la raison, mais aussi d'une déraison positive, c'est-à-dire d'une autre règle. » (Kant, 1964, p. 82) Notons que ce caractère « hors la raison » de la folie a pour conséquence que le fou est considéré comme incurable.

4 Pour une étude du thème de l'irrationnel dans le système hégélien, on se reportera à notre article : « Irrationalität und Bildung nach Hegel », à paraître dans les actes du colloque « *Irrationalität - Schattenseite der Moderne ?* » tenu en février 2009 à la *Technische Universität* de Berlin.

5 Il fait de son corps une œuvre d'art (*Kunstwerk von sein Körper*). Hegel, 2008, p. 88 (*Nachschrift Hotho*).

II. LA CRITIQUE FOUCALDIENNE DU « CERCLE ANTHROPOLOGIQUE ».

La définition du fou comme exprimant la possible contradiction de la nature humaine, a selon Foucault conduit à une répression humaine des mauvais penchants. Si l'on observe les premiers traitements thérapeutiques qui vont en ce sens, il apparaît qu'il ne s'agit plus de tenir le fou à l'écart du monde, comme on le ferait d'un animal méchant, mais de le tenir à l'écart de ses mauvais penchants. La contradiction du fou avec la normalité sociale est déplacée et intériorisée.

Foucault voit dans ce déplacement une démarche intéressée : on se constitue une anthropologie ad hoc, qui garantit la société de la contradiction qu'apporteraient les déviants. La folie est ainsi pour lui une construction idéologique, un « mythe », forgé par la société, qui réintègre le fou dans l'humanité pour mieux le surveiller. En s'institutionnalisant, la folie substitue un contrôle idéologique au rejet physique. D'exclusive, la société se fait intégrative, mais cette intégration n'est que de façade, car elle implique une soumission à l'autorité des structures sociales et institutionnalisées⁶. L'exclusion du fou n'est plus criante. Elle n'en est que plus perfide, car en le « plaçant », on réduit d'autant plus la folie au silence qu'on paraît l'accepter.

La *Retraite et Bicêtre*, ainsi que les traitements de Tuke et Pinel, illustrent les développements pratiques et institutionnels de cette nouvelle idéologie, de ce mythe, auquel Hegel⁷ aurait donné une forme rigoureuse et conceptuelle dans son *Encyclopédie*.

Mais s'agit-il vraiment d'un mythe chez le philosophe allemand ? Hegel parle-t-il du fou idéologiquement en fonction de l'idée qu'il se fait de l'homme (ou plus inconsciemment de la morale qu'il entend défendre) ?

En fait, l'idée que Hegel se fait de l'homme est que celui-ci est une seconde nature, c'est-à-dire une idée qui dépasse son cadre d'idée abstraite pour se déterminer dans l'objectivité. L'homme n'est pas défini a priori, de façon à donner lieu à une construction idéologique. Il se définit dans son rapport au

6 « L'internement classique avait créé un état d'aliénation, qui n'existait que du dehors, pour ceux qui internaient et ne reconnaissaient l'interné que comme Étranger ou Animal ; Pinel et Tuke, dans ces gestes simples où la psychiatrie positive a paradoxalement reconnu son origine, ont intériorisé l'aliénation, l'ont installé dans l'internement, l'ont délimitée comme distance du fou à lui-même, et par là l'ont constituée comme mythe. Et c'est bien de mythe qu'il faut parler lorsqu'on fait passer pour nature ce qui est concept, pour libération d'une vérité ce qui est reconstitution d'une morale, pour guérison spontanée de la folie ce qui n'est peut-être que sa secrète insertion dans une artificieuse réalité. » (Foucault, 1961, p. 501).

