LANGAGE ET LANGUE PHILOSOPHIQUE DANS LE DEVENIR CHEZ HEGEL

(SCIENCE DE LA LOGIQUE)

96-140

INTRODUCTION

Il ne fait guère de doute qu'en 1812, date de parution du premier tome de la *Science de la logique*, Hegel n'ait pensé, et ce, on le sait jusqu'à sa mort, être parvenu à l'exposé de la « science absolue ». Pointe la plus élevée du savoir, dans son unification avec son objet, la logique, comme « système de la Raison pure », « royaume (*Reich*) de la pure pensée », « qui est la vérité comme elle est sans voile en soi et pour soi », ne contient que « la présentation (*Darstellung*) de Dieu, comme il est dans son être (*Wesen*) éternel avant la création de la nature et d'un esprit fini »[1]. Mais ce « système de la logique est [aussi] le royaume des ombres, le monde des essentialités (*Wesenheit*) simples libéré de toutes les concrétions sensibles. L'étude de cette science, le séjour et le travail dans ce royaume d'ombres est la formation (*Bildung*) et la discipline absolues de sa conscience » (WdL, 41). De cet éloignement de toute contingence, la pensée gagne indépendance et auto-consistance (*Selbstständigkeit*), « elle devient autochtone (*einheimisch*) dans l'abstrait et dans la marche à travers des concepts sans substrats sensibles », et surtout, elle « devient puissance (*Macht*) inconsciente » de « se débarrasser de l'extériorité et d'en extraire le logique » (*Ibid.*). Puissance inconsciente où l'on reconnaît la puissance du

1. *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, Meiner, Philosophische Bibliothek, Hamburg, 1932, 1971, p. 31. Nous citerons désormais, dans le cours de notre texte, par le sigle *WdL* suivi de l'indication de page.

négatif, mais où la pensée pure ou purifiée, est censée gagner sa stricte immanence, fût-elle celle des ombres.

Au simple énoncé de tout cela, qui est bien connu, on est immédiatement tenté de dire qu'ici, avec Hegel, la philosophie est prise de folie. Ou tout au moins, pour reprendre un terme plus ancien, d'une incroyable *hybris* – d'autant plus incroyable qu'elle a l'air de s'affirmer tranquillement, même si, et c'est un signe, avant la mise en jeu proprement dite de la « science » avec la première triade (être-néant-devenir), il n'en faut pas moins d'une soixantaine de pages de Préfaces et d'Introductions, écrites de façon plus ou moins rhapsodique, pour y amener. Ce n'est pas le lieu, ici, de les reprendre de façon détaillée, et nous n'en ferons qu'une sorte de commentaire au second degré, historico-philosophique, pour nous acheminer vers ce qui sera notre interprétation des premières pages de la *Science de la logique*, lieu par excellence de l'idéalisme absolu.

Avec le recul du temps, et à la lecture de ces textes préliminaires où s'enchevêtrent, sous la plume de Hegel, des allusions à, et parfois des débats plus ou moins explicites avec Fichte et Schelling, mais aussi des rappels à lui-même, à la *Phénoménologie de l'esprit*, on s'aperçoit que le véritable acte de naissance de ce que l'on a nommé l'idéalisme allemand, est, en 1794, dans l'écrit programmatique de Fichte *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* et dans le premier écrit de Schelling, qui en est déjà un mal entendu, *Ueber die Möglichkeit einer Forme der Philosophie überhaupt* (suivi de peu par *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*). Deux choses apparaissent dans ces écrits, qui constituent déjà une rupture si profonde avec Kant qu'elle est en réalité radicale par rapport à l'idéalisme transcendantal : 1) D'une part, la nécessité, dans l'esprit du temps, mais déjà incarnée dans la tentative de Reinhold, de partir d'un principe absolu (la fameuse identité absolue du Moi absolu comme premier principe de la W-L chez Fichte), et la difficulté corrélative d'y comprendre la négativité (le Non-Moi fichtéen) pour arriver aux possibilités concrètes et définies de l'expérience ; 2) d'autre part, l'impression (ou l'illusion ?) qu'une articulation adéquate de la négativité dans l'identité absolue du principe devrait amener la langue philosophique à l'auto-transparence dans un engendrement simultané de sa syntaxe (sa forme « logique ») et de sa sémantique (sa référence à des contenus situés par leur forme).

Comme on le sait, le problème posé a été traité dans deux directions divergentes. 1) La première, qui est celle de Fichte, et ce dès la première version de 1794/95 de la W-L, sans qu'elle se soit démentie par la suite malgré des transformations aussi profondes que complexes, consiste, pour l'essentiel, à dire que s'il y a bien, quelque part, un « système de l'esprit humain » où existerait, à l'état pour ainsi dire inconscient, cette identité de