7 « Ici et là, on voit se dessiner le même effort pour reprendre certaines pratiques de l'internement dans le grand mythe de l'aliénation, celui-là même que Hegel devait formuler quelques années plus tard, tirant en toute rigueur la leçon conceptuelle de ce qui s'était passé à la *Retraite* et à *Bicêtre*. » (Foucault, 1961, p. 501).

monde. La contradiction inhérente à la raison fait de l'homme un fou dans la mesure où elle l'empêche de se rapporter au monde, c'est-à-dire de sortir de sa nature a priori. La réflexion hégélienne est ainsi plus subtile qu'il n'y paraît et échappe selon nous aux antinomies du « cercle anthropologique »⁸ auquel Foucault rattache Hegel.

Il serait sans doute vain ici de reprendre chacune des antinomies en y faisant répondre Hegel, car il n'y a pas toujours de réponses directes. Certains thèmes, comme la criminalité du fou, ne sont pas traités explicitement par Hegel. Il faut donc en conclure pour une grande part à un non-lieu, sous peine de reconstructions quelque peu aléatoires.

En fait, Foucault, comme le remarque Gauchet, procède, à un « brochage hâtif de données décontextualisées » (Gauchet, 1994, p. 29) qu'il généralise de façon abusive. En outre, sa critique est essentiellement *ad hominem*. Il est dès lors difficile de voir dans quelle mesure il y vise Hegel. Il se contente essentiellement de rattacher Hegel à cette nébuleuse qu'est le « cercle anthropologique » sans préciser, si le philosophe tombe sous tous les chefs d'accusations qu'il formule eu égard à ce cercle. Ce manque de rigueur de Foucault nous oblige à répondre seulement aux grandes lignes de sa critique en restituant la logique des réflexions hégéliennes sur la folie et leur contexte au sein du système.

Pour le philosophe allemand, le fou érige en positivité la négativité de la raison. Il ne révèle donc ni la vérité initiale ni la vérité terminale de l'homme. La nécessité de la folie n'est que transitoire⁹ et n'apparaît pas en chaque homme sous sa forme extrême. En général, la folie n'est que dormante et transparait seulement sous la « figure de limitation, d'erreurs, de sottises et de faute non criminelle » (Hegel, 1988, p. 491-492). L'homme s'élève au-dessus de cette « nuit » (Hegel, 1982, p. 13) de la folie dans la mesure où il peut se déterminer comme singularité dans son corps et dans le corps social¹⁰. En pensant l'homme à travers son concept dynamique de raison et de négativité, Hegel évite de faire de la folie une catégorie qui fixerait l'homme et la société dans un cadre (ou

8 Foucault distingue quatre antinomies des réflexions sur la folie à l'âge classique de l'anthropologie. 1) le fou dévoilerait la vérité élémentaire de l'homme tout en étant sa vérité terminale. 2) La folie serait une maladie, mais se distinguerait des maladies du corps. 3) La folie se juge aux raisons d'un acte, mais la folie d'un acte est d'être sans raison. 4) le fou doit découvrir en lui sa vérité, mais pour se faire il doit se remettre à la raison de l'autre, la sienne étant dérangée. (Cfr. Foucault, 1961, pp. 537ss).

9 „ Cette nôtre appréhension du dérangement de l'esprit comme forme ou degré surgissant nécessairement dans le développement de l'âme, ne doit, naturellement, pas être entendue comme si, par elle, on affirmait que chaque esprit, chaque âme devait passer par cet état d'extrême déchirement. (...)“ (Hegel, 1988, p.491).

10 La société civile en prenant pour sujet l'homme offre un complément essentiel à l'anthropologie hégélienne. Voir le § 190 des *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

un mythe) a priori.

La folie n'est ni purement subjective ni purement objective, elle survient du rapport antinomique qui, dans l'humain, distingue l'âme du corps. La folie n'est, à ce propos, ni le fait de l'un, ni le fait de l'autre, mais la séparation des deux. Plus précisément, elle exprime la contradiction pour l'âme d'être restée dans l'indéterminité de l'abstraction¹¹ et se résout sur le terrain concret de l'appropriation de l'objectivité externe.

Il faut reconnaître, à la suite d'Alain, l'originalité de Hegel, qui cherche le remède non dans le fou, mais « au-dehors, dans ce monde qu'il faut penser et aménager » (Alain, 1932, p. 250). Les contradictions de l'esprit subjectif ne se résolvent ainsi pleinement qu'une fois portées dans l'objectivité du monde humain. Le remède n'est ni intérieur au fou, ni extérieur, il se situe dans un nouveau rapport de l'intérieur à l'extérieur.

III. LE LIEN DE L'ANTHROPOLOGIE HÉGÉLIENNE AU SOCIAL ET AU RELIGIEUX.

Le remède à la folie est subjectif et objectif. Mais de façon plus générale, c'est, en fait, l'ensemble de l'esprit subjectif qui est complémentaire des moments objectifs de l'*Encyclopédie*. Le jugement hâtif de Foucault, selon lequel Hegel aurait lié la folie à la raison humaine et non au contexte social doit donc être selon nous remis en cause. Si l'on se penche sur les textes de Hegel, il s'avère ainsi que les figures anthropologiques de l'aliénation mentale se doublent d'illustrations sociologiques. Les nombreuses remarques que l'on trouve dans l'addition de Boumann au paragraphe 408 de l'*Encyclopédie* ainsi que dans les *Nachschriften* nouvellement publiés d'Erdmann, Hotho et Griesheim, montrent que les figures de l'aliénation mentale sont aussi liées à l'objectivité du monde social.

Cela s'explique par le fait que la folie est liée à la négativité de la raison et que celle-ci n'est pas seulement subjective. Hegel parle, à plusieurs reprises dans son oeuvre, nommément de « raison objective ». Cette raison objective qui est l'intelligence du monde peut connaître comme l'individu des périodes de contradiction.

Habituellement, celles-ci signent la fin d'un monde et le début d'un autre. Ainsi, par exemple la Révolution française qui signe la fin de l'Ancien Régime est le début de la modernité. Ces périodes, où la contradiction d'une époque devenue inadéquate est portée à son comble, peuvent être déstabilisantes pour l'individu. À l'instar des grands malheurs personnels, « les renversements violents », « la sortie de ses gonds de l'état universel du monde » (Hegel, 1988, p. 504) peut conduire à la folie. « Ainsi, par exemple, nous dit Hegel, sous la

¹¹ « Le dérangement d'esprit (...) consiste en une abstraction fixée à l'encontre de la conscience objective, concrète, de l'individu à l'esprit dérangé ». (Hegel, 1988, p. 498).

révolution française, par le renversement de presque tous les rapports civils, beaucoup de gens ont sombré dans le délire maniaque » (Ibid.).

Dans le monde moderne, la contradiction est toutefois intériorisée, elle ne signifie plus un destin extérieur et fatal, mais son essence négative, car il laisse librement émerger en son sein des intérêts privés qui peuvent contredire sa substantialité une. Contrairement à l'éthicité grecque, que Hegel lit à travers l'influence de Schiller et Winckelmann, il n'y a pas d'harmonie immédiate. L'état laisse émerger en son sein un « état extérieur », la société civile, pour faire droit au principe moderne de la libre singularité ignoré des Anciens.¹² Les individus au sein de la société civile peuvent poursuivre leurs intérêts individuels. S'ils ne choisissent pas l'universel, ils peuvent cependant librement s'y déterminer.¹³ Cette organisation libérale du monde social peut toutefois conduire à un éclatement de la société, les intérêts se particularisant sans conduire automatiquement par un mécanisme de « main invisible » à un tout harmonieux.