la syntaxe et de la sémantique – dans une sorte de méta-langue de la langue philosophique –, ce « système » nous est inaccessible dans la mesure où nous venons toujours déjà trop tard par rapport à lui, étant toujours pris dans et par la disjonction de la forme logique et de la référence, et la W-L comme science n'est rien d'autre que la réélaboration de la langue philosophique par rapport à cette irréductible distance du « système ». En ce sens, et malgré des incompréhensions grossières par rapport à l'œuvre de Kant (en particulier, mais surtout en ce qui concerne la nature de la faculté de juger réfléchissante), on peut dire de la W-L qu'elle est encore critique malgré ses équivoques (le point crucial est que l'on ne peut trouver nulle part chez Kant la notion de « lois de la réflexion » par lesquelles Fichte pensait rejoindre à la limite, dans l'après coup, l'identité transcendantale de la syntaxe et de la sémantique). La W-L sera toujours l'élaboration compréhensible de l'incompréhensible. 2) La seconde direction est celle de Schelling (du jeune Schelling), puis de Hegel. Elle consiste, pour l'essentiel, à croire, d'une façon qui, du point du vue critique, est incontestablement dogmatique, que non seulement le système fichtéen de l'esprit humain est le système, mais qu'il est aussi le système absolu. Schelling aura beaucoup de peine à y parvenir, souvent pris, dans sa jeunesse (en 1800 il a vingt-cinq ans !), par l'instabilité de « solutions verbales », et il lui faudra revisiter, à sa manière, la WL de Fichte (dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, en 1800), pour accéder, en 1801, au « système de l'identité », dont l'opérativité procède, précisément, de la dissolution des oppositions finies (« d'entendement ») dans l'infinité censée opérante (l'est-elle réellement ?) de l'identité absolue. Et il suffit de lire attentivement les premiers écrits de Hegel à Iéna pour s'apercevoir combien, autour de 1801/1803, il était « schellingien ». Mais alors que, minée du dedans par le génie protéiforme du philosophe, la philosophie de l'identité sera prise de multiples vertiges et de multiples instabilités (nous ne viendrons pas sur ce que J.F. Marquet a si admirablement analysé [1]), et ce avant la grande crise de 1808/09 où, sans doute, Schelling commença à s'apercevoir véritablement de ce qu'était que philosopher, il revient sans doute à Hegel, durant les années d'Iéna, jusqu'à la *Phénoménologie* (où il revisite à son tour la W-L), d'avoir compris que le système de l'identité n'était « tenable » – tel fut son coup de génie – que s'il était pour ainsi dire *mis en mouvement* à l'intérieur de lui-même, réglé, par conséquent, dans l'ordre discursif de son exposition (*Darstellung*), par le mouvement d'une identité qui se perd et qui se reprend en engendrant tout à la fois la syntaxe et la sémantique de la langue philosophique. Comme si le mouvement

1. Cf. J.F. Marquet, *Liberté et existence*, Gallimard, Bibl. des Idées, Paris, 1973.

on reconnaît la dialectique –, bien ajusté par ses sauts du positif au négatif et du négatif au positif, permettait de fractionner en les intégrant toutes les énigmes et les opacités qui demeuraient dans la philosophie de l'identité. C'est ainsi que Hegel a pu croire avoir « accompli » l'idéalisme allemand, et par là, à ses yeux, la philosophie elle-même.

Qu'est-ce que cela veut dire plus concrètement ? En fin de compte, et pour aller droit à l'essentiel, que l'articulation des trois principes de la W-L de 1794/95, pour peu qu'elle soit purifiée de tout rapport à une extériorité, de tout rapport d'une conscience à un objet – ce à quoi Hegel pense être arrivé à la fin de la *Phénoménologie* avec le savoir absolu –, donc pour peu que cette articulation soit pensée dans la stricte immanence d'un mouvement à lui-même, est censée livrer l'articulation matricielle de la méta-langue à travers laquelle la langue philosophique va pouvoir se redéployer à la fois dans sa syntaxe – l'agencement réglé des concepts – et dans sa sémantique – le sens strict, censé rigoureusement déterminé par l'agencement, de chacun de ces concepts. On retrouve ainsi, au commencement de la *Science de la logique*, dans la séquence qui fait passer de l'être au néant, du néant au devenir, et du devenir à l'être-là, une réélaboration, en quelque sorte quintessenciée, des trois principes fichtéens de la W-L (du Moi absolu au Moi limité), quintessenciée en cela qu'il ne s'agit plus du Moi (et du Non-Moi), mais de leur pointe ultime dans la pensée pure, où tout sujet (Moi limité) est censé s'être englouti dans tout objet (Non-Moi), au sein de l'unité absolue (l'identité schellingienne) des deux, donc de la pensée pure et de l'être pur. Par là se joue en réalité un étrange jeu, extrêmement subtil, qui fait toute la « magie » du texte hégélien : la méta-langue étant censée articuler la langue en mettant en place son lexique et son articulation, la langue, ainsi réorganisée au fil d'une tâche qu'il faut reconnaître comme gigantesque, finira par s'égaler à la méta-langue, et la *Darstellung* du système avec le système lui-même (ce sera l'*Encyclopédie*). Si bien qu'à l'inverse, dans cette version radicale de l'idéalisme absolu, c'est tout autant la méta-langue, dans sa façon d'épuiser la langue en la réorganisant, qui finira, au fil de cet épuisement, par intégrer la langue en elle-même, selon ce qui apparaît comme un inexorable processus de « digestion ». On comprend dès lors que la méta-langue est elle-même, comme mouvement dialectique, sans origine – dans nos termes, elle en est toujours déjà et pour toujours l'institution symbolique –, qu'elle a toujours déjà eu lieu et devra toujours encore avoir lieu, et que le commencement de la *Darstellung*, qui est le commencement du système, ne peut en être, comme dans la *Science de la logique*, avec la séquence qui va de l'être à l'être-là, que la version la plus abstraite : seul point d'entrée possible, pour la langue philosophique, qui est une langue

abstraite, depuis ce qui a toujours déjà eu lieu vers ce qui a lieu et aura toujours encore lieu. On sait que la progression dans l'énoncé du système est tout à la fois régression vers l'expression plus concrète du mouvement, de l'absolu, et que la fin n'est que le commencement développé, reconnu en son éternité, comme l'éternité du mouvement (cf. § 577 de l'*Encyclopédie*, version de 1830). Cela donne l'impression qu'il n'y a rien d'autre (à penser) que ce mouvement, ou que ce mouvement, dans la forme qu'il prend au travers de la langue philosophique (battement de la positivité et de la négativité, absorption réciproque de la positivité et de la négativité) est la matrice, en quelque sorte transcendantale, non seulement de toute pensée, mais aussi de tout être (assimilé par là à la pensée).

C'est là que, dès l'époque de Hegel, s'est insinué le malaise, de manières il est vrai fort diverses, et avec plus ou moins d'intelligence. Car il y a là, nous le disions, une sorte de « magie » ou de « tour de passe-passe », dont Hegel lui-même, dans l'incroyable force aveugle de son génie, a été lui-même la victime. S'il a réussi, il est vrai, à construire cet "objet" qu'est le système, si, en son genre, ce système est bien "absolu", quelle langue (encore philosophique) pourrait encore parler celui qui ne s'y sent pas à l'aise, qui "sent" que quelque chose "ne marche pas", dès lors que c'est tout ce qui est et tout ce qui est pensable (et sensible) qui sont censés être épuisés, mis en place ? Une consigne critique, qui vaut pour toute philosophie, est plus que jamais de mise avec Hegel : fait-il bien, accomplit-il bien ce qu'il dit qu'il fait, qu'il accomplit ? C'est ce que nous voudrions mesurer, ici, avec la première séquence de la *Science de la logique*.

Avant d'y venir, et pour achever de mettre en place les cadres de notre lecture, il nous faut ajouter quelques remarques. Dans la partie de l'*Introduction* consacrée à la division générale de la logique, Hegel écrit :

> La logique serait déterminée comme la science du pur penser, qui a pour son principe le *savoir pur*, l'unité non pas abstraite, mais vivante et concrète, par là qu'en elle l'opposition de la conscience d'un *étant* subjectivement pour *soi* et... d'un objectif est sue comme surmontée, et que l'être est su comme pur concept en soi-même et le pur concept su comme le véritable être. Ceux-ci sont dès lors les deux *moments* qui sont contenus dans le logique. Mais ils sont à présent sus comme *inséparables*... et *différents*... [dans] une unité non pas abstraite, morte, immobile (*unbewegend*) mais concrète. (WdL, 42-43)

Dès lors, « le concept entier est à considérer une fois comme *concept étant*, l'autre fois en tant que *concept* ; là [comme] seulement concept *en soi*, de la réalité ou de l'être, ici [comme] concept en tant que tel, concept

étant pour soi », et « la logique serait par là tout d'abord à diviser dans la logique du *concept comme être*, et du concept *comme concept*..., dans la logique *objective* et la logique *subjective* » (WdL, 43). Autrement dit, le savoir pur, le pur penser (le résultat de la *Phénoménologie* comme savoir absolu), est, comme principe de la logique, par-delà l'opposition du sujet et de l'objet, l'identité « vivante », c'est-à-dire en mouvement, du concept et de l'être, ce que nous nommons quant à nous leur *tautologie symbolique*, en vertu de laquelle, en langue hégélienne, ils sont tout à la fois inséparables et différents, c'est-à-dire indiscernables malgré leur différence. C'est la tautologie symbolique de l'être et du penser, l'un des lieux éminents sinon le lieu même de l'institution symbolique de la philosophie. Cela implique que, dans l'immédiateté abstraite du commencement, le concept soit tout d'abord identique à l'être, ou que dans son en-soi, il soit étant, et même l'étant en général (l'être), toute médiation lui étant extérieure. Et que, par l'intégration des médiations en lui au fil du mouvement, il advienne comme concept en tant que tel – le « en tant que » supposant sa réflexion, dont Hegel, à l'instar de Fichte, et contre Kant, pense qu'elle peut être déterminée par des lois, celles de l'engendrement (mais en est-ce un ?) dialectique, où les réflexions s'enchaînent selon une syntaxe qui est censée déterminer la sémantique. Cela explique déjà que la *Science de la logique* commence par l'être : l'être, c'est le concept abstrait de tout rapport, ou, si l'on veut, la tautologie symbolique elle-même, à la fois dans sa forme (qui serait seulement logique : c'est de là que part Fichte en 1794) et dans son contenu, dans l'implosion réciproque du concept et de l'être, de la syntaxe et de la sémantique. L'abstraction est donc moins, ici, l'abstraction de tout contenu (c'est la forme qui est ici le contenu) que l'abstraction *de tout rapport*, qui ramène à l'absolument immédiat, du moins en apparence. On n'est pas loin de l'absolue identité schellingienne, sauf, précisément, on le sait, qu'elle n'est ici qu'une apparence, parce qu'il faut commencer par le plus général, le plus inchoatif, du moins *pour nous* (cf. aussi WdL, 54, 57-58). On ne comprend que par là le fait que Hegel puisse dire, dans le même mouvement, que l'unité (l'identité) du pur concept et du (pur) être soit *concrète :* concrète, elle l'est seulement dans la mesure où elle est mouvement, et mouvement (nous allons y venir plus précisément) où, malgré l'identité du penser et de l'être, clignote en éclipses réciproques leur différence : la première, la plus pure, c'est-à-dire la plus abstraite définition de l'absolu est, rappelle Hegel (WdL, 59), « l'identité de l'identité et de la non-identité », ce qui, comme tel, est intenable, mais prendra sa première figure concrète avec le devenir.

Ajoutons enfin, avant de commencer, que le paradoxe est aussi que concept et être, et de même néant et devenir, ont, dans la langue

philosophique, une *signification*. Dans nos termes, cela signifie qu'à ces mots sont liés ce que nous nommons des aperceptions de langue, mais que, prises dans le contexte hégélien, ces aperceptions sont vides de tout objet, ou plutôt, et Hegel y reviendra plusieurs fois, des *aperceptions sans intuitivité*, des aperceptions sans aucune intuition – l'intuition intellectuelle étant, pour Hegel, une intuition indifférenciée sans contenu. Autrement dit, si le concept pur est comme tel (comme ce qui se tient de la conception de la pensée) aperception, Hegel nous enjoint à penser cette situation très intéressante d'une aperception sans aucune intuitivité. Nous allons y revenir plus précisément, car il est temps, à présent, d'en venir au texte.

LANGUE, LANGAGE ET CLIGNOTEMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

L'être est à prendre, selon Hegel, au sens de la proposition kantienne en vertu de laquelle il n'est pas une propriété (des objets) ou un prédicat réel (*real*) : il n'a en lui-même aucune détermination de contenu, puisqu'il n'ajoute rien au contenu (du concept empirique) d'une chose (cf. WdL, 71). Il est donc, si l'on veut, forme, mais en un autre sens que la forme logique traditionnelle : c'est pour ainsi dire la forme (syntaxique) hyperdense de la référence (sémantique) en général, c'est-à-dire l'aperception pure, sans intuition, de la langue.