La négativité sociale, qui permet à l'individu de se dissocier du corps social, peut ainsi ne pas reconduire au tout organique qu'est l'état. Le chômage structurel, par exemple, prive les individus de travail et les expose au mépris du corps social, dont ils sont exclus. La société civile, en laissant se développer en son sein le principe de la libre singularité, peut donc conduire à une fracture sociale. Cette « déraison » liée à la négativité de la raison objective n'est pas sans conséquences sur le soi de l'individu. Le mépris social (dénier de reconnaissance) et le chômage conduisent à la dissolution de la disposition éthique. L'individu dans cette situation devient « dissipé et paresseux », il fait valoir son empire « contre les riches, contre la société, contre le gouvernement, etc. » (Hegel, 1975, p.251). Il se rapproche du délire de la présomption, si bien décrit dans la *Phénoménologie de l'esprit*.¹⁴ L'objectivité du monde moderne et de sa

12 « Dans les temps anciens, la belle vie publique était les mœurs de tous – beauté, unité immédiate de l'universel et du singulier, une œuvre d'art en laquelle aucune partie ne s'était séparée du tout, mais était cette unité géniale du soi qui se sait et de la manifestation de ce soi. Toutefois le fait pour la singularité de se savoir absolument soi-même, cet être en soi absolu n'était pas présent-là ». (HEGEL, 1982, p. 95) Cette absence de place pour l'autonomie individuelle explique d'ailleurs la condamnation de Socrate et « la répression du principe de la singularité » dans la *République* platonicienne, laquelle exprimait, aux yeux de Hegel, « la nature de l'éthicité grecque » (HEGEL, 2003², p. 103).

13 L'individu peut choisir sa place dans le monde institutionnalisé. L'institution qu'est la famille, par exemple détermine des droits et des obligations, mais l'individu, comme le montre Hegel dans ses leçons sur la philosophie de la religion, a le droit de choisir son partenaire. De la même façon, l'individu peut, en fonction de ses capacités, choisir son travail dans la sphère de la société civile.

14 Voir le chapitre de la *Phénoménologie* intitulé « la loi du coeur et le délire de la présomption ».

négativité peut ainsi, même en dehors de périodes de troubles, conduire à des contradictions objectives qui se répercutent sur les individus. L'Angleterre, qui représente à l'époque le pays de la Révolution industrielle, en est un bon exemple. Plus qu'ailleurs, les contradictions objectives de la société y sont exacerbées. Hegel note ainsi, sous une fausse apparence d'ingénuité, dans son cours de 1825 sur l'esprit subjectif, qu'« en Angleterre l'état de dérangement mental est très courant » (Hegel, 2008, p. 282).

L'émancipation de l'individu et l'émergence objective du principe de la négativité, qui caractérisent la société moderne, sont en fait liées à une évolution du religieux qui rend possible les conditions objectives et modernes de l'aliénation. Le religieux moderne prend pour Hegel la forme de la religion chrétienne, laquelle est conçue, en raison de la rupture avec l'immédiateté substantielle du polythéisme antique qu'elle provoque, comme le vecteur historique de la prise de conscience des individus au sein de la société.

Cette prise de conscience, opérée sous les auspices du christianisme, peut, à l'instar de l'état moderne dont elle permet la conceptualisation, par sa négativité intrinsèque, conduire l'individu au dérangement mental. Dans ses travaux de jeunesse Hegel a bien montré comment la négativité de la religion chrétienne pouvait se figer en positivité¹⁵, c'est-à-dire quelque chose de « posé » dans l'extérieur, qui conduit à une conscience malheureuse, voire dans les fantasmagories du mysticisme. Il note ainsi dans un cours du semestre d'hiver 1827-28 que « l'illumination (Schwärmerei) religieuse est aussi une source courante de folie (d'un quart à un cinquième des patients dans les asiles, dit on [Pinel] » (Hegel, 1994, p. 117). L'incertitude quant au fait d'être en grâce auprès de Dieu ou pas, i.e. le dogme de la prédestination (Hegel, 1988, p. 504), aurait également été, selon lui, particulièrement déstabilisante.

Rien n'interdit, dès lors dans la perspective d'une lecture non métaphysique¹⁶ de lire le « mythe » hégélien de l'aliénation mentale comme déterminé par la réalité moderne de l'aliénation sociale et religieuse¹⁷. Hegel se prêterait ainsi à d'autres lectures que celle de Foucault, qui dans son *Histoire de la folie* réduit l'idée hégélienne de folie au point de vue de l'anthropologie, sans voir

15 Sur ce point, voir les travaux de Berne, en particulier : *Les fragments, la Positivité de la religion chrétienne et La vie de Jésus*.