L'être est donc « l'immédiat indéterminé » (WdL, 66), il est « seulement identique (*gleich*) à lui-même » et pareillement « non-identique à l'égard de l'autre », n'ayant pas de « dissemblance (*Verschiedenheit*) à l'intérieur de soi, ni non plus vers le dehors » (*Ibid.*) ; il est en réalité sans autre et sans dehors, en raison de son indéterminité. Il n'y a, précise Hegel, « rien à intuitionner en lui », ou il n'est que ce pur intuitionner, vide. Il y a donc tout aussi peu à penser en lui, ou il n'est pareillement que ce penser vide (WdL, 66-67). Il n'est en réalité que le néant (*Nichts*). Le néant reprend donc les mêmes caractères que l'être (identité simple à soi-même, complète vacuité, absence de détermination et de contenu, indifférence en lui-même). Mais eu égard au penser ou à l'intuitionner, il n'est pas indifférent de penser ou d'intuitionner quelque chose (*etwas*) et de ne penser ou de ne n'intuitionner rien. Par conséquent, ne rien penser ou ne rien intuitionner fait que le néant y est (existe), ou plutôt qu'il est l'intuitionner ou le penser vides eux-mêmes (en vertu de l'immédiateté), et cela, en tant que l'être pur (cf. WdL, 67). « L'être pur et le néant pur sont donc le même » (*Ibid.*). D'où vient alors le double retournement de l'être dans le néant et du néant dans l'être? D'où vient, malgré tout, leur

différence ? On pressent, par le sens (*Bedeutung*) de la langue philosophique, que, dans le cas de l'être, tout quelque chose quelconque, non encore délimité (défini, en langue hégélienne : déterminé) y est *confondu*, alors que, dans le cas du néant, il en est *distingué*, mis à distance. Mais cela présupposerait que l'on se donne déjà le « quelque chose », c'est-à-dire, plus primitivement, le *Dasein*, l'être-là ou l'existence qui, pour Hegel, est déjà et toujours être-là ou existence finie. C'est pourquoi, toute à l'exercice de sa « magie », la pensée hégélienne en passe par la médiation du devenir, envisagé en trois moments, ceux de son unité, de sa différence (les moments du devenir), et de sa sursomption (*Aufhebung*). C'est là que nous allons toucher au cœur.

Tout d'abord, de l'identité de l'être pur et du néant pur, Hegel va tirer que « ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être, ni le néant, mais cela que l'être – non pas passe – mais *est passé* (*übergegangen ist*) dans le néant et que le néant est passé dans l'être » (WdL, 67). Formule capitale en ce que, pour ainsi dire, la pensée pure (qui est l'être pur, et donc le néant pur) *ne peut tout d'abord assister au passage lui-même*, au retournement réciproque l'un dans l'autre de l'être et du néant, mais vient en quelque sorte toujours déjà *trop tard*. Le double retournement est donc *immaîtrisable* (pour Hegel : non médiatisable dans ces termes eux-mêmes), et c'est cette situation que nous désignons par le *clignotement réciproque* de l'être et du néant, qui est aussi le clignotement (l'ouverture et la fermeture immaîtrisables) de leur différence.

Car il reste, énigmatiquement, leur différence, que nous n'avons encore saisie que par rapport à ce que signifie penser ou intuitionner quelque chose. Hegel enchaîne en effet aussitôt :

> Mais la vérité est tout autant, non pas leur indifférence (scil. de l'être et du néant), mais cela qu'*ils ne sont pas le même*, qu'ils sont *absolument différents*, mais pareillement inséparés et inséparables et que c'est immédiatement que *chacun disparaît dans son contraire*. Leur vérité est donc ce *mouvement* du disparaître immédiat de l'un dans l'autre : le *devenir ;* un mouvement dans lequel les deux sont différents, mais par une différence qui s'est pareillement dissoute (*auflösen*) immédiatement. (*Ibid.*)

On ne pourrait mieux, selon nous, caractériser le clignotement *lui-même*, c'est-à-dire le double retournement ou passage incessant de l'être dans le néant et du néant dans l'être. Mais ce qui reste difficile à penser, c'est que, en un sens, il ne s'agit là que du double passage du vide dans le vide, et que tout tient apparemment dans une double attribution du vide, une fois comme être, l'autre fois comme néant. Et comme ils sont le même, leur différence, aussitôt, s'évanouit. Comment dès lors peut-elle

ressurgir ? Notons déjà que le point de vue de leur différence est le point de vue du *mouvement :* Hegel n'écrit plus que l'être (le néant) est passé dans le néant (dans l'être), mais que chacun *disparaît* (*verschwindet*) immédiatement, c'est-à-dire sans la maîtrise que pourrait conférer la médiation, dans son contraire, ce disparaître de l'un dans l'autre étant leur vérité. Notons encore, car Hegel va y venir dans l'analyse des moments du devenir, que les deux « disparaître » ne sont pas équivalents, puisque la disparition de l'être dans le néant est un évanouissement (*Vergehen*) et puisque la disparition du néant dans l'être est un surgissement (*Entstehen*). Le devenir, le clignotement, est en réalité celui d'un évanouissement et d'un surgissement.

Il n'empêche, avant d'y revenir, que quelque chose comme la différence doit bien, pour le moins, permettre d'amorcer le mouvement. Hegel s'en explique, comme en passant, dans sa seconde Remarque (WdL, 78) :

> Leur différence (scil de l'être et du néant) est complément vide, chacun des deux est l'indéterminé de la même manière ; elle ne réside (*besteht*) dès lors pas en eux-mêmes, mais seulement dans un troisième, dans le *viser* (*Meinen*). Mais le viser est une forme du subjectif, qui ne relève pas de cette suite (*Reihe*) de l'exposition (*Darstellung*). Néanmoins le troisième, en lequel être et néant se trouvent (*ihr Bestehen haben*), doit aussi survenir (*vorkommen*) ici ; et [...] c'est le *devenir*. En lui, ils sont comme différents...

Texte qui peut s'éclairer par le suivant, tiré de la première remarque au § 88 de l'*Encyclopédie* de 1830 : « Mais parce que la différence ne s'est pas encore déterminée ici, car être et néant sont précisément encore l'immédiat, elle est, telle qu'elle est en eux, l'*indicible*, la simple *visée* ». Autrement dit : les mots nous font défaut, nous manquent, dans la langue philosophique, pour fixer les aperceptions pures de l'être et du néant dans leur différence, et ce, sans doute, parce qu'elles sont aperceptions pures, sans intuitivité. Ne reste que la visée, même si elle est « à vide », visée (aperception) de l'immédiat comme être brut, dans le premier cas, donc visée indifférenciée qui ne voit rien, parce que rien n'est déterminé, et dès lors visée vide dans le second cas, aperception vide du néant parce que le néant n'est ici envisagé par Hegel que comme le néant *de toute détermination*, ou si l'on veut, à la manière de Heidegger, comme néant de tout étant. On voit comment, par ce biais, c'est toute la langue philosophique, toutes ses aperceptions de langue, qui pèsent par leur suspens, nous osons dire leur *épochè* délibérée, mais peut-être pas, nous allons y venir, clairement située. *Epochè* par surcroît *hyperbolique*, dans une sorte d'hyperbole hyper-cartésienne, puisque c'est toute la langue philosophique qui se trouve suspendue, rapportée au négatif qui va se mettre à

travailler, à l'exception, notable, de l'être, immédiat, indéterminé et indifférencié qui, pour cette raison, va se trouver emporté dans la tourmente, dans la dissolution du devenir – le commencement n'étant qu'un commencement ou un faux commencement puisque, on le sait, il n'y a pas, à la vérité, de commencement (pour Hegel il n'y en a que pour nous).

Par là, c'est bien *toute* la langue philosophique qui clignote dans le devenir, entre sa condensation en implosion dans l'être pur, et son évaporation indifférenciée dans le néant pur, comme si, dans le premier cas, elle était tout l'être, et dans le second, aucun – ou comme si, dans le premier cas, elle pensait tout l'être, et sans reste, et, dans le second, ne pensait qu'elle-même, sans voix ou sans mots devant l'immédiat indifférencié. La différence de l'être et du néant est bien dans la visée de la langue et dans l'inquiétude hyperbolique de son inanité onto-logique, et cette différence lui échappe, du moins à ce moment de l'exposition, puisque Hegel pensera toujours que l'intégration du travail du négatif dans la discursivité de la langue lui permettra de dire tout le pensable et tout l'être. De la sorte, dire ici, comme Hegel, que la figure « logique » de la visée est le devenir, c'est d'une certaine manière accomplir un *coup de force* où tout est présupposé sans avoir l'air de l'être. Cette première impression, on va le voir, va se renforcer. Avançons déjà que si la différence de l'être et du néant est indicible, elle ne l'est peut-être que dans l'agencement mis en place par Hegel de la langue philosophique, et que la visée pourrait bien être autre chose qu'une « forme du subjectif » : à savoir, certes recodée dans les termes de la langue philosophique, la forme de l'aperception pure, matricielle, de toute langue, dans ce qui fait, il est vrai énigmatiquement chaque fois que nous parlons, l'inséparabilité de sa syntaxe et de sa sémantique. Dans ce cas, l'aperception pure, vide, c'est encore vrai, de toute intuition (de toute aperception déterminée), ne serait pas vide en général, mais seulement vide d'aperceptions *de langue*, et ce qui, en congruence avec une autre ligne du texte hégélien, serait précisément aperçu, ne serait autre que la *pensée*, mais non pas, cette fois la pensée pure (c'est du vide, Hegel « a vu juste »), mais la pensée qui court entre les lignes et les mots chaque fois que nous parlons et écrivons. Cette pensée, qui est le mouvement insaisissable en concepts du sens *se faisant*, et qui court « à travers » et « derrière » la langue, relève de ce que nous nommons le langage, en lui-même irréductible, parce qu'échappant à tout codage symbolique, à une quelconque méta-langue [1]. Nous serions tenté de dire, dans ce contexte qui est le nôtre, que pour être indicible ou ineffable,

1. Cf. notre ouvrage : *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1996.

la différence de l'être et du néant n'est pas pour autant impensable : reste à voir comment, dans cette première séquence de la *Logique*, Hegel va travailler cette ambiguïté fondamentale quant au penser, sans laquelle sa pensée n'existerait même pas.

Passons donc à l'analyse des moments du devenir. Analyse tout aussi cruciale que celle de leur sursomption. Hegel reprend tout d'abord le devenir comme passage énigmatique de la « représentation » (l'aperception pure de langue) à son indicibilité immédiate : l'être et le néant « sont dans cette unité (scil. du devenir), mais en tant que *disparaissant*, seulement comme sursumés (*Aufgehobene*). Ils sombrent (*herabsinken*) depuis leur auto-consistance (*Selbstständigkeit*) tout d'abord représentée pour [devenir] des *moments*, encore *différents*, mais en même temps sursumés » (WdL, 92). C'est cette *Aufhebung* qu'il s'agit de comprendre de plus près, par l'analyse des « moments ». Hegel poursuit :

> Saisis tous deux (*sie*) d'après cette différence (*Unterschiedenheit*) qui est la leur, chacun est en elle comme unité avec l'*autre*. Le devenir contient donc être et néant comme *deux unités de cette sorte*, dont chacune est elle-même unité d'être et de néant ; l'une [est] l'être comme immédiat et comme relation au néant ; l'autre [est] le néant comme immédiat et comme relation à l'être ; les déterminations ne sont pas de même valeur dans ces unités. (*Ibid.*)

De prime abord, Hegel ne fait ici, comme il le fera toujours, qu'intégrer dans chacun des termes la médiation avec l'autre : le terme est lui-même, immédiatement, et médiatement, sa relation avec l'autre. Il ne s'agit apparemment que d'un jeu logique où l'intériorisation ou l'immanentisation de la relation doit conduire à l'*Aufhebung*, à la sursomption par ce mouvement de chacun des termes, ainsi enrichis, dans une nouvelle unité, qui, de la sorte plus riche, sera désignée par un nouveau terme, paraissant par là engendré à sa place (syntaxe) et dans sa signification vraie (sémantique). Mais cette unité sera elle-même censée « stabilisée » comme « moment » : ce sera ici le *Dasein*.