16 Sur l'idée de lecture non-métaphysique de Hegel, voir J-F. Kervégan, « Hegel sans métaphysique ? » in Kervégan, 2007 ; ainsi que le colloque « Hegel avec ou sans métaphysique ? » organisé par Kervégan le 29-30 juin à Paris I Panthéon-Sorbonne.

17 Les causes « objectives » de la folie ne sont pas seulement sociales et religieuses chez Hegel. Dans l'addition au 408, on trouve aussi des causes physiques : les changements naturels, le cours du soleil, une saison très chaude et une saison très froide, la tempête, les âges de vie (en particulier l'adolescence [voir § 396]). Hegel va même jusqu'à donner des traits physiques plutôt douteux : homme fort, musculeux, cheveux noirs, ...

les liens qui relie celle-ci au tout du système.

L'ironie est que la théorie hégélienne, envisagée sous cette nouvelle perspective, se révélerait peut-être plus féconde que celle de Foucault. En effet, la désinstitutionnalisation voulue par l'entreprise de démystification hâtive¹⁸ de Foucault a conduit les fous de l'asile à la rue. Si Foucault se félicite du « non-lieu » qui a permis à Hölderlin d'échapper à l'enfermement sanitaire et de pouvoir vivre dans une tour sur le Neckar (Foucault, 1994, p. 350), la généralisation d'un tel « non lieu » signifie le destin tragique de se perdre dans la masse des « sans domicile fixe »¹⁹. La démystification s'opère sur le plan des idées sans voir ses (in)conséquences objectives.

IV. CONCLUSION

Hegel, en liant la folie à l'anthropologie, se rapproche certes de ses contemporains. Mais en insérant celle-ci dans le cadre global de sa philosophie de l'esprit, qui lie l'intelligence de ce qu'est l'homme à la seconde nature qu'il se donne dans l'objectivité de son vouloir, il dépasse les antinomies du « cercle anthropologique » auquel Foucault l'associe. L'actualisation de la possibilité atemporelle de l'aliénation mentale est ainsi liée au contexte temporel de l'éthicité, duquel l'individu émerge. Les causes de la folie sont donc subjectives et objectives (sociales et religieuses, si l'on préfère) et leur remède est dans le travail, lequel liant le subjectif à l'objectif, signifie un enjeu à la fois psychologique et social, dont la portée sera développée par Marx et plus récemment par la psychodynamique du travail et la clinique de l'activité.

On peut certes critiquer la façon hégélienne de penser l'enracinement institutionnel du travail ou sa façon de résoudre le manque d'emploi par « incorporation » et colonisation (Riedel, 1969, p. 123). Il reste qu'en liant subjectivité et objectivité, pathologies sociales et pathologies individuelles, Hegel ouvre la déraison au champ de la recherche actuelle en sciences humaines. Loin d'être une dégradation (voir Bauer, 2008), l'insertion de l'Anthropologie dans le système qu'est la philosophie hégélienne de l'esprit l'ouvre à des perspectives modernes. Pour exemple, le thème très en vogue du déni de reconnaissance et des blessures narcissiques qui l'accompagne trouve son lointain parent dans la conception hégélienne d'un sujet non clos, se formant dans l'objectivité dont

18 « Autant à la première lecture, la nouveauté de l'information, l'envergure des perspectives, le brio de l'écriture coupaient le souffle et emportaient la conviction, autant à une lecture attentive, vérificatrice, informée par les déboires de la pratique, les insuffisances de la démonstration ne tardèrent pas à nous sauter aux yeux. » (Gauchet, 1994, p. XXVII).

19 « L'appareil de répression n'a été aboli que pour faire place au pur et simple abandon. (...) Ce dont il s'agissait, au travers de cet acte cathartique, c'était de rendre le problème invisible. (...) La libération signifiait la mise à la rue et la dé-ségrégation, la confusion avec le flot bigarré et montant des sans-domicile-fixe. » (Gauchet, 1994, XXVII).

il reçoit en retour la marque, voire la déformation.