Notre interrogation porte néanmoins sur ce qui se passe « derrière » ce processus logique. Et Hegel doit bien y toucher lui-même si, précisément, le processus logique doit être autre chose qu'un jeu avec les concepts. C'est pourquoi, justifiant l'inégale valeur des deux moments (des deux déterminations) dans les deux unités qu'ils constituent, Hegel poursuit :

> Le devenir est de cette manière dans une double détermination : dans l'une le néant est en tant qu'immédiat, c'est-à-dire qu'elle est commençante à partir du néant qui se rapporte à l'être, ce qui veut dire passe en lui ; dans l'autre l'être est en tant qu'immédiat, c'est-

à-dire qu'elle est commençante à partir de l'être qui passe dans le néant – *surgissement* et *évanouissement*. (*Ibid.*)

Nous voilà subitement beaucoup plus près de quelque chose de très concret : le double passage, le clignotement immaîtrisable de l'être et du néant est le clignotement immaîtrisable du surgissement et de l'évanouissement de l'aperception pure sans intuitivité (qui est aussi bien être pur que néant pur) : clignotement au sens du clignotement d'une étoile dont on ne sait pas (en dehors de la science et de ses techniques d'observation) s'il est le clignotement d'une source de lumière qui est, ou le clignotement d'une pure lumière sans source. C'est *l'insaisissabilité même de l'aperception pure de la pensée pure* qui *se phénoménalise elle-même comme clignotement entre le surgissement et l'évanouissement de l'aperception pure*. Et c'est pourquoi nous nommons ce clignotement *clignotement phénoménologique*. Nous sommes, par ces profondeurs abyssales, où tout sujet déterminé, et même toute pensée déterminée (toute aperception déterminée) sont mises hors circuit, emportées qu'elle sont par le clignotement, au plus près de comprendre la « magie » hégélienne.

C'est tout d'abord la pensée de Hegel elle-même qui vacille sur ses bases. Il écrit :

> Les deux (scil. surgissement et évanouissement) sont le même, devenir, et aussi, en tant que ces deux directions ainsi différentes, ils se pénètrent et se paralysent réciproquement. (WdL, 92-93)

Nous interrompons la citation pour demander : pourquoi ? Pourquoi, en effet, dès lors que rien ne paraît plus susceptible d'arrêter, en lui-même, le clignotement du surgissement et de l'évanouissement, l'aperception pure en son clignotement étant le phénomène, en même temps que l'illusion transcendantale, de la pensée pure (cette illusion transcendantale en tant que phénomène). Car il faut bien comprendre, contrairement à ce que Hegel laisse entendre ici, que le surgissement et l'évanouissement ne sont pas, pour ainsi dire « simultanés », mais se répondent en écho. C'est ce que, dans la vacillation (le clignotement ?) de sa pensée, Hegel explique aussitôt :

> L'un est *évanouissement* ; l'être passe dans le néant, mais le néant est tout autant la contrepartie (*Gegenteil*) de lui-même, passage dans l'être, surgissement. Ce surgissement est l'autre direction ; le néant passe dans l'être, mais l'être se sursume tout autant lui-même et est plutôt le passage dans le néant, est évanouissement. – Ils ne se sursument pas réciproquement, non pas l'un extérieurement l'autre, mais chacun se sursume en soi-même et est en lui-même la contrepartie de soi. (WdL, 93)

Autrement dit, et tel est en réalité le clignotement pris en lui-même, les deux termes (être et néant) sont bien supprimés ou sursumés dans l'*Aufhebung*, mais dans la mesure où le surgissement *revire* de manière immaîtrisable dans l'évanouissement et où l'évanouissement *revire* à son tour de manière immaîtrisable dans le surgissement, si bien qu'il n'y a plus dans le champ du pensable que ce revirement alterné sans fin (et sans commencement en soi) du surgissement dans l'évanouissement et de celui-ci dans celui-là. Être et néant, comme termes philosophiques avec leur signification philosophique, sont eux-mêmes radicalement, hyperboliquement *suspendus* (*épochè*). Si ce n'était pas le cas, le surgissement s'évanouirait tout simplement dans le surgi (l'être) et pareillement, l'évanouissement surgirait dans l'évanoui (le néant), et nous aurions une différence statique, pour Hegel une différence d'entendement, toute positive et extérieure. Nous comprenons par là que ce qu'il y a d'immaîtrisable dans le clignotement est *ce revirement lui-même*, qui correspond à ce que Platon, dans le *Parménide* appelait l'*exaiphnès*, « l'instantané » où l'Un revire en mettant en suspens radical, hyperbolique, tout couple de contraires comme termes apparemment stables. En ce sens, il est vrai de dire que le clignotement, et le revirement du surgir et de l'évanouir au sein du clignotement, opèrent l'*épochè* phénoménologique hyperbolique de tout terme, et donc de tous les termes (de toute aperception) de la langue philosophique, et même de toute langue. Le fameux mouvement de Hegel n'est donc que cela, sauf qu'il est, nous allons le voir, subrepticement *utilisé* pour la mise en place des concepts de la langue philosophique, comme instant de dissolution ou de fluidification des concepts (et de la langue) qui ne seraient jamais que trouvés, dans leur apparente contingence et fixité, par et dans l'entendement.

Rassemblons, une dernière fois, notre attention : voyons comment Hegel va penser l'*Aufheben*, le « sur-sumer », parce que « par en haut », du devenir. Celui-ci est tout d'abord, écrit-il, « l'équilibre (*Gleichgewicht*) en lequel se posent surgissement et évanouissement » (*Ibid.*). Admettons, sans penser aussitôt à leur paralysie réciproque à laquelle il a été fait allusion, que cet équilibre est le clignotement même du surgissement et de l'évanouissement (où, mis hors circuit de façon hyperbolique, l'être et le néant ne sont plus en question), dans leur revirement incessant (immaîtrisable). Le devenir, comme ce clignotement même, est alors in-fini, en soi sans commencement et sans fin assignables, même s'il nous a fallu l'hyperbole d'une aperception pure sans intuitivité pour y accéder. Or Hegel enchaîne : « Mais le devenir s'enferme (*zusammengehen*) pareillement en *unité au repos* (*ruhige Einheit*) » (*Ibid.*). Pourquoi cela ? Parce

que Hegel revient, et sans aucunement justifier ce retour, à la langue philosophique. Il écrit en effet tout de suite, en utilisant tout d'abord les ressources de l'*épochè* hyperbolique :

> Être et néant ne sont en lui que comme disparaissant : mais le devenir comme tel est seulement par leur différence. Leur disparaître est dès lors le disparaître du devenir ou le disparaître du disparaître lui-même. Le devenir est une in-quiétude (*Unruhe*) sans tenue (*haltungslos*) qui s'effondre (*zusammensinkt*) en un calme résultat. (*Ibid.*)

Faut-il comprendre que le devenir, le clignotement, n'a jamais eu lieu, comme *expérience* du penser, sinon dans le clin d'œil (*Augenblick*) aussitôt disparu de l'in-quiétude ? C'est ici même que nous situons, quant à nous, le véritable *coup de force* (coup de pistolet) de Hegel : revenant à la langue philosophique (l'être et le néant) sans s'en justifier un instant, et tirant parti de son *épochè* hyperbolique radicale, il ne voit pas que le clignotement ne l'est plus de l'être et du néant, mais du surgissement et de l'évanouissement *en général* (*épochè* phénoménologique hyperbolique), et ce dans le revirement incessant de leur différence, l'évanouissement surgissant de son mouvement même de s'évanouir, et le surgissement s'évanouissant de son mouvement même de surgir, l'instant du revirement étant insaisissable et immaîtrisable, n'étant jamais la simultanéité des deux, ou les faisant revirer, en retournement, l'un dans l'autre, en phases alternées (c'est l'origine de la temporalisation, et donc du langage – pas de la langue !). En outre, Hegel substitue la différence de l'être et du néant à la différence du surgissement et de l'évanouissement, et ce *de façon subreptice*, c'est-à-dire sans travailler (comme le fera Fichte, notamment en 1804 [1]) l'articulation des deux. Dès lors, l'*épochè* hyperbolique de l'être et du néant est utilisée par Hegel contre le devenir, ramené à ses prémisses « logiques » : qu'ils aient disparu au fil de cette *épochè* signifie que le devenir lui-même a disparu, s'est effondré en un « calme résultat », même si (ultime remords de Hegel ?) il est « in-quiétude sans halte ». Ce résultat, on le sait, c'est le *Dasein*, le premier « lieu d'être » de la pensée (ou de l'aperception pure).

Le paragraphe suivant, où Hegel éprouve quand même la nécessité de se reprendre, ne fait en fait qu'aggraver la situation : réaffirmant que le devenir est la disparition réciproque de l'être dans le néant et du néant dans l'être, et la disparition de l'être et du néant en général (*épochè*

1. Indiquons que pour Fichte, dans la seconde version de la W-L de 1804, l'une des plus élaborées qu'il nous ait livrée, ce que nous nommons le clignotement est pensé comme la « genèse », par rapport à laquelle il s'agit de situer la W-L comme savoir (ou science).

hyperbolique), il réaffirme encore que le devenir repose sur leur différence, et en conclut que celle-ci ayant disparu, le devenir *se contredit en lui-même* (cf. *Ibid.*), et se détruit. Qu'est-ce à dire, sinon que les exigences « logiques » ont repris le dessus, unilatéralement ? Il n'y a en effet nulle contra-diction intrinsèque dans le devenir comme clignotement en revirement du surgir et du s'évanouir, mais seulement instabilité, *haltungslose Unruhe*, in-quiétude qui ne se tient pas parce qu'elle ne s'arrête pas.

Il ressort donc de tout cela que Hegel ne cherchait, sans aucun doute, dans la précipitation à conclure, que la stabilité « logique » du concept. Le devenir n'a jamais eu lieu, avons-nous suggéré, sinon dans le clin d'œil de l'instantané, insaisissable, donc inutilisable, mais exploitable en sous-main (d'où la « magie ») pour la mise en place, « raisonnée » de façon très singulière, de la langue philosophique. Théâtre d'ombres, il est vrai, puisque ce qui en résulte, c'est « l'être-disparu », la « simplicité en repos » qui, comme *étant*, est le *Dasein*. Et l'*Aufhebung*, la sur-somption, pour nous traduction la plus intelligente parce qu'au plus près du logique, contient bien toute cette « magie », comme une sorte de mystification, de tour de passe-passe, de substitution en prestidigitation, dont Hegel lui-même aura été, jusqu'à la fin, la victime. Mystification, pourrait-on dire, de l'idéalisme absolu, qui sans cesse se présuppose lui-même, tout en touchant à l'énigme *qui lui reste extérieure* pour s'y conforter chaque fois qu'il en est besoin (on retrouvera plus loin ce mouvement et son *Zusammensinken*, notamment à propos du point crucial de la dialectique du fini et de l'infini).