Cette actualité de Hegel dans le champs objectif et social – actualité dont on mesure encore assez peu l'étendue (cfr. Honneth, 2001, p. 10) – contraste avec l'apparente péremption²⁰, à laquelle on voudrait réduire le concept hégélien de folie. Nous avons voulu, à travers un dialogue critique avec Foucault et une recontextualisation au sein du système, donner un aperçu de l'actualité insoupçonnée de ce penseur idéaliste tout autant occupé à penser la libération du rationnel dans l'irrationnel, qu'à souligner l'irrationnel (ou la mystification) dans le rationnel.

BIBLIOGRAPHIE

- T. W. Adorno, 1966, *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Alain, 1932, *Idées*. Paris: Gallimard.
- C. Bauer, 2008, „Eine Degradierung der Anthropologie? Zur Begründung der Herabsetzung der Anthropologie zu einem Moment des subjektiven Geistes bei Hegel“ in *Hegel-Studien* (43). Hamburg: Meiner.
- D. Berthold, 1997, *Hegel's theory of Madness*. New York: Suny.
- H. Drüe u. a., 2000, *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt: Suhrkamp.
- M. Foucault, 1961, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- _____, 1994, *Dits et écrits. 1954-1988, vol. 2*. Paris: Gallimard.
- M. Gauchet, 1994, « À la recherche d'une autre histoire de la folie » in G. Swain, *Dialogue avec l'insensé*. Paris: Gallimard.
- Hegel, 1975, *Principes de la philosophie du droit* (trad. Derathé). Paris: Vrin.
- _____, 1977, *Philosophy of subjective spirit* (ed. Petry, Michael J.) vol. 2, Dordrecht: Reidel.
- _____, 1982, *La Philosophie de l'esprit. 1805* (trad. Planty-Bonjour). Paris: Puf.
- _____, 1984, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)* (Hg. von F. Hogemann und W. Jaeschke). *Gesammelte Werke (Band 21)*. Hamburg: Meiner.
- _____, 1988 - *Encyclopédie des sciences philosophiques - III - Philosophie de l'esprit*
- _____, 1989, *Frühe Schriften. Teil I* (Hg. von F. Nicolin und G. Schüler). *Gesammelte Werke (Band 1)*. Hamburg: Meiner.
- _____, 1991, *Leçons sur la philosophie de la religion. Vol. 1: Le concept de la religion* (trad. Garniron). Paris: Puf.

20 Hermann Drüe écrit ainsi dans son commentaire la chose suivante: « Hegels Darstellung der Geisteskrankheiten wurde 60 Jahre vor der bis heute gültigen Kraepelinschen Nosologie entworfen. Insofern ist sie in den meisten Details überholt. » (Drüe, 2000, p. 244).

- _____, 1994, *Vorlesung über Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Erdmann und Walter. (Hg. von F. Hespe und B. Tuschling)*. Hamburg: Meiner.
- _____, 2003², *Principes de la philosophie du droit* (trad. Kervégan). Paris: Puf.
- _____, 2008, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825 (Hg. von C. Bauer). Gesammelte Werke (Band 25,1)*. Hamburg: Meiner.
- A. Honneth, 2001, *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.
- I. Kant, 1964, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. Foucault). Paris: Vrin.
- J-F. Kervégan, 2007, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin.
- G. Lejeune, „Irrationalität und Bildung nach Hegel“, in C. Asmuth u. a. (hg.), *Irrationalität - Schattenseite der Moderne ?*. Würzburg: Königshausen-Neumann, à paraître.
- P. Pinel, 1801, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*. Paris : Richard, Caille et Ravier.
- M. Riedel, 1969, „Tradition und Revolution in Hegels Philosophie des Rechts“, in : *Hegels Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.
- G. Swain, 1994, „De Kant à Hegel: deux époques de la folie“, in : *Dialogue avec l'insensé*, Paris. Gallimard.