Qu'en résulte-t-il, cette fois phénoménologiquement, pour l'aperception pure ? Nous ne pouvons, ici, que conclure dogmatiquement. Nous avons dit plus haut que si l'aperception pure est vide de langue (d'aperception déterminée), elle n'est pas pour autant absolument vide. Si le clignotement phénoménologique (le devenir hégélien), dès lors qu'il se met en jeu, met *ipso facto* en *épochè* phénoménologique hyperbolique toute langue déterminée (symboliquement instituée), il ne met pas pour autant hors circuit toute pensée en tant qu'elle passe, pour faire du sens, entre les signes et les mots de la parole. Bien au contraire, cette *épochè* la met en mouvement, dans ce qui est tout d'abord le clignotement du sens s'amorçant en sa temporalisation entre son surgissement et son évanouissement, c'est-à-dire dans ce que nous nommons le phénomène de langage – le langage n'étant encore une fois ni la langue, ni la méta-langue, mais cette masse inchoative, et indistincte pour toute langue, d'« êtres » ou de *Wesen* de langage situés à un autre niveau architectonique : pour ainsi dire *entre* l'être et le néant, ni étants, ni non-étants, s'évanouissant dans leur

surgissement, et surgissant dans leur évanouissement, donc seulement *entre-aperçus* dans leurs turbulences multiples et réciproques, avant toute aperception[1]. Telle est, selon nous, l'*origine* qui a manqué à Hegel, mais sans doute pas à Schelling qui, dans sa *Spätphilosophie*, l'a reconnue, dans la *Potenz* en tant que telle, comme l'*imprépensable* (*Unvordenkliche*) ; défaut propre à Hegel et qui lui a fait penser que la langue philosophique pouvait *tout* penser *sans reste*. Belle et grandiose erreur, dira-t-on, et qui, pour le moins, nous aura été utile, puisque, une fois commise, nous n'avons plus à la commettre. Nous savons désormais que le pouvoir de *Darstellbarkeit* des aperceptions de la langue philosophique n'est pas le seul, ou absolu dans sa vérité, mais que, du passage de l'aperception pure sans intuitivité aux aperceptions concrètes avec leur *Darstellbarkeit*, il y a de multiples versions, et ce, jusque dans le cœur de la philosophie elle-même. La pensée, pour penser, n'est pas pour ainsi dire *a priori* condamnée ou vouée, si elle se veut la plus pure, à en passer par l'aperception pure comme telle, puis aux aperceptions enchaînées de la langue philosophique, comme si elle devait réinventer implicitement la philosophie chaque fois qu'elle se met à penser. Nous avons vu combien l'aperception pure, d'ailleurs, était à la fois le condensé extrême de la langue philosophique et son évaporation à l'état de négatif ou de néant actif : s'il est vrai que l'aperception pure est vide de tout concept (et de tout être) déterminé, s'il est vrai qu'en ce sens, comme Hegel nous donne presque malgré lui à le penser, elle ne fait plus que clignoter entre le surgissement et l'évanouissement en général, il en résulte, à l'autre bord, le bord phénoménologique qui est le nôtre, que le surgissement et l'évanouissement sont encore *abstraits*, et que le clignotement entrevu par Hegel, le temps d'un clin d'œil, n'y est pour ainsi dire que dans sa « forme logique » abstraite, n'étant que le clignotement lui-même. Certes, nous l'avons vu à la suite de Hegel, et en partie par-delà Hegel, le clignotement mis en jeu met du même coup en jeu une *épochè* hyperbolique des prémisses qui ont permis d'y accéder (ici : l'être et le néant). Mais, du point de vue plus proprement phénoménologique, cela signifie qu'il n'a précisément pas de prémisses *en* lui-même, qu'il se met en jeu, de façon immaîtrisable, « là où il veut », dans nos termes, chaque fois qu'il y a *phénoménalisation*, dont il est, à chaque fois le schème in-fini, sans *archè* et sans *télos*. Énigme du phénomène au sens phénoménologique, c'est-à-dire du phénomène qui n'adhère pas à lui-même, mais qui clignote en lui-même, faisant surgir et s'évanouir des lambeaux concrets de sa phénoménalité, qui sont des *Wesen*, des « êtres » si l'on veut, mais pas des

1. Cf. *L'expérience du penser, op. cit.*, ainsi que nos *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 1992, en particulier la Ve Méditation.

étants ni des non-étants : lambeaux imprépensables, pour reprendre la langue du dernier Schelling, et qui, seulement entre-aperçus dans leurs foisonnements pluriels, sont ce qui met en mouvement toute pensée – la langue, dans ses aperceptions, ayant pour effet de n'en retenir que quelques uns selon ce qui fait, chaque fois, le pouvoir de *Darstellbarkeit* de ses aperceptions, où nous retrouvons le familier. Énigme du concret qui ne s'abîme dans la négativité, comme l'a cru Hegel dès sa *Phénoménologie*, que pour une langue trop exclusivement philosophique qui s'en est toujours déjà éloignée. Et cet éloignement qui tente de se stabiliser en lui-même pour s'autonomiser est finalement, en quelque sorte, la « formule » même de l'idéalisme absolu – « philosophie » seulement « négative » comme le disait fort bien, encore une fois le dernier Schelling. La *Logique* mais aussi bien tout le système, l'*Encyclopédie*, n'est bien, en fin de compte qu'un « théâtre d'ombres », mais d'ombres ayant à ce point oublié leur origine qu'elles ne sont que les ombres d'elles-mêmes, ou plus précisément d'une étincelle qui n'a fait que clignoter un instant, dans l'instantané originaire, l'*exaiphnès*, à l'origine de la longue phrase du système. Y est-elle encore à la fin ? Si l'on se réfère à la citation d'Aristote (*Métaphysique*, Λ, ch. 7, 1072 b 18-30), qui clôt l'*Encyclopédie*, cette étincelle, purifiée à l'extrême, n'est autre que l'étincelle de Dieu lui-même. Est-ce bien cela que pensait Aristote avec l'acte pur ? S'agit-il, dans cette équivoque ultime, d'une ultime ironie, ou, par ce renvoi à la *philosophia perennis*, de l'expression d'une radicale *hybris*, bien moderne, celle de la pensée d'une non moins radicale immanence ? Immanence qui serait non moins celle du néant que celle de l'être.

Marc Richir

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

Marc Richir (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !