

Les dimensions du temps

Le concept de temps dans l'œuvre de Hegel

Christian Buder

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/2156>

Les dimensions du temps

Le concept de temps dans l'œuvre de Hegel

Christian Buder

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2009

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-2156-1

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 030 42 85 10 90
Fax: +49 030 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Thèse de Doctorat
en philosophie
présentée à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris

Directeur de thèse :
M. Gérard Jorland

Paris 2007

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier mon directeur de recherche, M. Gérard Jorland et mon jury de thèse, M. Bernard Bourgeois, M. Jean-François Kervégan, M. Pierre-Jean Labarrière, M. Jean-Louis Vieillard-Baron qui ont lu cette thèse de doctorat et dont les commentaires m'ont été très profitables. Je remercie également Félicie Rabian pour sa patience de relecture et ses propositions d'amélioration de mon français et enfin mes parents pour leur soutien constant.

Introduction.....	9
1 L'acte de déterminer le temps.....	15
1.1 La contradiction de l'espace et du temps.....	15
1.2 Hegel et Kant.....	19
1.3 De Kant à Schelling.....	27
1.4 « Zugleichsein » et « Nacheinandersein ».....	30
1.5 La détermination de l'unité spatio-temporelle.....	31
2 L'altérité et l'idée naturelle.....	41
2.1 Le paradoxe de l'être-hors-de-soi.....	44
2.2 Le temporel dans l' « Außersichsein ».....	46
2.3 L'Idée et l'être-hors-de-soi-même.....	47
2.4 Les profondeurs de l'Idée absolue.....	49
2.5 Le concept de l' « autre ».....	52
2.6 Le concept et la chose.....	56
2.7 L'espace et le temps et leur détermination logique.....	58
2.8 La limite de l'espace et du temps.....	61
2.9 Le passage de l'espace au temps.....	63
2.9.1 La limite.....	64
2.9.2 Le point.....	66
2.10 La négativité.....	75
2.11 Le point vu comme « Zeitpunkt ».....	77
2.12 Le concept de l'intuition.....	78
3 Les dimensions du temps.....	83
3.1 Le déploiement des dimensions temporelles.....	83
3.2 La « tridimensionnalité » du temps.....	85
3.3 Le développement du moment temporel.....	89
3.3.1 Le Présent et le passage à l'Avenir.....	95
3.3.2 Le Passé.....	98
3.4 Le Présent comme nature du temps ?.....	101
3.5 L'être du temps et le rôle du Présent.....	103
4 L'intervention de la logique.....	107
4.1 La logique du Présent.....	107
4.2 Attraction et Répulsion.....	108
4.3 Le Maintenant et la négativité.....	112
5 Le phénomène ou l'apparence du Maintenant.....	119
5.1 L'être du temps phénoménologique.....	120
5.2 La deixis et l'immédiat du Maintenant.....	122

	5.3	La deixis et l'aspect phénoménologique.....	127
	5.4	Le devenir logique et sa forme temporelle	132
	5.5	Héraclite et le temps comme « körperliches Wesen ».....	138
	5.6	Le devenir temporel.....	142
6		Le processus et son « double aveugle ».....	145
	6.1	Contradiction logique et différence temporelle.....	146
	6.2	Les paradoxes de Zénon	151
7		Logique et temporalité	161
	7.1	La direction du temps	161
	7.2	Le concept dialectique du temps – le « Zeitpunkt ».....	166
	7.3	Le Maintenant comme « époque » et « événement »	169
	7.4	Le concept de « Maß » et la temporalité.....	173
	7.5	Le concept du « Übergang » et du « Sprung ».....	177
	7.6	La série et la coexistence	181
8		La subjectivité du temps et sa logique	185
	8.1	L'inspiration conceptuelle de la subjectivité	186
	8.2	Le temps de la conscience.....	187
	8.3	Le temps et la Conscience de soi.....	192
	8.4	La Logique de l'égoïsme – la quantité pure	193
	8.5	Le Moi et la temporalité.....	195
	8.6	Le Moi et le concept et leur rapport temporel.....	202
	8.7	L'éternité du Concept	209
	8.8	L'immobilité de l'éternité	219
9		Le temps de l'Histoire en tant que temps	227
	9.1	L'apparition du peuple historique	233
	9.2	La documentation de l'histoire.....	238
	9.2.1	Les sociétés historiques.....	239
	9.2.2	Les sociétés non-historiques.....	244
	9.3	L'apprentissage de l'Esprit	248
	9.4	L'État	252
	9.5	Les différentes vitesses de la pérennité	260
	9.6	Le deuil et la tristesse	264
10		Les étapes de l'Histoire.....	273
	10.1	Les formations de la Nature	273
	10.2	Progrès de l'espèce – les étapes de l'histoire.....	275
	10.3	L'« Aufhebung » et le temps historique	280
11		L'Homme et l'Esprit – l'Homme est l'Esprit.....	287
	11.1	La Vie	287

	11.2	La conscience de soi désirante	291
	11.3	La mise à mort de l'objet	295
	11.4	Le Concept de la jouissance et du travail.....	297
	11.5	L'activité téléologique du travail	303
	11.6	La maîtrise du temps.....	305
	11.7	La production du signe	308
	11.8	La maîtrise du temps par le langage	309
12		L'Histoire et l'Individu travaillant	315
	12.1	Le concept du travail dans l'Histoire.....	315
	12.2	Le cumul d' « Entwicklung ».....	322
	12.3	La lenteur de l'histoire.....	325
	12.4	« Erinnern ».....	332
13		La différence entre « Etre » et « Devoir ».....	339
	13.1	La raison dans l'histoire.....	342
	13.2	La réalisation de l'histoire dans le temps.....	347
	13.3	Le Présent de la Raison hégélienne	354
	13.4	Le temps et la pensée	363
14		Le cercle systémique – ou le père qui est son propre fils	375
	14.1	Les deux Présents du Présent	375
	14.2	La suppression du temps.....	378
15		Conclusion.....	381
	15.1	La pensabilité du système	381
	15.2	La temporalité et le systémisme de Hegel	383
		Bibliographie.....	389

Abréviations :

- KRV- Kant, *Kritik der reinen Vernunft* Frankfurt, Suhrkamp 1995
- KRU- Kant *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt, Suhrkamp 1995
- VGP- Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, dans *Werke in zwanzig Bänden, Band 20*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971
- WL I-II Hegel, *Wissenschaft der Logik vol. I et II*, Werke 5, Frankfurt, Suhrkamp 1996
- Enzyk- Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1832-1845)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1986, Bd. I-III
- SE- Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, Meiner, (ed. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle) Hamburg, 1975; *Jenaer Systementwürfe II et III*, Meiner, (ed. Rolf-Peter Horstmann) Hamburg, 1982 (II) et 1987 (III)
- JL- Hegel, *Jenenser Logik*, Ausgabe Lasson, Meiner, Hamburg, 1967
- VÄ- Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I-III, Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970
- PG- Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Suhrkamp, Frankfurt, 1970
- VG- Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Gesammelte Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, Frankfurt, 1970
- PR- Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, vol. 7, Frankfurt, 1970

Introduction

Le concept du temps *nous* fait d'abord penser aux théories développées dans les sciences naturelles. Le temps y est alors toujours associé à l'espace. John Randolph Lucas¹, David Mellor² ou Robin le Poudevin³ sont entre autres des auteurs qui développent une philosophie du temps dans le contexte des sciences soi disant « exactes » comme la physique. Ces théories mettent en avant un rapport entre temps et espace qui est la base d'une Philosophie de la Nature mais elles excluent la problématique de la temporalité dans l'histoire ou dans l'esprit subjectif. Les sciences naturelles réduisent le « champ d'explication » au monde étendu ou purement quantitatif. Ces théories présentent une limite que Hegel a souligné le plus systématiquement semble-t-il car une compréhension quantitative du monde ne suffit pas à expliquer l'existence humaine qui comporte aussi d'autres dimensions comme celle de l'histoire ou de la pensée. Ainsi l'Homme peut se comprendre comme un être naturel composé de molécules, mais aussi comme un être dont les pensées ne sont pas réductibles à des décharges neuronales. C'est un être politique et historique dont les actes sont fondés « ailleurs » que dans les lois physiques.

Heidegger est un des derniers philosophes à avoir essayé, dans *Sein und Zeit*, de proposer une analyse de ce « Dasein » qui signifie en allemand dans son sens quotidien : « être-là » ou « réalité humaine ». Bien que Heidegger ait supposé avoir fait une analyse plus profonde du « Dasein » que Hegel, nous pensons que ce manque de profondeur que Heidegger attribue à l'analyse hégélienne résulte essentiellement de sa propre interprétation de la philosophie hégélienne.

Nous ne discuterons pas ici de l'interprétation heideggérienne de Hegel mais nous verrons que Hegel a déjà proposé une compréhension conceptuelle du monde dans laquelle il analyse ce que nous comprenons par l'« existence » (Dasein), et surtout une compréhension approfondie de l'« Être »

Hegel ne se contente pas d'une analyse de la conscience et de ses conditions, il l'élargit à ce qui est hors de nous. La philosophie de Hegel est une tentative de répondre aux questions suivantes : Comment pouvons-nous comprendre dans une seule théorie le monde hors de nous et en nous, le monde de l'« Être » et de la « Conscience »? Comment prenons-nous conscience de notre Conscience et surtout qui est le « nous » qui le pense ? Ce « nous » est le sujet de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. La lecture de Hegel nous offre la possibilité de comprendre comment la volonté libre, la

¹ John Randolph Lucas: *Space, Time and Causality: An Essay in Natural Philosophy*, Oxford, Clarendon, 1984

² David Mellor: *Real Time II et I*, London, Routledge, 1998

³ Robin Le Poudevin, *Travels in Four Dimensions*, Oxford, Oxford University Press, 2003

politique ou une morale sont possibles dans un monde physique dominé par des lois physiques.

Kant a strictement séparé ces deux mondes. Pour Kant, il n'y a que le ciel au-dessus de nous avec ses lois astronomiques et la loi morale qui est en lui-même et qui se fonde sur le principe de la liberté (Freiheit). Selon lui, les deux mondes sont incompatibles et ne peuvent qu'être pensés séparément. Cette incompatibilité, on peut même dire cette « impensabilité » est justement ce que Hegel refuse. Liberté et Nature habitent un seul monde pour Hegel, elles ne peuvent donc pas être pensées comme des entités incompatibles. Il ne s'agit pas chez Hegel d'une phénoménologie descriptive. Et même s'il a intitulé son œuvre majeure *La Phénoménologie de l'Esprit*, il ne s'agit pas d'une phénoménologie dans le sens propre, c'est-à-dire d'une analyse de ce qui nous apparaît. Il ne s'agit pas non plus d'une phénoménologie husserlienne qui vise les objets et leurs essences (Wesensschau⁴). Son point de départ n'est pas la Conscience, il essaie plutôt d'élaborer une méthode de conceptualisation de l'Être en soi. Il expose les possibilités et les différents modes de l'Être dans sa Logique. La Logique de Hegel est donc plutôt une Onto-Logique et la *Phénoménologie de l'Esprit* est plutôt une Ontologie et c'est à travers cette Onto-Logique que nous essayerons d'analyser le concept de temps dans son Oeuvre.

Etant donné que Hegel refuse l'idée de l'incompatibilité des sphères de la liberté et de la nature, nous avons affaire à un *seul* concept du temps. Le fait de parler d'un temps de la nature et d'un temps de l'histoire ou du temps subjectif serait donc inadéquat si l'on ne tenait pas compte de la structure fondamentale que Hegel se figure voir dans le concept du temps.

Le titre de notre analyse « le concept du temps dans l'œuvre de Hegel » indique déjà qu'il s'agit d'un seul concept du temps dont nous essayons de retrouver les traces dans la philosophie de la nature, de l'histoire, de l'esprit et de la logique chez Hegel.

Il y a peu de philosophes qui invitent leurs lecteurs à explorer un champ d'interprétation aussi large. Nous trouvons dans l'œuvre de Hegel l'essai de penser toute la panoplie de la pensée humaine. Une tâche audacieuse.

Pour mettre en valeur la pensée de ce philosophe, il n'est pas utile de focaliser l'œil critique sur les incohérences que ses lecteurs peuvent rencontrer car le rôle du philosophe en général ne peut pas consister à

⁴ Dans les *Méditations cartésiennes* (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Meiner-Verlag, 3e éd., 1995.) Husserl essaie d'annuler l'attitude naturelle (natürlichen Einstellung) de l'existence dans le monde (Weltexistenz). Par cette mise en parenthèse (Einklammerung) de l'existence du monde et du Moi (Ich), le monde intérieur, il croit avoir supprimé d'abord le visé du monde et du Moi pour rendre possible une considération sans préjugés de la Conscience pure. Husserl a appelé cette méthode la Réduction phénoménologique ou transcendante.

fournir des solutions pour penser, pour vivre ou des indications sur la manière dont nous devons agir. Mais la philosophie hégélienne nous invite à réactualiser et repenser les questions qui surgissent dans notre temps, dans un cadre universel, c'est-à-dire par rapport à la condition humaine en général.

Le système de Hegel semble proposer un cadre figé d'une conception de notre monde. Pourtant, nous verrons au bout de notre recherche que les fondements du système hégélien se montrent dynamiques. La limite est un concept clé du système hégélien. Toute difficulté du système hégélien tourne autour de la compréhension de la double-détermination de la « limite » qui est d'un côté le principe constituant du système et de l'autre côté sa limite. Nous voyons ainsi comment le concept de temps s'inscrit dans ce système qui nous apparaît au premier abord comme une *pétition de principe*.

Si nous parlons ici du temps, nous analysons ce concept ainsi que plusieurs des modes dans lesquels il apparaît. Le temps est aussi bien dans la nature que dans l'histoire, il apparaît aussi bien dans des processus « naturels » que dans les manifestations de l'esprit comme la conscience. Il ne suffit pas de concentrer notre analyse sur la conception de la Nature chez Hegel pour présenter le concept du temps et il ne suffit pas non plus de présenter le temps d'une manière séparée, d'une part dans la Nature et d'autre part dans l'Histoire. Il faut aussi répondre à l'exigence hégélienne d'établir un seul système. Cette exigence relève d'une problématique qui est la base de sa philosophie : comment rendre compréhensible et visible la contradiction.

Nous essayons donc de retracer le concept du temps que Hegel a exposé explicitement et uniquement dans son *Encyclopédie II* sur la « Philosophie de la Nature ». Une analyse et une critique du temps dans l'œuvre de Hegel ne peuvent pas être simplement un commentaire critique des textes hégéliens. Elles font apparaître plutôt une construction à partir des traces abstraites d'un concept du temps que Hegel n'a jamais conçu lui-même explicitement. Le temps s'estompe dans les traces d'une Logique qui définissent le système hégélien.

Nous essaierons donc de rendre visibles les *traces* d'un concept du temps qui apparaissent dans le système hégélien – c'est dans ce sens que nous parlons d'une logique du temps. Ensuite nous mettrons en évidence les difficultés de penser le temps par rapport à un système absolu, un système qui ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même et dont le principe constituant est aussi la limite du système. Le deuxième point de notre analyse est ainsi une critique de la pensée systémique chez Hegel et surtout une critique de l'essai d'établir une Logique absolue et hors du temps.

La critique méthodologique porte essentiellement sur l'idée de pouvoir penser une Logique absolue - et sa validité - hors du temps. Nous essayons de montrer que la Logique hégélienne n'est pas seulement impensable hors du temps, mais qu'il la précède même. En introduisant l'aspect du temps, la Logique qui compose la matrice abstraite du système hégélien sera mise en cause par rapport à sa propre possibilité de pouvoir servir comme structure hors du temps.

L'organisation de notre recherche se fait en quatorze chapitres qui se suivent d'une manière continue. Pour éviter l'impression d'un sectionnement de notre analyse du temps, nous avons évité de créer des blocs qui donneraient l'idée de plusieurs concepts du temps séparés. Certes, le concept du temps sera présent dans ces différentes sphères comme par exemple dans la nature et dans l'histoire, mais l'enchaînement continu des chapitres tient compte de l'exigence de Hegel de concevoir plusieurs domaines différents qui se rejoignent dans un seul système.

Nous commençons notre analyse du concept du temps chez Hegel par sa Philosophie de la nature où il présente explicitement le temps comme concept dont la détermination est inséparablement liée à celle de l'espace. Hegel semble restreindre la présentation du temps à la nature, mais nous voyons que le temps subit une certaine métamorphose, ou pour le dire autrement, Hegel différencie le concept du temps et établit ainsi plusieurs niveaux que nous pouvons comprendre comme des modes de temporalité.

Mais un tel déplacement du sens ne se fait pas sans conséquences. La philosophie hégélienne ne redéfinit pas le concept du temps, elle comporte une sorte de logique du temps qui est à la fois temporalité et temporelle. Hegel concentre son attention sur l'autodétermination de cette logique ou du Concept en général. La compréhension de l'autodétermination se fonde sur le concept clef chez Hegel : la négativité.

La négativité est le cœur du système hégélien. La négativité est un terme à travers lequel Hegel exprime le vacillement qu'il voit au centre de sa Logique, entre les concepts de l'« être » et du « néant ». Or, afin de donner un sens à ce vacillement, la négativité doit être pensée. On peut dire que le maître du jeu n'apparaît qu'en jouant le jeu. Le début du système hégélien semble donc partir du non-sens, mais nous verrons que Hegel ne peut pas se restreindre à un commencement ontologique de son système. Le sens du négatif doit être complété par l'idée du développement qui habite le fond du négatif – le système de Hegel est pour ainsi dire aussi un système téléologique.

Dans une première étape nous montrerons la relation intrinsèque entre l'espace et le temps. Ensuite nous analyserons la façon dont Hegel

conçoit le dépassement de la Nature en définissant le temps comme principe dominant.

Le temps devient le concept de transition par excellence qui a certes son origine dans la Nature, mais qui permet aussi l'idée d'un développement de l'esprit - et c'est l'esprit (Geist) qui apparaît ensuite dans un autre cadre – le cadre de l'histoire. La difficulté d'une telle logique du temps, c'est de concevoir un seul concept du temps qui peut contenir deux sphères opposées, celle de la nécessité dans la nature et celle de la liberté dans l'histoire.

La continuité des quatorze chapitres tient ainsi compte de l'idée de transition. Bien que nous gardions l'idée de la continuité dans notre conception, nous exposons la transition dans le système de Hegel en commençant par la sphère de la Nature, puis en passant par l'esprit pour arriver à l'histoire. Le concept de la transition et celui de la négativité sont essentiels pour comprendre l'importance de la temporalité dans le système hégélien. On peut comprendre le système hégélien comme un système de transition qui inclut en lui-même le principe de la transition⁵. En d'autres termes, la détermination du système hégélien implique l'impossibilité d'une détermination complète. L'idée de la transition posera à la fin de notre recherche un problème de pensabilité.

L'intention de notre recherche est double : premièrement, nous montrerons les limites de la pensabilité du système hégélien en esquissant le concept de la limite elle-même. Deuxièmement, nous montrerons que la transformation, voire la création permanente du *langage* qui se déroule à l'intérieur du système, engendre en même temps une quête sans cesse du sens. La métamorphose et la création du langage que la négativité engendre dans le système hégélien sont pour ainsi dire une quête permanente du sens. Le sens qui cherche toujours un autre sens.

⁵ Nous avons traduit le terme hégélien « Übergang » par « transition » au sens où les physiciens parlent de « transition de phase » sans pour autant que les transitions ne soient limitées à la seule nature.

1 L'acte de déterminer le temps

La conception du temps et de la temporalité en général occupe une place fondamentale dans la philosophie hégélienne. L'importance du temps s'y manifeste déjà au moment où Hegel essaie de définir le temps. C'est à travers l'acte intellectuel cherchant à en saisir le concept que le temps se révèle comme quelque chose d'insaisissable. Il nous apparaît comme un Maintenant qui a un certain contenu positif mais lorsqu'on croit avoir défini ce contenu il *n'est plus*. La pensée semble ne pas pouvoir attraper le contenu ni même le *sens* du temps. Hegel tente malgré cet obstacle intellectuel de saisir l'insaisissable en supposant une Logique universelle dans laquelle le temps trouve son expression abstraite. Le fait que le temps échappe à toute interprétation, qu'il n'est plus au moment où on essaie de le définir, lui donne la détermination d'être un négatif. C'est ainsi que Hegel nous glisse l'idée de la possibilité d'une interprétation du temps par une terminologie logique qui joue le rôle d'une onto-logique formelle. Mais en introduisant le travail du négatif (ce qui sera exposé plus loin), Hegel pose le fondement d'une possibilité d'interprétation qui engendre un paradoxe : d'une part, le négatif va apparaître comme l'« indéterminable » et, d'autre part, comme « quête » permanente du sens. L'échec dans la tentative de déterminer le sens du négatif constitue l'enjeu de la Logique hégélienne. Cet échec devient un acte intellectuel qui révèle une certaine Logique au fondement de tout enchaînement du sens dans le système hégélien. Cette Logique présente ainsi en soi une interprétation dont la constitution renvoie à un fondement *non-logique*. La Logique hégélienne ne peut pas être interprétée hors de la Logique car c'est là où le sens peut avoir lieu. L'interprétation de la Logique hégélienne est une sorte d'introspection qui a pour objet l'interprétation elle-même. Lors de cette introspection de la Logique nous rencontrons les deux concepts clefs qui désignent le moteur d'un système absolu, un système qui n'est pas réductible et dont la configuration est *intra-muros*. La « négativité » et le « temps » sont ainsi l'entrée dans le système hégélien mais aussi l'issue exigée.

Suivons d'abord l'arrivée de la négativité lors de l'essai de déterminer le temps qui met Hegel aux prises avec la difficulté que la détermination du concept du temps renvoie toujours aux déterminations spatiales et vice versa.

1.1 La contradiction de l'espace et du temps

Après avoir lu la Critique de la Raison Pure de Kant, la lecture de Hegel apparaît au premier abord comme une critique ⁶ des formes pures de

⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, dans *Werke in zwanzig Bänden, Band 20*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, S. 342, 343 (Abréviation VGP): „Wie nun das Gemüt dazu kommt,

l'intuition que Kant (dans l'Esthétique transcendantale⁷) a situées a priori dans le « *Gemüt*⁸ », dans l'esprit. Sans expliquer plus précisément le concept du « *Gemüt* », Hegel se pose initialement la question de savoir pourquoi l'esprit réunit ces deux formes dans lesquelles la nature est représentée en tant que temps et espace.

Or, d'après Hegel, l'exposition métaphysique et transcendantale de l'espace et du temps - en tant que formes pures de l'intuition qui « *insgesamt im Gemüte bereitliegen*⁹ », qui se situent entièrement dans l'esprit, - se révèle incomplète puisqu'il manque une vraie déduction cohérente de l'espace et du temps qui explique la relation intrinsèque de ces deux concepts. Ils sont dans le « *Gemüt* », peut-on lire chez Kant mais Hegel ne voit qu'un *déplacement* des concepts du temps et de l'espace et non pas une exposition ni une interprétation de leur relation.

Hegel ne se contente pas d'une critique de Kant. Bien qu'il critique le concept de temps chez Kant, ce qui nous donne l'impression qu'il le refuse totalement, nous verrons au cours de l'analyse qu'il n'a pas rejeté les analyses kantienne mais cherché à les compléter. Il envisage un concept du temps qui s'étend de la philosophie de la nature à travers la Logique jusqu'à la Philosophie de l'esprit. C'est ainsi que nous verrons que le concept du temps hégélien apparaît sous différentes formes (nature, logique, esprit). Hegel insiste sur le fait que nous parlons d'un seul et non pas de différents concepts du temps qui apparaît dans des figures différentes. Le temps se manifeste donc à tous les niveaux et ce n'est que par une négligence théorique qu'il est situé uniquement dans le monde objectif ou dans le monde subjectif. Le temps se manifeste dans les deux mondes, objectif et subjectif, et il doit avoir une structure qui dépasse le pur objectif et subjectif.

La physique moderne présuppose la relation spatio-temporelle sans l'expliquer. La nécessité de cette relation spatio-temporelle procède du fait qu'on ne peut pas parcourir l'espace sans avancer dans le temps et que le temps ne peut être perçu qu'à travers un changement qui se produit dans l'espace. Hegel connaît la relation réciproque entre l'espace et le temps mais il ne se contente pas de la poser comme une relation intrinsèque par

gerade diese Formen zu haben, was die Natur der Zeit und des Raums ist, darüber fällt es der kantischen Philosophie gar nicht ein zu fragen. Was sind Raum und Zeit an sich, heißt nicht: was ist ihr Begriff? sondern: sind sie Dinge äußerlich oder etwas im Gemüt?⁶

⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* Frankfurt, Suhrkamp 1995B 35, 36, A 21, S. 70 (Abréviation KRV)

⁸ *Gemüt* est souvent traduit par « esprit ». « *Gemüt* » comprend normalement l'unité des dispositions sensibles, c'est la faculté d'être stimulé. Kant appelle la conscience ou plus précisément la faculté de la conscience « *Gemüt* ». Chez Kant l'espace et le temps sont représentés comme formes a priori de la possibilité de l'intention (*Anschauung*) dans le *Gemüt*.

⁹ Kant *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995B 35, 36, A 21, S. 70 (Abgekürzt: KRV)

définition. Cette relation est le point de départ de la détermination hégélienne du concept de temps.

Hegel a anticipé la nécessité d'éclaircir la relation entre l'espace et le temps avant d'établir une théorie du temps. Mais une fois posé le problème de *penser* la relation spatio-temporelle, Hegel nous mène déjà, dans la partie Philosophie de la nature de l'Encyclopédie, à une pensée dialectique, c'est-à-dire une pensée qui résulte de l'impossibilité d'intellectualiser l'espace et le temps séparément. La pensée elle-même prend ainsi la place de médiateur sans « lieu » qui semble pouvoir exister seulement entre deux concepts opposés. Ces deux concepts opposés ne sont ainsi que des « moments » - des lieux transitoires.

Pour cette raison le problème du rapport spatio-temporel chez Hegel nous renvoie à la structure de la pensée-elle-même. Hegel refuse un point de départ fixe pour éclairer cette relation. La pensée ne se confronte pas seulement au problème, c'est le problème qui se confronte aussi à la pensée. La pensée est problématisante et problématisée. C'est pourquoi Hegel ne peut pas aborder l'espace et le temps comme des entités uniquement extérieures ou intérieures à l'esprit. Il ne refuse pas complètement l'idée de Kant selon laquelle les représentations de l'esprit subjectif se produisent toujours sous forme d'espace et de temps. Les choses elles-mêmes restent inaccessibles pour Kant. En revanche Hegel n'exclut pas l'existence des choses « hors du sujet » qui sont en elles-mêmes spatiales et temporelles et il rouvre l'accès à l'objet.

L'essence de l'espace et du temps nous échappe tant que nous n'avons pas éclairci leur rapport. Or il n'est pas seulement question de savoir si l'espace et le temps sont pensables et exposables comme deux concepts réciproquement liés, mais s'ils entretiennent vraiment une relation nécessaire, c'est-à-dire si l'un n'*existe* pas sans l'autre. Cela impliquerait le fait que parler de l'espace fait entrer en jeu le temps et vice-versa, aborder le sujet du temps fait entrer dans le domaine de l'espace.

Hegel vise avec sa critique implicite de Kant à éclairer le rapport antinomique de l'espace et du temps. Le fait de *déplacer* l'espace et le temps dans le sujet ne résout pas ce qui est antinomique entre eux, écrit Hegel. Ils sont antinomiques dans la mesure où l'espace et le temps sont *pensables* comme des unités limitées et en même temps comme quelque chose qui ne *peut* pas avoir de limite, qui se comporte comme un dépassement vers l'infini. « Unité » et « dépassement » sont des mots clefs qui expriment la structure antinomique de l'espace et du temps. Kant a bien vu ce qu'il y avait d'antinomique dans la relation entre l'espace et le temps, mais il les a juxtaposés au lieu d'expliquer la cause pour laquelle ces deux concepts *peuvent* avoir ce rapport antinomique. Hegel souligne – en critiquant implicitement Kant dans la *Science de la Logique* – qu'il y a quelque chose

d'antinomique en eux, l'antinomie de la limite ou de l'illimité; et que cela ne dépend pas du fait que l'espace et le temps expriment une relation entre les choses ou qu'il s'agisse seulement de formes de l'intuition.

« *Denn ob Zeit und Raum Verhältnisse der Dinge selbst oder aber nur Formen der Anschauung sind, ändert nichts für das Antinomische der Begrenztheit oder Unbegrenztheit in ihnen*¹⁰. »

La tentative hégélienne de redéfinir et redéterminer le concept du temps n'est pas sans conséquences. Nous pouvons déjà dire par anticipation que Hegel aspire à une *Philosophie de la nature* au détriment d'une science fondée sur des principes *a priori* de la sensibilité.

Mais une philosophie de la nature implique une revalorisation de l'objet, de l'objet et de ses formes, qui nécessite en même temps une philosophie de l'Être, une « *Seinsphilosophie* ». À travers le concept de l'Être, Hegel essaie de constituer le concept de temps. L'Être a dans la « *Seinsphilosophie* » une valeur double : d'une part l'Être est pensé dans le temps et d'autre part il est pensé comme matrice qui structure le temps. La Logique de l'Être est une interprétation du temps mais cette interprétation est également soumise à une décision interprétative, c'est-à-dire l'acte d'interprétation lui-même, qui nécessite la temporalité pour être pensée. Car chaque proposition de la Logique de l'Être est soumise à une décision interprétative.

Pour éviter une conception du temps restreinte au domaine de la nature qui serait incompatible avec l'esprit, Hegel conçoit le temps de telle sorte qu'il n'aurait à le conférer ni au monde objectif ni au monde subjectif. Ce qui fait la particularité de la conception hégélienne, c'est qu'il pose la Logique comme règle universelle du monde. Mais si nous acceptons l'universalité de la Logique hégélienne, où se trouve donc la position depuis laquelle le philosophe Hegel argumente ? Comment peut-il parler d'un système ou d'une Logique universelle en en étant un élément ? Car la Logique interprétative détermine même la pensée pensante. L'interprétation du penseur devient elle-même une phase de la Logique, c'est-à-dire qu'elle s'interprète elle-même, sinon il faut supposer une Logique dont la configuration est en « dehors » du système. Nous verrons que Hegel contourne toute possibilité d'un « hors-du-système » en introduisant l'idée de l'autodétermination. La Logique universelle devient ainsi une Conscience qui prend conscience d'elle-même. L'argumentation cyclique est le fondement du système hégélien.

La conception du temps chez Hegel perce la philosophie de la nature, s'établit dans une philosophie de l'esprit et atteint sa forme la plus abstraite dans une logique du temps. Elle s'étend sur trois niveaux de réflexion :

¹⁰ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Frankfurt, Suhrkamp 1996, S. 271 (WL)

1. Philosophie de la nature
2. Philosophie de l'Esprit
3. Science de La *Logique*

C'est sur ces trois niveaux que nous voyons le temps s'établir. Hegel entame son analyse du temps en supposant qu'il y a deux concepts : l'espace et *aussi* le temps. En se référant certainement à Kant qui a d'après lui seulement juxtaposé l'espace et le temps comme des formes *a priori* dans le sujet, Hegel reprend leur apparition en tant que formes de la « *Vorstellung* » comme une première étape de détermination où leur relation reste encore cachée. C'est la représentation (*Vorstellung*) qui empêche l'exposition de leur relation intrinsèque puisque l'espace et le temps apparaissent bien séparés dans la représentation : « *da haben wir Raum und dann auch Zeit*¹¹. » Mais c'est exactement cet « *auch*¹² » qui devrait être sujet de la philosophie. Cette distinction entre l'espace et le temps dans la pensée représentative est une séparation artificielle ou pour le dire autrement une séparation d'apparence extérieure. Hegel ne s'arrête pas à une pensée représentative imaginant l'espace et le temps comme une unité, il introduit la pensée spéculative comme seul moyen d'accéder au vrai concept de l'espace et du temps, c'est-à-dire penser le temps en relation réciproque avec l'espace. Le temps ne se révèle que dans la pensée spéculative car elle ne se concentre pas seulement sur l'unité de l'espace et le temps mais encore sur leur rapport.

Ce détour intellectuel peut aussi être nommé « démarche dialectique ». La pensée intellectuelle (et non la pensée représentative) uniquement peut viser la dialectique interne de l'espace et du temps.

C'est ainsi que nous verrons comment Hegel a pu arriver à dire : « le temps n'est que le résultat d'une dialectique interne de l'espace » ou « le temps est la négativité de l'espace » ou encore « *le temps est la vérité de l'espace*¹³ ».

1.2 *Hegel et Kant*

La relation de l'espace et du temps est au centre de notre analyse. Notre question est de savoir comment Hegel et Kant l'ont conçue et affrontée. Aux yeux de Hegel, les anciens philosophes ont insuffisamment abordé la relation entre l'espace et le temps. Kant n'en avait bien entendu donné que la forme de la trinité dans son tableau des catégories.

¹¹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1832-1845)* (Abgek. Enzyk), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1986Bd. II, § 257, p. 48 notes

¹² Enzyk § 257, S. 48 Zusatz

¹³ Enzyk § 257, S. 48 Zusatz

Mais si nous nous penchons sur quelques problèmes de l'idéalisme transcendantal, l'hypothèse hégélienne quant à l'essentiel de la relation intrinsèque entre l'espace et le temps nous apparaît moins étonnante.

La critique hégélienne de Kant ne constituait pas seulement une critique mais un moyen de développer sa théorie du temps et de l'espace. Hegel ne rejetait pas complètement la conception kantienne même si le subjectivisme de la philosophie transcendantale le laissait sceptique sur son rôle constitutif. Ce scepticisme renvoie à une différence fondamentale de vision du monde philosophique : dans l'une, le concept est un produit du sujet intuitionnant et dans l'autre le concept s'autodétermine. Le sujet n'est pas constituant mais réfléchissant. Cependant, Hegel voit un rapport de nécessité entre le concept et la nature (ce que nous expliquerons plus loin d'une manière plus approfondie), Kant ne comprend la nature représentée dans le concept que comme un miroir de la *possibilité* restreinte de l'expérience humaine. Le concept présente pour Kant le résultat d'une perception par l'esprit de la nature au travers d'un miroir sans jamais avoir la certitude si le reflet correspond entièrement au monde en soi. La détermination du concept ne se fait pas, comme Hegel le voudrait, par la nécessité de l'objet qui s'impose au sujet. Au contraire chez Kant, la nécessité (entre concept et nature) se déroule à l'intérieur du sujet qui ne peut être certain quant à la vraie forme de l'objet (la forme en soi). Les formes de l'intuition subjectives (l'espace et le temps) ne sont valides que par rapport à l'intériorité du sujet. La réalité au-delà du sujet reste inconnue et impénétrable. Les connaissances sur la nature restent donc toujours relatives à ce miroir, ce « spéculum », dans la conception kantienne. La nature et le concept ne quittent pas le domaine spéculatif qui limite ainsi la possibilité d'expérience de l'être humain. Une restriction que Hegel estime trop étroite et non-justifiée puisqu'il n'est nullement exclu que les choses affectent le sujet - malgré l'objection kantienne.

Kant a conçu l'espace et le temps comme formes subjectives qui possèdent une structure *a priori* (avant toute expérience) et organisent toutes les données de la sensibilité. Même si ces données sont déjà existantes, elles ne sont pas encore représentées dans l'espace et le temps, mais uniquement dans un au-delà comme choses-en-soi. La notion de « spatial » et de « temporel » sont données par l'appareil perceptif du sujet. Or nous voyons que Kant et Hegel se voient confrontés au problème suivant : comment peut-on avoir une notion du temps sans avoir fait l'expérience du temps c'est-à-dire comment peut-on éviter que le temps n'est qu'un concept *vide* ?

Bergson critique Kant qu'il soupçonne de privilégier l'espace par rapport au temps. Il semble que Kant ait conçu le concept du temps à travers celui de l'espace en utilisant des termes spatiaux pour décrire le

temps. Par exemple, il dit que le temps ne *change* pas¹⁴, cependant le changement implique le constat d'un état spatialement représenté et modifié par rapport à un autre. La proposition « le temps ne change pas », comme un temps a priori, a un effet contradictoire. Le fait de dire que « le temps ne change pas » prive le temps de sa *successivité* ; mais la successivité est le critère fondamental qui le différencie d'avec l'espace.

Par ailleurs, Kant décrit l'espace par des termes temporels en disant que « *alle Teile des Raumes ins Unendliche zugleich* », toutes les parties de l'espace sont infiniment simultanées¹⁵. Le terme « *zugleich* » (« simultané », « en même temps ») employé par Kant dans l'explication métaphysique de l'espace (chapitre préliminaire de la Critique de la raison pure) montre qu'il utilise la détermination temporelle « *zugleich* » pour décrire ce qui est propre à l'espace (la simultanéité) pourtant le terme « *Zugleichsein* » (être simultané) est exposé beaucoup plus loin dans la *Critique de la raison pure*, plus précisément dans la « troisième analogie de l'expérience ».

Nous jugerions d'une manière trop précipitée (comme Bergson l'a fait à notre avis) si nous parlions ici d'une confusion de deux concepts qui résulte d'une représentation d'un domaine homogène. Il s'agit plutôt d'un entre-glissement réciproque de deux concepts liés à une connexion interne de l'espace et du temps. Une proposition de l'Esthétique transcendantale de la Critique de la raison pure souligne cette piste d'interprétation :

« *Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehöret weder zu einer Gestalt, oder Lage etc., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und eben, weil diese innre Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie¹⁶ auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, dass die Teile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind.¹⁷ »*

¹⁴ Kant *Kritik der reinen Vernunft*, (KRV), , Weischedel, Suhrkamp Frankfurt 1995, Transzendente Ästhetik, B 58,59, A 41,42 S. 73; „denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist.“

¹⁵ KRV, B 57, A 40, S. 85

¹⁶ Dans l'analyse du maintenant, Aristote se réfère déjà à la géométrie de la ligne. Aristote met en évidence le rapport réciproque entre le mouvement et le temps mais il remarque que le temps n'est pas égal au mouvement. Il n'est conféré au mouvement que dans la mesure où « le mouvement a un nombre » (Aristote, *Physique*, traduction française, Paris, Flammarion, 2000, livre IV, chap. 11, p. 219b) Le fait d'être obligé de compter les points singuliers pour parvenir au concept d'une distance *parcourue* permet à Aristote de concevoir la ligne géométrique de la même façon : du point au point. Le point n'a aucune existence réelle, mais il apparaît au moment où il se meut, c'est-à-dire où il est compté. C'est ainsi qu'Aristote voit dans la relation (entre le « point » et la « ligne ») et la relation entre le maintenant et le temps un rapport analogue. Le point chez Aristote possède la signification de la limite ou limitation. Le maintenant est ainsi la limite entre l'avenir et le passé.

Aristote définit le temps comme mesure du mouvement et de son processus. « Être-dans-le temps » signifie ainsi pour lui qu'on mesure une certaine chose dans le temps. Autrement dit :

Kant explique que la représentation du temps se fait par le biais des termes spatiaux parce que le temps ne structure les représentations que dans l'état intérieur (*innere Zustand*) qui n'a pas de forme en soi (*Gestalt*). C'est ainsi que Kant suppose que nous imaginons le temps grâce à la géométrie. Les qualités géométriques de la ligne, pense-t-il, sont analogues à celles du temps.

Ce recours à une représentation géométrique n'a pas de valeur constitutive si on ne tient pas compte du fait que Kant considèrerait la géométrie comme une représentation *pure et a priori*. Pour lui, la spatialité est déjà donnée par la faculté humaine de se représenter des formes géométriques pures sans recourir à une expérience spatiale dans la sensibilité. En mettant en question l'« apriorisme » subjectif de Kant, Hegel a critiqué implicitement l'existence d'une géométrie pure et subjective. Il libère ainsi les notions de l'espace et du temps - comme formes subjectives de l'intuition - d'un fondement *a priori*. Kant s'appuie aussi sur des notions géométriques pour exposer le temps. Le temps comme « sens interne » apparaît comme l'espace dans la construction interne des formes géométriques.

Kant décrit le temps comme quelque chose en mouvement. Il est lui-même l'unité qui se meut au-dessus de lui-même. Dans le chapitre du schématisme de la Critique de la raison pure, Kant explique ce mouvement et il l'appelle le « schème de la *quantité pure* ».

« *Das reine Schema der Größe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenbefasst*¹⁸. »

Ce schème de la quantité en tant que concept de l'entendement est donc la représentation du nombre qui réunit l'addition successive de l'Un à un « Un » homogène.

Dans un autre endroit de l'Analytique transcendantale, dans les Axiomes de l'intuition, Kant utilise l'acte de tirer une ligne comme une métaphore du temps. Il dit qu'en tirant une ligne nous avançons d'un point à l'autre ; c'est-à-dire unité par unité. À savoir que la ligne tirée qui se crée dans l'espace représente la somme des points comptés. Quant au temps, Kant considère le point comme l'image, l'analogue du point temporel, « *Zeitpunkt* ». La progression d'un point à l'autre, d'un point temporel à l'autre, crée une quantité déterminée du temps (égale à l'acte de compter ou à la représentation de la ligne spatiale).

l'acte de mesurer n'est rien d'autre que le temps. Aristote précise que « le temps est un nombre, non pas de points dont le même est principe et fin, mais plutôt de points qui sont comme les extrémités de la même ligne » (Aristote, *Physique*, traduction française, Paris, Flammarion, 2000, livre IV, chap. 11, p. 220 a).

¹⁷ KRV, B 50, 51, § 6

¹⁸ KRV, B 183, A 143, 144, S. 191

« Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Teile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den sukzessiven Fortgang von einem Augenblick zum andern...eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird¹⁹. »

La représentation de la ligne spatiale, dit Kant, est indispensablement liée à sa construction interne dans la pensée, c'est à dire du point au point. Cela vaut aussi pour la représentation du temps. Le maintenant n'est rien d'autre que la progression successive d'un point temporel à l'autre. La somme de points représente ainsi une certaine quantité de temps. Or se pose la question de savoir si l'on peut comparer le fait de tirer une ligne et la progression temporelle d'un « *Zeitpunkt* » à l'autre. Le point spatial n'est-il pas une quantité indéterminée ? La ligne tirée et la ligne à tirer ne représentent-elles pas un processus continu ? Mais si le point n'est pas exactement déterminable, comment peut-on prétendre pouvoir le compter pour parvenir à une certaine quantité ? À l'égard du point temporel, cette critique doit être modifiée puisqu'il diffère d'avec la représentation du point spatial dans la mesure où le point temporel est une « quantité abstraite » qui fait abstraction de l'intuition : c'est pourquoi le point temporel peut être imaginé comme unité abstraite. Nous reviendrons ultérieurement sur les multiples facettes du point temporel, de l'instant.

La conception du temps chez Kant ne nous propose pas une démonstration de l'existence d'une relation réciproque (entre l'espace et le temps) qui s'exprime dans un concept médiateur. C'est pourquoi on peut considérer les analogies de l'expérience comme l'essai d'une médiation entre les deux formes d'intuition. Dans les analogies de l'expérience, Kant reprend cette relation pour mettre en évidence le contenu de ces analogies, ce qui constituera un argument important dans la réfutation de l'Idéalisme²⁰. Kant attribue ici à l'espace un certain privilège pour permettre à la conscience d'avoir la certitude qu'il existe bien des choses hors d'elles-mêmes et rejette ainsi l'Idéalisme notamment de Berkeley et de Descartes.

Pour justifier le rôle constitutif de l'espace (concernant une réalité objective), Kant postule qu'il faut démontrer que l'expérience intérieure n'est possible qu'en présupposant une expérience extérieure.²¹ Il considère l'espace comme sens extérieur qui connecte le sujet à l'extériorité tandis que le sens du temps est le sens intérieur que le sujet lui-même peut constater à travers sa vie psychique interne. Or la démonstration de la nécessité de cette expérience extérieure est plutôt un postulat ; Kant dit qu'il est aussi sûr de

¹⁹ KRV, B 203, 204; A 163 (Analytik der Grundsätze),

²⁰ Kant pense ici à l'Idéalisme problématique de Descartes qui ne considère que le « je suis » comme non-douteux et deuxièmement à l'Idéalisme de Berkeley qui ne considère les choses dans l'espace que comme pures imaginations. (KRV B 275, S. 254)

²¹ KRV, B 274, 275

l'existence des choses hors de lui-même qui affectent son sens que de la conscience de sa propre existence *dans le temps*.

« *Ich bin mir eben so sicher bewusst, dass es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewusst bin, dass ich selbst in der Zeit bestimmt existiere*²². »

Le sens intérieur et extérieur, le temps et l'espace, se rejoignent donc au cours de l'expérience que fait le sujet d'être conscient de lui-même. Mais en introduisant la « conscience » comme objet d'expérience, Kant introduit aussi l'extériorité car la certitude de la conscience se fonde essentiellement sur l'acte de la conscience : *être conscient de quelque chose d'extérieur*. Autrement dit, la conscience implique l'autre ou le mode du « hors-de », c'est-à-dire l'extériorité. Le rapport entre l'espace et le temps apparaît donc nécessaire avec l'introduction du concept de la conscience. Or l'exemple de Kant pour soutenir la nécessité de la relation interne entre l'espace et le temps est inadapté car la construction d'une ligne fait allusion à *la ligne géométrique* et non pas à l'espace dans lequel les choses hors de lui-même sont représentées. *La ligne géométrique* se montre dans l'intuition intérieure puisque, selon Kant, toutes les propositions de la géométrie sont apodictiques et *a priori*.

« *So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. E. dass in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sind, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewissheit abgeleitet*²³. »

Mais même si l'espace et le temps sont représentés dans l'intuition intérieure ou donnés de l'extérieur, ils doivent en tout cas être pensés en relation pour pouvoir construire une figure géométrique, il faut présupposer l'unité de l'espace et du temps.

En outre la nécessité de l'unité de ces deux formes d'intuition implique lors de la détermination d'un objet dans notre intuition qu'il faut se représenter le temps comme ligne et le sujet lui-même comme objet de l'intuition (étant dans l'espace et du temps). Le sujet lui-même se perçoit d'abord comme premier objet par rapport à son sens intérieur (le sens du temps). Kant pose donc la certitude de l'existence de soi-même par rapport à la notion temporelle du sujet ; le sujet devient conscient de son existence dans le temps par son sens interne (le temps) avant d'avoir un vécu dans l'espace (par exemple, par ses mouvements corporels et surtout par des limites spatiales qui s'opposent à son corps). Cette certitude de soi-même est représentée dans le temps comme ligne. Or cette ligne ne peut qu'être représentée comme « quantum », quantité si elle est construite dans le temps et conservée dans l'espace. Kant voit dans cette relation soit disant intrinsèque entre le sens intérieur et extérieur - lors de la détermination de

²² KRV, Vorwort zur zweiten Auflage, Anmerkungen B XLI, S. 39

²³ KRV B 40 A 25, p. 73

notre existence dans le temps - l'indication d'une réalité objective des représentations des choses extérieures.

La manière dont l'idéalisme transcendantal conçoit ces deux formes d'intuition se montre aussi dans leur mesure commune : on ne peut mesurer le « Nacheinander » que par le « Zugleichsein » et vice versa le « Zugleichsein » par le « Nacheinander ». Ainsi l'espace présente la simultanéité et le temps la successivité. On peut aussi dire que l'espace est mesuré par le temps et le temps par l'espace.²⁴

L'espace est mesuré par le temps dont nous avons besoin pour le parcourir ; cependant le temps est mesuré par l'espace que nous – ou n'importe quelle chose qui est en mouvement (par exemple le Soleil, l'aiguille d'une horloge, une pendule, etc.) – ne pouvons parcourir que dans un certain temps²⁵. Kant revient à plusieurs reprises sur la réciprocité entre la successivité et la simultanéité, entre l'état de repos et le mouvement, dans les analogies de l'expérience de la *Critique de la raison pure*.

Toute détermination du temps, nous l'apprenons, nécessite quelque chose de subsistant dans la perception, en l'occurrence la matière spatialement déterminée. Une telle détermination réciproque du temps et de l'espace nécessite un rapport intrinsèque de ces deux formes, c'est-à-dire un rapport nécessaire entre le sens intérieur et extérieur.

Il est donc indispensable que « *dass wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen*²⁶ »

Il y a donc deux conditions pour déterminer le temps : d'une part « le changement de choses à l'extérieur » et d'autre part « ce qui subsiste ». Nous ne pouvons ainsi saisir et comprendre que ce qui change dans les choses. Or Kant constate que la subsistance de la matière est elle-même une forme de détermination du temps qui n'existe pas dans l'intuition extérieure. La subsistance ne résulte pas d'une « *äußerer Erfahrung* » mais elle est « *a priori als notwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt*²⁷. »

²⁴ Fichte par exemple pense qu'une certaine quantité spatiale est toujours « zugleich » et une certaine quantité temporelle est toujours « nacheinander », successive. Pour cette raison nous ne pouvons mesurer que l'un par l'autre.

Fichte, Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, 1795, § 4, VII

²⁵ KRV B 40 A 25, p. 73

²⁶ KRV B 155, 156

²⁷ KRV B 155, 156

La subsistance est donc posée comme condition nécessaire de toute détermination du temps. Par ailleurs, il présuppose la nécessité du changement dans les choses extérieures. Mais ce changement, dit-il, n'est pas un rapport causal : les éléments de l'espace ne se trouvent pas dans une relation de subordination, mais de coexistence. C'est pourquoi les éléments de l'espace ne forment pas une série comme le temps.

« *Die Teile des Raumes [sind] einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet* »²⁸.

C'est ainsi que l'acte de la « *Synthesis* » de l'entendement positionne les données spatiales dans un ordre temporel : « *Allein die Synthesis der mannigfaltigen Teile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendieren, ist sukzessiv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe.* »²⁹ »

Par conséquent, la question est de savoir comment cette « *Synthesis* » s'effectue. S'effectue-t-elle dans l'espace ? S'agit-il vraiment d'une mesure dans l'espace ? Certes, la synthèse se déroule dans le temps et elle contient aussi la série, mais Kant nous explique qu'il faut se représenter une série d'espaces d'agrégats (*aggregierte Räume*) c'est-à-dire plusieurs espaces simultanés desquels celui qui suit est toujours la condition de la limite de ceux qui précèdent, « *Bedingung von der Grenze der vorigen sind* »³⁰. »

Le concept de la « limite » (surtout l'idée d'une limite qui se dépasse) sera repris plus tard par Hegel dans son exposition de la structure de la relation spatio-temporelle. Il pense que dans la conception kantienne le « *Regressus* », la régression, et le « *Progressus* », la progression, ne se distinguent pas dans l'espace. La progression (ou la différenciation) et la régression (ou l'unification de la multiplicité) se confondent dans un espace défini comme lieu homogène.

Kant imagine la mesure d'un espace comme une synthèse d'une série de conditions par rapport à une chose donnée qui est conditionnée : « *nur dass die Seite der Bedingungen, von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an sich selbst nicht unterschieden ist, folglich Regressus und Progressus im Raume einerlei zu sein scheint* »³¹. »

Dans la critique de la faculté du jugement la mesure de l'espace est en même temps considérée comme sa description. Elle forme un « mouvement objectif » dans l'imagination et ainsi une progression, tandis que la régression est l'unification de la multiplicité dans l'unité, c'est-à-dire l'unification des intuitions - qui ont été perçues successivement - dans un instant. Cette unité a pour conséquence la suppression de la condition de la temporalité (c'est-à-dire, la suppression de la différenciation ou de la

²⁸ KRV B 439, B 440/A 413

²⁹ KRV B 439, B 440/A 413

³⁰ KRV B 439, 440/A 413

³¹ KRV B 439, 440/A 413

progression effectuée par l'imagination). Ce mouvement de suppression rend ainsi la simultanéité représentative. Il s'agit donc d'un mouvement subjectif de l'imagination, « *da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist*³² », parce que la série est une condition du sens interne et d'une intuition. Kant voit donc deux éléments constitutifs de la pensée : d'une part la différenciation, le sens interne que Kant attribue à la notion du temps, et d'autre part l'unification, l'imagination qui unifie les données venant de l'extérieur. Or le côté unificateur de la pensée est déjà presupposé dans le concept de l'espace que Kant s'imagine comme forme *a priori* de l'intuition. Il suppose la nécessité d'un unificateur afin de pouvoir se représenter les intuitions extérieures qui s'unissent dans la forme d'intuition (l'espace). Pourtant les intuitions *extérieures* ne peuvent pas constituer l'apriorité du concept de l'espace, c'est pourquoi Kant introduit la géométrie comme moment constitutif du concept de l'espace *a priori*.

En analysant les conditions nécessaires de l'expérience, Kant met en évidence l'opposition de l'imagination (*Einbildungskraft*) et du sens interne car l'imagination (comme unificatrice) supprime les conditions du temps (la différence de la série ou la succession) du sens interne pour les unifier dans un instant.

« *Demnach steht die Einbildungskraft im Widerspruch zum inneren Sinn. Sie hebt die Zeitbedingungen auf und fasst sie in einem Augenblick zusammen*³³. »

1.3 De Kant à Schelling

Kant a anticipé le problème de la détermination réciproque entre l'espace et le temps. Sa conception sera reprise et transformée par Schelling et Hegel qui continuent à analyser d'une manière plus approfondie le rapport complexe entre l'espace et le temps et c'est bien dans la conception de Schelling que nous pouvons déjà voir apparaître l'idée de la conception hégélienne.

Schelling essaie de conceptualiser la synthèse de l'espace et du temps, « *Synthesis von Raum und Zeit* », qui se *propage ou s'étend* soit sous forme de point soit sous forme de ligne. Cela veut dire que Schelling considère la synthèse elle-même de l'espace et du temps comme un mouvement, il pense le temps - dans sa première structure - d'abord indépendamment de l'espace. Le temps est premièrement : « *der innere Sinn also in seiner Uneingeschränktheit gedacht wird repräsentiert durch den Punkt, durch die absolute Grenze, oder durch das*

³² Kant *Kritik der Urteilskraft* (KRU), Frankfurt, Suhrkamp 1995, I. Auflage, B 100/A 99

³³ KRU, B 100/A 99. Kant parle aussi d'une intuition qui ne s'effectue pas successivement : « *Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. i. die sukzessive Synthesis seiner Teile, konstruieren zu dürfen.* » Il s'agit d'une intuition conceptuelle qui s'imagine la totalité d'une chose qui ne contient en elle-même aucune différence et qui ne se limite que par une autre. (KRV notes B 456/A 428)

Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum. Denn die Zeit an und für sich gedacht, ist nur die absolute Grenze, daher die Synthesis der Zeit mit dem Raum, die aber bis jetzt noch gar nicht abgeleitet ist, nur durch die Linie oder durch den expandierten Punkt ausgedrückt werden kann³⁴. »

La synthèse du temps avec l'espace comme ligne ou comme point s'étendant apparaît comme une solution de fortune de la représentation avant de déduire le concept du temps. Schelling met au premier plan l'objet (*Objekt*). Dans l'objet, pense-t-il, les deux formes d'intuition sont inséparablement liées³⁵. Elles forment un bloc dans l'intuition.

Schelling souligne l'importance de l'objet en introduisant le concept de « *Produktion* », c'est-à-dire l'objet comme résultat d'un processus dans lequel il se crée dans l'espace et le temps. Autrement dit, l'objet représente l'unité spatio-temporelle. L'espace et le temps peuvent seulement « *nur zugleich und ungetrennt voneinander entstehen*³⁶. »

Schelling ne met pas en question l'opposition de ces deux formes, il nous fait remarquer que c'est bien grâce à leur opposition, à leur détermination opposée que l'espace se détermine par le temps et le temps par l'espace. Ils se limitent réciproquement (*schränken sich einander wechselseitig ein*).

Ce n'est pas une coïncidence que la terminologie de Schelling pour exprimer la relation entre l'espace et le temps ressemble à celle de Hegel. Cette proximité dans la terminologie renvoie au fondement conceptuel commun. Leur terminologie exprime la pensée dialectique visant la relation entre l'espace et le temps. Par exemple, nous trouvons chez Schelling comme chez Hegel la proposition que le temps et l'espace sont « *entgegengesetzt* », opposés, et ils se « *beschränken sich gegenseitig* », ils se limitent réciproquement et chacun d'eux est pour lui-même « *unendlich* », infini, mais dans un sens opposé. Le temps *devient* à travers l'espace et l'espace à travers le temps. Schelling détermine l'espace et le temps réciproquement. Il explique cette réciprocity entre l'espace et le temps par le fait qu'ils se déterminent et se mesurent l'un l'autre : « *bestimmt und gemessen*³⁷. »

Autrement dit, l'infinitude du temps et de l'espace consiste dans le fait que l'espace est la *limite* du temps et le temps la *limite* de l'espace. L'espace et

³⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentem Idealismus*, S. 216. Die digitale Bibliothek der Philosophie, (vgl. Schelling-Werke Bd. 2, S. 141)

³⁵ Schelling ajoute un peu plus loin : « *Das Objekt ist also weder bloß innerer, noch bloß äußerer Sinn, sondern innerer und äußerer Sinn zugleich, so, dass beide wechselseitig durcheinander eingeschränkt werden.* » Ainsi Schelling souligne que les deux formes d'intuition ne sont pensables que comme unité. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentem Idealismus*, S. 216. Die digitale Bibliothek der Philosophie, (vgl. Schelling-Werke Bd. 2, S. 141)

³⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentem Idealismus*, S. 217. Die digitale Bibliothek der Philosophie, S. 31447 (vgl. Schelling-W Bd. 2, S. 142)

³⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentem Idealismus*, S. 217. Die digitale Bibliothek der Philosophie, S. 31447 (vgl. Schelling-W Bd. 2, S. 142)

le temps sont inséparablement et *réciiproquement* déterminés par leur mesure *réciiproque* – et c'est par cette mesure *réciiproque* qu'ils entrent dans une objectivité *visible*.

Leur mesure *réciiproque*, leur être-opposé (*Entgegengesetztsein*) et leur limitation *réciiproque* (*Sich-gegenseitig-beschränken*) donnent un concept très dynamique de l'espace et du temps.

« *Daher das ursprünglichste Maß der Zeit der Raum, den ein gleichförmig bewegter Körper in ihr durchläuft, das ursprünglichste Maß des Raums die Zeit, welche ein gleichförmig bewegter Körper braucht ihn zu durchlaufen*³⁸. »

La détermination *réciiproque* du temps et de l'espace ne privilégie ni l'un ni l'autre. Chez Schelling, l'espace et le temps apparaissent dans un rapport de détermination équilibré. Ni le temps ni l'espace ne sont privilégiés. Hegel, en montrant que le temps procède de l'espace, va déséquilibrer la relation spatio-temporelle. Un développement que nous verrons plus loin dans notre analyse.

Le fait que le temps procède de l'espace nous donne l'impression que l'espace précède ontologiquement le temps. Cependant, nous verrons aussi que Hegel ne déduit pas seulement le temps de l'espace, mais il lui attribue – à l'aide de la réflexion – une qualité qui fait que le temps précède l'espace. Nous verrons que le temps peut prendre les deux positions dans la conception hégélienne.

Déjà chez Schelling se produit une métamorphose fondamentale des concepts d'espace et de temps. Le temps devient « limite » (*Grenze*) et « point fluant » (*fließender Punkt*), c'est-à-dire une ligne. L'espace lui-même devient « temps arrêté » (*angehaltende Zeit*) et le temps, au contraire, devient « espace fluent » et la substance « temps fixé » (*fixierte Zeit*)³⁹.

Ces nouvelles conceptions de la relation spatio-temporelle exigent aussi un nouveau modèle de pensée *dialectique* que Schelling entre autres a anticipé. Schelling a bien souligné que l'espace et le temps sont opposés parce qu'ils se déterminent *réciiproquement*. Ni le temps ni l'espace ne sont « vrais » pour eux-mêmes, c'est-à-dire aucun d'eux ne serait complètement déterminé *pour* lui-même. Ils ne sont vrais qu'en étant la négation de l'autre.

³⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentem Idealismus*, S. 217. Die digitale Bibliothek der Philosophie, S. 31447 (vgl. Schelling-W Bd. 2, S. 142)

³⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentem Idealismus*, S. 224. Die digitale Bibliothek der Philosophie, S. 31454 (vgl. Schelling-W Bd. 2, S. 146)

1.4 « *Zugleichsein* » et « *Nacheinandersein* »

L'espace *est* la coexistence, la simultanéité, « *Zugleichsein* » et pour cette raison il est opposé au temps qui est successivité « *Nacheinandersein* ». La simultanéité de l'espace dans lequel le changement est exclu par définition a pour conséquence qu'on attribue à l'espace l'apparence de la vérité. On peut interpréter cet « opposé du temps » ou la simultanéité de l'espace comme un phénomène de l'origine du temps. Le caractère originaire du temps se dévoile comme « changement » ou d'une manière plus abstraite comme « séparation ». Si l'on s'imagine le début et la fin du temps (par exemple, dans une réflexion eschatologique) on verra que le temps se manifeste par son caractère séparateur, le temps est lui-même la première séparation (*Urteilung*). Le terme « *Urteilung* » renvoie aussi au terme « *Urteil* », jugement ; cela veut dire que l'« *Urteilung* », comme caractère essentiel du temps, est aussi la possibilité de porter un jugement (*urteilen*). L'« *Urteil* » est ainsi la possibilité de penser quelque chose bien qu'il reste toujours « *Geteiltes* », c'est-à-dire quelque chose de dissocié. Jamais il ne peut prononcer l'unité de ce sur quoi il a porté. Cela vaut aussi pour le temps comme première séparation. Il ne peut agir comme séparateur que s'il y a une unité à séparer. Donc le temps dissocie l'identité intérieure des choses ($A=A$), mais en même temps il la présuppose car la séparation ou dissociation présuppose quelque chose de séparable ou de dissociable.

Si l'on aborde le « *Wesen* », l'essence du temps, on remarque d'abord qu'il s'agit d'un « *Un-wesen* », à savoir que le préfixe « *Un* » a linguistiquement une fonction négatrice. Le temps se présente comme *série* des choses, ce qui rend difficile la tâche de le saisir comme « *Wesen* ». L'essence (*Wesen*) présuppose l'Être, c'est-à-dire un Être qui « *west*⁴⁰ ». C'est pourquoi si nous parlons en allemand d'un « être » qui n'est plus, il est complété par le participe passé de l'être « *gewesen* » qui montre encore le rapport interne entre « *wesen* » et « être ». Dans cette approche étymologique, nous pouvons dire que l'« Être » passé n'est pas seulement abstraitement nié, mais plutôt « *aufgehoben* » c'est-à-dire *conservé* comme un « *Gewesene*⁴¹ ». Le « *Wesen* » comme « *Wesendes* » reste dans ce sens un Être. Cependant l'être du temps se montrera chez Hegel comme un pur *non-être*.

Le temps présente donc un « *Un-wesen* » dans la mesure où l'on tente de le saisir. On se rend compte que chaque tentative de le saisir comme *être* finit par sa détermination comme *non-être*. Il *est* quand il *n'est plus*. Hegel reprendra à plusieurs reprises cette phrase canonique. Le temps semble donc être insaisissable. Son « *Wesen* » ou essence est ainsi un non-être qui se dépasse infiniment, qui avance successivement et qui présente ainsi un « *Un-wesen* ».

⁴⁰ Le substantif « *Wesen* » est à l'origine un verbe « *wesen* » qui signifie en moyen-haut-allemand « être », « demeurer », mais aussi « vivre ». Le terme « *wesen* » et sa traduction problématique par « essence » seront analysés dans le chapitre « La deixis et l'immédiat du maintenant ».

⁴¹ Voir Enzyk I, § 112, p. 232

L'espace, au contraire, porte la détermination temporelle de la *simultanéité*, tandis que le temps comme *séparation* (*Teilung*) ou *pure négation* (*reine Négation*) porte la détermination de la *succession*. Or pour définir la succession (représentée souvent comme *écoulement* ou *mouvement*), il nous faut un pôle de repos par rapport auquel nous pouvons la déterminer en tant que telle. Ce pôle de repos est la *substance* qui se présente temporellement comme « simultanéité » (*Zugleichsein*), la détermination de l'espace.⁴²

L'équilibre ou l'égalisation réciproque de l'espace et du temps joue ainsi un rôle important dans la conception de Schelling. Le temps se manifeste dans l'espace en supprimant (*aufheben*) tout ce qui n'est pas essentiel (*unwesentlich*) puisque le temps lui-même est l'« *Un-wesentliches* », le supprimant (*Aufhebende*) ou autrement dit, le temps est la succession des choses. Dans cette suppression permanente s'exprime ainsi le rapport réciproque de l'espace et du temps. L'« *Unwesentliche* » de l'un est supprimé par l'autre, mais comme chacun comporte aussi quelque chose de « *Wesentliches* », la suppression s'effectue dans un équilibre réciproque. La vérité du rapport spatio-temporel se trouve ainsi dans la négation complète et relative de l'un par l'autre. Cette suppression représente finalement une harmonie idéale dans laquelle les deux s'équilibrent.

1.5 *La détermination de l'unité spatio-temporelle*

On a mentionné que l'unité de l'espace et du temps chez Schelling se trouve dans le concept de l'objet. On a l'impression que l'espace et le temps ont été complètement objectivés et *condamnés* à subsister à l'extérieur de toute vie spirituelle. L'objet – en tant qu'unité de l'espace et du temps – s'étend dans l'espace. Mais cette extension spatiale se confirme seulement en tant qu'extension perçue. C'est la perception de l'extension de l'objet qui évoque d'une part le temps (parce que toute perception se déroule dans le temps) et d'autre part le sujet qui fait ce constat (parce que toute perception renvoie à un sujet qui perçoit).

Mais l'apparition du sujet ne résulte pas de l'unité spatio-temporelle, elle intervient déjà au moment où Schelling a introduit l'objet. Le terme « objet », qui vient du verbe latin « *objicerer* » qui signifie « jeter devant »,

⁴²Schelling exprime cette relation réciproque dans son système de la façon suivante: « *Die Substanz ist als solche anzuschauen nur dadurch, daß sie angeschaut wird als beharrend in der Zeit, aber sie kann nicht angeschaut werden als beharrend, ohne daß die Zeit, welche bisher nur die absolute Grenze bezeichnete, verfließe (nach Einer Dimension sich ausdehne), welches eben nur durch die Sukzession des Kausalzusammenhangs geschieht. Aber hinwiederum auch, daß irgendeine Sukzession in der Zeit stattfindet, ist nur anzuschauen im Gegensatz gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verfließen angehaltene Zeit = Raum ist, im Raum Beharrendes, welches eben die Substanz ist. Also sind diese beiden Kategorien nur wechselseitig durcheinander, d.h. sie sind nur in einer dritten möglich, welches die Wechselwirkung ist.* » Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendenten Idealismus*, S. 302. Die digitale Bibliothek der Philosophie, S. 31532 (vgl. Schelling-W Bd. 2, S. 194-195)

perd toute signification si on le considère d'une manière isolée. Le « jeter devant » soulève la question de savoir: « jeter devant quoi ? » Le terme du sujet intervient donc avec celui de l'objet. Le sujet se définit comme « sujet » par rapport à l'objet en sachant que c'est bien lui qui observe l'objet et qui fait l'expérience de l'objet. L'apparition du sujet est d'une certaine manière soumise (sujet en latin : subjectus, « soumis à ») à l'apparition de l'objet. Hegel expose ce rapport entre objet et sujet d'une manière dialectique. Leur rapport dialectique présente déjà le fondement du concept de Conscience.

Pour le moment, nous nous contentons du fait que l'objet n'est pas simplement un objet en tant que tel, mais quelque chose qui est un élément d'un acte intellectuel qui le pose comme objet. L'objet fait partie de l'expérience du sujet, car « faire une expérience » signifie d'une manière abstraite « saisir l'objet dans l'espace et le temps ». La question est de savoir si cette expérience nous informe sur la relation interne entre l'espace et le temps et sur leur unité.

Hegel essaie de saisir cette unité spatio-temporelle en prétendant que l'unité de l'espace et le temps n'exprime pas seulement un rapport à une mesure réciproque - mais l'espace *devient lui-même le temps* et le *temps devient lui-même l'espace*. L'unité de l'espace et du temps, pour Hegel, n'est pas seulement une unité établie par une réflexion extrinsèque c'est le concept de l'espace qui contient en lui-même le passage au temps et le temps contient en lui-même le passage à l'espace. Hegel disait à ce sujet :

« *Wir gehen nicht so subjektiv zur Zeit über, sondern der Raum selbst geht über*⁴³. »

Nous ne faisons pas le passage au temps d'une manière subjective, mais c'est l'espace lui-même qui devient le temps. L'espace comporte le temps en lui-même, c'est la raison pour laquelle Hegel pouvait dire que le *temps est la vérité de l'espace*. Nous analyserons plus tard ce passage intrinsèque de l'espace au temps.

Voyons d'abord l'objection de Hegel à propos de la détermination de l'unité spatio-temporelle établie par un rapport de mesure.

Si l'on met en rapport l'espace parcouru au temps qu'il faut pour le parcourir, nous obtenons un rapport de mesure simple qui ne pose aucun problème au premier regard. La vitesse simple d'un mouvement n'est rien d'autre que le rapport direct entre l'espace et le temps ($v=s/t$), à savoir que la quantité du temps (t) occupe la place du dénominateur et l'espace celle du numérateur. Dans ce sens, l'espace et le temps présentent d'abord une simple détermination quantitative :

« *In ihrem Maßverhältnis als Größenbestimmtheiten zunächst überhaupt genommen, ist die eine davon Anzahl, die in äußerlicher, arithmetischer Progression auf-*

⁴³ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II* (Enz II), Frankfurt Suhrkamp 1978, § 257 Anmerkung, S. 48

und abgeht, die andere eine Anzahl, die durch jene, welche Einheit für sie ist, spezifisch bestimmt wird. Insofern jede ebenso nur eine besondere Qualität überhaupt wäre, läge kein Unterschied in ihnen, welche von den beiden, in Rücksicht auf ihre Größenbestimmung, als die bloß äußerlich quantitative und welche als die in quantitativer Spezifikation sich verändernd genommen werde⁴⁴.»

Comme il s'agit d'une relation simple abstraite, le numérateur et le dénominateur sont échangeables. Dans une note Hegel précise : si le terme de la vitesse n'exprime rien d'autre que la relation de l'espace et du temps d'un mouvement, ce qu'on prend comme numérateur ou dénominateur nous est indifférent.

« Wenn Geschwindigkeit überhaupt nur ein Verhältnis vom Raum und der Zeit einer Bewegung ist, so ist es gleichgültig, welches von beiden Momenten als die Anzahl oder als die Einheit betrachtet werden soll⁴⁵. »

À ce point de sa réflexion, Hegel confère à la pensée transcendante, qui a saisi l'unité de deux formes d'intuition, une impulsion intellectuelle qui va plus loin qu'un constat d'un simple rapport de mesure (*Messverhältnis*). La pensée transcendante aspire aux fondements d'où émane la vérité de cette relation, c'est-à-dire ces premières opérations qui définissent la limite de la constitution de l'objet d'expérience.

Hegel tente de dégager cette connexion d'abord du côté de l'objet, c'est à dire qu'il tente d'expliquer la relation de leurs concepts. En tenant compte de la démarche hégélienne, il est moins étonnant que cette exposition se situe, entre autres, dans la doctrine de l'Être (*Seinslehre*) de sa logique *objective* de la Science.

Hegel voit au premier égard le rapport entre l'espace et le temps comme unité dans le mouvement : la vitesse (v) du mouvement = l'espace (s)/temps (t). L'espace n'est que quelque chose d'extérieur, un tout réel, un nombre. L'espace représente le côté positif, quelque chose de comptable, tandis que le temps à l'opposé représente le côté négatif : le dépassement du point (s₁ à s₂ et de s₂ à...s_n), d'un point spatial à l'autre. Le temps est donc l'idéal, le côté du dénominateur.

L'espace, dit Hegel, est « *äußerliches, reales Ganzes überhaupt* » et ainsi « *Anzahl* »; le temps par contre est « *das Ideelle, das Negative, die Seite der Einheit⁴⁶*. »

⁴⁴ Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, (WL) *Gesammelte Werke*, Frankfurt, Suhrkamp 1970 S. 404. Pour éclairer cet extrait de la *Logique*, nous ajoutons l'explication hégélienne: « *Wenn sie sich z.B. als Wurzel und Quadrat verhalten, ist es gleichviel, an welcher die Vermehrung oder Verminderung als bloß äußerlich, in arithmetischer Progression fortgehend, und welche dagegen als an diesem Quantum sich spezifisch bestimmend angesehen wird.* »

⁴⁵ WL I, S. 405 traduction „si la vitesse n'est qu'un rapport entre l'espace et le temps d'un mouvement, ce qu'on considère comme numérateur ou comme dénominateur est indifférent. »

⁴⁶ WL I, S. 406

L'espace comme un tout réel, comme nombre (*Anzahl*) et le temps comme quelque chose d'idéal, comme quelque chose de négatif : il s'agit ici moins d'une comparaison dialectique que d'une juxtaposition des concepts – leur rapport est extrinsèque. Même si l'on définit le temps comme quelque chose de négatif et l'espace comme quelque chose d'extérieur, leur rapport n'est pas encore déterminé par cette opération. L'espace et le temps ne se définissent pas d'une manière isolée, ils ne sont déterminables que réciproquement, l'un par rapport à l'autre. La vérité, selon Hegel, se trouve donc *dans* cette « relation fondamentale ».

Cette « relation fondamentale ou extrinsèque » pose un véritable problème pour Hegel car le fait de les *poser* comme relation n'exprime qu'une relation de mesure dans laquelle l'espace et le temps restent des pures quantités. Leur relation quantitative n'est ainsi qu'une détermination de mesure qui ne s'exprime qu'extérieurement – cette détermination représente seulement un *être-pour-soi* (*Fürsichsein*) de la mesure. Hegel s'intéresse moins à ce premier rapport posé où l'espace et le temps ne restent que des quantités. Il concentre son analyse à l'établissement de leur relation qualitative - c'est-à-dire le lien intrinsèque sans lequel ils perdraient leur détermination.

Le fait de considérer les deux concepts comme quantités représente une négligence que la rigueur philosophique de Hegel ne permettrait pas. Or il reproche cette négligence aux mathématiques qui sont d'après lui essentiellement une science de mesure « *Wissenschaft der Maße*⁴⁷ ». Peut-être est-il intéressant d'établir et de comparer des données empiriques de la nature, mais dans les mathématiques il ne s'agit que de déterminations quantitatives. La mesure d'une distance ou l'établissement des lois (ce n'est qu'une forme plus générale de la détermination quantitative) n'est que le constat d'une simple détermination quantitative. Quelque grand soit l'honneur de ceux qui les ont découverts.

Les déterminations quantitatives, selon Hegel, ne sont pas capables d'exprimer le rapport intrinsèque entre l'espace et le temps. C'est pourquoi il exige une preuve plus haute de ces lois, une preuve qui aille au-delà de leurs déterminations *quantitatives*, bref une déduction de leurs déterminations *qualitatives*.

Pour découvrir ce rapport indissociable entre l'espace et le temps, Hegel exclut toute démonstration mathématique. Les démonstrations mathématiques sont inutiles et contradictoires parce qu'elles ne se réfèrent ni au concept ni à l'empirique. Elles ne représentent qu'un moyen abstrait d'expression pour réduire les relations quantitatives à des équations maniables. Leurs théorèmes présupposent les lois empiriques. Par les mathématiques on ne peut déchiffrer la nature, à la rigueur on peut la présenter. Par exemple, le fait qu'une pomme tombe par terre en parcourant un certain espace et dans un certain temps n'établit pas la loi de la

⁴⁷ WL I, S. 406

gravitation. Le fait que la pomme tombe en 20 m ou 120 m par seconde ne donne aucune explication sur la Nature elle-même. On peut reformuler la critique de Hegel en disant que l'acte de mesurer nécessite déjà une hypothèse du comportement physique de ce qui va être mesuré. Par conséquent, avant d'utiliser les mathématiques pour révéler les secrets de la nature, il faut éclairer les relations internes, les rapports qualitatifs des concepts. Par exemple, la relation de la vitesse ($v=x/t$) n'implique pas que l'état énergétique d'un corps dont la vitesse est supérieure à un autre possède davantage de masse.

Hegel s'intéresse au rapport intrinsèque de l'espace et du temps, plus précisément à leur rapport qualitatif. Pourquoi l'espace et le temps se montrent-ils comme qualités indissociables ? Leur mise en relation quantitative ($v=x/t$) est insuffisante et seulement extérieure. Le mouvement est l'unité de la relation entre l'espace et le temps. Leur description de leur relation quantitative n'est qu'un aspect extérieur de ce rapport.

Le mouvement est fondé « *auf der Entwicklung des Begriffs ihrer Momente, des Raums und der Zeit... indem diese Qualitäten als solche, an sich, d. i. im Begriffe sich als untrennbar erweisen und ihr quantitatives Verhältnis das Fürsichsein des Maßes, nur eine Maßbestimmung ist* »⁴⁸

Regardons l'exemple de la « chute libre » que nous donne Hegel dans sa Science de la Logique.

La loi de la chute libre est une loi de la nature, c'est à dire qu'elle a un en elle-même qui se détermine directement à travers le concept de corps (*Körper*). C'est pourquoi la démonstration de Hegel doit partir du concept de « Körper ». En d'autres termes, la déduction spéculative doit indiquer (Hegel parle ici en particulier de la loi galiléenne que l'espace parcouru est proportionnel au carré du temps écoulé) si les rapports formulés correspondent à la détermination du concept.⁴⁹

La démonstration de la loi de la chute libre résulte donc des rapports quantitatifs du temps et de l'espace. Or la simple mise en relation des quantités ne produit pas une preuve ni une détermination conceptuelle. Il lui fallait donc un moyen de faire communiquer l'espace et le temps d'une manière non-quantitative. C'est par la pensée dialectique que Hegel a établi la connexion entre l'espace et le temps. Sans la dialectique qui les a connectés en formulant leurs oppositions, Hegel n'aurait pas pu faire la déduction de l'espace et du temps. La détermination de la chose passe par conséquent par l'intermédiaire du concept. Cela signifie que les déterminations quantitatives de l'espace et du temps devraient correspondre

⁴⁸ WL I, S. 406

⁴⁹ Enzyk II, § 267, p.77 et 78 et aussi WL I, p. 406 « *Wesentlich aber gehört hierher das wichtigere Verhältnis, dass in der freien Bewegung, zuerst der noch bedingten des Falls, Zeit- und Raumquantität, jene als Wurzel, diese als Quadrat, oder, in der absolutfreien Bewegung der Himmelskörper, die Umlaufzeit und die Entfernung, jene um eine Potenz tiefer als diese, jene als Quadrat, diese als Kubus, gegeneinander bestimmt seien.* »

à ceux du concept. Cependant que chez Kant l'espace et le temps sont considérés comme les formes d'intuition, Hegel les conçoit comme les premières déterminations de la nature. Hegel tente, c'est ce qui exprime la singularité de sa philosophie, de montrer la connexion interne entre la nature et le concept.

Le temps est le moment de la négation, de l'être-pour-soi, le principe de l'Un. Sa grandeur (un quelconque nombre empirique) doit être considérée par rapport à l'espace comme unité ou dénominateur.

« *Nun ist aber die Zeit das Moment der Negation, des Fürsichseins, das Prinzip des Eins; und ihre Größe (irgendeine empirische Zahl) ist im Verhältnisse zum Raum als die Einheit oder als Nenner zu nehmen*⁵⁰. »

L'espace, par contre, est l'être-l'un-hors-de-l'autre (*Außereinandersein*) et doit être considéré par rapport à la grandeur du temps. Dans la vitesse du mouvement libre, le temps et l'espace ne sont pas opposés d'une manière extérieure ou contingente, ils y trouvent une seule détermination. Ensuite Hegel essaie d'expliquer que le carré est essentiellement une forme du temps. Le carré (*Quadrat*) est la forme du temps qui est opposée à l'unité, à l'« *Außereinandersein* » de l'espace et sans que s'y immisce une quelconque autre détermination ; le carré est la grandeur sortant d'elle-même (*ausser-sich-kommend*), se posant dans une seconde dimension et ainsi s'accroissant, selon une détermination qui n'est rien d'autre que la sienne propre. Elle se pose elle-même comme limite de cet accroissement, et ainsi, dans son devenir-autre, elle n'entre en relation qu'avec elle-même.

« *Die als der Form der Zeit, der Einheit, entgegengesetzte Form des Außereinander des Raums, und ohne dass irgendeine andere Bestimmtheit sich einmischt, ist das Quadrat – die Größe außer sich kommend, in eine zweite Dimension sich setzend, sich somit vermehrend aber nach keiner anderen als ihrer eigenen Bestimmtheit, - diesem Erweitern sich selbst zur Grenze machend und in ihrem Anderswerden so sich nur auf sich beziehend.*

*Dies ist der Beweis des Gesetzes des Falls aus dem Begriffe der Sache. Das Potenzenverhältnis ist wesentlich ein qualitatives Verhältnis und ist allein das Verhältnis, das dem Begriffe angehört*⁵¹. »

La démonstration de la loi de la chute à partir du concept de la chose se fonde sur l'argument que le *rapport de puissance* est essentiellement un rapport qualitatif qui se situe ici dans le concept lui-même.

Le carré « *Quadrat* » est en-soi, explique Hegel, une relation qualitative. Mais si l'on dit, par exemple 3^2 , trois au carré, ou trois à la puissance 2, on pense à l'opération mathématique 3×3 . Il s'agit d'un simple dédoublement et si j'augmente la puissance je ne change que la quantité de nombre de « 3 ». Le « trois » exprime donc ici une certaine qualité qui sera répétée sans que

⁵⁰ Enzyk II, § 267, S. 78

⁵¹ Enzyk II, § 267, S. 78

l'unité change. Mais ne s'agit-il pas d'une relation quantitative ? Le nombre « 3 » qui s'étend ? Hegel attire notre attention sur le fait qu'il y a en réalité cette extension, cette répétition, un *venir-hors-de-soi-même*, un « *Ausser-sich-kommen* », mais la répétition de ce venir-hors-de-soi-même n'est qu'une répétition de sa propre détermination et *rien d'autre*, les nombres « 3 » ne se distinguent pas entre eux et constituent donc une seule unité qualitative.

Cette structure immanente de la relation de puissance (*Potenzverhältnis*), c'est à dire la répétition de la même détermination qui constitue une seule qualité, conduit Hegel à y voir une analogie avec la structure du temps. Le temps qui se constitue des moments infinis - les moments qui n'ont pas d'extension et qui expriment un pur dépassement ou une négativité - se répète également sans que les unités ne changent, c'est-à-dire le nombre des moments abstraits augmente infiniment et *rien d'autre*. Ce « *rien d'autre* » a donc une importance particulière car il veut dire « répétition », mais « non-changement », c'est à dire « pur dépassement ». C'est à cause de ce non-changement que la totalité des moments constituent une seule unité, une unité qui a une qualité – celle du dépassement ou de la négativité. Nous approfondirons cet aspect plus loin dans notre analyse de la catégorie de quantité.

L'unité spéculative du temps et de l'espace s'effectue essentiellement sous forme du passage de deux moments dans la même unité. L'espace ne devient pas seulement temps mais le concept de l'espace est du même ordre dialectique que le concept de temps. Nous avons déjà pu observer ce glissement de ces deux concepts chez Schelling qui a essayé de démontrer que le temps et l'espace ne cessent de se supprimer jusqu'au moment où ils s'équilibrent.

On peut voir aussi chez Hegel que l'espace et le temps se suppriment réciproquement et créent un équilibre. Cette idée de l'équilibre, cette symétrie entre l'espace et le temps apparaît chez très tôt dans la « Naturphilosophie » de la Logique d'Iéna de 1804. Mais Hegel place ce mouvement au sein de l'« *Äther* », l'Ether, que Hegel nomme aussi « *absolute Materie* » et qui est pour lui le fondement et l'essence de toutes choses⁵². Le concept de l'Ether sert à Hegel donc de médiateur, ce qui n'est pas opposé aux connaissances physiques de son époque.

La notion de l'« *Éther* », la traduction du mot grec « *aithêr* » (de *aijein*, brûler par le feu) est aussi vieille que la physique, mais sa signification a considérablement varié avec l'évolution des théories et les progrès de l'expérience. Oscillant entre l'idée de feu, de lumière et celle de représentation subtile de la matière, elle est rarement associée, dans l'Antiquité, à celle de support d'action cinématique et, par conséquent, à celle de milieu. Hegel s'appuie sur les connaissances physiques du début de

⁵² Jenenser Logik (JL), Hamburg, Meiner, Ausgabe Lasson 1967, S. 167-197

XIX^e siècle où la notion d'Ether allait s'affirmer avec la découverte des actions électromagnétiques et les travaux sur l'optique ondulatoire et l'Ether⁵³.

C'est dans l'Ether que les notions de l'espace et du temps se suppriment réciproquement et s'équilibrent ; le concept d'Ether sert à Hegel de médiateur absolu qui établit la relation entre l'espace et le temps sans introduire le rôle de l'observateur⁵⁴. L'espace et le temps sont donc les moments immédiats de l'Ether. Afin de pouvoir mettre la médiation entre l'espace et le temps hors du sujet, Hegel se sert d'éther comme lieu qui garantit l'objectivité de la médiation. Le premier moment se manifeste comme détermination de l'égal à soi-même, c'est-à-dire « *Sichselbstgleichheit* », le second moment se manifeste comme détermination de l'inégal absolu à soi-même. L'« *absolute sich Ungleiche* » et l'Ether sont l'unité absolue de ces moments qui communiquent par leur passage réciproque dans le contraire. Cette suppression symétrique entre l'espace et le temps accomplit le mouvement immanent qui constitue l'« *Einheit dieser Reflexion des Ganzen*⁵⁵ », c'est-à-dire l'unité de cette réflexion du Tout.

Ainsi, l'espace n'est que le moment qui réalise ce qu'il est en soi, c'est-à-dire qu'il devient le contraire de soi-même : le temps. Réciproquement, le moment du temps se supprime pour devenir son contraire : l'espace⁵⁶. Cette réflexion du Tout se montre aussi dans l'« *Übergeben* » d'un moment à l'autre. L'espace contient ainsi en lui-même sa propre suppression, sa propre négativité ou autrement dit : le temps (comme négativité par définition) contient sa propre suppression, c'est-à-dire la négativité de sa négativité, sa positivité : l'espace⁵⁷.

« *Der Raum ist in sich selbst der Widerspruch des gleichgültigen Auseinanderseins und der unterschiedslosen Kontinuität, die reine Negativität seiner selbst und das Übergeben zunächst in die Zeit*⁵⁸. »

⁵³ Hegel se réfère principalement à la notion d'éther élaborée dans l'Optique de Newton. Une reprise des théories de l'éther s'amorce au XIX^e siècle aussi avec les travaux d'Étienne Louis Malus, de Thomas Young et, surtout, d'Augustin Fresnel.

⁵⁴ Cent ans après La Logique de Iéna de Hegel, l'Ether comme substance absolue qui permettait la possibilité de la simultanéité avait perdu (avec Lorentz et Poincaré) sa propriété la plus élémentaire et fondamentale : celle de constituer un système de référence matériel. C'est en 1905 qu'Einstein montre que la notion de simultanéité n'est pas intuitive comme on le pensait jusqu'alors mais dépend du mouvement relatif de deux observateurs. Il en résulte que dans chaque système de référence en mouvement rectiligne et uniforme (systèmes galiléens), les notions d'espace et de temps que fait intervenir toute observation doivent être modifiées.

⁵⁵ SE II, p. 206

⁵⁶ JL S. 201 et 202

⁵⁷ JL S. 202

⁵⁸ Enzyk II, § 260, S. 55

Cela signifie que « *das Negative des Raums* », le négatif de l'espace est le temps et que le positif du temps, c'est-à-dire, le « *Sein der Unterschiede der Zeit* », l'être des différences du temps, est l'espace⁵⁹. Le passage de l'espace dans le temps et vice-versa sera expliqué plus loin dans cette analyse.

L'équilibre symétrique comme nous l'avons vu chez Schelling s'est transformé dans la conception de Hegel en alternance permanente qui est loin de pouvoir établir une équivalence juste entre les deux moments; Hegel établit au lieu d'un équilibre symétrique entre les deux concepts une « *absolute Unruhe*⁶⁰ », une inquiétude absolue.

Mais l'espace ne devient pas simplement temps et le temps ne devient pas simplement espace pour compléter le cycle dialectique, en effet chaque cycle a pour conséquence la création d'une nouvelle *forme*. Le temps retourne vers l'espace duquel il est sorti et il engendre à chaque étape du processus de la nature une nouvelle forme; le retour du temps dans l'espace n'est donc pas simplement un retour cyclique, il se présente comme une spirale. Certes le temps disparaît immédiatement dans l'espace, mais il crée ainsi une nouvelle forme de l'identité posée de l'espace et du temps, « *die gesetzte Identität des Raumes und der Zeit*⁶¹ » : « *der Ort* » ou le lieu. Le lieu est l'unité de l'ici et du maintenant, « *die Einheit des Hier und Jetzt*⁶² ».

Le lieu exprimant la position spatiale du temps perd immédiatement cette position spatiale et devient temporel. L'ensemble de ses moments constitue le concept du mouvement.

« *Dies Vergehen und Sichwiedererzeugen* », cette *disparition et recréation* de l'espace dans le temps et du temps dans l'espace - le temps est spatialement posé comme lieu, mais cette spatialité indifférente est immédiatement temporellement posée comme *mouvement* « *Bewegung* »⁶³.

Le mouvement entre de même dans le processus du « *Vergehen und Sichwiedererzeugen* », il représente un « devenir ». Dans ce « devenir » s'écroule donc l'opposition de ces deux concepts opposés : lieu et mouvement. Ils constituent

« *die unmittelbar identische daseiende Einheit beider* », l'unité immédiatement identique étant-là, que Hegel appelle la « *Materie*⁶⁴ », la matière.

Nous pouvons remarquer que Fichte avait la même théorie : « *Materie kann ebenso wohl genannt werden eine Verwandlung des Raumes in Zeit...und so sind in diesem Mittelpunkte auch Zeit und Raum als untrennbar vereinigt eingesehen*⁶⁵. »

⁵⁹ Enzyk II, § 260, S. 56

⁶⁰ JL, S. 198

⁶¹ Enzyk II, § 261, S. 56

⁶² Enzyk II, § 260, S. 56

⁶³ Enzyk II, § 261, S. 56

⁶⁴ Enzyk II, § 261, S. 56

⁶⁵ Johann Gottlieb Fichte *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, Berlin, 1845, Bd. II, §35, S. 103 dans Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962

Mais nous verrons que la détermination réciproque et équilibrée des concepts de l'espace et du temps chez Hegel basculera; c'est ainsi que nous pourrions constater une prévalence du concept de temps dans la conception de la nature. Ce déséquilibre privilégie le temps et les conséquences dépasseront le domaine de la philosophie de la nature. C'est pourquoi on peut lire des passages dans l'oeuvre (surtout dans la « Naturphilosophie ») de Hegel où le temps est mentionné sans avoir une relation avec l'espace ou il est mentionné d'une manière prédominante. Il semble s'agir d'une introduction du concept du temps dont le fondement est hors de la nature, un concept du temps qui peut être déterminé sans faire référence au concept de l'espace.

Ainsi Hegel écrit que le temps se trouve dans le concept du feu comme « *materialisierte Zeit*⁶⁶ » ou dans le son qui est lui-même un « *Übergeben der materiellen Räumlichkeit in materielle Zeitlichkeit* », un passage de la spatialité matérielle dans une temporalité matérielle⁶⁷. Dans la vie organique, le temps devient quelque chose d'indépendant, un processus pur : un « *reiner Prozess der Zeit, der im konkreten Körper, als die sich realisierende Zeit, das Erzittern und der Ton ist.[...] Es wird aber dadurch äußerlich nichts verändert, es wird nur bewegt; und die hervorgebrachte Bewegung ist nur die abstrakte reine Erzitterung*⁶⁸. »

L'intrusion de ce concept apparemment isolé du temps dans l'ensemble des constructions spéculatives provoque un certain déséquilibre entre les deux concepts. Une certaine prédominance du concept du temps semble se produire. Hegel la souligne lui-même lors de la constitution du concept du mouvement en disant que le temps s'impose en tant que *puissance de l'espace* à l'espace - « *des Raumes als seine Macht bemeistert hat*⁶⁹ ».

Cette prise de pouvoir du temps représente aussi le point de départ de la suite de notre analyse dans laquelle nous prêterons particulièrement attention à cette puissance « *Macht* » du temps à l'égard d'une philosophie de la nature ou en d'autres termes : le temps comme Nature et Idée.

⁶⁶ Enzyk II, § 283, S. 139

⁶⁷ Enzyk II, § 300, S. 171

⁶⁸ Enzyk II, § 351, S. 434

⁶⁹ JL, S. 214

2 L'altérité et l'idée naturelle

Lorsque l'espace est déterminé par Hegel comme un être-hors-l'un-de-l'autre, sa négation est déterminée aussi en tant que non-être-hors-l'un-de-l'autre, « *Nicht-Aussereinandersein*⁷⁰ ». L'origine de la négation de l'être-hors-l'un-de-l'autre spatiale se trouve déjà dans le terme « *Außer* », « hors-de ». L'espace et le temps forment, comme on peut le lire dans la *Naturphilosophie*, un « *abstraktes Außereinander*⁷¹ », un être-hors-l'un-de-l'autre abstrait ; étant donné que le terme « abstrait » signifie ici immédiat, l'espace et le temps forment un « *unmittelbares Außereinander*⁷² ». Il sera donc question d'expliquer pourquoi le temps et l'espace sont un « *Aussereinander* » et surtout nous porterons notre attention sur le terme « *Ausser-* », « hors-de ». Hegel applique le préfixe « *Ausser* » souvent aux concepts du temps et de l'espace en disant qu'ils sont une « *Äußerlichkeit* », un « *Außersichsein* » ou un « *Äußerliches* ». Les termes « *Äußerlichkeit* » et « *Äußerliches* » sont souvent traduits par « extériorité » ou par « quelque chose d'extérieur » ce qui ne traduit pas tout à fait la notion de « *Außer* », de « hors-de » ; il faudrait le traduire par « horsdeté » ou si l'on veut garder « extériorité », on peut regarder le préfixe latin « ex- » comme signifié de « hors-de ».

Nous voyons donc avec le concept de « hors-de-soi » son importance primordiale dans la conception du temps chez Hegel et cela nous amène aux premières propositions de sa théorie.

Si l'on essaie de concevoir le temps en commençant par *l'esprit*, nous voyons dans l'Encyclopédie III portant sur la « Philosophie de l'esprit », que c'est l'esprit qui pose la sensibilité comme une « *abstrakte Äußerlichkeit* », une « *geistige Äußerlichkeit* », comme une extériorité abstraite et intellectuelle qui possède la double forme de l'espace et du temps, « *doppelte Form des Raumes und der Zeit*⁷³. » Mais s'agit-il d'un esprit subjectif doté d'une sensibilité et ainsi s'agit-il aussi des choses sensibles qui sont données à la sensibilité ? L'espace et le temps ne sont-ils que des formes de cette sensibilité de l'esprit subjectif et les sensations ne sont-elles posées que par l'« *Anschauung* », par l'intuition qui se dissocie dans les formes de l'espace et du temps ? Une telle conception réduirait l'espace et le temps à des formes d'intuition uniquement subjectives et par conséquent l'esprit ne pourrait accéder aux choses à travers elles, l'objet lui-même resterait inaccessible pour lui. Hegel s'oppose à une telle conception, que Kant a nommé « transcendantale », c'est-à-dire à une philosophie transcendantale qui conçoit la structure de

⁷⁰ Wandschneider souligne que le développement de l'opposition entre extensionnalité et ponctualité mène nécessairement à l'introduction du concept du temps. Dieter Wandschneider, *Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt, Klostermann, 1982, p. 217 (voir aussi la note 189)

⁷¹ *Enzyk.* II, § 253, S. 41

⁷² *Enzyk.* III, § 448, S. 253 Zusatz

⁷³ *Enzyk.* III, § 448, S. 252 Zusatz

l'esprit uniquement comme « *Erkenntnisvermögen* », une capacité de connaître. Si donc l'esprit engendre l'espace et le temps pour se représenter les choses comme objets de la représentation, l'espace et le temps seraient la *condition de la possibilité* de toute connaissance, mais la détermination des objets en soi, leur propriété en soi (c'est-à-dire à part de la faculté de perception) resteraient inconnues.

Pour cette raison Hegel en s'opposant à la philosophie transcendantale met en évidence que ces deux formes, l'espace et le temps, ne sont en aucun cas uniquement des formes subjectives : Kant voulait faire de l'espace et du temps des formes subjectives. Or les choses elles-mêmes sont en réalité spatiales et temporelles.

« *Zu jenen hat Kant den Raum und die Zeit machen wollen. Die Dinge sind jedoch in Wahrheit selber räumlich und zeitlich*⁷⁴. »

Hegel reproche à Kant d'avoir voulu subjectiver l'espace et le temps, bloquant ainsi l'accès aux objets pour finalement établir une chose-en-soi nébuleuse. Mais il affirme que les choses *elles-mêmes* sont spatiales et temporelles. Il s'intéresse aux objets sans passer par une représentation d'une « chose-en-soi » inconnaissable et indéterminable pour l'esprit. Si dans l'acte de l'intuition, l'esprit attribue l'espace et le temps aux choses qui sont ainsi représentées comme des phénomènes, cela a pour conséquence que nous ne pouvons voir que notre façon subjective de déterminer les choses, conditionnée par les formes d'intuition de l'esprit, mais nous n'avons jamais accès aux objets eux-mêmes.

En refusant la fameuse « chose-en-soi », Hegel suppose un accès direct aux choses en posant que les choses elles-mêmes sont spatiales et temporelles. Ainsi, la supposition kantienne d'un esprit subjectif qui se représente les choses dans les formes de l'espace et du temps devient caduque. Or si l'esprit n'est plus restreint dans la subjectivité, si l'esprit s'étend aussi au monde étendu et si l'espace et le temps sont donc une qualité des choses elles-mêmes, ils ne sont plus seulement la condition de la possibilité de toute connaissance, ils sont les *premières déterminations de la nature*. Ils ne sont plus seulement posés comme condition de possibilité de toute connaissance, mais ils sont aussi déterminants. Hegel délocalise (d'un point de vue kantien) l'espace et le temps (subjectifs) pour les poser au début de sa philosophie de la nature. Le sujet et sa faculté de connaissance ne conditionnent plus notre expérience de la nature mais la nature elle-même (avec ses premières déterminations l'espace et le temps) s'impose au sujet et son expérience de la nature⁷⁵. C'est pourquoi les termes *conditionner* et

⁷⁴ *Enzyk.* III, § 448, S. 253 Zusatz

⁷⁵ Cette délocalisation de l'espace et du temps exprime déjà l'intérêt de Hegel que Pippin résume comme « possibilité d'apprécier la nature d'une manière intelligible »

« He is interested in the possibility of some intelligible appreciation of nature, understanding nature we might say, even, in general, grasping a meaning (...) » in Robert Pippin, *Idealism as modernism, Hegelian variations*, New York, 1997, p. 143

déterminer ne font plus qu'un seul chez Hegel car tout ce qui conditionne est aussi déterminant. L'esprit qui pose l'espace et le temps n'est donc pas un esprit subjectif, mais un esprit qui sera au niveau des choses, il sera donc à analyser au même plan que la structure des choses. Cette structure *universelle* sera donc aussi la structure qui détermine le concept de l'espace et du temps qui sont les deux formes abstraites représentant la nature. Hegel appelle cette structure entre autres : l'Esprit, l'Être, l'Absolu, l'Idée.

En abandonnant la conception d'un esprit subjectif qui engendre l'espace et le temps, Hegel se voit obligé d'expliquer l'origine de cet esprit. L'esprit devrait donc marquer le début de toute chose, un début *absolu*, un début qui n'est pas déterminable par définition, car s'il l'était, il présupposerait *l'autre* et ne serait plus absolu. Or Hegel ne se contente pas de poser l'absolu comme le commencement de son système philosophique, il tente de faire déterminer l'absolu. Il n'essaie pas de le saisir par une « *intellektualen Anschauung*⁷⁶ », une intuition intellectuelle (c'est-à-dire des principes qui ne sont plus réductibles sans supprimer leur sens), mais par une méthode conceptuelle. Comme une détermination de l'absolu est par définition impossible, Hegel essaie de le saisir par le biais de la contradiction. L'absolu n'est pas saisissable parce qu'il est en lui-même une contradiction qui échappe à l'intuition intellectuelle. Les concepts « Être » et « Néant » vont être exemplaires de la mise en scène de la contradiction chez Hegel. Il faut bien mentionner que la contradiction chez Hegel est un principe qui est déterminant dans le monde. Le concept s'autodétermine et s'impose ainsi au sujet. Pour souligner que la contradiction est un principe immanent de la nature, Hegel se réfère souvent à la physique (par exemple les pôles opposés dans l'électricité).

Quand Hegel s'adresse aux choses *elles-mêmes* « *Die Dinge sind in Wahrheit selber...* », ce « *selber* » signifie que la double forme d'« *Außereinander* », de l'« être-hors-l'un-de-l'autre » (l'espace et le temps) n'est pas attribuée par notre *intuition*, mais par un esprit en soi et infini, par une idée éternelle, par le

« *an sich seienden unendlichen Geist* »

par la

« *schöpferischen ewigen Idee*⁷⁷ ».

Mais qu'est-ce qui se cache derrière cette *idée créatrice* ou cet *esprit en soi et infini* ? Pourquoi rejetait-il une conception de l'espace et du temps purement transcendantale qui rend impossible d'accéder à l'objet ? Si Kant, selon Hegel, n'a pas accompli l'exposition de la relation entre l'espace et le temps, lui-même aurait pu essayer de le faire à partir d'une conception d'un esprit subjectif qui pose l'espace et le temps. Le fait que le rapport entre l'espace et le temps n'est pas suffisamment développé ne met pas encore en question la subjectivité de l'espace et le temps. Hegel considère la subjectivité seulement

⁷⁶ Un terme employé par Schelling

⁷⁷ *Enzyk.* III, § 448, S. 253 Zusatz

comme un moment de leur détermination. Hegel envisage une conception de l'espace et du temps qui n'est pas uniquement posée dans le monde des choses ni dans le sujet. L'espace et le temps devraient donc s'appuyer sur des principes primitifs qui réunissent la subjectivité et le monde objectif des choses.

À cet égard la philosophie spéculative de Kant peut être appelée « psychologie de la raison ». L'objet reste une apparence, un phénomène dont la vraie structure est inaccessible pour la faculté de connaître du sujet. Hegel rejette la « chose en-soi » qui n'est qu'une autre forme de métaphysique, une forme qui ne peut pas être une base fiable pour les sciences qui ont affaire aux objets et non seulement aux « ombres » phénoménologiques.

L'accès aux objets a trois conséquences qui vont déterminer la philosophie de Hegel : 1. L'esprit mentionné chez Hegel n'est pas uniquement un esprit subjectif, mais aussi un esprit universel et absolu qui sera au même niveau que les choses. 2. L'esprit et les choses possèdent ainsi la même structure parce qu'ils se trouvent au même niveau d'être. On peut dire aussi que l'esprit a été ainsi réifié et les choses idéalisées. Les choses sont en même temps esprit et l'esprit est en même temps chose. 3. L'analyse des choses sera donc aussi l'analyse de l'esprit, à charge de fournir une théorie de leur structure commune. L'esprit prend une envergure universelle. Il en résulte que Hegel doit rendre possible l'accès de la pensée à la compréhension de la nature. La nature et l'esprit seront ainsi deux manifestations de la même structure globale, du même ordre, de la même *Logique*.

Les concepts de l'*esprit* et de l'*Idee* sont fondamentaux chez Hegel. Il est évident que Hegel ne s'imagine pas l'Esprit ou l'Idee (leur distinction exacte sera expliquée plus tard) comme un créateur de l'espace et le temps pour y mettre ses objets, l'espace et le temps deviennent eux-mêmes des éléments du concept de l'esprit. C'est pourquoi notre analyse du temps doit s'étendre jusqu'aux concepts les plus abstraits : ceux de l'Idee absolue ou de l'esprit universel. Mais il faut encore répondre à la question : pourquoi est-il nécessaire - s'il s'agit d'une nécessité - d'introduire l'Idee ou un esprit universel qui constitue l'espace et le temps ?

2.1 *Le paradoxe de l'être-hors-de-soi*

L'« *Außerlichkeit* », l'extériorité, est la première qualité de l'espace et être-dans-l'espace signifie donc, en suivant l'argumentation de Hegel, « *Außer-sein-von* », « être hors-de ». Nous avons déjà mentionné qu'être « *Außer-* » implique l'autre parce que être « *Außer* » est un « hors-de quelque chose » qui évoque l'« autre », cet « hors-de » n'est pas seulement un posé, mais il est l'acte de poser lui-même, c'est-à-dire un moment négatif. Cet acte est la

négation. Pourquoi emploie-t-il l'expression « *Äußerlichkeit* » ? Les termes « *Außer-* » et « *Äußerlichkeit* » sont appliqués de deux manières par Hegel : premièrement comme moment négatif et deuxièmement comme connotation sensible et surtout spatiale. Mais nous avons vu que l'« *Äußerlichkeit* » ou « *Außer* » ne se réfèrent pas à quelque chose qui *est* « *außer* », à l'extérieur car ni le sujet ni l'objet ne peuvent servir de point de référence. L'espace et le temps ayant la structure de l'« *Äußerlichkeit* » ne sont pas par conséquent hors de quelque chose, mais l'espace et le temps sont eux-mêmes « *Äußerlichkeit* ». Pour éviter une *petitio principii*, la connotation spatiale de l'expression « *Außer* » ne peut pas être prépondérante dans l'exposition de l'espace car la spatialité sera définie par le terme « *Außer* », l'hors-de. Il reste donc le deuxième aspect, la négativité, pour déterminer l'espace et le temps en tant qu'« *Äußerlichkeiten* ».

C'est à cause de la structure négative de l'« *Äußerlichkeit* » que ce rapport *spatial* se redouble. La négativité contient en elle-même une répétition infinie et comme elle ne se réfère à rien d'autre qu'à elle-même, qu'elle n'est qu'un éternel retour en elle-même, elle sera la *négation de la négation*. Hegel transmet cette expression logique sur les termes « *Außer-sein-von* », « *Äußerlichkeit* » de sorte que l'« *Außer-sein-von* » devient un « *Außersichseiendes* » qui ne manifeste en lui-même que la détermination intrinsèque du concept : l'« *abstrakte Idealität*⁷⁸ », l'idéalité abstraite. L'« *Außer-sein-von* » ou simplement l'« *Außer* », l'« *ex* » de l'« *extériorité* » est ramené par Hegel à son sens logique : être un « *ex-cluant* ». C'est ainsi que Hegel met en rapport l'extériorité (dont les premières déterminations sont l'espace et le temps) avec le concept.

Hegel en rejetant le sujet et ses facultés de perception comme seul point de référence était conscient du problème que la séparation du sujet et de l'objet n'est qu'une manifestation d'une structure supérieure qui s'applique à tout et qui *est* surtout ce « *tout* ». Hegel sait très bien que la signification de cet *Etre* sera le fondement de la pensée et de toute chose pensée.

C'est ainsi que Hegel explique quasiment d'une manière apodictique que l'extériorité - qui n'est pas encore spatialité ou l'espace, mais seulement une catégorie logique, la négation - est l'*Idéalité abstraite* qui représente une qualité de la chose elle-même ; plus précisément, elle est la qualité de la chose de se déterminer elle-même, de se déterminer comme un étant extérieur et d'avoir elle-même la faculté de se poser comme limite. La limite n'est pas seulement une catégorie de la pensée de se déterminer, de se fixer comme *être* par rapport au *non-être*, mais la chose elle-même se détermine en sachant ses limites. Par exemple, un organisme conserve sa chaleur en-lui grâce à tout un système régulateur de chaleur, mais un tel système ne peut s'appliquer que si l'organisme se limite envers son environnement. La qualité

⁷⁸ *Enzyk.* II, § 278, S. 123

d'être un « *Außersichsein* » implique donc une référence à soi-même, une auto-référence, pour se limiter vis-à-vis des autres et pour être ainsi *spatial*. Hegel mentionne ici l'exemple de la lumière qui est seulement perceptible en tant que « clarté » dans la mesure où elle se limite, se distingue de l'obscurité, c'est-à-dire de l'absence de lumière. La lumière possède donc elle-même la faculté de se manifester spatialement comme clarté en se limitant par contraste avec l'obscurité.

Mais la proposition que les choses sont elles-mêmes spatiales et temporelles entraîne d'autres conséquences. Car nous avons vu que l'« *Außersichseins* », considéré par Hegel comme une détermination spatiale malgré les contradictions de ce concept, contient déjà un moment négatif. L'« *Außer-* » est séparation, passage à l'autre et si nous regardons l'être de l'« *Außer* », il se révèle lui-même comme quelque chose de négatif, c'est-à-dire comme un être qui n'est pas, un être non-étant ou un être qui est s'il n'est pas. Hegel analysera en particulier cette négativité dans l'être et son rapport réfléchi sur lui-même. Pour cette raison l'« *Außer* » renvoie, pour Hegel, au *dépassement*, au *franchissement* d'une limite, au passage vers l'autre et dans le cas d'« *Außersichseins* », il renvoie au dépassement de soi-même.

Mais nous avons pu voir la différence essentielle entre l'espace et le temps. L'espace est la coexistence des choses. Sa détermination est positive tandis que son moment négatif qui vient d'être constaté comme « *Außer* » est la détermination du temps ; le temps comme succession et l'espace comme coexistence. Le *temporel* possède la forme de l'*inquiétude*, de quelque chose qui est *négatif en soi-même*, de la *succession*, de l'« *Entstehen* » et du « *Vergehen* », de *naître* et de *disparaître*.

Nous avons pu constater que l'« *Außersichsein* », l'être-hors-de-soi-même, en ex-posant l'autre, a la structure logique d'un *non-être*. Il est hors-de-lui, c'est-à-dire il n'est pas lui-même et par conséquent il est un non-étant. Hegel y voit la structure du temporel. La négativité est la structure principale de la temporalité. Le temps qui *est* s'il *n'est pas*. L'« *Außer* » contient donc deux déterminations : 1. Il est négativité qui ex-pose l'autre de lui-même c'est-à-dire une qualité que Hegel attribue au temps et 2. Il est coexistence par rapport auquel l'autre s'ex-pose de lui-même. On retrouve dans le concept d'« *Außer* » le même enjeu de la détermination réciproque de l'espace et du temps évoqué au premier chapitre.

2.2 *Le temporel dans l'« Außersichsein »*

La proximité logique d'« *Außer* » comme *hors-dété*, invite Hegel à attribuer la négativité du concept d'« *Außer* » au temps. Il la voit sous forme de

« Unruhe, des in sich selbst Negativen, des Nacheinanderseins, des Entstehens und Verschwindens, so dass das Zeitliche ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist⁷⁹ »

Le temps en tant que résultat de la démarche dialectique de la détermination de l'espace, est l'autre forme de l'extériorité ou comme Hegel l'explique dans ses conférences sur l'esthétique⁸⁰, il est l'acte négatif et idéal dans le domaine de l'extériorité, il est l'« *ideelle negative Tätigkeit im Bereiche der Äußerlichkeit* ». Or la définition du temps dont l'être est un non-être n'est pas seulement une détermination logique du temporel. Hegel le désigne surtout comme un acte : l'acte de passer de l'être au non-être et du non-être à l'être est un acte idéal, un acte de l'Idée qui se déroule dans le domaine de l'extériorité. Mais ne s'agit-il pas simplement d'une confusion entre catégories logiques et temporelles ? Par le truchement du concept de « l'acte », Hegel tente de justifier ce que nous avons appelé à titre illustratif « confusion » et il nous annonce par cela l'infiltration du temporel dans la logique.

Mais penchons nous maintenant sur le fondement du temps dans la conception hégélienne qui nous amène jusqu'aux premiers principes, c'est-à-dire au concept de l'Idée. Est-ce que le concept de l'Idée est à l'origine de l'espace et du temps ? Encore faut-il avoir répondu à la question : qu'est-ce que l'Idée ?

2.3 L'Idée et l'être-hors-de-soi-même

Hegel situe le temps et aussi l'espace dans le domaine de l'extériorité sans expliquer à quoi cette extériorité se réfère. Par rapport à quoi sont-ils ex-térieurs ? L'espace et le temps sont des formes de l'extériorité et au terme de la détermination négative de l'« *Außer* », de l'hors-de, l'extériorité se révèle comme non-étant. Et nous avons vu que le caractère négatif de l'« *Außer* » détermine en tant que « dépassement », « passage vers l'autre » le temps tandis que l'espace est engendré par la même négativité, mais en demeurant le fondement de la négation qui ne se réfère qu'à elle-même. La négation crée elle-même en étant l'« *Außer* » une polarité dont un pôle est « *heraussetzen* » et l'autre « *setzen* », c'est-à-dire « ex-poser » et « poser ». L'un coexiste par rapport à l'autre (l'espace) et l'autre est dépassement, succession par rapport à l'un (le temps).

On peut objecter ici que le non-étant n'implique pas le passage à un étant, mais cette objection se heurte à la possibilité de s'imaginer le non-étant comme quelque chose de déterminé. Le non-étant contient en lui-même l'impossibilité de le saisir, de le penser même. Si j'essaie de penser le non-étant ou la négativité, je glisse toujours vers l'être que je vois ensuite

⁷⁹ *Enzyk.* III, § 448, S. 252, Zusatz, et § 254-259

⁸⁰ Hegel, *Gesammelte Werke, Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, S. 156 (Abréviation. *VÄ*); voir aussi *Enzyk.* III § 448, S. 253 Zusatz

nié ; mais sans ce passage à travers l'être, le négatif reste insaisissable et impensable. L'Idée qui s'ex-pose (*heraussetzt*), qui est l'autre de soi-même, qui est un non-étant ne peut pas être représentée sans son extériorité, c'est-à-dire la nature. L'Idée et la nature forment une unité dans la mesure où elles se déterminent l'une l'autre. C'est pourquoi Hegel dit : « ihre Bestimmtheit (la nature) ist dies, dass die Idee sich selbst bestimmt. ⁸¹ »

L'Idée semble être déterminée comme non-étant, comme négativité, mais est-ce que Hegel ne dit pas que l'Idée est un « être » ?

Hegel ne dit-il pas que :

« ...nunmehr haben wir die Idee als Sein ; ⁸² »

Hegel répond tout de suite que cet « être » ne peut être la détermination de l'Idée absolue, l'Idée que nous saisissons comme « être » est l'Idée étant, c'est-à-dire la nature. « Diese seiende Idee aber ist die Natur. ⁸³ » L'Idée créatrice reste insaisissable. Cette Idée créatrice est l'Idée absolue. Elle est en même temps principe créateur et création – sa propre création.

« Erschaffen ist die Tätigkeit der absoluten Idee ⁸⁴ ; »

En supposant l'espace et le temps en tant que qualités des choses elles-mêmes, Hegel est censé les fonder dans la nature comme ses premières déterminations. Puis il essaie de réduire la nature à un principe créateur absolu. Or nous ne pouvons pas négliger qu'il y a une différence fondamentale entre l'Idée étant – pour Hegel la nature – et l'Idée absolue. Hegel voit bien que la nature ne peut servir de fondement à son système sans se perdre dans l'infini de la causalité. Une création spontanée par un créateur absolu le met dans le dilemme de justifier l'existence de ce créateur ⁸⁵. Bref, il se serait trouvé devant le problème que Kant avait déjà présenté dans ses Antinomies. C'est ainsi que Hegel s'occupe d'abord de la pensabilité d'un fondement de la nature qui évite le *regressus* infini ou la position arbitraire d'un début. Pour cette raison, Hegel tente de concevoir l'Idée absolue qui échappe à tout essai de détermination par le truchement d'une logique de l'être, d'une ontologie. L'Idée absolue reste ainsi entre l'être et néant (ces concepts seront exposés plus tard) en tant que force créatrice. Elle-même reste insaisissable et apparaît seulement à travers la nature. La nature devient donc l'Idée étant, elle est l'autre de quelque chose qui ne peut apparaître qu'à travers la nature définie comme « l'Idée étant ». La nature devient le reflet de l'Idée créatrice impensable. Mais dans toute cette démarche, Hegel essaie de montrer qu'il existe une relation logique entre l'Idée absolue et la nature. L'idée absolue n'est pas pensable sans passer par

⁸¹ *Enzyk* II § 247 note p. 24

⁸² *Enzyk* I § 244 note p. 393

⁸³ *Enzyk* I § 244 note p. 393

⁸⁴ *Enzyk* II § 247 note p. 26

⁸⁵ « Die Schwierigkeit, einen Anfang zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein Unmittelbares seine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist. », *Enzyk* II § 1, p. 41

le concept de la nature (l'étant) et la nature n'est pas pensable sans se perdre dans les antinomies. La relation entre nature et Idée absolue est donc du même ordre que la relation entre être et néant, il s'agit d'une relation logique, d'une nécessité. Autrement dit : penser la nature implique aussi son fondement dans l'Idée et penser l'Idée implique de penser la nature (comme reflet ou l'Idée étant). Or, Hegel n'attribue pas seulement une fonction de pensée au concept d'Idée, mais aussi une fonction ontologique – elle est créatrice du monde et ainsi non seulement une nécessité de la pensée, mais aussi une condition.

Il faut remarquer que la différence entre réalité et nécessité est floue. La perte de cette distinction a ses germes dans les axiomes du système hégélien et elle nous poursuit tout au long de notre analyse du temps qui est avec l'espace une des premières déterminations de la nature c'est-à-dire de l'Idée étant. C'est pourquoi le temps est ancré dans la profondeur de l'Idée créatrice qui est à la base de cette ontologie.

Continuons l'analyse que nous avons déjà entamée du concept spéculatif de l'« extériorité » car c'est l'« *Außer* » dans l'« *Äußerlichkeit* » qui va nous amener au commencement de la conception de l'espace et le temps chez Hegel.

Ce n'est pas un hasard si Hegel appelle le temps un *acte* idéal dans le domaine de l'extériorité. Cette allusion au concept d'Idée introduit l'Idée dans le domaine de la temporalité. Le temps est un acte de l'Idée. Nous nous souvenons du concept d'acte qui désignait le médiateur entre la logique et la temporalité, c'est donc *l'acte idéal* du temps qui dégage la structure de l'Idée.

À l'égard de l'espace et du temps, le concept d'extériorité apparaît premièrement à l'occasion du passage de l'Idée logique à l'Idée devenue nature. Nous pouvons observer ce passage dans la terminologie que Hegel emploie : de l'« *abstrakten Sein* » à l'« *Idee als Seiende; diese seiende Idee aber ist die Natur*⁸⁶. », de l'être abstrait à l'Idée comme étant ; mais cette « Idée étant » est la nature.

Le recours au concept d'Idée soulève la question suivante : quelle signification Hegel attribue-t-il à l'Idée dans son système ? Car dans toutes les expressions « *Außer-* », « *Äußerlichkeit* », « *Außersichsein* » ou « *Entäußerung* » décrivent le rapport entre le concept de la nature et le concept de l'Idée.

2.4 *Les profondeurs de l'Idée absolue*

Le fait de penser l'espace et le temps comme une qualité des choses déplace leur fondement. Hegel introduit le concept de l'Idée, peut-on

⁸⁶ *Enzyk.* I, § 244, S. 393

supposer, pour trouver un nouveau fondement de l'espace et du temps, qui serait un commencement possible de son système en général.

Comment Hegel introduit-il le concept d'Idée ? La *liberté absolue* de l'Idée (« *absolute Freiheit der Idee* ») est « *die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.*⁸⁷ » La nature est donc le reflet de l'Idée immédiate. Ce reflet n'est rien d'autre que l'acte d'extériorisation – l'acte intrinsèque de l'Idée – la nature n'est rien d'autre que l'« *Andersein*⁸⁸ », l'être-autre de l'Idée. Il semble que les concepts de l'« *Andersein* », « *Außer* », « *Äußerlichkeit* » lient directement la nature et l'Idée. L'Idée dans son « *Andersein* », dans son extériorisation, est représentée comme nature. Elle devient l'Idée extériorisée et ainsi elle apparaît comme *reflet* de l'Idée ou l'Idée intuitionnante (*anschauende Idee*). Ce participe présent « intuitionnante » qui est ici utilisé comme adjectif fait du concept de l'« Idée » un agent, un être qui a la faculté d'intuitionner, c'est-à-dire d'agir. C'est sur ce point qu'on peut dire que Kant a selon l'interprétation de Hegel fondé l'espace et le temps comme des axiomes de l'intuition dans le sujet. Mais Hegel en remaniant la conception n'a pas trouvé un nouveau fondement de l'espace et du temps, il n'a qu'introduit un sujet supérieur, un *sujet absolu*, un sujet qui intuitionne, qui se reflète ainsi et qui devient un sujet intuitionnant (l'Idée intuitionnante) qui se voit lui-même parce qu'il n'y a rien d'autre que lui-même. Or il s'est produit une différence entre le reflet (la nature) et l'Idée. La nature devient le corps de l'Idée, la détermination de l'Idée abstraite. La nature est l'intuition de l'Idée elle-même. C'est l'Idée qui intuitionne c'est-à-dire qu'elle se temporalise et se spatialise. Elle-même est intuitionnée dans l'espace et le temps – elle est devenue *nature*. Le concept de l'Idée intuitionnant, autre manière de dire que l'Idée se regarde elle-même, nécessite de prendre une position hors-d'elle-même, la position d'un tiers.

Or le lien entre la nature et l'Idée n'est pas simplement décrit comme un lien logique. Hegel définit l'Idée comme *liberté absolue* qui « *selbst sich entschließt...die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich entlassen.* »

L'idée comme liberté absolue, dit Hegel, décide elle-même de s'extérioriser d'elle-même comme nature. Or la possibilité de décider nécessite la liberté. Pourtant la proposition de la nécessité de la liberté n'explique pas encore la notion de la liberté. Mais l'« *entschließen* », la décision impliquant la liberté de l'Idée, impliquerait à son tour qu'elle peut ou qu'elle ne peut pas s'extérioriser comme nature. Une telle liberté ne peut donc pas être la détermination de l'Idée car elle n'explique pas la possibilité de ne pas

⁸⁷ *Enzyk.* I, § 244, S. 393

⁸⁸ *Enzyk.* II § 247 S. 24 Zusatz

s'extérioriser et puisqu'elle n'est rien d'autre que l' « ex » dans l'extériorisation ou l'ex-position. Elle n'est même pas pensable car il n'y a personne qui la pense et il n'y a aucun lieu où elle peut se manifester. La *liberté absolue* n'est donc pas la condition de cet « *entschließen*⁸⁹ », elle est elle-même cet acte de décider et de se déverrouiller. Mais si l'Idée « *entlässt* », extériorise, la nature librement, sa décision est de l'ordre d'une nécessité, elle est le résultat logique. La *liberté absolue* de l'Idée signifie uniquement que l' « *entschließen* » n'est pas conditionné. Sa détermination est la même que celui de l'extériorisation, de l' « *Entäußerung* », de l' « *Außersichsein* », c'est-à-dire la négation.

L'Idée se métamorphose, en allant hors-de, en passant à la nature, en s'extériorisant (*entäußern*), en se posant hors-d'elle-même (*heraussetzen*) pour devenir « nature » ; elle se métamorphose en se déployant en *tant que nature*, l'Idée déployée est la nature. Au fond de ce déploiement « *waltet*⁹⁰ » la négation, c'est bien la négation, cette instabilité permanente, cette inquiétude qui constitue le commencement du système hégélien et il n'est pas étonnant que le temps dans sa première configuration ait la même structure. Mais comment se représenter cette négation ? Nous préciserons plus tard l'enjeu logique de ce concept que Hegel décrit souvent comme mouvement. Mais comment peut-on savoir qu'il s'agit d'un mouvement s'il n'y a aucun point de référence ? Un mouvement qui se réfère à soi-même, un mouvement qui apparaît donc non-mouvant ?

Le passage de l'Idée à la nature issu de ce mouvement non-mouvant représente une sorte de déséquilibre, d'instabilité. Hegel a essayé de conceptualiser la structure de la négation et il lui fallait élargir nos registres de pensée pour y parvenir. C'est ainsi que la négation peut être représentée par le déséquilibre, le déséquilibre comme moment fondamental de l'« Idée divine » ; elle est l'« *Entschluß* », la décision, de se poser soi-même comme autre, donc poser l'autre (*sich heraussetzen*) et de le reprendre afin qu'il devienne la subjectivité et l'esprit.

« *Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein*⁹¹. »

Pour éclairer cette pensée, on peut imaginer un état équilibré. Normalement on se représente l'équilibre comme état qui dure et le déséquilibre comme un passage vers l'équilibre. Or Hegel a inversé cette idée. C'est le déséquilibre, l'instabilité qui dure et c'est l'équilibre qui n'est qu'éphémère quelque chose qui se dépasse soi-même.

⁸⁹ « *Entschliessen* » peut signifier d'une part « décider », mais le « *ent-schliessen* » peut être interprété d'autre part comme l'acte de déverrouiller quelque chose.

⁹⁰ Il n'y a pas vraiment un terme français qui correspond à « *waltet* ». L'infinitif « *walten* » peut être compris comme « agir » sans sujet

⁹¹ *Enzyk.* II § 247 S. 24 Zusatz

Si nous imaginons la Création comme une équation universelle représentant une relation harmonieuse, l'Idée divine serait ainsi un élément instable qui empêche la réalisation de cette harmonie. Cette harmonie ne s'établit pas en étant en équilibre, mais seulement en étant en déséquilibre. Hegel retourne la pensée *normale*. Il nous invite à penser ce qui est impensable ; mais l'essai de penser l'impensable est la tentative d'établir ou de rétablir la faculté de penser l'impossible par le biais de la contradiction. Etant donné que le Concept n'est pas seulement de la sphère de la pensée, mais aussi de la sphère du réel, la contradiction n'est pas seulement la relation exprimant l'illogique de deux jugements, mais de surcroît l'opposition réelle (par exemple les pôles comme extrémités d'un circuit électrique). La contradiction présente pour Hegel non seulement un principe de pensée mais surtout un principe qui détermine le réel.

2.5 *Le concept de l' « autre »*

L'extériorité, comme moment de la métamorphose, du passage, apparaît maintenant davantage dynamique et plus non-surmontable ce qui est le cas par exemple pour la détermination logique de ce que Hegel appelle l'« *Andere für sich* », l'autre pour-soi ou l'autre qui se réfère à lui-même. Il faut donc regarder l'*autre* d'une manière isolée par rapport à lui-même, et d'une manière abstraite en tant qu'autre.

« *So ist das Andere, allein als solches gefasst, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d. i. das Andere seiner selbst.* »⁹²

Il semble déconcertant que Hegel désigne cet « *Andere für sich* » comme « *Andere an ihm selbst* », « *Andere seiner selbst* », « *Andere des Anderen* », mais il n'exprime ainsi rien d'autre que le moment du déséquilibre ou comme il le dit l'« *Ungleiche* », c'est à dire ce moment instable de *l'équation parfaite d'une relation harmonieuse* qui se manifeste en tant que changement, en tant que négation de lui-même.

L'extériorité contient donc le moment de la première négation, ou l'« autre pour soi ». L'autre est la nature physique qui représente l'« autre de l'esprit ».

« *Diese ihre Bestimmung ist so zunächst eine bloße Relativität, wodurch nicht eine Qualität der Natur selbst, sondern nur eine ihr äußerliche Beziehung ausgedrückt wird. Aber indem der Geist das wahrhafte Etwas und die Natur daher an ihr selbst nur das ist, was sie gegen den Geist ist, so ist, insofern sie für sich genommen wird, ihre Qualität eben dies, das Andere an ihr selbst, das Außer-sich-Seiende (in den Bestimmungen des Raums, der Zeit, der Materie) zu sein* »⁹³.

⁹² *WL I*, S. 126, 127

⁹³ *WL I*, S. 126, 127

La nature est donc déterminée premièrement comme l'autre de l'esprit. Elle est déterminée par sa pure relation opposée à l'esprit. La nature n'est déterminée que de façon extérieure, c'est à dire par rapport à l'autre. La nature est, comme nous l'avons vu, un étant, plus précisément l'Idée étant, mais puisqu'elle est aussi l'autre par rapport à l'Idée, elle est aussi un négatif. Elle est négative parce qu'elle est le négatif de l'Idée⁹⁴. Et si on la regarde dans son être le plus abstrait, elle se définit par rapport à l'esprit, c'est pourquoi elle est en opposition avec l'esprit – cette opposition à l'esprit est sa première détermination – sa qualité.

Or nous devons nous demander comment l'espace et le temps sont apparus dans l'autre de l'Idée – c'est à dire dans la nature - parce que le concept de l'autre ne contient premièrement qu'un rapport logique entre la nature et l'Idée. Ensuite l'apparition de l'espace et du temps n'est pas évidente.

On a constaté que l'« extériorité » pour Hegel n'est pas tout à fait « extérieure », on a plutôt l'impression que l'autre de l'Idée *est* l'« autre ». Cet « autre » apparaît dans l'Idée comme un « être-autre » qui est une propriété immanente de l'Idée et c'est donc cette relation interne qui fonde l'extériorité caractérisant la nature. Ou autrement dit, la nature s'est produite comme Idée en forme d'« être-autre » (*Anderssein*)⁹⁵ puisque l'Idée est le négatif d'elle-même, elle est « extérieure à elle-même » (*sich selbst äußerlich*)⁹⁶. Par le biais de cette interpénétration des concepts « extérieur » et « autre », de la logique et du temporel, Hegel tente d'exprimer que la structure logique se fonde sur la structure de la nature. Il ne s'agit pas d'une erreur conceptuelle mais d'une proposition affirmative que l'autre et l'extérieur ne sont pas distinguables. La nature est, dit Hegel :

« nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist⁹⁷. »

Une fois que Hegel a défini l' « être-autre » comme propriété immanente de l'Idée, il peut continuer en disant que l'Idée s'extériorise librement d'elle-même et s'ex-pose comme moment de l'être-autre. L'extériorité dans laquelle l'espace et le temps se développent reste malgré la nécessité immanente quelque chose de relatif et de subordonné. Ainsi, nous retrouverons la propriété immanente de l'extériorité lors de la détermination de l'espace et du temps. Si l'on aborde le concept de l'« être-hors-de-soi » de l'espace et du temps, on souligne leur détermination comme première

⁹⁴ *Enzyk. II*, § 248, S. 30 Zusatz

⁹⁵ *Enzyk. II*, § 247, S. 24

⁹⁶ *Enzyk. II*, § 247, S. 24

⁹⁷ *Enzyk. II*, § 247, S. 24

détermination de la nature. Hegel appelle l'espace et le temps dans sa propédeutique l'« être-là idéal de la nature » (*ideelle Dasein der Natur*)⁹⁸.

Si la nature se représente comme un tel « être-hors-de-soi » dans les déterminations de l'espace et du temps et si l'on se demande en quoi consiste cette extériorité de l'espace et du temps, c'est-à-dire leur « être-hors-de-soi » abstrait, l'évidence de recourir au concept de l'« être-autre » de l'Idée apparaît compréhensible. La détermination de l'espace et du temps renvoie au concept de la nature et celui-ci au concept de l'Idée. L'extériorité qui définit l'espace et le temps n'est ainsi que le concept qui exprime le rapport entre l'Idée et la nature. En revanche, cette extériorité qui définit l'espace et le temps est posée tandis que celle qui résulte du rapport de détermination entre l'Idée et de la nature est d'ordre logique et nécessaire.

Le concept d'extériorité qui lie d'une manière médiate l'espace et le temps à l'Idée est l'essai d'expliquer la différence entre la sensibilité et l'intelligibilité par le truchement de la logique qui constitue en même temps l'esprit et la nature. Ou faut-il admettre l'objection de Kant selon laquelle la différence entre la sensibilité et l'intelligibilité est purement d'ordre transcendantal, c'est-à-dire que la sensibilité n'apparaît qu'à travers la faculté de perception d'un sujet ?⁹⁹

Certes, l'extériorité qui définit l'espace et le temps n'est qu'une détermination posée, mais l'être a subi une profonde mutation lorsque Hegel a fait de l'espace et du temps les déterminations immédiates de la nature. Ainsi a-t-il obstrué toute possibilité de les penser en tant que concepts procédant de l'abstraction de la relation des choses. L'espace, par exemple, n'est plus simplement la possibilité de poser quelque chose *dedans*, c'est à dire *dans l'espace*. La terminologie hégélienne transforme les concepts « espace » et « temps » en concepts transitoires. Ils sont le résultat d'un processus de détermination dialectique. Hegel dynamise les concepts en dépassant constamment les limites de leurs significations jusqu'à les métamorphoser.

Avant de continuer notre analyse du processus de détermination des concepts de l'espace et du temps résumons en les idées directrices.

L'espace est la « première » ou la « détermination immédiate de la nature », « l'universalité abstraite de l'être-hors-de-soi » (*abstrakte Allgemeinheit ihres Außersichseins*), l'« indifférence immédiate » (*vermittlungslose Gleichgültigkeit*)¹⁰⁰. L'espace est donc la première détermination de la nature sous la forme de l'être-autre – l'idée qui s'est extériorisée elle-même. Ainsi, on peut considérer l'espace comme le passage de la logique à la nature ou,

⁹⁸ Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1807, 1808, in Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, Band 4, § 98, S. 33

⁹⁹ KRV B 62, A 44, S. 88

¹⁰⁰ *Enzyk* § 254, S. 41

pour le dire autrement, comme le principe fondamental de la nature qui procède de l'Idée.

Ce passage de l'Idée logique à l'être-là immédiat de l'Idée dans la nature, où l'espace est la première détermination du mouvement spéculatif joue aussi chez Kant un rôle décisif en tant que critère d'objectivité¹⁰¹. Ce passage est chez Kant la première détermination de la sensibilité. Il utilise l'argument de l'objectivité de l'espace contre Leibniz quand il analyse sa proposition du « *Nichtzuunterscheidenden* » en expliquant que la multiplicité et la différence numériques sont déjà données comme conditions de l'apparence extérieure dans l'espace. L'extériorité de l'espace, dit Hegel, n'a pas été négligée par Kant :

« *Denn ein Teil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch außer ihm, und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Teil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen*¹⁰² ».

L'espace est un « extérieur » ce qui entraîne qu'il est considéré comme l'« un-à-côté-l'autre » (*Nebeneinander*) dont le caractère est purement idéal. « Purement Idéal » signifie ici que l'espace en lui-même n'est pas différencié, les adjectifs « idéal », « abstrait » ou « immédiat » désignent seulement « l'indifférence ».

Cette « indifférence » s'applique aussi au concept du temps. À ce niveau, le temps ne se distingue pas encore de l'espace :

« *Die Zeit ist ebenso kontinuierlich wie der Raum, denn sie ist die abstrakt sich auf sich beziehende Negativität, und in dieser Abstraktion ist noch kein reeller Unterschied.*¹⁰³ »

Le temps et l'espace sont des quantités purement abstraites ou idéelles, définies en tant que continuité et c'est la raison pour laquelle on peut dire que l'abstrait ou l'idéal marque le premier moment de l'être-hors-de-soi. Hegel appelle ces premières déterminations de l'être-hors-de-soi aussi l'« *abstrakte Idealität von Zeit und Raum* »¹⁰⁴.

L'espace prend la position de médiateur entre la sensibilité et l'idéalité, entre l'Idée et la nature. En tant que première détermination de l'Idée, c'est le point de départ de l'extériorité (sous forme de l'être-hors-de-soi), c'est à dire l'Idée qui s'est extériorisée elle-même tandis que le temps dépasse de plus en plus ce premier moment du processus de détermination en réunissant de nouvelles déterminations en lui pour passer dans le processus de la détermination du sujet.

On peut, comme nous l'avons vu, exprimer autrement l'« être-hors-de-soi » : en tant que l'« être-à-côté-de-l'autre » (*Nebeneinander*)¹⁰⁵. Cet « être-à-côté-de-

¹⁰¹ KRV, B 274, 275

¹⁰² KRV B 320, 321 A 264, 265, S. 288.

¹⁰³ *Enzyk.* § 258, S. 49

¹⁰⁴ *Enzyk.* § 351, S. 431

¹⁰⁵ *Enzyk* § 254 S. 41

l'autre » est idéal ou abstrait, Hegel l'utilise comme synonyme de l'« être-hors-de-soi » afin de définir la continuité de l'espace. Par conséquent, l'espace n'est pas seulement continu parce qu'il est un « être-hors-de-soi », mais parce que cet « être-hors-de-soi » est encore tout abstrait sans avoir aucune différence en lui-même¹⁰⁶. Cette détermination vaut aussi pour le temps, car il est continu comme l'espace ; « *denn sie ist die abstrakt sich auf sich beziehende Negativität, und in dieser Abstraktion ist noch kein reeller Unterschied.*¹⁰⁷. » Il est négation abstraite qui se réfère à lui-même, toujours se répétant sans qu'un élément ne se distingue de l'autre. « Abstrakt » et « Ideal » désignent le premier moment de l'« être-hors-de-soi » de façon que l'espace et le temps ne s'y distinguent pas encore. Si nous anticipons les intentions de Hegel, nous voyons dans ses premières définitions de l'être de l'extériorité ce qu'il appelle l'« *idéalité abstraite de l'espace et du temps*¹⁰⁸ ».

Hegel continue en précisant cette idéalité abstraite. Il reprend la structure de cette *idéalité abstraite* dans la détermination logique de la *quantité pure*, c'est pourquoi il désigne ces deux déterminations fondamentales de la nature comme *quantités pures (reine Quantitäten)*¹⁰⁹. Bien qu'il essaie d'élever l'idéalité abstraite du temps et de l'espace à un autre niveau et bien qu'il l'appelle « quantité pure », il ne peut continuer à la déterminer sans recourir à l'intuition.

2.6 Le concept et la chose

Le lien de l'espace et du temps, en tant que deux déterminations immédiates de la nature, avec la détermination logique de la quantité est double : D'un côté, si l'on considère sa forme idéale comme extériorité (son

¹⁰⁶ Hegel dit: parce que l'« Außersichsein noch ganz abstrakt ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat. » *Enzyk* § 254 S. 41

¹⁰⁷ *Enzyk* § 258 S. 49

¹⁰⁸ *Enzyk* § 351, S. 431 l'idéalité abstraite de l'espace et du temps est ici opposée à la vraie idéalité, c'est à dire l'âme ou la subjectivité. Hegel explique par exemple que l'animal a réussi en tant que subjectivité à dominer l'idéalité de l'espace et du temps en étant lui-même un tremblement libre (*freies Zittern*) ou automouvement (*Selbstbewegung*). Il en résulte le fait qu'on peut considérer l'idéalité comme mode étant seulement un caractère logique, mais qui dispose malgré tout d'un certain pouvoir et qui nécessite un contre-pouvoir pour le surmonter. C'est ce qu'appelle Hegel le pouvoir du temps et de l'espace.

¹⁰⁹ La quantité pure ici n'est pas une *vraie* quantité (*Größe*) car elle signifie, comme Hegel nous l'explique, toujours une quantité déterminée. La détermination de la quantité ne change pas la chose elle-même. Une maison rouge, par exemple, n'arrête pas d'être une maison ou d'être rouge si l'on modifie l'extension et l'intension (*Enzyk* § 99). La quantité pure est donc l'absolu qui trouve son reflet dans la nature comme matière qui existe dans une forme, mais une forme dont la détermination est indifférente, « *an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung ist* ». Et si l'on applique le concept de la quantité à l'absolu, elle serait complètement indifférente, sans détermination réelle. Cela vaut aussi pour l'espace et le temps. On peut les concevoir comme des quantités, si l'on comprend leur détermination sans contenu réel – ils sont aussi complètement indifférents ou absolument indifférents et ils ne sont pour ainsi dire que la possibilité d'un « être-là » en tant que quantité.

être-hors-de-soi-même) et de l'autre à l'égard de la nécessité par laquelle le concept « *waltet* » dans la nature.

Le concept « *walten* » exprime ici le rapport entre le concept et la chose ainsi que la façon dont les choses réunies sous le concept lui sont liées. Ce rapport proche entre la chose et le concept chez Hegel renvoie à une structure qui est propre aux deux et qui exclut tout hasard et tout inessentiel du contenu qui ne conditionne pas seulement le concept mais le détermine aussi. Hegel introduit en outre cette détermination logique comme une nécessité qui pénètre les choses extérieures en posant le concept comme le « *wahrhaft Erste* » : il considère le « concept » comme un principe constituant dans les choses :

« *und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs*¹¹⁰. »

Le rapport entre concept et nature se révèle chez Hegel comme un passage fluant, ce qui a pour conséquence que la nécessité du concept devient en même temps la nécessité de la nature. Nécessité et réalité s'entremêlent : la détermination du concept est en même temps la détermination de l'extérieur. On peut objecter ici le fait que Hegel confond les modalités de la nécessité et de la réalité (ce qui nous renvoie à un problème fondamental chez Hegel que nous verrons plus tard). Mais cette « confusion » est justement ce qu'il y a de séduisant dans l'approche hégélienne, car il ne discerne pas *artificiellement* réalité et esprit et ne déplace pas non plus leur opposition dans la sphère du subjectif (ce qu'il critique justement dans la philosophie de Kant). En résumé, leur opposition n'est qu'un moment qui les réunit à un niveau supérieur. Concept et nature suivent le même mouvement dans leur détermination. Certes, ils s'écartent en tant que moments, mais ils sont nécessairement réunis à cause de l'origine commune de leur détermination.

Le rôle que Hegel attribue au temps, nous le devinons déjà, dépassera le domaine de la nature. Si nous suivons sa réflexion, nous voyons qu'il n'est pas seulement avec l'espace une des formes idéelles de l'extériorité qui définissent le domaine dans lequel le concept se manifeste comme nécessité dans la nature, mais qu'il est fondé dans le domaine de l'Idée, de l'esprit. Le temps est l' « *unstete Unruhe* », l'inquiétude instable qui entraîne l'extériorisation de l'Idée mais il en a aussi l'effet l'extériorisation, le *temps est l'effet et la cause de l'extériorisation*.

Nous examinerons plus précisément ce double aspect du temps comme l'idéalité abstraite que Hegel a attribué à la détermination logique de la *quantité*, le concept de quantité qui se manifeste une fois comme *détermination purement logique de l'extériorité idéale* et une autre fois comme *nécessité* par laquelle le concept se manifeste lui-même dans la nature.

¹¹⁰ *Enzyk.* § 163 Zusatz 2, S. 313

2.7 *L'espace et le temps et leur détermination logique*

Le concept dans la nature (dont la détermination immédiate est l'espace et le temps) et la forme idéale de l'extériorité représentent deux points de départ pour définir l'espace et le temps en tant que quantités. Or nous avons déjà mentionné que ce ne sont pas de vraies quantités avec un contenu réel, ils n'ont que la structure logique de la *quantité*. C'est pourquoi l'espace et le temps peuvent seulement être considérés en tant que quantités si leur contenu est indifférent.

Hegel élargira la détermination de la quantité dans la *Science de la logique* (partie I de l'objectivité de la logique) et nous suivrons le développement du concept de « *quantité* » en le distinguant du concept de « *quantum* ». Hegel distingue les concepts suivants.

Être et être-autre

Dans la *Logique*, Hegel pose l'être, immédiat et non déterminé. Mais sa non-détermination est en même temps sa détermination. Il en résulte que sa détermination est auto-limitante, c'est à dire qu'elle est négation. La *qualité* de l'être consiste à être sa négation, c'est-à-dire son « être-autre ». Hegel emploie « négation » et « détermination » comme synonymes. L'être et la négation se réfèrent l'un à l'autre puisque leur opposition n'est pas posée par un tiers et ainsi elle se supprime (*aufheben*) dans un pur « être-pour-soi » (*Fürsich-sein*) et non pas dans un « être-pour-autre » (*Für-anderes-sein*)¹¹¹.

Être-pour-soi et l'Un

1. Cet « être-pour-soi » est maintenant l'équilibre et la position de l'opposition entre l'être et la négation (ou détermination). C'est la suppression (*Aufhebung*) de cette simple et première relation.
2. L'être-pour-soi est ainsi la « détermination absolue » (*absolute Bestimmung*) et un « étant-pour-soi » immédiat (*unmittelbar Fürsichseiendes*), un « un » (*Eins*).¹¹²

La Pluralité de l'Un

3. Ce « un » entre dans le même mécanisme de détermination pour passer dans la *pluralité de l'Un* (*Vielheit der Eins*), c'est ce que Hegel appelle « *répulsion* ».

La Qualité

4. La pluralité des « uns », ce qui est un être-autre (*Anderssein*) de l'un se supprime dans l'idéalité de l'un (*Idealität des Eins*), que Hegel appelle « *attraction* ». « Un » contient la détermination qualitative de l'être immédiat et sa négation c'est à dire quelque chose de *supprimé* – ce

¹¹¹ „Wenn es ein Drittes ist, welches ihr Anderssein setzt, so ist es auch ein Drittes, welches ihr Anderssein aufhebt“; (WL I, S. 180)

¹¹² WL I S. 174

rapport s'exprime dans le terme de la *qualité* qui trouve sa sublimation dans *l'être-pour-soi*.

5. La pluralité de l'un (répulsion) et la suppression de l'être-autre des uns dans *l'idéalité de l'un (attraction)* se trouvent dans un rapport réciproque.

La Qualité-Quantité

6. L'idéalité de l'un n'exprime plus un rapport qualitatif comme dans *l'être-pour-soi* (le rapport entre l'être immédiat et sa négation). L'idéalité de l'un renvoie maintenant à un *rapport quantitatif* – *la qualité est ainsi passée à la quantité*.

À ce niveau d'abstraction, la quantité comporte l'être-pour-soi supprimé. Pour cette raison, la détermination directe de la quantité par la qualité est exclue. La qualité n'est qu'un moment qui se retire au cours du processus de détermination dans la quantité, c'est-à-dire qu'elle est supprimée, mais ne se perd pas complètement. La qualité est donc « *aufgehoben* » dans les deux sens : a) supprimée et b) conservée.

Certes, la quantité procède du même mécanisme de détermination, mais son contenu a changé (son contenu est maintenant l'être-pour-soi supprimé) ; ainsi, un « un » ressemble à l'autre – ils sont *identiques* – et c'est suite à cette identité qu'ils perdent leur détermination en tant qu'« un »¹¹³. La répétition infinie des « uns » produit le moment de la continuité. Les « uns » se sont fondus *dans une unité*.

Pure quantité

La quantité, qui comporte l'être-pour-soi supprimé et se réfère à soi-même, est ainsi encore *pure qualité*. Elle n'est restreinte par aucune limite, mais elle se révèle comme continuité. Hegel, pour éviter que sa définition de la « *pure quantité* » ne glisse complètement dans l'idéal, doit ajouter un autre aspect. C'est pourquoi il conçoit l'« un » sur deux plans :

- comme *possibilité réelle* et
- comme *continuité*

Autrement dit, la quantité pure comporte le moment de la discrétion. La discrétion est la séparation infinie qui va de l'« un » à l'autre. Le moment de la quantité comme « quantité discrète » est un « être-hors-de-l'autre », sans être continu, mais plutôt comme « interrompu ».

La discrétion au niveau de la quantité ne se réfère pas aux atomes et au vide comme la répulsion, elle constitue comme quantité un « un » identique qui se transforme immédiatement en unité qui est continue, etc. La *quantité discrète* est donc l'un-hors-de-l'autre de la pluralité des « uns » identiques, elle pose la *pluralité des « uns » comme unité*¹¹⁴. L'« un » est en soi un « continu »

¹¹³ WL I S. 211

¹¹⁴ WL I S. 228, 229

(*Kontinuierliches*)¹¹⁵ et il représente une unité dans l'un-hors-de-l'autre car les éléments à l'intérieur de cette unité se confondent pour ne faire qu'« un¹¹⁶ » seul.

Discrétion, Continuité et leur connexion

La quantité contient ces deux moments : la continuité et la discrétion. Hegel essaie de démontrer la connexion immédiate entre continuité et discrétion. La quantité continue est donc aussi discrète puisqu'elle est « *continuité de la pluralité* » – et en même temps elle est continue puisque la continuité se réfère à l'« *Eins als Dasselbe der vielen Eins*¹¹⁷ », c'est-à-dire *l'unité*.

À titre illustratif, nous pouvons constater que la quantité représente « *Außereinandersein an sich*¹¹⁸ », un être-hors-l'un-de-l'autre. Or Hegel précise que la quantité pure ne se représente pas seulement sous les deux formes de l'espace et du temps, qui ne sont qu'un exemple entre autre de la quantité pure (comme la matière, la lumière et le Je, etc.). Etant donné que l'espace et le temps sont « quantité pure », Hegel leur attribue aussi la particularité d'être « extension » (*Ausdehnung*)¹¹⁹, « venir-hors-de-soi » (*Aussersichkommen*), « écoulement » (*Strömen*). De quelle sorte est ce « *Strömen* » qui se manifeste dans la quantité pure ? N'avons-nous pas plutôt l'impression que l'extension et l'écoulement sont opposés ? Hegel comprend le concept d'extension sous deux angles : d'un côté, l'extension est quelque chose d'étendu, un étendu qui coexiste tandis que l'écoulement trouve sa signification comme extension plutôt dans l'« ex » comme dépassement, comme succession. Mais quoi qu'il en soit, la question est de savoir comment nous pouvons représenter le « *Strömen* » dans la quantité pure dont l'espace et le temps sont introduits comme exemple ? Comment peut-on s'imaginer le « *Strömen* » qui signifie premièrement un mouvement et par rapport à quoi peut-on constater qu'il s'agit de quelque chose de mouvant ? Le « *Strömen* » fait allusion au « *panta rhei* » d'Héraclite, « tout coule », et à l'image de l'écoulement du fleuve. Mais l'image du fleuve ne correspond pas à cette réflexion car le mouvement du fleuve est mesuré par rapport à ses bords. Il faut s'imaginer donc un fleuve sans bords, un fleuve dont le mouvement est mesurable d'une autre manière, sans point de référence extérieur. L'image de l'écoulement crée la contradiction d'un mouvement absolu, c'est pourquoi le « *Strömen* » chez Hegel signifie ici un écoulement intérieur ; Or il faut au moins deux éléments dans l'espace pour pouvoir parler du mouvement. Les deux éléments sont dans un rapport *autoréférentiel*. C'est-à-dire un élément est toujours en mouvement relatif à l'autre.

¹¹⁵ *WL* I S. 213 Anmerkung

¹¹⁶ *Enzyk.* II, § 254, S. 43 und *WL* S. 228-230 und 216 Anmerkung 2

¹¹⁷ *WL* I S. 228 und *Enzyk.* I § 100

¹¹⁸ *WL* I. S. 228

¹¹⁹ *WL* I. S. 215

Au niveau de la quantité, l'espace et le temps ne retombent plus dans leur opposition, c'est-à-dire dans leur détermination qualitative (leur première détermination immédiate qui est exprimée dans *l'être-pour-soi*)¹²⁰, mais ils parcourent indéfiniment la reproduction de leur unité¹²¹. Autrement dit, dans la détermination de la quantité, l'« *Außereinandersein* » se transforme en « *Außersichgehen* ». Le « *gehen* » ne représente pas ici la transformation de l'« être » en un nouveau concept, il s'agit du même passage ou mouvement qui se produit de l'être au néant. Bref, l'« *Außersichgehen* » n'est rien d'autre que la négation de l'« *Außereinandersein* », l'« *ex* » ou l'« *Außer* », mais au niveau de la quantité. Le contenu de cet « *Außereinandersein* » est l'espace et le temps. Analogue au passage de l'Idée à la nature, l'extériorisation se fait dans les formes de l'espace et du temps. Cet « *Außersichgehen* » dans le concept de la quantité bifurque donc aussi dans l'espace et le temps de sorte que l'espace apparaît comme un « *absolutes Außersichsein* », un être-hors-de-soi absolu, et le temps un « *absolutes Außersichkommen* », un venir-hors-de-soi absolu.

2.8 *La limite de l'espace et du temps*

Le rapport autoréférentiel entre l'espace et le temps fait que le temps et l'espace sont sans limite. L'être-hors-de-soi absolu de l'espace renvoie à la détermination logique de *l'infinitude*, mais l'espace ne se dépasse pas lui-même, il est simplement *l'être* et *l'être-autre* en même temps. Il porte en lui-même la possibilité d'être un autre et ceci à l'infini. Il est donc la possibilité statique de l'être et de l'être-autre. La différence de l'être et de l'être-autre renvoie ainsi par le biais de « l'autre » au concept du temps parce que leur relation qualitative persiste dans l'être-pour-soi de l'espace et du temps.

Le temps est décrit comme le mouvement entre « être » et « être-autre » et ainsi défini comme un « venir » comme un « venir-hors-de-soi » absolu. Hegel voit aussi dans la détermination de la quantité pure (dans les moments de la continuité et de la discrétion) l'action du temps. Le temps est l'inquiétude, l'instable. À cause de cette instabilité intrinsèque, le temps échappe à toute représentation spatiale car rien ne peut le fixer sans supprimer son concept. Hegel essaie de contourner ce problème en introduisant la représentation du point qu'il identifie au « maintenant » car le point (qui n'a par définition aucune extension) et le maintenant ne possèdent pas de *point* de repos, ils ne *sont* pas, ils produisent uniquement le néant. Leur être se révèle comme production du néant ou plus précisément

¹²⁰ La première détermination que Hegel nous donne de l'espace et du temps renvoie à la relation immédiate entre l'espace et du temps, une relation qualitative que Hegel exprime par l'« être-pour-soi ». Voir le chapitre « La détermination de l'unité spatio-temporelle chez Hegel ».

¹²¹ *WL* I. S. 215

comme lieu de production du néant. Le « dépassement » qui agit dans le concept de la quantité pure devient la production du « péril » (*Vergehen*) ; il supprime (*aufhebt*) aussi le péril ce qui crée ensuite le caractère de l'« homogénéité et de l'identité avec soi-même » (*Gleichheit und Identität mit sich*)¹²² ou, pour le dire dans les termes de Hegel : le temps est la négation qui ne se réfère qu'à lui-même. Le temps est la négation de la négation. Ce dédoublement du néant peut être imaginé comme une clôture dont il ne reste plus que les espaces entre les palissades, bref une frontière imaginaire qui n'est symbolisée que dans l'espace.

Hegel semble voir dans l'espace et le temps le même genre de pluralité abstraite car il applique le concept de la quantité pure à l'espace et au temps en abstrayant de leur premier rapport qualitatif.

Quand Hegel parle de l'idéalité abstraite du temps, il définit le temps comme une pluralité quantitative qui ne montre aucune vraie différence et cela vaut aussi pour l'espace au niveau abstrait de la quantité pure. Pour éviter la confusion idéale de l'espace avec le temps, Hegel souligne que le temps représente un « *absolutes Außersichkommen* » qui est la différence, un différenciant qui est identique avec soi-même et n'a aucune différence en lui-même ; l'espace est cependant un « *absolutes Außersichsein* », c'est-à-dire il est et il se distingue du temps qui, comme nous l'avons vu, est un *non-être*. Mais l'être de l'espace ne comporte aucune différence non plus. Le temps et l'espace se distinguent par leur ordre ontologique. Certes, l'espace et le temps sont en tant que quantité (qui est l'être-pour-soi) un *être-hors-l'un-de-l'autre en soi*, c'est-à-dire une forme idéale de l'extériorité, des abstractions, mais nous nous demandons à quoi ses abstractions se réfèrent. De quelle substance sont ces abstractions ?

L'implantation fondamentale de l'espace et le temps dans le système hégélien fait qu'ils ne sont pas seulement des formes idéelles de l'extériorité. Leur concept a aussi un certain rapport avec la nature – leur concept *waltet* immédiatement dans la nature. Certes, le temps comme « *absolutes Außersichkommen* » se distingue de l'espace qui est l'« *absolutes Außersichsein* », mais les deux sont - sous forme d'extériorité - la première détermination de la nature. Nous voyons que l'*être-hors-de-soi* n'est qu'une étape, c'est-à-dire un moment du *venir-hors-de-soi*. Etant donné que nous considérons l'*être-hors-de-soi* comme un moment, nous n'exprimons ainsi rien d'autre que le passage de l'espace au temps. La description de ce passage peut être considérée comme une déduction du concept du temps.

¹²² WL I, S. 215

2.9 *Le passage de l'espace au temps*

Si l'on suit attentivement l'analyse hégélienne du temps, on se rend compte qu'il annonce déjà le passage de l'espace au temps. Le temps et l'espace dans leur univers abstrait ne se réfèrent qu'à eux-mêmes. C'est ainsi que l'être de l'espace (qui est un ex-térieur) comporte déjà la négativité par naissance – il est déterminé par l'autre qui est le temps ; et l'être du temps (qui est aussi un ex-térieur) est par rapport à l'espace (qui est) un non-être. Mais l'être du temps ne peut être qu'à la condition qu'il y a un « être » qu'il peut nier. Le passage de l'espace au temps ne nous étonne pas mais en suivant l'analyse de Hegel, on s'attend aussi à l'inverse, c'est-à-dire au passage du temps à l'espace.

Ce n'est pas une coïncidence que Hegel conçoive le passage de l'espace au temps dans la Philosophie de la nature (*Naturphilosophie*)¹²³.

Hegel y présente d'abord l'espace et puis le temps. L'espace et le temps sont présentés comme des formes d'un « *abstrakten Außersichseins* » ce qui n'est pas leur détermination complète. Le concept de la nature détermine l'espace et le temps premièrement comme quantités. Leur ex-tériorité se traduit en ex-tension. Le terme de la quantité réunit donc les deux particularités : continuité et discrétion. Mais pour Hegel, l'espace et le temps en tant que quantité pure ne sont pas seulement une détermination logique, mais aussi immédiate et extérieure. L'introduction de l'espace et du temps au niveau de l'Idée, c'est-à-dire au niveau universel, ne permettait pas de voir l'extériorité comme une réalité hors d'un sujet ou d'une conscience observante. Hegel insiste sur le fait que l'espace et le temps, en tant que quantité, ne relèvent pas seulement du logique. Cette conception révèle encore une fois un principe fondamental chez Hegel : le refus de séparer l'intelligible du réel, la logique de la réalité. Quand Hegel parle donc d'une structure logique qui détermine la quantité pure, il nous fait savoir que la même logique *waltet* aussi dans la nature. Ce double aspect se montre aussi dans le concept de la nature qui est l'Idée à la fois sous la forme de l'« *Anderssein* » et de l'« *Außersichsein* ». Le concept de la quantité étant un degré de l'Idée joue un rôle décisif dans l'enchaînement des concepts logiques. Hegel distingue bien l'être logique et la nature mais il ne les sépare pas. Il les insère dans l'enchaînement de ses concepts. Voici comment il exprime ce lien entre logique et nature :

« *Die Natur fängt darum nicht mit dem Qualitativen, sondern mit dem Quantitativen an, weil ihre Bestimmung nicht wie das logische Sein das Abstrakt-Erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon das in sich Vermittelte, Äußerlich- und Anderssein ist*¹²⁴. »

¹²³ *Enzyk* II, § 254 S. 41

¹²⁴ *Enzyk* II § 254 S. 42

La catégorie de la qualité *pure* est pour Hegel une détermination logique. L'immédiateté de cette relation qualitative *pure* n'existe pas dans la nature. C'est pourquoi les déterminations de la nature commencent par la quantité car les rapports dans la nature sont toujours extérieurs et déjà médiatisés.

Ce passage de la logique à la nature par le truchement du concept de quantité crée un nouveau concept de passage qui n'est plus seulement de l'ordre logique mais aussi d'une *logique créatrice*. Le passage de l'espace au temps est par conséquent plus qu'une simple tentative de déduction du temps à partir de l'être-l'un-à-coté-de-l'autre de l'espace et son immobilité abstraite comme être-hors-de-soi; le passage de l'espace au temps se fonde essentiellement sur un nouveau concept de passage que Hegel nomme: « *Grenze* », la limite.

2.9.1 La limite

L'espace est, comme nous l'avons mentionné, un « *Nebeneinander* », un être l'un-à-coté-de-l'autre; ses éléments, qui ne se différencient pas encore, coexistent d'une manière indifférente de sorte que l'espace apparaît comme un être-hors-de-soi *immobile*. On a l'impression que le concept du temps ne peut pas sourdre de l'espace d'une manière immanente mais qu'il résulte d'une réflexion extérieure, qu'il est simplement planté sur le concept de l'espace et qu'il est par conséquent possible que l'espace et le temps existent séparément l'un de l'autre.

La construction hégélienne ne permet pas un tel regroupement extérieur: pour Hegel, l'immanence du temps dans l'espace est une propriété de l'espace (c'est-à-dire être un « *Nebeneinander* »). Or, si Hegel conçoit l'espace en tant que quantité pure, l'espace reste dans son « être-hors-de-soi », c'est-à-dire comme un « être-hors-l'un-de-l'autre » encore complètement indéterminé; mais pour être un « *Nebeneinander* », l'espace doit avoir au moins la possibilité de se dépasser lui-même, de se reproduire à l'infini dans son indifférence, c'est-à-dire être un « *Nebeneinander* » *abstrait* et non pas seulement un *simple être*. Cette possibilité d'*auto-mouvement*, de « *Neben-einander* » (le « *Neben* » occupe ici la place d'« *Außer* », de se surmonter, dépasser soi-même) n'est rien d'autre que l'essence du temps et ainsi un « *Außer* ».

L'« *Außereinander* » apparaît donc sous deux formes :

- L'« *Außersichsein* »
- L'« *Außersichkommen* »

Le concept qui devrait réunir les deux est la « limite ». Elle est la faille entre l'être-hors-de-soi et le *venir-hors-de-soi*, elle surgit dans la coexistence de ces deux concepts. Ce passage repose principalement sur le concept de

limite qui donne accès à un niveau supérieur de détermination – à l'« *Etwas*¹²⁵ », à la chose.

Pour expliquer ce passage, nous présenterons la manière dont Hegel conçoit les différents niveaux de détermination. Nous avons déjà présenté le développement de *l'être-pour-soi* et son passage à la *pluralité de l'un*, c'est à dire le passage de la *qualité* à la *quantité*. La *première sphère* de détermination, le niveau le plus abstrait est la sphère de *l'être indéterminé*. L'unité simple et calme de l'être ne contient que le « vide », son contenu est le « néant » ; le néant est donc sa détermination et il entre ainsi dans le processus dialectique. Leur unité est ici encore immédiate et abstraite. Le processus dialectique de détermination se fonde sur la différence entre l'être et le néant qui sera supprimée dans l'unité concrète et inquiète que Hegel nomme le « *werden* », le devenir.

Le devenir représente l'achèvement du processus de détermination dans la première sphère. Or l'achèvement de la première sphère (le devenir) est pour soi une unité simple et calme qui marque le début de la deuxième sphère, mais l'être qui marque le début de la *deuxième sphère* a subi une transformation – il est maintenant *l'être déterminé*.

Le devenir dans la deuxième sphère est figé et retombe par sa contradiction en lui-même, « *fällt durch seinen Widerspruch in sich*¹²⁶, » dans une unité simple et calme qui s'appelle maintenant « être-là ». Cette *nouvelle* unité de l'être déterminé est discernée à son tour dans le processus dialectique de détermination. Au niveau de la deuxième sphère, la négation n'est plus un néant abstrait, mais un « être-là » (*Dasein*) et une « chose » (*Etwas*) sous forme d'« être-autre » (*Anderssein*)¹²⁷. L'être-là subit donc le même processus de détermination, il suit le même processus dialectique que l'être simple. La démarche dialectique de l'être-là est analogue à l'être simple. Or l'être-là qui représente déjà le résultat d'un tour dialectique (la deuxième sphère) sera aussi simultanément soumis à la négation, c'est-à-dire immédiatement posé comme négation. Dans la deuxième sphère de détermination, l'être-là sort du « mouvement » abstrait entre l'être et le néant pour devenir une limite existante. Il devient une limite qui résiste par sa détermination à l'autre. C'est pour cette raison que Hegel appelle ce passage au niveau de la deuxième sphère, le passage de l'« *Etwas* » à l'« *Anderen* » et la négation devient ainsi « *Grenze* », *limite*, « *Schranke* », *barrière*.

Le concept de la « chose » possède donc deux qualités principales. La chose contient en elle-même la différence qui la distingue de l'autre « *jedes das*

¹²⁵ *WL* I, S. 131

¹²⁶ *Enzyk.* § 89, S. 193

¹²⁷ *Enzyk.* § 91, S. 196

*Andere negierend, abscheidet*¹²⁸ » et aussi la négation d'elle-même c'est-à-dire la dégradation, la finitude de la chose, « *das Aufhören eines Anderen an ihm*¹²⁹. »

La faculté de la « chose » de se distinguer d'une autre chose ne signifie rien d'autre que l'auto-détermination des choses. La limite est ainsi immanente à la chose. Cette proposition marque une opposition forte et fondamentale à Kant pour qui la vraie réalité de la chose reste inconnue, voilée derrière le concept de la chose-en-soi.

Mais la « chose » ainsi définie se transforme en une autre et ce processus se reproduit à l'infini. Le concept de *limite* et de *barrière* représentent ici dans la *deuxième sphère* le *passage de la qualité à la quantité*. C'est-à-dire la « chose » qui vient de s'extérioriser de son unité qui était sa détermination se reproduit maintenant en tant qu'« un » indéfiniment.

Le concept de limite annonce – en tant que *différence* dans l'être déterminé -l'arrivée du temps. Dans le domaine de l'espace, il nous indique la véritable forme du temps qui y apparaît.

Le concept de limite est d'une part négation donc catégorie logique et d'autre part un concept spatial. Il existe en tant que résistance des choses qui les discernent entre elles. Il surgit dans l'espace sous la forme du point. C'est donc par le truchement du concept de limite et son passage au point que le temps pénètre dans l'espace. Le point possède ainsi les particularités de la limite, c'est-à-dire la négation qui devient le principe fondamental de la détermination. Le négatif procède pour cette raison comme différence ou limite (comme négation excluante) de la continuité abstraite de l'espace. Hegel voudrait mettre en évidence que le négatif procède d'une manière immanente de la continuité de l'espace et non pas d'une manière extérieure. Hegel essaie d'éviter que l'espace lui-même ne se transforme simplement en temps ou que ces deux concepts ne se confondent. Hegel détermine d'abord l'espace comme « un-à-côté-de-l'autre » abstrait qui n'a aucune différence en lui¹³⁰. Ensuite, il explique les mécanismes dialectiques procédant du concept de l'espace, c'est-à-dire les *différences ou les moments de la détermination* qui sont déjà intrinsèques à l'espace.

Ces moments dialectiques de l'espace se manifestent d'abord comme des *dimensions* et après comme différence déterminée – le point – qui est premièrement pour cette raison la négation de l'espace, mais en même temps aussi la négation de la négation. En introduisant le concept de point, Hegel explique que la négation elle-même est spatiale.

2.9.2 Le point

Après avoir introduit le concept de limite, Hegel s'attache à montrer la représentation spatiale de la limite. Le point n'a pas pour rôle de constituer

¹²⁸ *WL* S. 135

¹²⁹ *WL* S. 135

¹³⁰ *Enzyk.* § 254, S. 41

une preuve réelle ou sensible de la limite car la limite est déjà une qualité des choses. L'aspect commun qui permet à Hegel d'assimiler le concept de limite au concept de point est leur structure commune. Le point comme la limite n'a pas d'extension, ils sont différence, séparateur. La limite étant intrinsèque à la chose, elle se manifeste comme une résistance de l'une envers l'autre ; elle est la distinguabilité de la chose qui permet de concevoir *l'autre* comme négation de l'un. Le point prend le relais en tant que « forme géométrique » qui, selon sa définition, n'a pas d'extension – il est limite ou non-lieu. Mais malgré sa définition, le point est représenté comme un élément positif de l'espace, le commencement de l'espace qui constitue ses trois dimensions. Et c'est surtout cette apparition positive du point à quoi s'intéresse Hegel parce qu'il s'agit d'une apparition positive de quelque chose qui est par définition négative, c'est-à-dire quelque chose d'instable, qui se dépasse soi-même. Le point est en lui-même un mouvement. Le point constitue ainsi le début du développement dialectique de l'espace.

Grâce à cette introduction du négatif en tant que positif, Hegel peut dire que le point se met en mouvement, il se supprime lui-même en devenant la ligne et la ligne en devenant la surface dont la négation est le volume¹³¹. Hegel ne nous fournit pas une déduction de la tridimensionnalité de l'espace, il soutient que la géométrie comme science non-philosophique ne peut pas non plus fournir cette preuve parce qu'elle présuppose déjà l'espace comme donné avec toutes ses déterminations. La nécessité de la tridimensionnalité est fondée plutôt dans le concept de l'espace lui-même qui est dans cette première forme d'un *hors-l'un-de-l'autre*, dans la *qualité abstraite*, seulement une différence complètement vide et superficielle ; il est « *in dieser ersten Form des Außereinander, in der abstrakten Quantität, ganz nur oberflächlich und ein völlig leerer Unterschied*¹³² ».

Certes, la hauteur, la longueur et la largeur se distinguent mais leur différence n'est qu'un « *Sollen* », un « devoir », c'est-à-dire qu'ils sont pure distinction ou la négation. Revenons à notre exemple d'un astronaute qui se trouve dans l'espace vide et qui n'a aucune notion de la hauteur, de la longueur et de la largeur. Ce n'est qu'à partir de son propre corps qu'il s'oriente et c'est son corps qui lui sert de point de référence pour distinguer les trois dimensions de l'espace. Si Hegel essaie de présenter l'espace d'une manière abstraite, seulement à partir de son concept (le concept qui n'est pas seulement pensée, mais aussi nature), les trois dimensions spatiales doivent se développer autrement pour être distinguables. Dans leur forme abstraite, il y a donc trois axiomes, c'est-à-dire trois extensions possibles (sans exclure qu'il y en ait davantage). Ces trois possibilités d'extension s'entraînent (par la négation) les unes les autres. S'il y en a une seule, il y aura les deux autres différences qui coexistent et c'est ce lien entre elles qui forme l'espace. Elles

¹³¹ *Enzyk.* § 256, S. 44-45

¹³² *Enzyk.* § 255, S. 44

coexistent donc comme trois différences indifférentes les unes aux autres. Reste la question de savoir d'où vient cette trinité de différences ? En poursuivant notre analyse, nous voyons que Hegel la pense comme un résultat de la démarche dialectique fondée sur la structure de la trinité, c'est-à-dire deux éléments opposés et un autre comme médiateur.

Les trois dimensions ne se déterminent qu'à partir du moment où elles entrent dans l'intuition, par exemple si elles se réfèrent à la terre. Mais cette référence ne regarde pas le concept de l'espace. Sa nature est fondée sur le concept et dans celui-ci les différences ne sont pas encore déterminées, elles se distinguent seulement entre elles. Et c'est cette indifférence elle-même dans le concept d'espace qui empêche Hegel de prouver *directement* la nécessité de la tridimensionnalité de l'espace.

Kant a tenté de le faire par le truchement du concept de « terminus¹³³ ». Chez Kant et chez Hegel les dimensions de l'espace sont trois parce qu'il y a trois négations : la négation du point (la ligne), la négation de la ligne (la surface) et la négation de la surface (le volume). Hegel, au contraire, renonce à une déduction de la nécessité de la tridimensionnalité de l'espace et il concentre son analyse sur la nature du concept. Ce n'est que dans le processus dialectique de détermination que la différence qui est d'ordre qualitatif se manifeste : il discerne le concept de l'espace en trois niveaux : le point, la ligne et la surface.

À l'opposé de Kant pour qui les trois dimensions spatiales résultent de l'enchaînement logique des formes géométriques (la surface=terminus du volume, la ligne=terminus de la surface, le point=terminus de la ligne), Hegel les développe à partir du concept de négation déterminante qui s'étale sur trois niveaux. Certes, le développement des dimensions spatiales chez Kant ressemble à la démarche dialectique hégélienne, mais il ne faut pas oublier que l'espace est pour Kant une forme subjective de l'intuition et par conséquent la tridimensionnalité est une structure a priori de l'espace. Comment Kant se représente-t-il donc le développement des dimensions ? Il suppose une structure spatiale a priori : la géométrie. Elle étaye a priori le développement des dimensions de l'espace. Il se méfie d'une démarche dialectique. Il l'appelle une « logique de l'apparence ». La dialectique transcendantale étudie la prétention de l'esprit à vouloir dépasser par ses raisonnements les limites de toute expérience possible.

Pour Hegel, l'auto-développement du concept qui s'aliène dans l'altérité retourne à soi par résolution des contradictions (dépassement) ; il

¹³³ Kant essaie à son tour de prouver dans sa « Dissertatio » de 1770 la tridimensionnalité de l'espace en s'appuyant sur le concept du « Terminus ». L'espace, dit Hegel, qui n'est pas un « Terminus », c'est-à-dire un terme, d'un autre espace, est un espace complet (solide). Kant explique que le « Terminus » est la *surface*, le terme de la surface est la *ligne*, le terme de la ligne le *point*. Ainsi il y a trois genres de termes dans l'espace, ergo il y a trois dimensions spatiales (KRV B 212, A 170,171). Selon Kant il y a trois genres de « termini » autant que de dimensions. Kant souligne aussi que le point n'est que limite et qu'il ne fait pas partie de l'espace.

s'agit du processus par lequel ce qui est vient à être et à être pensé. Ce qui caractérise la dialectique, c'est le moment de la négativité.

La démarche de Hegel pour déterminer les différences s'effectue comme chez Kant par un enchaînement des négations. Tandis que Kant se réfère à l'apriorité de la géométrie et de ses formes, qui n'est pas, selon lui, une science d'expérience, mais une science a priori et ainsi nécessaire, Hegel se détourne de la géométrie et réfère la nécessité du processus de détermination directement à la nature des choses dont la particularité devrait nécessairement comporter la différence comme possibilité.

Les dimensions de l'espace résultent pour Hegel directement du concept d'espace, plus précisément du concept de point qui est, comme nous l'avons vu, la limite de la ligne, etc. Mais le concept de limite n'a pas de fonction ontologico-géométrique au sens hégélien, elle occupe la place entre les concepts de « quelque chose » et d'« autre » : « sie ist die Mitte zwischen beiden¹³⁴ », de façon que nous voyons la limite premièrement comme un « Außersichsein » ou la suppression du concept. La limite apparaît ainsi *entre* les formes. Elle fait que les formes sont considérées comme des êtres qui se métamorphosent constamment ; le concept « métamorphisme » est constitué du préfixe grecque « méta- » qui signifie « après » et de « morphé » qui signifie « forme ». Le « Meta » remplit la fonction de l'« außer », c'est-à-dire qu'il renvoie à la forme qui vient après, forme qui n'est pas encore. La méta-forme de la ligne est ainsi à l'extérieur de *sa limite* – le point ; « *die Linie nur außerhalb ihrer Grenze, des Punktes; die Fläche als Fläche außerhalb der Linie; der Körper als Körper nur außerhalb seiner begrenzenden Fläche.*¹³⁵ »

Le point, la ligne, etc. ne peuvent être considérés comme des éléments appartenant à la forme précédente. Si Hegel écrit que le point constitue la ligne « wie die Linie das Element der Fläche und die Fläche das des Körpers », les formes ne sont ici qu'une limite pure, suppression, c'est-à-dire quelque chose qui renvoie à sa non-forme. Or ces limites sont en même temps le principe de ce qu'elles limitent. « *Diese Grenzen sind Prinzip dessen, das sie begrenzen*¹³⁶. »

La limite comme « *Außersichsein des Begriffs* », l'être-hors-de-soi du concept, nous amène directement à une autre détermination qui résulte déjà de nos explications précédentes. Quand Hegel parle de « l'inquiétude de quelque chose dans sa limite », « *Unruhe des Etwas in seiner Grenze*¹³⁷ », il semble qu'il passe en effet immédiatement au concept de temps. Le concept de l'inquiétude pure de la limite autorise cette interprétation. Mais Hegel ne

¹³⁴ WL I, S. 137

¹³⁵ WL I, S. 137

¹³⁶ WL I, S. 138

¹³⁷ WL I, S. 138

quitte pas encore le concept de « quelque chose », il considère le « quelque chose » dans sa limite, dans son inquiétude *immanente*. Etant donné que le « quelque chose » est limite, il est l'« *inquiétude* », un devenir entre être et néant et ainsi « *contradiction* », c'est-à-dire quelque chose qui renvoie à soi-même.

La limite n'est pas seulement quelque chose d'immanent, c'est aussi un mouvement ; cette définition de la limite comporte déjà le concept de temps. Lorsque Hegel parle du « mouvement du point¹³⁸ », on a l'impression que le point est une partie de l'espace. Hegel l'explique comme un problème de la représentation puisqu'on associe le concept de mouvement avec celui du temps qui va avec le changement extérieur de l'état de la chose. Mais le caractère fortuit de cette représentation disparaît si l'on prend en considération que la ligne, la surface, etc., se forment d'*éléments* qui sont en même temps leurs principes et leurs limites. L'idée du mouvement comme concept n'apparaît plus hasardeuse si l'on considère le point comme début qui comporte dans son concept le passage à la ligne, etc. Le mouvement est ici un « mouvement abstrait », c'est-à-dire un mouvement immanent du concept ou un *mouvement dialectique*. De même le point, la ligne et la surface sont en soi des contradictions qui procèdent du passage dans un ordre dialectique.

« *Daß Punkt, Linie, Fläche, für sich, sich widersprechend, Anfänge sind, welche selbst sich von sich abstoßen, und der Punkt somit aus sich durch seinen Begriff in die Linie übergeht, sich an sich bewegt und sie entstehen macht usf.*¹³⁹ »

Or ce mouvement abstrait doit, selon Hegel, être mis en rapport avec l'espace. Ainsi le point est une « limite abstraite », mais au niveau de l'être-là, qui désigne l'espace abstrait d'une manière indéterminée, c'est-à-dire un *être-hors-l'un-de-l'autre continu*, « *schlechthin kontinuierliche Außereinandersein*¹⁴⁰ ». Au niveau de l'être-là, la limite n'est plus seulement une *négation abstraite*. Certes, elle a un moment négatif et elle est également passage, mais elle est au niveau de l'être-là une détermination *spatiale*. C'est pourquoi le point devient ici aussi *spatial*. Le point est un « *Übergehen und Übergangensein in Linie usf*¹⁴¹ ». Hegel souligne qu'il n'y a pas de point ni de ligne¹⁴² ; ils ne sont posés qu'en tant que contradictions d'eux-mêmes qui renvoient ou qui se repoussent au-dessus d'elles-mêmes. Certes, le point conserve sa structure logique comme quelque chose de négatif, mais sa détermination ne s'y restreint pas.

¹³⁸ *WL* I, S. 138

¹³⁹ *WL* I. S. 138

¹⁴⁰ *WL* I. S. 139

¹⁴¹ *WL* I S. 139

¹⁴² « Da die Linie nicht aus Punkten, die Fläche nicht aus Linien besteht, geht aus ihrem Begriffe hervor, da die Linie vielmehr der Punkt als außer sich seiend, nämlich sich auf den Raum beziehend und sich aufhebend, die Fläche ebenso die die aufgehobene, außer sich seiende Linie ist. » (*Enzyk.* § 256, S. 45)

Le fait d'élever le point au niveau de l'être-là qui constitue sa spatialité (c'est-à-dire pour ne pas être seulement négation logique) a pour conséquence que le mouvement du point dans son passage dialectique correspond à un changement extérieur de la chose ; c'est pourquoi le mouvement spatial du point étant un « *Übergehen und Übergangensein* » est fondé sur la nécessité d'un ordre dialectique. Le point, insiste Hegel, n'est pas un élément de l'espace, selon son concept il est « *außer-sich-seiend* » ; la ligne n'est rien d'autre que le point étant-hors-de-soi. C'est exactement cette faculté de se référer à quelque chose *hors de lui-même* qui constitue sa spatialité. Ce contexte s'éclaire si l'on prend en considération que le mouvement du point à la ligne comporte en lui-même un changement qualitatif, ce qui nous amène au concept de la « limite qualitative ». Car c'est finalement le concept de limite qualitative¹⁴³ qui nous permet de penser l'espace (que nous avons défini initialement en termes d'être-hors-de-soi) comme un dépassement qui est en même temps sa propre limite.

Pourtant, il faut constater une différence au cours du mouvement dialectique de la spatialisation. Car se pose la question suivante : si le point constitue le commencement de la dialectique de l'espace, qu'est-ce qui a constitué le point ? Le point devient ligne, mais qu'est-ce qui est devenu « point » ? Est-ce que le point est réellement pensable d'une manière spatiale ? Est-ce qu'on peut le penser au niveau de l'être-là ?

En effet le point n'est qu'une « limite abstraite » de l'espace, mais il obtient sa véritable limite concrète à partir de la ligne dans la troisième dimension¹⁴⁴. Pour cette raison, il est nécessaire d'examiner le passage du point à la ligne. L'entendement se représente l'espace comme quelque chose de concret au niveau de l'être-là. L'être-là se manifeste comme quelque chose avec sa limite. L'entendement part de quelque chose de concret qui remplit d'une manière diverse l'espace et qui se limite par autre chose. Or la pensée (comme entendement) ne dépasse pas cette détermination fixe et la différence de celle-ci ; elle considère une telle restriction comme un étant qui existe pour soi. Mais nous jugerions d'une façon trop précipitée si nous ne désignons la limite que comme quelque chose d'extrinsèque. Hegel n'hésite pas à remarquer que *l'être-là de quelque chose* est non seulement à « l'extérieur », mais aussi à « l'intérieur » de sa limite. La limite n'est pas seulement un élément médiateur *entre* le « quelque chose » et l'autre, mais il constitue le « quelque chose » et le pénètre dans sa totalité de sorte que l'

« *Etwas sein Dasein nur in der Grenze hat und dass, indem die Grenze und das unmittelbare Dasein beide zugleich das Negative voneinander sind, das Etwas, welches*

¹⁴³ Il s'agit d'une limite qualitative parce qu'elle perd dans le mouvement dialectique complètement sa qualité déterminante – elle devient autre chose. Le point par exemple se transforme en ligne. Tandis qu'un changement quantitatif ne modifie pas la qualité de la chose si l'on déplace sa limite; par exemple on peut déplacer la limite d'un pré sans qu'il cesse d'être un pré.

¹⁴⁴ *WL I S. 362*

*nur in seiner Grenze ist, ebenso sehr sich von sich selbst trennt und über sich hinaus auf sein Nichtsein weist und dies als sein Sein ausspricht und so in dasselbe übergeht.*¹⁴⁵ »

Le « quelque chose » existe ainsi uniquement dans ses limites, la limite représente dans sa négativité l'être-là du « quelque chose ». L'être-là du « quelque chose » le définit dans ses limites, mais en même temps au delà de ses limites – son non-être. L'existence ou l'être-là du « quelque chose » est donc inséparable de ses limites, ainsi il *est* non seulement comme un *étant*, mais aussi comme un *non-étant*.

Il faut comprendre la ligne de même : elle n'est pas seulement la limite du point ou « *außer* », à l'extérieur du point, mais le point représente d'une certaine manière le début de la ligne, il est son début absolu, « *er ist ihr absoluter Anfang* »¹⁴⁶.

Nous rencontrons le même problème qu'auparavant : le point est en même temps l'élément de ce qu'il limite. Il est le principe constituant de ce qu'il limite. Cette problématique vaut aussi pour le principe de la ligne, de la surface et de la sphère : elles sont des déterminations de quelque chose dont elles résultent et dont elles représentent la limite. Cette *contradiction* est significative pour le concept de la limite chez Hegel. Elle est « contradiction » et « inquiétude immanente » de quelque chose qui se pousse au delà de soi-même, « *über sich selbst hinausschickt* » ; c'est à dire que la limite se situe déjà à l'intérieur en tant que négation ou en tant que principe de détermination, de « quelque chose ». La limite est par conséquent intrinsèque au « quelque chose » et n'intervient pas de l'extérieur.

« *So ist der Punkt diese Dialektik seiner selbst, zur Linie zu werden, die Linie die Dialektik, zur Fläche, die Fläche die, zum totalen Raume zu werden* »¹⁴⁷.

Chaque élément contient une sorte de code *génético-dialectique* qui décrit sa métamorphose vers le niveau de dimension supérieure – ainsi le point se métamorphose en ligne, la ligne en surface. Le point se transforme, comme nous l'avons déjà mentionné, en ligne, il se meut « en soi » et il la crée ainsi. Hegel pense le point comme *forme* primordiale dont la ligne et la surface procèdent. C'est plus précisément l'*entendement* qui pose¹⁴⁸ le point comme

¹⁴⁵ WL I, S. 138

¹⁴⁶ WL I, S. 138

¹⁴⁷ WL I, S. 138

¹⁴⁸ L'acte de « poser » est interprété ici dans le sens de « Thésis » qui signifie d'abord un simple redressement - dans le non-caché – comme Heidegger le définit dans *Holzwege* (Frankfurt a. M. 2003, 8^e éd., p. 70 et 71). Le non-caché de Heidegger est le domaine spatio-temporel dans lequel quelque chose va se produire pour y apparaître. Il apparaît veut dire qu'il *vient* dans le temps et dans l'espace, ce que Heidegger exprime par « *in das Anwesende bringen* », amener dans le présent. Mais « *anwesend* » n'est pas seulement présent, mais aussi « ici », donc spatial – « an-wesend », étant-là en « *essençant* », c'est à dire *wesend*. Le sens simple et positif de « poser » (*Setzen*) ne signifie pas encore le « posé » comme op-posé à un sujet ; Le « poser » simple n'est que la subsistance de l'« apparaître ». Tandis que Kant dans sa dialectique a interprété la thésis à l'intérieur de la sphère de la subjectivité de la conscience, Hegel l'a calquée sur son ontologie absolue selon laquelle le « poser » n'est pas encore saisi dans sa totalité, il n'est pas encore vrai, il n'a pas encore parcouru

commencement du mouvement. Il constitue toute spatialité comme s'il agissait d'un commencement positif.

La démarche de la démonstration kantienne de la tridimensionnalité de l'espace diffère de celle de Hegel. Kant essaie de démontrer qu'il y a dans l'espace autant de limites que de dimensions, il procède d'une manière analytique en partant du solide pour atteindre le point comme dernière limite. Hegel, au contraire, commence par le point ; le point est le premier élément du mouvement constitutif de toute spatialité. Le point est introduit chez Hegel comme ce qui est positif et premier – il procède à l'encontre de Kant d'une manière synthétique.

L'entendement se représente le point comme un début qui en se supprimant devient ligne. La ligne incarne le premier « être-autre » et « être-spatial » du point. La négation du point s'effectue dans l'espace, c'est pourquoi elle-même est spatiale :

« *Die Negation ist aber Negation des Raums, d. i. sie ist selbst räumlich.* ¹⁴⁹ »

Cette double négation est la vérité de l'« être-autre » ; de cette manière le point se transforme en ligne et la ligne en surface. La double négation mène à la surface qui d'un côté est indépendante pour soi-même et de l'autre côté la négation de l'espace est ainsi la restitution de la totalité spatiale. Grâce à cette nécessité logique de la double négation, on aboutit à la surface englobante « *um – schließende Oberfläche* » qui comporte en elle-même un « moment négatif » et qui isole un espace singulier « *einzelnen ganzen Raum* ¹⁵⁰ ».

Les différentes déterminations du concept d'espace constituent un système doublement clos qui d'un côté commence par le point pour arriver à la totalité de l'espace quand de l'autre côté la démarche synthétique nous amène au point de départ où l'espace doit être donné pour pouvoir se représenter le point. La totalité spatiale est donc le point tournant qui marque le commencement d'une démarche régressive, c'est-à-dire la négativité de l'espace. Ce processus se reproduit aussi à l'intérieur du concept d'espace car la négation supprimée de l'espace équivaut à la restauration de la totalité spatiale qui devient elle-même le moment négatif : « *die aufgehobene Negation des Raums ist, somit Wiederherstellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment an ihr hat.* ¹⁵¹ »

Cette négativité de l'espace renvoie déjà au passage de l'espace au temps. Le passage de l'espace au temps s'exprime d'abord à travers le concept de la limite (Grenze) comme simple ou première négation. Nous rencontrons ainsi dans la conception du concept d'espace toute la structure

le mouvement complet de son processus de détermination, c'est à dire le « poser » n'est pas encore « op-posé » pour ainsi être médiatisé dans leur unité.

¹⁴⁹ *Enzyk* § 256, S. 44

¹⁵⁰ *Enzyk* § 256, S. 44

¹⁵¹ *Enzyk* § 256, S. 45

qui prépare le passage au temps. La limite n'a pas pour fonction ici de bloquer, elle fait apparaître ce qui est présent, qui est-là (an-wesend).¹⁵²

Le point est en effet la négation de l'espace qui est d'abord un « être-hors-de-soi » indifférent ou immédiat et dont la structure négative se manifeste au niveau de l'être-là de sorte que la négation elle-même devient un « étant », c'est-à-dire ici *spatiale*. Mais il est évident que nous ne pouvons pas parler de « points spatiaux » accumulés, la continuité de l'espace n'est que la pure possibilité et pas encore l'être-hors-l'un-de-l'autre posé ou la négativité posée. La continuité de l'espace n'est pas encore formulée et formée, et étant donné qu'elle est indifférente, la limite elle-même n'est premièrement que la *possibilité* de la continuité : l'espace est « *um seiner Unterschiedslosigkeit willen nur die Möglichkeit, nicht das Gesetzsein des Außereinanderseins und Negativen, daher schlechthin kontinuierlich* »¹⁵³. »

Hegel assimile l'être-pour-soi qui exprime la première détermination de la relation entre l'espace et le temps¹⁵⁴ au point qui est ainsi un *être-pour-soi spatial*.

« *Der Punkt, das Fürsichsein, ist deswegen vielmehr die und zwar in ihm gesetzte Negation des Raums* »¹⁵⁵. »

Le point est le concept clé de la spatialité. L'être-pour-soi du point qui porte en lui-même la négativité implante le moment de la négativité dans la spatialité. Autrement dit, le point lui-même est la négation de l'espace grâce à la négation qui devient elle-même spatiale de sorte que la ligne en tant que suppression du point n'est rien d'autre que la spatialité du point. À l'aide de la détermination logique de la limite, Hegel conçoit le double aspect du point en tant que négation et commencement de la dialectique spatiale.

Quand Hegel désigne *le point* comme « limite abstraite » dans l'être-là, celui-ci n'est pas encore déterminé, il est posé, mais il est le commencement de la possibilité de toute spatialité. C'est ce que Hegel nomme aussi l'« espace absolu » ou l'« espace abstrait » ou le pur « être-hors-l'un-de-l'autre » continu¹⁵⁶. L'apparition du point dans la sphère de l'être-là fait qu'il faut continuer à penser la limite comme quelque chose de spatial parce qu'elle n'est pas simplement une négation abstraite, mais une négation déterminée dans l'être-là. Le point est pour Hegel la manifestation spatiale de la négation. C'est la *spatialisation du point*, son « *devenir-spatial* » qui résulte de la contradiction intrinsèque de la négation abstraite et qui lui attribue

¹⁵² Heidegger reprend cette définition dynamique du concept de limite de Hegel. Hegel introduit la limite au sein du « quelque chose » et c'est la limite qui crée « quelque chose » par rapport à son terme opposé, l'« autre ». Pour Heidegger, le domaine d'action de la limite est l'« *Anwesende* » qui apparaît à travers la limite. (Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, 1950, p. 71)

¹⁵³ *Enzyk* § 254, S. 42

¹⁵⁴ Voir premier chapitre dans lequel nous exposons cette première relation entre l'espace et le temps et le concept de l'être-pour-soi

¹⁵⁵ *Enzyk* § 254, S. 42

¹⁵⁶ *WL* I, S. 139

finalement sa fonction de clef : « *der Widerspruch der abstrakten Negation und der Kontinuität und damit das Übergehen und Übergangensein in Linie usf.*¹⁵⁷ »

Il est évident que le concept du négatif signifie ici le passage de l'espace au temps. Néanmoins Hegel ne pouvait pas introduire directement le négatif dans le concept de l'espace car il deviendrait lui-même négatif, ce qui entraînerait la confusion de l'espace et du temps. Le concept de la limite a donc la fonction logique de *spatialiser* la négation elle-même. Elle n'est pas seulement le lien entre l'espace et le temps, mais aussi entre la nature et la logique. Elle représente le passage au temps, mais elle comporte aussi la première relation, la première détermination du temps et de l'espace que nous avons mentionnée au premier chapitre, c'est-à-dire la qualité ou l'être-pour-soi du temps et de l'espace.

Pour exposer le concept du temps, nous devons maintenant analyser la négativité qui résulte du concept de l'espace.

2.10 La négativité

Le temps, on peut déjà l'anticiper, incarne exactement cette négativité encore dissimulée ou enveloppée dans la sphère de l'être-là. Il n'apparaît librement qu'au moment de l'être-pour-soi : Hegel précise que « *im Dasein allerdings das Moment der Negation gleichsam nur erst als eingehüllt enthalten ist, welches Moment der Negation dann erst im Fürsichsein frei hervortritt*¹⁵⁸. »

La négation trouve sa première expression non-enveloppée dans l'être-pour-soi représenté sous la forme du point. Or d'une part, c'est bien le point qui représente la détermination de l'être-pour-soi et, d'autre part, le moment de la négation et de l'être-pour-soi désignent l'autre forme de l'être-hors-de-soi de l'Idée. Le résultat de l'enjeu dialectique de l'espace dans sa négativité Hegel l'appelle, – *le temps*.

Hegel introduit explicitement le passage du concept de l'espace au temps dans sa *Philosophie de la Nature* et il ne devrait pas s'agir d'une coïncidence que les chapitres traitant l'espace § 254 (et aussi § 255, 256) précèdent celui du temps, § 257, bien que le chapitre traitant le temps doive logiquement être avant l'exposition de l'espace puisque *le négatif* apparaît déjà dans l'être-hors-de-soi de l'Idée. Hegel n'identifie pas cette première négation avec le temps bien qu'il ait le même *mouvement dialectique*, la même structure logique. Pour libérer le temps de la sphère purement logique, il fait procéder son concept de l'espace qui représente avec le temps une des formes de l'être-hors-de-soi.

¹⁵⁷ Voir ci-dessus

¹⁵⁸ *Enzyk.* § 91, S. 196

« Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl für sich und ihre Bestimmungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die Zeit.¹⁵⁹ »

À l'égard de l'Idée sous la forme de l'être-autre, la progression de l'espace au temps n'est rien d'autre que la première négation de l'Idée qui devenu pour soi. L'espace n'est ainsi en lui-même que la contradiction de la continuité indifférente et de l'être-hors-l'un-de-l'autre également indifférent. Il est le passage dès l'abord dans le temps : l'espace est « *in sich selbst der Widerspruch des gleichgültigen Auseinanderseins und der unterschiedslosen Kontinuität, die reine Negativität seiner selbst und das Übergeben zunächst in die Zeit*¹⁶⁰ ».

Hegel ne conçoit pas le temps comme quelque chose de simplement abstrait et d'idéal. L'introduction du mode d'être de l'extériorité entraîne d'autres conséquences. Le temps étant une « *negative Einheit des Außersichseins* », les limites entre logique et Philosophie de la nature semblent se confondre puisque le temps est « *gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles*¹⁶¹ ».

Cette confusion peut se faire, selon Hegel, si l'on se reporte aux déterminations de la quantité et de la limite, ce que nous appelons ici des concepts de passage. Nous nous rappelons que l'espace en tant que quantité immédiatement existante impose à sa limite constitutive le mode d'être de subsistance indifférente. L'espace ne se dépasse pas lui-même, il subsiste et sa limite dans sa négativité subsiste aussi dans la pure possibilité du dépassement. Voilà ce qui crée le défaut de l'espace, « *Mangel des Raumes*¹⁶² ». Mais c'est exactement ce défaut qui comporte la contradiction qui pousse l'espace à se dépasser lui-même, c'est-à-dire qu'il change de mode, il devient temps. Une contradiction qui pénètre donc dans le milieu du subsister tout à fait indifférent, dans la quiétude indifférente de l'espace. La vérité de l'espace consiste ainsi en l'auto-suppression de cette première négation qui constitue ce défaut de l'espace de façon que Hegel voit la vérité de l'espace dans le temps : « *Die Wahrheit des Raums ist die Zeit*¹⁶³ ».

La vérité de l'espace est ainsi l'auto-suppression de cette première négation. Or le temps présente l'être-là de cette auto-suppression, c'est-à-dire elle est négation de la négation, la pure négativité se référant à elle-même. Mais la double-négation appartient-elle uniquement au temps ? Il

¹⁵⁹ *Enzyk* § 257, S. 48

¹⁶⁰ *Enzyk* § 260, S. 55

¹⁶¹ *Enzyk*. § 258, S. 48

¹⁶² *Enzyk*. § 257, S. 48 Zusatz „Der Raum ist die unmittelbare daseiende Quantität, worin alles bestehen bleibt, selbst die Grenze die Weise eines Bestehens hat; das ist der Mangel des Raums.“

¹⁶³ *Enzyk*. § 257, S. 48 Zusatz

s'avère que la double-négation est déjà apparue lors de l'analyse du concept de l'espace : « *Im Raume ist die Fläche zwar Negation der Negation* ». Mais Hegel souligne la différence de cette double-négation : « *ihrer Wahrheit nach ist sie vom Raum unterschieden*¹⁶⁴ ». Le temps est la négation de la *négation qui se réfère uniquement à elle-même*, dans l'espace, au contraire, elle est *négation d'un autre*.

2.11 Le point vu comme « *Zeitpunkt* »

Le point a été examiné jusqu'à présent d'un point de vue spatial, ce qui n'est qu'un coté de son double caractère. Examinons maintenant son aspect temporel.

Le temps dans l'espace constitue sa nouvelle limite. À cet égard, le point prend une plus grande importance : « *in der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit*¹⁶⁵ ». Le point trouve sa *réalité* effective dans le temps.

Le point était d'abord une *forme de passage* dans l'espace, il devient maintenant le point de départ de la détermination du concept de temps grâce à sa détermination comme « limite ».

Le temps par rapport à l'espace ne constitue pas une coexistence positive « *positives Nebeneinanderbestehen* », mais une extériorité négative, « *negative Äußerlichkeit*¹⁶⁶. » L'espace et le temps représentent les deux formes de l'extériorité tandis que le temps se manifeste dans son extériorité négative comme un « être-hors-l'un-de-l'autre supprimé », « *aufgehobenes Außereinander* », c'est-à-dire comme le « ponctuel », « *Punktuelle*¹⁶⁷ » qui se supprime et qui s'auto-supprime indéfiniment. Ce progrès à l'infini désigne donc la vraie négation de la négation – la négation du point. Là où nous avons pu constater dans l'espace l'extension spatiale et la diversité, le concept du temps ne se développe qu'en se dépassant lui-même pour se supprimer ensuite et pour se conserver ainsi dans cette auto-suppression perpétuelle. Ce processus du développement et de l'auto-suppression a trouvé sa forme dans le point (en étant aussi limite et négation). Ce processus de suppression est le temps.

Le double caractère du point ouvre deux voies d'interprétation de ces formes abstraites et idéelles de l'être-hors-de-soi : d'une part, on peut l'attribuer au mode d'être de la sensibilité et d'autre part, selon son contenu essentiel, à l'esthétique transcendantale, c'est-à-dire à l'intuition transcendantale. Hegel ne peut pas se passer d'introduire l'intuition. Elle pénètre inévitablement dans les deux concepts de l'extériorité, l'espace et le

¹⁶⁴ voir ci-dessus

¹⁶⁵ voir ci-dessus

¹⁶⁶ Vorlesungen über die Ästhetik (abgek. *VÄ*), III, S. 164

¹⁶⁷ voir ci-dessus

temps. L'intuition entre en scène au moment du passage de la logique à la nature. Hegel remarque à la fin de la Logique :

« *Die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet, ist sie Anschauen; und die anschauende Idee Natur*¹⁶⁸ ».

2.12 *Le concept de l'intuition*

L'expression de l'Idée intuitionnante comme nature, « *anschauenden Idee als Natur* » ne figure que dans la première encyclopédie portant sur la Logique. Dans la Science de la Logique II, davantage explicite, la nature est conçue comme Idée qui se pose comme l'« unité absolue » du concept pur et sa réalité. Le concept et la réalité entrent dans l'immédiateté de l'être, « *Unmittelbarkeit des Seins* » et ils constituent la totalité dans cette forme – la nature, « *Totalität in dieser Form – Natur*¹⁶⁹. »

Le passage de l'Idée à la nature, dit Hegel, n'est pas vraiment un passage, mais le passage est ici plutôt un acte de l'Idée elle-même de se dédoubler, de s'extérioriser.

« *Übergeben ist also hier vielmehr so zu fassen, dass die Idee sich selbst frei entlässt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend* »¹⁷⁰.

La forme dans laquelle l'Idée se pose est pour cette raison aussi complètement libre, une forme sans subjectivité qui n'est que pour soi. Une forme « *absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Außerlichkeit des Raums und der Zeit*¹⁷¹ ».

L'Idée intuitionnante en tant que nature est également un extérieur, mais l'Idée comme intuition est posée dans une détermination unilatérale de l'immédiateté ou de la négation par une réflexion extérieure. « *Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt* ». C'est pourquoi nous trouvons l'expression d'« Idée immédiate », « *unmittelbare Idee* », qui a extériorisé librement son reflet, « *Widerschein*¹⁷² », comme nature dans le domaine de l'intuition. La forme pure de l'intuition ne représente que la détermination de l'Idée comme *être-autre* et l'espace et le temps ne sont ainsi que les deux premières déterminations de l'Idée intuitionnante. *L'idéalité abstraite* de l'espace et du

¹⁶⁸ *Enzyk* § 244, S. 393.

¹⁶⁹ *WL* II, S. 573

¹⁷⁰ *WL* II, S. 573

¹⁷¹ *WL* II, S. 573

A titre indicatif nous supposons que Hegel a prévu l'Idée comme unité absolue du concept pur et de la réalité mais aussi de l'intuition comme il l'a prévu dans la première Encyclopédie portant sur la logique (*Wissenschaft der Logik mit mündlichen Zusätzen*). La première partie de la « *Wissenschaft der Logik* » de l'édition Suhrkamp se base sur un texte que Hegel a pu remanier juste avant sa mort (1831). La deuxième partie se fonde sur un texte non-remanié de 1813/1816.

¹⁷² *WL* II, S. 573

temps procède immédiatement de la forme pure de l'intuition¹⁷³. L'extériorité librement posée dans l'Idée intuitionnante est la *sensibilität*. Il faut noter ici que Hegel passe de l'Idée à la sensibilité par l'introduction de l'image du reflet et puis par l'intuition, mais comme il l'a déjà mentionné, il ne s'agit pas d'un vrai passage, mais plutôt d'une relation immédiate entre l'Idée et sensibilité.

Par rapport à l'universalité de la pensée, la détermination de la sensibilité est la particularité (*Besonderheit*). La sensibilité est pour cette raison un moment dans le processus du développement de la logique et, par rapport au particulier, un être-hors-l'un-de-l'autre qui se distingue en deux formes abstraites : le « *Nebeneinandersein* » et le « *Nacheinandersein* », l'« être-l'un-à-côté-de-l'autre » et l'« être-l'un-après-l'autre », ou, autrement dit : l'espace et le temps.

Mais le langage abstrait peut nous tromper ici sur l'intention de Hegel, il ne nous permettrait pas, lors du passage de l'Idée logique à l'Idée naturelle, de voir dans le sensible une simple dégradation de l'intelligible et de réduire les formes de « l'être-l'un-à-côté-de-l'autre » et de l'« être-l'un-après-l'autre » à des concepts de relation. On ne peut pas considérer le sensible comme une sous-forme de l'intelligible puisque le passage de l'Idée logique à l'Idée naturelle ne décrit pas une dégradation. Les formes abstraites de « l'être-l'un-à-côté-de-l'autre » et de l'« être-l'un-après-l'autre » ne représentent pas non plus des concepts d'ordre exprimant la relation des choses dans l'espace. On peut les appeler « concept d'ordre », dit Hegel, mais ce n'est pas qu'une détermination extérieure, c'est l'extériorité elle-même¹⁷⁴. Le concept d'ordre n'est pas encore un lieu mais la possibilité d'un lieu. L'espace et le temps sont les formes générales du sensible et ce grâce à quoi le sensible est sensible. Dans la mesure où ces deux formes générales du sensible représentent aussi des déterminations de l'Idée sous l'aspect de l'altérité, elles sont encore liées à la logique qui est opposée à l'extériorité ; c'est ce qui permet à Hegel de définir l'espace comme une « sensibilité non-sensible et une non-sensibilité sensible », « *er ist also eine unsinnliche Sinnlichkeit und eine sinnliche Unsinnlichkeit* »¹⁷⁵. Une définition de l'espace qui apparaît à première vue contradictoire. Mais cette contradiction ne renvoie qu'à la relation immédiate entre l'Idée logique et l'Idée naturelle. Ce sont les formes générales qui posent le sensible dans l'idéal et c'est le sensible qui se détermine sous la forme de l'altérité dans l'espace et le temps¹⁷⁶.

Ainsi le temps n'est pas seulement l'« *unsinnliche Sinnliche* », mais aussi le « *negativ gesetzte Sinnliche* »¹⁷⁷. Les deux formes, l'espace et le

¹⁷³ Contrairement à Kant, les formes pures de l'intuition, l'espace et le temps, sont ici sans « *Subjektivität seiende Außenlichkeit* ».

¹⁷⁴ *Enzyk* § 254, S. 37

¹⁷⁵ *Enzyk* § 254 S. 43 note

¹⁷⁶ *VÄ I*, S. 121

¹⁷⁷ *VÄ I*, S. 121

temps, sont une forme pure de la sensibilité ou de l'intuition « *reine Form der Sinnlichkeit* oder des *Anschauens*¹⁷⁸ ».

Privé de leur charge subjectiviste et finitiste, l'espace et le temps étant des formes de l'intuition sensible, ils ont leur place dans la pensée spéculative. La différence entre Kant et Hegel devient ici plus évidente si l'on mentionne la différence entre conditionnement et détermination. Hegel fait de ces deux opérations une seule. L'espace et le temps sont pour lui purement et simplement des déterminations du monde sensible alors que pour Kant ils sont uniquement des conditions de la possibilité de la sensibilité (*Die Bedingung der Möglichkeit der Sinnlichkeit*)¹⁷⁹. Tous deux soutiennent que l'espace et le temps sont des formes. Hegel désigne l'espace comme « *sinnliche Unsinnlichkeit* » et le temps comme « *unsinnliche Sinnlichkeit* » il reprend ainsi ce que Kant a déjà défini comme « *reine Formen a priori* », formes pures a priori (bien entendu la forme du phénomène)¹⁸⁰.

Quand Hegel parle de la forme de l'intuition, il la considère comme un résultat de l'abstraction, « *die Anschauung ist in ihre Abstraktion erhoben* », mais elle ne devient pas pour autant un non-sensible. La forme garde donc son double caractère en tant que non-sensibilité sensible (l'espace) ou sensibilité non-sensible (le temps). Ainsi l'espace et le temps restent l'intuition elle-même, un être-hors- l'un-de-l'autre sans être concept ou comme Hegel le dit: « *ein Sinnliches, das Außereinander der Sinnlichkeit selbst, ihre reine Begriffslosigkeit*¹⁸¹. »

Hegel critique ici la thèse kantienne selon laquelle l'espace serait une forme *a priori* du sujet connaissant fini ou, autrement dit, une forme de l'intuition extérieure, « *Form der äußeren Anschauung*¹⁸² » qui précède les objets et qui a son siège dans le sujet en tant que propriété formelle qu'a le sujet d'être affecté par les objets.

L'intuition extérieure, dit Kant, est : « *sofern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt*¹⁸³ »

Hegel remanie cette proposition de la doctrine kantienne en posant l'espace comme détermination idéelle et abstraite de l'être-hors-de-soi de

¹⁷⁸ *VÄI*, S. 121

¹⁷⁹ *KRV B* 37, A 22, 23 und A 452

¹⁸⁰ *KRV B* 33, 34-B 35,36 A 19,20-A 21: „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und daher abgedehnt von aller Empfindung können betrachtet werden.“

¹⁸¹ *WL II*, S. 535

¹⁸² *KRV B* 41, p. 74

¹⁸³ *KRV B* 41 p. 74

l'Idée. Il modifie donc la conception kantienne de l'espace en faisant de celui-ci la base des relations des phénomènes extérieurs, la forme de l'extériorité, du « *Nebeneinander* » sensible. Hegel reprend le concept de *forme pure* pour concevoir son concept d'espace mais en rejetant la subjectivité du concept. L'espace, constate Hegel, est une forme pure, une abstraction de l'extériorité immédiate : « *eine bloÙe Form, d.h. eine Abstraktion ist, und zwar die der unmittelbaren ÄuÙerlichkeit.* »¹⁸⁴

En reprenant la structure intérieure de la « forme pure », c'est-à-dire du concept d'abstraction, Hegel pose par conséquent le concept de l'espace en tant que forme subjective dans le domaine de l'extériorité.

En suivant la conception hégélienne, il faut renoncer à l'idée que l'espace ne constitue qu'une forme subjective a priori de l'intuition, c'est à dire une intuition extérieure qui précède les objets et qui a son siège dans le sujet (Kant dit dans la Critique de la raison pure, le « *Gemüt* ») ainsi que la faculté d'être affecté par des objets comme propriété formelle. La forme passive de la proposition kantienne « *...von Objekten affiziert zu werden* », indique que l'espace n'est qu'une condition de possibilité d'être affecté et non pas une détermination des objets. Cela vaut aussi pour le temps. On peut dire que Hegel a façonné les « formes pures » de Kant selon ses besoins, c'est pourquoi il peut appeler la forme (l'espace et le temps) : « *eine reine Form der Sinnlichkeit oder des Anschauens* »¹⁸⁵. Cette modification de l'esthétique transcendantale (Hegel garde seulement le concept des « formes pures ») apparaît déjà dans la *Phénoménologie de l'esprit* dans laquelle Hegel définit le temps comme une intuition vide, « *leere Anschauung* »¹⁸⁶. Il ne refuse aucunement la conception kantienne, il la modifie et l'intègre partiellement dans son système. Le temps en tant que forme subjective de l'intuition n'est qu'un moment de l'esprit qui apparaît nécessairement « *notwendig in der Zeit* » jusqu'à ce qu'il ait saisi son concept pur, c'est à dire qu'il supprime le temps, « *die Zeit tilgt* »¹⁸⁷.

Le concept subjectif du temps comme forme de l'intuition n'est qu'un aspect partiel du concept du temps. L'espace et le temps peuvent être considérés comme des propriétés formelles du sujet lorsque ceux-ci sont visés dans une conception philosophique de l'esprit fini (l'esprit subjectif). C'est l'intelligence qui détermine le contenu de la sensation comme étant quelque chose qui est en dehors d'elle (« *auÙer sich Seiendes* ») en le jetant ainsi dans l'espace et le temps ; ceux-ci se présentent comme formes dans lesquelles l'intelligence saisit intuitivement : « *wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist* »¹⁸⁸.

¹⁸⁴ *Enzyk* § 254, S. 42

¹⁸⁵ *Enzyk* § 258, S. 48

¹⁸⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, S. 584 (Abr. PG)

¹⁸⁷ PG S. 584

¹⁸⁸ *Enzyk* § 448, S. 249

Cette théorie nous invite à séparer et opposer sujet et objet. La différence entre l'objectivité et la conscience subjective ne concerne pas davantage le temps que l'espace, mais si l'on applique cette différenciation à l'espace et au temps, l'espace comme *non-sensibilité sensible* serait l'objectivité abstraite (*abstrakte* Objektivität), le temps comme sensibilité non-sensible la subjectivité abstraite (*abstrakte* Subjektivität)¹⁸⁹.

Or la limite entre l'objectivité et la subjectivité, entre l'intuition extérieure et intérieure, est le sujet lui-même. En tant que subjectivité abstraite, le temps constitue un extérieur négatif qui s'étend aussi dans l'objectivité abstraite et qui est donc indifférente à toute différence. L'abstraction de la subjectivité et de l'objectivité a pour conséquence que ni la subjectivité, ni l'objectivité n'ont un rôle constituant. En supprimant la conscience restreinte ou l'esprit subjectif qui pourrait servir comme référentiel de l'extériorité, la différence entre l'intuition interne et externe se dissipe également. Il reste le temps comme extériorité négative qui renvoie d'une part à la conception du sujet et d'autre part en tant qu'extériorité et idéalité abstraite à l'Idée. Hegel a en quelque sorte supprimé le sujet pour rétablir un point de référence absolu : l'Idée représente ainsi un sujet absolu et la nature un objet absolu, ce que Hegel exprime par subjectivité abstraite et objectivité abstraite.

Après avoir analysé l'*ascension* du temps au sein de l'espace, nous nous pencherons maintenant sur la forme du temps, la punctiforme d'un point de vue temporel. Le point était le moment négatif, le négatif représentait le défaut de l'espace. Hegel réduit le concept androgyne du « point » - qui est en même temps « spatial » et catégorie formelle (limite) - à son contenu logique, c'est à dire à sa négativité. C'est par le truchement de la négativité que Hegel parvient à passer du point et de la limite au concept du temps qui apparaît en milieu de l'espace comme son « défaut ». Une fois le temps apparu, Hegel le soumettra à la même démarche dialectique de détermination comme l'espace. Suite à cette démarche dialectique que Hegel applique strictement au temps, nous retrouverons aussi une triptichomie du temps que Hegel appelle : les dimensions du temps.

¹⁸⁹ *Enzyk* § 258, S. 48 et 49

3 Les dimensions du temps

3.1 *Le déploiement des dimensions temporelles*

De son analyse de l'espace, Hegel déduit le temps en introduisant le concept de la négativité qui se trouve aussi bien dans l'un que dans l'autre. Dans l'espace, la négativité produit les dimensions spatiales. Or elle ne produit qu'un espace « défectueux » : le point est l'aspect « défectueux » de l'espace¹⁹⁰. Le point en tant que « négativité » représente donc l'apparence spatiale du temps. La forme du point comme limite se manifeste, comme nous l'avons expliqué, en tant qu'ex-cluante et constitue ainsi une unité négative. Hegel attribue une unité négative au temps comme idéalité abstraite. Nous devons maintenant examiner la forme du temps qui - comme être-hors-de-soi - s'annonce comme un développement du concept du temps analogue à celui de la dialectique de l'espace. Le même mouvement qui a donc créé les dimensions spatiales va créer les dimensions temporelles ; c'est cette application de la démarche dialectique qui engendra le déploiement de l'espace. La proximité terminologique de l'expression « dimensions spatiale » est la raison pour laquelle Hegel insiste sur le terme « dimensions » du temps.

Dans l'exposition de l'espace, Hegel a montré la constitution de l'espace par le point que Hegel détermine comme « auto-mouvement », « négation » et « limite ».

Hegel définit le point comme limite de l'espace et en même temps comme principe de sa constitution. Ce raisonnement découle d'une *petitio principii* que Hegel emploie dans ses démonstrations d'auto-détermination. Nous verrons que grâce à cette *petitio principii*, il parvient à donner une image close de son système. Le point est pour Hegel un médiateur entre intuition et logique. Il pense que la pensée de l'être-hors-de-soi pur correspond à l'espace. Mais l'intuition de l'espace comporte déjà, au moment où l'Idée s'extériorise en nature, la détermination de l'être-hors-de-soi car la nature est déjà un être-hors-de-soi de l'Idée. L'être-hors-de-soi est en même temps concept et représentation, logique et intuition de sorte, que la nécessité de la pensée par le concept est déjà donnée. Pour Hegel il existe un rapport de nécessité entre la pensée de l'être-hors-de-soi et l'espace dans l'intuition.

« Indem unser Verfahren dies ist, nach der Feststellung des durch den Begriff notwendigen Gedankens, zu fragen, wie er in unserer Vorstellung aussehe, so ist die

¹⁹⁰ Wandschneider souligne que cet aspect « défectueux » de l'espace comme manque (Mangel) renvoie nécessairement à un changement ou à un « devenir-autre » : « Darin wird gleichsam ein ‚Mangel‘ räumlichen Seins sichtbar, der als solcher auf Anderswerden, Veränderung verweist und so zur Einführung des Zeitbegriffs nötig. » Dieter Wandschneider, *Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt, Klostermann, 1982, p. 217

*weitere Behauptung, dass dem Gedanken des reinen Außersichseins in der Anschauung der Raum entspreche*¹⁹¹. »

Cette comparaison entre le concept et la représentation produit un glissement des termes logiques dans le domaine de l'intuition. Le concept, dit Hegel, n'est pas seulement un « en-soi abstrait », il constitue aussi une totalité en tant qu'impulsion (*Trieb*), vie (*Leben*), sensibilité (*Empfindung*), représentation (*Vorstellung*) etc.¹⁹². Grâce à cette comparaison, Hegel peut dire, par exemple, que le concept général de l'être-pour-soi¹⁹³ s'est produit en réalité. Il faut ensuite montrer que la représentation correspond à ce concept que nous attachons à l'expression « être-pour-soi » afin de pouvoir l'employer pour désigner ce concept¹⁹⁴.

La conception du point est (étant d'une part limite, négativité, et d'autre part élément de l'espace positif comme nous l'avons exposé auparavant), maintenant traduit dans le domaine de la temporalité. C'est pourquoi nous nous représentons le Présent comme ce qu'il y a de positif dans le temps et l'écoulement du temps nous apparaît comme une succession de Maintenant ; c'est-à-dire qu'ils sont représentés comme une suite de termes dont les uns *ont été* présents et d'autres *seront* présents tandis qu'un seul *est* maintenant. Le Passé et l'Avenir sont conçus comme des modifications du premier terme positif c'est-à-dire l'instant présent (c'est le point dans l'espace). Or ce qui apparaît tout d'abord dans la représentation, c'est l'écoulement du temps, le passage qui n'épargne rien du tout, qui emporte toutes choses. Cette force qui engouffre les choses et les expose à une instabilité permanente semble être la raison triviale pour laquelle le Présent – le seul qui est - est favorisé par rapport au Passé qui n'est plus ou l'Avenir qui n'est pas encore. On a l'impression que seulement cet être du Présent suspendu entre deux abîmes, entre deux Néant résiste au flot du temps – cet être du Présent est le maintenant. Hegel voit la représentation de l'être du temps par le truchement des notions qui expriment la disparition, l'évanescence, l'anéantissement (*aufgelöst, zerflossen, zerstäubt*). Le temps, explique Hegel, n'est pas un flot ou une sorte de récipient dans lequel tout coule et qui emmène les choses avec lui¹⁹⁵ ; la représentation d'un flot, donc d'un continu, n'exprime pas l'essentiel du temps qui n'est selon Hegel rien d'autre que l'abstraction du « *Verzehrens* », de l'engloutissement. Hegel décrit cet engloutissement par l'image de Cronos qui donne naissance à tout pour détruire ce qu'il a mis au monde : « *der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Kronos*¹⁹⁶. »

¹⁹¹ *Enzyk* § 254 p. 42 note

¹⁹² *WL I*, note p. 146

¹⁹³ A titre explicatif, l'être-pour-soi désigne l'« être qualitatif accompli », c'est-à-dire qu'il comporte la première négation dans le processus de la détermination.

¹⁹⁴ *WL I*, p. 174, 175

¹⁹⁵ *Enzyk* § 258 p. 48, 49

¹⁹⁶ *Enzyk* § 258 note p. 50

Les moments du temps ne peuvent pas coexister. Si un moment du temps apparaît, l'autre disparaît nécessairement. Un terme paraît quand l'autre cesse d'être. Les *éléments* du temps s'évanouissent et s'anéantissent au moment où ils sont posés. On devine déjà à travers ces expressions la vérité que Hegel envisage de mettre en évidence : c'est dans la pensée et dans les termes négatifs que nous devons chercher les concepts adéquats et aptes à représenter la réalité mouvante du temps. D'après Hegel, seule la pensée spéculative est capable d'y parvenir. Les énoncés que nous avons mentionnés se rejoignent tous dans la proposition quasiment canonique que Hegel attache au temps : die *Zeit* « *ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist*¹⁹⁷. »

Cette proposition répond à l'injonction de Hegel selon laquelle seule la pensée spéculative sait exprimer la négativité intrinsèque de l'être du temps. Le temps *est un être*, c'est-à-dire un être apparemment positif, un étant, mais, précise-t-il, un *être qui en étant n'est pas* ; cela veut dire que la condition de l'être du temps est de ne pas être – autrement dit : son contraire. L'être du temps *est* seulement en tant que contradiction de lui-même. À titre illustratif, on peut s'imaginer qu'il dit : je suis seulement heureux quand je suis malheureux. Le temps ne peut exister que dans sa propre négation. C'est pourquoi on est tenté de constater que le temps *n'est pas*, mais ce « n'est pas » échappe à la représentation et c'est donc la pensée spéculative qui reprend le relais et qui affirme que le « n'est pas » est bien la définition du temps – sa seule existence – *il est en non étant*.

Hegel essaie ainsi d'exposer plusieurs aspects du temps : d'une part, il tente de mettre en évidence la négativité constituant le temps et, d'autre part, de repérer les connexions qui lient la négativité au temps. Analogie au point qui a formé le début de la reconstitution spatiale, l'être du Présent se trouve à l'origine du développement du concept du temps.

3.2 La « tridimensionnalité » du temps

Le Maintenant, le Présent, représenté comme un positif et se manifestant comme négatif constitue le début du processus de développement des dimensions temporelles. La représentation repère le Maintenant comme un positif en tant qu'élément du temps, mais le dépassement de lui-même qui fait finalement l'écoulement du temps est lié à son caractère négatif. Les deux aspects font *l'unité négative* du temps – une unité qui se représente d'une manière positive et dont le contenu se vérifie d'une manière négative, mais qui ne font qu'« un ». Le double caractère se montre dans la proposition : le temps en étant *n'est plus* et en non étant *est*. C'est par le fait que l'être peut avoir une réalité négative et dans le cas du temps elle ne peut avoir qu'une réalité négative – il est en non-étant – que

¹⁹⁷ *Enzyk* § 258

Hegel transpose la négativité de la sphère de la logique à la réalité. Une démarche que nous pouvons voir aussi lors du développement dialectique des dimensions du temps.

Hegel n'insiste pas seulement sur le terme « dimension » du temps parce qu'il applique la même démarche dialectique à l'espace, il existe aussi une autre raison. Les dimensions spatiales coexistent tandis que les « dimensions » du temps se succèdent de façon qu'on a l'impression qu'il n'y a que le Maintenant qui est. Les Maintenant qui ne sont plus et qui ne sont pas encore ne coexistent nullement car aucun moment du temps ne peut apparaître sans que l'autre n'ait disparu. L'évidence de la primauté attribuée à l'être du Présent nous fait penser d'abord à un écoulement du temps qui est bien « unidimensionnel » - un enchaînement des Maintenant qui apparaissent et disparaissent. Dans ce cas l'Avenir et le Passé ne seraient qu'un Maintenant et Hegel ne pourrait pas parler des « dimensions » du temps qui exigent une coexistence et il ne s'agirait pas d'un développement des dimensions analogues à l'espace – on ne pourrait même pas parler d'une tridimensionnalité du temps. Hegel nous annonce donc en introduisant le temps avec ses « dimensions » que le Passé et l'Avenir ne sont pas seulement des Maintenant, mais des vraies dimensions qui coexistent d'une certaine manière avec le Maintenant – ou, autrement dit, Hegel nous annonce en parlant des « dimensions » du temps coexistant la spatialisation du temps. Lors de l'exposition de l'espace nous avons pu voir l'ascension du temps au milieu de l'espace. À l'occasion de l'exposition du temps, Hegel tente alors de concevoir le retour du temps à l'espace par une démarche dialectique dont le négatif est *la loi de formation*.

C'est ainsi que Hegel suppose que le Présent, l'Avenir, le Passé (*Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit*¹⁹⁸) sont les dimensions du temps. Mais les dimensions temporelles sont structurellement bien différentes des dimensions spatiales. Et Hegel lui-même souligne cette différence quand il oppose à l'espace en tant qu'*être-hors-l'un-de-l'autre*, le temps qui est un *venir-hors-l'un-de-l'autre*, qui est négation. Ontologiquement se profile ici déjà une différence. Certes, le concept de temps procède de la dialectique de l'espace, mais la multiplicité de l'espace n'est pas du même ordre. Le résultat de la dialectique de l'espace – le temps – ne désigne pas la continuation d'un processus de formation, il marque plutôt une rupture. L'apparition du temps dans l'espace marque un changement qualitatif bien que les moments du temps soient aussi des « *reine Abstraktionen* » comme ceux de l'espace¹⁹⁹. Cela

¹⁹⁸ *Enzyk* § 259 p. 51

¹⁹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, Meiner Verlag, 1982, Hamburg (abgk. SE II), S. 206.

L'édition de Meiner se base sur le texte de la « kritischen Ausgabe G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke », Band 7 von 1971, qui remplace la « Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie » de Georg Lasson (Philosophische Bibliothek Band 58). Les « Jenaer Systementwürfe III » (abr. SE III), remplacent les « Jenenser Realphilosophie, Naturphilosophie

veut dire que Hegel applique la même logique au développement du temps qu'à celui de l'espace mais les différences du temps ne se représentent pas dans la même « *Sichselbstgleichheit* », indifférence, comme l'être-hors-de-soi qui détermine d'une façon immédiate l'espace²⁰⁰.

Contrairement à l'espace qui se déploie horizontalement de sorte qu'il peut prendre plusieurs positions, le négatif pose les dimensions du temps immédiatement en elles-même – elles sont « *unmittelbar ihr sich selbst Aufheben*²⁰¹ », elles se suppriment elles-mêmes immédiatement.

Or, le fait que les dimensions se suppriment immédiatement les unes dans les autres supprime aussi notre représentation que nous avons du terme « dimension » de sorte que l'acte du déploiement n'est pas vraiment un « déploiement » dans quelque chose car ce terme implique la juxtaposition de quelque chose déployé. Comment peut-on donc comprendre une telle proposition ?

Le fait que les dimensions se déploient dans une « *gleichgültigen Bestehen* », subsistance indifférente, nous donne l'impression que l'espace est plus réel que le temps²⁰². Le temps, explique Hegel, est donc le *déploiement* du négatif qui expose comme dans l'espace ses dimensions, mais ces dimensions n'ont pas de positions diverses telles qu'elles y en ont. Ce *déploiement négatif* devient plus compréhensible si nous prêtons attention à l'apparition du temps dans l'espace. Issu de l'espace, le temps n'est pas simplement conçu comme un résultat puisque la démarche dialectique de détermination crée le temps comme opposé de l'espace si bien que Hegel saisit le *temps comme la négation de l'espace*. Autrement dit, il est négation de l'indifférence réciproque déterminant la spatialité. Le temps exerce dans le domaine de l'extériorité et par rapport à l'espace une activité négative (*negative Tätigkeit*) : cette activité négative supprime (*aufheben*), tout d'abord comme premier résultat de la démarche dialectique, la juxtaposition subsistante de l'espace (*positive Nebeneinander*²⁰³.) L'« *Aufhebung* » de l'extériorité indifférente de l'espace ouvre donc le champ pour établir les différences temporelles : tandis que les dimensions de l'espace demeurent dans leur juxtaposition indifférente, les dimensions temporelles sont immédiatement leur « *Sich-selbst-Aufheben*²⁰⁴ », auto-suppression. Nous voyons comment le double-caractère de « *Aufhebung* » se manifeste. Hegel ne manque pas d'insister sur l'origine de ce basculement de l'espace au temps

und Philosophie des Geistes » de Johannes Hoffmeister (Philosophische Bibliothek Band 67, 1931).

²⁰⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, Meiner Verlag, 1982, Hamburg (abgk. SE II), S. 206.

²⁰¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, Meiner Verlag, 1987, Hamburg, p. 10, (abrégé. SE III)

²⁰² SE III, Meiner Verlag, 1987, Hamburg, p. 10

²⁰³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesung über Ästhetik III*, Frankfurt 1970, p. 164, (abrégé VA III)

²⁰⁴ SE III, p. 13

en utilisant les termes tels que « *Nicht-bestehen*²⁰⁵ » qui n'est rien d'autre que la négation du « *Bestehen* », c'est-à-dire de la subsistance puisque la particularité du temps qui définit les dimensions du temps c'est leur non-subsistance, alors que celles de l'espace étaient désignées par leur « *Bestehen* », subsistance. Une fois cette distinction établie par l'opposition entre le caractère des dimensions temporelles et celui des dimensions spatiales, Hegel peut se permettre de redoubler sa terminologie. Les dimensions spatiales sont seulement des étapes ou, comme Hegel le dit, des moments du développement du concept de l'espace et cela s'applique aussi au concept de temps. Les dimensions du temps sont donc des moments du déploiement du concept. Le « Moment » signifie un « point de passage ou de dépassement », un point qui, une fois atteint, se supprime et se conserve en tant que tel pour annoncer son propre dépassement, c'est-à-dire l'arrivée d'un autre moment. Le mot « moment » s'applique donc uniquement à une chose supprimée, c'est-à-dire à l'idéal. On ne tiendrait pas compte de son contenu spéculatif, si l'on affirmait un seul coté de ses propositions opposées. Dans la pensée spéculative ne se présente quelque chose de supprimé que dans la mesure où on a dépassé la limite de l'unité avec son contraire. Ainsi le « *Aufgehobenes* » est un moment.

Dans ce sens, la détermination des dimensions temporelles ou différences temporelles (même si leur définition comme « dimension » n'est pas encore accomplie) consiste en leur « *unmittelbare Verschwinden* », leur disparition immédiate, ce qui n'est pour Hegel rien d'autre que leur caractère « *schlechthin momentan*²⁰⁶ », c'est-à-dire leur caractère purement momentané. Ce caractère momentané veut dire que les différences temporelles se suppriment elles-mêmes immédiatement. La disparition immédiate constitue ainsi le fondement *négatif* du temps ou, en d'autres termes, les « dimensions » du temps se réfèrent négativement à elles-mêmes. Autrement dit, elles sont uniquement en tant qu' « *Aufgehobenes* » qui n'a qu'une existence momentanée tandis que les dimensions spatiales subsistent d'une manière indifférente, l'une à coté de l'autre, horizontalement.

Hegel ne se contente pas de conférer au temps ce seul trait d'être un « momentané », mais on voit déjà bien sa tendance d'exprimer par le truchement du concept de moment les différences temporelles, pour insinuer ainsi qu'elles correspondent à la représentation du temps – c'est-à-dire qu'il y a quelque chose de « momentané » dans l'image de l'écoulement du temps.

Or se pose la question de savoir si Hegel, en déterminant les différences temporelles, a confondu ou intentionnellement mêlé les déterminations logiques avec les déterminations temporelles ? Ou bien Hegel emploie-t-il les termes logiques et temporels dans un sens plus large et

²⁰⁵ *SE* III, p. 13

²⁰⁶ *Enzyk* § 258 p. 48

imagé, pour ainsi dire d'une manière métaphorique ? Nous supposons que Hegel met en évidence la « faiblesse » de la langue qui est en même temps sa force spéculative d'exposer le mouvement qui « *waltet* » dans le temps et qui surgit aussi bien dans la représentation que dans la logique. Pour préciser la différence entre pensée conceptuelle et représentation intellectuelle, Hegel utilise des expressions entremêlées, comme par exemple « *fließende Moment* », un moment s'écoulant, qui réunit logique et représentation. Le concept « *Moment* »²⁰⁷ renvoie premièrement à la logique, c'est-à-dire à toute phase assignable dans un développement, deuxièmement au régime du temps, tandis que l'adjectif « *fließend* » est un terme spatial. Le terme « Moment s'écoulant » contient ainsi déjà les éléments fondamentaux des sciences philosophiques et exactes : le temps, la logique et l'espace.

Et c'est bien l'Idée elle-même qui s'exprime comme un moment s'écoulant, qui est « *zugleich ein fließendes Moment*²⁰⁸ », et les différences qui distinguent les diverses sciences ne sont que des déterminations de l'Idée. Voici le point qui réunit les déterminations logiques et les déterminations temporelles : l'Idée. C'est la même séparation que nous voyons entre l'Idée et la Nature qui se reproduit dans la diversité des sciences, mais elles sont toutes issues de l'Idée. Dans ce sens, Hegel définit par exemple la Logique comme la science de *l'Idée en-soi*, la philosophie de la nature comme la science de *l'Idée dans son être-autre* et la philosophie de l'esprit comme science de *l'Idée qui revient de son être-autre dans elle-même*. La science singulière, dit Hegel, consiste à découvrir son contenu en tant qu'objet comme un passage dans un cercle supérieur²⁰⁹. Ainsi la science elle-même n'est qu'un moment du développement de l'Idée. L'enchevêtrement des déterminations temporelles et celles de la logique n'est donc pas seulement dû à l'emploi spéculatif du langage, mais il résulte, d'après Hegel, de la première détermination (négation) de l'Idée.

3.3 *Le développement du moment temporel*

Hegel n'attribue pas immédiatement de signification temporelle au terme spéculatif du moment ou à la représentation du point parce qu'il essaie d'assimiler le déploiement de l'espace – autrement dit : la dialectique du point – au développement des différences temporelles. Hegel réemploie la dialectique du point pour ce développement par le biais du terme « moment » parce que la négativité du point se révèle aussi comme un moment. La négativité représente le début du point pour atteindre un niveau supérieur de complexité - c'est-à-dire sa première négation. Le point devient

²⁰⁷ Hegel emploie le terme « moment » principalement comme un moment logique ou temporel sans tenir compte de sa signification dans le domaine de la physique où « moment » veut dire une puissance de mouvoir.

²⁰⁸ *Enzyk* § 18, p. 64

²⁰⁹ *Enzyk* § 18, p. 63

pour-soi et constitue le premier moment dans le développement de l'espace et en tant que moment il constitue aussi le *déploiement* des différences temporelles. C'est ainsi que le point à titre illustratif entre dans la représentation du temps. Le point comme moment de la dialectique de l'espace devient moment temporel – « *Zeitpunkt* », point temporel.

Déjà Kant a fourni une justification de l'emploi de l'image du point dans le domaine du temps. Kant explique l'analogie du point dans la *Critique de la raison pure* ; le point qui *se continue* dans la ligne et ce qui vaut pour la ligne vaut également pour le temps. Or la réciproque n'est pas possible car les éléments de la ligne spatiale sont simultanés alors que ceux du temps sont successifs. Cependant dans le cadre de cette analogie, le temps se représente déjà comme une série unidimensionnelle. Les points et les instants sont pour Kant des « limites ». Les concepts du point et de l'instant sont subsumés sous le concept de limite sans partager, selon Kant, la même propriété car le temps demeure successif et l'espace simultané, mais chacun est limité dans son domaine. Kant a utilisé le point pour illustrer le temps car il s'agit d'une image parfaite qui ne contredit pas la continuité du temps. Il est ainsi compréhensible que Kant nomme les moments du temps « *Zeitpunkt*²¹⁰ ». Schelling reprend cette image de la ligne pour représenter la synthèse entre l'espace et le temps en appelant le temps « *expandierten Punkt*²¹¹. »

Hegel reprend la dialectique du point pour développer le temps. Il cherche à montrer par le truchement du concept de limite que le point peut servir d'équivalent pour le « *Jetzt* » ou « *Itzt* », « Maintenant ». Mais le rapport entre le point spatial et temporel n'est pas simplement une analogie. Leur rapport procède immédiatement de leur concept, il s'agit d'un rapport dialectique, c'est-à-dire d'une négation. L'« *Aufhebung des Raumes* », l'espace supprimé, est d'abord le point, mais développé pour lui-même, il est le temps – « *so ist der aufgehobene Raum zunächst der Punkt und für sich entwickelt die Zeit*²¹². »

Le point qui s'est libéré pour devenir pour-soi se manifeste comme négativité. Le point devient ce qu'il est déjà « en-soi ». Le « pour-soi » du point n'est rien d'autre pour Hegel que sa forme logique que Hegel définit comme « négativité ». Cependant, on ne quitte pas le domaine de l'extériorité ; c'est l'extériorité qui retombe dans le point, c'est toute la multiplicité spatiale qui s'écroule dans le point – le maintien du point (en tant que négativité) s'appelle le temps. La transformation du point spatial au

²¹⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt, Weischedel, , B 456, A 428, p. 414 (abrégé : KRV)

²¹¹ « Denn die Zeit an und für sich gedacht ist nur die absolute Grenze, daher die Synthesis der Zeit mit dem Raum, die aber bis jetzt noch gar nicht abgeleitet ist, nur durch die Linie oder durch den expandierten Punkt ausgedrückt werden kann. », (Schelling : *System des transzendenten Idealismus*, 1800, p. 217)

²¹² *Enzyk* § 259, p. 52

point temporel manifeste l'activité négative du temps qui supprime la juxtaposition indifférente, elle comprime la continuité spatiale en un « *Zeitpunkt* »²¹³, c'est-à-dire en un « *Jetzt* », Maintenant.

Le Maintenant n'est donc pas seulement une simple analogie du point spatial, il procède, au contraire, de la suppression de la juxtaposition spatiale, c'est-à-dire de l'espace.

Nous avons déjà abordé le double caractère du concept de l'« *Aufhebung* » qui signifie à la fois « conservation » et « suppression ». Le terme « *Aufhebung* » occupe une place importante et multiple dans la détermination du temps et de l'espace. « *Aufhebung* » signifie en allemand non seulement l'élimination, l'annulation, la suppression mais aussi la conservation. Mais peut-on dire que les deux significations de « *Aufhebung* » sont opposées ? Peut-on dire que l'« *Aufhebung* » au sens de « conservation » est donc « non-suppression » ou, autrement dit : la conservation est-elle la négation de la suppression ? Si l'on considère la suppression comme une activité, la conservation serait donc une non-activité. Toutefois, si nous parlons du terme allemand « *Aufhebung* », les deux significations (conservation et suppression) sont des activités ou des actes. Surtout le verbe « *aufheben* » renvoie à un acte. L'« *aufheben* » est davantage qu'une non-suppression. On emploie ce verbe si l'on essaie d'atteindre un objet qui est tombé ou perdu et qu'on vient de retrouver ; on le prend ou reprend pour le conserver ; dans un sens imagé, on élève quelque chose d'une position à une position supérieure. À cet égard l'« *aufheben* » est l'essai de conserver quelque chose contre le cours du temps, contre sa disparition en le maintenant dans un certain état : l'« *aufheben* » souligne le caractère éphémère de ce qui est « *aufgehoben* » (conservé), parce qu'il faut « *aufheben* », conserver l'objet afin qu'il ne périsse pas – ce qu'on appelle la « *Dauer* », la durée.

Le terme allemand « *aufheben* » ouvre trois voies d'interprétation : 1. Il est le travail du temps qui fait disparaître les choses, c'est-à-dire une activité négative qui entraîne 2. une conservation définie comme non-suppression, une non-activité du temps qu'on peut nommer résistance ou subsistance. 3. La conservation comme une activité qui s'oppose à la négativité du temps engloutissant. Une fois la conservation est donc résistance passive et une autre fois activité. Mais le caractère « momentané » ou éphémère ne disparaît pas de la chose qui dure. « Durer » veut dire qu'elle ne périt pas *si vite*, qu'elle subsiste, mais en réalité sa suppression n'est pas tout à fait une non-suppression, mais plutôt un ralentissement de la suppression – elle n'est que non-suppression par rapport à la suppression parce que la chose non-supprimée subsiste seulement par rapport à la chose supprimée. Seulement dans cette réciprocité relative la « non-suppression » est la négation de la suppression.

²¹³ *VÄ* III, S. 164

Le temps se manifeste en tant qu'activité négative comme l'un-hors-de-l'autre supprimé. C'est grâce à cette suppression de l'espace que Hegel voit le temps agir sous forme d'un « excluant » absolument négatif et simple qui exclut toute multiplicité de lui-même : « *absolut negativ einfach, absolut alle Vielheit aus sich ausschließend*²¹⁴ » bref, en forme de point ou de limite.

Hegel décrit l'activité négative du temps comme un « *ausschließenden Punkt*²¹⁵ », un point excluant.

L'emploi d'un vocabulaire qui entremêle des expressions de la logique et de l'intuition pour exposer le développement du concept du temps n'est pas un manque de précision du philosophe ni la continuation d'une tradition métaphysique. Hegel donne à cet emploi terminologique un fondement logique qui se trouve ailleurs. Les termes clé du concept « *Zeitpunkt* » sont les concepts de limite, *d'être-pour-soi* et de l'*Un*. Ce sont eux qui constituent le fondement de la représentation punctiforme du temps. Hegel souligne que le *moment* de l'être-pour-soi²¹⁶ marque le principe du temps. Cette première détermination ou négation qui ex-pose l'autre pour le réunir dans le principe de l'*Un* désigne le fondement logique du temps. (Il s'agit d'un rapport purement logique que nous analyserons plus loin.) Ce principe se montre déjà dans la première relation entre l'espace et le temps qui se présente à l'égard du mode d'être : le temps se manifeste ici comme la suppression constante de l'espace. Dans le terme « être-pour-soi », le temps occupe la place du soi-pur (comme négativité) tandis que l'espace est le pur être-en-soi qui a été posé objectivement (l'espace est posé comme un objet) : le temps est « *das reine Selbst des Fürsichseins, wie der Raum das reine Ansichsein, gegenständlich gesetzt*²¹⁷. » Dans une autre formule Hegel précise cette connexion entre le point spatial et le temps en disant que le temps est « *die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht. So für sich gesetzt, ist sie die Zeit.* » Le temps n'est que la négativité devenue pour-soi, c'est à dire elle était jusqu'à ce point là uniquement *en-soi*. Etant donné que la négativité est *pour-soi* elle apparaît (encore dans la sphère de l'extériorité) sans rapport contre le « *ruhige Nebeneinander* », l'un-à-côté-de-l'autre calme, de l'espace.

Le fait de postuler que le point est la première différence de l'espace et du temps ne peut se faire par simple analogie : point spatial et point temporel devront avoir un fondement logique explicite et solide. Selon Hegel, le développement conceptuel qui va du point spatial au point temporel décrit parfaitement la progression dialectique de l'« en-soi » (correspondant à l'espace) au « pour-soi » (correspondant au temps). La

²¹⁴ *SE* II, S. 207

²¹⁵ *Enzyk* II, § 260, S. 55

²¹⁶ *Enzyk* § 267

²¹⁷ *SE* II, p. 13

progression en elle-même n'est possible que grâce à l'activité du temps (la négativité) en allant du point spatial au point temporel.

L'activité du temps est déjà présupposée dans toute démarche dialectique, mais le temps n'a pas encore trouvé sa détermination. Le rôle androgyne du point n'est ainsi pensable que dans le contexte de sa progression dialectique ; c'est pourquoi Hegel dit que le point trouve sa réalité dans le temps. « *In der Zeit hat der Punkt seine Wirklichkeit*²¹⁸ ». Le point – en se transformant en quelque chose de réel – il glisse envers le temps. Il est l'image, mais aussi la réalité du temps.

Dans cette notion de la réalité du temps, Hegel expérimente la connexion de la temporalité et de la logique en expliquant que le temps est l'être-là de l'auto-suppression constante. C'est bien au niveau de l'être-là (*Dasein*), que Hegel voit la réduction de l'amplitude de l'être-là (*Breite des Daseins*²¹⁹) à la forme simple du pour-soi ou, autrement dit, la juxtaposition spatiale se réduit dans la forme du point car la simple notion de l'être-pour-soi renvoie à l'image de la ponctualité. Hegel calque les déductions logiques de l'être-pour-soi sur le concept de l'espace.

La notion logique de l'être-pour-soi comporte comme moment de son développement l'« Un » (*Eins*). Etant donné qu'il est relation simple de l'être-pour-soi avec lui-même, l'Un est sa propre limite et par conséquent l'Un, étant sa propre limite, devient immédiatement l'Un qualitatif de l'individualité ponctuelle qui se replie sur soi et s'exclut. Hegel explique ce mouvement dialectique de l'être-pour-soi qui devient l'Un et l'Un qui devient l'être-pour-soi au niveau de la logique mais l'applique aussi bien à la multiplicité spatiale qu'à la multiplicité temporelle. Le détour par le niveau logique permet à Hegel d'exposer même deux moments qui sont d'ordre différent : l'espace (l'en-soi) et le temps (pour-soi). C'est ainsi que nous trouvons dans l'exposition de l'être-pour-soi dans la *Logique I* une terminologie, d'une part, du genre logique et, d'autre part, du genre réel, c'est-à-dire qui s'applique aux déterminations des phénomènes de la nature. L'être-pour-soi est premièrement un étant-pour-soi, un « Un » et par sa négativité, étant simplement limite et auto-limitant, il est aussi passage dans la multiplicité des « Un ». Hegel appelle ce passage « Répulsion », un terme qui s'applique à la répulsion des choses physiques. Mais Hegel ne se contente pas d'assimiler le dépassement logique de l'Un comme limite à la répulsion, il assimile aussi le repliement de la multiplicité de l'Un dans son idéalité à un niveau de la nature qu'il appelle « Attraktion ». Le mouvement logique correspond, d'après Hegel, exactement à la démarche dialectique qui détermine la nature dont les premières déterminations sont l'espace et le temps. Les termes « attraction » et « répulsion » et leur origine logique seront analysés plus tard.

²¹⁸ *Enzyk* § 257 note p. 48

²¹⁹ *Enzyk* § 96 note, p. 203

Hegel emploie ensuite le terme logique de l'« Un » comme un phénomène spatial et temporel. L'Un de l'espace n'est finalement qu'un « Un » temporel car pour l'espace l'Un n'est qu'un « au-delà », mais pour le temps il est au contraire, immanent : « *Für den Raum ist es nur ein Jenseits; der Zeit aber ist es immanent*²²⁰. » A cause de son caractère punctiforme et de son activité négative d'auto-suppression (« *gesetzte Negation der Negation auf sich selbst beziehend*²²¹ ») Hegel confère l'Un au domaine du temps. Le terme « Un » fait donc, selon la conception hégélienne, partie de l'extériorité c'est-à-dire que sa structure logique se manifeste non seulement dans l'espace mais aussi dans le temps. Dans l'espace l'« Un » est un « au-delà », un point qui bascule immédiatement dans l'autre qui se dépasse lui-même. Certes la forme logique de l'« Un » réside dans l'espace, mais soit disant à la *sortie de l'espace*, là où l'espace bascule dans son autre : le temps. Le fait de conférer l'« Un » à l'espace est tout à fait légitime, mais uniquement comme *moment*. Sa véritable détermination se révèle en tant que temps, c'est-à-dire comme négativité qui ne se réfère qu'à elle-même. L'« Un » est ainsi immanent au concept de temps. La ponctualité n'est pas simplement un concept de passage, il exprime l'essentiel du mouvement dialectique de l'auto-référence, de la détermination de soi-même. L'Un spatial se différencie de l'Un temporel dans la mesure où l'Un spatial - en forme du point - devient un Autre (une ligne)²²² ; c'est-à-dire l'Un spatial disparaît en se mettant en rapport avec la continuité. Il ne disparaît pas complètement, mais il réapparaît dans sa vérité dans la figure du « *Zeitpunkt* » (point temporel). L'idée de « *Zeitpunkt* », du point temporel chez Hegel n'est pas évidente si l'on ne le met pas en rapport avec les notions logiques de l'Un et de la limite.

Or le concept de la limite implique déjà la structure logique pour exposer l'essentiel du concept du temps. Cela est lié à l'argumentation hégélienne : le concept de temps est déjà un produit de notre pensée. Le temps est négation selon la logique hégélienne. Elle est non seulement une logique subjective mais encore une logique que nous retrouverons également dans le monde des choses hors de nous. Pour Hegel il y a un rapport de nécessité entre le monde de la pensée (subjectif) et le monde des choses (objectif). Ainsi il pense que nous retrouvons ce qui est déjà dans le concept de la limite. Etant donné que la limite est définie comme un négatif qui se met en relation elle-même afin d'être simplement « *negative Beziehung*²²³ », relation négative, la limite présente déjà la base d'un développement de la tridimensionnalité du temps. Afin de *déployer* la dimensionnalité temporelle,

²²⁰ SE III, p. 10

²²¹ WL I, p. 198

²²² Le concept de la négation au niveau de l'être-là (Dasein) n'est pas simplement une négation abstraite – la négation elle-même se manifeste spatialement. C'est pourquoi le point n'est que « *das Übergehen und Übergangensein in Linie usf.* », WL I, p. 139

²²³ SE II, p. 208 et 207

Hegel met en rapport la négativité du temps (sa première détermination) avec le concept de limite. En introduisant la « limite », Hegel établit le temps comme quelque chose de négatif, car limitable veut dire qu'une limite entraîne d'autres limites. La négativité toute seule n'est qu'un moment, elle se réduit dans un point géométrique totale qui ne coexiste avec rien du tout, tandis que la négativité en tant que limite est en même temps limitant et limitée, la limite ouvre la voie à une coexistence des dimensions temporelles. C'est ainsi que le « Zeitpunkt » se représente comme un maintenant qui, pour Hegel, a la structure logique du négatif et qui est par définition toujours en relation avec quelque chose.

« *Das Itzt ist in seinem Wesen absolut negative Beziehung* »²²⁴.

Par le biais du concept de limite, Hegel fait entrer solennellement la négativité dans le déploiement des dimensions temporelles qui débute avec le concept du Maintenant. Le Maintenant prend la position du Présent, point de départ dialectique, négatif et indivisible, et centre du déploiement de la tridimensionnalité du temps. Dans le Présent en tant que Maintenant la référence à l'autre et la négation ne constituent qu'un. Le Maintenant, comme nous l'avons vu, est limite et également en étant cette limite il se supprime et se dépasse pour être un Autre. Le Maintenant est « Grenze, welche sich aufhebt, Grenze zu sein, und ein Anderes ist »²²⁵.

3.3.1 Le Présent et le passage à l'Avenir

Le Maintenant est limite, mais surtout il *est* et ainsi il est la première détermination, la première dimension du temps – le Présent. Comme dans le développement de l'espace, le Présent n'est qu'un moment (première négation) dans la démarche dialectique. Car le Présent qui se présente seulement comme un Maintenant se constituant par la négativité a pour conséquence sa disparition par auto-suppression. Le caractère punctiforme du Maintenant — « *Zeitpunkt* » — anticipe déjà son dépassement, son non-être, l'Avenir qui est sa véritable détermination. Et dans la démarche dialectique cela signifie que la « *Bestimmung* » du Maintenant est en même temps sa détermination et aussi sa destination. Le Maintenant en tant que négativité, comporte inévitablement son dépassement vers l'Avenir ; c'est ainsi qu'on peut dire que l'Avenir est la destination du Maintenant. Un tel passage du Maintenant à l'Avenir donne une explication à double titre : d'une part, il s'agit d'une démarche logique de la négativité vers son autre et, d'autre part, il s'agit du « *walten* » du temps qui pousse le Maintenant vers l'Avenir. La Logique n'intervient pas seulement en tant que structure immobile, elle comporte déjà la temporalité en elle-même car, sans

²²⁴ SE II, p. 208

²²⁵ SE III, p. 10

temporalité, le terme de la négativité ne signifie rien. Il est seulement pensable comme un passage vers son opposé. On peut objecter que la logique (pour Hegel c'est la science dont le sujet est la pensée elle-même) n'est certainement pas du genre temporel, mais plutôt le royaume des ombres, une structure abstraite. C'est pourquoi on peut présumer que l'Être et le Néant sont purement opposés sans avoir tendance à aller vers l'autre. Or Hegel nous explique que l'Être et le Néant sont au niveau logique encore interchangeables, leur seule détermination est leur opposition²²⁶. Les deux comportent donc le moment de la négativité. Pourtant il faut se demander comment penser la négativité sans dépassement (même purement abstrait) vers l'autre. Or toute différence n'est qu'une différence si elle est pensable comme différence (soit par un esprit individuel ou absolu) et cette *pensabilité* nécessite un écartement en deux pôles. Sans cet écartement, les deux pôles ne seront qu'un et ainsi la négativité ne serait pas négativité qui renvoie à son autre. Mais il est impossible de penser cet écartement (ou de le faire) sans le penser dans le temps. Néanmoins l'écart entre l'un et l'autre est pensé dans la logique hors du temps, comme si l'un et l'autre coexistaient et comme s'ils étaient concevables simultanément. Or le fait d'être l'autre implique qu'il est un autre qui est spatialement ou temporellement différent. La différence temporelle est le changement des qualités qui détermine une chose (l'eau gèle et devient de la glace) tandis que la différence spatiale marque une distance apparemment coexistant – mais l'écart entre l'un et l'autre (même représenté dans un espace purement artificiel) est créé en parcourant l'espace de l'un à l'autre. De même pour la perception de l'autre, il ne peut être perçu qu'avec les moyens de la perception et avec la vitesse liée à leur qualité physique (par exemple la vitesse de la lumière ou du son). Certes la représentation s'exerce dans un espace imaginaire (par exemple si je me mets à la place de quelqu'un d'autre pour m'imaginer son point de vue), mais il s'agit d'une reconstruction de l'espace réel, c'est-à-dire je dois parcourir ou percevoir la distance vers l'autre pour le concevoir comme l'autre afin que je puisse me mettre à sa place. Sans cet écart, la distance entre l'un et l'autre serait nulle ou autrement dit : l'un serait l'autre.

Par conséquent, la différence entre Être et Néant ne se produit pas seulement par une logique, mais *par* le temps, ce qui justifie, en suivant l'analyse de Hegel, l'introduction des termes logiques dans la temporalité. C'est pourquoi Hegel nous dit que « *Die Zukunft ist daher unmittelbar in der Gegenwart, denn sie ist das Moment des Negativen in derselben*²²⁷ » ou d'une manière plus imagée, il dit que le Présent est « *trächtig von der Zukunft*²²⁸ ». Hegel utilise le mot « *trächtig* » dans un sens imagé. « *Trächtig* » vient du verbe « *tragen* », porter ou porter dans quelque chose, mais c'est aussi une métaphore pour

²²⁶ *WL I*, p. 82 et 83

²²⁷ *S III*, p. 11

²²⁸ *Enzyk* § 259 p. 55 note

l'état de la grossesse, notamment pour des animaux, en particulier pour des mammifères. Hegel fait donc allusion à quelque chose qui annonce la naissance de quelque chose de nouveau – une naissance. Quelque chose qui est « trüchtig » porte en elle-même cette naissance du nouveau ou, pour le dire en terme hégélien, elle est en-soi un *venir-hors-de-soi*. C'est ainsi que le Présent porte déjà son renouveau qui annonce sa disparition : l'Avenir.

L'Avenir résulte donc, par la négativité du Maintenant, directement de la première dimension (le Présent), c'est ainsi qu'il représente pour Hegel la deuxième dimension du temps : « *Die Zukunft ist ein Anderes, welches das Negieren dieses Itzt ist; die zweite Dimension*²²⁹. » Hegel souligne ce développement du Maintenant à l'Avenir en désignant l'Avenir comme l'essence ou réalité du Maintenant. Le Maintenant a subi une transformation car le Maintenant qui s'est dépassé lui-même pour devenir l'Avenir est un Maintenant qui a traversé le processus de la détermination, c'est un Maintenant qui s'est produit à travers le Présent pour devenir un Maintenant futur : « *aus Gegenwart durch die Zukunft gewordenes Jetzt*²³⁰. »

Dans la démarche dialectique, le second moment présente la vérité du premier, son « *Vollendung* ». L'Avenir est la réalité du Présent parce que la limite simple et complètement vide qui définit le Maintenant s'*accomplit* et se *remplit* dans l'Avenir. C'est donc l'Avenir qui rend le Présent présent. La conception du lien entre le Maintenant et son être-autre (par le truchement de la négation) fait de l'Avenir l'essence du Présent qui nous invite à voir dans le non-être du Présent, l'être de l'Avenir – ou, en d'autres termes, la réalité du Maintenant. Un mouvement logique que nous connaissons déjà, ce mouvement dialectique cyclique que décrit l'être qui disparaît dans le non-être qui se convertit en son contraire, l'être. Un mouvement, nous l'avons déjà mentionné, qui ne peut aucunement se produire sans intervention du temps car l'immédiateté non-temporelle fait retomber les différences dans l'Un indifférencié. Hegel, en nous expliquant que l'Avenir est l'essence du Présent, ne dit rien d'autre que l'Avenir est le moment du négatif dans le Présent et qu'il est d'une manière immédiate dans le Présent. Hegel définit l'Avenir donc comme un moment de la détermination du Présent en les liant inséparablement par le développement dialectique dans lequel l'Avenir se présente comme première négation, ce qu'il désigne ensuite comme deuxième dimension. Une dimension se juxtapose d'une manière négative au Présent. Ainsi, Hegel voit le Présent comme un « supprimant » (*Aufhebendes*) : « *indem die Zukunft selbst in ihr wird, ist selbst diese Zukunft*²³¹. »

Le Présent est donc représenté selon deux aspects : d'une part, il *est* maintenant qui se dédouble infiniment et d'autre part il est Présent : le

²²⁹ S III p. 11

²³⁰ SE II p. 208

²³¹ SE II, p. 207

Présent qui a pour essence de ne pas être, c'est-à-dire qu'il est futur. L'Avenir ne s'enchaîne donc pas au Présent, il n'intervient pas extérieurement, il est simplement ce qui supprime le Présent, c'est à dire le Présent lui-même en tant que négation absolue ; cette négation absolue se présente sous la forme logique du non-être de soi-même ou, autrement dit, de l'auto-suppression. Le coté « auto-suppressif » du Présent, sa négativité est l'Avenir.

3.3.2 Le Passé

Le Présent a donné donc naissance à l'Avenir suite au processus dialectique de détermination. Cette détermination est bien analytique parce qu'il n'y a rien qui se rajoute au Présent, concept de départ. C'est plutôt le Présent lui-même qui se développe à travers sa négativité, en se redoublant, pour devenir l'Avenir. Le fait que l'Avenir ne résulte pas seulement, mais est aussi l'essence du Présent, permet à Hegel de voir l'Avenir dans une juxtaposition négative (analogue aux dimensions de l'espace). Dans l'espace, les dimensions se juxtaposent d'une manière positive, c'est pourquoi ses dimensions apparaissent les unes à coté des autres de sorte qu'on peut les concevoir comme les trois dimensions de l'espace. Par rapport à la tridimensionnalité de l'espace, le temps apparaît unidimensionnel puisqu'il n'y a aucune coexistence *positive* des dimensions. Or le Présent qui contient en lui-même déjà l'Avenir (c'est à dire sa suppression) veut dire que le Présent comporte en lui la première et la deuxième dimension. A titre illustratif, nous pouvons dire qu'il s'agit d'une juxtaposition négative qui rend légitime le terme de la dimension temporelle. Reste la dernière partie de la triplicité temporelle.

L'Avenir s'est manifesté comme deuxième dimension, c'est à dire comme première négation (du Présent). Cette négation renvoie par conséquent – en tant que négatif – à sa propre négation : il est évident que la compréhension spéculative du temps relève du processus logique de la double négation.

Nous nous trouvons ensuite dans une situation dans laquelle ni le Présent ni l'Avenir n'est complètement déterminé. Pour comprendre la logique hégélienne du développement de la troisième dimension, il faut accomplir la démarche dialectique qui se déroule à l'intérieur du concept du Maintenant. Le Maintenant a son non-être en lui-même et devient pour soi-même immédiatement un Autre ; or cet Autre, l'Avenir (dans lequel le Présent agit comme négatif) est immédiatement l'Autre de soi-même puisqu'il est maintenant présent. Mais le Maintenant de départ (le concept du Présent) a subi une transformation, il s'agit d'un Maintenant qui s'est engendré du Présent par l'Avenir. C'est à dire, l'Avenir qui est la négation du Présent se trouve supprimé à son tour. Le même moment négatif qui a fait

passer du Présent à l'Avenir s'exerce maintenant sur l'Avenir. Notons ici que l'Avenir n'est que la négation du Présent - le Présent est l'Avenir par sa détermination négative – de sorte que la négation de l'Avenir est également la négation du Présent ou, autrement dit : l'opposition entre l'Avenir et le Présent est supprimé par la deuxième négation. Hegel exprime ce mouvement logique par « la négation de la négation ». Et comme l'Avenir reste en soi un Maintenant qui se distingue par son passage par le Maintenant du Présent, la suppression de l'unité opposée (Présent-Avenir) n'anéantit pas totalement ces moments, mais elle sert de fondement à la troisième dimension – le Passé. Le Passé est comme l'Avenir ou le Présent un Maintenant, mais il se distingue par le fait qu'il a absorbé non seulement le Présent, mais encore l'Avenir. L'Avenir et le Présent sont donc supprimés pour constituer un nouveau moment du processus dialectique qui est le « non-être » des deux moments précédents. Ce moment est l'activité (en niant l'opposition entre Avenir et Présent) supprimée qui retombe dans un repos absolu de ces deux opposés, « *die aufgehobene absolutberuhigte Tätigkeit beider gegeneinander*²³² ».

Cependant, la question de savoir pourquoi la négativité qui passe du Présent à l'Avenir s'arrête dans un « repos absolu » demeure. La réponse de Hegel serait du genre logique : la négativité elle-même n'existe qu'en opposition et le passage entre ces deux pôles est en même temps l'« *Aufhebung* » (comme suppression et conservation) de l'opposition, c'est donc la négativité elle-même qui engendre la triplicité de la logique dialectique. Etant donné que la négativité s'opère également dans le temps, la triplicité s'applique à la détermination du temps. Par conséquent, la deuxième négation se réfère à deux éléments opposés, elle-même en revanche, l'unité de ces deux opposés, ne peut se référer qu'à elle-même. Hegel n'assimile donc pas seulement le développement des dimensions du temps au développement des dimensions de l'espace, mais il applique le même principe logique de détermination qui est finalement le Principe omniprésent dans le système de Hegel : la négation.

Néanmoins la référence logique (la négation) dans l'exposition des différences du temps, le terme « dimension temporelle » pose un autre problème. Tandis que les étapes du développement des dimensions spatiales se différençaient entre elles de sorte que la progression du principe du point avait réellement une fondation qui servait en tant que mémoire (par exemple, le point pour la ligne) pour l'étape suivante, les différences du temps ne semblent pas se distinguer. Certes, Hegel nous explique que le Maintenant de l'Avenir n'est plus le même Maintenant que celui du Présent, mais cette différenciation nécessite soit une représentation comme dans l'espace (point, ligne, surface), soit une représentation temporelle sous-jacente qui retient le passage du Maintenant pour le différencier du

²³² SII p. 208

deuxième. Or la *juxtaposition négative* des dimensions temporelles, comme nous l'avons nommé, ne possède aucune possibilité de retenir ces passages : la négativité du temps n'a pas de mémoire. C'est pourquoi Hegel s'appuie principalement sur la structure logique pour exposer les différences du temps comme dimensions. Etant donné qu'il pense l'espace et le temps comme *déterminations de l'Idée*, il expose leurs différents moments par leur auto-production ; ces différents moments du concept sont pour Hegel « les dimensions ».

Avec le Passé s'achève le parcours de la détermination du temps. Le Passé occupe la place d'un résultat, du temps accompli ou de la vérité du temps :

« *Die Vergangenheit ist die vollendete Zeit, teils als Vergangenheit, nämlich als Dimension, ist sie das reine Resultat, oder die Wahrheit der Zeit*²³³. »

Nous avons l'impression que Hegel accomplit l'exposition du temps dans le Passé en expliquant que le Passé est la *vérité du temps*. Hegel utilise le mot « Vérité » surtout pour marquer qu'il s'agit d'un résultat d'un moment précédent dans le processus de la détermination. Le Passé comme troisième dimension reste un moment comme l'Avenir ou le Présent – c'est-à-dire il reste un « Maintenant », un Maintenant qui subit une transformation suite à son passage logique.

Alors qu'au niveau de l'être-là où le Présent reprend sa place positive en tant qu'Être dans la mesure où le Passé n'est plus et l'Avenir n'est pas encore : « *Die Gegenwart ist nur dadurch, dass die Vergangenheit nicht ist*²³⁴. » Ce changement de point de vue renverse l'ordre temporel et recentre le Présent entre le Passé et l'Avenir. L'Avenir et le Passé sont négatifs et le Présent représente donc cette unité négative. « *Die Gegenwart ist diese negative Einheit*²³⁵. » C'est ainsi que Hegel peut postuler que seul le *Présent est par rapport au Passé et à l'Avenir* parce que ce qui *était* avant et ce qui *sera* n'est pas. C'est pourquoi Hegel revient au niveau concret de l'être-là à la prédominance du Présent qui est le résultat du Passé et qui annonce déjà l'Avenir. Le Passé est ici un résultat au sens causal et non pas le résultat dialectique. Au niveau du « Dasein », précise Hegel, le Présent est un Présent concret, c'est-à-dire un Présent qui procède d'un autre Maintenant concret passé : « *die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit*²³⁶. » Dans l'être-là intervient l'intuition concrète qui engendre un enchaînement infini des Maintenant. Hegel appelle ces Maintenant concrets la « *wahrhafte Gegenwart* », le véritable Présent²³⁷.

²³³ *S III*, p. 11 et 12

²³⁴ *Enzyk II*, § 259 p. 54 note

²³⁵ *Enzyk II*, § 259 p. 55 note

²³⁶ *Enzyk II*, § 259 p. 55 note

²³⁷ *Enzyk II*, § 259 p. 55 note

Nous comprendrons plus tard pourquoi Hegel utilise deux conceptions des différences temporelles liées à deux points de vue. Pour cette raison, il faut analyser de près le concept du Maintenant. Le Présent joue un rôle principal non seulement dans la constitution des différences temporelles, mais encore dans la représentation du temps comme un continu dans l'intuition. Le Présent ou la structure du Maintenant apparaît donc comme source et plaque tournante du développement des différences du temps et aussi comme « porte-garant » de la réalité dans l'intuition ; de telle manière que nous ne pouvons pas éviter d'analyser cette primauté apparente du Présent.

3.4 *Le Présent comme nature du temps ?*

On ne peut pas négliger le fait que Hegel *déploie* les différences temporelles par l'intermédiaire du Présent qui possède la structure du Maintenant. Nous avons vu par exemple que l'Avenir est un Maintenant qui nie le Présent ce qui en fait un Présent redoublé et aussi que le Passé est ramené au Présent à travers la double négation du Maintenant ; c'est ainsi que le Présent (par le passage à son Autre, l'Avenir) retourne à lui-même. Hegel ne suppose-t-il pas une idée du temps et de ses différences qui se réduisent seulement au Présent ? Envisage-t-il l'Avenir et le Passé uniquement comme des modifications du Présent ?

Au premier regard, Hegel semble voir l'essence du temps dans le Présent. Mais une telle interprétation serait trop précipitée car Hegel lui-même attire notre attention sur le fait que, par exemple, l'Avenir n'accomplit pas sa nature dans le mode du Présent, l'Avenir est plutôt considéré comme l'essence du Présent. Le Présent disparaît dans l'Avenir en se supprimant. L'auto-détermination du Présent déclenche donc le processus de détermination des différentes dimensions du temps (l'Avenir, le Passé, le Présent) L'auto-détermination du Présent s'exprime par le passage (*Übergang*) d'une dimension à l'autre. Le Présent engendre ainsi sa propre et seule réalité. Hegel considère le résultat du processus de détermination comme la vérité ou réalité du concept précédent. Cela vaut aussi pour l'effondrement du Présent et de l'Avenir dans le Passé, ce que Hegel appelle « *vollendete Zeit* », le temps accompli. Le Passé réunit en supprimant l'opposition (logique) entre le Présent et l'Avenir ce qui a pour conséquence que l'Avenir et le Présent (en étant des moments précédents) trouvent leur essence dans le Passé.

Or, la représentation du développement du temps ne met pas en cause le Présent comme point de départ et fondement structurant du temps. Une telle conception du temps qui s'appuie sur le Présent déterminé par la structure du Maintenant et sur le Présent comme différence temporelle, c'est-à-dire comme moment, n'est pas contradictoire. Hegel met en évidence

par cette conception qu'il n'y a finalement aucune dimension du temps qui occupe une place privilégiée dans la constitution de l'être du temps. La source de l'être du temps n'est donc pas à chercher dans un moment spécifique, mais dans la totalité du processus temporel ou plus précisément dans l'accomplissement du mouvement dialectique. C'est pourquoi Hegel n'interprète pas les différences de manière séparée. Dans ce sens, le Passé que Hegel appelle aussi l'« *Ehmals*²³⁸ » n'est considéré qu'à travers le passage du Présent et de l'Avenir, c'est-à-dire chaque moment temporel n'a que le statut d'un moment dans une conception cyclique. L'« *Ehmals* » n'est pas pour soi ; il est aussi le Maintenant qui se transforme dans son contraire – l'Avenir. L'« *Ehmals* » n'est donc que la totalité de ce circuit de ce que Hegel appelle le « temps réel » parce qu'il passe par le Présent et l'Avenir pour devenir « *Ehmals* ».

« *Das Ehmals ist an sich selbst nur dieser ganze Kreislauf, die reale Zeit, die durch Itzt und Zukunft Ehmals wird* »²³⁹.

Hegel nomme la pensée de ce circuit, de ce développement à travers les différents moments du temps, la *réflexion*. La ré-flexion décrit un mouvement de la pensée qui se réfère à soi-même, un mouvement qui se réfléchit en soi-même. Encore une allusion au fait que le mouvement temporel suit la même logique que le mouvement intellectuel, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de logique pensable sans temporalité.

C'est pourquoi Hegel voit l'« *Ehmals* » seulement comme un moment de la réflexion entière, « *Moment der Ganzen Reflexion* ». Le Passé ou l'« *Ehmals* » n'est qu'un moment qui exprime le temps retourné en lui-même, « *in sich zurückgenommene Zeit* » - cela veut dire que le Passé exprime le moment de la suppression de la première opposition « Présent – Avenir ». Le Passé neutralise cette opposition pour se transformer en un *égal-à-soi-même*, « *Sichselbstgleiché*²⁴⁰ », comme deux miroirs opposés qui n'arrêtent pas de se refléter l'un dans l'autre ; c'est-à-dire le Passé n'est pas le Moment qui anéantit la négativité du temps, mais il se réfère à lui-même, « *sich selbst Beziehendé*²⁴¹ » d'une manière infinie. Or nous connaissons la détermination de l'auto-référence, c'est bien la détermination du premier moment, le moment du Présent.

En gardant le caractère négatif du Passé comme une activité qui se réfère à soi-même, Hegel réussit à boucler la détermination du temps dont le concept s'est déterminé par lui-même et en outre réussit à établir le temps comme quelque chose d'infini. C'est ainsi que nous comprenons la proposition « *Das Itzt ist nur die Einheit dieser Dimensionen*²⁴² », le Maintenant

²³⁸ SE II p. 208 „Ehmals“ est en allemand actuel un adverbe „ehemals“ qui signifie: Jadis

²³⁹ SE II p. 208

²⁴⁰ SE II p. 208

²⁴¹ SE II p. 208

²⁴² SE III, p. 12

n'est que l'unité de ces dimensions - ou en termes hégéliens - il est l'unité concrète « *konkrete Einheit*²⁴³ ». Cette unité concrète uniformise les contenus unifiés ce qui fait ramener le Présent au premier plan de telle sorte qu'il sera omniprésent dans la triplicité engendrée par le premier Présent et ensuite par la première négation pour parvenir au dernier moment où la négation supprime le Maintenant négateur. Chaque moment abstrait de l'unité peut donc être échangé avec un autre parce qu'à la fin du circuit le concept reconstitue la vérité du Tout.

Nous avons pu constater une certaine faveur épistémologique du Présent dans l'analyse hégélienne du temps parce que c'est le Présent qui est la plaque tournante du développement du temps et de ses différences. Mais peut-on en conclure qu'il y a aussi une tendance à établir une prédominance du Présent au niveau de l'être du temps, c'est-à-dire au niveau ontologique ? Le fait que le temps nous révèle ses secrets à travers une analyse du Présent peut être considéré comme une circonstance épistémologique, mais cela ne veut pas encore dire que le Présent ou plutôt l'être du Présent détermine l'essence du temps. Voyons de plus près comment le Présent se positionne au niveau de l'être par rapport aux autres différences temporelles. Nous nous intéressons ainsi à la logique du Présent et à ses différences.

3.5 *L'être du temps et le rôle du Présent*

L'importance du rapport intrinsèque entre la logique et le temps sera indispensable dans le développement du Présent. N'oublions pas que l'Idée elle-même se déroule dans le concept de l'espace et du temps, c'est le concept lui-même qui se déploie selon sa propre logique sans qu'il n'y ait un élément venu de l'extérieur qui s'y ajoute. Le temps suit donc dès le départ, dès que Hegel fait naître la nature comme réalisation de l'Idée elle-même, une certaine logique. Il est évident que Hegel ne confère pas seulement une valeur épistémologique à cette logique mais un statut ontologique. Il pense à une ontologie formelle, c'est-à-dire une ontologie rapportée au mode pur du quelque chose en général. Mais comment penser ce mode pur si le moindre essai de penser le mode de l'Être implique le temps ? Est-ce que cette ontologie formelle n'exclut pas toute implication du temps, car comment peut-on parler d'une structure qui serait toujours en état d'instabilité ? Faut-il insister sur la distinction stricte entre logique et temps, entre structure immobile et mouvement permanent du temps ? Devons-nous partager les réserves de Wandschneider à l'égard de l'intrusion du temps dans le domaine de la logique ? Il problématise l'usage du terme *Werden* dans la logique de Hegel comme unité mouvante de l'Être et le Néant. Il y voit un usage *déplacé* d'une catégorie temporelle dans la logique parce que personne ne comprendra « *Werden* » hors du temps – le « *Werden* » implique le temps

²⁴³ *Enzyk* II, § 259 p. 52

en représentant le passage entre l'Être et le Néant. Les catégories temporelles n'existent pas pour la « pensée pure », la pensée pure ne définit que la structure, les déterminations abstraites de la pensée²⁴⁴. L'« Être » et le « Néant » sont des expressions marquant simplement des pôles opposés. Ils sont pure structure, figée et immobile. Mais comment peut-on penser leur opposition si on ne les pense pas comme pôles qui interagissent réciproquement ? En outre, si la pensée pure est considérée hors du temps, comment cette pensée s'effectue-t-elle ? Car le « Penser » hors du temps ne parviendrait même pas à la pensée, de sorte que nous pouvons aussi dire que la pensée pure n'est simplement qu'une non pensée si elle s'effectue hors du temps.

Hegel voyait très bien la difficulté de penser une opposition sans la déterminer dans le temps, sans la penser dans le temps. N'imaginons-nous pas le concept de structure comme quelque chose d'immuable, hors du temps ? Mais Hegel ne soumet aucunement la logique de l'Être au temps, au contraire, il essaie de mettre en évidence le fait que le temps est déjà formalisé, qu'il est omniprésent dans la structure de l'Être.

C'est ainsi que nous pouvons suivre l'arrivée du temps dans le royaume de l'Être où le temps apparaît paralysé, si bien qu'on peut le comparer à des figures arithmétiques (par exemple : $1+1+1=3$). Cependant, Hegel pense dans ce contexte à des « mathématiques philosophiques » qui n'ont rien à voir avec des mathématiques ordinaires. Elles ressemblent plutôt aux « mathématiques de la mesure » qui se fondent pourtant sur une relation réelle dans une chose ou entre les choses avec la particularité des choses telles qu'elles existent dans la nature. Bref, il s'agit des mathématiques dont les axiomes se réfèrent aux conditions des choses. Une telle science, dit Hegel, serait la science la plus difficile de toutes les sciences. Nous expliquerons plus tard l'importance du concept de mesure que Hegel a seulement développé au sein de sa logique.

Si nous analysons maintenant la logique du Présent, il faut bien tenir compte du double caractère du Présent qui résulte d'une part de la pensée représentative et d'autre part de la pensée spéculative. La pensée représentative ne saisit le Présent que comme quelque chose de positif, comme il nous apparaît, tandis que la pensée spéculative seule saisit l'aspect de flux et négatif du Présent.

En mettant en évidence la pensée représentative, Hegel montre le Présent au sens positif du temps : « *Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen : Nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht* » ; seulement le Présent est, l'avant et l'après ne sont pas. Etant donné qu'il attribue l'« être » au Présent, au sens positif, Hegel annonce qu'il y a un autre sens que le « sens positif ». En l'exposant comme un « être », Hegel nous montre d'abord le Présent dans lequel le temps s'écoule comme un Maintenant qui est fixé

²⁴⁴ Dieter Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Bonn, Klett-Cotta, 1995 Kap. 3.3

comme un *étant*, « *das Jetzt als seiend fixiert*²⁴⁵ ». C'est bien cet « étant » qui se présente immédiatement dans le Maintenant, c'est cet « étant » qui définit même l'immédiateté du Maintenant. Dans cette immédiateté l'étant apparaît sans faille, comme un « *Sich-selbst-gleiches* » ce qui crée son caractère positif ; et accompagné de l'Avenir et du Passé qui ne sont pas, le Présent apparaît seul comme affirmatif. Le sens positif du temps, tel qu'il se présente à la pensée représentative, résulte de l'être immédiat du Maintenant.

Hegel ne se contente pas, bien entendu, d'une telle définition du Maintenant, il essaie d'exposer aussi son caractère négatif en montrant que son essence se renverse immédiatement aussitôt posé, qu'il renvoie immédiatement à son non-être, bref qu'il est une relation négative. Hegel dirait que l'être du Présent n'est rien d'autre qu'un « *Abstraktes*²⁴⁶ », quelque chose qui va vers le néant, c'est-à-dire un être qui est immédiatement suppression de lui-même.

Hegel entame son exposition du temps dans l'*Encyclopédie* en mettant en avant la teneur positive du Maintenant, mais cette conception issue de la pensée représentative ne le satisfait guère car la pensée spéculative brise immédiatement le sens positif du Maintenant. Le problème de la représentation positive nous préoccupera plus tard. Penchons nous d'abord sur ce basculement du Présent affirmatif (positif) dans le négatif (qui est par définition « instabilité », « mouvement », « devenir » et ainsi insaisissable par la pensée représentative. Quels termes Hegel façonnera-t-il pour capter ce sens du Maintenant et surtout comment va-t-il expliquer les différences temporelles qui procèdent de la pensée spéculative ? Car une fois le sens affirmatif perdu, le Maintenant bascule vers un non-lieu où il n'est qu'une limite entre deux néants, l'un est l'Avant et l'autre est l'Après, le Passé et l'Avenir. Hegel recourt ainsi aux termes logiques pour expliquer le comportement négatif du Maintenant. Hegel n'est pas intéressé par le sens positif du Maintenant. Le « Jetzt » affirmatif est plutôt de l'ordre d'illusion (qui représente le « Jetzt » comme durée). C'est bien la pensée spéculative qui a la tâche de formaliser l'être du Présent. Pour cette raison, Hegel dit du Présent qu'il est non seulement un « *Einfaches* », un simple, mais aussi « *absolut negative Beziehung* », c'est-à-dire qu'il se met immédiatement en rapport avec quelque chose d'autre, il se comporte comme un *négatif*.

²⁴⁵ *Enzyk* § 259, p. 52

²⁴⁶ *Enzyk* § 259 p. 52

4 L'intervention de la logique

4.1 *La logique du Présent*

Le Présent est la plaque tournante de la logique ou de la structure du temps car il est au centre non seulement de la pensée représentative, mais encore de la pensée spéculative. Hegel essaie de rendre justice aux deux aspects : le Présent au sens positif, qui est indivisible (un simple) et le Présent comme limite qui renvoie immédiatement à son autre. Puisqu'il n'y a pas deux Présent ni deux temps, ces deux aspects se rejoignent dans un seul concept qui réunit les deux aspects. L'analyse de Hegel tâchera donc de trouver une *structure* qui réunisse ces deux aspects dans un même concept de *temporalité* ; or une logique qui explique seulement le côté représentatif et spéculatif du temps ne serait qu'une explication extrinsèque qui ne donnerait la mesure universelle du temps, c'est pourquoi il revient au concept dans lequel l'Idée elle-même s'étale : la logique du temps de Hegel est donc une logique de l'Idée c'est-à-dire la structure originaire de toute chose. Cette conception le pousse à admettre que la pensée de l'homme, là où elle est vérité et où elle s'adresse à l'Être, n'est que la pensée de l'Esprit du monde « *Weltgeist* » qui crée les choses en les pensant ; c'est pourquoi « penser », « vérité » et « être » se confondent inséparablement chez Hegel, ils sont identiques avec l'Esprit du Monde, avec l'*Intellectus archetypus* – en résumé, c'est Dieu lui-même qui pense dans le philosophe.

Dans ce contexte nous comprenons l'importance de la logique du temps chez Hegel, car – pour employer une phrase eschatologique –, en exposant la logique du temps, nous prenons conscience de la pensée de l'*Intellectus archetypus*, autrement dit : c'est lui qui prend conscience de lui-même en nous.

Le Présent montre donc un comportement négatif et il est en même temps simple. Le comportement négatif est considéré par Hegel comme rapport à quelque chose : se comporter signifie toujours un comportement envers (*sich verhalten zu etwas*), c'est-à-dire une « *Beziehung auf Andere*²⁴⁷ ». Or on se demande : par rapport à quoi cet « Autre » est « autre » ? Le rapport à l'autre implique donc son opposition, ce que Hegel nomme : l'« Un » (*Das Eins*). Le comportement négatif (ou simplement un « se comporter envers ») établit par conséquent une situation de plusieurs « Un » qui s'excluent les uns des autres. En mettant en évidence le comportement négatif du Présent, Hegel déconstruit déjà le Maintenant en tant que « simple » qui nous apparaît comme un positif en transformant le « simple » sans fissure et indivisible en « moment » de passage. Le « simple » positif n'est ainsi qu'un moment qui peut être saisi comme quelque chose de positif. Le « simple »

²⁴⁷ *Enzyk* I, § 135, p. 267 note

positif devient donc par le truchement de la pensée spéculative limite de soi-même, il devient limite sans extension ce que Hegel appelle : l'« Un ». L'« Un » est donc le « Simple » mis en rapport ou le « Simple » qui *se comporte* envers quelque chose. Cet « Un » produit en tant que limite plusieurs « Un » (*Viele*). Mais ces « *Vielen* » sont pour l'un ce qu'est l'autre – ils sont identiques – chacun est Un ou autrement dit, Un de Plusieurs. La reproduction des « Un » sur la base de la négativité de l'Un, c'est-à-dire de sa qualité en tant que limite, est finalement la reproduction d'une seule et même chose. Si l'on s'imagine l'Un comme un X, ce X produit donc son autre comme un reflet négatif de lui mais qui aura aussi la forme d'un X. Cette reproduction se répétera d'une manière infinie de façon qu'il y aura un nombre infini de X. Les $X_1, X_2, X_3 \dots X_n$ ne se distinguent pas, ils représentent uniquement un type X qui ne change pas de qualité en augmentant son nombre, de sorte que Hegel considère la reproduction d'une seule et même chose comme un retour à l'Un ; bref, les Plusieurs retombent dans l'unité de l'Un à cause de leur identité. Donc la démarche se fonde sur l'idée de la limite excluant son autre, c'est-à-dire l'Un crée son autre, un autre Un etc. Ceux-ci constituent plusieurs « Un » qui font un ensemble de Uns, c'est-à-dire Plusieurs (*Viele*) qui ne se distinguent pas les uns des autres et qui créent à cause de leur identité un tout – un Un.

4.2 *Attraction et Répulsion*

Hegel emploie, pour exprimer le redoublement de l'Un, le terme « répulsion » (*Repulsion*) et pour le retour du Plusieurs à l'Un « attraction » (*Attraktion*). Il est étonnant de voir qu'il emploie des termes physiques pour exprimer une structure logique comme s'il s'agissait d'êtres réels et non pas d'entités abstraites. En effet, il utilise aussi les termes « attraction » et « répulsion » pour expliquer les mouvements de la matière. D'après lui, la gravité (*Schwere*) est la substantialité de la matière, qui est attirée (*attrahiert*) par son centre. Or cette conception est insuffisante selon Hegel parce qu'elle n'explique pas l'écartement ou les distances de la matière, c'est pourquoi il a conféré un contre-mouvement à la matière : la propriété intrinsèque d'aspérer un centre qui est hors-de-lui (le moment de la répulsion).

« *Denn das Materielle ist eben dies seinen Mittelpunkt außer sich zu setzen*²⁴⁸. »

La répulsion et l'attraction sont donc les deux déterminations qui définissent les états de la matière. Mais la matière en tant que gravité ne constitue jamais l'unité entre la répulsion et l'attraction. Cette unité reste un devoir « Sollen », c'est un dépassement qui renvoie au dessus de lui-même car Hegel sait qu'une unité au niveau de la matière établirait un équilibre

²⁴⁸ *Enzyk* II § 262 p. 62

inerte qui fondrait la matière dans un point idéal. « *Wenn die Materie das erreichte, was sie in der Schwere sucht, so schwitzte sie in einem Punkt zusammen*²⁴⁹. »

C'est pourquoi la répulsion et l'attraction, au niveau de la matière, ne sont pas encore unies : « *Die beiden Einheiten der Repulsion und Attraktion, obgleich die untrennbaren Momente der Schwere, vereinen sich dennoch nicht zu einer ideellen Einheit*²⁵⁰. »

Hegel fait abstraction de ces deux forces et dit que leur contenu abstrait est l'essentiel. Ce contenu est une logique universelle qui détermine le monde et la pensée. Ainsi la répulsion exprime le redoublement de l'Un de lui-même – il se repousse lui-même – alors que l'attraction est le mouvement inverse qui exprime le retour du Plusieurs (Uns) dans l'unité de l'Un. Or le mode logique ne correspond pas tout à fait au mouvement physique de la matière parce que l'attraction de la matière ne s'effectue pas seulement par l'identité dans l'Un. Dans une planète que nous pouvons considérer comme unité d'attraction, il peut y avoir plusieurs matières différentes (hélium, fer, etc.) Pour cette raison, Hegel voyait l'attraction au niveau de la matière comme quelque chose d'inaccompli. Mais même si l'on suggère que cette unité théorique pourrait se produire, le processus serait différent car il ne s'agit pas des Uns identiques qui retombent dans l'unité. Cela veut dire que le processus logique qui explique le passage des « plusieurs » à l' « Un » n'explique nullement le processus de l'attraction qui s'exerce sur les molécules. Cette *force* d'attraction comme Hegel l'a imaginée n'explique pas les phénomènes physiques qui sont connus aujourd'hui ;

Hegel s'appuie sur la théorie de Newton en supposant qu'il y a une sorte de centre (qui est aussi le centre de l'attraction et le point de départ de la répulsion) dans l'univers où la densité des étoiles est maximale. Celle-ci diminue au fur et à mesure qu'on s'éloigne du centre jusqu'à parvenir au vide. La matière concentrée dans les étoiles est donc imaginée comme une île dans l'infini de l'univers. Le concept d'attraction comme une des forces universelles qui explique les mouvements de la matière est devenu caduc avec la Théorie de la Relativité générale qui ne part plus d'un seul système référentiel, mais de plusieurs. La Théorie de la Relativité générale part d'une idée d'univers constitué d'une quantité indéterminée d'étoiles avec un nombre infini de centres plus ou moins denses. Chaque élément (ce peut être une galaxie ou une étoile) est considéré comme point de référence qui détermine les autres selon son état (par exemple par sa vitesse, sa masse). Les différents éléments ne sont plus déterminés par un point référentiel absolu. La Théorie de la Relativité générale n'est donc pas compatible avec la théorie de l'attraction et de la répulsion de Hegel qui se réfère à un point absolu. Mais la Théorie de la Relativité a des conséquences plus graves. L'expérience (1887) d'Albert Michelson qui avait pour but de mesurer la

²⁴⁹ *Enzyk* II, § 262 p. 63 note

²⁵⁰ *Enzyk* II, § 262 p. 63 note

vitesse de la lumière par rapport au mouvement de la terre a fini par prouver que la lumière se propage avec une vitesse constante indépendamment du mouvement de la vitesse de sa source. Henrik Lorentz a essayé d'expliquer les résultats de l'expérience de Michelson-Morley en affirmant (grâce à d'autres expériences) que les objets se contractent et les montres avancent plus lentement quand ils parcourent l'éther. En 1905, Albert Einstein²⁵¹ a publié la théorie selon laquelle l'idée de l'éther comme point de repère de la vitesse de la lumière serait complètement inutile si l'on renonçait à l'idée d'un temps absolu. D'après cette théorie, le temps dépend du référentiel. Le temps de celui qui est dans une fusée qui s'éloigne avec une grande vitesse de la terre diffère du temps de celui qui regarde la fusée s'éloigner. Par conséquent, le système hégélien qui tente de structurer le temps par une logique absolue ne peut plus expliquer les phénomènes problématisés par la Théorie de la Relativité. Sinon la logique du temps pour le système A serait différente du système B et surtout, comme le temps se répercute jusqu'au concept de l'Idée qui se réalise dans la nature, Hegel devrait admettre l'existence de plusieurs Idées et de plusieurs Natures.

Mais Hegel n'attribue pas seulement les concepts de « *Repulsion* » et d'« *Attraktion* » aux faits réels pour expliquer leurs mouvements mais aussi aux choses abstraites. Ainsi, il exprime la différence de l'Un par rapport à lui-même comme une *répulsion* de l'Un, c'est-à-dire le fait de poser plusieurs Uns : « *(die) Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, d. i. Setzen vieler Eins*²⁵² ». Ensuite, Hegel met en relation plusieurs (*Viele*) Uns qui, en n'ayant pas de différence entre eux, se confondent dans l'Un. La répulsion qui s'exerce d'une manière multilatérale anéantit les différences (indifférentes) parce qu'elles se redoublent simplement dans le temps sans créer vraiment une différence qui résiste à l'indifférenciation des Uns identiques, ce que Hegel appelle l'*attraction*.

La « *Répulsion* » et l'« *Attraktion* » sont ainsi chez Hegel aussi des moments formels de la constitution sémantique des différents domaines d'objets. À travers certaines différenciations et non-différenciations (c'est-à-dire poser des objets comme des objets équivalents) nous produisons pour ainsi dire des objets. Par exemple les couleurs rouge, vert, etc. existent d'une part sur la base de la possibilité de différencier des couleurs et, d'autre part, sur le fait de renoncer à une différenciation plus fine. Cela vaut aussi pour les figures spatiales. Leur différenciation s'opère sur la base de critères qui différencient et in-différencient (qui les posent comme homogène) les formes dans l'intuition.

²⁵¹ Quelques semaines plus tard le physicien Henri Poincaré a prononcé la même problématique ; Einstein avait une approche plus physique tandis que Poincaré une approche plus mathématique.

²⁵² *Enzyk* I § 97 p. 97

Cet emploi abstrait des notions de « *Repulsion* » et d'« *Attraktion* » se retrouve aussi dans la logique de l'exposition du temps. L'exposition du temps chez Hegel s'effectue principalement par le truchement du concept logique de l'Un qui est comme nous l'avons vu un moment de la catégorie de l'être-pour-soi. En analysant *l'être* du temps, Hegel a calqué le temps sur la logique de l'être. C'est à travers la logique de l'être qu'il expose finalement tous les aspects du temps. Ainsi l'Un temporel – qui est lui-même un moment de l'être pour soi (première négation) – devrait selon lui correspondre au même développement de l'Un et du Multiple. Souvent, il explique que le temps est une extension qui possède la structure d'une multiplicité. La multiplicité s'est produite par la répulsion des Uns, une répulsion qui se convertit aussitôt en attraction. C'est bien le cas du développement du Présent qui a l'effet fondamental d'un excluant, c'est-à-dire qu'il repousse l'autre (le moment de l'Avenir) et l'attire vers lui, car l'Avenir (étant le moment du négatif dans le Présent) est aussi nié (en devenant Passé) et accomplit ainsi le concept.

La sphère de la logique détermine directement, pour Hegel, la sphère du temps. Cette juxtaposition des notions logiques et temporelles souligne la multiplicité temporelle qui se différencie ou repousse dans une quantité de Uns plusieurs (*Vielen*) pour devenir une seule et même chose par la suppression de la différence, c'est-à-dire l'attraction. Or ce rapprochement entre logique et temps n'est qu'un aspect de la temporalité, l'aspect abstrait. Par conséquent, Hegel s'appuie en particulier sur deux aspects du Maintenant : le simple et son comportement négatif. Le simple – un être sans fissure – devient limite au moment où il se met en relation, où il *se comporte* par rapport à son Autre. Ce mouvement désigne selon Hegel la catégorie de l'être-pour-soi qui devient sa propre limite. Cela veut dire que le simple s'est transformé en « Un » qui se repousse lui-même etc.

Ces trois déterminations constituent la manière d'être du Maintenant qui sont présumés à l'origine de l'un des concepts fondateurs de la structure du Maintenant : le Maintenant dont l'essence est « *absolut negativ einfach*²⁵³. » Hegel n'explique pas seulement la *limite* à travers le concept de la « relation négative », mais aussi l'Un. En somme, Hegel tente de nous rapprocher de l'idée que l'Un temporel – comme l'Un de la Logique de l'Être - n'est pas quelque chose qui est sans relation, ce qui explique le comportement négatif du simple. Ainsi, il nous laisse deux voies d'interprétation : soit nous prenons l'Un temporel comme s'il s'agit de l'Un de la Logique de l'Être, c'est-à-dire que le regard de celui qui pense et interprète calque ses catégories de la pensée sur l'Un temporel, soit l'Un de la Logique de l'Être doit être également pensé de manière intrinsèque comme Un temporel.

²⁵³ SE II p. 207

Hegel n'élabore pas une déduction de la connexion entre la logique et le temps. Les niveaux de la structure logique et de la temporalité ne se développent que de manière parallèle sans que Hegel nous montre vraiment l'implication du temps dans la logique et de la logique dans le temps. Une telle déduction nécessiterait de montrer au premier plan l'impensabilité de la logique hors du temps, c'est-à-dire de montrer que même le concept du temps (dans lequel les moments du temps sont figés) dévoile leur sens uniquement grâce à la *présence* présupposée du temps. Par ailleurs, une telle déduction exigerait également l'élaboration de la connexion entre des processus naturels et le temps, c'est-à-dire de montrer que tous les processus naturels ne peuvent pas se produire hors du temps, qu'ils représentent le temps. Hegel évite tout problème de déduction du temps en introduisant le temps dès le début comme principe originaire de l'Idée ; et en prenant le point de vue de l'Idée, c'est-à-dire un point de vue d'observateur absolu - que nous voyons mal dans le temps - il évite aussi une conception subjective et ses restrictions épistémologiques. Il est indispensable de revenir à la position d'observateur de Hegel pour comprendre l'ambition audacieuse de sa pensée. Ainsi, il ne nous apparaît plus si hasardeux que Hegel pense en termes de processus (par exemple, les notions « attraction » et « répulsion ») les mouvements de la logique comme mouvement dont l'origine n'est pas logique ; et vice-versa, l'intrusion des termes logiques dans l'exposition du temps semble moins étonnante car la Logique hégélienne domine toute sa philosophie comme un jeu abstrait avec des pièces de réalité.

4.3 *Le Maintenant et la négativité*

Le Maintenant comme limite devient insaisissable pour la pensée représentative. La représentation ne peut que constater un vide – un vide que l'Avenir ne remplit qu'à travers la réflexion (par la pensée spéculative). Or ce vide qui n'a aucun contenu et aucune diversité interne semble complètement indéterminable, le Maintenant se montre sous cet angle comme quelque chose qui exclut par définition toute multiplicité, « *absolut alle Vielheit aus sich ausschließend*²⁵⁴ », et qui est ainsi déterminé comme un excluant. Le concept de « *Einfache* », n'est représenté que dans sa forme négative : le Maintenant est « *absolut differente Beziehung des Einfachen.* » Cette relation absolument différente ne décrit rien d'autre que la négation elle-même. Le Simple est

« *das Tätige, das Unendliche gegen sich selbst als ein Sichgleiches, es ist als Negieren ebenso absolut auf sein Gegenteil bezogen, und seine Tätigkeit, sein einfaches Negieren ist Beziehung auf sein Gegenteil, und das Itzt ist unmittelbar das Gegenteil seiner selbst, das sich Negieren*²⁵⁵. »

²⁵⁴ SE II, p. 207

²⁵⁵ SE II p. 207

En décrivant le Simple comme un « *Tätiges* », quelque chose qui agit contre soi-même. Ce « *Tätige* » n'est rien d'autre que l'auto-mouvement de l'Idée qui se manifeste au niveau de la nature.

Mais comment peut-on imaginer le « *Sichselbstgleiches* » ? La Simplicité réunit d'une part l'*indifférent* qui se manifeste comme *immédiateté* qui apparaît dans le mouvement logique comme *être* et d'autre part la forme du « *Sichselbstgleichheit* », l'égalité à soi-même, qui n'est rien d'autre que le résultat du Simple étant en relation avec soi-même. La relation à soi-même est d'abord « relation » (qui est toujours relation envers un autre) et au niveau logique cette relation correspond à la constitution de l'être-pour-soi. L'être-pour-soi retombe par son auto-référence dans la relation à soi-même ; c'est en effet l'explication logique de l'immédiateté, ce que Hegel attribue aussi au concept de l'Un qui est en soi-même sans différence. En liant le simple, l'indifférenciation, l'immédiateté et l'Un, Hegel définit le mode d'être du Simple qu'il emploie ensuite pour penser le Maintenant. C'est ainsi que le Maintenant comme simple obtient le caractère de l' « *Einzelheit* », la singularité.

La singularité représente cette relation à soi-même, elle se détermine elle-même : « *aus sich selbst beziehende Bestimmtheit*²⁵⁶ » c'est-à-dire qu'il s'agit d'une détermination qui retombe dans le néant de soi-même (*aufheben* comme suppression) sans se détruire complètement (*aufheben* comme conservation) ce qui fait l'aspect positif du point. Le Simple constitue le fond positif du Maintenant, mais Hegel ajoute que l'acte de saisir le Maintenant (c'est-à-dire l'acte de le penser) nous révèle - suite à l'explication conceptuelle qui s'impose par la pensée car la pensée s'incorpore dans le concept - qu'il s'agit d'une visée unilatérale. L'indivisibilité du Maintenant, nous rappelle Hegel, ne se manifeste sans extension, comme un non-lieu, comme une simplicité qui se réduit à une limite, bref à une simplicité négative absolue. Hegel nous présente ce passage du Maintenant comme un Simple positif et immédiat à la Simplicité négative absolue (absolu est ici pensé comme « abstrait », comme une relation pure) en tant que passage nécessaire par le concept du Simple lui-même.

On a l'impression qu'il y a le concept lui-même qui se met en mouvement ; cependant nous voyons très bien qu'il s'agit d'un changement du mode de saisir et de présenter le concept de Maintenant. Car au moment où le Maintenant immédiat est pensé, où il entre dans la réflexion, il est littéralement reflété. Il ne se présente qu'en deux représentations séparées par une limite : c'est la limite qui subsiste seulement en tant que négatif de la pensée du Maintenant. L'impossibilité de penser le Simple logique en tant que tel se répercute aussi dans la représentation du temps. Le Maintenant est ainsi représenté comme un « *Zeitpunkt* ». Le temps temporel a été défini comme un excluant général. Cette exclusion générale entraîne que la

²⁵⁶ WL II, p. 288 et *Enzyk* II, § 259 p. 52

différence fait retour sur le simple. L'autre exclu ne se différencie pas et crée sans différence immédiatement un Simple qui s'exclut ensuite.

C'est pourquoi Hegel constate que l'essence de la singularité est bien le simple, mais le simple qui se réduit au « *Unterscheiden* », différencier : « *als das absolut sich Unterscheidende*²⁵⁷ ». La différenciation devient ainsi le concept clé qui détermine le temps. Ainsi nous trouvons un aspect d'interprétation des différences temporelles. La multiplicité temporelle se produit par une différenciation de l'Un (comme simple) d'avec soi-même comme si la différenciation pénètre par sa « mise en relation avec soi-même » permanente dans l'intérieur du concept du Présent – cela veut dire qu'elle s'est retournée sur elle-même.

Hegel ne dit pas que le concept de Maintenant prend la forme d'un négatif lorsqu'il est pensé, mais il exclut soi-disant toute pensée individuelle pour un développement universel du concept sans fournir une démonstration que la Logique du concept se réfère non seulement à la pensabilité de l'Être, mais encore à l'Être lui-même.

Hegel analyse donc le passage de l'absence de la différence interne à la différenciation de soi-même sans nous fournir les conditions de la pensabilité du Maintenant comme Simple. Il se contente d'expliquer sa relation négative qui manifeste pour lui l'essence du Maintenant. La négativité détermine d'une manière absolue, comme nous l'avons vu, l'essence du Maintenant. La négation (ce qui équivaut pour Hegel à la détermination) *détermine* en même temps le Maintenant ce qui implique l'acceptation d'une terminologie hégélienne qui met à égalité le concept de la *détermination absolue* et *l'exclusion absolue*. L'absence de l'acte différenciant de la pensée produit l'égalisation entre différenciation et exclusion. C'est ainsi que le rapport d'exclusion du Maintenant ne peut se référer qu'à lui-même, il devient auto-exclusif, c'est-à-dire, il s'inclut lui-même. Le Simple se supprime (par son comportement négatif) en excluant absolument son Autre. Les Autres du Maintenant (comme un Simple), c'est-à-dire les différences du temps se développent donc à travers l'acte de l'exclusion, ce qui exprime le non-maintien des moments simples du temps. Comment peut-on donc avoir une idée des différences temporelles qui ne sont pas seulement un seul « Maintenant » qui se propage d'une manière infinie ? Autrement dit, comment imaginer la coexistence des différences négatives ? La négativité du point spatial ne se représente pas, en revanche, par une telle inflexion du négatif : le point coexiste avec d'autres points pour établir ainsi la ligne, etc.

L'Un temporel se définit donc par le fait qu'il est quelque chose qui est toujours en relation ; c'est même l'Un lui-même qui est cette mise en relation et c'est par là que Hegel peut considérer le Simple temporel comme

²⁵⁷ *SE III*, p. 11

quelque chose d'actif, comme « *Tätigkeit* », mais comme une activité négative. L'Un se révèle donc comme la forme onto-logique du point ; c'est pourquoi il a aussi un double-caractère : celui d'un Simple qui est d'abord saisissable en tant qu'unité, mais aussi en tant que « *Tätigkeit* ». La « *Tätigkeit* » n'exprime rien d'autre que l'essentiel au fond du Maintenant, c'est à dire la négation absolue qui se redouble et qui se retourne contre elle-même ou la « double négation ». Le coté négatif que nous pouvons observer procède du fait qu'il se met en rapport. Le Simple mis en relation entraîne ainsi la disparition du Maintenant ; logiquement, le Maintenant se nie lui-même en étant une relation absolument différenciante du simple. Ce Simple présente pour Hegel l'acte de la mise en rapport qu'il formule en termes logiques : le Simple est la négation qui se rapporte absolument à son contraire ; la simple relation est la relation à son contraire. Le Maintenant qui est calqué sur cette structure logique et qui est en tant que temporalité aussi condition *sine qua non* de la logique se réfère donc immédiatement à son contraire, la négation de soi. Ne s'agit-il pas d'une pétition de principe, c'est-à-dire une faute logique qui consiste à prendre pour principe un raisonnement qu'il s'agit de démontrer ? Mais si l'Idée s'extériorise d'elle-même par sa négativité pour se réaliser, ne crée-t-elle pas la structure selon laquelle elle va se déployer ? Comment peut-on parler d'un état précédent si l'Idée elle-même fait le premier mouvement qui crée le temps ? Il n'y a donc aucun sens à parler d'un avant de l'Idée chez Hegel, c'est-à-dire de parler d'une structure précédente. Or cela veut dire que la structure elle-même (qui décrit même le terme logique de la négation) nécessite un mouvement qui sera en même temps le constituant du déploiement de l'Idée. L'Idée se mettant en relation se réfère à elle-même parce que l'autre n'est pas encore constitué. C'est ainsi qu'elle devient ce qu'elle est déjà. Voilà la *petitio principii* qui se manifeste sous forme de « *Sichselbstgleichheit* », d'égalité-à-soi-même chez Hegel et qui comporte deux moments logiques : l'Un et sa mise en relation. L'Un temporel est par conséquent la limite simple qui se nie elle-même. Le Maintenant se révèle comme séparateur des moments négatifs (comme limite) qui *met en relation* par l'action d'exclusion. Hegel désigne le Maintenant par un double caractère qui inclut deux moments : l'Un et la mise en relation de l'Un envers l'autre, ces deux moments contradictoires se retrouvent donc réunis dans un seul moment. L'Un temporel échappe donc à la pensée et à la représentation car il se dissocie immédiatement. Ce fait nous semble au premier abord insensé, mais Hegel nous prépare exactement à un mode de penser qui doit s'apprêter à réfléchir à travers *la contradiction*, c'est-à-dire à comprendre que *l'observation* intellectuelle – réfléchir – décrit toujours un retour qui peut se produire dans deux directions : soit vers quelque chose qui n'est plus, soit vers quelque chose qui n'est pas encore. En tout cas, la réflexion décrit un éloignement du Maintenant. L'Etre visé est décalé de la pensée. Bref, Hegel s'apprête à nous expliquer que l'acte de

la pensée ne peut pas seulement s'appuyer sur la structure de la temporalité, mais qu'il est soumis à la même structure.

Cependant, nous nous reposons la question : comment peut-on imaginer les deux moments réunis en un seul ou comment saisir la contradiction purement abstraite si l'on ne présuppose pas déjà la temporalité qui permet de penser le décalage entre deux moments, c'est-à-dire pour penser « deux » ne faut-il pas passer par « Un » et « Un » ?

Regardons à ce sujet encore une fois l'exposition des différences temporelles selon Hegel.

Le Maintenant que nous pouvons aussi désigner comme moment du Présent se manifeste comme « mis en relation », comme différenciation. Or ce point de vue du Maintenant qui se met en relation s'oppose à notre première interprétation du Maintenant, c'est-à-dire sa domination sur les autres différences temporelles. Le Maintenant semble perdre sa position dominante quand il se met en relation, plus précisément quand il devient « relation différenciante » bien que Hegel nous affirme que le Maintenant, (*Itzt*) est le concept de temps (*Begriff der Zeit*²⁵⁸). Or cette affirmation est trompeuse parce qu'elle nous fait croire que le concept de temps se réduit finalement au Maintenant. Mais pour comprendre l'argumentation sur le développement du Maintenant, il faut prendre cette affirmation comme si le Maintenant est *seulement* le concept du temps. Si l'on attribue au Maintenant la signification du temps, on confirme qu'il n'est qu'absolument simple, un concept vide, « *das Itzt ist leer, denn es ist schlechthin einfach*²⁵⁹ », que seulement l'Avenir peut remplir car l'Avenir est la réalité du Présent²⁶⁰. Cela ne veut pas dire que l'Avenir est plus réel que le Présent mais que le Présent n'est compréhensible, saisissable ou pensable qu'en le mettant en relation avec son autre, l'Avenir. La « réalité » désigne ici la nécessité de tenir compte de la totalité du cycle dialectique. Hegel nous laisse avec le double rôle du Maintenant. D'une part, il le voit comme Présent en tant qu'unité négative qui se manifeste telle une relation différenciante du simple qui nous confronte à une contradiction posée, et d'autre part le Présent est l'unité des différences ou dimensions. Le Présent « *ist nicht mehr noch weniger als die Zukunft und Vergangenheit*²⁶¹ », c'est à dire le Présent n'est ni plus ni moins que l'Avenir ou le passé. Le Présent dans sa négativité qui peut se réaliser uniquement dans son autre, l'Avenir, n'a que du sens en relation avec son autre.

L'être du temps en tant qu'Être s'imprime donc avec toute sa contradiction dans le concept de Maintenant. Le Maintenant qui se révèle

²⁵⁸ *SE II* p. 208

²⁵⁹ *SE II* p. 208

²⁶⁰ *SE II* p. 208

²⁶¹ *SE III* p. 12

dans l'acte réflexif de la pensée comme relation absolument différenciante et excluante n'a pas encore répondu entièrement à l'objection de la réalité du Maintenant à travers une approche phénoménologique – c'est-à-dire l'affirmation positive qui résulte de l'introduction du concept de « *Dieses* », Ceci, dans l'argumentation hégélienne. N'y a-t-il pas la possibilité malgré tout que le maintenant soit saisissable en mode phénoménologique, c'est-à-dire par le truchement de l'expression déictique du « Ceci » ?

5 Le phénomène ou l'apparence du Maintenant

Le résultat bivalent du « maintenant » nous propose deux modes d'existence du « *Zeitpunkt* », de l'instant, d'un côté négatif et éphémère, de l'autre positif et dans lequel les différences temporelles sont « *aufgehoben* » (conservées) et juxtaposées, ou apparaissent dans la figure (*Gestalt*) de l'espace (qui est juxtaposé ou est l'un-à-côté-de-l'autre). Le « *Jetzt* » se manifeste dans cette figure comme « être » (*Sein*). Cet être ne renvoie pas seulement à la Logique mais aussi à la Phénoménologie hégélienne dans laquelle il analyse en particulier la signification du « *Jetzt* » parce que c'est le Maintenant qui surgit à première vue et qui sert de *porte d'entrée* à son exposition du temps.

La structure du Maintenant nous fait d'abord pénétrer dans la Phénoménologie par la question « qu'est-ce que le maintenant » en partant de la « *sinnlichen Gewissheit* », de la « Certitude sensible » ? S'agit-il d'une vraie connaissance ou seulement d'une illusion qui doit être rectifiée par la réflexion ?

L'analyse phénoménologique ne réconcilie pas l'antinomie du maintenant, c'est-à-dire sa double-existence, mais elle aborde le problème d'un point de vue différent.

Avant d'examiner le processus du temps que nous avons déjà commencé à exposer au niveau logique, il est indispensable d'analyser si le *Maintenant phénoménologique* suit aussi une certaine logique. Nous avons vu que le Maintenant se montre d'une part affirmatif, c'est-à-dire comme « durée » et ainsi comme plusieurs « durées » qui forment un « *Zeitintervall* », un laps de temps, et d'autre part comme un « *Zeitpunkt* », un instant, qui se manifeste comme limite. Nous verrons que Hegel utilise une terminologie logique déjà employée dans son exposition du temps. Les rapports entre l'Un, les Plusieurs, le Simple sont expliqués d'une manière approfondie dans la *Science de la Logique* au cours des chapitres sur la « *Qualität* » (qualité), la « *Quantität* » (quantité) et le « *Maß* » (mesure).

Après avoir présenté l'apparence déictique du Maintenant, nous examinons ensuite l'enjeu logique et surtout les « *Übergänge* », traduits souvent par « passages » ou « transitions » de la qualité à la quantité pour aboutir à la mesure. Hegel n'a pas explicitement élaboré la catégorie de mesure à propos de l'exposition du temps. Or le concept de « mesure » permettra de mieux expliquer les *conditions du processus en général* du temps et du changement des choses - en particulier leur enjeu - car Hegel explique dans la catégorie de mesure le concept de la limite qui détermine quand la durée d'une chose se termine pour devenir une autre chose qui dure à son tour. La limite se montre sous un autre jour si on ne l'examine pas seulement au niveau abstrait du temps mais aussi par rapport au processus sous-jacent au décours du temps.

Regardons d'abord la valeur épistémologique que Hegel attribue au Maintenant phénoménologique.

5.1 *L'être du temps phénoménologique*

Au premier abord, le Maintenant apparaît comme un être positif que nous fixons souvent par des expressions « ici et maintenant » ou « à ce moment » ou « ceci ». Hegel tient compte de la primauté apparente du Maintenant en l'exposant - dans son sens positif - au début de sa Phénoménologie de l'Esprit, plus précisément dans le chapitre « *Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen*²⁶² ». Hegel considère d'abord l'objet ou la chose tels qu'ils se présentent à la connaissance sensible (*sinnlichen Wissen*) en se demandant en quoi consiste cette connaissance ? Est-il possible de déterminer son contenu ?

Il décrit dans cette phrase le rapport entre l'objet et la connaissance sensible : « *die Sache ist ; und sie ist, nur weil sie ist ; sie ist, dies ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche*²⁶³ ». Dans la connaissance sensible se reflète l'objet comme l'être pur et immédiat et c'est bien cette immédiateté qui est la vérité de ce rapport. Mais dans l'ordre de la connaissance, Hegel démontre que ce contenu n'est qu'une ombre éphémère qui apparaît dans le « *Diese* » (ceci).

Le Maintenant est selon Hegel justement le Ceci temporel qui n'est qu'une figure (*Gestalt*) du Ceci. La certitude sensible provient donc directement du maintenant-ci représenté comme sensation. C'est pourquoi Hegel se demande premièrement : « qu'est-ce que le Ceci ? Le Ceci dans la double-figure de son être comme *Maintenant* et *Ici*²⁶⁴. » En supposant la double figure du Ceci (le maintenant et l'ici), Hegel se réfère encore une fois à la relation intrinsèque de l'espace et du temps. Le Ceci est aussi comme l'expression allemande « *Dieses* » un pronom démonstratif, c'est-à-dire qu'il renvoie à un acte de désignation et cet acte se réalise nécessairement dans l'espace et le temps. Le Ceci n'est rien d'autre que l'unité de l'espace et du temps. Plus précisément, sur le plan phénoménologique primitif, le Ceci se divise entre celui-ci désignant le Moi et un ceci comme objet qui est connecté au sujet (Moi) par la pure relation immédiate de « *Meinen* », de la visée, mais qui se manifeste en tant que pur Ceci comme un singulier. La portée du Ceci phénoménologique fait par conséquent référence d'une part à l'objet, au Maintenant et à l'Ici, d'autre part au sujet, au Je. En tenant compte de la double référence du Ceci, Hegel repose la question de la

²⁶² PG, « La certitude sensible ou le Ceci et le visé », S. 82

²⁶³ PG « l'objet est ; et elle est, seulement parce qu'elle est ; elle est, c'est l'essentiel pour la connaissance sensible », S 83

²⁶⁴ PG « Was ist das Diese ? Nehmen wir es in der doppelten Gestalt seines Seins, als das Jetzt und als das Hier », S. 84

Certitude sensible : « qu'est-ce que le Ceci ? » et « qu'est-ce que le Maintenant-ci ? »

En définissant le Maintenant comme une figure de l'être du Ceci, Hegel se permet de déterminer les termes déictiques (les termes « Ceci », « *Dieses* »,) comme Maintenant-ci ou le Maintenant comme le temps du Ceci. Mais Hegel s'intéresse principalement au contenu du Ceci dans la Certitude sensible pour renverser la vérité qu'elle prétend contenir. Hegel explique l'*ironie* de la Certitude sensible par l'exemple : « Le Maintenant est la nuit ! ». Mais qu'est-ce qu'il vise (*meint*) le Ceci temporel en disant : c'est la nuit ? En disant que le « maintenant c'est la nuit²⁶⁵ », Hegel commence à déconstruire cette certitude sensible qui « *meint* » c'est-à-dire qui vise seulement un contenu déterminé. Il nous invite à noter cette vérité du maintenant-ci afin de nous prouver que la vérité du maintenant s'est déjà fanée à midi. Quelle valeur pouvons-nous ainsi attribuer au maintenant représenté dans la Certitude sensible ? Par cette expérience simple, Hegel déblaye le champ phénoménologique en ébranlant la certitude sensible pour faire place à une explication logique où le Maintenant s'inscrit comme simplicité médiatisée, c'est-à-dire comme « moment » ou terme de passage. En comparant la visée du Maintenant-ci (la nuit) avec l'autre Maintenant-ci (l'après-midi), Hegel démontre l'incompatibilité entre le « *Meinen* » et « *Dieses-Jetzt* » ; mais l'exemple « Maintenant c'est la nuit » n'a pas seulement un rôle illustratif, il fait parler la Certitude sensible qui, en mentionnant son contenu, se contredit immédiatement. Hegel se réfère pour sa démonstration à une propriété du concept du Maintenant tandis que la conscience de la certitude sensible ne se référait directement qu'à la chose. Il est donc nécessaire que la Certitude sensible soit abordée pour dire le contraire de ce qu'elle vise.

Suivons de près cette démonstration.

Le maintenant qui est la nuit est « *aufbewahrt*²⁶⁶ », *conservé*, c'est-à-dire qu'il est traité comme un « *Seiendes* », un *étant* ; mais le contenu conservé du maintenant se démontre plutôt un « *Nichtseiendes* », un *non-étant*. Le Maintenant, nous explique-t-il, se conserve tel qu'il n'est pas nuit et vice versa. En général le Maintenant se conserve toujours comme un *Négatif*. La conservation du contenu du Maintenant se révèle comme exactement son opposé – c'est à dire sa suppression.

Ainsi le Maintenant se conservant n'est pas immédiat mais médiatisé parce qu'il est déterminé en tant que quelque chose qui demeure et qui se conserve par le fait qu'autre chose (à savoir le jour et la nuit) n'est pas. Hegel démontre ainsi que le Maintenant n'est pas affecté par ce devenir-un-autre, il

²⁶⁵ PG S. 84

²⁶⁶ Il faut remarquer à ce propos que le terme « *aufbewahren* » fait allusion au terme d'« *Aufhebung* » qui a principalement une double signification en allemand : a) conserver b) supprimer. Hegel souligne ici en mettant en évidence ce terme que la conservation du contenu du maintenant-ci n'est qu'une visée, une « *meinen* » et que la conservation du contenu du maintenant-ci ne persiste que dans le langage.

est indifférent à son être-autre. « La définition d'un tel « *Einfaches* » d'un tel Simple, qui n'est qu'à travers la médiation de la négation, n'est ni ceci ni cela, mais seulement un Non-Ceci, et qui est aussi indifférent à être ceci ou cela, nous le nommons un *Universel*²⁶⁷. »

La Certitude sensible ne se fonde pas ainsi sur une certitude immédiate mais sur une certitude abstraite dans laquelle le Maintenant est plutôt un Non-ceci. La même structure s'applique aussi à l'autre figure du Ceci : le « *Hier* », l'Ici. L'Ici demeure pendant que son contenu change. Les deux figures du Ceci, le Maintenant et l'Ici, se montrent donc comme *simplicité médiatisée*, ou comme *universalité*. Hegel résume cette idée plus tard dans l'*Encyclopédie* où il attribue au Maintenant un « droit inouï » qui n'est rien d'autre que le Maintenant singulier ; « *Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, - es ist nichts als das einzelne Jetzt; aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerfließen, zerstäubt, indem ich es ausspreche*²⁶⁸ » ; mais ce Maintenant qui nous apparaît comme un singulier, se disperse, disparaît au moment où on le prononce.

En conséquence, le Maintenant fugitif nous renvoie à travers l'expérience phénoménologique du Ceci du temps au problème du langage. Le « *Jetzt, indem ich dies Bewusstsein des Jetzt habe, es spreche, ist es nicht mehr, sondern ein Anderes*²⁶⁹. » Tout le problème de l'analyse phénoménologique semble se concentrer autour du conflit entre le langage et la certitude sensible. C'est pourquoi Hegel évoque le problème de la Deixis, c'est-à-dire de la désignation d'un objet dans son analyse phénoménologique.

5.2 *La deixis et l'immédiat du Maintenant*

Le contenu du Maintenant, de ce Ceci du temps, se dissipe au moment où l'on essaie de le fixer dans le langage. Le langage se montre incapable d'énoncer le contenu immédiat de la Certitude sensible puisqu'il est un universel. Autrement dit, nous énonçons quelque chose qui est donné dans la Certitude sensible mais sans être capables d'en désigner la totalité. Nous nous représentons bien entendu une chose, par exemple un arbre, et non seulement une chose abstraite, mais nous énonçons l'universel. « *Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus. Wir stellen uns dabei freilich nicht das*

²⁶⁷ PG « *Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses, und ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein Allgemeines* », S. 85

²⁶⁸ Enzyk II, § 258 Zus. S. 50. « Ce Maintenant a un droit inouï, il n'est rien que ce simple Maintenant ; mais cet Excluant dans son écartement est dissout, a fondu, s'est pulvérisé dans le moment où je l'énonce. »

²⁶⁹ Vorlesungen der über die Philosophie der Religion II, S. 478. Traduc. „Maintenant, au moment où j'ai cette conscience du Maintenant, que je le prononce, il n'est plus, mais il est un autre “

*allgemeine Diese oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus*²⁷⁰. »
Le langage demeure à l'écart de la Certitude sensible ou comme le dit Hegel :
« *wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in der sinnlichen Gewissheit meinen*²⁷¹. »

Le contenu de la Certitude sensible n'a pas la même véracité que le langage, c'est le langage qui se montre incapable de saisir le contenu immédiat de la Certitude sensible, mais malgré ce défaut il sera privilégié parce que le langage conceptualise ce qu'il y a de l'essentiel dans l'immédiateté. L'immédiateté est pour Hegel un état non médiatisé entre le sujet et l'objet ; ni le sujet ni l'objet ne sont conscients de l'autre.

« *Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewissheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung; und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewissheit ist und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können.* »

Lorsque nous visons (*meinen*) dans la Certitude sensible quelque chose en disant « Ceci », nous parlons de quelque chose d'autre de ce que nous visons. Le Ceci énoncé est différent de ce que nous visons dans la Certitude sensible. Hegel se méfie de la Certitude sensible. La vérité est dans le langage, dit-il, car le langage exprime ce qu'il y a de l'essentiel ou de l'universel dans le sensible. Le langage réfute notre visée parce que l'universel de la chose n'apparaît que dans le langage. L'universel est ainsi la vérité de la Certitude sensible qui s'exprime dans le langage parce qu'il ne sait énoncer que quelque chose d'universel. La visée reste liée à la « *Vorstellung* », elle ne peut franchir le seuil du langage. On peut considérer la différence entre la visée (lié à la représentation) et le langage comme un défaut du langage, mais il exprime aussi toute la richesse et la liberté de la création. Le clivage entre langage et visée de la Certitude sensible est la source de tout imaginaire et, si l'on veut, l'imagination peut être considérée comme un défaut lié au langage. C'est l'imagination qui exprime une quête infinie de combler le clivage entre la Certitude sensible et l'universel.

Hegel précise son analyse phénoménologique de la Certitude sensible et met en évidence l'incapacité du langage d'atteindre l'immédiateté de la Certitude sensible à travers la *deixis*.

²⁷⁰ PG S. 85 Traduc. « Nous énonçons aussi la chose sensible comme un universel ; (...) nous ne nous représentons pas le Ceci universel ou l'être en général, mais nous énonçons l'universel. »
Note de l'auteur : Le terme « *vorstellen* » traduit souvent par « représenter » a une connotation spatiale en allemand. La traduction par « représenter » a une connotation temporelle en français ; re-présenter signifie, dans ce sens, de faire revenir quelque chose qui est déjà passé. Pour cette raison l'allemand distingue deux termes : « *vorstellen* » et « *vergegenwärtigen* ».

²⁷¹ PG S. 85 Traduc « Nous n'énonçons simplement pas ce que nous visons dans la Certitude sensible. »

Le Maintenant comme forme du Ceci temporel refuse de laisser identifier son contenu immédiat sans passer par la médiation. Le Maintenant étant une sous-forme du Ceci est ainsi un mot déictique dont le contenu se dérobe et dont apparaît seulement la face négative. « *Es wird das Jetzt gezeigt, dieses Jetzt; es hat schon aufgehört zu sein, indem es gezeigt wird*²⁷². » L'essai de désigner le Maintenant échoue car chaque fois que je désigne le Maintenant en disant « c'est bien ce moment dont je parle », ce moment s'est déjà enfui. « *das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, dass das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu sein*²⁷³. » Le Maintenant désigné n'est qu'un « *Gewesenes* », c'est à dire un Maintenant qui est passé, mais en étant quelque chose de passé, il a ainsi perdu son « *Wesen* », c'est-à-dire son essence. Être un Maintenant *passé*, c'est la vérité du Maintenant, explique Hegel. Il n'a pas la vérité de l'Être.

« *Aber was gewesen ist, ist in der Tat kein Wesen; es ist nicht, und um das Sein war es zu tun*²⁷⁴. »

Ce qui *a été* (*gewesen*), dit Hegel, n'est plus d'essence (*Wesen*). L'essence (*Wesen*) n'existe pas ou n'est pas et ainsi elle n'est pas un « Être » nié. Dans ce sens négatif l'essence est un Être qui ne se réfère qu'à elle-même.

« *...erstlich ist das Wesen, als einfache Beziehung auf sich selbst, Sein* »²⁷⁵.

« *Wesen*²⁷⁶ » est l'infinitif substantivé du verbe « *wesen* » qui est une forme de l'ancien allemand comme le moyen-haut-allemand (*Mittelhochdeutsch*) ou l'allemand ancien (*Althochdeutsch*) « *wesan*²⁷⁷ ». Il signifiait à l'époque simplement l'« être ». La forme « *wesen* » est aujourd'hui encore employée pour exprimer les formes de prétérit d'« être » par exemple : « *ich bin gewesen* ». À part la signification de « être », le verbe « *wesen* » était aussi utilisé pour signifier « demeurer » (*weilen*) et « vivre » (*leben*). Cela révèle bien la connotation de « *wesen* ». Quelque chose qui « *west* » peut être désigné comme un être ou comme quelque chose qui a une *durée* et qui *subsiste*. « *Anwesend* » signifie ainsi être présent et « *abwesend* », sa négation, non-présent. Pour cette raison, le Maintenant n'est aucunement essence selon Hegel. Le Maintenant ne dure pas, il disparaît ou mieux il est un disparaissant. Le Maintenant ne « *west* » pas.

La désignation (*Aufzeigen*) n'est pas un acte simple ni un acte immédiat. « *Aufzeigen* » peut signifier « expliquer », « démontrer » ou « désigner » ;

²⁷² PG S. 88 Traduc « C'est le Maintenant qui sera montré, ce Maintenant. Maintenant ; il a cessé d'être en étant désigné. »

²⁷³ PG S. 88 Traduc « le Maintenant, qui est, est un autre comme celui qui a été désigné et nous voyons que le Maintenant est justement ceci, de n'être déjà plus quand il est. »

²⁷⁴ PG, S. 88 Traduc « Mais ce qui a été n'est en effet aucunement essence ; il n'est pas, c'était à l'Être que nous avions affaire. »

²⁷⁵ Enzyk § 112, S. 231

²⁷⁶ Le terme „essence“ ou en latin „essencia“ ne correspond pas tout à fait dans ce contexte à la signification de „Wesen“.

²⁷⁷ Gindele, H.: Lateinische Scholastik und deutsche Sprache (München 1976), 57-103

« *Aufzeigen* » signifie ici plutôt désigner, mais sans encore nommer la chose, c'est-à-dire dans le sens d'« indiquer ».

L'acte d'indiquer est un mouvement complexe au sein de la Certitude sensible dans laquelle le Maintenant se montre plutôt comme un Ceci négatif – « *das Aufgezeigte, Festgehaltene und Bleibende ist ein negatives Dieses*²⁷⁸. ».

L'acte d'indiquer est une « *einfache Komplexion* », une simple complexion, ou un « *einfaches Zusammen* », un simple ensemble de plusieurs Maintenant ou de plusieurs Ici²⁷⁹. La deixis de la Certitude sensible n'arrive pas à déterminer le Maintenant au terme d'un pur rapport immédiat. Hegel explique ainsi la façon dont le mouvement du « *Aufzeigen* » procède :

« 1. *Ich zeige das Jetzt auf, es ist als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als Gewesenes oder als ein Aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2. Jetzt behaupte ich als die zweite Wahrheit, dass es gewesen, aufgehoben ist. 3. Aber das Gewesene ist nicht; ich hebe das Gewesen- oder Aufgehobensein, die zweite Wahrheit auf, negiere damit die Negation des Jetzt und kehre so zur ersten Behauptung zurück, dass Jetzt ist*²⁸⁰. »

L'acte d'indiquer et le Maintenant ne sont pas constitués comme un Simple immédiat, mais ils ont la forme commune d'un mouvement. C'est l'acte d'indiquer qui est *lui-même* ce mouvement qui prononce ce qui est le Maintenant en vérité :

Le Ceci absolu du temps est donc posé comme un non-*ceci*, comme quelque chose qui a été. C'est-à-dire, le Ceci est posé, mais il est posé comme un autre ou le Ceci est supprimé et la suppression de ce Ceci, de l'autre, sera supprimé à son tour pour revenir au premier qui se distingue du premier d'origine puisque le premier qui résulte de l'acte de la suppression n'est plus quelque chose d'immédiat, mais quelque chose de réfléchi en soi-même – un Simple. Ce Simple reste même dans son être-autre ce qui est : un Maintenant. Il y a donc une sorte de mémoire dans ce processus de négation qui empêche la perte totale de l'état précédent du Ceci et qui permet en outre que le Ceci immédiat passe à un autre niveau d'abstraction, le Maintenant réfléchi. Le Maintenant obtient sa propre histoire ce qui nous renvoie à l'intervention d'une instance de conservation : le « Je »

« *Es wird Dieses gesetzt, es wird aber vielmehr ein Anderes gesetzt, oder das Diese wird aufgehoben: und dieses Anderssein oder Aufheben des ersten wird selbst wieder aufgehoben und so zu dem ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich reflektierte erste ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuerst, nämlich ein Unmittelbares, war; sondern es ist*

²⁷⁸ PG, S. 90 « La chose indiquée, saisie et demeurant est un Ceci négatif. »

²⁷⁹ PG, S. 90 et 92

²⁸⁰ PG, S. 89 Traduc « 1. J'indique le Maintenant dont on prétend d'être le vrai ; mais je l'indique comme quelque chose qui a été ou quelque chose supprimé, et je supprime la première vérité, et 2. maintenant je prétends comme la seconde vérité qu'il a été, qu'il est supprimé. 3. Mais ce qui a été n'est pas ; je supprime l'être qui a été ou l'être supprimé, en d'autres termes la seconde vérité : je nie ainsi la négation du Maintenant et reviens par là à la première proposition, que le Maintenant est. »

eben ein in sich Reflektiertes oder Einfaches, welches im Anderssein bleibt, was es ist: ein Jetzt²⁸¹. »

Cet acte de suppression et de changement de niveau d'abstraction qui est suivi par une mémorisation de ces différentes étapes anticipe déjà la triplicité de la structure temporelle. Quand le premier « Dieses » est posé, il est posé comme un « autre », cette première position et négation immédiate subit à son tour le même sort d'être supprimée, mais cette négation ne se distingue d'avec la première que si l'état de la première a été conservé – mémorisé. La démarche dialectique nécessite ainsi une sorte de mémoire si l'on veut parler d'un développement qui sort du cercle vicieux de l'auto-suppression et position. La rigueur interne d'un tel système dont le *sens* nous ramène toujours aux premières propositions, « nous interdit d'extraire des concepts ou d'en manipuler des propositions isolées²⁸². » Et cela vaut déjà pour l'exposition de l'Idée dont la mémoire est la nature. Alors, le Maintenant supprimé ne peut être supprimé que si le « Maintenant supprimé » est conservé. Or le deuxième « Maintenant » ne réfute pas le premier « Maintenant », il s'agit plutôt d'un changement de signification du « Maintenant » avec la position du locuteur c'est-à-dire du « Je » dans le temps. Ce rapport entre niveau d'abstraction et différences temporelles figure déjà dans les exposés de Jena mais il n'y fait pas encore référence à l'acte déictique ou à un « Je » comme sujet de cette opération.

« Das Jetzt hat sein Nichtsein an sich selbst, und wird sich unmittelbar ein Anderes, aber dieses Andre, die Zukunft, zu welcher sich die Gegenwart wird, ist unmittelbar das Andre ihrer selbst, denn sie ist jetzt Gegenwart; aber sie ist nicht jenes erste Jetzt, jener Begriff der Gegenwart, sondern ein sich aus Gegenwart durch die Zukunft gewordenes Jetzt²⁸³. »

Le même mouvement conceptuel figure aussi dans les « Jenaer Systementwürfe III » où Hegel expose le passage de l'avenir au passé.

« Die Zukunft ist gegen das Jetzt, das seiende Aufheben des Seins, bestimmt als das Nichtseiende Aufheben; dies Nichtsein sich unmittelbar aufhebend ist zwar selbst seiend, und Jetzt, aber sein Begriff ist ein anderer als der des eigentlichen unmittelbaren Jetzt; es ist das Jetzt, welches das negierende Jetzt des unmittelbaren aufgehoben hat. Als entgegengesetzt diesen anderen Dimensionen ist diese die Vergangenheit »²⁸⁴

²⁸¹ PG S. 89

²⁸² Jacques Derrida, *Écriture et différence*, Éditeur Paris, 1967, p. 371

²⁸³ SE II S. 207, 208 Traduc « Mais le Maintenant a son non-être en lui-même et devient d'une manière immédiate un autre, mais cet autre, l'avenir dans lequel le Présent se transforme, est immédiatement l'autre de soi-même, car il est maintenant Présent ; mais il n'est pas le premier Maintenant, ce concept du Présent, mais un Maintenant qui s'est produit du Présent à travers l'avenir. »

²⁸⁴ S III S. 11 « l'avenir est opposé au Maintenant, suppression étant de l'Être qui est défini comme la suppression non-étant ; Ce non-être se supprimant lui-même est lui-même étant et maintenant, mais son concept est un autre que celui du vrai Maintenant immédiat ; c'est le

Hegel conclut dans son analyse phénoménologique du Maintenant comme simplicité absolument négative que l'acte déictique (*Aufzeigen*) présente en lui-même le mouvement qui exprime ce qu'est le Maintenant en vérité, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un résultat ou d'une pluralité de Maintenant unifiés. L'acte déictique exprime donc l'expérience du Maintenant ou plus précisément le Maintenant est en lui-même l'acte déictique, le vécu du Maintenant en tant qu'universel. La deixis est ainsi le vécu de l'écart entre le langage et le monde sensible, l'acte déictique nous montre son incapacité de saisir le sensible dans sa totalité, d'unir dans son concept la totalité du contenu perçu – cet écart vécu entre le contenu et la désignation est appelé : « universel ».

« *Das Aufzeigen ist das Erfahren, dass Jetzt Allgemeines ist*²⁸⁵. »

5.3 *La deixis et l'aspect phénoménologique*

Le Maintenant est un universel qui se transforme à travers le processus dialectique, mais de quelle manière ? S'agit-il d'une transformation à l'intérieur du concept du Maintenant ? Peut-on parler d'une transformation du concept ? Nous avons vu que le *premier Maintenant (immédiat)*, ce concept du *Présent*, n'est plus le même, mais un Maintenant qui s'est produit depuis le Présent à travers l'Avenir.

Il est clair que Hegel n'abandonne pas la structure négative du Maintenant en soi, car le Maintenant ne pourrait pas parcourir les différentes étapes dialectiques en tant que Maintenant qui se différencie d'avec lui-même par sa *position* dialectique. En même temps, il faut se demander s'il est juste de parler d'*un Maintenant* qui traverse les différents étapes dialectiques si le Maintenant n'existe à chaque étape qu'à un niveau bien déterminé et que ce niveau fait en quelque sorte partie de la qualité de ce Maintenant. Ce qui nous apparaît toujours dans *le* Maintenant, c'est sa structure logique. Une logique qui persiste dans ces changements de niveau au cours du processus dialectique. Mais comment se manifeste cette unité négative du Maintenant, cette logique du Maintenant dans la Certitude sensible ?

L'indice évident que l'unité négative du Maintenant laisse dans la Certitude sensible est l'usage des mots « Ceci, Maintenant, Ici ». Ce renvoi au langage qui porte des traits caractéristiques des termes linguistiques a un rôle médiateur entre Certitude sensible et logique. Il s'agit, pour parler dans la terminologie des linguistes, des « *shifters* », c'est-à-dire des embrayeurs²⁸⁶.

Maintenant qui a supprimé le Maintenant négateur de l'immédiat. Celui-ci, en tant qu'opposé à ces autres dimensions, est le Passé ».

²⁸⁵ PG S. 89 Traduc « l'acte d'indiquer (ou déictique) c'est l'expérience d'apprendre que le Maintenant est un Universel. »

²⁸⁶ Selon le linguiste Roman Jakobson l'énonciation est « l'impact du sujet dans un texte ». Cet impact se manifeste toujours, même lorsque le sujet qui a produit le texte se défend d'y être

Le fait de positionner les « shifters » entre la Certitude sensible et la logique s'explique par l'acte d'énonciation. Le langage renvoie en même temps à l'objet et à la structure *a priori* du Ceci. C'est pourquoi Hegel présente le Ceci comme un positif dont la négativité n'apparaît qu'à travers la différence des choses et l'indifférence du Ceci. Or le Ceci n'a pas seulement une portée phénoménologique mais se dévoile surtout dans la logique. Le Ceci marque plus précisément la distinction entre les concepts de « *Etwas* » et de « *Anderes* », c'est-à-dire, entre le quelque chose et l'Autre.

« *Wenn wir ein Dasein A nennen, das andere aber B, so ist zunächst B als das Andere bestimmt. Aber A ist ebenso sehr das Andere des B. Beide sind auf gleiche Weise Andere. Um den Unterschied und das als affirmativ zu nehmende Etwas zu fixieren, dient das Dieses.* »²⁸⁷

Il est donc indifférent de savoir lequel est désigné comme purement Quelque-Chose et lequel comme Autre. Le Ceci marque le milieu négatif. D'un point de vue purement logique les deux cotés - le Quelque-Chose et l'Autre - sont égaux.

Mais on ne doit pas oublier le côté phénoménologique, la Certitude sensible, qui fixe le côté affirmatif du Ceci et qui implique aussi l'acte d'indiquer, la deixis et ainsi un « Je ».

Le Ceci de la Phénoménologie est une sorte d'expression langagière d'un singulier sensible, d'une entité espace-temps qui se manifeste sous deux formes, le Maintenant et l'Ici. La « Certitude » de la Certitude sensible, ce qui *est certain du sensible* s'exprimant dans l'acte de la deixis, c'est la *conscience* elle-même, le *pur Moi*. « *Ich bin darin nur als reiner Dieser und der Gegenstand ebenso nur als reines Dieses* »²⁸⁸. » Le Ceci opère à ce niveau phénoménologique comme séparateur entre celui-ci comme Moi et un ceci comme Objet. L'apparition de la conscience dans l'acte déictique se manifeste au premier plan comme différence entre objet désigné et sujet désignant ou plus exactement à travers l'écart infranchissable entre la chose donnée et immédiate et le sujet qui saisit l'objet. Sans avoir cet écart, ce défaut (qui se propage ensuite aussi dans le domaine du langage) de la pensée de ne pas pouvoir s'approprier

présent de quelque façon que ce soit. Pour approcher cet impact, Jakobson a proposé la notion d'embrayeur (shifter) ; Jakobson définit ainsi les points perceptibles de la présence du locuteur et essaie de déterminer une classe de procédures, appartenant à la structure linguistique, par lesquelles se manifeste le sujet dans sa phrase : par exemple « ici », « maintenant », « ceci ».

R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale, trad. et préf. de N. Ruwet*, Paris, Minuit, 1963 et aussi dans - Jakobson : est/ouest, 1915-1939, P. Seriot et F. Gadet dir., Cahiers de l'institut de linguistique et des sciences du langage, no 9, Lausanne, 1998 (abrégé. Jak).

²⁸⁷ WL I, S. 125, 126 Traduc „Si nous nommons un Être-là, A, et l'Autre B, alors B est déterminé premièrement comme l'Autre. Mais A est également l'Autre de B. Tous les deux sont de la même façon l'Autre. Le Ceci sert précisément à fixer à la fois la différence entre A et B et le Quelque-Chose qu'il faut prendre comme l'affirmatif. »

²⁸⁸ PG S. 82 Traduc « J'y suis seulement comme pur celui-ci, et l'objet aussi comme pur ceci »

intellectuellement les choses, ouvre une faille, une négativité qui se manifeste aussi dans une action de conscience (*Bewusstseinstätigkeit*) ; une action qui s'exerce toujours sur quelque chose et qui n'est jamais sans référence, c'est-à-dire : être conscient et toujours être conscient de quelque chose. L'acte déictique est donc le vécu de l'écart entre le monde sensible et le sujet désignant un objet. Le concept du « Maintenant » reste immobile pour le sujet tandis que son contenu se métamorphose, ce qui sert de déclencheur pour une réflexion relativiste, car soit on peut penser que le monde sensible passe à travers le concept du « Maintenant » immobile soit que le sujet change sa position (temporellement ou spatialement) par rapport au monde sensible. Mais cette connaissance relativiste ne peut s'établir qu'au cas où il y a un écart entre les deux.

Mais au niveau primitif de la Certitude sensible, cette distinction n'a aucune importance, le Moi et l'Objet sont reliés par le pur rapport immédiat du « *Meinen* », de la visée – ou autrement dit, il ne s'agit dans ce champ phénoménologique que d'un singulier, un pur Ceci, qui se différencie en deux figures : le Maintenant et l'Ici. Le Ceci mentionné dans la Phénoménologie se réfère d'une part à l'objet dans la figure du Maintenant et de l'Ici, et d'autre part au Sujet apparaissant dans le « Je » indiquant.

Mais nous n'avons pas encore dénoué le rôle et la signification du Ceci au sein de la Certitude sensible. Comment apparaît-il temporellement dans la conscience sensible ? Le Maintenant est une figure du Ceci, plus précisément la figure du temps, mais ceci n'explique pas encore le *phénomène* « Maintenant » dans la conscience sensible. Reprenons l'exemple de Hegel par lequel il essaie d'ébranler la vérité que suppose la Certitude sensible : « *das Jetzt ist die Nacht. <...>Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dass sie schal geworden ist*²⁸⁹. »

Les deux contenus affirmés du Maintenant - une fois la « Nuit » et une autre fois « Midi » - sont complètement incompatibles. Cette incompatibilité repousse toute définition affirmative du Ceci. Les Maintenant se différencient parce que le « *Meinen* » de ce Maintenant-ci ne correspond jamais au « *Meinen* » de l'autre Maintenant-ci. Les deux états du Maintenant, c'est-à-dire le Maintenant logique et le Maintenant phénoménologique, apparaissent incompatibles puisque Hegel se réfère à une propriété du concept de « *Jetzt* », alors que la conscience sensible se réfère plutôt à la Chose. Il est nécessaire d'énoncer le contenu du Maintenant pour mettre à jour le clivage entre le « *Meinen* » et ce qu'on a énoncé.

Le « Maintenant » est d'un point de vue linguistique un embrayeur, c'est-à-dire qu'il ne s'applique jamais plus d'une fois à un objet et quand il s'applique à une nouvelle chose, il cesse d'être applicable à l'ancien objet. Il

²⁸⁹ PG S. 84 Traduc « le Maintenant, c'est la nuit. <...>Mais si l'on regarde maintenant, à ce midi, la vérité notée, il faut constater qu'elle s'est déjà fanée.

faut se demander si la vérité de la proposition « le Maintenant est midi » présente un recours illégitime de la conscience sensible et si le mot « Maintenant » est par conséquent réduit à un nom propre. Hegel s'exprime clairement à ce propos : « *Man meint , durch „Dieses“ etwas vollkommen Bestimmtes auszudrücken; es wird übersehen, dass die Sprache, als Werk des Verstandes, nur Allgemeines ausspricht, außer in dem Namen eines einzelnen Gegenstandes; der individuelle Name ist aber ein Sinnloses in dem Sinne, dass er nicht ein Allgemeines ausdrückt, und erscheint als ein bloß Gesetztes, Willkürliches aus demselben Grunde, wie denn auch Einzelnamen willkürlich angenommen, gegeben oder ebenso verändert werden können*²⁹⁰. »

Les embrayeurs ne peuvent pas être des noms propres si nous suivons l'argumentation de Hegel, mais ils n'expriment pas non plus des concepts généraux. Il s'agit plutôt d'une propriété de la Conscience sensible qui ne sait s'exprimer qu'à travers des « indicateurs d'ostension ». Hegel n'avait pas l'intention de faire un constat linguistique mais d'ébranler le fondement de la Certitude sensible. Il soulève la question suivante : comment la Conscience sensible peut-elle prononcer le contraire de ce qu'elle « meint » si elle n'est pas un universel ?

Il sera donc nécessaire de préciser la définition des embrayeurs car l'unicité de la référence ne suffit plus. Les embrayeurs qui ont la propriété de l'unicité de référence avec tous les autres termes syncatégorématiques²⁹¹ s'en différencient par le fait qu'ils se réfèrent directement au message. Autrement dit, les embrayeurs perdent leur signification hors du discours.

Le « Maintenant » de la Certitude sensible se réfère donc aussi à une réalité du discours. La Conscience sensible qui prétend avoir saisi le contenu immédiat de sa visée (c'est-à-dire ce « *Jetzt* » précis) ne sait pas, selon Hegel, ce qu'elle dit par le Maintenant énoncé. En outre, le Maintenant ne se réfère pas non plus à la simplicité négative du Maintenant qui exprime pourtant la structure abstraite du concept de temps. Les phrases « Maintenant, c'est la nuit » et « Maintenant, c'est le jour » marquent les moments d'un discours. Le discours qui est un acte discret et unique dans chaque moment se réalise à travers une langue qui se réfère à un locuteur. C'est le terme du locuteur qui nous renvoie au « Je » de la conscience sensible. Le « *Dieses* » et le « *Hier* » sont liés à un « Je ». Le « *Meinen* » contient ainsi implicitement un « Je » omniprésent dans toutes les phrases de la Certitude sensible. Le Maintenant

²⁹⁰ WL S. 126 Traduc „On croit exprimer par Ceci quelque chose de tout à fait déterminé ; on oublie que le langage, en tant qu'œuvre de l'entendement, n'énonce que l'universel, sauf lorsqu'il s'agit du nom d'un objet singulier ; mais le nom individuel est quelque chose d'insensé justement parce qu'il n'exprime rien d'universel, et apparaît comme un simple posé, arbitraire comme le sont, pour les mêmes raisons, les noms propres qu'on choisit arbitrairement et qu'on peut donner ou changer tout aussi arbitrairement .»

²⁹¹ voir, R. Jakobson, Essais de linguistique générale, trad. et préf. de N. Ruwet, Minuit, Paris, 1963

n'exprime pas une position dans la « réalité », ni une position objective dans le temps, il nous renvoie à l'énonciation qui se renouvelle chaque fois et relative à la position spatio-temporelle du locuteur.

Hegel n'élabore pas le renvoi à l'instance du discours. Au contraire, il n'explique guère son approche linguistique et il la laisse comme des termes provisoires tout en se concentrant sur la teneur universelle. Il nous dit que le « Maintenant », l'« Ici » sont indifférents à être nuit ou jour, maison ou arbre mais sans expliquer plus clairement la portée de ces embrayeurs. Etant donné qu'ils sont liés au discours, ils sont bien des signes vides, mais ils ne sont pas des universels comme Hegel le pensait. Ces signes vides sont toujours disponibles et ils obtiennent un contenu au moment où un locuteur les emploie dans son discours. Par conséquent, le « Maintenant » n'efface pas le « Maintenant » précédant, mais c'est le « Maintenant » relatif à son locuteur qui a changé avec la position du locuteur dans le temps.

Hegel arrive aussi à ce relativisme du « Maintenant » dans son premier volet de la dialectique de la Certitude sensible bien qu'il cache les propriétés des embrayeurs en employant le terme « universel ». Le terme « Maintenant » chez Hegel ne se réfère pas directement à la chose, comme le vise (*meint*) la conscience sensible, il renvoie au discours, il est auto-référentiel ou, dans la terminologie de Hegel, une « simplicité médiatisée ».

Il semble que le « Maintenant » n'a qu'un contenu discursif et que son « vide » ne renvoie à aucune indication temporelle et que le « Maintenant qui est » n'est qu'un simple « *Meinen* », c'est-à-dire quelque chose de trompeur, le non-vrai.

Mais Hegel voit dans le « vide » du Maintenant malgré sa portée linguistique l'expression de sa simplicité négative ; par conséquent le « Maintenant » (malgré sa portée linguistique) ne perd pas toute la référence temporelle. Certes, sa signification varie avec le locuteur qui l'assume, mais aussi avec l'instant de son emploi. Il conserve son unicité de référence seulement pendant son utilisation qui établit une sorte le lien entre l'événement décrit et l'instance de discours qui le présente. Si l'on veut déterminer le « Maintenant » en lui attribuant une valeur objective et qui est relative à la temporalité, il obtiendrait simplement un contenu visé c'est-à-dire « *gemeint* ». La temporalité du « Maintenant » ne peut être considérée sans l'analyse du rapport entre l'instance du discours et l'événement dont on parle. Ce rapport ne peut s'établir que grâce au caractère auto-référentiel de l'expression temporelle du « *Jetzt* » interposé entre l'instance du discours et l'événement énoncé.

Par le truchement de « *Meinen* » dans la dialectique de la Certitude sensible, Hegel détourne le problème des indicateurs d'ostension et leur rapport au discours. Nous nous sommes demandé si le circonstanciel

Maintenant nous donne des informations sur la constitution d'un *Maintenant temporel*. Hegel croyait y voir un rapport temporel dans le vide du Maintenant qu'il manifeste comme une simplicité négative.

Le « Meinen », comme nous l'avons vu, présente ainsi le centre subjectif qui est en même temps la référence pour les *embrayeurs* « Ceci », « Ici » et « Maintenant ». Mais la relation des embrayeurs à leurs objets n'est qu'une opération extrinsèque. Ainsi on peut dire que les embrayeurs sont en quelque sorte des indicateurs de subjectivité qu'il faut éviter si l'on désire une exposition neutre du langage de l'entendement. Hegel attribue donc au « Ceci » le rôle d'un indicateur de subjectivité qui tombe en dehors du *Quelque-chose* lui-même.

« *In dieses äußerliche Monstruieren fällt die ganze Bestimmtheit; selbst der Ausdruck Dieses enthält keinen Unterschied*²⁹²; »

Dans la *deixis*, Hegel détermine donc le « Dieses » comme quelque chose qui est immédiat mais seulement un « Dieses » dans la mesure où il est « *Gezeigt* ». L'acte d'indiquer est un mouvement qui se réfère à lui-même et qui pose l'immédiateté en tant que telle, mais comme un étant extérieur. A l'aide de « Meinen » Hegel définit donc le Maintenant comme « *gemeint* », c'est-à-dire un Maintenant qui ne contient en lui-même qu'un rapport non-médiatisé, non-conceptuel et non-rationnel.

5.4 *Le devenir logique et sa forme temporelle*

La dialectique de la Certitude sensible nous renvoie à un problème initial de la Logique de l'Être car c'est la Certitude sensible qui *vis* le temps dans l'unité de l'être et du non-être. Le temps, faut-il se rappeler la proposition célèbre de Hegel, est l'être qui en étant *n'est pas (immédiatement)*, et qui en n'étant pas *est (immédiatement)*.

Le temps est « *das daseiende Sein, das unmittelbar nicht ist, und daseiende Nichtsein, das ebenso unmittelbar ist*²⁹³. »

Dans « la Certitude sensible », nous avons vu que la Conscience sensible est incapable d'énoncer l'être du temps, car le Ceci temporel vise seulement son contenu. Le Maintenant, l'être du moment présent, s'avère donc comme quelque chose de non-vrai. L'être du Maintenant contient son non-être en lui-même et *devient* par conséquent immédiatement un autre. La conscience sensible reste fixée à l'être immédiat qu'elle « *meint* », vise, et la réflexion de l'entendement s'efforce de fixer l'être, c'est-à-dire, d'éviter le passage à un autre, de lui assigner une détermination stable et de le différencier du néant. La différence entre l'être et néant est ainsi une « *bloße Meinung* ». Hegel dit qu'il s'agit d'un « *Trieb* », d'une pulsion de trouver une

²⁹² WL I, S. 126

²⁹³ SE III, S. 10 « Le temps est l'être étant-là qui immédiatement n'est pas et le non-être étant-là qui, tout aussi immédiatement, est ; »

détermination ferme dans l'être et que cette pulsion est en même temps la nécessité d'assigner à l'être et au néant une détermination concrète²⁹⁴. Mais la différence entre l'être et néant n'est pas encore déterminée parce que l'être et néant sont encore immédiats, indifférenciés, « *bloÙe Meinung* », une simple visée. L'être et le néant sont, selon la Logique de Hegel, des abstractions vides et le devenir est la première pensée concrète. C'est le devenir qui implique, comme un résultat au niveau du développement logique, la différence entre l'être et le néant. Il implique leur différence et il la supprime simultanément parce qu'il s'agit seulement d'un « *Gemeinten* », d'une visée.

On peut suivre dans la Logique une argumentation analogue à celle que nous avons pu observer dans la dialectique de la Certitude sensible. On « *meint* », vise seulement que l'être se différencie du néant et on « *meint* », vise de voir leur différence absolue, mais cette différence est « *unsagbar* », « *indicible* ».

« *Die, welche auf dem Unterschiede von Sein und Nichts beharren wollen, mögen sich auffordern, anzugeben, worin er besteht*²⁹⁵ », écrit Hegel dans la Logique, « *Hätte Sein und Nichts irgendeine Bestimmtheit, wodurch sie sich unterschieden, so wären sie, wie erinnert worden, bestimmtes Sein und bestimmtes Nichts, nicht das reine Sein und das reine Nichts, wie sie es hier noch sind. Ihr Unterschied ist daher völlig leer, jedes der beiden ist auf gleiche Weise das Unbestimmte; er besteht daher nicht an ihnen selbst, sondern nur in einem Dritten, im Meinen. Aber das Meinen ist eine Form des Subjektiven; das nicht in diese Reihe der Darstellung gehört*²⁹⁶ : »

Nous pouvons donc constater que l'être est le commencement de la Logique et l'être immédiat de la première dimension du temps crée l'être et néant, de la même abstraction pure. Les deux sont absolument négatifs et se transforment immédiatement en néant. Hegel applique le même mouvement dialectique à l'être du « *Maintenant* » comme dans la Logique. L'être du *Maintenant* n'est qu'un moment disparaissant dans le néant et vice-versa. Le *Maintenant*, explique Hegel, est

« *nur dies Verschwinden seines Seins in Nichts und des Nichts in sein Sein*²⁹⁷. »

Ni l'Être ni le Néant ne peuvent revendiquer d'être à l'origine de l'autre. Hegel les pose simplement comme deux extrêmes dont l'existence se constitue dans l'opposition à l'autre. En posant leur opposition, il désigne leur médiation qui exprime leur communication interne en tant qu'opposés.

²⁹⁴ Enzyk § 87, p. 186, 187

²⁹⁵ WL I, S. 95 « Ceux qui insistent sur la différence entre être et néant veulent bien nous expliquer en quoi elle consiste. »

²⁹⁶ WL I S. 95 „Si l'être et le néant avaient chacun une détermination, par quoi ils différeraient, ils seraient, comme il a été rappelé, l'un, l'être déterminé, l'autre, le néant déterminé, au lieu d'être ce qu'ils sont ici : un être pur et un néant pur. Leur différence est complètement vide, l'un et l'autre étant de la même façon indéterminé ; la différence, par conséquent, ne subsiste pas en eux-mêmes, mais seulement dans un tiers, dans le « *Meinen* ». Mais le « *Meinen* » est une forme subjective qui ne fait pas partie de cette « *Reihe* » de l'exposition.

²⁹⁷ Enzyk § 259 p. 52

Hegel appelle le terme médiateur entre les deux pôles abstrait - l'Être et le Néant - le « *Werden* », cela veut dire : le « devenir ».

Tout en ayant déjà établi la médiation logique, Hegel explique aussi le *devenir* temporel : le temps est ainsi un „*angeschautes Werden*“, un devenir intentionné. L'« *angeschaute Werden*²⁹⁸ » exprime les différences qui sont certes simplement momentanées, qui se suppriment immédiatement elles-mêmes, mais en tant que différences extérieures, c'est-à-dire extérieures à elles-mêmes. Le concept de l'« *Anschauung* » nous renvoie au concept de l'être-hors-de-soi dont le temps relève comme « *sinnlich Unsinnliches* », non-sensibilité sensible c'est-à-dire comme sensibilité abstraite. Le « *angeschaute Werden* » nous renvoie également à la détermination de la multiplicité temporelle qui se manifeste comme un « *Außersichkommen* », comme un venir-hors-de-soi : « *das angeschaute bloße Werden, das reine Insichsein als schlechthin ein Außersichkommen*²⁹⁹. ».

Hegel introduit le *devenir*, « *das Werden* » dans son exposition du temps comme l'unité négative de l'être et du non-être. Le temps présente la même unité négative (comme fonction logique) entre l'être et le non-être, mais cette fois-ci comme quelque chose de posé dans le domaine de l'extériorité, autrement dit, dans l'être-hors-de-soi de l'Idée.

L'introduction du concept de « devenir » attribue un aspect logique à l'exposition du temps et de ses *dimensions*. Dans l'exposition du temps de l'Encyclopédie, Hegel explique que les

« *Dimensionen der Zeit, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, sind das Werden der Äußerlichkeit als solches und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seins als des Übergehens ins Nichts und des Nichts als des Übergehens in Sein*³⁰⁰. »

Le mouvement du devenir décrit l'opposition purement abstraite entre Être et Néant : d'un côté, le mouvement de l'Être immédiat au Néant, et de l'autre, le mouvement du Néant immédiat à l'Être. Hegel nomme le passage du Néant à l'Être, « *Entstehen* », naître, dans le sens où quelque chose vient au monde. « *Das Entstehen* » est comme beaucoup de mots allemands un verbe substantivé de « *entstehen* » qui renvoie à l'origine de la chose et plus précisément faut-il dire « *entstehen aus* ». L'« *entstehen aus* » peut-être considéré comme un « *hervorgehen* », c'est-à-dire procéder, qui renvoie également à une origine et ainsi à une fin ou pour ainsi dire à une polarité de deux concepts « *entstehen* » et « *vergehen* ». Quelque chose qui « *entsteht* » doit « *vergehen* ». Le mot « *entstehen* » souvent traduit par « *naître* » néglige le renvoi à l'origine car « *naître* » décrit plutôt un « *Geburtsvorgang* », quelque chose qui vient au

²⁹⁸ § 258 p. 48

²⁹⁹ Enzyk § 258 p. 49

³⁰⁰ Enzyk § 259 p. 51 « les dimensions du temps, le présent, le futur et le passé sont le devenir de l'extériorité en tant que tel et sa dissociation dans les différences de l'être étant le passage dans le néant et du néant étant le passage dans l'être. »

monde, mais d'une manière spontanée, sans renvoi à l'origine. La naissance de quelque chose, « *die Geburt* » ne nécessite pas la mort qui doit précéder. Mais la naissance entraîne logiquement la mort, la naissance, le « naître » est d'un autre point de vue *le commencement de la mort*. Mais le « naître » est un simple venir, sans un « venir de ». La mort nécessite par contre quelque chose qui est né. La mort renvoie toujours à quelque chose qui était vivant. Par contre elle se distingue du « *Vergehen* » dans la mesure où la mort n'a pas cette connotation du « -gehen », c'est-à-dire le renvoi à un à-venir qui constitue avec le « *Entstehen* » le mouvement dialectique d'un processus. La mort est la fin de la vie et, du point de vue logique, aussi son commencement, mais il ne mène nulle part. Les concepts du « naître » et de la « mort » ne sont pas aptes à décrire un processus, ils ne décrivent pas un mouvement, ils sont plutôt deux pôles, des extrémités. La mort et le « *Vergehen* », tous deux suivent un ordre temporel ; la mort, même si elle se détermine logiquement par la vie, même si elle nécessite logiquement la naissance, le « naître », elle ne peut être simultanément avec le « naître ». La mort comme le « *Vergehen* » impliquent le dépassement d'un certain temps. C'est pourquoi la vie ne peut jamais être supprimée et retomber dans l'égalité de soi-même avec la mort puisqu'elle implique la temporalité, la détermination de l'« *Ausserlichkeit* », de l'« *Aussersichsein* » dans la sphère du « *Da-sein* », de l'être-là. Quelque chose qui est né ne peut être mort simultanément même s'il ne vit qu'un instant.

Si l'on voit un enfant qui naît, le *naître* ne renvoie pas à l'idée qu'il procède du placenta de sa mère, sa naissance est un commencement absolu.

Le passage du néant à l'être correspond, si on le transpose dans la sphère de l'extériorité, au passage de l'avenir au passé.

Le passage de l'être au néant, explique-t-il, est « *Vergehen* ». « *Das Vergehen* » est comme le « *Entstehen* » un verbe substantivé, « *vergehen* ». « *Vergehen* », souvent traduit par *disparaître*, a implicitement pour teneur l'idée d'un passage qui renvoie à un « *Entstehen* ». Car rien ne « *vergeht* » sans avoir existé. Le verbe « *vergehen* » s'utilise aussi pour exprimer le dépassement du temps, « *Die Zeit vergeht* », mais on ne dit pas que « *die Zeit entsteht* ». Au niveau ontologique « *vergehen* » et « *entstehen* » ne sont pas tout à fait échangeables pour pouvoir parler de deux pôles représentant le devenir car le « *vergehen* » décrit le dépassement du temps et aussi la *disparition* ou plus précisément l'effondrement, la destruction des choses.

Nous pouvons donc constater qu'il reste un *déséquilibre ontologique* entre le « *Vergehen* » et l'« *Entstehen* ». Les choses qui « *entstehen* », elles « *entstehen aus* », elles procèdent de quelque chose. « *Entstehen* » ne renvoie pas à une origine déterminée, mais à une possibilité d'« *Entstehens* », c'est-à-dire à un « *Vergehen* » qui précède et qui crée le fondement d'un nouveau « *Entstehen* ». L'approche étymologique entre le « *Entstehen* » et le « *Ver-gehen* » marque ainsi cette relation interne de la dialectique. Le radical « *-stehen* » renvoie à

une présence spatiale et le préfixe « *ent-* » précise qu'il s'agit de quelque chose qui est en train de se produire, quelque chose qui arrive. Dans le cas d'« *entstehen* », c'est quelque chose qui arrive dans l'espace. La combinaison de « *ent* » et « *stehen* » n'exprime donc pas seulement une présence spatiale, mais surtout un « venant », c'est-à-dire quelque chose qui entre ou tombe dans le temps.

Le passage de l'être au néant, le « *Vergehen* », correspond dans la sphère du devenir intuitionné (*angeschaute Werden*), au passage du Présent au Passé.

Il est évident que Hegel essaie d'échapper, en introduisant le « *angeschaute Werden* », à une explication purement logique du temps. Mais l'introduction du concept de « *angeschaute Werden* » soulève d'autres questions car le basculement du devenir logique à un devenir intentionné ne résout pas le problème du temps et de sa structure logique. L'intention de Hegel semble d'abord de vouloir souligner l'extériorité du temps en introduisant le « *angeschaute Werden* ». Surtout dans les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, il insiste sur la distinction entre le devenir et le devenir intentionné. Nous verrons plus tard à quel point le mouvement du devenir intentionné sera important pour le mode objectif car le renversement (*das Umschlagen*) de « *Entstehen* » au « *Vergehen* » des choses doit décrire le passage de l'être au néant dans l'extériorité. Hegel nous dit :

« *Nicht, als ob die Zeit ist oder nicht ist, sondern die Zeit ist dies, im Sein unmittelbar nicht zu sein und im Nichtsein unmittelbar zu sein, - dies Umschlagen aus Sein in Nichtsein, dieser abstrakte Begriff, aber auf gegenständliche Weise angeschaut, insofern er für uns ist. In der Zeit ist nicht das Vergangene und Zukünftige, nur das Jetzt; und dies ist, um nicht zu sein, ist sogleich vernichtet, vergangen, - und dies Nichtsein schlägt ebenso um in das Sein, denn es ist. Es ist die abstrakte Anschauung dieses Umschlagens*³⁰¹. »

« *Das angeschaute Werden* » renoue avec la question classique : le temps existe-t-il et en quoi consiste son existence ? Ainsi Aristote nous dit que le temps « *il a été et n'est plus pour une part, pour l'autre il va être et n'est pas encore ; voilà de quoi se composent et le temps infini et le temps indéfiniment périodique. Or, ce qui est composé de non-être semble ne pas pouvoir participer à la substance. En outre, l'existence de toute chose divisible, en tant que telle, entraîne nécessairement l'existence de toutes ou de quelques-unes de ses parties ; or, les parties du temps sont les unes passées, les autres futures, aucune n'existe, et le temps est pourtant une chose divisible*³⁰² » Chez

³⁰¹ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (abrégé, VGP), Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 329, traduc « Il n'est pas question que le temps est ou pas, mais que le temps est ce ne pas être immédiatement dans l'être et d'être immédiatement dans le non-être ; il est ce renversement de l'être dans le non-être, ce concept abstrait, mais intentionné sur le mode objectif, en tant qu'il est pour nous. Dans le temps le Passé et l'Avenir ne sont pas, mais seulement le Maintenant ; et celui-ci est pour ne pas être, il est aussitôt anéanti, passé, - et ce non-être se renverse pareillement dans l'être, car il est. Il est l'intuition abstraite de ce renversement. »

³⁰² Aristote, Physique, IV, 10, 217 – 218, Flammarion, Paris 2000

Saint Augustin « si le présent, pour être du temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ? Si bien que ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus³⁰³. »

Le problème du « *Übergang* » ou du « *Umschlag* », du passage ou du renversement entre être et néant se pose également à Hegel, car si le « *Umschlag* » demeure quelque chose d'impensable, l'être du temps demeure un concept vide. Mais en rapprochant la *Logique* de la *Nature*, Hegel essaie de renouer le temps (représenté par le devenir logique) avec le devenir intentionné - le temps dans la sphère de la Logique et dans la sphère de la nature³⁰⁴. Cette liaison lui permettra de réconcilier aussi le temps historique c'est-à-dire le temps de l'esprit, avec le temps qui se situe dans la sphère de la Nature.

L'impensable chez Hegel devient l'indicible. L'indicible, l'être du temps ne peut être pensé que par une proposition spéculative. Le temps ne peut être pensé que comme « mouvement », comme « l'inquiétude immédiate des incompatibles » et ce n'est qu'à travers la pensée spéculative qu'on peut saisir la structure véritable du temps. On y voit le premier résultat de la *Science de la Logique*, c'est à dire : la liaison inséparable entre l'être et le néant. Mais on est bien sur le point de quitter l'analyse étriquée du temps qui ne se détache pas de sa définition dans la *Philosophie de la nature* alimentée par une structure logique inévitable.

Mais l'introduction de l'« *angeschaute Werden* » qui devrait marquer l'extériorité du *devenir temporel* ne nous permet pas de rabattre le devenir sur lui, l'« *angeschaute Werden* », car le concept du devenir ne se laisse pas expliquer par le concept du temps. Cela reviendrait à confondre une catégorie logique avec un concept extrinsèque (ici, sensible), même si ce concept sensible est encore abstrait. En outre, le concept de temps perd aussi sa signification si on le prive complètement de sa teneur réelle pour en faire une simple forme logique. C'est pourquoi Hegel n'introduit pas le temps d'abord dans la *Logique*, mais dans la *Philosophie de la nature*. Il commence par établir la définition du « devenir » dans ses formes logiques, c'est-à-dire le *devenir en soi* et *pour soi*, et puis il développe le temps dans la *Philosophie de la nature* qui illustre le devenir d'une manière abstraite.

³⁰³ Saint Augustin, Confession, XI, XIV, Horay, 1947

³⁰⁴ Jean-Louis Vieillard-Baron ne voit pas une telle intrusion du temps dans la Logique et il explique : « en aucun cas on ne peut faire de Hegel un philosophe de la temporalité. Le temps est situé dans la philosophie de la nature au passage de l'espace au mouvement.

C'est la logique hégélienne qui nous explique ce qu'est le devenir. Le devenir est condition de la dialectique, c'est-à-dire du mouvement dans les pures pensées. », et plus loin : « car nous sommes ici dans la philosophie de la nature et le devenir a son lieu propre dans l'élément du Logos, du concept. », Jean-Louis Vieillard-Baron, *Le problème du temps, sept études*, Paris, Vrin, 1995, p. 133 et 134.

En revanche nous supposons qu'il est impossible de penser un « mouvement » dans les pures pensées (voir chapitre 6.1)

C'est dans l'interprétation de Héraclite qu'on peut comprendre le rapprochement entre le devenir logique et le devenir intentionné.

5.5 *Héraclite et le temps comme « körperliches Wesen »*

L'influence de Héraclite sur le développement du concept de devenir chez Hegel est indéniable. Pour Héraclite, le devenir est la première détermination de la pensée et sa fameuse proposition « *πάντα ρεῖ* », « tout coule », il fait du devenir la première détermination fondamentale de l'être. Le devenir est considéré comme processus, écoulement et c'est cet écoulement qui est le principe fondamental constituant tout ce qui est, autrement dit, l'être. « *Wenn Héraclite sagt: (πάντα ρεῖ) so ist damit das Werden als die Grundbestimmung alles dessen, was das ist, ausgesprochen*³⁰⁵. ». Hegel tente d'exprimer ce processus, cet écoulement, en le ramenant à la Logique, c'est à dire au *mouvement* de la pensée qui se produit en pensant l'être et le néant en tant qu'opposés. Hegel doit passer par l'ex-pression - au sens d'ex-primer : mettre hors-de ou réaliser hors-de – pour pouvoir penser le processus. Le processus n'est qu'exprimable en mode « ex -> » hors du processus réel (c'est à dire les changements physiques, la transformation des choses et leur qualités) ; le mode « ex -> » est un mode abstrait. Il relève du langage. Les choses se dévoilent pour Hegel complètement mais elles ne sont pensables qu'en leur mode abstrait. C'est ainsi que le processus apparaît lui-même en tant qu'abstraction. Car si le processus était pensable en tant que tel, d'une manière immédiate, s'il n'y avait pas de différence entre le processus et la pensée, la pensée ne serait plus distinguable du processus, elle serait identique et donc une partie de celui-ci, et ainsi insaisissable.

Dans la *Logique*, Hegel mentionne Démocrite selon qui « *das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein* » ; une proposition qui contient, selon Hegel, la pensée de la négativité de l'être et de son unité avec le néant qui sont, tous deux, exprimés par le concept du devenir. La négativité a été déjà établie comme première détermination de la pensée chez les Présocratiques et elle signifie pour Hegel le concept primordial de toute la philosophie. Le « *πάντα ρεῖ* », le « tout coule » d'Héraclite représentait pour Hegel l'introduction du concept de « devenir » comme catégorie principale de la logique, mais Héraclite ne se contentait pas de considérer le « devenir » comme une catégorie logique. Héraclite, dit Hegel, a donné à son idée une expression plus réelle. « *Heraklit ist in seiner Darstellung nicht bei diesem Ausdrucke in Begriffen, beim rein Logischen stehengeblieben, sondern außer dieser allgemeinen Form, in der Heraklit sein Prinzip vortrug, hat er seiner Idee auch einen realeren Ausdruck gegeben.* » Cette figure est plutôt une figure de la philosophie de la nature. « *Diese reale Gestalt ist vornehmlich naturphilosophisch* »³⁰⁶.

³⁰⁵ Enzyk § 88 S. 89 Zusatz

³⁰⁶ VGP p. 328

Le caractère réel du « pur devenir », de cette forme réelle de l'« essence vraie », ne présente pas une détermination existante, selon Hegel, comme par exemple l'eau ou l'air (comme matières) le « *seiende absolute Wesen* » ne peut pas se manifester comme « *eine existierende Bestimmtheit* », cette « essence absolue étant » ne peut se manifester et être saisie qu'en tant que processus, c'est-à-dire comme quelque chose qui change, comme par exemple l'eau coulante : « *Das Wasser als sich verändernd, oder nur der Prozess.* »³⁰⁷ Héraclite, explique Hegel, distinguait deux dimensions dans ce processus, l'une était abstraite et l'autre réelle, autrement dit, le temps et le feu. Le devenir décrit donc un seul mouvement qui « *waltet*³⁰⁸ » aussi dans la logique que dans la nature. La forme abstraite du devenir est ainsi le temps en tant qu'« *Angeschautes* », c'est-à-dire quelque chose d'intentionné qui correspond à un processus - à un devenir « réel » - dont la forme pure et réelle est par exemple le feu.

Hegel souligne ce double caractère du devenir en mettant au jour les deux cotés du « devenir » chez Héraclite qui ne se contentait pas de l'expression logique du temps. L'influence d'Héraclite sur la conception du « devenir » et son importance pour le fondement de la structure de la temporalité chez Hegel nous entraîne à examiner de près l'interprétation hégélienne d'Héraclite.

Héraclite distingue selon Hegel :

Le « processus abstrait – le temps »

« Die Zeit ist die abstrakte Anschauung des Prozesses, sie sei das erste sinnliche Wesen. Die Zeit also ist das wahre Wesen. Indem Heraklit nicht beim logischen Ausdrucke des Werdens stehenblieb, sondern seinem Prinzip die Gestalt des Seienden gab, so liegt hierin, dass sich ihm dafür zunächst die Form der Zeit darbieten musste; denn eben im Sinnlichen, Anschaulichen ist die Zeit das Erste, was sich als das Werden darbietet, es ist die erste Form des Werdens. Die Zeit ist das reine Werden, als angeschaut. Die Zeit ist das reine Verändern, sie ist der reine Begriff, das Einfache, das aus absolut Entgegengesetzten harmonisch ist. Ihr Wesen ist, zu sein und nicht zu sein, und sonst keine Bestimmung, - rein abstraktes Sein und abstraktes Nichtsein unmittelbar in einer Einheit und geschieden³⁰⁹. »

Héraclite voit, selon Hegel, le temps comme l'intuition abstraite du processus. Le temps exprime ainsi la forme abstraite du processus, ce qui est pour Hegel sa vraie essence. Or ce qui est intéressant pour Hegel dans cette conception est le fait que Héraclite n'en est pas resté à l'expression logique

³⁰⁷ VGP p. 328, 329 « l'essence absolue étant ne peut être une détermination existante, par exemple l'eau, l'eau ne peut se manifester qu'en tant que processus. »

³⁰⁸ Souvent traduit par « agir », mais le terme allemand n'inclut pas de sujet, il s'agit plutôt d'un auto-mouvement.

³⁰⁹ VGP, p 329

du devenir, au contraire il a rajouté au principe du devenir la forme de l'Étant ; c'est pourquoi en intuitionnant l'Étant, celui-ci se présente tout d'abord sous la forme du temps ; car le devenir se manifeste d'abord dans le sensible, dans l'intuitionnable comme temps. Le temps est la première forme du devenir intuitionné, autrement dit le temps est le pur devenir, en tant qu'intuitionné. Le temps est le changement pur (Hegel emploie « pur » au sens de « abstrait »), c'est le concept pur, le simple, qui constitue à travers deux pôles absolument opposés une harmonie. Hegel conclut ainsi que l'essence du temps est d'être et de ne pas être, sans aucune autre détermination ; pur être abstrait et pur non-être abstrait immédiatement dans une seule unité.

La forme réelle en tant que processus – le feu

« Aber dieser reine gegenständliche Begriff muss sich weiter realisieren. In der Zeit sind die Momente, Sein und Nichtsein, nur als negativ oder als unmittelbar verschwindende gesetzt. Ferner bestimmt Heraklit den Prozess auf nähere physikalische Weise. Die Zeit ist Anschauung, aber ganz abstrakt. Wollen wir uns das, was sie ist, in realer Weise vorstellen, d. h. beide Momente als eine Totalität für sich ausdrücken, als bestehend, so ist die Frage, welches physikalische Wesen dieser Bestimmung entspricht³¹⁰. »

Le pur concept objectif du temps doit se réaliser parce que les moments du temps - l'être et le non-être - sont seulement posés comme négatifs qui disparaissent immédiatement. C'est pourquoi Héraclite définit plus précisément le processus d'une façon physique. Certes, le temps est intuition, mais intuition tout à fait abstraite. Si nous voulons représenter d'une manière réelle ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire représenter les deux moments opposés dans une totalité subsistante, il faut alors se demander quelle essence physique correspond à cette détermination.

Pour Hegel, Héraclite voyait dans le feu cette manifestation réelle du principe du devenir. Le feu est la première essence, « *das erste Wesen* », un aspect réel du principe héraclitien « *reale Weise des heraklitischen Prinzips* ». Le feu est l'âme et la substance du processus de la nature, « *die Seele und Substanz des Naturprozesses*. »

La connexion entre logique et processus invite Hegel, inspiré par le double caractère du devenir d'Héraclite, à mettre les concepts de « devenir », de « temps » et de « feu » au même niveau pour démontrer que le temps n'a pas seulement une fonction d'illustration à côté du devenir. Mais Hegel ne nous facilite pas la compréhension du temps car en attribuant au temps et au feu un mode particulier d'existence, il nous empêche d'interpréter le devenir

³¹⁰ VGP p. 330

par le temps. Le devenir ne peut se constituer par le concept du temps, le devenir puise son essence de la Logique qui demeure le fondement structurant du système de Hegel. Autrement dit, le devenir, le temps, le feu expriment le même principe interne. Ce lien soutient aux yeux de Hegel l'argumentation d'Héraclite qui voit dans le feu le concept du processus. « *Und wir begreifen daher (es ist ganz konsequent), dass Heraklit das Feuer als den Begriff des Prozesses nennen konnte, von seiner Grundbestimmung ausgehend*³¹¹. »

Hegel nomme le feu ainsi « le temps physique », « *die physikalische Zeit* » ; c'est « l'inquiétude absolue », « absolute Unruhe », la dissolution absolue de toute existence, « *das absolute Auflösen von Bestehen* », - la disparition « *das Vergehen* » de tout autre, mais aussi de lui même parce que le feu n'est pas subsistant.

Le feu est pour Héraclite, explique Hegel, le processus réel, il est lui-même le processus réel, sa réalité est la totalité du processus dans lequel les différents moments se concrétisent. Le feu est donc le changement « *Veränderung* », la métamorphose du concret, « *die Verwandlung des Bestimmten* », la vaporisation « *Verdünstung oder Verdampfung* » des choses corporelles.

Héraclite introduit le « devenir » aux différents niveaux d'abstraction si bien que le « temps » et le « feu » apparaissent comme des figures du concept du devenir. Mais le « temps » n'est pas seulement une figure juxtaposée avec le devenir il ne nous invite pas non plus à interpréter le devenir par le concept de temps. Le temps n'est qu'une figure simple, une première forme du devenir qui doit se concrétiser davantage. Nous trouvons dans le concept de la vie par exemple ce concept logique du devenir ; le concept de l'esprit contient également le devenir logique, mais comme une figure plus haute. Les deux figures contiennent le moment du temps comme élément constitutif et subordonné. Une proposition qui pourrait paraître paradoxale car on peut dire ainsi que le devenir *est* « temps » comme le temps est « devenir ». C'est pourquoi l'introduction du concept d'« *angeschautes Werden* » relie d'une certaine façon les concepts de processus et de temps.

³¹¹ VGP p 330

5.6 *Le devenir temporel*

Le fait que Hegel détermine le contenu abstrait du temps à travers le devenir logique qui apparaît comme un processus abstrait ou comme un « *angeschautes Werden* » peut nous entraîner de voir dans l'interprétation hégélienne de « devenir » uniquement la suite logique et conséquente de l'« inquiétude » temporelle et d'y voir le fondement même de l'être. L'être qui est non-être et le non-être qui est l'être ne seraient que des expressions de cette inquiétude, une opposition qui se manifeste dans le concept du devenir, d'un devenir *temporel*. Cela peut résulter d'une sur-interprétation du mot « *Unruhe* », l'inquiétude, ayant une connotation temporelle ou l'indication d'une simple incompatibilité interne créant une répulsion permanente qui exprime la primauté du devenir sur l'être. C'est l'être qui est inquiet parce qu'il ne se repose pas sur lui-même, il est en dehors de lui-même, il n'est pas lui-même, il est « l'autre ». L'être se renie et devient « autre » et se réalise ainsi dans et par la négation de soi.

L'« *angeschaute Werden* » - en rétablissant la séquence des concepts « devenir », « temps » et « feu » dans la pensée d'Héraclite - relie les concepts de « processus » et de « temps ». Le processus (par exemple un processus chimique) est le rapport de l'identité non-identique et de la différence :

« *Diese Beziehung als die Identität nicht identischer, selbstständiger Körper ist der Widerspruch, - somit wesentlich Prozeß, der dem Begriffe gemäß die Bestimmung hat, das Unterschiedene identisch zu setzen, es zu indifferenzieren, und das Identische zu differenzieren, es zu begeistern und zu scheiden*³¹². »

Le processus décrit donc un certain développement, analogue au devenir qui se détermine progressivement dans la sphère de la vie et de l'esprit, qui commence par un processus élémentaire, mécanique, chimique, vital. La détermination la plus vide dans cette spirale de concrétisation est le temps. Le temps est l'« *abstrakte Prozeß*³¹³ », le processus abstrait, c'est-à-dire le temps est l'abstraction du processus, le processus complètement vide, cependant le processus lui-même « *zwischen Begriff und Existenz ist*³¹⁴ ».

A travers la pensée d'Héraclite, Hegel nous fait découvrir la connexion interne entre détermination temporelle et le concept du processus. Le temps est le processus abstrait alors que le processus est juste la relation entre le concept et l'existence. Chez Héraclite, le feu signifie ainsi le processus réel tandis que le temps reste tout à fait abstrait. Si nous voulons donc concevoir

³¹² Enzyk II § 326 Traduc « Ce rapport comme identité non-identique des corps autonomes se pose selon la forme d'un processus. Selon son concept le processus est déterminé de poser le différent comme identique, de l'indifférencier, et de différencier l'identique, de l'animer et de le séparer ».

³¹³ VGP p. 329

³¹⁴ SE II p. 353 Traduc « Le processus est seul entre concept et existence ».

la nature, il faut l'exposer comme un processus, « *die Natur begreifen heißt, sie als Prozeß darstellen* », car « *das Leben der Natur ist der Prozeß dieser Momente: die Entzweiung der ruhenden Totalität der Erde in den Gegensatz, das Setzen dieses Gegensatzes dieser Momente*³¹⁵. »

Le processus dans la nature nous retiendra tout d'abord pour sa structure abstraite et formelle. Il nous faudra en effet, compte tenu de la complexité des déterminations temporelles et de leurs connexions avec lui, éclairer de près la structure logique du processus.

³¹⁵ VGP p. 330 Traduc « Saisir la nature veut dire de la présenter comme processus » car « la vie de la nature est le processus de ces moments: la scission de la totalité au repos de la terre dans l'opposition, la position de cette opposition de ces moments,»

6 Le processus et son « double aveugle »

La relation entre le processus et le temps nous mène au concept de « changement »³¹⁶ qui est primordial pour le concept de temps. Sans changement, il n'y a pas de temps. Le changement ne peut donc pas être expliqué par celui-ci, il doit alors correspondre à un processus hors du temps. C'est alors la référence au concept d'espace et à sa relation inséparable avec celui du temps qui resurgit. C'est pourquoi il nous faut d'abord clarifier le concept de « changement » pour voir si le concept de temps se constitue de la même manière, c'est-à-dire en trois *dimensions* comme Hegel le propose, que le concept d'espace, pour voir si le temps n'est qu'un double abstrait et aveugle de l'espace.

Dans une deuxième étape, nous verrons que la relation entre espace et temps trouve une expression particulière dans le concept de « durée ». C'est la durée qui nous introduit au problème de l'extension temporelle. La connexion inséparable entre espace et temps nous conduit à expliquer un événement *temporel* par ses déterminations spatiales, c'est ainsi que nous parlons de « *Zeitpunkt* », « *Zeitintervallen* », « *Zeiträumen* » etc.

Arrivés à ces déterminations, il nous faut revenir encore une fois sur le « Maintenant », mais cette fois-ci sous l'aspect du « Maintenant » comme « époque » (qui dure) et comme « événement » (ponctuel), comme durée et comme changement. Une détermination qui nous renvoie aux termes de « qualité » et de « quantité » dans la Logique de Hegel. A travers ces déterminations, nous analyserons ensuite le concept de « Maintenant » en tant que changement et durée. Ce double caractère du Maintenant nous encourage à poursuivre l'analyse de la catégorie de quantité chez Hegel : nous parviendrons au concept de « Maß », c'est-à-dire de « mesure ». Nous analyserons sa signification concrète pour le problème du temps et pour une analyse du concept de processus.

Le terme de « processus » nous introduit directement dans la sphère des choses finies, leur « Entstehen » (naissance) et leur « Vergehen » (disparition). La temporalité des choses n'est pas pensable sans leur implication dans un processus. Cet enlacement entre temporalité et processus marquera le début de la conclusion de ce chapitre dans lequel nous exposerons la contradiction entre changement et temps, le temps qui est logiquement antérieur au changement et épistémologiquement postérieur.

³¹⁶ « Processus » et « temps » sont pour Hegel deux concepts qui s'expriment par la catégorie de la négation. Le concept du changement devient ainsi le garant de la réalité du concept de la négation.

6.1 *Contradiction logique et différence temporelle*

Le problème de la relation du temps au changement se pose lorsqu'on tente d'exposer le concept de temps. Hegel essaie de l'élaborer en s'appuyant sur les notions proches : le devenir et le changement. Nous avons déjà mentionné que le temps n'est pensable que par rapport au changement et qu'il est considéré comme changement pur, qu'il n'y a pas de temps sans un processus affectant les choses réelles. Hegel voit bien que le temps ne peut être identique au changement ni concevable sans changement. Si le Maintenant restait identique au lieu de se différencier, il n'y aurait pas de temps. D'après Hegel, c'est le processus des choses réelles qui constitue le temps, ce faisant il renoue avec la tradition aristotélicienne³¹⁷, à savoir que le temps ne se manifeste pas pour nous sans qu'un changement ne se présente à notre expérience. Si le monde ne se différencie pas pendant deux phases successives, nous ne pouvons pas constater qu'il s'agit de deux phases – il est impossible de les discerner. Pour mesurer le temps, nous sommes obligés de recourir aux autres événements car la mesure du temps nécessite des changements qui s'effectuent devant nous. L'identité ou simplement le fait de ne pas pouvoir repérer un changement nous empêche de percevoir la succession. D'un côté, le constat que le monde demeure identique pendant deux états successifs n'est possible que si le temps est déjà donné, d'un autre côté, le temps ne se présente pas sans un changement quelconque. Il reste à savoir si ces deux implications sont du même genre. Le temps suppose-t-il le changement de la même façon que le changement suppose le temps ? Nous avons déjà vu que chez Kant le temps ne peut pas être perçu en lui-même, ce qui nécessite de trouver dans le domaine des objets de la perception le substrat qui représente le temps en général.

« Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann³¹⁸. »

Le temps ne peut apparaître que sur la base du changement. Pour s'imaginer la série du temps, donc la successivité, il faut que la série des changements soit déjà établie et disponible.

« Denn, das der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorbergeht bestimmt werden kann: so muss die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit existieren.³¹⁹ »

La série des changements est une condition *sine qua non* de toute représentation de la série du temps qui est pour Kant avec l'espace une

³¹⁷ Aristoteles, *Physik*, IV, chap. 11, 218 b, p. 104

³¹⁸ KRV B 225, A 182 p. 220

³¹⁹ KRV B 480, B 482 A 452,454 p. 434

condition de la possibilité du monde sensible. Hegel a aussi souligné l'antériorité épistémologique du changement par rapport au temps. Or Kant nous pousse à penser que le changement lui-même ne peut être représenté qu'en supposant le temps. Le temps, remarque Kant, précède - comme condition formelle de la possibilité des changements « formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderung » - d'une manière objective tout changement, mais subjectivement et dans la réalité de la conscience, cette représentation, comme toute autre, n'est pourtant donnée que par les perceptions.

« Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objektiv vorher, allein subjektiv, und in der Wirklichkeit des Bewusstseins, ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben³²⁰. »

Kant conçoit le temps comme une hypothèse nécessaire pour constituer les conditions de la possibilité de l'expérience de l'esprit subjectif. Mais pour parvenir à la connaissance de ses conditions de possibilité, le conditionné doit affecter l'esprit subjectif. Ou en d'autres termes, l'esprit ne peut pas avoir de connaissance de lui-même sans en faire l'expérience sensible. Le temps apparaît donc épistémologiquement postérieur (ce qui est démontré dans les Analogies kantienne) et logiquement antérieur par rapport au changement (ce qui est l'argumentation de l'Esthétique).

Changement -> Temps :

Le temps nécessite le changement pour apparaître comme condition de possibilité. Le temps est épistémologiquement postérieur au changement.

Temps -> Changement :

Le changement ne peut être représenté comme succession de deux états que si le temps est supposé. Le temps est logiquement antérieur au changement.

La proposition que le temps est antérieur au changement ne suffira pas à Hegel. Mais nous essayerons de montrer qu'il n'arrive pas à contourner l'aporie de la position du temps que Kant a exposée.

Le changement nécessite deux états : un état initial et un état final entre lesquels le changement apparaît comme une relation de transition. L'état initial et final doivent s'opposer. La transition ou le passage entre un état X1 et X2 ne peut être perçue si X1 et X2 sont totalement exclusifs, ce qui veut dire que leur connexion impliquerait une contradiction logique. Le changement peut être défini par deux passages principaux : d'une part le passage de X1 à non-X1 et de X2 à non-X2. Chaque élément passe à son contraire si bien que l'état initial devient l'état final et l'état final devient l'état

³²⁰ KRV B 480,482 A 452, 454 p. 434 notes

initial³²¹. Kant conçoit le concept du changement comme une connexion des déterminations qui sont contradictoirement opposées dans la même chose.

« *Veränderung ist Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges*³²². »

Il s'imagine le changement comme une auto-crédation de déterminations opposées qui s'enchaînent successivement. Le terme « changement » se trouve structurellement plus proche de celui de contradiction. Mais le terme de « succession » implique déjà la solution du problème que ni le terme de « changement », ni celui de « contradiction » ne peut expliquer d'une manière logique (par l'entendement pur) le temps. Afin de représenter ceux-ci il faut introduire l'intuition (*Anschauung*) dans laquelle les changements apparaissent comme changement spatial c'est-à-dire comme mouvement (*Bewegung*).

« *Um Veränderung... darzustellen, müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beispiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen*³²³. »

Les déterminations contradictoires ne font sens que si on les représente l'une-après-l'autre (*nacheinander*) – dans le temps. De même, le temps n'existerait pas et il serait impossible de l'imaginer dans un monde immobile. Et réciproquement, le changement serait impensable dans un monde intemporel. C'est ainsi que Kant conçoit le temps comme condition *sine qua non* de la perception du changement. Le temps a ainsi la primauté logique par rapport au changement. Le temps devient par conséquence l'axiome de l'intuition qui opère en tant que forme abstraite de l'un-après-l'autre. Le temps est un mode de séparation qui rend la contradiction pensable en décalant leurs pôles opposés dans la réalité. Cette séparation crée la succession en éloignant dans le temps l'état X1 de l'état X2 dans le même objet. Kant prend l'exemple du mouvement de quelque chose qui ne peut être en mouvement et en repos simultanément ; la contradiction entre mouvement et repos n'est possible que si le mouvement et le repos sont écartés dans le temps.

« *Bewegung zu einer Zeit, und Ruhe zu einer anderen Zeit, sind einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt*³²⁴. »

Le temps en séparant les pôles opposés et en les posant dans des moments différents rend possible leur composition. La composition des états contradictoires n'est possible qu'en les écartant selon un ordre temporel qui permet à la fois leur connexion et leur exclusion réciproque. Si l'on conçoit le temps comme une forme d'intuition pure ou comme une

³²¹ Voir les analyses de Georg Henrik Wright *Time, Change and Contradiction*, Cambridge, 1969, p. 20-

³²² KRV B 291, 292 p. 265

³²³ KRV B 291, 292 p. 265

³²⁴ KRV B 490 A 462 p. 440

série dynamique des états des substances, ces considérations n'ont qu'un seul but, celui de supprimer la contradiction et de contourner le problème de la forme contradictoire que comporte le changement. Par exemple, la vie et la mort sont contradictoirement opposées et ce sont pourtant deux états d'un même sujet. Si le sujet est vivant, il ne peut être mort et s'il est mort, il ne peut être vivant. Cependant, les deux états marquent les deux pôles de l'existence du sujet et l'on peut dire que le sujet n'est que l'expression de sa vie et de sa mort, les deux sont réunies en lui, mais la mort se confondrait avec la vie et vice versa si elles n'étaient pas dissociées ou écartées. Cet écartement ne dissocie pas seulement la mort et la vie, mais il rend possible leur contradiction qui n'apparaît comme réalité que par l'intermédiaire du temps. Le temps agit, pour ainsi dire, comme ralentisseur entre les deux pôles opposés et c'est le ralentissement des pôles opposés qui exprime toute la réalité (sinon la vie et la mort pourraient être la même chose).

Hegel refuse de concevoir le temps comme nécessité subjective pour percevoir le changement et il ne conçoit pas seulement le temps comme lieu de déroulement du changement il le considère comme *changement lui-même*. C'est ainsi que Hegel voit la primauté logique du temps par rapport au changement. Il renonce en même temps à une représentation spatiale du temps qui transforme l'un-après-l'autre en l'un-à-côté-de l'autre. La suppression de la contradiction de la représentation de la série temporelle s'effectue finalement en juxtaposant les moments successifs de déterminations opposées et ainsi en traduisant leur succession en simultanéité. C'est pourquoi Hegel ne voit aucune solution dans le fait de supprimer la contradiction par l'intrusion du temps, le temps n'est pas conciliateur, mais le temps est plutôt la pure contradiction étant-là.

Hegel s'éloigne de Kant même s'il convient avec lui de la nécessité d'établir un rapport intrinsèque entre le changement, la contradiction et le temps. Mais tandis que Kant croit avoir trouvé la solution de la contradiction du changement avec le concept de temps, Hegel insiste sur la contradiction du changement.

Hegel (et Kant) tombe d'accord sur l'idée qu'il est nécessaire de priver le principe de contradiction de toute représentation temporelle. En disant que « *Es ist unmöglich, dass etwas zugleich sein und nicht sein* », Kant juge que cette formule est complètement opposée au principe de contradiction dont la valeur purement logique ne peut pas être limitée par des rapports de temps (« *zugleich* »). Ces rapports créent simplement une connexion dans un principe qui n'a aucun contenu et qui n'est qu'un rapport purement formel. Si l'on regarde l'usage de « *zugleich* », il en résulte que Kant ne met pas en question la fonction conciliatrice du temps (c'est-à-dire de connecter les possibilités inconsistantes). Affectée par la condition du temps, cette proposition exprime le fait suivant :

« *Ein Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B sein; aber es kann gar wohl beides (B so wohl, als non B) nacheinander sein*³²⁵. »

Hegel ne semble pas non plus critiquer la formule du « *zugleich* », qu'il introduit dans l'énoncé du principe de la contradiction.

« *A kann nicht zugleich A und nicht A sein*³²⁶. »

Et il n'élabore pas non plus un principe rationnel se fondant sur la condition du temps. Kant avait dans sa *Dissertatio* un point de vue plus critique en disant que le temps est présupposé même par toute pensée en général, ce qui exprime l'impossibilité d'une déduction rationnelle du temps³²⁷.

L'interprétation unilatérale du temps comme conciliateur des déterminations contradictoires peut entraîner une représentation faussée du devenir si l'on considère le devenir absolu comme un simple devenir-autre. Certes le temps permet de relier les pôles opposés d'un même objet, mais il les compose « *nacheinander* », donc il s'agit plutôt d'une séparation. Le problème de temporaliser le devenir (même si le devenir n'est pensable que dans le temps) consiste dans le fait que le « *Nacheinander* », la succession, introduit des coupures, elle désamorce le mouvement de disparition immédiate de l'être dans le néant et du néant dans l'être – ce qui est l'expression du devenir. Le devenir exprime un passage de l'un de ses moments dans l'autre et vice-versa. Ainsi Hegel souligne que l'être et le néant sont séparés dans le temps.

« *Sein und Nichts werden in der Zeit auseinandergehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, dass sie an und für sich dasselbe sind*³²⁸. »

Le temps intervient dans la constitution du devenir dans l'écartement de l'être et du néant. Le devenir qui est l'unité des moments inséparables (de l'être et du néant) se différencie d'avec ses moments et crée en lui-même un troisième moment. Le devenir est donc la réflexion du passage dans sa totalité, c'est-à-dire à travers ses deux pôles (initial et final). Mais ce n'est qu'en introduisant la structure de la temporalité que les deux pôles s'écartent pour se révéler l'un et l'autre comme étant deux termes. L'être comporte dès son « *Entstehen* » le germe de son « *Vergehen* » et Hegel insiste sur l'unité de l'être et du néant. Néanmoins, il souligne que le passage de l'être au néant s'effectue dans le temps, ils sont pensés comme alternant et non comme étant en soi. Le devenir est plus précisément un devenir-autre qui, par rapport au changement absolu, se réduit à une alternance permanente. Le

³²⁵ KRV B 191, 192 A 152, 153, p. 197

³²⁶ WL II note, p. 36

³²⁷ *Dissertatio* 1770, § 14, 5 « A enim et non A non repugnant, nisi simul (h.e. tempore eodem) cogitata de eodem).

³²⁸ WL I note I, p. 85

temps a ainsi pour fonction d'éviter que l'être et le néant deviennent interchangeables ou identiques. Hegel ne se posait pas le problème de la pensabilité du concept de devenir hors du temps, mais il introduit la temporalité pour ne pas se retrouver devant une singularité – « *so ist doch auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Sein und Nichts zusammentreffen und ihre Unterschiedenheit verschwindet*³²⁹. » - où l'être et le néant se confondent. Le temps semble avoir le rôle d'un gardien afin que la logique ne se réfute pas elle-même. Le temps opère ici d'une part comme condition *sine qua non* de la contradiction ou plus précisément de la pensée de la contradiction et d'autre part comme dénégation de la contradiction afin d'éviter la culmination de la logique de l'être et du néant dans un point qui échappe à toute représentation logique.

Cependant, la contradiction ne se laisse pas contourner par l'introduction des représentations temporelles. Car si nous envisageons uniquement la continuité du temps, la contradiction réapparaît au sein du changement. Le changement décrit lui-même un parcours qui passe par deux pôles liés contradictoirement et le temps comme agent du changement exprime la tension par deux pôles opposés. Ainsi interprétons-nous l'intention de Hegel : il n'essaie nullement de supprimer la contradiction du changement.

Kant insistait en particulier sur la continuité dans le temps. C'est aux yeux de Hegel seulement une interprétation d'une seule détermination (la continuité) tandis que l'autre détermination (la contradiction) a été mise à l'écart. C'est pourquoi Hegel s'appuie plutôt sur les analyses de Zénon qu'il estime beaucoup plus ingénieuses.

6.2 *Les paradoxes de Zénon*

Les paradoxes de Zénon mettent en évidence les différentes déterminations concernant notre représentation de l'espace et du temps et par le mouvement. Parmi elles, se trouve la détermination de la continuité. Hegel apprécie en particulier que Zénon n'ait pas seulement mis en évidence la détermination de la continuité mais qu'il ait aussi présenté sa nature contradictoire. C'est pourquoi il pense que Zénon expose bien la problématique de la continuité en mettant en place un cadre conceptuel adéquat : c'est la dialectique, la pensée par oppositions qui sera l'outil intellectuel parfait pour dénouer cette problématique. Hegel souligne que Zénon abandonne l'idée d'une pensée fixe, elle devient un mouvement pensant (*denkende Bewegung*). Il associe ainsi la dialectique au mouvement en disant que la dialectique elle-même est ce « mouvement » de la pensée et en outre le mouvement lui-même est la dialectique de tout étant.

³²⁹ WL I note I p. 85

« *Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, ist eben dies der Grund, dass, die Dialektik selbst diese Bewegung oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seienden ist*³³⁰. »

La chose elle-même se meut et elle comporte sa propre dialectique dont le mouvement peut être décrit de la manière suivante : 1) devenir soi-même, 2) devenir-autre, 3) se supprimer.

« *Das Ding hat, als sich fortbewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist: sich anders werden, sich aufheben*³³¹. »

En s'appuyant sur les paradoxes de Zénon, Hegel conceptualise le mouvement à l'aide d'une grille dialectique. C'est ainsi que le mouvement est assimilé au concept du devenir qui se manifeste dialectiquement comme devenir soi-même à travers son opposé, l'autre, afin de supprimer l'opposition.

Zénon, dit-il, ne nie aucunement le mouvement en tant que donnée de la certitude sensible. Zénon se pose plutôt la question de savoir en quoi consiste la vérité du mouvement. Quand il affirme que le mouvement est non-vrai parce qu'il est contradictoire, il dit ainsi qu'aucun être véritable ne lui appartient. Il démontre que la représentation du mouvement contient une contradiction. Les preuves de Zénon apparaissent à l'examen comme une vérification logique et en même temps historique du concept spéculatif de la contradiction. En tenant compte de sa détermination essentielle, la contradiction recèle le négatif. L'introduction du négatif dans l'exposition de la contradiction renvoie immédiatement au principe de tout *auto-mouvement* dont le négatif est la détermination principale.

Le mouvement extérieur et sensible (*äußerliche Bewegung*) n'exprime ainsi rien d'autre que la contradiction qui est anticipée à l'intérieur de son concept. Le mouvement sensible est pour ainsi dire son être-là immédiat. Cela signifie que si quelque chose se meut, il ne s'agit pas de quelque chose qui se situe Ici ou dans le Maintenant-ci ni dans le Maintenant-suivant, mais comme si elle se trouvait en même temps dans l'Ici et le Non-Ici et comme si la chose était et n'était pas à la fois dans le même Maintenant.

Hegel dénonce que le mouvement inclut en lui-même des contradictions car se mouvoir signifie d'après Hegel : être en ce lieu et en même temps ne pas y être. Cependant, cela ne signifie pas que le mouvement se déroule à un niveau purement logique - ce qui signifierait que le mouvement n'existerait pas réellement – mais que le mouvement *est* la contradiction au niveau de *l'étant-là*. C'est bien au niveau de l'être-là que Hegel voit le mouvement qui est ainsi posé comme le temps et l'espace. Le mouvement lui-même est l'essence et la réalité du temps et de l'espace. Le mouvement apparaît par conséquent comme contradiction apparaissante et posée.

³³⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, (abrég. VGP) I, p. 305

³³¹ VGP I, p. 305

« Die Bewegung ist eben das Wesen, die Realität der Zeit und des Raumes; und indem diese erscheint, gesetzt ist, so ist eben der erscheinende Widerspruch gesetzt³³². »

Les preuves de Zénon (les quatre façons de réfuter le mouvement qu'il propose) reposent sur l'état de division (Geteiltsein³³³) infinie de l'espace et du temps.

Le but de Zénon était de démontrer l'idée de Parménide qu'il n'y a pas de pluralité ni de mouvement, mais seulement un être immobile. Il a essayé de le démontrer par ces quatre preuves célèbres.

1. Il dit qu'il ne peut pas y avoir de mouvement parce qu'il faut parcourir une certaine distance. Mais chaque distance en tant qu'étendue peut être divisée en plusieurs sous-parties. Or parcourir et mesurer une série de parties infinies signifient parvenir à une fin de quelque chose qui ne peut avoir de fin.

2. Dans la deuxième preuve, il part de l'image qu'Achille ne peut rattraper une tortue puisque pendant le temps déterminé qu'il lui faut pour rattraper son avance, la tortue a déjà avancé, et le temps de rattraper sa nouvelle avance, la tortue a avancé à nouveau etc.

3. La troisième preuve est l'exemple d'une flèche qui ne semble pas se mouvoir car en réalité dans chaque instant elle occupe une certaine partie de l'espace où elle est en repos. La trajectoire de la flèche se compose d'un nombre infini d'instant où la flèche est en repos. C'est pourquoi la flèche ne peut être en mouvement.

4. Tout mouvement est ainsi un trompe l'œil ; car si deux corps parcourent avec la même vitesse en sens inverse l'espace, chacun passe avec une vitesse différente de l'autre à côté d'un corps en repos quand ils se croisent dans cet espace.

Les preuves de Zénon décrivent apparemment un paradoxe pour notre expérience de la réalité. Elles mettent en oeuvre un concept de l'être archaïque dont les fondations reviendront aussi dans l'ontologie de Hegel.

Premièrement, Zénon ne différencie pas le monde de la pensée du monde de l'être. Les sphères de la logique et du réel se confondent. Les parties infiniment petites d'une ligne mesurée n'existent que dans la pensée mais pas dans la réalité. C'est le cas de l'exemple de la flèche et des endroits infinis qu'il occupe sur sa trajectoire.

Deuxièmement, en parlant de l'étant, il pense toujours à une chose positive et réelle. Pourtant l'être peut être aussi quelque chose de négatif. Par exemple, l'avance de la tortue devient très vite une telle grandeur négative (comme la distance). Comme les éléates s'accrochent au mot « être », ils insinuent l'idée que la tortue gardera toujours une avance positive et réelle.

³³² VGP I, p. 307

³³³ VGP I, p. 305

Troisièmement, l'étant est ainsi pour Zénon une sorte de bloc de réalité qui repose en lui-même, et dont la structure est perceptible d'une manière immédiate. Sa structure se révèle - d'elle-même - à la pensée. Zénon ne tient pas compte du fait que la pensée peut déterminer l'étant par différents moyens et en prenant différents points de vue. C'est pourquoi Zénon ne tient pas compte non plus de la possibilité de mesurer un mouvement différemment.

Par le moyen du concept du mouvement comme contradiction, Hegel explique la détermination de la continuité : Le mobile *est* et *n'est pas* à la fois dans le même Ici ni dans le même Maintenant-ci. C'est le concept du continu qui permet de comprendre l'idée directrice de la démarche zénonienne :

« *In der Bewegung setzt sich der Raum zeitlich und die Zeit räumlich (§ 260); die Bewegung fällt in die Zenonische Antinomie, die unauflöslich ist, wenn die Orte als Raumpunkte und die Zeitmomente als Zeitpunkte isoliert werden, und die Auflösung der Antinomie, d. i. die Bewegung, ist nur so zu fassen, dass Raum und Zeit in sich kontinuierlich sind und der sich bewegende Körper in demselben Orte zugleich ist und nicht, d. i. zugleich in einem anderen ist, und ebenso derselbe Zeitpunkt zugleich ist und nicht, d. i. ein anderer zugleich ist*³³⁴. »

L'erreur de Zénon réside pour Hegel dans le fait qu'il a isolé les moments de l'espace et du temps comme points temporels et spatiaux. Pour Hegel l'antinomie zénonienne est seulement soluble si on considère l'espace et le temps comme continus et si on considère qu'un corps en mouvement *est* et *n'est pas* à la fois dans le même lieu. Hegel utilise ce paradoxe du corps en mouvement pour expliquer que le mouvement du corps lui-même est l'expression spatiale et temporelle.

Par le moyen de l'idée de continuité, Hegel essaie de rétablir les connexions entre le changement, la contradiction et le temps. Comme nous l'avons vu, la continuité du temps et celle de l'espace sont attribuées à la catégorie de la quantité. L'espace et le temps peuvent être considérés comme des moments de la quantité pure et le réel peut être pris comme le contenu indifférent de l'espace et du temps en tant que rapport dialectique des déterminations de la quantité : la continuité et la discrétion. Nous avons vu que la catégorie de la quantité résulte de la dialectique de l'être-pour-soi et de l'être-pour-soi supprimé. C'est ainsi que Hegel assimile le moment de l'attraction à la continuité et de la répulsion à la discrétion.

³³⁴ Enzyk II, § 269 p. 168, 169

La particularité de Hegel consiste dans le fait qu'il a lié les moments incompatibles – le continu et le discret – en opposant leur unité. Cela veut dire que la grandeur continue et la grandeur discrète n'existent pas d'une manière isolée, leur détermination comme grandeur exclusive se perd à la limite de l'autre – ils se déterminent réciproquement. Par conséquent, les deux grandeurs contiennent les deux moments. Leur différenciation s'effectue au moment où le même Tout est tantôt posé sous l'une des déterminations tantôt sous l'autre. Mais comment peut-on saisir le « tantôt » ? Chacun des deux cotés qui sont opposés comporte l'autre et aucun ne peut être pensé sans l'autre ou, en d'autres termes, les deux déterminations n'expriment que le passage dans l'autre. Mais Hegel n'introduit pas ici le concept du temps. Il essaie d'établir un passage d'une discontinuité immanente au continu et de la continuité au discret. Hegel prévoit cet entrelacement de ces deux déterminations comme une opération purement logique sans établir une idée mathématique d'ordre, mais seulement une analyse du concept : c'est-à-dire, il ne tente pas d'arithmétiser le continu. La continuité présente donc l'unité de l'être-hors-de-soi dans lequel aucune exclusion, limite ou négation ne pénètre. Mais la grandeur de la continuité contient aussi bien le discret que la continuité du multiple.

« Die kontinuierliche Größe ist die sich fortsetzende Quantität ohne Rücksicht auf eine Grenze, und insofern sie mit einer solchen vorgestellt wird, ist diese eine Begrenzung überhaupt, ohne dass die Diskretion an ihr gesetzt sei³³⁵. »

La continuité ne constitue pas un moment exclusif, elle s'exerce d'une manière ou d'une autre à de multiples Un, même s'ils sont tous identiques et indifférents. L'Un présente dans la continuité une possibilité réelle. Hegel explique la continuité du discret de la façon suivante : la grandeur discrète de cent hommes est en même temps continue car le genre homme parcourt tous les individus et les relie entre eux.

« Ebenso ist dann auch andererseits die aus hundert Menschen bestehende diskrete Größe zugleich kontinuierlich, und das denselben Gemeinschaftliche, die Gattung Mensch, welche durch alle Einzelnen hindurchgeht und dieselben untereinander verbindet, ist es, worin die Kontinuität dieser Größe begründet ist³³⁶. »

Le principe de la continuité ne consiste donc pas dans la sommation infinie mais il s'agit plutôt d'une continuité logique de l'élément de l'Un qui « sich-fortsetzt » tant qu'il sera le même des plusieurs Uns (« Dasselbe der vielen Eins »), c'est-à-dire une unité (« die Einheit »)³³⁷.

³³⁵ WL I, p. 250

³³⁶ Enzyk I, § 100 note, p. 213

³³⁷ Enzyk I, § 100, p. 212

Hegel conçoit la continuité du discret par l'égalité qui résulte d'une subsumption sous un même concept. Le passage ou la proposition de l'identité du discret et du continu doit être compris au niveau logique. C'est par le truchement de la logique que Hegel démontre les différents moments de la continuité. On peut s'interroger sur le fait qu'il ne mentionne pas le temps dans toutes les opérations qui s'effectuent apparemment hors du temps. Mais Hegel, en assimilant l'espace et le temps au terme logique de la quantité, tente en même temps d'établir une logique qui donne la structure du temps avant que la structure puisse se réaliser ou être pensée dans le temps. Pourtant, il faut remarquer qu'un tel projet va plus loin qu'une simple logique, car même si Hegel tente de donner un sens au temps, il n'est pas seulement censé donner un sens logique au temps, mais aussi donner une explication de la pensabilité du temps et de donner ainsi un sens au sens lui-même.

On peut comparer l'effort de donner un sens au temps avec le paradoxe de trouver la parole qui garde le silence, comme Derrida l'a exprimé dans *L'écriture et la différence* : « L'idée du silence ... Je ne puis parler d'une absence de sens, sinon en lui donnant un sens qu'elle n'a pas. Le silence est rompu puisque j'ai dit. »³³⁸

Hegel résume l'antinomie de l'espace et du temps en reconnaissant l'unité de la quantité qui comporte leur divisibilité à l'infini ou bien leur être-composé à partir d'éléments indivisibles. En d'autres termes, si l'espace et le temps sont posés avec la détermination de quantité continue, ils sont divisibles à l'infini. Tandis que s'ils sont posés avec la détermination de quantité discrète, ils sont eux-mêmes divisés et sont composés d'Un indivisible. Les deux moments, la continuation et la discrétion, forment un seul concept. L'antinomie ne résulte que du fait que l'affirmation de la quantité est d'une part continue et d'autre part discrète. La solution hégélienne se résume dans la proposition que les deux moments sont nécessaires pour la constitution d'un seul et même concept et qu'ils ne peuvent pas valoir dans leur isolation unilatérale, mais qu'ils obtiennent leur vérité de leur être-supprimé afin d'être vrais dans l'unité de leur concept.

³³⁸ J. Derrida, « *L'écriture et la différence* », 1967, Seuil, p. 385

La solution kantienne va dans le même sens, ce n'est que sa présentation qui est différente. Dans l'antinomie kantienne, Kant vise d'une manière abstraite la quantité en général et par là également l'espace et le temps. Si l'on compare la démarche hégélienne qui a confronté la thèse et l'antithèse (de l'antinomie), nous remarquons que Kant n'aurait fait que mettre en opposition (du côté de l'antithèse) l'affirmation assertorique de la continuité à l'affirmation assertorique de la discrétion (du côté de la thèse). Mais Kant les a présentées seulement juxtaposées. C'est pourquoi Hegel ne voit rien de nouveau dans l'exposition des antinomies chez Kant par rapport à Zénon.

« *Kants Antinomien sind nichts weiter, als was Zenon hier schon getan hat*³³⁹. »

Par rapport à Kant, Zénon, explique Hegel, a mis en évidence l'implication contradictoire de l'une des déterminations par l'autre.

« *Er hat die Bestimmungen aufgefasst, die unsere Vorstellung von Raum und Zeit enthält; er hat sie in seinem Bewusstsein gehabt und hat darin das Widersprechende gezeigt*³⁴⁰. »

Zénon a mis en évidence la formation dialectique de chaque processus du mouvement donné en indiquant quelle détermination était en-soi et laquelle était posée.

« *In den beiden ersten Beweisen ist die Kontinuität im Fortgehen das Überwiegende: es ist keine absolute Grenze und kein begrenzter Raum, sondern absolute Kontinuität, Hinausgehen über alle Grenze*³⁴¹. »

Dans la preuve de l'« Achille », la continuité est le fondement de la possibilité de la division à l'infini, tandis que l'exemple de la « flèche » illustre le cas inverse : c'est le discret qui est présupposé comme un en-soi alors que la continuité est posée.

« *Zenon macht nur die Grenze, die Teilung, das Moment der Diskretion des Raums und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch. Was die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung auseinanderhält*³⁴². »

La difficulté consiste dans la différence entre la pensée et la réalité, car c'est toujours la pensée qui sépare les objets dont les moments sont liés dans la réalité.

³³⁹ VGP I, p. 317

³⁴⁰ VGP I, p. 317

³⁴¹ VGP I, p. 315, 316

³⁴² VGP I, p. 314

Hegel dénonce ainsi (comme Zénon) l'incompatibilité entre le dédoublement d'un même point limite et l'hypothèse de la continuité. Mais il interprète le concept de continu d'une façon dialectique, c'est-à-dire qu'il y voit unicité et dédoublement à la fois. À ce point de vue abstrait, il assimile la continuité aussi à l'espace et au temps de façon que la multiplicité infinie ou abstraite est incluse dans la continuité. Le réel face à la multiplicité abstraite est considéré comme le concret du temps et de l'espace. De même, le mouvement et la matière sont des réels concrets par rapport au temps et à l'espace. Hegel nous rappelle que l'abstrait n'est qu'un moment du réel. Néanmoins, il considère la divisibilité elle-même comme simple possibilité et non pas comme une existence des parties. La multiplicité en général n'est posée dans la continuité que comme *moment*, comme un *supprimé*. C'est pourquoi il nous explique que la continuité s'applique aussi bien au temps qu'à l'espace

« die Kontinuität, welche ebenso wohl auf die Zeit als den Raum geht...so dass die unendliche, d.h. abstrakte Vielheit nur an sich der Möglichkeit nach, in der Kontinuität enthalten sei. Das Wirkliche gegen die abstrakte Vielheit wie gegen die abstrakte Kontinuität ist das Konkrete derselben, die Zeit und der Raum selbst, wie gegen diese wieder die Bewegung und die Materie. Nur an sich oder nur der Möglichkeit nach ist das Abstrakte; es ist nur als Moment eines Reellen...Vielmehr ist schon die Teilbarkeit selbst nur eine Möglichkeit, nicht ein Existieren der Teile, und die Vielheit überhaupt in der Kontinuität nur als Moment, als Aufgehobenes gesetzt³⁴³. »

Hegel s'oppose, avec son concept de la continuité, à la représentation habituelle, laquelle transforme et déforme la continuité en une simple composition. Mais celle-ci ne serait qu'une relation externe alors que la connexion complète que la continuité exprime est une relation interne. Il s'agit donc d'une connexion nécessaire et non d'une connexion fortuite.

Nous pouvons ainsi nous imaginer l'espace et le temps comme infiniment divisés, les désarticuler en une infinité de points, la continuité n'y est pas moins présente. En tant que concept, cette continuité consiste en ce que tous sont égaux, en ce qu'ils ne se séparent donc pas véritablement les uns des autres en tant que points, en tant qu'uns.

« Stellen wir uns Raum und Zeit als unendlich geteilt vor, so ist also eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Kontinuität ist ebenso daran vorhanden, - ein Raum, der sie fasst. Als Begriff aber ist diese Kontinuität, dass sie alle Gleiche sind, also in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinanderkommen³⁴⁴. »

³⁴³ WL note II, p. 226, 227

³⁴⁴ Voir ci-dessus

L'unité du continu et du discret contient ainsi ces deux façons de concevoir la continuité : d'une part, l'indistinction ou l'identité logique et la connexion interne, et d'autre part, tant dans le continu que dans le discret, l'unité de l'Un et du Multiple. Nous avons déjà pu observer ces multiples combinaisons conceptuelles agir dans le temps. Grâce à ces synthèses, nous comprenons comment la continuité et la discrétion tiennent ensemble dans la pluralité temporelle puisque le temps – contrairement à l'espace où les parties coexistent – est un continu successif ou une succession continue. L'abstraction – dans laquelle aucune différence réelle ne se manifeste – détermine d'abord sa continuité ; mais la négativité de ses moments y introduit la discontinuité du « Nacheinander ». De sorte que le Maintenant est considéré comme un « Un » et comme un « Multiple », discret et continu. C'est ainsi que Hegel a conçu le Maintenant pour éviter ses apories mais sans les contourner. Le moment du présent comme Maintenant est donc présenté à la fois comme singularité exclusive et comme limite indistincte depuis laquelle le temps se « *fortsetzt* », se continue dans les autres moments. Le point temporel (*Zeitpunkt*) est à la fois un point de séparation et une négation de la séparation ou, en d'autres termes, il est Même (c'est-à-dire continu) et Autre (c'est-à-dire discret). Cette synthèse se manifeste à travers le mouvement dans l'espace et le temps. Pour revenir à l'exemple de la Flèche de Zénon, dans lequel l'être-limité est posé absolument, la limite ne représente pour Hegel qu'un moment :

« *Im Hier, Jetzt als solchem liegt kein Unterschied. Im Raume ist eins so gut ein Hier als das andere, dies hier und dies hier und wieder ein anderes usf.; und doch ist das Hier immer dasselbe Hier, sie sind gar nicht verschieden voneinander. Die Kontinuität, Gleichheit der Hier ist so hier geltend gemacht gegen die Meinung der Verschiedenheit. Jeder Ort ist verschiedener Ort, - also derselbe; die Verschiedenheit ist nur gemeint*³⁴⁵. »

Grâce à l'exposition de l'interactivité du continu et du discret que Hegel a mis en évidence par rapport au Maintenant, le paradoxe du « *Zeitpunkt* » qui est uniquement comme un non-étant s'éclaire. La succession des points temporels qui produit immédiatement l'anéantissement de leur position crée la continuité ininterrompue du « *Entstehen* » et du « *Vergehen* » du temps, car les moments temporels eux-mêmes, dans leur abstraction non particularisée, ne se distinguent pas les uns des autres et le temps se manifeste ainsi comme « époque » qui signifie littéralement « temps arrêté³⁴⁶ », c'est à dire une *durée* indifférenciée, ou comme un écoulement constant.

³⁴⁵ VGPI ; p. 315

³⁴⁶ Provenant de *epéichen* ce qui signifie arrêter, demeurer, tenir.

7 Logique et temporalité

7.1 *La direction du temps*³⁴⁷

En appliquant la même démarche dialectique, Hegel a essayé de calquer la grille de l'espace avec ses trois dimensions sur le concept du temps et de suivre un développement analogue. Ainsi s'explique aussi le terme « dimension du temps ». Un terme qui n'est plus utilisé aujourd'hui et qui est remplacé par le terme « mode du temps » ou « *Zeitmodi* » (voir chapitre 4.6³⁴⁸).

Hegel conçoit les événements temporels à partir des déterminations spatiales, par exemple, il parle de « *Zeitpunkten* », « *Zeitintervallen* », « *Zeiträumen* »³⁴⁹ etc.

Le concept de point a entraîné en passant par des concepts médiateurs de la ligne et de la surface un développement dialectique à trois étapes présenté par Hegel comme une reconstruction rationnelle de l'espace. On pourrait donc s'attendre à une reconstruction analogue des dimensions temporelles. Le passé, le présent et le futur ne correspondent-ils pas aux trois dimensions spatiales ? Malgré une démarche dialectique analogue, l'étant temporel se distingue des rapports spatiaux dans la mesure où il se présente comme une pluralité monodimensionnelle contrairement à la tridimensionnalité de l'espace. Ce point de vue spatial du temps que Hegel

³⁴⁷ Les réflexions sur une possibilité d'une structure du temps cyclique proposées par K. Gödel ne peuvent être approfondies ici. Comparez l'œuvre sur « *A Remark About the Relation Between Relativity Theory and Idealistic Philosophy* » et aussi les réflexions de Scheibe, E. « *Der Zeitbegriff in der Physik* », p. 245

³⁴⁸ Böhme, Gernot: *Über die Zeitmodi*. Göttingen, 1966, p. 38

³⁴⁹ La traduction du « *Zeitpunkt* » se fait souvent par : moment, instant. Le mot « moment » renvoie à l'expression latine « *momentum* » qui est une contraction de *movimentum*, c'est-à-dire « mouvement » (Dictionnaire étymologique, Larousse, Paris, 1971, p. 472). Le terme « moment » exprime donc directement un mouvement et comme aucun mouvement ne peut être envisagé sans parcourir un espace relatif au temps, le « moment » peut être considéré comme un point spatial se référant à quelque chose qui est en mouvement par rapport à ce point. Cela vaut aussi pour le mot « instant », sa signification venant du latin « *instans* » ce qui veut dire « qui se tient dans (Cf. Ibid. p. 392) » exprime aussi un rapport spatio-temporel. « *Zeitraum* » est souvent traduit par « période » qui vient du terme grec « *periodos* », « circuit » appliqué au mouvement des astres, de « *peri* » qui signifie « autour » et *hodos* (Cf. Ibid. p. 553), chemin. Le terme « intervalle » utilisé en allemand dans le mot composé « *Zeit-intervall* » n'efface pas son origine latine qui signifie « entre deux palissades ». En français le terme intervalle est soit la distance d'un point à un autre ou d'un objet à un autre, soit dans la musique l'écart entre deux sons ou un espace de temps qui sépare deux *époques*, deux dates, deux faits. Cette analyse étymologique est loin d'être complète, mais elle devrait éclairer la raison pour laquelle Hegel a introduit le concept des dimensions spatiales dans son exposition du concept du temps.

nous propose avec son développement dialectique doit aussi être expliqué sous cet angle.

Il faut réfléchir d'abord sur le fait qu'aucun événement temporel ne s'explique en dehors de l'espace. Si l'espace est la totalité d'« *Außereinanderseins* », de l'être hors l'un de l'autre, toutes sortes de changements se produisent dans l'espace. Il n'y a aucune possibilité qu'un événement se déroule uniquement dans le temps³⁵⁰. Quel impact a donc le temps dans l'espace ? L'impact du temps dans l'espace entraîne principalement le « devenir-autre », cela veut dire, l'identité et l'être-autre, par rapport à deux états successifs. La monodimensionnalité du temps dans laquelle les moments apparaissent en tant que série, en tant qu'ordre linéaire, se fonde sur la connexion inséparable avec l'espace ; une connexion spatio-temporelle qui ne permet pas de penser le temps comme *espace* à part de l'*espace*. Le temps n'est donc pas simplement une copie du résultat d'une démarche dialectique qui est analogue à la structure des dimensions spatiales, mais l'expression de quelque chose qui a son origine dans l'espace.

Le temps intervient comme changement abstrait, comme un simple « devenir-autre » sans créer une pluralité. Cette simplicité d'un « devenir-autre », fait finalement la monodimensionnalité du temps. Le rapport entre l'espace et le temps déterminé, abordé dans le premier chapitre, éclaire ce caractère du concept du changement : car pour pouvoir constater un changement, l'état précédent doit être conservé d'une manière ou d'une autre. Le concept de la succession n'est pensable que par rapport à une coexistence spatiale dans laquelle le temps laisse ses traces.

C'est en évoquant la problématique de la relation entre espace et temps dans la philosophie de Hegel que nous remarquons certes une élaboration des dimensions spatiales, mais il manque une élaboration suffisante des dimensions du temps. Hartmann³⁵¹ a peu contribué à préciser le problème de la dimensionnalité du temps. Il a pensé que la détermination d'« écoulement » attribuée au temps crée un rapport entre l'*unidimensionnalité* et la *direction* du temps parce qu'un écoulement ne peut se produire que dans une direction sinon il se supprimerait lui-même. Cet argument néglige le fait

³⁵⁰ Si l'on pense aux opérations logiques des mathématiques qui sont purement abstraites, on peut avoir l'impression qu'elles se déroulent uniquement dans le temps. Mais si on regarde de près ces opérations par exemple $7 + 123 = 130$, nous opérerons avec des nombres qui se constituent d'autres opérations précédentes comme pour le chiffre 7 l'addition de $1+1+1+1+1+1+1$. Deux Uns ne peuvent être représentés que si elles sont l'un à côté l'autre, si elles sortent de l'identité. En d'autres termes pour additionner le deuxième Un au premier, il faut que le premier soit conservé. Même si l'on ne fait pas l'addition complète pour effectuer l'opération $7 + 123$, nous savons que le 123 est plus grand que le 7. Le fait d'être plus grand que l'autre fait allusion à ces premières opérations au niveau de l'Un.

³⁵¹ N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin, p. 148

que l'écoulement linéaire est déjà un schéma imagé tandis qu'un écoulement d'un processus réel - comme une source ou un remous - n'est descriptible que dans les trois dimensions spatiales. En outre, si Hartmann pense l'écoulement comme une qualité du temps (le temps qui « coule » - et par conséquent on ne peut parler d'un « écoulement » qu'en fixant une direction d'écoulement ce qui représente ainsi l'unidimensionnalité du temps) - il présuppose déjà l'unidimensionnalité du temps ce qui restait à prouver.

Il est intéressant de voir que Hartmann lie l'unidimensionnalité du temps avec une direction du temps et même si nous n'approuvons pas ces arguments, une telle argumentation parallèle sensibilise notre attention. Car la « direction » ou « anisotropie » du temps fait partie de notre expérience la plus élémentaire qui se distingue par cette qualité de l'extension spatiale. Mais le problème de l'anisotropie du temps est devenu le sujet d'une discussion en particulier dans le domaine de la physique où on a essayé de mettre en liaison le flux du temps avec un processus qui définit sa direction. Nous ne pouvons approfondir ici les discussions à propos de la cosmologie et de la thermodynamique³⁵².

L'idée sous-jacente de cette discussion culmine dans la question : est-ce qu'il est possible de remonter le temps ? Peut-on inverser le temps ? Mais pense-t-on au temps abstrait, à sa structure logique ou au processus réel ? Car il est évident que si nous regardons le temps dans sa structure abstraite, il nous apparaît comme « négativité », « inquiétude » qui ne désigne aucune direction. Le futur comme un « n'est pas encore » et le passé comme un « n'est plus » ne se distinguent pas s'ils ne sont que des abstractions, donc il est aussi inutile de se demander s'il existe une direction du temps a priori. Par contre, au moment où le passé et le futur se trouvent dans un sujet qui a une mémoire qui lui permet de les discerner parce qu'ils y coexistent, le futur et le passé ne sont plus échangeables. Mais ce n'est pas le temps et sa structure abstraite qui ont subi une transformation, c'est le lien du temps avec le processus qui a été rétabli et qui n'a jamais été rompu car le temps, selon Hegel, n'est qu'une abstraction du processus concret. Le temps est l'« abstrakte Prozeß »³⁵³.

Dans ce sens, G. Böhme pense que la direction du temps devrait être analogue aux processus thermodynamiques et à d'autres déterminations physiques. L'ordre du temps devrait être fonction des déterminations du

³⁵² Les mathématiciens Hawking et Penrose ont mentionné le problème d'une direction du temps dans « *The nature of space and time* », 1996, Princeton University Press, mais il faut aussi regarder le travail remarquable de L. Krüger, « *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften* » ou le travail de H. Reichenbach, « *The Direction of Time* »

³⁵³ VGP p. 329

processus. H. Margenau lui aussi utilise un argument qui relie le temps au processus physique.

« *A body can be in the same place at different times, but it cannot be at the same time in different places. Here we find the essence of the one-way character of time* »³⁵⁴

A part le fait que Margenau utilise une prémisse selon laquelle un corps mouvant ne peut être en même temps en deux endroits qui n'est rien d'autre que la paraphrase d'une impossibilité d'une inversion du temps, les deux, Böhme et Margenau, essaient de fixer le concept de temps dans un processus qui se déroule dans l'espace. Mais ce n'est pas le concept du temps qui contient en lui la solution au problème d'une direction et d'une irréversibilité du temps, c'est plutôt une analyse du processus concret qui donne des explications relatives au processus.

Le problème de la direction du temps (et la question de savoir si on peut remonter le temps) est selon M. Capek celui d'une représentation spatiale qui est trompeuse et qui entre dans le concept du temps et le déforme.

Si je vais de gauche à droite dans une rue, dit Capek, on suppose qu'il s'agit de la même rue. Donc on pense que je peux retourner au même endroit dans l'espace, mais je ne peux le faire d'un point de vue temporel parce que le temps continue à s'écouler. Mais cet argument se fonde sur un *point de vue uniquement spatial*, car la rue n'est plus -comme le fleuve d'Héraclite – la même rue, elle a « coulé » comme le temps. Il y a des « traces » dans cette rue qui indiquent qu'elle est aussi soumise au processus, au changement³⁵⁵. Ce sont ces traces qui sont la mémoire du temps.

L'idée d'une « mémoire » du temps nous rappelle que l'état précédent n'a pas simplement disparu mais coexiste avec le nouvel état ce qui permet finalement de parler d'un changement.

Si l'on imagine qu'on peut attribuer à chaque état constaté dans un endroit bien précis dans l'espace une marque qui représente cet état et qui le rend identifiable et disponible comme un état passé, on obtient une accumulation de marques qui documentent le dépassement du temps. La numérotation des marques permet aussi de les positionner dans le temps et explique en même temps la succession comme un dépassement unidimensionnel. La direction serait donc définie par l'augmentation du nombre de marques. Ce qui explique pourquoi Kant a lié la succession à l'acte de compter qui continue ainsi la réflexion d'Aristote: « Donc le temps n'est pas un mouvement mais ce par quoi le mouvement a un nombre (...) Donc le temps est un certain nombre »³⁵⁶.

³⁵⁴ H. Margenau, *Physical, Reality*, p. 160

³⁵⁵ M. Capek, *Time in Relativity*, p. 451

³⁵⁶ Aristote, *Physique*, Flammarion, Paris, 2000, p 219 b

Si nous regardons le concept du temps chez Husserl, nous pouvons constater qu'il introduit avec le concept de la « Rétention » une idée du temps qui se réduit à une conscience intérieure du temps (*inneres Zeitbewusstsein*³⁵⁷) et à une structure purement cumulative du temps. Quand une nouvelle phase surgit, la phase précédente ne sera pas supprimée, mais retenue (*retentiert*). Le fait d'avoir retenu la phase passée, de la maîtriser me permet de vivre la nouvelle phase ; je l'ajoute à la phase passée et peux me préparer à ce qui *va venir*, à l'*a-venir* (*Protention*). La rétention est une conscience momentanée de la phase passée et en même temps le fondement de la phase suivante. C'est la rétention qui nous permet d'apercevoir la phase qui suit comme phase suivante. Etant donné que chaque phase retient en elle-même la phase précédente, elle représente aussi la fin de la totalité de la chaîne de toutes les rétentions passées. Husserl conçoit les rétentions comme une mémoire qui contient l'héritage du passé en elle³⁵⁸. Nous verrons que la catégorie de la mesure chez Hegel nous permet de développer un concept du temps qui sera d'une manière plus objective proche de la conception husserlienne de la « Retention ».

La procédure de datation qui a été mentionnée se réfère toujours à des processus ayant une direction qui apparaît dans les états cumulés, consommés ou par rapport à leur totalité dans les états parcourus. L'horloge par exemple a pour fonction de représenter la succession des différents états par une série de nombres. D'une certaine manière, c'est une mémoire abstraite. La direction et le caractère successif du temps n'apparaissent que dans la conservation des états passés qui doivent pour remplir cette fonction coexister dans l'espace. En lui-même, l'espace n'a pas de direction, il n'exprime aucune orientation, il est par définition indifférent, mais il est une condition indispensable, comme « mémoire », de la succession. On voit tout de suite la difficulté si l'on veut saisir la succession soit uniquement par le temps ou soit par l'espace. Car si l'on considère que la direction du temps nécessite l'espace afin qu'on puisse saisir la succession en tant que telle, on peut supposer facilement que l'espace possède en lui-même une direction qui détermine la direction du temps. Mais au moment où l'espace exprime une direction il sera déjà temps. Il est donc indispensable de concevoir l'espace et le temps comme une paire dialectique.

La production d'une série qui n'est pas irréversible renvoie donc à la réversibilité de la pensée, c'est-à-dire une opération qui peut avoir deux sens. C'est Jean Piaget³⁵⁹ qui a souligné lors d'une recherche sur l'acquisition du concept du temps par les enfants, que l'unidimensionnalité ou la

³⁵⁷ Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893 – 1917*, Meiner, Hamburg, 1985, p. 105-

³⁵⁸ Voir ci-dessus p. 25

³⁵⁹ J. Piaget, *Bildung des Zeitbegriffs*, p. 365

monodimensionnalité de la direction du temps ne peut être séparée de l'existence d'une structure spatiale.

Le mécanisme d'opération qui crée le concept de temps est réversible tandis que le temps empirique ou la série des événements reste irréversible. La structure du temps se fonde sur l'un-à-côté-de-l'autre spatial des états successifs et ce n'est que sous cette condition que l'on peut saisir la structure du temps comme une structure ayant une direction.

Nous avons déjà mentionné que le concept de temps défini implique des *traces* des états passés dans l'espace, des traces qui se manifestent dans un ordre linéaire. Par conséquent, l'ordre du temps et sa direction sont fondés sur des structures spatiales. C'est surtout la qualité de la succession du temps ayant une direction qui nécessite l'Un-à-côté-de-l'autre sans direction de l'espace car chaque progression n'est possible que par rapport à quelque chose qui demeure dans l'espace et qu'on a dépassé.

L'unidimensionnalité de la direction du temps défini ne s'expliquent donc pas sans tenir compte du rapport interne entre l'isotropie de l'espace et l'anisotropie du temps qui procède et apparaît à travers un développement dialectique du concept.

7.2 *Le concept dialectique du temps – le « Zeitpunkt »*

Nous avons déjà présenté le rapport étroit entre l'espace et le temps dans les chapitres précédents, mais il se montre en tout clarté dans le concept de durée. En revanche, nous avons aussi vu que nous ne pouvons pas parler d'une « durée » par rapport à quelque chose qui change et le changement ne se dévoile en tant que tel qu'au moment où il se réfère à quelque chose qui subsiste. C'est-à-dire l'état supprimé doit, quelle que soit sa forme, être conservé et coexister avec le nouvel état. Dans la coexistence ou dans la durée, les deux états co-existent spatialement, ils sont simultanés, mais leur coexistence est dans le changement. Le rapport évident entre changement et subsistance doit être soumis à une analyse dans le domaine du processus pour éclaircir la façon dont se réalise d'une telle coexistence.

Le fait de ne pas pouvoir saisir la durée sans le changement et vice versa le changement sans la durée fait de la durée une subsistance dans le changement. La durée apparaît comme un *être-hors* l'un de l'autre (une détermination qui a été attribuée à l'espace) et ainsi elle devient une temporalité étendue. Cette *temporalité étendue* présuppose l'espace comme support dans lequel elle peut s'étendre, mais en même temps elle est changement. Ce rapport contradictoire entre « Bestehen » et « Vergehen » provoque des difficultés pour la définition du concept de temps. Sa re-détermination à travers le concept d'espace a pour conséquence que la temporalité étendue ou l'extension du temps entre dans les représentations spatiales. Si l'on parle dans ce cas de la durée comme d'un *intervalle* de temps,

les limites de cet intervalle devront être interprétées comme des *points* temporels, « *Zeitpunkte* » qui représentent ainsi le début et la fin d'une durée et qui marque alors le changement.

Cette identification du temps avec l'espace, cette approche dialectique de ces deux concepts, soulève un problème particulier. C'est pourquoi le temps représenté par des termes spatiaux fait apparaître la question de savoir si les « *Zeitpunkte* », c'est-à-dire les points temporels, constituent un intervalle, ou si une extension temporelle se compose de « *Zeitpunkte* » qui ne sont pas étendus. La représentation du temps par des représentations spatiales ne crée-t-elle pas une confusion des concepts qui fausse finalement la structure temporelle ?

Il est clair que la question du problème de l'extension spatiale revient ici de la même manière. Il est important de savoir que le « *Zeitpunkt* » quel qu'il soit ne peut être considéré comme un élément autonome, c'est-à-dire un élément temporel pour lui-même, mais qu'il a bien une signification en tant que limite d'un intervalle. Pour cette raison, il serait aussi insensé de parler de l'intervalle étendu qui est réel et du « *Zeitpunkt* » comme quelque chose de fictif. Ils se conditionnent l'un l'autre. L'intervalle n'existe que grâce aux limites qui le déterminent, et sans intervalle, il n'y a pas non plus de « *Zeitpunkte* ». Ils se déterminent réciproquement et toute problématique - quant à la *primauté* de l'intervalle ou du « *Zeitpunkt* » - est donc inutile. La discussion en termes de « *Zeitpunkt* » et d'« intervalle » demeure pour le moment superficielle tant qu'ils ne seront pas déterminés et que leur spécificité temporelle restera non définie.

Nous avons déterminé l'être spatial comme un *être-hors* - l'un -de - l'autre et tout événement temporel comme un *venir-de-soi-même*, c'est-à-dire un changement constant, dont son *être* se présente comme « *Übergang* », comme passage, dépassement ou transition ; un « *Übergang* » qui se déroule *dans* le Maintenant - son déroulement est le Maintenant. Mais cette pensée nous ramène directement au problème de la constitution du Maintenant dont nous avons déjà discuté, et surtout à la question : comment se constitue le Maintenant en tenant compte des nouveaux termes de « *Zeitpunkt* » et « *Zeitintervall* » ? L'interprétation du « *Zeitpunkt* » comme Maintenant qui n'a pas d'extension apparaît être évidente alors que l'intervalle qui possède une extension temporelle apparaît comme durée. Par rapport à l'intervalle interprété comme durée, le Maintenant interprété comme « *Zeitpunkt* » est par conséquent : le changement.

En respectant ces déterminations, nous pouvons dire que la durée est la subsistance ou la conservation d'un état tandis que le « *Zeitpunkt* », comme limite d'intervalle, est le dépassement, le passage d'un état à l'autre, qui détermine le concept du changement. Un changement que nous pouvons nous imaginer comme un phare qu'on voit de loin ou une lumière qui s'éteint et s'allume régulièrement. Se pose la question de savoir si le

changement se produit subitement sous forme de dépassement d'un état à l'autre sans étape intermédiaire, sans durée. La distinction de ces deux états apparaît logiquement sans passage, sans durée (il n'y a que l'état A et B, B et A), mais épistémologiquement, une telle considération reste insuffisante car il est évident que le changement entre A et B comme dépassement ou passage ne se produit pas sans que le temps passe – le changement nécessite du (et le) temps. Donc le changement qui a été interprété comme limite, comme point entre deux intervalles, se transforme ainsi en lui-même en intervalle, il devient lui-même durée. Le changement passe par des phases intermédiaires, ce qui s'explique dans notre exemple également parce qu'il n'y a aucune source de lumière qui s'allume et qui s'éteint immédiatement sans passer par différentes phases de clarté.

Le Maintenant que nous avons vu comme « *Zeitpunkt* » se disperse donc devant nos yeux dans un paradoxe en devenant son opposé c'est-à-dire un intervalle temporel. Ensuite, l'intervalle temporel se présente entre des limites, des limites qui seront dépassées et qui se montreront à leur tour comme point. Il en résulte que la représentation du maintenant étendu se dissocie immédiatement en plusieurs Maintenant ponctuels et nous sommes revenus à notre point de départ. Le Maintenant se présente donc comme « *Zeitpunkt* », changement, dépassement et ainsi comme « *Zeitintervall* » qui se re-dissocie en points de maintenant.

Ce processus se répète ainsi à l'infini car si l'on essaie de saisir le Maintenant comme point, on doit constater qu'il s'est déjà étendu, qu'il est devenu un intervalle qui se divise en Maintenant ponctuel.

Cette aporie nous renvoie directement à la dialectique qui est intrinsèque au concept de Maintenant. Elle nous montre qu'il est impossible de le concevoir sans une démarche dialectique. L'analyse du concept du Maintenant aboutit donc à une aporie si l'on essaie de le saisir soit comme « *Zeitpunkt* » soit comme « *Zeitintervall* ». Or ce n'est pas l'interprétation comme « *Zeitpunkt* » ni comme « *Zeitintervall* » qui est fautive, mais le « soit...soit ». La mise en question du « soit...soit » a pour conséquence que nous devons intégrer les deux termes dans un seul concept du temps, c'est-à-dire nous devons mettre en relation « *Zeitpunkt* » et « *Zeitintervall* » dans un sens temporel ; il est évident qu'une telle exigence intellectuelle mettra la pensée en difficultés de réalisation. Il est clair que la relation entre point et intervalle appliquée dans le domaine du temps, c'est-à-dire *l'être du changement*, ne peut plus être interprétée comme un positif dans le cas de l'espace. Cette positivité unilatérale a été, comme nous l'avons vu, expliquée par Hegel comme défaut de l'espace³⁶⁰.

Le concept de la limite « *Grenze* » se présente dans le temps comme un négatif, comme un dépassement ; et bien sûr elle n'existe pas non plus en

³⁶⁰ Enzyk II § 257

tant que telle dans l'espace, c'est à dire comme quelque chose qui existe pour soi-même, comme un étant indépendant, mais le point, la ligne et la surface se présentent à travers des *éléments existant de l'espace* comme limites positives. Dans le domaine temporel, les limites par contre ne s'identifient plus d'une manière positive. Le temporel n'est simplement pas existant, il n'est pas ; le temporel passe et il est un déjà passé avec toutes ses limites. Si l'on essaie de l'identifier, on ne saisit que quelque chose qui fuit, quelque chose qui se dérobe. Un fait qui nous invite à comprendre la dynamique qui relie ici l'espace et le temps et à conceptualiser ce processus.

Prenons l'exemple du cinématographe. Nous voyons à l'écran une maison pendant un certain temps et nous avons l'impression que cette image ne se trouve pas en mouvement. Mais si nous observons l'écran avec une caméra à haute vitesse, nous percevons qu'il y a un défilement des images statiques. Les intervalles entre ces images statiques sont tellement courts que nous ne les percevons plus comme des images statiques et ponctuelles mais comme une durée sans mouvement. On peut aussi observer une lumière clignotante avec une caméra à haute vitesse pour voir qu'entre deux phases (allumée/éteint) se trouvent également des phases intermédiaires. Dans notre exemple la faculté de la dissociation de la perception visuelle joue apparemment le rôle principal. Les points semblent se fondre pour s'étaler dans une durée ou pour durer dans une extension. Hegel a décrit ce mouvement dialectique dans sa Logique, plus précisément dans la relation entre quantité et qualité³⁶¹ et c'est bien cette relation *logique* entre ces deux catégories qui nous mène au concept de « *Maß* », de mesure. La mesure qui exprime la médiation entre qualité et quantité s'applique aussi à la compréhension du concept de changement qui est indissociablement lié à celui de processus. C'est bien la « mesure » qui exprime le passage « *Übergang* » entre processus réel et son abstraction : le temps.

7.3 *Le Maintenant comme « époque » et « événement³⁶² »*

Nous avons déjà abordé la relation logique entre quantité et qualité pour expliquer l'idéalité abstraite du temps, c'est-à-dire le double caractère du Maintenant comme négatif qui disparaît dans le point tout en étant limite et en même temps comme quelque chose qui se dépasse dans une extension abstraite. Nous reprenons cette distinction entre qualité et quantité par

361 voir chapitre 2.1 „L'idéalité abstraite du temps – la quantité comme détermination logique“.

362 Le double caractère du « Maintenant » comme qualité et quantité est interprété ici comme « époque » et « événement » et nous joignons ainsi l'interprétation de D. Wandschneider qui a nommé l'enjeu hégélien entre qualité et quantité « Epoche » et « Ereignis » (D. Wandschneider, « *Raum, Zeit, Relativität* », Frankfurt, 1982, S. 90).

laquelle Hegel explique la signification de la différence entre limite qualitative et quantitative.

« *Am Ende ist seine Grenze als Qualität wesentlich seine Bestimmtheit. Wenn wir aber unter einer Grenze die quantitative Grenze verstehen und z. B. ein Acker diese seine Grenze verändert, so bleibt er Acker vor wie nach. Wenn hingegen seine qualitative Grenze verändert wird, so ist dies seine Bestimmtheit, wodurch er Acker ist, und er wird Wiese, Wald usf*³⁶³. »

La nature du « changement » quantitatif, écrit Hegel, s'exprime par son indifférence à toute différence qualitative. Il y a un « être » qui demeure et qui est indifférent à sa propre détermination : « *das gegen die Bestimmtheit, die es hat, gleichgültig ist* ». Cet « être » qui demeure est la condition *sine qua non* qu'il puisse être indifférent à lui-même, c'est-à-dire la « Gleichgültigkeit gegen sich selbst ». La « Gleichgültigkeit der Veränderung », l'indifférence du changement rend possible par conséquent sa propre augmentation et diminution.³⁶⁴

La détermination quantitative fait donc l'abstraction de toute différence qualitative et elle réduit ainsi la différence à un seul aspect commun ce qui permet de regrouper les différents types de choses sous ce seul aspect. La détermination unificatrice permet également d'établir une unité qui regroupe les différentes choses qualitatives sous une seule unité et qui les juxtapose grâce à leur unité commune l'une à côté de l'autre sans qu'elles ne se distinguent entre elles, elles sont in-différentes, c'est-à-dire elles sont représentées comme une multiplicité homogène ayant toutes la même qualité. Les conséquences de cette unification et de cette indifférenciation entraînent selon Hegel une homogénéité *ininterrompue*, ou autrement dit, la continuité.

Mais le regroupement quantitatif d'une diversité a été établi à l'aide du concept d'unité, c'est-à-dire que si nous comprenons la continuité comme une quantité, elle sera aussi soumise au principe du « simple » ; le simple en conséquence apparaîtra en même temps comme une quantité *interrompue*, comme une quantité *discrète*. La quantité est donc l'unité de deux moments : la continuité et la discrétion. Au lieu de laisser cette contradiction entre ces deux moments, Hegel les saisit dans une seule unité dialectique dont les

³⁶³ WL I p. 210, notes. Traduc. « La détermination du « quelque chose » est sa limite en tant que qualité. Mais si l'on comprend la limite comme une limite quantitative, par exemple un champ change ses limites il reste malgré tout un champ. Par contre s'il modifie sa limite qualitative, il change sa détermination qui définit son être en tant que champ et il devient un pré, une forêt etc. »

³⁶⁴ WL I p. 210 et 211 note

éléments se déterminent réciproquement comme des moments du concept de quantité³⁶⁵.

Pour appliquer cette argumentation au concept de temps, nous supposons deux états successifs x_1 et x_2 qui ne sont pas divisibles et qui possèdent donc la forme d'un point³⁶⁶. Le passage de x_1 à x_2 crée en soi un intervalle temporel constitué par eux ; leur succession définie fait qu'ils remplissent l'intervalle et qu'ils apparaissent en même temps comme sub-intervalles. Bien qu'ils soient supposés comme points indivisibles, ils prennent maintenant le caractère d'un intervalle, c'est-à-dire qu'ils sont une extension continue qui est infiniment divisible. L'« Übergang » de x_1 à x_2 ne constitue pas seulement un « Macroübergang », mais aussi la possibilité de phases transitoires qui peuvent être divisées en un nombre indéfini de « Microübergänge³⁶⁷ ». Il est ainsi possible de comprendre le « Maintenant » ponctuel comme *intervalle* qui se constitue avec un nombre infini de « Microübergänge », de « micro-passages » ce qui fait que le Maintenant apparaît comme *changement* et en même temps comme élément identique *dans le changement* – c'est à dire comme *durée*.

Les concepts opposés du changement et la durée apparaissent alors dans un rapport réciproque, ils ne représentent que deux aspects du même fait et comme la relation espace-temps ils se déterminent réciproquement. La durée n'a pas de sens sans le changement et vice-versa. Il est donc impossible de penser la durée sans penser le changement et par conséquent le changement nécessite de penser la durée. Le rapport réciproque entre durée et changement fait que la durée se distingue de l'existence spatiale, car c'est bien ce rapport avec le concept du changement qui donne à la durée

³⁶⁵ Hegel mentionne surtout les Antinomies de Kant. Kant, selon Hegel, n'a pas vu la double nature du concept de la quantité et il les a interprétées chacune pour soi et comme quelque chose d'absolu.

« Die Kantischen Antinomien, näher betrachtet, enthalten nichts anderes als die ganz einfache kategorische Behauptung eines jeden der zwei entgegengesetzten Momente einer Bestimmung, für sich isoliert von der anderen...Die ganze Antinomie reduziert sich also auf die Trennung und direkte Behauptung der beiden Momente der Quantität, und zwar derselben als schlechthin getrennter. Nach der bloßen Diskretion genommen sind die Substanz, Materie, Raum, Zeit usf. schlechthin geteilt; das Eins ist ihr Prinzip. Nach der Kontinuität ist dieses Eins nur ein aufgehobenes; das Teilen bleibt Teilbarkeit, es bleibt Möglichkeit zu teilen...Indem jede der beiden entgegengesetzten Seiten an ihr selbst ihre andere enthält und keine ohne die andere gedacht werden kann, so folgt daraus, dass keine dieser Bestimmungen, allein genommen, Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit. » (WL I p. 224 et 225 note II)

³⁶⁶ Ce qui correspond à la définition d'Euclide : « Le point est ce dont la partie est nulle. » (Euclide, *éléments*, livre 1, Notions communes, 300 av. JC)

³⁶⁷ D. Wandschneider nomme l'application du double caractère de la quantité au concept du temps « Epoche » et « Ereignis » ou « Macroübergang » et « Microübergang », D. Wandschneider, « *Raum, Zeit, Relativität* », Frankfurt, 1982, S. 92

son caractère temporel. L'interprétation stricte du Maintenant soit comme durée soit comme changement perd ainsi de son évidence³⁶⁸.

Pour exprimer ce rapport réciproque entre durée et changement, nous désignons la durée comme *époque* et le changement comme *événement* parce que c'est l'époque qui dure (comme temps arrêté, en grec *épeichein*, tenir, retenir, arrêter, demeurer) et l'événement qui passe. Mais l'objection qu'une époque *passse* également est justifiée car elle est remplie de différents événements qui se passent à l'intérieur de cette époque et les jours, les mois et les années de cette époque représentent une multiplicité d'événements. Ainsi, on peut dire que l'époque ne dure pas seulement, mais *passse aussi* et si l'on pense à une époque particulière comme l'Antiquité grecque, elle implique, malgré son homogénéité abstraite qui la détermine en tant qu'*époque*³⁶⁹ par rapport à l'histoire du monde, aussi des changements qui se déroulent souvent d'une manière inaperçue et qui sont les germes du passage à une *autre époque*. Or ce passage à une autre époque définit une époque avec ses limites, avec son début et sa fin. L'arrivée du nouveau clôture une époque et fait qu'elle apparaît comme un événement singulier parmi d'autres époques. Les événements qui se passent et qui se dépassent constituent donc une époque mais cette époque se distingue en soi par rapport aux autres époques.

$(x_1, x_2 \dots x_n) = \text{Epoque}$

$x = \text{événement}$

$(e_1, e_2 \dots e_m) = \text{Histoire du monde}$

$e = \text{époque comme événement singulier}$

L'époque se distinguant des autres époques peut être comprise comme événement, de sorte qu'on peut dire qu'un événement dure aussi. Le rapport réciproque entre les concepts époque <-> événements, durée <-> changement, point <-> intervalle est évident et ces déterminations complémentaires nous renvoient au double-caractère du Maintenant. Celui-ci se dévoile comme contradiction à l'intérieur de lui-même que nous avons déjà mentionnée : le Maintenant comme présence finie et comme passage ou dépassement. Les deux interprétations s'excluent l'une l'autre, pourtant elles ne sont pensables qu'en relation réciproque.

³⁶⁸ Une critique de la conception bergsonienne du temps qui a supposé une distinction stricte entre simultanéité et succession (voir H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF 1927, Paris, 170-180) a été faite par F. Kümmel, *Time as Succession and the Problem of Duration*, 1966, p. 31-55

³⁶⁹ Le sens propre du mot époque vient du mot grec « epokhê », temps d'arrêt ou point d'arrêt, et qui vient du verbe « epéchein », arrêter, fixer, demeurer. Le verbe en soi se compose de „épi-“, fixer sur le point, et de „échein“, tenir.

7.4 Le concept de « Maß » et la temporalité

Notre analyse de la catégorie de quantité nous amène au concept de « Maß » ou plus précisément au concept de « Maßverhältnis » qui seront des concepts prépondérants. Hegel lui-même nous invite à appliquer la catégorie logique de « Maß », c'est-à-dire la mesure, au problème du temps et à réinterpréter la temporalité à travers la « Prozessualität » en soulignant l'importance d'une véritable science des mathématiques qui serait une doctrine de la quantité, c'est-à-dire une science de la mesure.

« Die wahrhaft philosophische Wissenschaft der Mathematik als Größenlehre würde die Wissenschaft der Maße sein; »³⁷⁰ ou « In Rücksicht auf die absoluten Maßverhältnisse darf wohl erinnert werden, dass die Mathematik der Natur, wenn sie des Namens von Wissenschaft würdig sein will, wesentlich die Wissenschaft der Maße sein müsse – eine Wissenschaft, für welche empirisch wohl viel, aber eigentlich wissenschaftlich, d. i. philosophisch noch wenig getan ist. »³⁷¹

Il est important de savoir comment nous pouvons appliquer le concept de mesure au problème du Maintenant.

La mesure est la troisième figure de la doctrine de l'être de la Logique de Hegel. Elle établit le passage de la qualité à la quantité, bref leur médiation. C'est pourquoi Hegel présente le « Maß » dans le premier tome de l'Encyclopédie, portant le sous-titre « La Logique », comme *quantum qualitativ*³⁷².

À titre explicatif nous présentons à nouveau le passage de la quantité au quantum qualitativ ou autrement dit, de la quantité à la mesure. La quantité a été déterminée, ainsi que nous l'avons vu, comme suppression de la qualité, la détermination de la quantité étant indifférente à la détermination qualitative. En conséquence, le « Dasein », « être-là », c'est-à-dire la quantité déterminée se montre comme une « begrenzte Quantität », quantité limitée, ou comme un quantum³⁷³ qui peut être augmenté ou diminué grâce à sa détermination quantitative.

« Das Quantum kann daher nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es selbst ist durch seinen Begriff dieses Hinausschicken über sich. »³⁷⁴

Le concept du quantum dans sa forme déterminée, c'est à dire en tant que « degré », est posé comme simple³⁷⁵. Dans cette forme se réunissent l'extériorité, c'est-à-dire le quantitatif, et le pour-soi, c'est-à-dire, le qualitatif :

³⁷⁰ Enzyk II § 259 p. 54

³⁷¹ WL I p. 406

³⁷² Enzyk I § 107

³⁷³ Enzyk § 101

³⁷⁴ Enzyk § 104 Traduc « Le quantum ne peut pas seulement être infiniment augmenté et diminué, il est, lui-même, ce dépassement par son concept. »

³⁷⁵ Enzyk § 104

« *Es ist die Äußerlichkeit, d.i. das Quantitative, und das Fürsichsein, das Qualitative, darin vereinigt.* » La qualité du quantum est ainsi sa détermination comme extériorité pour-soi : « *Dieses sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Äußerlichsein des Quantums macht seine Qualität aus,* »³⁷⁶

Or les cotés de ce rapport sont encore des quanta immédiats et la détermination qualitative et la détermination quantitative sont encore extérieures les unes aux autres ; ils vont avoir leur vérité et leur unité dans le concept de la *quantité qualitative*, c'est-à-dire dans le concept de la mesure.

« *Die Seiten des Verhältnisses sind noch unmittelbare Quanta und die qualitative und die quantitative Bestimmung einander noch äußerlich. Nach ihrer Wahrheit aber, dass das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Äußerlichkeit ist oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maß*³⁷⁷. »

Ce mouvement dialectique ne signifie pas seulement un retour de la quantité à la qualité, mais elle est la vérité et l'unité de la qualité et de la quantité – la quantité qualitative ou la mesure.

« *Das Resultat dieser Dialektik ist nun aber nicht die bloße Rückkehr zur Qualität, so als ob diese das Wahre, die Qualität dagegen das Unwahre wäre, sondern die Einheit und Wahrheit dieser beiden, die qualitative Quantität – oder das Maß*³⁷⁸. »

La détermination immédiate de la « mesure » est donc un quantum qui est une qualité de l'être-là. L'être-là possède sa mesure parmi l'ensemble de ses qualités. « *Das Maß ist das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist*³⁷⁹. »

La médiation entre quantité et qualité que nous avons seulement abordée ici est la « mesure ». Dans le concept de la mesure « qualité » et « quantité » se joignent. Par l'introduction du concept de la mesure Hegel libère l'« être » de sa détermination abstraite, c'est-à-dire sa détermination non-déterminée. Ainsi Hegel conclut que toute existence a une mesure, tout ce qui est-là, tout « être-là », c'est-à-dire tout « *da-sein* » a une quantité et cette quantité est bien la nature de quelque chose ; cette quantité fait sa nature déterminée et son caractère intérieur avec la conséquence que si l'on change *cette quantité* de quelque chose, cette chose arrête d'être ce qu'elle était, elle change de qualité. Le quantum cesse d'être une limite simple et devient en tant que mesure la détermination de la chose. Une modification de ce quantum ne serait plus possible sans faire disparaître la chose.

« *Alles, was da ist, hat ein Maß. Alles Dasein hat eine Größe, und diese Größe gehört zur Natur von Etwas selbst; sie macht seine bestimmte Natur und sein Insichsein aus. Etwas ist gegen diese Größe nicht gleichgültig, so dass, wenn sie geändert würde, es bliebe, was es ist, sondern die Änderung derselben änderte seine Qualität. Das Quantum*

³⁷⁶ Enzyk § 105

³⁷⁷ Enzyk § 106 p. 206

³⁷⁸ Enzyk § 106 note p. 224

³⁷⁹ Enzyk § 107

hat als Maß aufgehört, Grenze zu sein, die keine ist; es ist nunmehr die Bestimmung der Sache, so dass diese, über dies Quantum vermehrt oder vermindert, zugrunde ginge.»³⁸⁰

Nous avons déjà essayé d'appliquer le concept de «*Maß*» à notre problème du temps, en particulier pour expliquer le double caractère du Maintenant. Nous avons déjà fait un pas en introduisant les concepts de «*Epoche*» et de «*Ereignis*» proposés par Wandschneider qui n'expriment rien d'autre que le rapport réciproque entre qualité et quantité et leur unité : la quantité qualitative – la mesure. La structure dialectique du rapport entre qualité et quantité contient en lui-même, comme nous l'avons vu précédemment, la possibilité de l'application au problème du temps. Les concepts d'«*époque*» et d'«*événement*» présentent d'une part un côté qualitatif et d'autre part en tant qu'unité et simple un côté quantitatif. Mais la mesure se référant à un être-là est en même temps un être concret, c'est une mesure réelle³⁸¹. Ainsi la détermination de la mesure n'est plus une mesure immédiate, mais une mesure qui se réfère à d'autres mesures. La mesure se détermine si elle est mise en rapport avec d'autres mesures, c'est-à-dire dans un «*Maßverhältnis*». Mais le concept du «*rapport*» suppose l'existence des différents éléments qui le constituent. Un «*Maßverhältnis*», c'est-à-dire un rapport de mesure, qui est temporel (c'est-à-dire les éléments qui constituent le rapport sont en changement permanent) n'est possible que pour des états simultanés et des états structurellement liés. Cela signifie qu'il faut avoir un rapport réciproque entre l'événement et l'époque ou autrement dit, entre le micro-événement et le macro-événement³⁸².

Pour expliquer la portée du concept de la mesure, nous donnerons deux exemples différents. Ils montreront qu'on peut appliquer le concept de mesure au processus de l'histoire et au processus naturel, en démontrant qu'ils ont une structure analogue.

Un événement comme l'Antiquité grecque peut être interprété comme un macro-événement à côté des autres macro-événements qui se constituent à partir des différents micro-événements dans le domaine de l'organisation politique, l'architecture, la peinture, la littérature, etc. qui donnent sa particularité et sa durée à cette époque. C'est ce *Leitfaden* ou cette *Leitidee* qui détermine une époque en tant que telle. Les événements particuliers, en architecture par exemple la construction des temples grecs et leur forme particulière, comme en politique l'idée de la *polis*, marquent qualitativement ce nous appelons aujourd'hui «*l'Antiquité grecque*» et en même temps ils la définissent quantitativement ; et l'aspect quantitatif ne vaut pas seulement pour la durée de cette époque mais aussi pour la qualité qui limite le *Leitfaden* c'est-à-dire le style de cette époque, comme la portée religieuse ou le niveau

³⁸⁰ WL I, p. 395

³⁸¹ WL I p. 412 et 413

³⁸² Voir chapitre 6.2

d'abstraction des œuvres d'art. Le *Leitfaden* qui domine une époque se déploie, s'accomplit et se termine à travers la diversité de différents artéfacts. Cependant le développement à l'intérieur d'une *Leitidee* prépondérante pour une époque marque aussi son épuisement et ainsi la transition à une autre époque. Ce processus étant une force créatrice et destructrice a été décrit par Hegel comme un processus qui annonce déjà en lui-même l'« *Umschlag* », c'est-à-dire le basculement dans une autre *figure*.

« *Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist...Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorübergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinns wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, dass etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, in einem Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt³⁸³. »*

Nous supposons qu'on puisse également voir une structure analogue et formelle dans le processus de la nature. Il est donc nécessaire de voir un exemple différent qui appartienne au domaine de la nature : un volcan qui éjecte plus ou moins régulièrement de la lave très dense comme les volcans péleens. Le magma très dense se solidifie rapidement et forme une aiguille qui obstrue le cratère provoquant de violentes explosions de gaz asphyxiants. On peut s'imaginer la chambre de magma comme une chaudière dont la cheminée est obstruée. L'arrivée de magma dans la chambre augmente constamment la pression à l'intérieur. Il est clair que cette augmentation a une limite naturelle qui sera atteinte quand la pression à l'intérieur de la chambre magmatique dépasse la résistance du cône volcanique – c'est quand le remplissage constant bascule en une explosion violente. L'arrivée du nouveau magma se fait en une certaine quantité et la

³⁸³ PG Introduction, p. 18 et 19 Traduc : « Du reste il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période... Seulement il est ici comme dans le cas de l'enfant ; après une longue et silencieuse nutrition, la première respiration, dans un saut qualitatif, interrompt brusquement la continuité de la croissance seulement quantitative, et c'est alors que l'enfant est né, ainsi l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent. L'ébranlement de ce monde est seulement indiqué par des symptômes sporadiques ; la frivolité et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose d'autre qui est en marche. Cet émiettement continu qui n'altérerait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par l'apparition qui, dans un éclair, fait apparaître en une fois la forme du nouveau monde. » (Traduction modifiée qui se base sur la traduction de Jean Hyppolite, 1941, Paris, p. 12)

chambre magmatique du volcan a un certain volume. Les deux sont, si on l'interprète au sens de Hegel, des mesures qui sont mises en rapport dans ce processus de remplissage, les deux constituent un rapport de mesure. Et si l'on arrivait à établir un modèle pour estimer le volume de la chambre magmatique et la quantité de magma qui augmente régulièrement la pression (ce qui constitue le micro-événement), on pourrait déterminer une valeur de seuil qui est « *maßgebend* » (qui est déterminant pour la fixation de la mesure) pour un éventuel changement au niveau supérieur ou au macro-niveau. Avant l'explosion, on peut constater dans notre modèle volcanique une augmentation du volume de magma qui est purement quantitative mais qui bascule au moment où la pression est trop haute et que le seuil a été dépassé dans une explosion qui est un « *qualitativer Umschlag* », c'est-à-dire un basculement qualitatif. L'interprétation du basculement qualitatif suite à un changement quantitatif est inséparablement liée au concept du « *Maßverhältnis* ». Hegel déploie ce contexte dans la logique en expliquant qu'il y a un rapport de mesure ayant une réalité indépendante et qui est qualitativement différent des autres. Une telle relation de *pour-soi* est ouverte à l'extériorité et à tout changement quantitatif parce qu'il s'agit essentiellement d'un rapport entre quanta. Cette relation de *pour-soi* a une certaine inertie qui dure et dans laquelle elle reste indifférente à tout changement quantitatif – sa qualité ne change pas. Mais il y a un point dans le changement quantitatif qui entraîne un changement qualitatif ; c'est le point où le quantum s'avère comme quantum spécifique de façon que le rapport quantitatif devient une mesure, c'est-à-dire il devient une nouvelle qualité, il bascule dans quelque chose de nouveau. Cette nouvelle qualité ou cette nouvelle chose subira le même processus de changement à l'infini.

*« Es ist ein Maßverhältnis vorhanden; eine selbständige Realität, die qualitativ von anderen unterschieden ist. Ein solches Fürsichsein ist, weil es zugleich wesentlich ein Verhältnis von Quantis ist, der Äußerlichkeit und der Quantumsveränderung offen, es hat eine Weile, innerhalb derer es gegen diese Veränderung gleichgültig bleibt und seine Qualität nicht ändert. Aber es tritt ein Punkt dieser Änderung des Quantitativen ein, auf welchem die Qualität geändert wird, das Quantum sich als spezifizierend erweist, so dass das veränderte quantitative Verhältnis in ein Maß und damit in eine neue Qualität, ein neues Etwas, umgeschlagen ist...Die neue Qualität oder das neue Etwas ist demselben Fortgange seiner Veränderung unterworfen und so fort ins Unendliche. »*³⁸⁴

7.5 Le concept du « *Übergang* » et du « *Sprung* »

Pour Hegel, le changement dans une autre qualité soulève la difficulté de savoir comment ce changement se produit. Est-ce qu'il s'agit d'un changement permanent ou plutôt d'un saut, d'un « *Sprung* » ? Hegel nous fait remarquer que nous avons normalement l'habitude d'imaginer le

³⁸⁴ WL I p. 437

« *Übergang* », le « passage », du changement comme une « *Allmählichkeit*³⁸⁵ », une « progression graduelle ». On essaie souvent de saisir le processus de la nature comme une progression graduelle qui se déroule entre le « *Entstehen* » et le « *Vergehen* » sans penser qu'il peut se produire par sauts :

*« Es gibt keinen Sprung in der Natur, wird gesagt; und die gewöhnliche Vorstellung, wenn sie ein Entstehen oder ein Vergehen begreifen soll, meint, wie erinnert, es damit begriffen zu haben, dass sie es als ein allmähliches Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt. Es hat sich aber gezeigt, dass die Veränderung des Seins überhaupt nicht nur das Übergehen einer Größe in eine andere Größe, sondern Übergang vom Qualitativen in das Quantitativen und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmählichen und ein qualitativ Anderes gegen das vorübergehende Dasein ist. »*³⁸⁶

La progression graduelle, c'est à dire la « *Allmählichkeit* » suppose qu'il n'y a pas vraiment l'apparition d'un nouveau. Le nouveau n'est pas réellement présent, il n'apparaît pas, mais il est déjà là et pour cette raison il n'est pas un nouveau, il existait et existe d'une manière permanente sans être aperçu, d'une manière *souterraine, subconsciente*. Hegel précise cette idée sans s'opposer complètement à ce développement progressif qui se produit d'une manière cachée, mais il refuse de lui attribuer une valeur absolue.

*« Bei der Allmählichkeit des Entstehens liegt die Vorstellung zugrunde, dass das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, sowie bei der Allmählichkeit des Verschwindens, dass das Nichtssein oder das Andere, an seine Stelle Tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar sei, - und zwar vorhanden nicht in dem Sinne, dass das Andere in dem vorhandenen Anderen an sich enthalten, sondern dass es als Dasein, nur unbemerkt, vorhanden sei. Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben oder das Ansich, das Innere, in welchem etwas vor seinem Dasein ist, in eine Kleinheit des äußerlichen Daseins verwandelt und der wesentliche oder der Begriffsunterschied in einen äußerlichen, bloßen Größenunterschied. Das Begreiflichmachen eines Entstehens oder Vergehens... hat das Entstehende oder Vergehende schon vorher ganz fertig und macht die Veränderung zu einer bloßen Änderung eines äußerlichen Unterschiedes, wodurch sie in der Tat nur eine Tautologie ist. »*³⁸⁷

L'« *Allmählichkeit* » du développement entre « *Entstehen* » et « *Vergehen* » garde sa place au niveau de la « Kleinheit des äußerlichen Daseins », c'est-à-dire au niveau du micro-événement, mais il n'est pas capable de saisir le saut qualitatif (l'explosion du volcan). Pour le dire autrement, une progression graduelle n'a lieu qu'au niveau de micro-événements et elle n'est en outre qu'un aspect partiel et quantitatif du processus global qui inclut aussi les événements au niveau macro ; comme leur rapport s'exprime de la même

³⁸⁵ WL I p. 438

³⁸⁶ WL I p. 440

³⁸⁷ WL I p. 441

façon que qualité et quantité, les indications macro et micro se déterminent également réciproquement. Si l'on prend seulement en considération un aspect, le rapport constitutif entre qualité et quantité se perd ; si le changement est interprété à partir d'un seul niveau, l'aspect qualitatif se perdra. C'est le concept de la mesure qui met en évidence que le « changement » se compose également de l'« Allmählichkeit » quantitatif et du « Sprung » qualitatif.

Si la progression d'une qualité se produit dans la continuité de la quantité, les points s'approchant d'un rapport de *mesure* (*Maßverhältnis*) sont considérés comme un quantitatif et ils se distinguent entre eux seulement par leur *augmentation* et leur *diminution*. « *Insofern der Fortgang von einer Qualität in stetiger Kontinuität der Quantität ist, sind die einem qualifizierenden Punkte sich nähernden Verhältnisse, quantitativ betrachtet, nur durch das Mehr oder Weniger unterschieden.* »³⁸⁸

Le non-changement d'une qualité ou de la continuité de la qualité peut être aussi expliqué par l'identité qui est le concept constitutif de toute continuité comme nous pouvons le voir aussi chez Husserl³⁸⁹. Les contenus du temps, les « *Zeitinhalte* » dit Husserl, remplissent constamment l'extension du temps « *Zeitstrecke* » et en la remplissant ils sont tous liés par l'*identité du réel* qui apparaît dans la durée comme unité, qui change ou qui dure sans changement dans ce temps.³⁹⁰ Nous avons montré ce caractère spécifique de la durée existant dans le changement à travers les concepts de « macro- » et « micro-événement ». Le macro-événement est en même temps « durée » et « changement », tandis que les changements comportent une identité spécifique du caractère global, « *Identität des Gesamtcharakters*³⁹¹ ». Husserl comme Hegel emploie la « durée » avec des termes différents comme une durée qui dure (chez Hegel *Allmählichkeit* et chez Husserl *Ausbreitung*) et comme une durée qui comporte des changements sans perdre l'unité de la continuité. Dans l'« *Ausbreitung* » temporel chez Husserl ou

³⁸⁸ WL I p. 437 et 438

³⁸⁹ Malgré le fait que Husserl n'emploie pas le même terme pour « quantité », il dit : « *Ausbreitung* » c'est-à-dire extension qui a une connotation spatiale, il adopte la même relation réciproque entre les concepts qualité et quantité. Il explique que la couleur « brune » d'une chose dure aussi bien qu'elle change, progresse dans la continuité du temps. « *Das Braun ändert sich (von einer Braun-Nuance in eine andere); es ist immerfort Braun, es ist ein Identisches in der zeitlich extendierten Kontinuität der Braun-Momente...es ist ein Moment, das sich ändert und immer wieder ändert, durch die zeitliche Kontinuität geht eine Identität hindurch.* » (E. Husserl *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Meiner, Hamburg, 1985 p. 242

³⁹⁰ « *Die Zeitinhalte erfüllen stetig die Zeitstrecke, und indem sie es tun, verbindet sie die Identität des Realen, desjenigen, welches dich durch die Zeitdauer als das Einheitliche hindurchzieht, das sich verändert oder in dieser zeit unverändert dauert (verharrt in Unveränderung oder Veränderung).* » (E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Meiner, Hamburg, 1985 p. 243)

³⁹¹ E. Husserl *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Meiner, Hamburg, 1985 p. 243

l'« *Allmählichkeit* » chez Hegel, il y a quelque chose d'identique qui est saisissable, quelque chose qui s'impose à être saisi et qui ne change pas d'une manière constante – sans « *Sprung* ». Le « *Sprung* », la discontinuité, déchire l'unité. Il divise, « *teilt* », l'extension, mais il reste l'unité³⁹². Le « *Sprung* » marque un changement qualitatif, mais il est aussi limite, c'est-à-dire fin d'une unité et commencement d'une autre.

Le terme de « saut qualitatif » dans l'analyse de Hegel met en évidence une structure fondamentale pour la compréhension de toute dynamique qualitative au niveau du processus. Ce terme que Hegel a déterminé dans le concept de « rapport de mesure » se vérifie dans beaucoup d'exemples empiriques. La chimie par exemple a déjà un caractère explicatif pour Hegel. On connaît les limites sensibles de différentes qualités de processus chimiques qui dépendent tous des quantités spécifiques, des taux de concentration, des quantités de réaction, du dosage etc. Les réactions réciproques dans la chimie dépendent de seuils très précis et en général on peut dire que les déterminations du changement et de la durée ne dépendent pas de quantités absolues, elles sont plutôt déterminées par un rapport de mesure.

Nous avons constaté que le concept de Maintenant ne pouvait être saisi que comme changement *et* durée. C'est le « *et* » qui porte donc tout le poids de la signification. Le concept de « *Maßverhältnis* » peut être un moyen de trouver une sortie de l'impasse que l'antinomie du concept de Maintenant constitue. La catégorie hégélienne du « *Maßverhältnis* » attribuée à chaque événement une durée qui est la sienne et qui est relative aux autres. Il serait intéressant de savoir s'il y a la possibilité de diviser infiniment les unités pour parvenir ainsi à une unité temporelle absolue ou s'il y a une limite. Mais une telle unité absolue créerait la difficulté de déterminer ce nouveau concept de changement qui n'autoriserait plus tout devenir-autre, il s'agirait d'un changement sans la détermination de l'autre ou le devenir-autre. Comment est-il possible que des temps différents dans une période bien précise peuvent constituer un seul Maintenant - une unité. Le concept hégélien du « *Maßverhältnis* » nous permet d'interpréter le Maintenant comme un enjeu phénoménologique des *Micro-Maintenant* qui constituent un *Macro-Maintenant* par l'identité spécifique du caractère global. Par exemple une mélodie se compose en la jouant note par note ; la note en tant que telle dure c'est-à-dire que sa qualité persiste un certain temps dans la temporalité. L'identité de la tonalité persiste et c'est le basculement qualitatif dans un autre qui se définit comme limite entre deux durées. De la même façon peut-on voir la

³⁹² E. Husserl *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Meiner, Hamburg, 1985 p. 244

note par rapport à la mélodie. La mélodie est un objet d'un niveau supérieur c'est-à-dire plus abstrait, c'est pourquoi sa qualité se détermine à travers quelque chose qui change elle-même, mais qui dure pendant que la mélodie se déroule. Pour cette raison, Husserl a pu dire que la mélodie ne change pas, elle dure un certain temps, elle dure tant qu'elle se déroule³⁹³. Ici, il n'est pas encore important de savoir si la mélodie apparaît déjà en tant que ligne musicale à travers la mémoire qui constitue l'*accumulation* des notes de la mélodie ou si le son lui-même et son « *Maßverhältnis* » envers les autres notes constitue une harmonie pré-perceptible. Le point important se trouve dans l'application de la catégorie hégélienne de « *Maßverhältnis* » au terme du Maintenant qui permet de voir celui-ci comme une unité avec deux aspects, 1. *durée* et 2. *changement*, et les deux unis par le concept d'identité. La mélodie constitue ainsi une unité qualitative qui n'a pas vraiment d'éléments. Cette unité qualitative est plutôt un événement qui ne se perd pas, ce ne sont que des sons particuliers qui disparaissent si on les considère comme des perceptions isolées et indifférentes. Les notes même disparues sont présentes dans leur dépendance mélodique car c'est l'identité de la totalité du déroulement des sons qui revendique le mode de la réalité en tant que macro-événement. Et la mélodie ne s'épuise pas non plus dans une série de sons déjà passée. L'identité intérieure de la mélodie anticipe même les sons qui n'ont pas encore été joués, qui ne sont pas encore apparus – ils sont prédéterminés par la ligne mélodique (dans l'art ce serait le style) qui fait l'identité de ce macro-événement³⁹⁴.

Le concept de « *Sprung* » ne relie pas seulement le niveau de la « *Prozessualität* » au temps, mais aussi le concept de durée à celui du changement ou le concept de série à celui de la coexistence. Notre analyse du double caractère du « Maintenant » et la connexion dialectique qu'il établit entre durée et changement nous permet de considérer le problème du temps comme série et coexistence que nous avons soulevé précédemment sous une autre lumière.

7.6 *La série et la coexistence*

L'analyse précédente du double-caractère du Maintenant a déjà montré que la succession n'est saisissable que si les événements qui ont été déterminés comme successifs demeurent dans une forme de coexistence. Mais comment peut-on se représenter une telle coexistence ? Nous avons mentionné que les événements *passés* laissent des traces ; nous avons imaginé ces traces dans l'espace, c'est dans l'espace qu'elles coexistent et c'est

³⁹³ C'est ainsi que Husserl peut dire que „Die Melodie ändert sich nicht, sie dauert so und so lange, sie dauert, indem sie sich „abwickelt“, während immer neue Töne auftreten.“ E. Husserl *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Meiner, Hamburg, 1985 p. 243

³⁹⁴ Voir aussi le paradigme de la mélodie chez Husserl dans E. Husserl *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Meiner, Hamburg, 1985 p. 135, 137

l'espace qui représente d'une certaine manière la mémoire du temps. Or la représentation des traces temporelles qui re-présentent, c'est-à-dire qui rendent présents les événements passés n'était possible que par rapport à un état supérieur, un macro-état. C'est le macro-état qui fait apparaître la trace en tant que trace. Certes, l'événement tout seul est dans l'espace mais il n'est pas encore « trace ».

Qu'est-ce que ça veut dire : être une trace ? Pour être une trace de quelque chose, il faut que la chose soit passée. Mais, il faut encore que la disparition de la chose soit aussi la possibilité d'un effacement absolu de la trace. « *Une trace ineffaçable n'est pas une trace*³⁹⁵. »

Par conséquent, la trace implique la notion du passé, mais il s'agit non seulement d'un passé disparu, mais d'un passé qui *dure* jusqu'au présent. C'est donc une chose présente qui nous renvoie à l'idée que cette chose existait et a existé. Comment se représenter maintenant la trace de cette chose ? La trace est bien ce qui est présent, mais qu'est-ce qui nous fait penser que la chose existait avant ? Si je considère la chose devant moi comme trace, ne présumé-je pas implicitement que cette chose existait dans le passé ? Ne durait-elle pas jusqu'à présent ? Nous voyons que la trace exprime une durée. Mais par rapport à quoi la durée peut-elle être considérée comme une durée ? Cela veut dire que nous pouvons seulement comprendre la trace par rapport à un macro-état. La trace co-existe uniquement par rapport un macro-événement. Par exemple, si je remplis un puits goutte par goutte, nous considérons la goutte comme un événement. Seulement, du fait qu'elles s'accumulent dans un puits, qu'elles font partie de l'action de remplissage, les gouttes constituent un ensemble et en constituant un ensemble, elles créent un lien entre elles et c'est par rapport à ce lien d'un ensemble que les gouttes peuvent être pensées comme une *série*.

Pour préciser donc le concept de succession, il faut penser la succession comme un rapport de mesure entre macro- et micro-événement. Le Maintenant global (par exemple une époque) comme macro-événement définit le domaine dans lequel les événements particuliers (par exemple la construction du Panthéon) comme micro-événements *passés sont présents*. On peut même dire que les différentes époques historiques ne sont pensables que grâce à l'idée d'une Histoire du monde comme événement supérieur. Ce n'est qu'à partir de cet événement supérieur que les époques peuvent apparaître dans la conscience historique et ainsi apparaître comme une série d'événements passés.³⁹⁶

³⁹⁵ J. Derrida « *L'Écriture et la Différence* », Seuil, 1967, p. 390

³⁹⁶ Nous voulons remarquer la définition du caractère passé d'un événement qui joint ici notre argumentation : « Its pastness is its present pastness, so that...its having taken place, is a present fact, is a reality, and will be one as long as time shall last. » A Prior, *The Notion of the Present*, dans: Fraser/Haber/Müller (*The study of time*) 1972, p. 322

Le temps se dévoile dans son double caractère que Hegel tente d'exprimer dans une logique *absolue*, une logique qui a pour but de rendre visible et compréhensible ce qui échappe à la raison visant l'essence positive des choses. La Logique hégélienne est donc une logique qui essaie d'impliquer la non-raison ou en d'autres termes ce qui échappe même à la logique. Pour cette raison, on peut aussi nommer la logique hégélienne une logique de l'impossible.

Hegel ne s'oppose pas à l'exposition kantienne du temps, mais il critique sa conception unilatérale du temps qui le rabaisse d'une part au niveau d'un concept physico-mathématique ou mécanique pour, d'autre part, le réintroduire comme élément subjectif de la représentation. Une telle conception fait du temps quelque chose d'irréel qui n'existe pas indépendamment de notre faculté de représentation. Hegel considère comme Schelling³⁹⁷ que le temps n'est pas seulement une forme de représentation, mais que chacun vit et éprouve incontestablement le temps dans ses actions. La considération du temps comme quelque chose d'irréel découle pour Hegel d'une mauvaise compréhension unilatérale de la subjectivité du temps. Voyons maintenant comment Hegel conçoit le temps à l'égard de tout processus intérieur, le temps subjectif, par rapport à une logique absolue qui exclut dès le départ toute subjectivité du temps. Nous serons donc confrontés non seulement à une conception du temps plus large mais encore à un élargissement du concept de la subjectivité.

³⁹⁷ Voir Schelling, *System 1800*, II p. 27: „Und doch erfährt jeder in eigenen Tun und Lassen unwidersprechlich die Wesentlichkeit der Zeit“

8 La subjectivité du temps et sa logique

Hegel prend ses distances avec une conception du temps qui dissocie ses deux aspects qu'il attribue pour une grande part à Kant. Cette dissociation du concept du temps en fait d'une part un concept physico-mathématique ou mécanique et d'autre part un aspect purement subjectif de la représentation ; elle fonctionne comme matrice dans laquelle la nature est représentée en tant qu'« Anschauung », intuition. Cette conception du temps en tant que « Zeitanschauung » s'effectue essentiellement dans un cadre visuel ce qu'indique le terme « Anschauung » ou « Intuition ». « Anschauung » se compose du verbe « schauen » et du préfixe « an- » et signifie « diriger son regard sur quelque chose » et « intuition » provient du terme latin « intueor » qui signifie, en soulignant l'aspect visuel, « regarder vers, regarder, voir ». L'idée d'employer le terme « Anschauung » comme représentation intérieure de la nature ou s'imaginer le sujet comme miroir dans lequel se reflète la nature peut s'expliquer par le terme « intuitio » (correspondant au terme grec : εμφασις) qui décrit l'apparence d'une image sur la surface d'un miroir (speculum). Hegel privilégie l'aspect visuel quand il conçoit l'esprit intuitionnant (*anschauend*) qui contient le senti dans la forme temporelle et spatiale. L'espace et le temps, pense-t-il, ne sont pas uniquement des formes subjectives (comme dans la conception kantienne), car les objets eux-mêmes sont temporels et spatiaux. « *Die Dinge sind in Wahrheit selber räumlich und zeitlich*³⁹⁸ ; » Par la suite, l'espace et le temps ne sont pas donnés par notre intuition (Anschauung), mais par quelque chose hors du sujet et hors des objets. Cette instance est chez Hegel l'esprit infini *étant en soi* (*an sich seiende Geist*) ou l'idée éternelle et créatrice (*schöpferische ewige Idee*). Inversement à l'idéalisme subjectif kantien, nous n'obtenons pas ainsi seulement notre structure subjective de détermination mais aussi la structure qui détermine l'objet par une structure supérieure. Cette délocalisation de la conception du temps entraîne aussi une conception plus large du concept de la subjectivité. La subjectivité ne joue plus un rôle constitutif, il est remplacé par une *subjectivité* générale qui est propre à toute chose. Hegel ainsi que Schelling attribue à chaque chose son propre temps de façon que toute chose devient le subjectum de son propre temps. « *Kein Ding hat eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innere, eigene, ihm eingeborene und inwohnende Zeit*³⁹⁹. » Hegel et Schelling s'éloignent donc de la subjectivité restreinte kantienne. Selon Hegel et Schelling Kant aurait méconnu la subjectivité générale du temps qui est immanente à chaque chose. Hegel ne rejette pas complètement l'idée subjective du temps, mais au lieu de réduire la portée du concept du temps à une subjectivité restreinte (comme Kant), il amplifie la portée de la subjectivité. Il abandonne ainsi l'idée d'un temps comme

³⁹⁸ Enzyk § 448 note

³⁹⁹ Schelling, „System 1800“, I, p. 142

simple forme de la représentation pour le concevoir comme quelque chose d'immanent à chaque chose. Et le fait d'attribuer un temps à chaque chose crée une certaine doctrine du *rythme des choses*. Ce rythme n'est rien d'autre que l'expression de la subjectivité générale ou l'Idée universelle qui se déploie dans les formes de l'espace et du temps.

8.1 *L'inspiration conceptuelle de la subjectivité*

Nous avons déjà pu constater que Hegel n'avait pas complètement refusé la théorie kantienne du temps. Bien au contraire, il s'est inspiré de sa théorie subjective pour délocaliser le sujet avec son aspect temporel.

En définissant le temps et l'espace comme sensibles non-sensibles, Hegel ne rejette pas la thèse intuitionniste du temps établie par Kant. Hegel souligne cet aspect en nommant le temps et l'espace « *reine Form der Sinnlichkeit oder des Anschauens*⁴⁰⁰ », la forme pure de la sensibilité ou de l'intuition. Hegel définit l'espace et le temps comme des formes abstraites de l'« *Außereinandersein* » en s'appuyant sur une terminologie par laquelle Hegel décrit la sensibilité avec ces deux formes dans la philosophie critique. Les représentations sont ainsi données par le moyen du *sentiment* et de l'*intuition*. Leur continu est un *divers multiple* et leur forme, leur « *Außereinander* », leur *hors l'un-de-l'autre*, de la sensibilité se déploie dans les deux formes : espace et temps. Ces formes comme l'universel de l'intuition sont elles-mêmes *à priori*.

« *Die durch Gefühl und die Anschauung gegebenen Vorstellungen sind ihrem Inhalte nach ein Mannigfaltiges, und ebenso sehr durch ihre Form, durch das Außereinander der Sinnlichkeit, in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anschauens selbst a priori sind*⁴⁰¹. »

Hegel n'hésite pas à mettre en évidence l'aspect sensible du temps en disant que le sensible est l'« *Außereinander* », l'« *Außersichseiende* ». Le temps se manifeste en tant que forme abstraite, mais aussi comme un « *Seiendes* », comme un étant, qui se différencie de l'autre dans le sensible.

« *Das Sinnliche dagegen ist das Außereinander, das Außersichseiende; dies ist die eigentliche Grundbestimmung desselben. So ist z. B. Jetzt' nur Sein in Beziehung auf ein Vorher und ein Nachher. Ebenso ist das Rot nur vorhanden, insofern demselben Gelb und Blau entgegensteht*⁴⁰². »

Hegel expose bien l'effort kantien de faire de l'espace et du temps quelque chose de subjectif dans la représentation, mais il remarque en même temps qu'il a oublié d'exposer leur genèse (au moins dans l'Esthétique transcendantale) et qu'il les a simplement retrouvés dans l'esprit. La philosophie kantienne, dit-il, délocalise le tout de l'expérience, le temps et l'espace, dans le domaine de la subjectivité et il ne laisse que la célèbre « *Ding-an-sich* », la chose-en-soi : l'objet en soi hors de l'intuition subjective.

⁴⁰⁰ Enzyk II § 258 p. 48

⁴⁰¹ Enzyk I § 42

⁴⁰² Enzyk I § 42 note p. 117

Les formes de l'*a priori*, c'est-à-dire celles de la pensée, se fondent uniquement sur une analyse systématique de l'activité subjective dont le fondement est essentiellement psychologico-historique. Kant limite donc ses analyses aux activités intérieures du sujet et Hegel se différencie en allant plus loin dans son analyse à partir de là où Kant déclare que le temps n'est rien en soi en dehors du sujet.

« *Die Zeit...ist an sich, außer dem Subjekte, nichts*⁴⁰³. »

Cette restriction fait du temps une matrice formelle propre au sujet connaissant. Hegel s'oppose à cette restriction apodictique, mais en même temps il inclut ce cadre subjectiviste de Kant dans son exposition de l'esprit subjectif lors de la déduction de la sensation et de l'intuition. Cette acceptation partielle de la théorie kantienne, cette reconnaissance dans l'espace et le temps des deux aspects de l'intuition formelle du sujet montre que Hegel introduit une large part de l'exposition kantienne du temps dans sa *Philosophie de l'Esprit*⁴⁰⁴.

C'est ainsi qu'il ne conçoit pas la conscience à part de l'espace et du temps mais la voit immédiatement liée à ces deux formes.

8.2 *Le temps de la conscience*

Hegel introduit le terme « conscience » dans la *Philosophie de l'Esprit* (dans *Systementwürfe I de Jena*) comme agent qui s'intuitionne (*anschaut*) immédiatement dans l'espace et le temps. Sans expliquer le rôle du temps dans la constitution du concept de la conscience, Hegel reprend la conception kantienne qui met l'espace et le temps à la base de toute représentation.

« *und das Bewusstsein schaut unmittelbar in Raum Zeit an, im Raume das einzelne als ein Bestehendes und sein Anderssein außer ihm, aber indem es zugleich in der Zeit gesetzt ist, so ist es als ein Vergängliches, als ein an ihm selbst Ideelles, nicht mehr Seiendes, indem es ist*⁴⁰⁵. »

La conscience elle-même a, à première vue, un rôle actif : elle « *schaut an* », intuitionne immédiatement dans l'espace et le temps. Cela veut dire que la conscience pour être « consciente », pour apparaître, doit s'intuitionner nécessairement dans l'espace et le temps. La conscience intuitionne donc le singulier comme un être subsistant et comme son être-autre hors de lui, mais elle est également posée comme temps ce qui a pour conséquence que l'être-subsistant (*Bestehendes*) et son être-autre se manifestent dans la conscience aussi comme un être-éphémère (*Vergängliches*). Cet aspect temporel fait de la conscience un être-éphémère et idéal. Mais Hegel

⁴⁰³ KRV B 52, A 35,36 p. 82

⁴⁰⁴ Cette première *Philosophie de l'Esprit* se réfère aux écrits de la conception de la *Philosophie de Jena*, cité dans notre analyse sous le nom « *Systementwürfe I* » (SE I)

⁴⁰⁵ SE I p. 197, 198

souligne que la conscience ne passe pas seulement dans le temps, elle est posée avec la réflexion comme étant dans le temps. La conscience se manifeste ainsi comme agent qui s'« intuitionne » dans l'espace et le temps comme un mouvement abstrait qui se pose à travers la réflexion dans le temps.

« nicht dass es nur in der Zeit vorübergeht, sondern dass es mit der Reflexion gesetzt ist als in der Zeit seiend. Es schaut nicht Raum und Zeit als solche an – sie für sich sind allgemeine, leere, an sich höhere Idealitäten, Begriffe – sondern sie nur als insofern allgemeine seiend und nicht seiend, als es sie als einzelne, besondere setzt, er/füllte, so zugleich, dass es ebenso, wie Raum und Zeit sein positives Allgemeines sind, es sie ebenso unmittelbar formal zum Gegenteil ihrer selbst macht und sie besonders^{A06}. »

Le fait que la conscience intuitionne immédiatement dans l'espace et le temps a pour conséquence qu'elle est toujours une conscience de quelque chose, elle se réfère toujours à un objet. Cela vaut aussi pour l'acte – effectué par la conscience – de la réflexion dans lequel la conscience s'intuitionne elle-même dans l'espace et le temps. De même la conscience n'intuitionne pas l'espace et le temps comme tels, mais en comprenant sa propre temporalité et spatialité à travers la réflexion, elle les pose immédiatement et formellement dans le contraire d'elle-même. Ainsi les formes pures de l'intuition sensible deviennent un universel positif de la conscience. Dans la sphère où l'esprit se détermine lui-même en tant que sujet pour lui-même, Hegel explique que l'intelligence saisit son contenu intuitivement dans les formes de l'espace et du temps.

« Die Intelligenz bestimmt hiermit den Inhalt der Empfindung als außer sich Seiendes, wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist^{A07}. »

Le terme « intelligence » est employé ici comme la conscience ou l'esprit. C'est l'intelligence qui pose la détermination affective qu'elle trouve d'une manière immédiate en elle-même à l'extérieur d'elle-même. La position de la détermination affective marque la différence abstraite entre l'intelligence et la sensibilité. Par cette opération, l'intelligence rejette le contenu de la sensation dans l'espace et le temps. Le contenu, le senti, qui étaient d'abord intérieurs et immédiats, sont transformés par l'intuition en quelque chose d'étranger, en un objet extérieur. Or cette transformation ne concerne pas le contenu. Il s'agit d'un déplacement de la forme de l'intériorité en forme de l'extériorité. Le senti qui a été posé à l'extérieur par rapport à l'esprit apparaît premièrement comme forme qualitative de l'objet. Deuxièmement, l'extériorité du senti (résultant de l'esprit) a les déterminations de l'universalité et de l'abstraction – cependant cette universalité est immédiate, purement formelle et sans contenu. C'est par ces deux activités de l'intuition que le senti obtient la forme du « *Sich-selber-*

⁴⁰⁶ SE I p. 198

⁴⁰⁷ Enzyk III, § 448

Äußerlichen », l'extériorité-à-soi-même. Hegel souligne l'aspect de l'activité de l'intuition qui pose les sensations spatialement et temporellement. Mais si on analyse l'activité de l'intuition (*das Anschauen*), la connotation du visuel qui domine la spatialisation et la temporalisation est également montrée. Hegel et Kant ont conçu l'espace et le temps à travers le champ visuel qui se réalise par l'« *An-schauen* ». Certes Hegel remarque que la série du son a une expression purement temporelle, mais le son n'est que la manifestation de la négation (voir aussi chapitre 11.8).

Néanmoins, Hegel s'oppose clairement à une interprétation subjectiviste exclusive comme Kant. L'espace et le temps, insiste-t-il, ne sont pas *seulement* des formes subjectives, mais les choses elles-mêmes sont spatiales et temporelles. Leur spatialité et leur temporalité proviennent de l'extériorisation de l'Idée, c'est-à-dire la nature qui apparaît dans les formes de l'espace et du temps. L'activité de l'intuition révèle au niveau de la subjectivité la même opération que l'extériorisation de l'Idée à un niveau ontologique dans les formes de l'espace et du temps. Cette ressemblance est due à la conception hégélienne qui prend un point de vue absolu et qui situe une structure analogue à la subjectivité en dehors de toute subjectivité individuelle. Il s'agit d'une subjectivité de l'Idée qui est une non-subjectivité ou une subjectivité abstraite qui se dissocie dans les deux formes de l'un-hors-de-l'autre immédiat. C'est ainsi que Hegel révèle la direction de sa pensée qui ouvre (contrairement à l'idéalisme subjectif) l'accès aux objets.

« ...so geschieht dabei durchaus nicht dasjenige, was nach der Meinung des subjektiven Idealismus dabei geschieht, dass wir nämlich nur die subjektive Weise unseres Bestimmens und nicht dem Objekte selbst eigene Bestimmungen erhielten⁴⁰⁸. »

Hegel ne refuse pas le temps qui résulte de la subjectivité individuelle, mais il la considère comme incomplétude conceptuelle du temps. Il attribue au temps la qualité de s'autodéterminer. La série temporelle contient donc la réflexion et la formation des moments de son concept. Nous avons vu que la dialectique interne du concept du temps produit chaque moment à partir de son contraire. Ce moment est nié à nouveau et il retourne au premier opposé : ce mouvement constitue l'unité des moments par la répétition du même. Or le répété est identique à ce dont il est la répétition, et ainsi, pour soi, il n'est pas un répété et son identification tombe *en dehors de lui*. La question que Hegel pose est la suivante : dans quel lieu la réflexion du temps s'effectue-t-elle ? Les moments du temps, dit-il - leur différenciation - semblent n'être, du moins *en partie*, que *pour nous*. Le « nous » marque ici une distinction importante : alors qu'au moment de la première extériorisation de l'Idée, l'activité de l'extériorisation est décrite comme un mouvement abstrait (comme négativité), l'acte d'intuition de la conscience dans les formes de l'espace et du temps se déroule à un niveau beaucoup plus spécifique. C'est à ce niveau spécifique que la conscience singulière entre en

⁴⁰⁸ Enzyk III § 448

jeu, que les différences du temps se particularisent en sortant de la sphère abstraite de la négation sans perdre la structure abstraite et constituante du processus dialectique.

Or le « nous » n'est pas la seule source du temps mais uniquement une partie. La partie subjective du temps se manifeste après l'aboutissement de l'espace lors du passage où commence la dialectique du temps. À ce niveau, Hegel place l'opération qu'il n'attribue qu'au « nous ». Une fois l'espace constitué, Hegel redéfinit la différence indifférente des trois *dimensions* spatiales qui sont pour elles-mêmes interchangeables. Le négatif qui est sorti de l'espace marque un niveau où la différence n'est plus posée en tant que différence. Les dimensions ne sont que des directions et par suite indéterminées dans leur égalité. Sans point de référence, les dimensions ne sont pas encore des différences.

L'espace est d'abord « *unmittelbar in seiner Gleichgültigkeit als die bloß verschiedenen, ganz bestimmungslosen drei Dimensionen...Man kann daher nicht sagen, wie sich Höhe, Länge und Breite voneinander unterscheiden, weil sie nur unterschieden sein sollen, aber noch keine Unterschiede sind*⁴⁰⁹ .. »

La différence n'est à la fin de l'exposition de l'espace qu'un « sollen », c'est-à-dire un « *Gemeintes* », un visé. L'espace est ici la quantité existante immédiate, le concept en lui-même qui sert comme plateforme entre l'indifférence et la séparation des moments. La distinction qui est sortie de l'espace marque un point de passage : la fin de l'équivalence. L'espace n'est plus pour soi paralysé dans son inquiétude, il devient le *Soi* du « *Gemeintem* », de la visée. Cette différence est le négatif en soi : *le temps*.

« *Der Unterschied ist aus dem Raume herausgetreten...er hört auf Gleichgültigkeit zu sein, er ist das Selbst des Meinens*⁴¹⁰. »

Hegel introduit la subjectivité du temps à travers le « *Meinen* » qui n'est ici qu'un moment du « *Selbst* » et qui implique un sujet. C'est dans cette intrusion du subjectif qu'il faut situer le lieu qui spécifie le sens de l'expression « l'avenir sera ».

L'« Avenir » reçoit ainsi le statut d'une représentation de quelque chose et nous nous posons nous-mêmes à la place de l'être du présent car nous ne sommes pas capables de nous le représenter comme quelque chose de purement négatif. Le Maintenant est donc l'être véritable du nous tandis que l'Avenir est un être représenté qui tombe en dehors de nous. En d'autres termes, l'Avenir est notre visée du Maintenant qui, tout en gardant son caractère négatif, se révèle dans l'avènement de l'Avenir (étant un événement à venir) et qui apparaît à travers l'opération du *Soi* (ou ici *pour nous*) en tant que représentation dont le négatif est dissimulé. Le fait que l'Avenir est tombé en dehors de nous par la représentation crée le fondement de la différenciation des dimensions, ce qui implique une

⁴⁰⁹ Enzyk II; § 255 p. 44

⁴¹⁰ SE III, p. 10

présentation simultanée de différences pour pouvoir parler de différences. Hegel confère cette représentation simultanée à l'espace. C'est pourquoi il envisage le caractère de l'immédiation (dans laquelle les moments se dissolvent) de telle manière que la distinction de ses dimensions tombe en dehors de nous ; la simultanéité de la différenciation, rappelle-t-il, est une qualité de l'espace et il précise que nous-mêmes sommes l'espace où elles sont placées et distinguées. De même que c'est nous qui sommes le temps qui meut la négation de l'espace de sorte qu'elle engendre les dimensions et positions différentes de l'espace.

« dass wir der Raum sind, worein sie gestellt verschieden sind. – Ebenso wie wir die Zeit sind, welche die Negation des Raumes bewegt, dass sie seine Dimensionen und deren verschiedene Stellungen sind⁴¹¹. »

Nous voyons que Hegel introduit, comme source de négativité, notre visée dans laquelle l'espace et le temps surviennent.

C'est donc dans la visée que les résultats de notre analyse du Maintenant trouvent leur lieu. La visée comble ainsi les défauts structurels de l'analyse du Maintenant. Par le concept du « *Meinen* » intervient également le « Je » qui devient un centre égocentrique auquel nous attribuons le concept du temps. L'instance subjective de la visée reçoit donc un rôle important dans la constitution du temps. La référence au « *Meinen* » provenant de la structure du Soi crée le fondement de la subjectivité du temps chez Hegel. On a vu que, dans la Nature, l'activité du temps est uniquement « maintenant » sans parvenir à une différenciation réelle des dimensions temporelles.

« Übrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit Jetzt ist, nicht zum bestehenden Unterschiede von jenen Dimensionen⁴¹².. »

L'importance des dimensions temporelles ne se montre qu'à partir de la représentation subjective. C'est dans le « Je » que ces dimensions se réalisent en tant qu'états mentaux comme le « souvenir », la « crainte », l'« espoir » ou le « souci ». Le passé et l'avenir dans la Nature c'est l'espace parce qu'il est défini comme le temps nié. Cette définition en tant que négativité du temps fait que l'espace supprimé est d'abord le point et ensuite développé pour soi-même, il est le temps.

« Die Vergangenheit aber und Zukunft der Zeit als in der Natur seiend ist der Raum⁴¹³. »

⁴¹¹ SE III p. 12

⁴¹² Enzyk II § 259 note, p. 52

⁴¹³ Enzyk II § 259 note, p. 52

8.3 *Le temps et la Conscience de soi*

Nous avons vu que la subjectivité du temps se révèle à deux aspects. D'une part, l'activité intuitionnante de l'esprit subjectif objective le contenu de la sensation dans l'espace et le temps et, d'autre part, il s'agit de l'établissement d'un rapport des différences temporelles à un temps spatial. L'arrivée du « Je » dans le temps par la visée introduit un troisième aspect qui s'éloigne du niveau de l'immédiateté pour s'établir au niveau des principes et qui éclaire par là aussi les deux premiers aspects de la subjectivité. Hegel rejette ainsi l'idée que le temps n'est qu'une détermination subjective de la représentation (ce que Hegel pense de l'Esthétique transcendantale de Kant) et déclare que le temps *est* le même principe du Moi=Moi de la pure conscience de Soi.

« *Die Zeit ist dasselbe Prinzip als das Ich = Ich des reinen Selbstbewusstseins*⁴¹⁴. »

La conscience de Soi a pour objet la conscience subjective qui a objectivé l'espace et le temps. Cette objectivation s'est produite par opposition de sorte que la conscience de Soi est opposée à la conscience subjective qui intuitionne immédiatement dans l'espace et le temps. Ayant quitté le niveau de l'immédiateté, le temps et l'espace ne semblent plus être pertinents pour la constitution de la conscience de soi. Qu'est-ce qui permet donc à Hegel de parler du temps au niveau de la conscience de soi ?

Nous avons déjà mentionné que Hegel pense l'espace comme l'objectivité abstraite alors qu'il pense le temps comme subjectivité abstraite. C'est donc l'opération de l'abstraction qui relie tout d'abord l'égoïté à la temporalité. Pour effectuer cette opération, Hegel passe à un niveau encore plus abstrait dans lequel le temps et la conscience de soi se rejoignent au sein du même principe. Le temps exprime ainsi le même principe du Moi seulement dans la mesure où il est interprété dans sa totale extériorité et abstraction selon une certaine *logique*. Une logique dont le mouvement de la suppression, de la négation reste toujours à l'intérieur du système, ce qui entraîne que le temps est considéré comme le sens interne. C'est dans ce sens abstrait que Hegel peut dire que le temps est le Soi vide (abstrait) intuitionné dans son mouvement ou, en d'autres termes, l'intuition du Soi lui-même est le temps.

« *Sie (die Zeit) ist das äußere angeschaute, vom Selbst nicht erfasste reine Selbst, der nur angeschaute Begriff*⁴¹⁵. ».

Le temps est donc une sorte d'objectivation du Soi, un Soi qui ne s'est pas encore saisi. L'importance de cette proposition n'est pas dans la suggestion que le temps est un Soi qui ne se comprend pas lui-même en tant qu'être temporel, mais le fait que le Soi lui-même n'est rien d'autre que l'expression de la temporalité. Or pour lier la temporalité et l'égoïté au

⁴¹⁴ Enzyk II, § 258 p. 45

⁴¹⁵ PG p. 584

niveau du principe, Hegel introduit le terme logique du négatif comme médiateur parce qu'il voit dans le négatif du temps le négatif du Soi pur de l'être-pour-soi⁴¹⁶. L'arrivée du négatif au plan de l'être-là immédiat est le temps. Un principe qui ne se contredit pas et qui rend compte aussi au plan du pour-soi, du Moi = Moi.

8.4 *La Logique de l'égoïté – la quantité pure*

L'analyse du concept du « Moi » et du « temps » montre que leur structure logique se rejoint dans la catégorie logique de la quantité. Nous avons vu que le temps est un « devenir -autre » qui s'applique à la catégorie de la quantité pure. De même le Moi se définit comme quantité pure puisqu'il est aussi un devenir-autre absolu qui comporte d'une part les opérations de l'éloignement infini ou la répulsion omnilatérale qui produit la liberté négative du pour-soi (la relation du pour-soi exprime l'indifférence de l'autre qui est la référence déterminante du Moi) ; d'autre part, elle exprime la continuité purement simple. La continuité pure ou la continuité de l'universalité retombe dans le processus logique de sa constitution dans son unité. Cette opération fait du « Moi » un « Beisichsein », un être-auprès-de-soi, qui n'est pas interrompu par l'infinie variété des limites, par exemple le contenu des sensations, des intuitions, etc.

« *Auch dem Ich kommt die Bestimmung der reinen Quantität zu, als es ein absolutes Anderswerden, eine unendlich Entfernung oder allseitige Repulsion zur negativen Freiheit des Fürsichseins ist, aber welche schlechthin einfache Kontinuität bleibt, - die Kontinuität der Allgemeinheit oder des Beisichseins, die durch die unendlich mannigfaltigen Grenzen, den Inhalt der Empfindungen, Anschauungen usf. nicht unterbrochen wird*⁴¹⁷. »

Hegel met l'accent sur la détermination de la continuité qui se montre logiquement comme suppression et conservation (réunies dans le terme de « *Aufhebung* ») des limites et ainsi dans le Moi comme « *Beisichsein* ». Le Moi est en effet le « *Selbst* », Moi comme Moi, ou le sujet qui est le concept du mouvement étant lui-même. Hegel transmet l'idée du mouvement à l'intérieur du sujet. Il utilise la continuité de la série (qui est dans son idéal l'expression de l'infini) pour y localiser l'évolution de notre infinitude intellectuelle : l'infinitude de l'évolution intellectuelle est le temps.

L'opération infinie de la série est la même que celle de notre conscience ; mais dans le cas de la conscience, le moment de la continuité est au premier plan cependant que l'infinitude de la série s'opère en arrière plan. On peut aussi dire que toutes les séries infinies sont des reproductions de la série infinie et qu'aucune série ne peut-être autre que continue. Aussi le

⁴¹⁶ Nous rappelons que le temps était décrit dans la Logique hégélienne comme être-pour-soi tandis que l'espace comme être-en-soi.

⁴¹⁷ WL I, p. 215

temps comme évolution de cette activité ne peut être obtenu par des fractions juxtaposées. On peut dire que la pensée de Hegel est une pensée de l'infini.

Le fait de privilégier la continuité a pour conséquence que Hegel rabat l'identité du Moi sur la continuité du temps. Or cela veut dire qu'au lieu d'avancer dans la détermination du Moi, il recourt dans son analyse à des propositions universelles de sa Logique. Mais Hegel ne voit aucun problème à pousser l'abstraction des concepts au point extrême car pour mettre en évidence la connexion qui existe entre l'intériorité subjective et le temps, il va - comme toujours - aux confins de son système où le temps et l'intériorité de la subjectivité se révèlent être isomorphes. Et pour souligner ce résultat de l'introspection, il dit que le sens interne n'est rien d'autre que l'abstraite perception de soi-même, « *der innere Sinn, das abstrakte Sichselbstwahrnehmen*⁴¹⁸ ».

Hegel conçoit le Moi ainsi en forme de centre simple, de « *Mittelpunkt* » qui évoque également la limite temporelle. Le Moi se définit selon cette limite et la suppression des limites. Le Moi en étant dans le temps se comprend comme élément objectif. Il est *temps* en étant un négatif. L'unité négative convenait donc pour déterminer l'intériorité subjective et pour constituer aussi l'identité du Moi. Cette identité est tout d'abord purement abstraite et consiste seulement à poser le *Soi-même* comme objet, mais également à supprimer l'objectivité qui n'est qu'idéelle et qui se confond avec le sujet. Grâce à cette idéalité, le Moi peut s'affirmer comme étant *Soi-même*, comme unité subjective.

« *Zunächst aber bleibt diese Identität mit sich ganz abstrakt und leer und besteht nur darin, sich selbst zum Objekt zu machen, doch diese Objektivität, die selbst nur ideeller Art und dasselbe was das Subjekt ist, aufzuheben, um dadurch sich als die subjektive Einheit hervorzuhoben*⁴¹⁹. »

Après avoir démontré l'opération du négatif dans la constitution du Moi, Hegel n'attend pas de préciser que la même activité négative et idéelle, dans le domaine de l'extériorité, portant la structure d'abstraite continuité quantitative, n'est rien d'autre que le temps. Car le Maintenant demeure identique malgré son changement (à condition que les « Maintenant » ne diffèrent pas trop les uns des autres), de même le Moi abstrait ne diffère pas de l'objet dans lequel il se « *aufhebt* » (supprime et conserve) et dans lequel il se rejoint parce que l'objet n'est que le Moi vide lui-même. Le Moi effectif (*wirklich*) lui-même peut être considéré dans le temps avec lequel il coïncide, si l'on fait abstraction de tout contenu concret de la conscience et de la conscience de soi puisqu'il n'est au fond rien d'autre que le mouvement vide qui consiste à se poser comme un autre et puis à « *aufheben* » (supprimer) ce changement en y conservant uniquement soi-même, le Moi. Grâce à cet

⁴¹⁸ VÄ III, p. 152

⁴¹⁹ VÄ III, p. 156

isomorphisme élémentaire que Hegel a établi entre le temps et le Moi, il peut dire que le Moi est dans le temps, et le temps est l'être du sujet lui-même.

« *Ich ist in der Zeit, und die Zeit ist das Sein des Subjekts selber*⁴²⁰. »

Hegel détermine cet isomorphisme élémentaire entre le temps et le Moi par l'abstrait et le vide. La démarche de l'abstraction crée une ambiance conceptuelle homogène dans laquelle les déterminations deviennent moins précises. Et c'est le processus abstrait lui-même qui engendre les concepts mentionnés permettant l'établissement de la connexion du Moi et du temps. Le temps, résume Hegel, possède en soi, en tant qu'extériorité, le même principe qui anime le Moi en tant que fondement de toute intériorité et spiritualité.

« *Die Zeit (hat) als Äußerlichkeit dasselbe Prinzip in sich, welches sich im Ich als der abstrakten Grundlage alles Innerlichen und Geistigen betätigt*⁴²¹. »

Il est alors intéressant de voir plus précisément comment Hegel conçoit la constitution de la co-appartenance de la temporalité et de l'égoïté.

8.5 *Le Moi et la temporalité*

En prenant le négatif comme point commun entre le temps et le Moi, Hegel se retrouve face au dilemme de s'interroger sur le fond temporel de toute égoïté ou sur le caractère psychologique du temps. Le Moi ne se comporte pas comme tous les êtres temporels, il n'est pas simplement impliqué dans le processus dans lequel les êtres s'écoulent il est posé dans le temps, c'est un *étant* dans le temps. Pour Hegel le Moi exprime dans son concept le principe constitutif du temps. Pour relier les deux sphères différentes, le temps et le Moi, Hegel tente de les réduire au même fondement logique qu'il déclare être la structure intrinsèque de ces deux concepts ; c'est ce niveau de détermination logique où il crée l'isomorphisme qui lui permet de les faire glisser l'un dans l'autre. Afin de pouvoir réaliser ce « glissement », il remanie la catégorie de la quantité. L'être-pour-soi est une de ces déterminations de la quantité qui apparaît dans le concept du temps et qui réapparaît aussi dans le Moi. Et quand Hegel explique la relation logique de l'être-pour-soi, il donne comme exemple le Moi. Le Moi, dit-il, n'est pas simplement une relation non-réfléchie qui ne connaît pas son « être-en-relation », mais un savoir ; le savoir de se différencier d'avec d'autres étants-là et ainsi d'être en relation avec eux. Ce savoir d'une différence d'avec d'autres êtres-là culmine dans le savoir de la différence pure. C'est la différence elle-même qui donne le savoir d'être entre différents étants-là. C'est le moment de la réflexion à soi-même. Si nous disons par exemple « Je », nous exprimons par là les rapports négatifs et infinis à soi-même. Cette auto-réflexion et surtout le savoir de soi-même distingue selon

⁴²⁰ VÄ III, p. 156

⁴²¹ VÄ III, p. 164

Hegel l'homme de l'animal qui ne sait rien de lui-même : cela signifie que les choses naturelles ne parviennent jamais à l'état de l'être-pour-soi libre, elles restent toujours attachées à une relation immédiate. Elles demeurent dans *l'être-là* et dans *l'être-pour-un-autre*.

« *Das nächste Beispiel des Fürsichseins haben wir am Ich. Wir wissen uns als daseiend zunächst unterschieden von anderem Daseienden und auf dasselbe bezogen. Weiter wissen wir dann aber auch diese Breite des Daseins als zugespitzt gleichsam zur einfachen Form des Fürsichseins. Indem wir sagen: Ich, so ist dies der Ausdruck der unendlichen und zugleich negativen Beziehung auf sich. Man kann sagen, dass der Mensch sich vom Tier und somit von der Natur überhaupt dadurch unterscheidet, dass er sich als Ich weiß, womit dann zugleich ausgesprochen ist, dass die natürlichen Dinge es nicht zum freien Fürsichsein bringen, sondern als auf das Dasein beschränkt immer nur Sein-für-Anderes sind*⁴²². »

Nous avons vu également le terme de l'« Un » (*das ausschließende Eins*) et l'expression de la répulsion qui décrivent les différents moments de la négation. La forme de *l'unité négative* marque en tant que point la nature commune qui relie la temporalité à l'égoïté, à l'être de la conscience. Le terme de l'unité négative a été déjà utilisé par Hegel pour exprimer le mouvement du temps (ramené à la logique) se déroulant entre être et non-être, c'est-à-dire un être qui n'est plus au moment où il est. Le terme du Simple s'applique non seulement à la limite temporelle, au Maintenant, mais aussi au concept de la conscience. Hegel formule avec la même terminologie logique le concept du temps et celui de l'égoïté. Nous voyons la même nature de relation à deux niveaux différents. D'une part, la substance du Maintenant se laisse saisir par la notion de relation négative, de relation différenciant qui décrit toute la série temporelle et, d'autre part, le Moi se définit par la relation infinie et négative de l'esprit à lui-même. C'est donc cette relation négative qui sert à Hegel de fondement de la parenté interne du Moi et du temps. Il s'agit alors de trouver d'une part dans le Moi la façon dont se déroule le temps et d'autre part dans le temps l'activité négative qui peut accueillir le Moi.

Si nous regardons le développement du Moi, il se révèle qu'il s'agit d'un mouvement du vide qui correspond à l'enchaînement répétitif et régulier du temps. Les deux se développent d'une manière symétrique. La constitution de la multiplicité du temps et du Moi manifeste la même identité dans l'altérité. Or le Maintenant demeure un Maintenant malgré son changement tandis que le Moi supprime sans cesse l'autre qu'il a posé. Le lien des différents éléments de chaque pluralité se déroule selon le même schéma : la réflexion qui détermine et exclut en même temps ; donc, chaque « Zeitpunkt » en se posant, pose son Autre qu'il exclut ainsi. Cela signifie que chaque élément étant exclusif constitue simultanément toute l'exclusion.

⁴²² Enzyk § 96, note p. 203, 204

Cette réflexion vaut aussi pour le Moi car le Moi (en tant que négativité absolue) trouve son identité dans son être-autre. Le Moi utilise l'objet comme point de passage pour le supprimer et retourner à soi-même. Le Moi est donc sujet qui passe par l'objet afin de pouvoir se constituer, c'est une des limites du rapport et le rapport tout entier.

« *Ich als diese absolute Negativität ist an sich die Identität in dem Anderssein; Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein an sich aufgehobenes über, ist eine Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältnis*⁴²³. »

L'autre mouvement qui se manifeste lors du déploiement du Moi, c'est la limite temporelle. Il s'agit donc du même mouvement que Hegel interprète d'un point de vue temporel. La limite temporelle se distingue absolument, c'est-à-dire qu'elle est elle-même différence et différenciant. Elle rejoint le mouvement du Moi au niveau abstrait de la négativité en définissant le temps comme activité négative idéale. Sa source logique est la différenciation et la réunion ou scission et soudure des différents moments du principe logique de l'Un avec soi-même. Le même principe sert de fondement logique pour exprimer la conscience de Soi, le Moi=Moi. La conscience, explique-Hegel, distingue quelque chose qui est en même temps pour elle un non-distinct, c'est la différenciation de ce qui n'est pas différencié : ce qui détermine l'auto-conscience.

« *Es ist für sich selbst, es ist Unterscheiden des Ununterschiedenen oder Selbstbewusstseins. Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, dass dies Unterschiedene nicht unterschieden ist*⁴²⁴. »

En tant que différence ou pure négativité, le Moi distingue son contenu de soi. Etant donné que le Moi est le mouvement de supprimer son contenu, le contenu dans sa différence est aussi le Moi parce qu'il est le mouvement de se supprimer soi-même. La pure négativité constitue ainsi la réalité du Moi. Le Moi n'existe comme la limite temporelle que sous forme d'un excluant, d'un négatif. Dans l'acte de se *scinder* ou de se *différencier* il est *conscience*.

« *Es (das Ich) hat einen Inhalt, den es von sich unterscheidet; denn es ist die reine Negativität oder das Sichentzweien; es ist Bewußtsein*⁴²⁵. »

L'acte de se scinder (*sich entzweien*) est le mouvement principal qui établit la relation entre le temps et le Soi. L'« *Entzweigung* » produit le dédoublement et en même temps l'effacement de l'écart entre des contenus différents, ce qu'exprime la proposition : « différence qui n'est pas différence ».

En établissant un tel arrière plan logique, Hegel prépare l'arrivée du temps dans le Moi. Et quand il nous surprend avec la proposition que le temps est le même principe que le Moi=Moi de la pure conscience de soi, il

⁴²³ Enzyk III § 413 p. 367

⁴²⁴ PG p. 134

⁴²⁵ PG p. 583

nous présente le Moi=Moi comme processus de différenciation qui s'explique par une relation négative infinie. Hegel prépare le chemin de son argumentation pour dire que la négativité du temps s'exprime dans l'activité de la différenciation du Soi. Cette activité n'est qu'un moment de la différenciation du Soi que Hegel désigne du terme « Urteil » qui signifie en allemand à la fois « jugement » et dans le sens de « Ur-teilung » séparation originaire. Dans l'« Ur-teilung » dont le préfixe « Ur » signifie « origine » et « Teilung » « séparation, division », Hegel ne voit pas seulement une opération logique de la conscience mais aussi une négativité fondamentale qui constitue la différenciation de la conscience (qui se réalise temporellement en se référant au même plan logique) en sujet et objet. Cette séparation originaire de l'esprit (*Ur-teilung*) crée le Moi. Dans l'« Ur » est aussi formulée l'idée d'une libre subjectivité. Hegel le relie au concept logique de relation du « pour-soi » de la libre universalité (c'est-à-dire la négativité) et il en constitue le concept de la *conscience*. Hegel compare le fondement du négatif dans le Moi comme l'éveil supérieur de l'âme vers le Moi, vers l'universalité abstraite, dans la mesure où l'être-pour-soi en tant que relation réflexive est « penser » et « sujet » pour-soi en excluant le monde extérieur afin de se référer à soi-même.

« Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so Denken und Subjekt für sich, und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem das Ich die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm äußere Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, - das Bewusstsein.⁴²⁶ »

Dans le même mouvement de détermination, la conscience qui contient encore le sujet et l'objet en tant qu'opposés supprime la différence, disparaît pour parvenir à un niveau où le Moi (*urteilend*) trouve un objet qui ne se distingue plus de lui-même – c'est-à-dire lui-même.

« In dieser Formbestimmung überhaupt ist an sich das Bewusstsein, welches als solches die Selbstständigkeit des Subjekts und Objekts gegeneinander enthält, verschwunden; Ich hat als urteilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, - sich selbst; - Selbstbewusstsein⁴²⁷. »

La connexion entre l'unité négative du temps et du Moi s'établit à l'aide du concept d'« *Ur-teilung* », qui est jugement ou différence originaire, et dans lequel la différence apparaît et disparaît à la fois.

Hegel relie la connexion entre temporalité et égoïté en les rabattant sur la forme logique de la négativité. Il les distingue en même temps en localisant le Moi dans le domaine subjectif et le temps dans le domaine objectif tout en ayant la même structure logique. Le Moi=Moi est décrit

⁴²⁶ PG § 412

⁴²⁷ PG § 423

comme un mouvement qui se réfléchit en soi-même. Cette égalité exprime l'absolue différence. La pure différence elle-même est ainsi responsable du fait que le Moi se présente en même temps objectivement. Le Soi qui se sait lui-même cette objectivation s'exprime comme « temps ».

Nous trouvons une démarche analogue chez Kant qui dit dans l'Esthétique transcendantale que la forme de l'intuition interne (*innere Anschauung*) s'il n'y a pas quelque chose qui a été posée dans l'esprit, n'est rien d'autre que l'observation de lui-même.

« *Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung, irgend etwas zu denken, vorbergeben kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anders sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach.*⁴²⁸. »

C'est ainsi que Kant conçoit le concept de la succession : il se produit, comme forme de liaison du divers, par le mouvement interne, c'est-à-dire comme acte du sujet. Kant attribue ce mouvement interne au « *Verstand* », l'entendement, qui intervient dans la production du concept. L'entendement – l'opération qui connecte les données des sensations – ne trouve aucune relation de multiplicité dans le sens interne mais c'est en affectant ce sens qu'il la produit.

« *Der Verstand findet also in diesem (innere Sinn) nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert*⁴²⁹. »

La réflexion kantienne met en évidence surtout l'acte du sujet qui produit la série temporelle. Il n'est pas rejeté par Hegel. Celui-ci souligne, en s'appuyant en particulier sur Fichte, qu'il n'y pas de savoir hors du temps. Pour Fichte le temps se manifeste au moment du discours. Le « *dis*⁴³⁰ » – « cours » marque la séparation de deux cours (le temps et l'égoïté). Donc, il ne s'agit pas seulement d'une description de la pensée objective qui révèle la nature formelle du temps mais l'évidence d'une telle connexion s'impose avec l'impossibilité d'un savoir intemporel – le savoir qui retomberait dans un seul point⁴³¹. Pour éviter que le savoir ne retombe dans un point imaginaire, dans une structure qui est tellement « comprimée » qu'elle en disparaît, la genèse de l'intuition intérieure est constituée par une *conscience originnaire pure*. L'acte de penser s'étend ensuite sur plusieurs niveaux et ses moments se manifestent donc en tant que séparés, opposés et réunis. A travers ses moments – pour ainsi dire comme nécessité de leur réalisation – le temps apparaît. Si le savoir (*a priori*) est considéré comme être hors du temps, ses différences (qui constituent finalement le savoir) retombent dans

⁴²⁸ KRV B 67, B 68 p. 92

⁴²⁹ KRV B 155, 156 p. 151

⁴³⁰ En grec le préfixe pour deux

⁴³¹ Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre 1801, § 34

un néant insaisissable, la négativité, et ce savoir est dans son indifférence un non-savoir. Appliqué à un exemple spatial, nous aurions deux points A et B qui seraient l'un hors de l'autre, mais l'espace entre les deux pourrait être parcouru en temps-zéro. A et B seraient ensuite identiques ou indifférents. D'un point de vue temporel, on peut ainsi dire que le savoir réduit à un point représente l'état des différents moments qui est infiniment accéléré de façon que les moments (par exemple A et B) disparaissent. La différenciation peut être aussi considérée comme ralentissement de la communication des moments différents. Bref, le temps apparaît au moment où toute structure (toute différence) apparaît. Le temps lui-même est ralentissement d'un état identique ou infiniment accéléré.

La temporalité et la pensée discursive possèdent ainsi une source commune, elles se présentent dans la même dualité et s'expliquent par la même « *Spaltung* », séparation, entre l'égoïté et temporalité. Le discours, l'analyse et la dispersion dans le temps relèvent chez Hegel d'une conception théorique dans laquelle opère le modèle d'un savoir qui permet un point de vue absolu. Hegel se concentre sur deux aspects de cette dualité de l'esprit : d'une part, l'idée de l'« *Ur-teilung* » et d'autre part la chute (*Fall*) dans le temps. L'« *Ur-teilung* » est apparue en moment de l'analyse de la connexion élémentaire du Moi et du temps. Hegel ajoute la *nécessité du temps* - si l'on considère la conscience comme opération ou activité - comme une preuve et le terme imagé de chute n'est là qu'à titre illustratif. Hegel applique cette conjonction entre le temps et l'ipséité aussi pour introduire les concepts préliminaires de la théorie de l'histoire dans laquelle Hegel confère à la conscience essentiellement deux aspects : d'une part, ce que je suis *pour moi* et cet *objet* que je suis pour moi. Cette distinction procède de « *Ur-teilung* », la première différence que Hegel suppose comme principe originaire. Suite à cette « *Ur-teilung* » qui fait que je me distingue de moi-même, l'esprit se pose dans l'extériorité et tout de même comme quelque chose d'extérieur ; encore une fois, l'extériorité est bien le qualitatif de la détermination de la nature et une des déterminations de l'extériorité est le temps. Grâce à ce principe de l'« *Ur-teilung* » supposant une conscience élémentaire en état d'instabilité (la différence, la négativité), Hegel fait débiter son système par une position négative, mais au lieu de marquer ce commencement comme limite entre l'enchaînement du sens de son système et le non-sens de ce qui n'est pas systémique, Hegel introduit la différence comme principe élémentaire qui exclut ainsi par définition tout dehors du système et du sens.

Mais cette équivalence du principe de l'ipséité et du temps a une conséquence pour la détermination du Moi qui doit, pour sauvegarder son niveau commun avec le temps, préserver une détermination abstraite plus élevée. Afin de pouvoir conserver une structure temporelle, le Moi ne doit pas lors de sa constitution dépasser la première configuration de sa subjectivité abstraite. Néanmoins, pour différencier la subjectivité abstraite d'avec la relation spatiale (une relation étant-hors-d'elle-même), Hegel

précise la relation temporelle en la désignant comme « interne ». De même, il voit la conjonction absolue de la continuité (qui est opposée à une simple composition d'éléments) en tant que relation interne et la continuité du Moi nous apparaît ainsi sous le terme de « *Beisichsein* », l'être-auprès-de-soi-même, aussi projetée sur celle du temps. La conception hégélienne prévoit un enchaînement des termes dont chacun établit la relation entière de sorte qu'il n'y a aucune fissure quant aux passages d'un concept à l'autre. Mais la synthèse dans le domaine du temps se détourne de la synthèse subjective malgré l'introduction de la négativité comme base commune et élémentaire qui a pour but de joindre les deux aspects. Premièrement, l'« unité subjective » ne se produit pas vraiment dans le milieu de l'extériorité où le temps évolue. La subjectivité se perd entre les Maintenant qui se suppriment mutuellement. Bien que le temps et le Moi aient un même fond formel, leur identité se mue en différence. La progression abstraite du temps est en contradiction avec l'unité du Moi. Le Moi afin de restituer son unité doit se soustraire à une dispersion vers l'extérieur et monotone du temps, il doit, pour se retrouver, se libérer de la répétition uniforme du temps. Cela entraîne la contradiction que le Moi parvient exactement à maîtriser le temps en rompant sa continuité, en y introduisant des coupures. Certes, le Moi garde une position indifférente envers la durée (la répétition uniforme du même), mais ce n'est que par la discontinuité que le Moi brise la domination du temps et c'est le Moi qui se révèle dominant – comme sa puissance. Le Moi « dure » dans l'infini processus temporel et il se libère en brisant la durée (la répétition du même) du temps. Le Moi qui résiste à la négativité du temps n'est pourtant pas la persistance indéterminée et la durée sans consistance. Le Moi se forme à travers son processus dialectique, la concentration de ses moments et son retour à soi. Suite à la différenciation de soi-même pour devenir un objet pour lui-même, l'auto-réflexion le ramène à son être-pour-soi, le rapport à soi-même, dans lequel s'affirme par exemple le « sentiment de soi », la « conscience de soi ». Or cette auto-réflexion comporte une concentration qui coupe le changement infini et indéterminé qui était la forme sous laquelle le temps a commencé à nous apparaître. La disparition des points temporels, leur suppression et leur remplacement par d'autres points n'est que la progression logique et formelle du Maintenant vers un autre, se propageant à l'infini. Inversement, le Soi s'oppose à cette progression en apparaissant en tant que « *Beisichsein* », concentré sur soi-même, et il interrompt ainsi la progression infinie sans détermination de « *Zeitpunkte* ». Il se présente ainsi comme coupures, arrêts, dans l'abstraite continuité. Le Moi marque en même temps une coupure (discrétion) et une conservation en tant que tel. Le fait que le Moi est, entre autres, différence et continuité, lui permet de se voir dans son état précédent et de s'identifier en même temps avec soi-même ; en d'autres termes, il « *erinnert sich* », se souvient de lui-même. « *Erinnern* » implique le sens de « *inne* » (intérieur) et « *er-innern* » peut être interprété comme

« intériorisation ». Le verbe « erinnern » comme « souvenir » implique donc dans l'expression allemande le renvoi à un moment du Moi passé qui revient pour la constitution du Moi présent. Le « souvenir » implique ainsi le moment de l'identification et de la différence. Par le « souvenir », le Moi se retrouve lui-même et il finit de se libérer du changement infini.

Certes, Hegel introduit une structure logique par laquelle il essaie de trouver une fondation commune du temps et du Soi. En outre, les contradictions qui se sont révélées lors de la constitution du Soi et de la série temporelle des Maintenant n'est pas forcément l'indice d'une temporalité originaire. Le temps apparaît comme nécessité pour la constitution de l'esprit, mais leur fondation ne se trouve ni dans l'un ni dans l'autre, même si Hegel introduit une structure formelle qu'il suppose avoir un fondement ontologique.

8.6 *Le Moi et le concept et leur rapport temporel*

Ni le Moi ni le temps ne procèdent de la catégorie de la négativité, pourtant le temps ne renvoie qu'au Moi (et vice-versa) par l'intermédiaire du négatif. Cette problématique apparaît aussi lorsque Hegel analyse le rapport entre le concept et le temps. Le concept qui a sa place dans la deuxième partie de la *Logique subjective de la Science de la Logique*, ne se réduit pas seulement à une subjectivité restreinte : Hegel élabore le concept d'abord d'une manière générale, sur un plan abstrait et logique au lieu de le localiser dans le sujet (comme dans la théorie kantienne). Hegel prépare le concept à un usage plus large, il étend sa signification au-delà du sujet. Il n'est donc guère étonnant que Hegel dise que le temps est le concept même qui est *là* et qui se présente à la conscience comme intuition vide.

« *Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt*^{A32}. »

La façon dont Hegel aborde ainsi le concept montre, malgré les différences constitutives, sa proximité de la philosophie transcendantale – en particulier la théorie de Kant. C'est dans le chapitre du schématisme transcendantal des concepts purs de la *Critique de la Raison pure* que Kant illustre les relations entre les catégories et le temps. Il tente d'expliquer la manière dont le temps se manifeste lorsque les catégories (par exemple, la quantité) entrent en jeu. Le temps devient ainsi l'image pure de tous les objets du sens en général (externe et interne). L'espace, par contre, ne se réfère qu'au sens externe. Le schème transcendantal occupe la position d'un tiers qui fait communiquer grâce à son homogénéité la catégorie avec le phénomène. Le schème transcendantal lie donc deux cotés : d'une part, le côté intellectuel (*intellektuell*) et d'autre part le côté sensible (*sinnlich*). La

⁴³² PG p. 584

détermination transcendantale du temps, dit Kant, est homogène à la catégorie par son universalité qui repose sur une règle a priori et homogène au phénomène puisque toute représentation empirique du multiple implique le temps.

« *Nun ist eine transzendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist*^{A33}. »

Hegel introduit l'idée du temps en tant que médiateur entre l'intellectuel et le sensible lorsqu'il définit la temporalité pure : c'est ainsi qu'il interprète le temps comme un *universel sensible* ou un *sensible non-sensible*. Or la catégorie, le concept pur de l'entendement qui s'exprime par l'opération synthétique, est un produit de l'imagination. L'imagination avec sa connotation visuelle renvoie à l'« image », c'est-à-dire un ensemble qui se représente et qui est représenté avec une certaine structure. L'imagination renvoie en soi à une action intérieure du sujet qui produit soi disant un reflet d'un objet : l'image est donc toujours l'image de quelque chose et l'imagination est ainsi la production transcendantale d'une image qui concerne la détermination du sens interne représentée dans sa forme pure : le temps. La connexion interne de l'imagination avec la sensibilité est un point que Hegel critique fortement dans la conception kantienne qui aurait selon son interprétation méconnu la portée transcendantale de l'imagination comme médiateur entre le conceptuel et l'intuitif. Kant n'aurait pas mis en évidence le double aspect de cette connexion en tant que connexion intrinsèque de ces deux éléments de la connaissance. Il aurait par conséquent lié la pensée et la sensibilité d'une manière extrinsèque et superficielle, c'est-à-dire que leur lien n'existerait que pour le sujet percevant. Hegel reprend la conception kantienne mais il insiste sur le fait que la connexion entre le sensible et la pensée n'est pas seulement établie par le sujet. Selon Hegel, l'imagination est l'acte reliant la pensée avec l'expérience qu'il place dans le « *Gemüt*^{A34} » ou dans la conscience de soi. Chez Kant le « *Gemüt* » est le lieu constitutif de l'espace et du temps, ce qui le met en dehors de l'espace et du temps, il devient un lieu fictif d'une subjectivité qui n'est elle-même pas spatiale ni temporelle. À première vue, Hegel « place » aussi les concepts purs et les intuitions « dans » le « *Gemüt* » comme s'il s'agissait d'un lieu réel, mais à l'encontre de Kant, Hegel conçoit le « *Gemüt* » (ce qu'il appelle aussi « la conscience de soi ») en tant que plateforme où se rejoignent l'intellectuel et le sensible, les concepts purs et les intuitions. Pour nommer cette relation, il emploie le terme kantien de schématisation de l'entendement pur ou d'imagination transcendantale (*transcendentale Einbildungskraft*). Le schématisme opère comme régulateur qui

⁴³³ KRV B 178, 179 A 139 p. 188

⁴³⁴ Hegel reprend le terme de „*Gemüt*“ de Kant. Mais contrairement à Kant le « *Gemüt* » n'est qu'une forme primitive de la conscience de soi. Le « *Gemüt* » est le lieu abstrait où l'espace et le temps comme formes a priori sont placées comme axiomes de l'intuition.

classifie selon la catégorie (selon le concept de l'entendement pur) les intuitions pures. Tandis que chez Kant le « *Gemüt* » n'est qu'une forme fictive et indéterminée du sujet, Hegel l'interprète comme conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) qui fonctionne déjà intégralement en tant que « point » de connexion entre la sensibilité et l'intellectuel. Certes le schématisme a le rôle de classer et déterminer les intuitions et ainsi d'en faire une « expérience », mais il n'est nullement la matrice subjective dans laquelle apparaissent les intuitions d'un extérieur inconnu.

« *Im Gemüte, Selbstbewusstsein sind also reine Verstandesbegriffe und reine Anschauungen; die Beziehung beider aufeinander ist der Schematismus des reinen Verstands, die transzendentale Einbildungskraft, welche die reine Anschauung, der Kategorie, dem reinen Verstandesbegriffe gemäß, bestimmt, so den Übergang zur Erfahrung macht*⁴³⁵. »

Nonobstant, Hegel ne cesse de souligner le mérite de Kant d'avoir mis en évidence la relation des opposants absolus, *l'entendement pur* et *la sensibilité*, ce que Kant appelle « *transzendentale Einbildungskraft* ». Kant, d'après l'interprétation hégélienne, aurait seulement négligé la réalité des deux côtés en ayant donné la préférence à l'entendement pur et en ne voyant la sensibilité qu'à travers lui au lieu de parler non seulement de la réalité de l'entendement intuitif mais aussi de l'intuition intellectuelle. En rejetant une conception de la subjectivité, Hegel remanie la théorie kantienne - tout en restant dans la tradition post-kantienne – en refusant l'idée que l'entendement et la sensibilité aient des structures originelles incompatibles, mais en supposant qu'il y a une seule et même source qui les lie intrinsèquement.

L'interprétation de l'imagination comme point tournant entre la sensibilité et l'intellectuel met le rapport entre le concept et le temps chez Hegel sous une autre lumière. C'est par le terme du savoir en soi qui est le savoir réfléchi sur soi-même que la parenté entre le concept et le temps devient davantage compréhensible : le temps, rappelons nous, est l'« intuition vide » ou le « concept seulement intuitionné ». L'intuition joue ainsi un rôle actif et passif, elle est productrice et produit, concevant et conçue, « *Vorstellung* » et « *Vorgestelltes* »

« *In dem letzten Teile seiner Anschauung wird der Inhalt wesentlich so gesetzt, daß sein Sein ein vorgestelltes ist, und diese Verbindung des Seins und des Denkens als das ausgesprochen, was sie in der Tat ist, das Vorstellen*⁴³⁶ .. »

Voici la différence principale entre les systèmes hégélien et kantien : Hegel accepte l'exposition du schématisme kantien sauf qu'il attribue à l'imagination (*Einbildungskraft*) productrice un rôle actif tandis que Kant n'aurait conçu l'imagination que comme un intermédiaire simplement posé entre le sujet et le monde qui conservent chacun son existence absolue, l'un

⁴³⁵ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (VGP III) p. 483, 484

⁴³⁶ PG, p. 653

à coté de l'autre, infiniment incompatibles. Cette imagination se produisant en double d'une part comme sujet général et d'autre part comme objet est elle-même une identité engendrant l'incompatibilité ou l'opposition en général ; elle est l'un et l'autre et cette identité abstraite est appelée par Hegel la « raison elle-même ».

En mettant en relief la relation entre la pensée et le temps chez Hegel avec la conception kantienne, nous pouvons suivre plus facilement sa démarche quand il dit que le Moi=Moi exprime l'unité de la pensée et du temps et à un niveau plus abstrait – c'est-à-dire en faisant abstraction de la pensée ou du Moi=Moi comme différence pure – il n'en reste que le temps qui s'effondre en lui-même.

« Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen wäre; aber der sich selbst überlassene Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen⁴³⁷. »

C'est juste dans la dernière détermination de l'unité de la pensée et du temps, la différence ou la négativité, que nous rencontrons les limites du système hégélien : la différence en soi que Hegel associe au temps est le dernier « bastion » où la raison elle-même trouve son expression.

La différence ou la catégorie du négatif est la jonction constitutive à travers laquelle Hegel exprime l'unité du concept et du temps. Hegel structuralise et conceptualise le négatif en le saisissant à travers son mouvement – un mouvement qui est saisissable comme mouvement dans l'acte de penser. L'acte lui-même se saisit lui-même comme « mouvement » ; le mouvement exprime en fait l'incapacité de la pensée de se saisir « pensante », la pensée est toujours le résultat « pensée », « *Gedanke* » tandis que le « penser », « *Denken* », échappe à la détermination directe et réapparaît dans la forme du mouvement. Le concept, la raison ou la pensée sont ainsi homogènes au temps (et inversement) grâce à l'introduction de la catégorie du négatif qui présente une structure commune, une structure que nous connaissons dès le premier moment de la détermination du temps. C'est par le truchement du négatif que Hegel explique la transposition du concept dans le temps et c'est aussi le négatif qui le fait pénétrer dans la sphère de l'être-là. Le négatif opère ainsi comme conjoncteur des différentes sphères. (Nous précisons cette transposition sensible du schématisme transcendantale plus loin).

La négation ne joue pas seulement le rôle principal dans la constitution du temps, elle est l'expression de ce qu'il y a d'insaisissable et d'infranchissable dans le temps, bref de ce qu'il y a d'absolu dans le concept de temps.

« Aber diese Negativität ist der absolute Begriff selbst, das Unendliche⁴³⁸. »

⁴³⁷ PG p. 857

⁴³⁸ SE III, p. 12

La négativité constitue l'insaisissable ou l'indéterminable – l'absolu – comme concept absolu lui-même ou comme l'infini. Or Hegel ne s'occupe pas de l'origine de la raison, il pose la négation comme son principe originaire et il expose ainsi la négativité non comme limite de la raison, mais comme conception systémique de la raison.

C'est grâce à cette interprétation du négatif que Hegel peut appliquer la même démarche au déploiement du temps et au domaine du concept. Nous trouvons en conséquence la proposition que le temps s'empare de tout étant et le transforme aussitôt en non-étant et que le concept pénètre de même les catégories finies pour montrer leur soumission à la présence de l'Autre dans la constitution de leur sens. Le négatif établi comme moteur de la raison apparaissant dans le processus conceptuel concret correspond au négatif dans le processus abstrait du temps. Nous avons déjà vu que le temps est l'élément négatif qui « waltet⁴³⁹ » dans le monde sensible. La pensée possède la même négativité mais elle inclut le temps dans une forme plus intime. Elle est l'expression infinie dans laquelle se perd, se dissout tout ce qui existe, en particulier tout être fini et toute forme déterminée – *l'éphémère* trouve son expression dans la pensée temporelle. La négativité exprime le glissement que Hegel établit entre le temps et l'Esprit : le temps est l'action corrosive du négatif, mais l'Esprit lui-même contient en lui-même la même structure (il est temporel dans la mesure où il se réfère à la même Logique que le concept du temps), et c'est l'Esprit lui-même tel qu'il dissout tout continu déterminé.

Une autre interprétation de la conjonction entre le concept et le temps se présente si nous regardons leur relation comme une conception de l'identité du Moi et du temps. Pour y parvenir, il faut distinguer la structure du concept pur dans le Moi. Hegel examine l'implication du concept dans le Moi dans le deuxième tome de la Logique, la Logique subjective (*Die subjektive Logik*). Une fois saisi le « Moi », Hegel constate que ce Moi (avec son fondement négatif) est déjà conçu, se présente déjà comme conscience de soi pure, c'est-à-dire le Moi est en soi concept pur. En d'autres termes : se concevoir soi-même comme Moi, dire « Moi » présuppose la structure du concept.

Le concept pur fondé par la négativité autoréférentielle (comme le Moi=Moi) atteint une forme d'existence qui est elle-même libre. C'est dans le Moi ou dans la conscience de soi que Hegel voit la réalisation de la négativité. Cette forme d'*existence* du concept se produit lorsque Hegel met au même niveau le Moi et le Concept pur et parce qu'ils ont la même structure il dit que le Moi est le concept pur qui parvient au « Da-sein » en tant que Concept. Le concept abstrait engendre, pour Hegel, le concept

⁴³⁹ Nous avons déjà mentionné ce terme intraduisible « walten » qui a une connotation d'« agir », mais sans sujet.

davantage déterminé. Ce qui était différence, négativité devient ainsi Moi et conscience de soi.

« *Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein. Ich habe wohl Begriffe, d. h. bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist*⁴⁴⁰. »

Le Moi et le temps s'identifient - comme nous avons déjà pu le voir - structurellement chez Hegel. Le Moi, le temps et le Concept ne sont pas ainsi chez Hegel seulement liés abstraitement par la négativité, mais ils parviennent à l'existence, ils *sont* dès le départ de son système accueillis dans une réalité qui est elle-même aussi pénétrée par la négativité.

Le transfert abstrait entre le Moi, le temps et le concept devient plus compréhensible en regardant l'interprétation hégélienne du concept kantien de « *transzendentale Aperception* ». Le transfert mutuel entre le Moi, le temps et le concept est le point d'opposition de Hegel envers l'idée kantienne d'aligner l'égoïté originaire à la catégorie et à la détermination transcendante du temps. Hegel refuse cette conception, c'est-à-dire que les déterminations de la pensée aient leur source exclusivement dans le Moi, en expliquant que le Moi possède des concepts de la même manière que d'autres propriétés extérieures. Hegel énonce son refus en conséquence d'un pressentiment en se demandant comment le Moi - tout en étant l'unité de la conscience de soi complètement abstraite et indéterminée - parvient aux déterminations du Moi, aux catégories. Certes, il apprécie l'idée kantienne de l'Aperception transcendante⁴⁴¹ en tant que l'unité du « cogito » ou de la conscience de soi. Mais Kant, d'après Hegel, aurait négligé la relation extérieure de l'entendement. C'est en dépassant la relation extérieure de l'entendement comme faculté des concepts et du concept lui-même que Kant est parvenu au Moi.

« *Kant ist über dieses äußerliche Verhältnis des Verstandes als des Vermögens der Begriffe und des Begriffes selbst zum Ich hinausgegangen*⁴⁴². »

Autrement dit, selon la conception kantienne, les qualités d'une chose (rouge, dur, etc.) ne sont que valables pour le sujet percevant tandis que, pour Hegel, les qualités des choses ne sont pas seulement composées par le sujet percevant. Ce n'est pas le sujet qui crée l'unité de la chose en tant que

⁴⁴⁰ WL II p. 253

⁴⁴¹ „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des „Ich denke“ oder des Selbstbewußtseins erkannt wird.

-

Dieser Satz macht die sogenannte transzendente Deduktion der Kategorie[n] aus; sie hat aber von jeher für eines der schwersten Stücke der Kantischen Philosophie gegolten, - wohl aus keinem anderen Grunde, als weil sie fordert, daß über die bloße Vorstellung des Verhältnisses, in welchem Ich und der Verstand oder die Begriffe zu einem Ding und seinen Eigenschaften oder Akzidenzen stehen, zum Gedanken hinausgegangen werden soll.“ WL p. 254

⁴⁴² WL p. 254

chose, elle existe déjà comme une unité déterminée et elle suscite ainsi également le sujet dans toute sa complexité et sa relation causale⁴⁴³. C'est pourquoi l'unité du concept est, pour Hegel, enracinée aussi bien dans le Moi que dans l'extérieur.

La critique hégélienne est justifiée si l'on suppose que le sujet percevant l'unité de la chose et ses propriétés et accidents perçoit réellement son unité extérieure indépendamment du sujet. Il semble que Kant n'ait pas franchi le seuil de la subjectivité pour déterminer ses catégories.

Hegel a expliqué le rapport entre le Moi et le temps à travers une logique qui habite les deux concepts, donc par un rapport logique et ontologique. Mais Hegel nous réserve une détermination particulière du Concept. Certes le Concept et le Moi apparaissent au même niveau logique que le temps puisqu'ils sont tous deux pénétrés par le négatif, mais le temps, dit-il, fait partie de la réalité finie (*Endlichen*).

« Darum ist das Endliche vergänglich und zeitlich, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist...⁴⁴⁴. » Le temps reçoit le stigmate de l'éphémère, il ne domine que le monde fini, cependant le Concept dans son identité avec soi qui existe librement avec soi-même, Moi=Moi, est en et pour soi la négativité et la liberté absolue ; le temps n'est donc pas sa puissance, il n'est pas non plus dans le temps, ni un temporel, mais c'est lui qui est bien plutôt la puissance du temps, en tant que cette dernière est seulement cette négativité comme extériorité.

« Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich=Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als *Äußerlichkeit* ist⁴⁴⁵. »

En exposant le Concept hors du temps, Hegel donne aussi une autre valeur à la compréhension du négatif qui était jusqu'ici l'expression pure du temps. La subordination du temps au Concept a pour conséquence que nous devons comprendre le concept de la négativité hors du temps – une négativité figée qui ne peut plus être pensée en tant que telle sans introduire une autre notion du temps, même purement idéelle. La négativité perdrait sa puissance productrice si elle était exclue de toute temporalité. C'est pourquoi il sera question de savoir si la négativité ne se transforme pas en une sorte de temps idéal lorsque Hegel subordonne le temps à la nature en disant que seul le naturel est sujet au temps, dans la mesure où ce naturel est fini⁴⁴⁶ ;

⁴⁴³ Enzyk I § 42 note 3 p. 118 et 119

⁴⁴⁴ Enzyk II, § 258 p. 49

⁴⁴⁵ Enzyk II, § 258 p. 49

⁴⁴⁶ A savoir que Heidegger souligne que l'exposition du temps et de l'espace chez Hegel reste exclusivement un problème de la philosophie de la nature. C'est dans la philosophie de la nature que Hegel développe, selon Heidegger, le concept du temps qui sera après appliqué dans d'autres domaines comme la philosophie de l'histoire et de l'esprit. La problématique du temps, d'après Heidegger ne sera nullement déployée depuis la philosophie de l'esprit ou de l'histoire : « Zeit

« *Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist ...*⁴⁴⁷ »

Mais si Hegel interprète la négativité - présentée dans l'Idée comme premier « mouvement » - comme quelque chose qui se passe hors du temps, si nous devons imaginer la négativité de l'Idée comme quelque chose d'éternel, on peut se demander s'il est possible de penser un tel concept hors du temps. L'interprétation de ce « premier mouvement » nous amène au problème du statut temporel du Concept.

8.7 *L'éternité du Concept*

Hegel semble donner deux significations différentes et surtout contradictoires de la notion de Concept. D'une part, le Concept est le « *Dasein* » immédiat du temps qui le pénètre et vice versa et d'autre part, Hegel l'oppose au monde fini. Certes, le Concept est constitué par la négativité qui détermine également le temps, mais il n'est pas éphémère ni temporel. Les choses finies sont temporelles, dit-il, parce qu'elles ne sont pas *négativité totale* comme le Concept, « *...weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist...*⁴⁴⁸ ».

Hegel introduit-il un deuxième Concept hors du temps, un Concept qui est négativité totale ? Que signifie la négation totale par rapport à la négativité ? Et si le Concept n'est pas dans le temps, est-il donc éternel ? Toute l'explication semble se trouver dans la question suivante : comment Hegel conçoit-il l'éternité par rapport au temps ?

Le négatif trouve sa forme réelle comme extériorité dans la nature où il « waltet » en tant que temps qui se *réalise* en posant des contradictions. C'est le temps qui donne un sens au négatif, qui le rend pensable en supposant que l'acte de penser est temporel. Et nous trouvons ainsi dans la structure du Soi, du Moi=Moi⁴⁴⁹, la forme primaire du temps. Comment peut-on donc comprendre la contradiction que le Concept porte l'enveloppe de l'éternité et le fait que le temps est la puissance fondamentale de tout ce

und Raum sind für Hegel von Anfang an – und bleiben es in seiner ganzen Philosophie – primär Probleme der Naturphilosophie ; (...) Und wenn Hegel nun von der Zeit im Zusammenhang der Problematik der Geschichte und gar des Geistes spricht, so geschieht das jederzeit in einer formal erweiterten Übertragung des naturphilosophischen Zeitbegriffs auf diese Bezirke. »

M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Vorlesungen 1923-1944, Band 32, Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, 1997, p. 208

⁴⁴⁷ Enzyk II, § 258 p. 50

⁴⁴⁸ Enzyk II, § 258 p. 49

⁴⁴⁹ Hegel ne distingue pas explicitement le Moi « Ich » et le Soi « Selbst » comme dans la terminologie de la psychanalyse où le Moi est plutôt une instance psychique qui relève de l'inconscient. Le Moi renvoie à un état que le sujet reconnaît comme le sien, mais sans connaître une véritable pensée sur cet état. Tandis que le « Soi » est une représentation imaginaire de soi pour soi. Le Soi est, pour ainsi dire en terme phénoménologique, une instance de la personnalité qui s'est constituée ultérieurement au Moi.

qui est ? Ne peut-on pas dire que la puissance du temps est le Concept ? Si le Concept de temps est hors du temps - tout en prenant en considération les propositions mentionnées – cela signifie-t-il que le Concept n'est pas ? Comment est-il possible que le Concept soit en même temps éternel (ou hors du temps) et qu'il contienne une structure temporelle ? Pourquoi Hegel insiste-t-il sur cette dichotomie du Concept ? Il est donc nécessaire d'examiner de près ce que Hegel comprend sous le terme d'éternité et surtout comprendre comment elle peut avoir un mode d'être qui est temporel sans pour autant être éphémère ou se dénaturer.

En déterminant et précisant le terme d'éternité, nous verrons que Hegel prend de plus en plus de distance par rapport à l'idéalisme subjectif lorsqu'il délimite – au-delà de la sphère de la finitude – les rapports de la temporalité. Etant donné que la réflexion du temps passe par la médiation du terme logique de la négativité et aussi le fait qu'il est l'expression réfractée à travers l'élément de l'extériorité, nous pouvons déjà anticiper la constitution du Concept que Hegel met en dehors de toute limitation temporelle pour exposer avec la même démarche sa structure *éternelle*. Et c'est à ce moment que le Concept apparaît comme figure entre temporalité et éternité – une question qui crée, autant que la terminologie employée par Hegel, la confusion auprès de ses interprètes.

Une des raisons principales qui gêne l'accès à la compréhension du concept de l'éternité hégélien est une mauvaise représentation de celle-ci. Quand Hegel discute la première antinomie kantienne⁴⁵⁰, il remarque que toute l'analyse tourne simplement autour d'un terme d'éternité qui se réduit à une idée du temps infini – donc le problème résulte de la composition des termes : le temps et l'infini. Aux yeux de Hegel, il ne s'agit ici que d'un pseudo-problème posé par la Métaphysique ; il s'agit de la question de l'infinité et de la finitude du monde ou son illimitation et sa limitation dans le temps et ainsi il s'agit d'une transformation du concept d'éternité en une représentation du temps infiniment long. Hegel propose donc une différenciation plus précise des termes « éternité » et « temps infini ». Pour lui, ce n'est qu'une reformulation du problème métaphysique portant d'une part sur l'éternité du monde et d'autre part interprétant le mot « éternité » de sorte à parvenir à l'absoluité d'un monde incréé.

« Die Frage nach der Ewigkeit der Welt (diese verwechselt man mit der Natur, da sie doch eine Kollektion des Geistigen und Natürlichen ist) hat erstens den Sinn der Zeitvorstellung, einer Ewigkeit, wie man es heisst, einer unendlichen langen Zeit, so dass sie keinen Anfang in der Zeit gehabt; zweitens liegt darin, dass die Natur als ein Unerschaffenes, Ewiges, für sich selbständig Gott gegenüber vorgestellt wird⁴⁵¹. »

⁴⁵⁰ Dans l'exposition de la première antinomie de la Raison, Kant discute la proposition selon laquelle le monde a un début dans le temps et est aussi spatialement déterminé par des limites. « Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen. » KRV B 452, 454, A 424, 426 p. 412

⁴⁵¹ Enzyk II, § 247 note p. 26

La réflexion de la Métaphysique devient fautive au moment où elle tente de démontrer l'éternité du monde en comprenant celle-ci comme un équivalent de l'absence de commencement du monde. La traduction de l'éternité par un temps infini réduit, d'après Hegel, l'éternité au mode temporel, à un aspect de temporalité même si l'on peut garder une certaine priorité à l'éternité qui lui donne un statut « hors du temps ». Cela ne sauvera pas le concept d'éternité car un temps infini n'est nullement l'éternité. Une telle éternité temporelle qui ne consiste que dans l'infinie répétition d'une représentation d'un point temporel n'exprime pour Hegel qu'une des déterminations de la série temporelle en tant que telle – ce que Hegel appelle la « mauvaise infinité ».

« Hat man so den absoluten Anfang der Zeit entfernt, so tritt die entgegengesetzte Vorstellung einer unendlichen Zeit ein; unendliche Zeit aber, wenn sie noch als Zeit, nicht als aufgehobene Zeit vorgestellt wird, ist noch von der Ewigkeit zu unterscheiden. Sie ist nicht diese Zeit sondern eine andere Zeit, und wieder eine andere, und immer eine andere, wenn der Gedanke das Endliche nicht in das Ewige auflösen kann⁴⁵². »

L'alternance indéterminée des moments temporels ne comporte pas en elle-même la possibilité d'échapper à une représentation temporelle, leur répétition en se référant à soi-même crée une image encore davantage temporelle. Le temps qui est infiniment long, par sa répétition infinie, ne produit que l'image du négatif comme négatif, une image du fini en tant que fini ou de la singularité qui s'oppose à l'universalité. Aucune de ces déterminations n'est capable de sortir de la représentation temporelle afin de parvenir au concept de l'éternel.

« Ebenso ist die unendliche Zeit nur eine Vorstellung, ein Hinausgehen, das im Negativen bleibt; ein notwendiges Vorstellen, solange man in der Betrachtung des Endlichen als Endlichen bleibt⁴⁵³. »

Seule la pensée peut échapper à cette représentation en changeant de mode de réflexion : La répétition à l'infini se produit nécessairement si l'on reste dans la réflexion (*Betrachtung*) du fini en tant que fini. Mais on quitte ce mode en passant à l'universel qui est « non-fini ».

« Gehe ich zum Allgemeinen über, zum Nichtendlichen, so habe ich den Standpunkt verlassen, auf welchem Einzelheit und deren Abwechslung stattfinden⁴⁵⁴. »

Hegel insiste sur le fait qu'il faut éviter de comprendre l'éternité comme une sorte de temporalité. Il confère la pensée finie produisant la série temporelle à l'entendement ; mais lorsque la pensée de l'entendement essaie d'expliquer la création du monde, elle se révèle incapable de sortir de la répétition infinie et de libérer ainsi la notion d'éternité de toute temporalité. L'entendement produit donc une représentation de l'éternité

⁴⁵² Enzyk II, § 247 note p. 26

⁴⁵³ Enzyk II, § 247 note p. 26

⁴⁵⁴ Enzyk II, § 247 note p. 26

qui ne vient ni avant la création ni après la disparition du monde. Il lui attribue ainsi une connotation temporelle. Hegel remarque :

« *Die Ewigkeit ist nicht vor oder nach der Zeit, nicht vor der Erschaffung der Welt, noch wenn sie untergeht*⁴⁵⁵. »

Et si l'on essaie d'interpréter l'éternité comme si elle venait après le temps, ce serait faire de l'éternité l'avenir, un moment du temps :

« *so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht*⁴⁵⁶. »

La distinction entre éternité et temporalité s'annonce chez Hegel déjà dans ses premières propositions sur la philosophie de la nature. Si nous regardons la création du monde à travers le dessaisissement de l'Idée, nous voyons que l'Idée elle-même en tant qu'être éternel fait naître la nature qui se déploie dans les formes de l'espace et du temps. La temporalité est née de l'Idée et surtout à travers l'acte de dessaisissement. Mais comment peut-on comprendre le dessaisissement ? En tant que négation ? Ne devient-elle pas immédiatement temporelle au moment où elle s'active ? Si la négation n'est rien d'autre que l'Idée, n'implique-t-elle pas elle-même la temporalité ? Hegel ne propose-t-il pas une autre version du temps établi par Platon selon lequel le temps est défini comme « image éternelle progressant suivant le nombre⁴⁵⁷ » ? Quant à la création du monde, Hegel explique que :

« *Die Welt ist erschaffen, wird erschaffen jetzt und ist ewig erschaffen worden; dies kommt in der Form der Erhaltung der Welt vor. Erschaffen ist die Tätigkeit der absoluten Idee; die Idee der Natur ist, wie die Idee als solche, ewig. Bei der Frage, ob nun die Welt, die Natur in ihrer Endlichkeit einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, hat man die Welt oder die Natur überhaupt vor der Vorstellung, d. i. das Allgemeine ; und das wahrhaft Allgemeine ist die Idee, von der schon gesagt worden, dass sie ewig (ist)*⁴⁵⁸. »

« *Die Welt* », le monde, obtient ici un caractère universel, ce qui permet à Hegel de détemporaliser la création du monde en disant qu'il est maintenant créé et qu'il a été toujours créé. Le monde (au sens universel), peut-on dire, n'a été jamais créé mais il s'agit d'une forme de conservation⁴⁵⁹ du monde qui n'est rien d'autre que l'acte de la création de l'Idée absolue. Pourquoi l'« Idée absolue » ? Hegel remarque que l'Idée n'a pas de commencement, qu'elle n'est pas temporelle, mais elle est l'Universel. L'Idée est déjà une forme intellectualisée, elle est l'expression de l'intellectualisation elle-même.

La représentation qu'on a du monde, de la nature - en demandant si le monde a un commencement - est simplement l'Idée de la nature ou

⁴⁵⁵ Enzyk II, § 247 note p. 26

⁴⁵⁶ Enzyk II § 258 p. 50

⁴⁵⁷ Platon, *Timée*, Paris, Flammarion, 1992, p. 127

⁴⁵⁸ Enzyk II, § 247 note p. 26

⁴⁵⁹ Ce que Hegel distingue de la durée. Nous revenons à ce sujet un peu plus loin dans ce chapitre.

l'universel (*Allgemeine*) de la nature et ainsi elle est éternelle. Mais Hegel oppose à cette éternité de l'universel la temporalité du singulier et du fini.

« *Das Endliche aber ist zeitlich, hat ein Vor und Nach; und wenn man das Endliche vor sich hat, so ist man in der Zeit Es hat einen Anfang, aber keinen absoluten; seine Zeit fängt mit ihm an, und die Zeit ist nur des Endlichen*⁴⁶⁰. »

Hegel considère l'éternel comme un universel et en définissant l'universel (qui exprime le retour en lui-même) hors du temps, il pose simplement l'éternel hors du temps. Il refuse ainsi toute interprétation temporelle de l'éternité. Hegel partage cette stricte dissociation avec Spinoza. Tous deux refusent de considérer l'éternité en tant que durée infinie. Pour Spinoza, l'éternité n'est pas quelque chose qui commence après la durée, il appelle la durée « continuité indéfinie de l'existence⁴⁶¹ » qui ne s'applique qu'au mode d'existence (à l'opposition du mode de penser). Il conçoit la durée comme l'existence dans la mesure où elle est considérée d'une manière abstraite c'est-à-dire comme une sorte de quantité. Il pense que la durée ne se manifeste qu'en tant que telle au moment où il y a une stricte dissociation entre l'essence et l'existence. Hegel distingue entre l'universel et le singulier ou fini. Seulement Dieu peut comporter l'essence et l'existence réunies et c'est ainsi Dieu seul à qui l'on peut attribuer l'attribut de l'éternité.

Ce que Spinoza nomme « le mode existant » correspond chez Hegel à la finitude et à la temporalité qui apparaissent toujours ensemble, c'est-à-dire que toutes les choses finies sont mortelles et éphémères – elles sont dans le temps. Les choses finies sont condamnées à périr et en même temps à subsister. Les choses finies sont condamnées à disparaître et à subsister. D'un côté il y a leur concept qui subsiste et d'un autre côté il y a leur existence au niveau du singulier qui se transforme, qui naît et disparaît. C'est uniquement l'Idée que Hegel appelle le « concept adéquat » ou « l'unité absolue du concept et de l'objectivité » qui peut revendiquer être l'universel absolu et éternel. La séparation entre le concept et l'être correspond chez Spinoza à l'essence qui est distincte de l'existence. Hegel et Spinoza se rejoignent dans la mesure où tous deux tentent d'éviter d'introduire des représentations temporelles dans le concept de l'éternité. Spinoza fait de l'éternité un aspect de l'existence si elle implique l'essence. Hegel la détermine comme universalité du « concept adéquat » dans lequel l'essence pose également l'existence.

Le concept de durée reste pour Hegel toujours rattaché au temps. Autant un temps infini ne sera pas *éternel*, autant une durée infinie reste dans le mode temporel de la pensée. Or nous avons déjà vu que la durée occupe une place particulière chez Hegel. Elle n'est pas éternelle ni purement changement, elle se trouve juste au milieu entre temps et éternité. Le temps

⁴⁶⁰ ⁴⁶⁰ Enzyk II, § 247 note p. 26

⁴⁶¹ Spinoza, *Ethique*, II, 5

se présentait comme processus abstrait des choses finies tandis que la durée se comporte plutôt comme la suppression de ce processus. À cause de cette suppression du processus, la durée est interprétée comme « hors du temps » parce que la durée se définit par l'universel des multiples Maintenant (voir la distinction entre « époque » et « événement », l'époque qui dure malgré l'écoulement du temps).

Le concept de durée s'oppose à la succession dans laquelle les moments apparaissent et disparaissent sans avoir un être étendu, une extension et ainsi une quantité. Kant a déjà mis en évidence cette distinction et il définit la durée comme quantité que l'existence est susceptible d'avoir par la permanence dans les différents éléments qui se succèdent dans la série temporelle.

« *Etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts, als so viel Arten (Modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existiert*^{A62}. »

La durée en tant que mode temporel mène Hegel (en introduisant la définition temporelle de la durée) à sa détermination comme l'unité de l'espace et du temps. Nous avons déjà mentionné que, dans le concept, la durée achève pour Hegel la dialectique de l'espace et du temps. L'espace devient le témoin du temps. Le temps dure dans l'espace. Dans la durée, l'espace et le temps se confondent, deviennent une unité où ils sont égaux l'un à l'autre (*Sichselbstgleichheit*).

« *Das Dauernde ist die Sichselbstgleichheit, worein die Zeit zurückgegangen, sie ist der Raum, denn dessen Bestimmtheit ist das gleichgültige Dasein überhaupt*^{A63}. »

La durée est donc rattachée aux deux déterminations de la nature : l'espace et le temps en tant que leur unité et elle boucle ainsi le mouvement dialectique du temps sortant de l'espace pour y revenir en constituant leur « *Bestehen* », leur subsistance. Dans le *Systementwürfe III* d'Iéna, Hegel conçoit la substance de l'espace et du temps comme durée, une conception qu'il abandonne plus tard dans l'*Encyclopédie* portant sur la philosophie de la nature. La durée en tant qu'unité de l'espace et du temps sera remplacée et la démarche dialectique passera directement du temps au lieu. Certes, il mentionne dans la note de l'introduction du *lieu* que le concept de durée constitue l'unité de l'espace et du temps mais leur unité ne se présente que comme mouvement du passage (*Bewegung des Übergehens*). Qu'est-ce que signifie ce « passage » dans la durée ? Hegel remarque ici un point important car la durée n'est pas encore déterminée, elle n'est pas encore une « époque » au sens propre. Quelque chose peut durer 10 ans sans qu'elle ait une détermination plus précise. La durée abstraite renvoie certainement à l'espace ou quelque chose de subsistant, mais elle n'a pas encore un lieu. Elle est un non-lieu. Pour cette raison, Hegel dit que la durée est le temps retourné à lui-même, l'égalité-à-soi-même. Si nous gardons uniquement cette

⁴⁶² KRV B 226, A 183 p. 221

⁴⁶³ SE III p. 14

définition abstraite, c'est-à-dire la durée comme points temporels dont l'un ressemble à l'autre, la durée s'effondre dans une égalité abstraite, dans un point indifférent. La série de X, X, X, X...ne peut représenter une durée qu'au moment où il y a quelqu'un qui les compte en les alignant l'un à coté de l'autre. La durée de 10 minutes peut seulement représenter une durée si la mesure des minutes correspond à une représentation spatiale (une montre, un sablier, le passage d'une ombre, etc.)

« *Das Dauernde ist die Sichselbstgleichheit, worein die Zeit zurückgegangen ...*⁴⁶⁴. »

Après avoir confirmé que la durée est l'égalité-de-soi-même du temps, Hegel attribue celle-ci à l'espace.

« *sie ist der Raum, denn dessen Bestimmtheit ist das gleichgültige Dasein überhaupt*⁴⁶⁵. »

En attribuant la « *Sichselbstgleichheit* » à l'espace, il donne à la durée un moyen de subsister réellement. Pour spatialiser la durée Hegel se sert implicitement d'une instance logique. L'espace, dit-il, est l'être-là indifférent, c'est-à-dire que ses éléments coexistent l'un à coté de l'autre d'une manière indifférente, « *gleich-gültig* ». Chaque élément possède la même valeur, ils sont égaux l'un l'autre. Cette égalité-à-soi-même se trouve aussi dans le temps, mais avec un signe inversé (négatif). L'identité abstraite permet à Hegel de supposer que l'égalité-à-soi-même soit le connecteur entre l'espace et le temps pour exprimer leur unité, la durée. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel met l'accent sur la connexion de l'espace et du temps comme durée réalisée – comme leur être-là.

C'est ainsi qu'il semble étonnant que Hegel réduise ensuite cette unité entre l'espace et du temps dans leur être-là, la durée, au concept du point qui par définition n'a pas d'extension.

« *Das Hier ist zugleich ein Jetzt; denn es ist der Punkt der Dauer*⁴⁶⁶. »

Nous avons déjà vu ce phénomène du point étendu et de la durée ponctuelle lors de l'introduction des concepts d'époque et d'événement pour expliquer le rapport logique entre l'Un et la quantité comme continuité. Le point au niveau de l'être-là peut être ainsi le Gothique qui représente un point dans l'histoire de l'architecture, défini par un élément commun et vice-versa un point (événement) peut représenter toute une époque composée de multiples événements.

Comme l'espace et le temps ont été réunis dans le concept de durée, Hegel accentue leur unité au niveau de l'être-là en la soulignant par des concepts déictiques « Hier » et « Jetzt », Ici et Maintenant, qui se confondent dans le point, dans un point déterminé que Hegel nomme « *Ort* », lieu.

⁴⁶⁴ Enzyk § 260 note p. 56

⁴⁶⁵ Enzyk § 260 note p. 56

⁴⁶⁶ Enzyk § 260 note p. 56

Nous pouvons comprendre la durée comme unité de l'espace et du temps, elle marque l'achèvement du processus dialectique. Mais cela ne veut pas dire que la durée supprime tout changement en rabattant le temps sur l'espace. Cette unité reste un mouvement de passage, c'est-à-dire la durée des choses correspond aussi à leur disparition de leur temps propre, et demeure la persistance du changement dans d'autres choses. L'arrêt du temps ou la permanence de la durée n'a qu'une valeur locale et relative.

« *Dauern Dinge auch, so vergeht die Zeit doch und ruht nicht; (...) wenn auch einige Dinge dauern, so erscheint doch Veränderung an anderen Dingen... Die endlichen Dinge sind aber alle zeitlich, weil sie der Veränderung über kurz oder lang unterworfen sind; ihre Dauer ist mithin nur relativ*⁴⁶⁷. »

Les choses finies demeurent temporelles même si elles durent longtemps, elles sont en effet soumises au changement. Cette insistance soulève encore la question du statut de l'éternité. La différence entre durée et éternité se précise dans la mesure où la durée n'est qu'une suppression partielle et relative du temps, tandis que l'éternité est la suppression totale et infinie du temps, c'est-à-dire non-relative (réfléchie en soi-même).

« *Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, dass sie nur relatives Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendliche, d. h. nicht relative, sondern in sich reflektierte Dauer*⁴⁶⁸. »

En suivant le développement du concept d'éternité, nous pouvons constater l'intervention de deux références temporelles différentes. D'un coté, l'éternité est déterminée comme une intemporalité absolue, comme une suppression infinie du temps, et d'un autre coté, comme durée réfléchie en soi-même. La raison pour laquelle Hegel a insisté de manière si acharnée pour ne pas confondre l'éternité avec un temps infini, c'est que celui-ci n'était pas encore compris comme *temps supprimé* mais comme répétition indéfinie.

« *unendliche Zeit aber, wenn sie noch als Zeit, nicht als aufgehobene Zeit vorgestellt wird, ist noch von der Ewigkeit zu unterscheiden. Sie ist nicht diese Zeit, sondern eine andere Zeit, und wieder eine andere, und immer eine andere*⁴⁶⁹ ... »

Le terme de la suppression ne modifie donc pas seulement le concept du temps mais il le transforme. Souvenons-nous du double sens de l'« *Aufhebung* » : suppression et conservation. L'« *Aufhebung* » du temps ne signifie ainsi pas seulement un effacement du temps pour parvenir à une autre sphère sans laisser de *traces*. Il s'agit plutôt d'un passage qui supprime la temporalité du temps donc son essence afin d'établir un non-sens du temps qui se justifie uniquement en tant que « temps » grâce à son développement,

⁴⁶⁷ Enzyk II § 258 note p. 50

⁴⁶⁸ Enzyk II § 258 note p. 50

⁴⁶⁹ Enzyk II § 247 note p. 26

c'est-à-dire à ses traces conceptuelles⁴⁷⁰. Ces traces sont les seules interférences entre le concept de l'éternité et le temps sans oublier l'interdiction stricte de Hegel de comprendre l'éternité dans un sens temporel. Néanmoins, il soutient notre explication des « traces temporelles » lorsqu'il affirme qu'on ne doit pas saisir l'éternité de manière négative comme abstraction du temps, de sorte que l'éternité aurait une existence à part du temps.

« *Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefasst werden als die Abstraktion von der Zeit, dass sie außerhalb derselben gleichsam existiere*⁴⁷¹ ... »

Pour comprendre l'intention hégélienne, il faut sans doute éviter toute interprétation introduisant une représentation temporelle. Mais en nous invitant à saisir le concept d'éternité d'une manière positive, ne suggère-t-il pas en même temps de ne pas complètement abandonner son rapport avec celui du temps tout en insistant sur leur incompatibilité ? L'ambiguïté de cette différenciation nous amène à analyser plus précisément le concept d'éternité par rapport à l'Idée – le concept originaire de son système.

Chez Hegel, l'éternité de l'Idée ne dure pas et sa coupure avec le temps ne résulte donc pas d'une abstraction. Elle exprime l'unité de l'idéal et du réel. Hegel retient l'expression « Idée » pour le concept réel ou objectif. Ce concept se réalise et déploie dans la Nature. C'est pourquoi il le distingue du Concept lui-même (qui a une connotation subjective), mais surtout de la simple représentation. Il faut aussi se débarrasser, dit-il, de cette considération de l'Idée comme quelque chose d'irréel et de l'opinion qui prend des pensées vraies pour des idées. L'Idée a une portée réelle pour Hegel.

« *Indem nun der Ausdruck Idee für den objektiven oder realen Begriff zurückbehalten und von dem Begriff selbst noch mehr aber von der bloßen Vorstellung unterschieden wird, so ist ferner noch mehr diejenige Schätzung der Idee zu verwerfen, nach welcher sie für etwas nur Unwirkliches genommen und von wahren Gedanken gesagt wird, es seien nur Ideen*⁴⁷². »

N'oublions pas que le concept de l'Idée joue un rôle pertinent dans son système. L'Idée est le « plan » qui se déploie lui-même en créant et surtout en se créant dans sa forme réelle : la Nature. L'homme en étant dans la nature est donc fait du même trait créatif et c'est ainsi que Hegel pense que ses facultés intellectuelles, son savoir possible est connecté à cette

⁴⁷⁰ C'est dans ce sens là que nous comprenons P. –J. Labarrière et C. Bouton pour qui le vrai sens de l'« *Aufhebung* » du temps est la création de « histoire conçue : « le temps doit donc être « détruit », radicalement supprimé. Mais cette suppression, loin d'abolir l'histoire et la succession qu'elle implique, est la condition de son affirmation en vérité. » (P. –J. Labarrière, *Hegelianana*, Paris, PUF, 1986, p. 157 et C. Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel de Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000, p. 275)

⁴⁷¹ Enzyk II § 258 p. 50

⁴⁷² WL II, p. 462

création initiale par l'Idée. Mais l'Idée ne se déploie pas d'un coup, pour cette raison l'homme individuel n'a pas un accès immédiat à la totalité du plan, à l'Idée. Elle se déploie au fur et à mesure à travers les sciences et ce sont les sciences qui constituent elles-mêmes la conscience, l'éveil de l'Esprit. Ainsi Hegel ne rencontre pas le problème du dualisme entre l'esprit et la matière omniprésents dans les sciences aujourd'hui (par exemple le monde de la physique et ses lois par rapport au monde social et culturel des êtres humains) car d'emblée nous avons affaire à la forme intellectualisée de la Nature obéissant au mouvement d'auto-détermination, d'auto-limitation. L'auto-détermination s'effectuant au niveau de la Nature à travers l'organisme (ce qu'exprime son concept) se montre dans la sphère de l'esprit à travers les différentes figures de l'esprit subjectif et objectif.

La prédominance des sciences exactes (comme les neurosciences ou la biochimie génétique) s'explique aujourd'hui entre autres par la prétention de pouvoir réduire, par des méthodes quantitatives, l'esprit à la matière et faire de l'esprit quelque chose de quantifiable et de mesurable.

Certes, la conception hégélienne de privilégier la prédominance de l'Idée évite ce dualisme strict, mais définir le statut de cette « Idée » ne pose pas moins de problèmes. Est-elle éternelle ou temporelle ? Si elle est éternelle, comment peut-on comprendre cette éternité ?

La proposition de Platon qui a défini le temps comme « image immobile de l'éternité⁴⁷³ » met d'une autre manière en relation le temps avec l'éternité. Nous pouvons saisir l'Idée hégélienne comme la somme des formes qui vont constituer ce qu'il y a de positif dans le devenir. L'Idée n'existe pas au-delà du temps comme abstraction, elle le forme comme un fait réel. Hegel interprète lui-même cette proposition platonicienne comme une manifestation de l'idéalité du temps, c'est-à-dire comme un sensible non-sensible ou en d'autres termes comme manifestation de l'Esprit dans la sphère objective. Autant de détours pour exprimer que l'éternité forme la base de la réalité du temps ? Or si le temps se supprime dans l'éternité, nous avons vu que quelque chose de supprimé n'est que supprimé dans la mesure où il constitue l'unité avec son opposé : le temps serait ainsi un moment de l'éternité.

L'éternité n'est pas seulement une modification amplifiée du concept du temps, elle reçoit son sens de l'« Aufhebung » de toute représentation temporelle. On peut considérer le temps comme moment de l'éternité – le temps constitue le « Dasein » immédiat du Concept et c'est seul le Concept qui a pour détermination (afin qu'il remplisse sa fonction logique) l'éternité. La réduction de l'éternité au temps est interdite selon Hegel parce qu'elle est effacement du temps. Mais le temps lui-même serait sans référence et resterait insaisissable si l'on ne le mettait pas en rapport avec l'éternité du Concept. Or nous nous souvenons que Hegel a bien souligné que le temps

⁴⁷³ Platon, *Timée*, 37d

et le Concept partagent le même principe : le négatif. L'éternité du Concept implique – supposant l'intemporalité de l'éternité – un autre problème qui peut être formulé de la manière suivante : comment peut-on expliquer le développement de l'esprit, de l'Idée à travers le Concept si le Concept est éternel, s'il n'y a pas de notion temporelle qui peut expliquer ce *processus* ? Donc comment est-il possible de concevoir l'historicité du Concept ? N'est-il pas *figé éternellement* ?

La question se réfère en particulier à la double signification du terme « *Aufhebung* ». Comment pouvons-nous nous imaginer l'élimination totale (sans traces) du temps et pourtant le comprendre comme son moment ? S'agit-il d'une pensée métaphysique de poser simplement un concept d'éternité libre dans laquelle se confondent toutes les notions temporelles ? Cette proposition s'avérerait si l'éternité n'avait aucun effet extérieur et ne serait ainsi qu'un néant par rapport à toutes les autres choses. Une conception qui met à l'écart le concept d'éternité sera aussi incompatible avec la notion du présent comme bien entendu avec celle du futur ou du passé. Cet aspect devient important lorsque Hegel introduit des termes temporels dans la conception de l'éternité. Nous verrons que cet emploi non conventionnel des termes provoque quelques confusions pour saisir le concept de l'éternité.

C'est ainsi que Hegel commence à introduire le terme d'une éternité vivante, réelle. Il la conçoit comme un perpétuel Maintenant ou un éternel présent. Par conséquent, le temps comme reflet de l'éternité sera comme un éternel non-présent. Mais comment peut-on se représenter un présent sans passé, un éternel présent sans un éternel passé ? Hegel évite ce dilemme en définissant l'éternel comme présent absolu ce qui ne résout pas le problème du statut de l'éternel par rapport au temps car les deux, un présent absolu ou une éternité hors du temps, sont insaisissables.

8.8 *L'immobilité de l'éternité*

Le concept d'éternité se présente chez Hegel à travers l'image de l'immobilité de l'éternité et d'un cadre immobile du changement. Afin de pouvoir assimiler le concept du temps à l'insaisissable absoluité de l'éternité, Hegel remet en valeur la dichotomie du temps qui est d'une part « devenir » et d'autre part « essence », c'est-à-dire d'une part il représente la mutabilité et d'autre part l'immobilité. La représentation du temps étant à la fois mutable et immobile peut être comprise sans aliéner le concept de temps. La double-face du temps a été formulée comme nécessité épistémologique par Kant lorsqu'il a postulé les conditions de la possibilité de l'objectivité des notions temporelles. L'immobile et la mutabilité sont indispensables pour toute possibilité d'expérience. Or le postulat que le temps est en lui-même quelque chose d'immuable qui ne s'écoule pas, qui ne change pas, fait plutôt

référence à une représentation de permanence qui s'écarte des notions temporelles ; mais de même, nous ne savons pas nous imaginer le temps comme succession qui se réfère uniquement à lui-même car cela signifierait qu'il faudrait penser un autre temps par rapport auquel la succession du temps serait définie. Cette permanence, cette représentation immobile éveille l'image d'un Maintenant immuable et fixe.

Auparavant, nous avons vu que Hegel s'est porté justement en faux contre une telle représentation du temps chez Kant. Nonobstant nous voyons aussi apparaître chez Hegel l'image de la permanence qui se conserve dans le concept du temps sans qu'il ait une réponse à la question de savoir si celle-ci possède encore un contenu temporel.

Les explications de Hegel ne cèdent pas à une telle tentation de temporaliser l'éternité. Il confirme que l'éternité ne se confond pas avec une durée infinie puisqu'elle s'oppose au temps naturel.

« *Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die Ewigkeit, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig*⁴⁷⁴ ... »

L'éternité, dit-il, est l'absence absolue du temps naturel, c'est-à-dire le temps tel qu'il apparaît dans la nature, le temps des choses finies, qui ne trouve jamais une autre représentation que la répétition infinie, alors que le *temps lui-même* est éternel mais uniquement dans son concept. Car le temps n'est pas tantôt ce temps-ci, tantôt ce temps-là, mais son concept est le temps en tant que temps. Or comme tous les concepts, il est éternel.

« *denn sie (die Zeit), nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige...* »

Le temps naturel se réfère à lui-même et c'est donc le « *Zeit als Zeit* », l'auto-référence du temps, qui exprime l'éternité dans le concept. C'est suite à cette auto-référence que Hegel conclut que l'éternel qui se manifeste dans le concept du temps est par conséquent aussi le présent absolu.

« *und darum auch absolute Gegenwart.* »

Le mouvement de l'auto-référence ou le temps qui se replie sur lui-même établit un vide conceptuel stable dans lequel Hegel place ce qui n'est pas mutable ; et une fois qu'il a établi l'enchaînement en commençant par le Concept comme éternel, puis celui-ci comme présent absolu, il ne semble pas moins étonnant lorsqu'il dit que l'éternité ne sera pas, elle n'a jamais été : mais elle *est*.

« *Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie: sondern sie ist*⁴⁷⁵. »

Hegel applique « *die Zeit als Zeit* », ce vide soigneusement dégagé de tout sens, ensuite à l'Idée, à l'esprit qu'il emploie souvent synonymement. L'Idée, l'esprit sont au-dessus du temps parce qu'ils sont eux-mêmes le

⁴⁷⁴ Enzyk II § 258 note p. 50

⁴⁷⁵ Enzyk II § 258 note p. 50

concept du temps ; ils sont éternels et ne tomberont pas sous l'emprise du temps puisqu'ils ne se perdront pas dans le processus, c'est-à-dire dans le temps naturel.

« *Die Idee, der Geist ist über der Zeit, weil solches der Begriff der Zeit selbst ist ; das ist ewig, an und für sich, wird nicht in die Zeit gerissen, weil es sich nicht in seiner einen Seite des Prozesses verliert*⁴⁷⁶. »

L'éternité procède d'une part de l'auto-référence⁴⁷⁷ du temps, « *Zeit als Zeit* » qui crée un vide logique dans lequel Hegel place ce qui ne peut pas logiquement être dans le temps - l'Idée ; et d'autre part elle procède de la détermination logique de l'Idée qui est comme créatrice du temps hors du temps et dont l'idéalité, sa *structure omni-présente*, constitue la réalité. Pour cette raison Hegel considère l'éternité du temps et l'éternité du concept hors de toute temporalité immédiate. Néanmoins la terminologie hégélienne se montre peu claire ce qui crée parfois des confusions.

Il explique que le temps est lui-même éternel en tant qu'unité du présent, du futur et du passé.

« *Was absolut gegenwärtig oder ewig ist, ist die Zeit selbst, als die Einheit der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit*⁴⁷⁸. »

Hegel insiste même plus tard sur cette définition de l'éternité lorsqu'il la désigne comme Présent absolu.

« *die Ewigkeit ist absolute Gegenwart* ». ⁴⁷⁹

C'est ainsi que Hegel ne cesse pas de transposer les notions du temps avec l'éternité⁴⁸⁰. L'éternité devient un être absolu dans lequel toute distinction temporelle est effacée en réduisant toute temporalité à un présent absolu :

« *Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie; sondern sie ist*⁴⁸¹. »

Le Présent absolu de l'éternité, pense-t-il, est le Maintenant, mais un Maintenant qui n'apparaît pas comme Maintenant retenu, un Maintenu sans mémoire, un Maintenant qui n'est pas positionné dans le temps, qui n'est conservé nulle part – un Maintenant sans Avant et sans Après, « *das Jetzt ohne Vor und Nach*⁴⁸². »

⁴⁷⁶ Enzyk II § 258 note p. 51

⁴⁷⁷ A. Koyré mentionne que Hegel « essaie de décrire la constitution, ou plus exactement, l'autoconstitution du temps. » (A. Koyré, *Hegel à Iéna*, dans *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, coll. « Tel », Gallimard, 1995, p. 174

⁴⁷⁸ SE III p. 12

⁴⁷⁹ Enzyk II § 247 note p. 26

⁴⁸⁰ C. Bouton souligne le problème de cette transposition : « le temps ne reçoit de dignité ontologique qu'à condition d'être nié dans l'éternité. Mais au sein même de cette négation, un élément du temps persiste toujours, irréductible. C'est le présent, *Gegenwart*, dont la libre appropriation est pour l'esprit la tâche la plus difficile. » (Bouton, Christophe, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel de Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000, p. 71)

⁴⁸¹ Enzyk II § 258 note p. 50

⁴⁸² Enzyk II § 247 p. 26

Le Maintenant, ce que nous avons pu constater, est le Présent fini et fixé que Hegel distingue d'un Présent infini et absolu de l'éternité. L'unité du Présent infini et absolu de l'éternité ne différencie plus les moments du Maintenant opérant au niveau du Présent fini. Le Présent infini dont le Concept présente l'instance sublime ne connaît qu'un seul Maintenant omni-présent. Cette introduction d'un Maintenant qui n'enchaîne plus de différences temporelles, qui ne laisse plus de traces, qui rend la « trace » impensable, qui efface la trace, réduit toute temporalité à un seul point insaisissable (parce que ce point n'est pas imaginable à coté d'un autre point), il réduit la structure du Concept également à un point qui comporte en même temps tout le « plan » du développement de l'Idée – un problème qui nous occupera plus loin.

L'intemporalité de ce Maintenant ne nous force pas seulement à le penser hors du contexte temporel (le passé et l'avenir) et ainsi à supprimer toute idée de mémoire, il empêche même toute représentation de ce Maintenant. Mais Hegel voit dans la suppression de ce Présent fini un véritable passage à un niveau supérieur d'abstraction. C'est pourquoi il peut désigner l'éternité comme vérité du temps : elle est engendrée par la suppression d'une opposition en établissant une unité. L'éternité devient ainsi chez Hegel le véritable Présent :

« *Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit*⁴⁸³. »

En rattachant le présent au concept d'éternité, Hegel ne souligne que la primauté qu'il avait déjà prononcée à la faveur du Maintenant. C'est le présent qui est réel et concret car le passé et l'avenir ne *sont* pas. Seul le présent *est*, devient le porteur du réel. Mais nous avons vu que le Maintenant à qui il attribue la qualité de l'être, disparaît au moment où il est - son étant est un non-être. Cependant cet être, le présent, qui peut apparaître seulement comme un non-étant, constitue le concept d'éternité. Le présent est, dit-il, cette unité négative.

« *die Gegenwart ist diese negative Einheit*⁴⁸⁴. »

Lorsque Hegel déclare que l'éternité est le véritable présent, il nous propose une image de l'éternité qui échappe en même temps à toute représentation. L'éternité ou le véritable présent, l'omni-présence, se dévoile à nous en se soustrayant. En rabattant l'éternité sur l'idée d'un « véritable présent », Hegel oublie malgré tout de saisir l'éternité au sens positif ce qu'on attend au bout de l'opération de la « *Aufhebung* » du temps. Au contraire, au lieu de conceptualiser l'éternité, de la faire apparaître au régime logique de la raison, elle nous renvoie à la négativité – concept limite de la raison, concept qui détermine plutôt la *présence* du non-saisissable.

La proposition : « le véritable présent est l'éternité » s'appuie notamment sur le sens positif⁴⁸⁵ que seul le *présent est* alors que les autres

⁴⁸³ Enzyk II § 259 note p. 55

⁴⁸⁴ Enzyk II, § 259, note, p. 55

moments ne sont plus ou ne sont pas encore. Hegel voit le *Présent concret* comme résultat du passé tout en portant l'avenir en soi : le « résultat » désigne ici déjà l'« *Aufhebung* », l'état dépassé, ce qui entraîne que le présent concret reste concentré sur lui-même, indifférent du fait qu'il est résultat du passé. Le présent concret est ainsi trace de lui-même. Cet omniprésent non-limité permet à Hegel de dire que l'éternité est la vérité du présent, une vérité qui se produit par l'élimination de la différenciation des moments du temps.

L'argumentation hégélienne s'appuie ici essentiellement sur la double-signification du terme « *Aufhebung* » qui marque d'une part le changement et la rupture et d'autre part la connexion et l'unification. C'est le terme « *Aufhebung* » qui exprime essentiellement la relation entre la temporalité et l'atemporalité.

Le fait que Hegel désigne le « *Jetzt* » comme vrai ou vérité exprime la structure de l'éternité. Le véritable « *Jetzt* » est le résultat, l'unité de ce qui était et de ce qui sera. Une fois le vrai attribué au « *Jetzt* », Hegel ne manque pas de confirmer que le vrai est en soi éternel. L'éternel reçoit chez Hegel l'apparence de quelque chose de positif lorsqu'il dit qu'elle est « *gegenwärtig* », dans le sens de « *anwesend* ». « *An-wesend* » se traduit ici difficilement par « présent » car le préfixe « An- » signifie ici « être-là » (je suis « *anwesend* » veut dire que je suis là dans un contexte particulier) et le « *wesend* » renvoie au terme « *Wesen* » (l'essence). Sous cet angle, l'éternité est là, toujours dans un contexte concret, son essence est là, est toujours là, donc le Maintenant dans le sens absolu. Ce qu'on attribue au passé se confond éternellement dans un Maintenant omniprésent. Et ce qui est engendré au sein de ce Maintenant n'est rien d'autre que l'Idée elle-même. L'Idée elle-même est présente, c'est elle-même hors de tout « *Entstehen* » et « *Vergehen* » qui se déploie en tant qu'Esprit immortel. L'Idée ou l'Esprit immortel se trouve au centre de l'éternité. Ainsi le déploiement de l'Esprit se trouve par conséquent dans ce *Maintenant omniprésent*. Mais pourquoi faut-il ainsi un déploiement de la structure de l'Esprit ? Pourquoi doit-il se déployer s'il a déjà toute structure ou toute sa forme finale dans le germe de départ ? Pourquoi le temps ?

Nous avons déjà parlé du problème qui se pose entre la structure et la temporalité. La structure de l'Idée, de l'Esprit immortel ne peut pas être saisie hors du temps car chaque structure est une forme et même la forme la plus simple, le point, doit être réalisé pour être « forme ». La forme est quelque chose de formé qui décrit un processus de « *Bildung* », de façonnage qui ne peut que se faire dans le temps. La structure ou la forme de l'Idée n'est pas encore saisissable en tant que forme ou structure. C'est pourquoi

⁴⁸⁵ Le sens positif que Hegel attribue à l'éternité est aussi le fondement de l'ascension de l'histoire. Pour B. Bourgeois le positif « n'est pas le négatif d'un rationnel abstrait statique, mais le négatif du développement concret de l'histoire, si bien que « ce qui triomphe du positif, ce ne peut être l'abstraction de la raison, mais le cours de l'histoire. » (Bernard Bourgeois, *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970, p. 110)

ce Maintenant absolu, l'éternel présent, ne peut plus être interprété temporellement malgré l'uniformité terminologique. Hegel l'emploie plutôt d'une façon métaphorique qu'il ne faut pas voir sans prendre en considération l'altération du concept du présent, même si cet usage encombre la représentation atemporelle de la présence. Le concept de « *Gegenwärtigkeit* », de présence, rend la conception hégélienne difficile puisqu'elle tente d'établir une idée de présence qui n'est pas représentable ou saisissable.

Avec l'introduction de l'Absolu conféré au Concept, Hegel s'oppose à la simple représentation. L'emploi du concept « présence » met en évidence l'intention de Hegel de différencier les deux infinités : l'infini vrai qui se replie sur lui-même (qui se crée et recrée dans un présent qui reste le même à cause de la recréation du même) en tant que *double-négation* à qui s'oppose le faux infini qui n'accède jamais à l'éternité à force de se propager infiniment, qui reste dans la répétition infinie, le non-vrai de la négation abstraite qui *n'est jamais là* – il ne sort jamais de la première négation. Le dépassement infini est le mauvais infini, l'au-delà, puisqu'il n'est que la simple négation du fini qui a été posé comme réel. En d'autres termes, le faux infini reste collé au monde de choses où les objets posés comme réels s'enchaînent.

« *Nur das Schlecht-Unendliche ist das Jenseits, weil es nur die Negation des als real gesetzten Endlichen ist*⁴⁸⁶. »

Par contre le terme de « présence » s'adapte mieux au véritable infini dont Hegel dit :

« *Es ist und ist da, präsent, gegenwärtig*⁴⁸⁷. »

Reste à savoir ce qui se cache réellement derrière cette présence que Hegel utilise pour connecter le concept de l'éternité au réel, pour ne pas créer deux mondes complètement incompatibles, pour éviter surtout l'écart insurmontable entre le *mundus sensibilis* et *intelligibilis*, le monde des choses et de l'esprit. Et surtout, comment s'imaginer la structure de l'Esprit, sa forme atemporelle avant qu'il ne se déploie dans le temps et l'espace ? En conséquence, comment s'effectue donc la mutation à l'intérieur du Concept qui est éternel et l'expression suprême de l'Esprit ?

Notre analyse a commencé par l'exposition explicite du temps dans la philosophie de la nature chez Hegel. C'est à partir de la philosophie de la nature, en ayant analysé le lieu que le temps occupe dans le système hégélien, que nous avons retracé la logique que Hegel a établie pour saisir le temps dans sa forme la plus abstraite. Or nous avons vu que cette logique du temps n'apparaît pas seulement dans l'exposition du temps, elle constitue le fondement du système hégélien. Au cours de notre analyse, le concept de la

⁴⁸⁶ WL I p. 164

⁴⁸⁷ WL I p. 164

négativité a joué un rôle primordial. Il n'est pas seulement le moteur de la dialectique ou simplement le lien logique qui réunit les concepts opposés, mais la négativité elle-même qui se montre surtout comme concept qui échappe à la pensée. Elle désigne une présence que Hegel aborde toujours en mettant en évidence des oppositions qui marquent l'emprise du concept de négativité sans que le sens de la négativité ne soit saisi. Elle définit ainsi la limite du système lui-même. Cette limite détermine d'une part le cadre des concepts du système hégélien (qui propose une vision du « monde » dont la Raison se manifeste comme logique universelle) et d'autre part elle marque, en tant que négation limitant et excluant, un domaine hors du système. La négativité, concept principal de la logique hégélienne, se trouve donc à l'intérieur de son système. Il semble être un concept systémique de la Raison mais tout en l'introduisant, Hegel a indiqué - sans le vouloir - son fondement dans la Non-Raison. Ce qui est à l'intérieur du processus dialectique de *détermination*, ce qui est déterminant est par conséquent hors de ce qu'il détermine. La source de son sens est le non-sens⁴⁸⁸.

Hegel n'a pas mis en évidence la double-face du concept de négativité. Etant donné qu'il a tenté d'élaborer un système dont le fondement conceptuel se situe à l'intérieur du système lui-même, Hegel met la négativité au centre de son système et c'est ainsi que la négativité en tant que déterminant et déterminé établit (comme concept logique) la logique elle-même. Nous avons vu comment Hegel a élaboré le concept de temps par *sa Logique* qui relie ainsi le temps « naturel » avec celui de la subjectivité ; nous verrons ensuite comment Hegel essaie d'enchaîner une conception du temps à travers une philosophie d'Histoire en s'appuyant sur une terminologie qui lui a déjà servi pour exposer le temps dans la philosophie de la Nature.

⁴⁸⁸ P. -J. Labarrière interprète la négativité du temps qui détermine l'éternité dans le temps comme „autre temps“ comme histoire. « ...telle est alors la vie de l'éternité dans le temps: elle est cet „autre temps“ par quoi le temps se trouve posé comme temps sensé, c'est à dire comme histoire conçue. » (P. -J. Labarrière, *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986, p. 157)

C. Bouton souligne que le temps « n'est pas pour Hegel le lieu de la dispersion du sens, il est l'histoire dont l'accomplissement marque la révélation progressive de l'esprit » (Christophe Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel de Francfort à Iéna*, Paris, Vrin, 2000, p. 220).

P. -J. Labarrière et C. Bouton soulignent, à juste titre, l'apparition d'un « autre temps », d'un ailleurs, qui se manifeste chez Hegel dans l'histoire mais il reste à examiner la double-face du concept de négativité.

9 Le temps de l'Histoire en tant que temps

Avant d'analyser la conception du temps dans l'histoire chez Hegel, le temps historique, nous présentons encore une fois le plan global du système hégélien qui a en somme trois parties : la *Logique*, la *philosophie de la Nature* et la *philosophie de l'Esprit*.

La Logique, nous l'avons vu, traite l'Idée dans sa forme « en-soi ». L'en-soi de l'Idée est sa possibilité, le « plan » de la Nature. L'Idée se réalise elle-même en devenant Nature, la Nature est ainsi l'« être-autre » (*Anderssein*) de l'Idée avant de revenir auprès de soi-même dans la philosophie de l'Esprit. L'Idée initiale et l'Idée finale se distinguent par un déploiement que Hegel comprend comme *prise de conscience* de l'Esprit – d'un Esprit non-conscient à un Esprit conscient qui possède un savoir sur lui-même.

Cette pensée d'une évolution de l'Idée est une conception directrice chez Hegel. La Nature est pour Hegel l'extériorisation de l'Idée et ainsi le fondement de tout développement historique ; cependant la Nature n'est que la répétition des mêmes formes⁴⁸⁹. Il ne s'agit pour Hegel que d'un jeu des formes multiples qui ne produit que l'ennui qui signifie ici absence de tout développement. La philosophie de l'Esprit suit la philosophie de la Nature puisque le but de la Nature est l'Esprit. Or l'Esprit ne peut sortir de la Nature, du règne répétitif des mêmes formes, en « tuant » la Nature, c'est-à-dire en se débarrassant de cette extériorité. Or comment l'Esprit peut sortir de la Nature qui semble être un monde clos et répétitif ? Hegel explique qu'il y a un seul monde qui comporte la Nature psychique et physique et l'histoire et ce monde a une seule histoire : l'histoire du monde (*Weltgeschichte*). Quand Hegel parle de la Nature comme extériorisation de l'Idée, il pense donc à deux sortes de nature : psychique et physique. L'Esprit (que Hegel appelle souvent aussi la Raison « *Vernunft* ») ne surgit donc pas d'un coup mais il est dès le début dans le monde. L'Esprit lui-même se développe en passant par des étapes dans l'Histoire du monde. Ce sens évolutionniste est présent dans tout le système hégélien. La Raison (ou l'Esprit), explique Hegel, est déjà présupposée dans la considération de l'Histoire tandis qu'elle n'est pas une condition dans la philosophie ; la Raison se manifeste à travers la pensée spéculative c'est-à-dire comme pouvoir d'unifier les contradictions⁴⁹⁰. C'est à travers ce pouvoir

⁴⁸⁹ « Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor. », Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, p. 74

⁴⁹⁰ C. Bouton traduit la « Macht an der Vereinigung » (de la Raison) comme « pouvoir d'unifier », « elle (la Raison) unifie les termes en contradiction, elle les pose tous deux ensemble et les dépasse tous deux. Cette puissance d'unification et de dépassement propre à la raison, Hegel lui donne un nom spécifique : la spéculation. » (C. Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel de Francfort à Iéna, Paris, Vrin, 2000*, p. 61)

d'unification que Hegel voit apparaître le sens de l'Histoire du monde. La mise en évidence du concept de Raison est une des questions que nous rencontrerons au cours de notre analyse. Pour expliquer la détermination de la Raison, Hegel, nous renvoie à la question : « Quel est le but final (Endzweck) du monde ? L'analyse de la détermination du « Endzweck der Welt » nous amène sur le terrain de l'esprit – l'Histoire du monde (*Weltgeschichte*) dont « *Welt* » implique aussi bien la Nature physique et psychique ou autrement dit, l'Esprit et la Nature.

« *Die Frage, was die Bestimmung der Vernunft an ihr selbst sei, fällt, insofern die Vernunft in Beziehung auf die Welt genommen wird, mit der Frage zusammen, was der Endzweck der Welt sei (...)* Zuerst müssen wir beachten, dass unser Gegenstand, die *Weltgeschichte*, auf dem geistigen Boden vorgeht. *Welt* begreift die physische und psychische Natur in sich⁴⁹¹ ... »

C'est à travers la conjonction de la Nature et de l'Esprit que nous examinerons l'intrusion de la logique du temps dans l'Histoire et nous verrons ensuite comment le temps historique témoigne de l'activité des principes qui différencient les *sociétés historiques* et *non-historiques*. Hegel conçoit l'histoire dans la même démarche dialectique, avec la même armature logique que dans la philosophie de la Nature et c'est grâce à cette fidélité terminologique qu'il peut tenter d'expliquer le passage de la Nature à l'Esprit. Par conséquent, le concept d'histoire présuppose déjà son contraire (non-histoire) avant qu'il ne soit même déterminé. La structure logique s'impose avant que la diversité empirique des sociétés humaines n'entre en jeu avec leurs spécificités qu'elles soient considérées dans l'immédiateté de leur coexistence géographique ou dans leur succession chronologique. Hegel n'en tient pas compte, il impose, au contraire, à l'histoire la notion de progrès qu'il n'applique qu'aux sociétés à histoire à l'exclusion des sociétés sans histoire.

Quel genre de société n'entre donc pas dans le jeu de l'histoire ? Hegel ne tarde pas à expliquer que ce ne sont pas seulement les peuples soi disant « non-civilisés » ou « primitifs » qui restent à la marge de l'histoire par rapport aux peuples « civilisés ». Non seulement les peuples primitifs échappent au progrès qui constitue le cours de l'histoire, mais aussi tous les peuples, tels que la Chine et l'Inde, qui se trouvent selon lui au seuil de l'histoire civilisée car, au lieu d'y entrer comme élément du processus, y sombrent⁴⁹². En outre, il y a des formes de sociétés qui sont tombées hors du cours de l'histoire, des sociétés usées et imperméables au progrès comme des moteurs qui tournent à vide et qui ne demeurent qu'en tant que spectres anachroniques, qui survivent et stagnent seulement.

⁴⁹¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, (abreg. PG), p. 29

⁴⁹² « ...so sehen wir China und Indien, als dumpfe Ausbrütung des Geistes » (PG, p. 217)

En distinguant les sociétés sans histoire et à histoire, Hegel désigne plusieurs structures sociales, certaines formes sociales empiriques et leur façon de s'inscrire dans le devenir temporel. En exposant ces différentes structures sociales, Hegel nous amène à regarder et à distinguer les premiers points constitutifs du temps historique.

La façon d'aborder l'histoire en montrant le déroulement des sociétés à histoire ayant un sens, une direction, par rapport aux sociétés sans histoire dont le déroulement est moins insensé que plutôt répétitif, courbé sur soi-même, s'explique par le fait que Hegel présuppose une structure logique qui se présente comme une Raison historique agissante. La Raison historique ne procède pas de l'analyse de l'histoire, elle est introduite comme une vérité démontrée, ce qui implique des emprunts logiques dans l'histoire.

La considération philosophique est adéquate et digne d'entamer la question de l'histoire seulement au point où la rationalité (*Vernünftigkeit*) pénètre dans l'existence du monde, non seulement le point où elle n'est qu'une possibilité en soi mais aussi où elle apparaît dans la conscience, dans la volonté et l'action. La réalité inorganique de l'Esprit, *la liberté*, la réalité où l'esprit est inconscient de la liberté, qu'on peut déclarer sauvage, un tel état ne fait pas partie de l'objet de l'histoire.

« Der philosophischen Betrachtung ist es nur angemessen und würdig, die Geschichte da aufzunehmen, wo die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt, nicht wo sie noch erst eine Möglichkeit an sich ist, sondern wo ein Zustand vorhanden ist, in dem sie in Bewusstsein, Willen und Tat auftritt. Die unorganische Existenz des Geistes, die der Freiheit, d. i. des Guten und des Bösen und damit der Gesetze bewusste Stumpfheit oder, wenn man will Vortrefflichkeit ist selbst nicht Gegenstand der Geschichte⁴⁹³. »

L'histoire, déclare Hegel, est l'Idée réalisée, l'histoire existe tandis que la Logique est seulement la détermination formelle, une possibilité, l'en soi, de cette réalisation. L'Esprit réalise ce qui est en soi dans l'histoire du monde.

« Diese formelle Bestimmung ist wesentlich der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigentum und Feld seiner Verwirklichung hat⁴⁹⁴. »

On peut dire que, chez Hegel, l'événement (quelque chose arrivée ou l'arrivant) n'est pas prévisible pour l'homme singulier, nonobstant que ce qui arrive n'est pas impossible, c'est-à-dire quelque chose qui impose un changement, un tournant. Ce qui arrive est dans le système hégélien un simple enchaînement logique d'un plan, d'un déroulement de ce qui est inscrit dans l'en-soi, dans sa possibilité, dans l'Idée.

Le moment où l'Esprit se réalise à travers l'histoire du monde, c'est le moment où la rationalité (*Vernünftigkeit*) pénètre dans le monde. Elle cesse

⁴⁹³ PG p. 81

⁴⁹⁴ PG p. 75

d'être la structure non-réalisée de l'Idée, la simple possibilité, pour avoir lieu, pour exister dans la forme de la conscience, de la volonté et dans l'acte. Cette non-existence de l'Esprit se trouve en tant que possibilité toute abstraite, en tant que Logique dans l'Idée. Hegel conçoit cette réalisation de l'Idée d'une part dans la Nature et d'autre part dans l'histoire. La Nature (physique) est considérée comme réalisation primitive et obscure de l'Idée et l'histoire comme vraie évolution et non répétitive. Le moment primitif de la réalisation, déclare Hegel, est la réalité inorganique de l'Esprit, l'état inconscient de l'Esprit n'est pas objet de l'histoire. L'« *unorganische Existenz des Geistes* » ne signifie pas que la vie organique en général fait partie de l'histoire, mais au contraire, exclut la Nature comme champ d'évolution de l'Esprit. Les changements dans la Nature ne retiennent rien de l'évolution selon Hegel. La diversité naturelle ne se reproduit que perpétuellement dans les cercles infinis et, dans ses formes, l'Esprit se répète sans progresser, sans avoir une connaissance de ce qu'il a *fait*. Le « faire » de l'Esprit est répétitif, il *est* dans ses formes sans pouvoir avoir un regard sur lui, il n'est pas encore sorti de la Nature. La Nature présente toujours le même caractère stable, « *derselbe stabile Charakter*⁴⁹⁵ ».

Il semble donc que l'Esprit soit enfermé dans la répétition (du même) de la Nature et la question suivante se pose: comment l'Esprit peut-il se *libérer délibérément*⁴⁹⁶ de cette répétition infinie de la Nature ?

Or Hegel n'éclaire pas cette question lorsqu'il explique que l'individu organique de la Nature qui fait ce qu'il est *en soi* se produit de la même façon que l'Esprit : il fait ce qu'il fait de lui-même et il fait de lui-même ce qu'il est en soi.

« *So produziert das organische Individuum sich selbst: es macht sich zu dem, was es an sich ist; ebenso ist der Geist nur das, zu was er sich selbst macht, und er macht sich zu dem, was er an sich ist*⁴⁹⁷. »

Le fait que l'Esprit se produit comme ce qu'il est déjà en soi n'explique nullement sa libération délibérée des cercles infinis des formes de la Nature, au contraire, nous avons l'impression qu'il y a deux sphères parallèles qui produisent leur « en-soi ». Il manque l'élément clef qui permet de sortir du « *Kreislauf* » de la Nature, c'est-à-dire l'élément qui permet la production de quelque chose de nouveau, l'événement qui pousse le plan général de l'Idée plus loin, qui permet l'évolution de l'Esprit au-dessus de la Nature, qui marque le point de départ d'une prise de conscience de l'Esprit. Cet élément n'est rien d'autre que l'apparition de l'Homme.

⁴⁹⁵ PG p. 74

⁴⁹⁶ L'expression « libérer délibérément » cherche à traduire « ent-schliessen » ; Hegel souligne le double-sens d'« entschliessen » qui signifie d'une part un acte de décision d'une volonté libre et d'autre part une conséquence logique de la négation qui est le principe fondamental de l'Idée.

⁴⁹⁷ PG p. 75

« *Diese Erscheinung am Geistigen ließ in dem Menschen eine andere Bestimmung überhaupt sehen als in den bloß natürlichen Dingen*⁴⁹⁸ »

C'est à l'Homme que Hegel impartit cette possibilité du dépassement de l'Esprit, l'avènement de nouvelles formes. L'Homme est pour Hegel non seulement un lieu de déroulement des formes naturelles, car il n'est pas condamné à suivre le cercle infini imposé par la Nature, il lui attribue une certaine primauté sur toutes les formes de la Nature en supposant que l'Homme possède une vraie faculté du changement de produire le *meilleur* – une impulsion vers la perfectibilité. Le meilleur – à quoi se réfère la perfectibilité – ne signifie ici que l'arrivée du nouveau : tout ce qui arrive est ainsi aux yeux de Hegel « meilleur » parce qu'il contribue à l'évolution de l'Esprit.

Les conséquences d'une telle conception commencent déjà à s'éclairer : L'Idée n'est plus un principe sélectif mais tout ce qui est dans l'espace et le temps est aussi l'Idée, tout ce qui s'est produit et se produira exprime l'évolution de l'Idée, c'est-à-dire toutes les figures de l'Idée doivent être approuvées. Un homme même le plus abominable, le plus terrible qui s'impose trouve sa légitimité en tant que moteur de l'évolution de l'Esprit, le peuple dominant est toujours dans son droit par rapport aux autres car c'est l'Esprit du monde qui le veut ainsi sur son chemin vers sa liberté dans sa conscience de soi. L'histoire du monde peut être ainsi interprétée comme tribunal du monde ; c'est un tribunal étrange car dans ce système *tout ce qui est est juste* et, étant donné que tout est nécessaire (à cause de la démarche dialectique dont les éléments s'enchaînent), il ne reste plus rien à juger.

Nous verrons aussi que Hegel n'arrive pas à éclairer tout à fait cette idée de l'évolution dans l'histoire dont l'événement nouveau est toujours le meilleur. Hegel conçoit l'histoire comme le déploiement de l'Esprit dans le temps.

« *Die Weltgeschichte, wissen wir, ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit*⁴⁹⁹. »

Cela signifie a) qu'il y a un plan originaire selon lequel l'Esprit se déploie, sinon, il serait insensé de parler d'un déploiement ; car qu'est-ce qui se déploie s'il n'y a pas quelque chose qui peut se déployer ? b) Comment Hegel peut-il concevoir ce déploiement comme nécessité s'il n'y a pas de moyen de vérification de la possibilité de dévier du plan ? c) La nécessité de l'enchaînement du déploiement de l'Esprit résulte du fait que l'Esprit lui-même (se déployant) se reconnaît lui-même car s'il n'y a pas de nécessité dans le développement de l'Esprit (qui n'est pas un esprit singulier mais universel) il resterait un degré d'incertitude dans le déploiement, donc l'Esprit universel perdrait de sa puissance parce qu'il y a un Ailleurs de l'Esprit dont le déroulement échappe à la nécessité de la loi dialectique. d)

⁴⁹⁸ PG p. 74

⁴⁹⁹ PG p. 96, 97

L'introduction d'un Esprit universel - qui se déploie et dont le déploiement n'est rien d'autre que son propre sujet dont il s'aperçoit à travers l'apparition de ses formes qui sont déjà nécessairement en lui-même – entraîne l'idée du concept de la conscience de soi mais une conscience de soi universelle. e) Une telle conscience pose la question du rôle de l'individu et de sa conscience dans l'histoire du monde.

Nous verrons que ces questions réapparaissent régulièrement lors de notre analyse du temps historique dans le système hégélien. L'histoire du monde commence pour Hegel au moment où la rationalité pénètre dans le monde, plus précisément où elle apparaît dans la conscience, dans la volonté et l'action. Cette conscience, comme nous l'avons mentionné, est la prise de conscience de l'Esprit universel qui s'aperçoit lui-même à travers la volonté et l'action en général (par exemple la volonté et l'action d'un ou plusieurs peuples).

Hegel établit la rationalité de l'histoire à travers les exigences de la conscience de soi ; la conscience de soi (de l'Esprit) représente le lieu logique où la rationalité se déroule et c'est dans la conscience de soi que réside finalement la différence fondamentale entre les sociétés à histoire et sans histoire. Quel statut Hegel attribue-t-il à la mentalité primitive dans l'histoire du monde régie par la rationalité ? Est-ce que la mentalité primitive représente le commencement de la conscience ?

Une fois que Hegel a subordonné l'histoire du monde aux exigences logiques de la conscience, il place les sociétés à histoire dans l'état « conscient » et les sociétés sans histoire dans l'état « inconscient ». C'est ainsi qu'il définit par exemple l'Afrique comme le pays des enfants qui est en deçà de l'histoire *consciente*.

« *es (Afrika) ist das in sich gedrungene Goldland, das Kinderland, das jenseits des Tages der selbstbewussten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gebüllt ist*⁵⁰⁰. »

Une telle société n'a donc pas d'histoire, elle se trouve hors de l'évolution qui produit l'histoire. C'est pourquoi Hegel mentionne un tel État mais il ne l'introduit pas dans sa présentation de l'histoire du monde. Il le met *ad acta* en disant qu'il ne s'agit pas d'une partie historique du monde, il n'y a pas de mouvement (dialectique) ni d'évolution dans un tel État, ce que nous comprenons sous le nom « Afrique⁵⁰¹ » est pour Hegel simplement quelque chose sans histoire, insensé et encore enfermé et pris par l'Esprit au niveau primitif de la Nature dont la place se situe encore au seuil de l'histoire universelle.

« *Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu tun. Denn es ist kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung, und Entwicklung*

⁵⁰⁰ PG p. 120

aufzuweisen (...) Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte⁵⁰². »

Hegel exclut de l'histoire toute forme de société qu'il considère comme indéterminée, immédiate (par rapport à la nature) qui existe dans un état d'inconscience de ce qui est encore simple possibilité abstraite.

La préhistoire (*Vorgeschichte*) est bien entendu considérée comme quelque chose qui demeure en dehors de l'histoire. Même si l'on pouvait indiquer une langue commune à plusieurs États différents qui permettrait d'imaginer un État originaire. Un tel État originaire qui semble avoir enrichi l'histoire avec tant d'événements n'est pour Hegel que de la poésie ; ces événements précèdent l'histoire et n'en font pas partie.

« welche die Geschichte mit so vielen für Fakta ausgegebenen Erdichtungen bereichert hat und immerfort bereichern wird. Jenes in sich so weitläufig scheinende Geschehene aber fällt außerhalb der Geschichte: es ist derselben vorangegangen⁵⁰³. »

De même, Hegel subordonne tous les événements, l'œuvre vaste de l'accroissement des familles en tribus, des tribus en peuples dont l'extension qui résulte de cet élargissement laisse supposer énormément de complications, guerres, révoltes et destructions, en dehors de l'histoire puisque leur extension et élargissement se sont passés furtivement, sans laisser de *traces* permettant de comprendre leur développement.

« Um solcher Bedingung einer Geschichte willen ist es auch geschehen, dass jenes so reiche, ja unermessliche Werk der Zunahme von Familien zu Stämmen, der Stämme zu Völkern und deren durch diese Ausdehnung herbeigeführte Ausbreitung, welche selbst so viele Verwicklungen, Kriege, Umstürze, Untergänge vermuten läßt, ohne Geschichte sich nur zugetragen hat; noch mehr, dass die damit verbundene Verbreitung und Ausbildung des Reiches der Laute selbst lautlos und stumm geblieben und schleichend geschehen ist⁵⁰⁴. »

Il y a par conséquent un autre aspect : celui d'un récit historique manquant. Il faut que quelqu'un note et mette en forme les événements passés d'un peuple afin qu'il ait son histoire. De même ce peuple doit être en mesure de conserver son histoire pour ne pas s'enliser dans l'oubli du temps.

9.1 *L'apparition du peuple historique*

Pour mettre en évidence le temps de l'histoire, Hegel se sert de la logique du concept de conscience. La pensée spéculative ne peut s'emparer de l'histoire en abandonnant la vie immédiate, la vie sensible. Un peuple

⁵⁰² PG p. 129

⁵⁰³ PG p. 83

⁵⁰⁴ PG p. 83

devient historique lorsqu'il entre dans la logique de la conscience, c'est à dire qu'il a conscience de lui-même. L'intervention du concept de conscience a pour conséquence que le peuple devient lui-même *sujet*, que le peuple devient quelque chose qui peut prendre conscience de soi-même et être conscient. De quelle sorte de sujet auquel s'adapte la logique de la conscience s'agit-il ?

Les peuples conscients de leur histoire se distinguent de ceux qui n'ont pas conscience de leur histoire (nous revenons plus précisément aux conditions pour qu'une telle conscience puisse s'établir). Les peuples dont la conscience n'est pas encore claire et dont l'histoire ne peut ainsi pas s'établir, ne font pas, selon la différenciation de Hegel, partie de l'histoire mondiale philosophique qui consiste en une connaissance de l'Idée dans l'histoire, c'est à dire comprendre l'esprit des peuples qui ont pris conscience de leur principe et qui savent ce qu'ils sont et ce qu'ils font. L'être d'un peuple n'a pas seulement de portée logique, mais il s'agit surtout d'un être-là, un peuple qui s'identifie par une existence concrète qui se conserve et qui renvoie par conséquent à une mémoire. Or Hegel nous explique d'abord que l'existence concrète d'un peuple, même s'il se souvient de ses traditions, chants, lyrique et toutes sortes d'arts, n'est pas une garantie pour entrer dans l'histoire du monde. Même si les historiens d'un peuple ont bien noté ce qui passe quasiment d'une manière inaperçue pour le poser dans le temple de « *Mnemosyne* », du Souvenir, et même si ces souvenirs sont posés pour subsister une éternité, cela ne suffit pas à faire de ce peuple un peuple historique. Les traditions, les coutumes, les chants, les légendes etc. ne sont que des représentations des peuples dont la conscience est encore confuse.

« *Die Geschichtsschreiber binden zusammen, was flüchtig vorüberrauscht, und legen es im Tempel der Mnemosyne nieder, zur Unsterblichkeit. Sagen, Volkslieder, Überlieferungen sind von solcher ursprünglichen Geschichte auszuschließen, denn sie sind noch trübe Weisen und daher den Vorstellungen trüber Völker eigen*⁵⁰⁵. »

Dès son introduction, Hegel n'hésite pas à mettre l'accent sur la notion de l'évolution de l'histoire d'un peuple, une évolution qui ne devrait se référer qu'au « sol de la réalité intuitionné et intuitionnable ». Il fait ainsi allusion aux actes et aux événements qui se sont réellement déroulés. Il suppose qu'il y a bien entendu une instance objective qui prend en compte les événements sans les falsifier ni les inventer. Les légendes, la poésie, etc., ne se réfèrent qu'à un passé dont l'origine est douteuse et qui ne renvoie pas forcément à une réalité précédente.

« *Der Boden angeschauter oder anschaulicher Wirklichkeit gibt einen festeren Grund als der der Vergänglichkeit, auf dem Sagen und Dichtungen gewachsen sind*⁵⁰⁶. »

⁵⁰⁵ PG p. 12

⁵⁰⁶ PG p. 12

Hegel prépare ainsi le contexte dans lequel l'histoire des peuples doit se dérouler. L'insistance sur la réalité intuitionnée et intuitionnable rabat l'histoire d'un peuple sur ses actes et sa volonté qui détermine ses actes.

« *Denn wir haben es mit Völkern zu tun, welche wußten, was sie waren und wollten*⁵⁰⁷. »

La prise de conscience de soi-même joue donc un rôle décisif dans l'histoire d'un peuple, il marque son entrée dans l'histoire, il devient visible dans l'enchaînement des événements soi disant historiques. L'intervention de la « prise de conscience » dans l'interprétation des événements historiques met l'événement singulier en relation avec une vision générale de l'histoire. Cela fait que l'événement se libère des formes immédiates, des stades primitifs de la conscience, soit disant *inconscients*, comme nous le voyons dans toutes les formes de la Nature. Sans cette « prise de conscience », cette délibération de l'immédiat, la conscience resterait figée dans la Nature. Les sociétés qui demeurent dans les formes immédiates de la nature sombrent dans un état d'incubation « *Ausbrütung* », elles échappent au processus de l'histoire tout en perdurant dans la répétition de leurs formes (comme la Chine et l'Inde selon Hegel) :

« *so sehen wir China und Indien, als dumpfe Ausbrütungen des Geistes*⁵⁰⁸. ».

L'Histoire du monde est donc un produit de l'Esprit, un processus qui se déclenche à partir de la Nature. Ce n'est qu'en se libérant délibérément de la Nature que l'histoire peut commencer. Mais comment l'Esprit peut-il sortir de son mouvement répétitif dans la nature ? Qu'est-ce qui déclenche l'histoire ? Faut-il un événement extérieur qui entraîne l'Esprit à se dépasser ou l'Esprit contient-il en lui-même déjà ce moment d'instabilité pour briser ses propres formes ?

Il est clair que Hegel ne pourrait pas accepter une intervention extérieure à l'Esprit puisque cela voudrait signifier une subordination de l'Esprit. Il n'y a pas quelque chose hors de l'Idée ou l'Esprit. L'explication du dépassement de ses propres formes se trouve par conséquent dans la conception logique du développement de l'Esprit.

Nous verrons que Hegel applique la même démarche que nous avons déjà vue en introduisant deux termes de sa Logique qui marquent chacun un niveau différent de la « conscience » : le premier stade est l'étape de l'*en-soi* et le deuxième du *pour-soi*.

« L'en-soi » présente la possibilité de la réalisation de l'étape suivante (l'Idée □ la Nature □ l'Histoire), et c'est par le dédoublement réflexif, c'est-à-dire par la réapparition de la même forme, que l'Esprit trouve sa « conscience », la répétition du même, la forme qui se reconstruit d'une

⁵⁰⁷ PG p. 12

⁵⁰⁸ VG p. 217

manière *identique* crée un espace vide de la réflexion. L'Esprit tourne dans le vide et c'est finalement ce vide qui constitue la *nécessité* de son retournement à soi-même, sa « prise de conscience », l'étape du « pour-soi ». Le retour sur soi-même produit un vide, un hors-de-sens qui obtient au moment où nous abordons ce non-sens un autre sens. Parler du non-sens signifie lui donner un autre sens. Au lieu de dire qu'il y a une limite de langage qui se détermine finalement elle-même en expliquant la processualité de la Nature et le développement de l'Histoire, Hegel montre implicitement le caractère infini du langage lui-même et de la pensée elle-même.

Le déclenchement de l'histoire se formule ainsi à l'intérieur d'un vide logique issu d'une répétition perpétuelle. Hegel lie maintenant d'une part la répétition perpétuelle dans laquelle il n'y a aucune nouvelle forme à l'errance du désir qui ne se développe qu'au jour le jour et, d'autre part, le dépassement du cercle infini de la répétition du même à l'évolution éthico-politique. Il faut bien indiquer que Hegel prévoit la même nécessité du développement qu'il a essayé de démontrer au niveau logique dans l'histoire. C'est ainsi qu'il oppose le développement éthico-politique à la répétition du désir qui s'épuise dans l'insatisfaction du monde infini des choses finies. Si c'est uniquement le désir qui pousse les peuples à l'action, leurs actes s'évanouissent dans le *vide*, leurs actes passent sans laisser de traces. Mais n'est-il pas le vide de la répétition dans lequel intervient la fissure permettant de nouvelles formes ? En dépit de la nécessité logique, Hegel confirme l'existence des peuples qui restent dans leur état naturel, dans la répétition du même comme si l'Esprit n'utilise qu'une certaine partie de ses ressources pour faire avancer sa propre évolution. Mais si la nécessité logique ne s'applique pas d'une manière stricte et permanente, qu'est-ce qui pousse un peuple à agir « historiquement » ? Hegel éclaire peu ce problème. L'esprit d'un peuple ne s'affiche que comme « *welthistorisch* » dans la mesure où il y a déjà un principe universel dans sa fin fondamentale.

« *Er (Volksgeist) ist überhaupt nur welthistorisch, insofern in seinem Grundelemente, in seinem Grundzweck ein allgemeines Prinzip gelegen hat; nur insofern ist das Werk, welches ein solcher Geist hervorbringt, eine sittliche, politische Organisation. Sind es Begierden, welche Völker zu Handlungen treiben, so gehen solche Taten spurlos vorüber, oder ihre Spuren sind vielmehr nur Verderben und Zerstörung*⁵⁰⁹. »

Il n'est pas étonnant que le passage à l'histoire ne se fasse pas d'une manière extrinsèque mais qu'il y ait déjà dans le germe de ce peuple le principe universel qui le pousse dans le courant de l'histoire. La formulation, « *Sind es Begierden welche Völker zu Handlungen treiben...* », nous donne l'impression que ces peuples ont le choix de déterminer le genre de leurs actes, mais en réalité tous leurs efforts se perdent sans le principe universel qui est la source du développement historique selon Hegel. Si ces peuples ne

⁵⁰⁹ PG p. 101

laissent donc aucune trace à l'exception de la destruction, ils ne sont pas responsables de leurs actes ni de leur statut historique (« *welthistorisch* »).

Les traces que les peuples à histoire laissent sont d'abord celles de l'historiographie, de l'histoire écrite. A l'origine des peuples historiques se trouve la réflexion de l'Esprit. Lui, tout seul, sait inaugurer l'ère de l'histoire en se manifestant au sein de l'organisme éthico-politique (c'est-à-dire la manière dont les relations entre les sujets s'organisent dans une communauté) d'un peuple historique. La représentation du passé de ces peuples devient une partie intégrante de leur propre réalité, Hegel soutient même que cette représentation va jusqu'au point où elle les conditionne.

Le terme « *Geschichte* » pour Hegel unit deux aspects : le coté subjectif et le coté objectif, c'est-à-dire l'histoire comporte aussi bien « *historiam rerum gestarum* » que « *res gestas* »⁵¹⁰, le récit historique et aussi l'évènement, les actes et les faits. L'histoire n'est pas seulement un récit subjectif, Hegel souligne dans le terme « histoire » surtout l'aspect de la réunion du récit et de l'évènement qui n'est pas uniquement une contingence extérieure. L'histoire apparaît selon Hegel proche de l'évènement. Le récit historique apparaît en même temps que les actes et les événements historiques, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un fondement commun interne qui les fait surgir ensemble.

« *es ist dafür zu halten, dass Geschichtserzählung mit eigentlich geschichtlichen Taten und Begebenheiten gleichzeitig erscheine; es ist eine innere gemeinsame Grundlage, welche sie zusammen hervortreibt*⁵¹¹. »

La réunion de ces deux aspects dans le fondement interne du concept de l'histoire, par le savoir spéculatif, qui est une expression de l'Esprit, renvoie en même temps à son union spéculative (l'union de l'évènement avec le récit historique) qui s'exprime dans la substance spirituelle laquelle se scinde en sujet et objet⁵¹². Nous voyons ainsi que la représentation du passé est liée au récit historique.

La véritable histoire objectivée d'un peuple commence pour Hegel quand son histoire devient aussi une histoire écrite, une « *Historie* ».

« *die eigentliche, objective Geschichte eines Volkes fängt erst da an, wo es auch eine Historie hat*⁵¹³. »

L'histoire réelle se déroule pour ainsi dire derrière le rideau tant qu'elle n'est pas vécue comme histoire conçue. Le temps apparaît d'abord derrière le rideau, derrière l'histoire. Le temps (*Zeiträume*), dit-il, qu'on peut

⁵¹⁰ PG p. 83

⁵¹¹ PG p. 83

⁵¹² La substance spirituelle, la Raison ou l'Esprit se scinde en sujet et objet, c'est-à-dire en récit historique et en évènement. Dans le récit historique l'Esprit se voit lui-même comme objet. C'est pourquoi Hegel considère ce moment de l'histoire objective d'un peuple comme prise de conscience d'un peuple qui n'est qu'un moment de la prise de conscience de l'Esprit (Weltgeist).

⁵¹³ PG p. 545

imaginer comme des siècles et des millénaires écoulés avant l'apparition de l'histoire écrite, a pu être rempli de révolutions, de migrations, de changements les plus sauvages, il fut malgré tout sans histoire objective puisqu'il n'a laissé aucune histoire subjective, c'est-à-dire aucun récit historique.

« *Die Zeiträume, wir mögen sie uns von Jahrhunderten oder Jahrtausenden vorstellen, welche den Völkern vor der Geschichtsschreibung verflossen sind und mit Revolutionen, mit Wanderungen, mit den wildesten Veränderungen mögen angefüllt gewesen sein, sind darum ohne objektive Geschichte, weil sie keine subjektive, keine Geschichtserzählung aufweisen*⁵¹⁴. »

Hegel exclut aussi la possibilité de la disparition du récit historique par hasard qui peut entraîner l'effacement d'une histoire. Le manque de documents témoignant de l'histoire est ainsi impossible pendant une période aussi longue. Le manque de tels documents montre simplement qu'il n'a pas pu en exister.

« *Nicht wäre diese nur zufällig über solche Zeiträume untergegangen, sondern weil sie nicht hat vorhanden sein können*⁵¹⁵. »

9.2 La documentation de l'histoire

Hegel ne voit qu'une forme dans laquelle la « mnémosyne » peut se réaliser : l'histoire écrite ne se présente qu'en prose. C'est, par rapport aux autres moyens de représentations, pour Hegel, celle qui a la forme de représentation la moins figurée, la plus abstraite, la moins matérielle et ainsi la plus libre. Elle est aussi la plus capable de documenter le cours de l'histoire car la plus apte à représenter l'action et le changement. Nous trouvons chez Hegel un progrès dans la représentation intellectuelle de l'être humain qui va du symbolisme muet à la poésie, de la poésie à la prose. Il s'agit d'une évolution qui est analogue à ce que nous pouvons voir dans l'organisation étatique, où les hiérarchies occultes des castes précèdent l'aristocratie héroïque qui précède la démocratie moderne. Hegel présente dans *l'Esthétique* la poésie comme une forme précédant la prose. La poésie, à cause de son caractère figuratif et symbolique, se montre peu apte à représenter un déroulement progressif ou une transformation. La poésie s'incruste dans la répétition de la même figure et de la tradition symbolique alors que la prose annonce le progrès, le changement. C'est pourquoi Hegel situe la conscience prosaïque dans l'entendement et, surtout, considère la prose comme la forme générale de la représentation littéraire du monde qui permet la pensée d'une mutation de la réalité politique. La réalité politique est ainsi le champ commun où l'histoire rejoint la prose et la prose devient aussi la forme dans laquelle s'inscrit la temporalité de l'histoire en fixant le

⁵¹⁴ PG p. 84

⁵¹⁵ PG p. 84

progrès historique comme savoir de l'histoire. L'histoire apparaît grâce à la représentation prosaïque comme objet dans lequel se développe la structure sociale. Cette structure sociale contient les éléments décisifs selon lesquels Hegel distingue les sociétés historiques et non-historiques.

9.2.1 Les sociétés historiques

Hegel distingue les sociétés sans histoire d'avec les sociétés à histoire par le manque de certains traits caractéristiques qui confèrent à un peuple la particularité d'être une société historique et qui les inscrivent dans l'histoire comme réalité effective (*Wirklichkeit*).

Le premier aspect qui doit être inscrit dans une société historique est l'organisation du pouvoir politique, c'est-à-dire la fondation de l'État, ensuite l'introduction de l'écriture (en particulier l'écriture phonétique de type alphabétique) et puis l'institution de la prose comme forme la mieux adaptée à remplir une fonction de mémoire. Ces caractéristiques comme toutes les autres instances qui en découlent interviennent dans l'avènement de la rationalité à travers laquelle l'Esprit s'inscrit comme progrès de l'histoire du monde.

Hegel mentionne à ce propos le rôle du langage dans les sociétés non-historiques. Dans les sociétés sans histoires, pense-t-il, l'extension (*Verbreitung*) et la formation (*Ausbildung*) des phonèmes (*Laute*) ne se sont pas développés, le « règne des phonèmes » (*Reich der Laute*) est demeuré « muet » et d'une façon inaperçue (*schleichend*)⁵¹⁶. Cela ne dévalorise pas le rôle du langage dans ces sociétés, au contraire, Hegel explique – comme un fait donné - que les langues pendant l'état barbare des peuples se sont développées au plus haut point : La grammaire développée et systématique est l'ouvrage de la pensée qui met en évidence ses catégories. Il s'agit aussi d'un fait, dit-il, qu'avec le progrès de la civilisation, de la société et de l'État, ce développement systématique de l'entendement perd sa force et que la langue en devient plus pauvre et plus grossière.

« Es ist ein Faktum der Monumente, dass die Sprachen im ungebildeten Zustande der Völker, die sie gesprochen, höchst ausgebildet worden sind, dass der Verstand sich sinnvoll entwickelnd ausführlich in diesen theoretischen Boden geworfen hatte. Die ausgedehnte konsequente Grammatik ist das Werk des Denkens, das seine Kategorien darin bemerklich macht. Es ist ferner ein Faktum, dass mit fortschreitender Zivilisation der Gesellschaft und des Staats diese systematische Ausführung des Verstandes sich abschleift und die Sprache hieran ärmer und ungebildeter wird⁵¹⁷. »

Le langage stagne dans les sociétés sans histoire, cela veut dire qu'il occupe une place importante dans la structuration de l'organisation

⁵¹⁶ PG p. 85

⁵¹⁷ PG p. 85

sociale⁵¹⁸. De même pour les sociétés historiques qui se trouvent encore dans un stade « barbare », le langage y occupe une place structurante qui sera occupée ensuite par d'autres structures établies par l'entendement. Hegel introduit cette observation comme un phénomène caractéristique du progrès qui, en spiritualisant et en donnant naissance et forme à la rationalité, néglige cette minutie et prolixité intellectuelle (*jene verständige Ausführlichkeit und Verständigkeit*), la trouvant gênante et la rendant superflue.

« ein eigentümliches Phänomen, dass das in sich geistiger werdende, die Vernünftigkeit heraustreibende und bildende Fortschreiten jene verständige Ausführlichkeit und Verständigkeit vernachlässigt, hemmend findet und entbehrlich macht⁵¹⁹. »

La langue ne joue qu'un rôle secondaire dans le développement d'un peuple car son expression ne laisse pas de trace, elle se vaporise dans le courant du temps s'il n'y a pas d'actes d'une volonté qui est consciente d'elle-même. Certes, la langue est pour Hegel l'acte de l'intelligence théorique (*Tat der theoretischen Intelligenz*) proprement dit car elle en est la manifestation extérieure, mais elle n'est pas capable de conserver la « mémoire de l'Esprit » qui se déploie dans le temps.

Néanmoins sans la langue, les activités du souvenir et de la fantaisie ne sont que des manifestations purement internes. Cependant cette action théorique de l'Esprit ainsi que son évolution ultérieure, concrètement liée à l'expansion des peuples, leur séparation, leur enchevêtrement et leurs migrations, dit-il, demeure sous le voile obscur d'un passé muet.

« Die Tätigkeiten der Erinnerung und der Phantasie sind ohne die Sprache nur erst innerliche Äußerungen. Aber diese theoretische Tat überhaupt, wie deren weitere Entwicklung, und das damit verbundene Konkretere der Völkerverbreitung, ihrer Abtrennung voneinander, Verwicklung, Wanderung bleibt in das Trübe einer stummen Vergangenheit eingebüllt⁵²⁰ ... »

Comme nous l'avons déjà dit, la langue en elle-même n'est pas capable de conserver la mémoire de l'Esprit sans qu'il y ait d'actes (*Taten des selbstbewusst werdenden Willens*) d'une volonté devenant consciente d'elle-même, d'une liberté se donnant une nouvelle extériorité, une véritable réalité.

L'acte forge la mémoire de l'Esprit, c'est l'acte qui constitue la « réalité » de l'histoire d'un peuple. Sans cet élément qui est le vrai élément de la Raison, toutes ces transformations ne sont pas enregistrées par l'histoire, malgré le haut degré de développement linguistique.

⁵¹⁸ par exemple les fonctions sociales, le statut d'un individu s'expriment, dans les sociétés sans histoire, dans le langage cependant que dans les sociétés historiques les institutions ont pris ce rôle.

⁵¹⁹ PG p. 85

⁵²⁰ PG p. 86

« *Diesem wahrhaften Elemente nicht angehörend haben jene Völker, ihrer Sprachentwicklung ungeachtet, keine Geschichte erlangt.* »⁵²¹

Un autre aspect indispensable pour le développement se montre dans le cas de l'Inde dont l'organisation de la différenciation sociale selon un système de castes lui ôte toute possibilité d'une véritable vie éthique qui a besoin d'une structure permettant un progrès. Une telle société est donc privée de tout but de progrès et d'évolution indispensable pour la rendre perméable à l'histoire.

Une organisation politique qui empêche l'irruption du nouveau dans une société, c'est-à-dire qui a pour but de conserver un certain « status quo » empêche aussi la possibilité du progrès. Or la Raison ou l'Esprit fait son entrée par la transformation, par le nouveau. La possibilité de l'arrivée du nouveau est la condition sine qua non de l'histoire. Si une société n'est pas ouverte aux mutations, aucun événement ne peut se présenter dans la remémoration nécessaire pour toute connaissance historique.

Dans *l'Esthétique*, Hegel introduit le terme de conscience prosaïque, « *prosaische Bewusstsein* ». Avec la conscience prosaïque, il décrit les opérations que la pensée, en s'intellectualisant, effectue pour mettre en forme les matériaux de l'expérience. Ce travail de mise en forme de la réalité se réfère aux catégories de cause et d'effet, de fin et de moyen. Hegel considère ce travail comme une mise en relation opérée par l'entendement (*verständige Zusammenhang*) qui rapporte l'objet particulier à des lois de portée générale mais uniquement selon des rapports d'extériorité et de finitude. Certes, la pensée prosaïque libère l'objet, l'objet particulier devient indépendant et il fait ainsi ressortir son objectivité, mais cette indépendance qu'il obtient par là reste soumise aux règles déterminantes de la dépendance et de la relativité, de l'« explication » et de la manifestation phénoménale (*Explikation und Erscheinung*⁵²²) d'un contenu universel. La prose, selon Hegel, s'assimile ainsi au « *verständige Vorstellen* », la représentation intellectuelle ou de l'entendement, du monde.

Hegel voit l'arrivée de la prose de l'histoire au moment où la représentation prosaïque « *prosaische Vorstellung*⁵²³ » entre en jeu pour remplacer la représentation poétique. L'analyse des sociétés historiques s'appuie sur la prose comme l'historiographie. Mais la *prose historique* comporte déjà l'idée d'un progrès qui s'effectue dans l'histoire et dans sa façon de mémoriser les événements qui composent la vie sociale d'un peuple. L'histoire n'est ainsi considérée comme une réalité effective (*Wirklichkeit*) et concevable qu'à condition que les différents éléments d'une mémoire d'un peuple aboutissent à l'organisation étatique de la vie éthique.

⁵²¹ PG p. 86

⁵²² VÄ III, p. 242

⁵²³ VÄ III, p. 281

La forme de la prose ne s'est pas développée indépendamment de l'histoire, c'est le contenu de l'histoire qui lui impose nécessairement la forme de la prose. Ce contenu articule ainsi le passé – non seulement la façon d'écrire l'histoire – et ce qui donne à une époque historique l'aspect prosaïque.

« *Denn nicht nur die Art und Weise, in der die Geschichte geschrieben wird, sondern die Natur ihres Inhaltes ist es, welche sie prosaisch macht*⁵²⁴.

Le premier élément de ce contenu est formé par une société qui s'est donné des lois, des institutions stables qui ont une portée universelle.

« *Zur Geschichte gehört erstens ein Gemeinwesen...mit Gesetzen, Einrichtungen usf., die für sich festgesetzt sind und als allgemeine Gesetze bereits gelten oder geltend gemacht werden sollen.* »⁵²⁵

Le contenu de l'histoire donne ainsi naissance à la prose et à l'historiographie et il ne peut commencer qu'au moment où l'époque héroïque à laquelle la poésie et l'art se sont référés d'une manière primitive disparaît. Cela veut dire que Hegel accorde le contenu de l'histoire à sa forme d'exposition. C'est ainsi qu'il peut dire que la détermination et la *prose de la vie* s'impose non seulement aux situations réelles mais encore à la manière de les exposer.

La prose de la vie se présente en tant que mode de réalisation des actions historiques qui nous permet de voir des faits historiques pas seulement comme des contingences. Un événement singulier n'apparaît que dans la lumière du hasard, il ne renvoie pas à un sens au-dessus de lui-même. Mais en même temps, les événements se reproduisent sans cesse avec leur particularité en constituant la *matière* du sens de leur enchaînement – le substantiel dans l'histoire. La reproduction infinie des événements marque ainsi une rupture permanente entre le substantiel et les événements. La prose de l'histoire conçoit l'apparition des agents historiques avec leur particularité subjective, c'est-à-dire leurs passions et leurs destinées singulières. Dans la prose, nous voyons apparaître d'abord la dispersion du singulier, explique Hegel, qui se rapporte à des catégories de l'utilité pratique et de la finalité de l'entendement. Lors de l'exécution des actions historiques – dans la prose – s'effectue selon Hegel d'une part la séparation (*Zweispalt*) entre la particularité subjective et la connaissance des lois, des principes, des maximes, etc. nécessaire pour son exécution. D'autre part, la réalisation des buts intentionnels exige le recours à de nombreux préparatifs et moyens supplémentaires dont l'application et l'utilisation suppose chez celui qui se lance dans cette tâche beaucoup d'intelligence (*Verstand*), de savoir faire (*Klugheit*) et qui doivent être organisés, installés et appliqués avec une « vision générale » .

⁵²⁴ VÄ III, p. 258

⁵²⁵ VÄ III, p. 258, 259

« Was...die Ausführung der historischen Handlungen angeht, so schiebt sich auch hier wieder...teils der Zweispalt der subjektiven Eigentümlichkeit und des für die allgemeine Sache nötigen Bewusstseins von Gesetzen, Grundsätzen, Maximen usf. als prosaisch ein, teils bedarf die Realisation der vorgesetzten Zwecke selbst vieler Veranstaltungen und Zurüstungen, deren äußerliche Mittel eine große Breite, Abhängigkeit und Beziehung haben und von seiten des intendierten Unternehmens her nun auch mit Verstand, Klugheit und prosaischer Übersicht zweckmäßig zugerichtet und angewendet werden müssen⁵²⁶. »

La « prosaische Übersicht » est littéralement une « vision » générale, une « metavisión » qui diffère de la vision sensitive, qui ne sait se révéler que par l'intermédiaire d'un support sensitif. L'action historique nécessite un support concret comme l'idée principale d'une pièce de théâtre qui ne peut se réaliser qu'à travers des personnages, leurs gestes, la parole et le décor. La mise en relation des actions théâtrales s'exprime dans la dramaturgie qui décrit la destination de chaque action sans que l'action individuelle ne se rapporte en elle-même à ce but. Cette orientation envers un but désignant un certain progrès ou évolution est nommée par Hegel « prosaïque » et opposée à la manière « poétique » qui n'a justement pas cette notion de progrès. L'histoire elle-même se montre d'une manière prosaïque dans laquelle se reproduit toujours la rupture entre le substantiel et la relativité des événements. La poésie n'a aucune importance historiographique pour Hegel et par conséquent le savoir traditionnel comme par exemple les mythes, les sagas, les chants populaires, les poèmes ne font pas partie de la considération historique. Ce refus de la représentation poétique qui ne peut ainsi manifester aucune vérité historique est fondé sur l'idée que la forme poétique n'exprime que la répétition des mêmes figures, en d'autres termes il leur manque le côté évolutif. Pour Hegel, la représentation poétique ne contient pas la réalité déterminée, elle ne sait pas saisir dans son autonomie spécifique toutes les choses qui sont advenues. La poésie reste, selon Hegel, collée à l'immédiateté de la vie, aux figures qui se reproduisent dans un cercle bien restreint, elle n'est pas capable de saisir l'universel des événements. La poésie est, pour ainsi dire, la forme naturelle qui se révèle au sein des sociétés non-historiques, alors que la prose s'associe au sens de l'évolution des événements qui sont censés créer des nouvelles formes. Tant que la poésie représente l'histoire de la réalité, il est impossible de concevoir d'une manière prosaïque les objets, cela veut dire qu'il est aussi impossible d'énoncer des lois et de formuler des déterminations abstraites en les référant à la conscience de l'être-là indépendant. La conscience d'un « *äußerlichen Daseins* » ne s'établit qu'à travers les déterminations abstraites qui permettent ainsi de formuler des lois ce qui rend possible l'appréhension prosaïque des objets.

⁵²⁶ VÄ III, p. 260

« *Das Bewusstsein des äußerlichen Daseins tritt erst ein mit abstrakten Bestimmungen, und sowie die Fähigkeit vorhanden ist, Gesetze auszudrücken, so tritt auch die Möglichkeit ein, die Gegenstände prosaisch aufzufassen*⁵²⁷. »

Ce que Hegel appelle ici « déterminations extérieures » peut aussi valoir pour le langage en général. Le langage comme système intellectuel d'abstractions permet d'appréhender des objets en dehors de leur réalité spatiale et temporelle. Pourtant Hegel ne voit pas le langage en général apte à rendre conscient des objets dans un être-là extérieur. La poésie qui est encore trop immédiate est pour Hegel un stade trop primitif de langage pour représenter l'histoire. Les mythes et la poésie figurent, dans la conception hégélienne, au même rang du non-historique.

9.2.2 Les sociétés non-historiques

La poésie est rattachée dans la conception de l'histoire de Hegel au rêve et à la fantaisie, à la grande différence de la prose censée savoir représenter l'histoire. C'est ainsi qu'il constate dans les sociétés sans histoire seulement des formes d'histoires comme le mythe, le chant qui comme la poésie ne sont pas fondées sur des déterminations abstraites mais sur le désir, la fantaisie et le sentiment. La société hindoue lui sert d'exemple car tout est songe et asservi à ce songe et tout ce que l'imagination prend de l'existence, elle le transforme aussitôt en objet de fantaisie. L'imagination y devient le concept constitutif, elle domine tout objet réel qui a des limites déterminées. Hegel compare cette transformation de l'objet réel par l'imagination — selon lui un état de non-savoir — à une conscience enfermée dans un sommeil profond. C'est ainsi qu'il explique l'immobilisme de la société hindoue par la notion du rêve. Le rêve est le royaume de la négation du savoir, le rêve est le non-savoir, il relève d'un état de la conscience inconsciente, d'une conscience qui n'est pas tout à fait éteinte mais qui somnole, qui flotte entre sa propre détermination et la détermination des objets réels au dehors. L'Esprit est présent dans la société hindoue — Hegel nomme cette présence de l'Esprit « *Idealismus* » — mais sa présence n'est qu'un idéalisme non-conceptuel de l'imagination. L'imagination, dit-il, est une représentation qui, certes commence dans l'être-là qui lui sert de matière, mais qui transforme les objets réels en choses imaginées de sorte que leur composition n'est que fortuite.

« *Dieser Idealismus ist nun in Indien vorhanden, aber nur als ein begriffloser Idealismus der Einbildung, welche zwar Anfang und Material vom Dasein entnimmt, aber alles nur in Eingebildetes verwandelt; denn wenn das Eingebildete zwar auch vom Begriff durchzogen erscheint...so geschieht dies nur in einer zufälligen Vereinigung*⁵²⁸. »

Ces compositions peuvent bien être fortuites, elles sont malgré tout des compositions de l'Esprit et ainsi elles sont pénétrées par la pensée abstraite

⁵²⁷ PG p. 142

⁵²⁸ PG p. 175

et absolue — elles ne peuvent être considérées en dehors de l'Esprit. C'est pourquoi Hegel introduit le terme de « rêve », afin de conférer à l'Esprit un état de sub-conscience ou d'inconscience. Nous voyons ici la proximité de la conception de l'Esprit et de l'esprit individuel quand il applique le terme du « rêve » qui s'applique normalement à des individus qui font l'expérience de « rêver », le rêve de l'Esprit universel apparaissant comme quelque chose d'inimaginable, purement abstrait, et insaisissable comme l'Esprit lui-même. L'Esprit « rêvant », explique Hegel, peut être nommé aussi Dieu qui rêve, et qui ne rêve pas seulement mais rêve d'une manière vertigineuse.

« *Indem nun aber doch in diese Träume der abstrakte und absolute Gedanke selbst als Inhalt eintritt, so kann man sagen : es ist Gott im Taumel seines Träumens, was wir hier vorgestellt sehen*⁵²⁹. »

Ces rêves qui apparaissent à travers différentes figures sont, précise-t-il, loin d'être les rêves de l'esprit d'un sujet empirique avec une personnalité particulière, il s'agit des rêves d'un *Esprit illimité*. L'Esprit universel qui représente le moteur principal du progrès dans le temps historique se définit comme Esprit illimité par rapport à l'esprit individuel qui est limité dans sa vision du monde par sa personnalité.

« *Denn es ist nicht das Träumen eines empirischen Subjektes, das seine bestimmte Persönlichkeit hat und eigentlich nur diese aufschließt, sondern es ist das Träumen des unbeschränkten Geistes selbst*⁵³⁰. »

L'esprit d'un sujet empirique, d'un individu, n'a pas accès aux rêves de l'Esprit, les rêves du sujet individuel semblent être restreints à sa personnalité, c'est-à-dire à ses rêves que ne concernent que sa propre condition de vie⁵³¹. Pourtant, Hegel relativise en faisant cette restriction, « *eigentlich nur diese aufschließt* », L'« *eigentlich* » se traduit par « normalement » et on peut s'attendre à un lien permettant à l'esprit du sujet empirique d'accéder aux rêves de l'Esprit illimité. Une idée que nous verrons plus loin dans le sujet historique.

Le principe sous-jacent de la nature de l'Inde se forme selon Hegel certes par l'Esprit mais par l'Esprit *rêvant* (*träumende Geist*). Quelle opération s'effectue dans la conscience rêvante plus précisément ? Dans le rêve, l'individu cesse d'être un tel individu déterminé qui s'exclut des objets. La

⁵²⁹ PG p. 175

⁵³⁰ PG p. 175

⁵³¹ La conception hégélienne invite à supposer l'existence d'une communication interne entre le sujet empirique et l'Esprit illimité qui se manifeste dans une conscience collective. Mais Hegel ne propose pas vraiment une théorie qui explique le lien qui communique entre le sujet empirique et une conscience collective comme nous pouvons le voir plus tard chez C. G. Jung, par exemple dans « Les racines de la Conscience », Traduction par Yves Le Lay, éditions Buchet Chastel, où la conscience collective et originaire apparaît d'une manière fragmentaire dans l'inconscience individuelle. Jung appelle l'apparition de ces formes « Archétypes ». Hegel n'élabore pas une telle connexion, même si sa conception indique déjà un tel lien entre le sujet empirique et l'Esprit universel.

limite entre le sujet et l'objet disparaît. Ce que l'entendement distinguait en état éveillé, c'est-à-dire les objets extérieurs et leur relation dont je suis aussi un terme disparaît dans le rêve. Le rêve est l'effacement de cette séparation.

« *In dem Träume hört das Individuum auf, sich als dieses, ausschließend gegen die Gegenstände, zu wissen. Wachend bin ich für mich, und das Andere ist ein Äußerliches und fest gegen mich, wie Ich gegen dasselbe. Als Äußerliches breitet sich das Andere zu einem verständigen Zusammenhang und einem System von Verhältnissen aus, worin meine Einzelheit selbst ein Glied, eine damit zusammenhängende Einzelheit ist, - dies ist die Sphäre des Verstandes. Im Traume dagegen ist diese Trennung nicht*⁵³². »

L'esprit de l'homme ou sa personnalité étant pour soi ne se distingue pas de ce qui lui est extérieur. Toute la séparation du monde extérieur ou singulier et de son universalité ou son essence s'effacent.

« *Der Geist hat aufgehört, für sich gegen Anderes zu sein, und so hört überhaupt die Trennung des Äußerlichen und Einzelnen gegen seine Allgemeinheit und sein Wesen auf*⁵³³. »

À cet effacement, à cette indifférenciation et à cette métamorphose des formes que Hegel associe à l'imaginaire de la poésie s'oppose la distinction, la clarté séparatrice de la prose.

Hegel explique l'Inde comme société non-historique donc par le fait que cette civilisation trois fois millénaire n'est pas parvenue à écrire son histoire. La raison consiste, selon Hegel, en ce que les Indiens n'ont pas d'histoire narrative, c'est-à-dire de « *Geschichte als Historie* » et ils n'ont pas pour cette raison d'histoire d'actes, c'est-à-dire de « *Geschichte als Taten* » ou « *res gestae* » — une situation qui empêche leur évolution vers un état vraiment philosophique fondé sur le concept⁵³⁴. Une conception que nous avons déjà mentionnée : une société qui n'est pas apte à la prose de l'histoire n'accède pas à l'histoire objective. Elle reste figée dans un *rêve* permanent et demeure ainsi au seuil de l'histoire du monde.

Or Hegel souligne la pléthore de l'historiographie chinoise tout en nous assurant de la non historicité de la société chinoise. La Chine n'a pas d'histoire malgré sa tradition historiographique – comment cela se fait-il ? L'analyse hégélienne comporte donc un autre argument pour maintenir la Chine en dehors de l'histoire. Premièrement, les historiens chinois considèrent le mythique et le préhistorique comme l'histoire elle-même sur lesquels ils fondent leur constitution, leur morale, leurs lois et leur religion.

« *Die Chinesen haben Ur- und Grundbücher, aus denen ihre Geschichte, ihre Verfassung und Religion erkannt werden kann... Diese Bücher sind die Grundlage der Geschichte, der Sitten und der Gesetze Chinas*⁵³⁵. »

⁵³² PG p. 176

⁵³³ PG p. 176

⁵³⁴ Pour Hegel le système des castes empêche un vrai progrès à l'intérieur de la société. Les actes s'épuisent dans la répétition et ne contribuent qu'à la conservation de l'état établi.

⁵³⁵ PG p. 148

Hegel compare ces « *Urbücher* » aux chants d'Homère et il les considère comme de la poésie qui ne reflète qu'un principe universel : celui-ci consiste dans l'unité de l'Esprit substantiel et individuel. Cette unité ne représente que l'esprit de la famille au lieu de l'esprit d'un peuple. La présence de ce principe dans la société chinoise aboutit au fait que la Substance devient immédiatement un sujet, le roi (Kaiser) dont la loi représente aussi la morale (*Gesinnung*).

« *Denn die Substanz ist unmittelbar ein Subjekt, der Kaiser, dessen Gesetz die Gesinnung ausmacht*⁵³⁶. »

La description de ces « *Urbücher* » tels que le « *Li-ki* » (Li-king), le livre des cérémonies pour le roi et ses fonctionnaires, le « *Yo-king* », qui traite de la musique et le « *Tschun-tsin* », la chronique de l'empire dont laquelle figure Confucius, se présente par un excès d'exactitude qui est moins celle d'une simple historiographie descriptive mais plutôt celle qui préside à l'établissement des archives de l'administration despotique de l'Empire.

L'immobilisme de la constitution de la civilisation chinoise – dont Hegel se sert comme exemple de l'historiographie orientale – et aussi l'excès d'un prosaïsme qui ne produit que le despotisme, empêche l'accès à l'histoire de la société chinoise. Le despotisme, même s'il a une historiographie, ne peut être le fondement d'une historicité (*Geschichtlichkeit*) car il ne permet pas à l'Esprit de se développer librement, c'est-à-dire avec une moralité et une morale libre, un sujet intime (*Gemüt*), une religion intérieure, une science et un art authentique. Le despotisme réduit la liberté du développement libre de ces moments à un sujet, l'empereur, et il ne peut avoir ainsi de véritable histoire.

« *Das Ausgezeichnete desselben (Despotismus) ist, dass alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst, entfernt ist*⁵³⁷. »

Hegel ne nie pas l'évolution culturelle de la société hindoue, au contraire, il lui attribue la connaissance entre autres de la géométrie, de l'algèbre, de la grammaire, de l'astronomie, et aucune langue n'aurait atteint, dit-il, le degré de développement du sanscrit, et pourtant toutes ces connaissances n'ont pas pu donner naissance à une véritable historiographie. Comment l'historiographie peut s'inscrire par exemple dans un contexte socioculturel qui se manifeste, d'après Hegel, par des rêves troubles, par l'imaginaire d'un Esprit illimité qui ne se réalise qu'en rêvant avec une conscience vertigineuse ? Si l'on souscrit à l'idée de l'Esprit illimité qui n'a pas seulement un état éveillé mais aussi un état inconscient, rêvant, nous voyons que dans et par la prose de l'histoire se concrétise et se visualise un savoir inédit dont le sens se fonde également sur une base inédite : L'État

⁵³⁶ PG p. 153

⁵³⁷ PG p. 174

est la seule forme qui peut fournir un contenu qui n'est pas seulement propre à la prose de l'histoire mais qui contribue surtout lui-même à la produire.

« *Aber der Staat erst führt einen Inhalt herbei, der für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt*⁵³⁸. »

Il semble que les sociétés sans histoire ou « close » ont ignoré la prose de l'histoire, il leur a manqué une vraie volonté de savoir qui crée un nouveau statut des agents politiques : il leur revient de produire le fondement sur laquelle une société devienne capable d'établir sa propre histoire. Hegel n'hésite pas à expliquer que l'histoire nécessite une certaine intelligence :

« *Denn die Geschichte erfordert Verstand, die Kraft, den Gegenstand für sich freizulassen und ihn in seinem verständigen Zusammenhange aufzufassen*⁵³⁹. »

L'histoire exige une certaine intelligence, la force de laisser l'objet dans son indépendance et de le saisir dans son contexte rationnel. Mais comment peut-on exiger une intelligence si l'Esprit universel présente déjà cette intelligence ? Ne s'agit-il pas plutôt d'un constat que d'une exigence ? Car si l'Esprit lui-même tisse la trame de son développement, les peuples non-historiques ne se situent pas en marge de l'histoire mais ils sont plutôt posés par l'Esprit absolu comme peuples non historiques et ils coexistent simplement comme résultat de l'Esprit absolu.

De même, Hegel pense que seuls les peuples dont les individus se saisissent comme conscients d'eux-mêmes (c'est-à-dire comme étant pour-soi) sont aptes à l'histoire et aussi à la prose. La conscience de soi de l'individu devient une condition sine qua non pour entrer dans la trame de l'histoire.

« *Der Geschichte, wie der Prosa überhaupt, sind daher nur Völker fähig, die dazu gekommen sind und davon ausgehen, dass die Individuen sich als für sich seiend, mit Selbstbewusstsein erfassen*⁵⁴⁰. »

Une telle proposition ne peut avoir qu'une valeur de constat car l'aptitude à l'histoire et à la prose se forme également par l'Esprit qui opère en arrière plan.

9.3 *L'apprentissage de l'Esprit*

Il n'est pas évident de parler d'une exigence si le sort d'un peuple semble être prescrit selon qu'il reste en marge de l'histoire ou qu'il fait partie du processus qui anime la prise de conscience de l'Esprit universel. Dans une telle conception de l'histoire et dans une sphère où Hegel tente de

⁵³⁸ PG p. 83

⁵³⁹ PG p. 202

⁵⁴⁰ PG p. 202

reconstituer la Création et le Créateur en même temps, le terme « coïncidence » perd son sens.

Hegel connaît la difficulté de sa conception qui considère comme « nécessaire » ce qui est. C'est pourquoi il inscrit dans l'Esprit une faille, un vide qui impose à celui-ci la nécessité de l'erreur. C'est l'erreur qui entraîne un processus de long apprentissage pendant lequel l'Esprit apprend à discerner l'erreur et la non-erreur, c'est-à-dire les figures qui correspondent à son développement et à son but final et les figures qui le bloquent et l'empêchent d'y procéder.

La prose de l'histoire comporte un tel apprentissage car elle marque un effort de connaissance qui se trouve dans sa texture, un chemin à parcourir pour discerner et distinguer les objets les uns les autres et séparer surtout le sujet de l'objet qui sont confondus dans les représentations des peuples « clos ». Hegel appelle cet apprentissage de l'Esprit : « séparation prosaïque » entre le concept et la réalité, « *die prosaische Trennung von Begriff und Realität*⁵⁴¹. »

La prose se fonde sur une telle séparation mais en même temps elle institue la nécessité de produire leur unité – qui sert de fond pour une nouvelle séparation. La prose contient les deux moments logiques : continuité et discrétion, unité et séparation. Elle décrit donc toute la « mécanique » dialectique. La prose naît premièrement d'une surabondance du détail, c'est-à-dire que la prose historiographique est envahie par un courant inlassable des figures de la contingence qui font apparaître la discontinuité et ainsi la perte de vue de l'histoire dans la masse du détail.

Le problème de la discontinuité et la domination du détail se résout chez Hegel dans l'enchevêtrement de l'aléatoire et du substantiel. Le détail, la coïncidence présente l'allure de l'aléatoire privé du sens - l'aléatoire se définit par son opposition au sens.

Or Hegel ne néglige nullement le détail, au contraire, il nous prépare à un savoir qui se révèle près de l'aléatoire, du non-sens. Car la trame de la prose ne passe pas seulement à travers le détail, elle nécessite de séjourner au sein du non-sens circonstanciel pour parvenir au sens, c'est-à-dire d'être vigilant au cumul anodin des faits – soi disant insignifiants pour y percer à jour le mûrissement de la signification. Si l'historien désire donc voir le fondement absolu des événements ou, autrement dit, la nécessité supérieure qui s'y dissimule, il doit affronter le détour que lui impose la prose du monde. Ce détour par l'aléatoire que la prose impose à l'objet est le travail de l'historien, dit Hegel ; l'historien ne doit pas éliminer ces traits prosaïques de son contenu ou même de leur faire subir une transformation poétique. L'historien n'a donc aucun droit à l'interprétation ou au résumé des événements. Il doit raconter ce qui est, et tel que cela est, sans interprétations arbitraires ou déformations poétiques. Quels que soient ses efforts pour interpréter le sens intime, l'esprit d'une époque, du peuple, de

⁵⁴¹ VÄ III, p. 263

certains événements qu'il décrit pour en faire le centre et le lien qui les noue les uns aux autres, comme les détails qu'il raconte, il n'est pas libre de lui subordonner les circonstances, les caractères et les événements mêmes, même s'il supprime ce qui est complètement accidentel et insignifiant. Il doit le laisser tels qu'ils se présentent dans leur accidentalité et leur contingence.

« *Der Geschichtsschreiber nun hat nicht das Recht, diese prosaischen Charakterzüge seines Inhalts auszulöschen oder in andere, poetische zu verwandeln; er muß erzählen, was vorliegt und wie es vorliegt, ohne umzudeuten und poetisch auszubilden. Wie sehr er deshalb auch bemüht sein kann, den inneren Sinn und Geist der Epoche, des Volks, der bestimmten Begebenheit, welche er schildert, zum inneren Mittelpunkte und das Einzelne zusammenhaltenden Bande seiner Erzählung zu machen, so hat er doch nicht die Freiheit, die vorgefundenen Umstände, Charaktere und Begebnisse sich zu diesem Behuf, wenn er auch das in sich selbst ganz Zufällige und Bedeutungslose beiseite schiebt, zu unterwerfen, sondern er muß sie nach ihrer äußerlichen Zufälligkeit, Abhängigkeit und ratlosen Willkür gewähren lassen*⁵⁴². »

Nous voyons bien l'intention de Hegel : supposer une certaine volonté de vérité que l'historien dans son récit de l'histoire est censé porter à son accomplissement. L'exigence que l'historien doit et peut énoncer les choses telles qu'elles sont, ne pas les transformer et seulement les constater telles qu'elles se présentent, sans les dénaturer, devient le principe régulateur du récit historique. La prose de l'histoire implique ainsi pour Hegel la possibilité d'un accès non-falsifié ou dénaturé aux choses et aux événements, en d'autres termes, il y a un espace neutre dans lequel opèrent les historiens, dans lequel ils peuvent « observer » les choses telles qu'elles sont. À condition qu'il y ait « volonté de vérité ». Une telle volonté n'existe que dans les sociétés à histoire, elle manque par conséquent dans les sociétés sans histoire, « closes ».

Il confère aux historiens dans les peuples à histoire une faculté qu'il appelle :

« *Was wir geschichtliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit, verständiges, sinnvolles Auffassen der Begebenheiten und Treue in der Darstellung nennen*⁵⁴³. »

La vérité et véracité historiques, une appréhension raisonnable et une compréhension sensée (*sinnvoll*) des événements, et la fidélité de l'exposition ne sont propres qu'aux sociétés à histoire. Il exclut ainsi la possibilité de falsifier les archives, d'appréhender et saisir les événements à partir d'un seul point de vue, de même que l'influence du pouvoir politique dans la présentation des événements. Une telle perte de véracité et une telle absence de vérité dans l'appréhension et la présentation des événements n'existent pour lui que dans les sociétés non-historiques (par exemple l'Inde).

Hegel s'intéresse moins à cette possibilité d'un récit véridique voire vrai qu'à l'avènement de la prose qui marque pour lui une étape fondamentale

⁵⁴² VÄ III p. 260

⁵⁴³ PG p. 202

dans la présentation et qui provoque même une reconversion de la perception. La prose - Hegel y insiste – permet de présenter le côté mouvant de l'image, l'apparence pure de la chose, pour devenir une visée juste et le premier fondement et point d'orientation d'un jugement de vérité. La représentation elle-même est reconstituée par la prose. Au lieu de nous mettre en face du phénomène et de nous confronter à la réalité toute proche, la prose prend une distance par rapport à ces événements, elle investit la signification comme telle en séparant image et signification, intuition, sensibilité et pensée raisonnable (*verständlich*).

« *Die Trennung der Empfindung und Anschauung von dem verständigen Denken*⁵⁴⁴. »

La prose extrait de la figure le contenu abstrait et ainsi la représentation devient le simple moyen d'amener le contenu à la conscience. Dans le déploiement prosaïque, la représentation ne cherche plus l'image, elle ne pose que les contours, les limites qui marquent le champ de la pensée. Certes, il est nécessaire de déterminer et de désigner d'une manière exacte l'extériorité des choses, mais moins pour un but figuratif ou imagé que pour un but pratique. Tout ce qui est métaphorique ou trop imagé gêne ainsi la fluidité de la représentation, c'est-à-dire le mouvant. C'est pourquoi Hegel nous indique une loi de la représentation prosaïque : d'abord il mentionne la « *Richtigkeit* », l'exactitude, ensuite « *deutliche Bestimmtheit* », la détermination précise, puis la « *klare Verständlichkeit* », la claire intelligibilité.

« *Im allgemeinen können wir deshalb als Gesetz für die prosaische Vorstellung einerseits die Richtigkeit, andererseits die deutliche Bestimmtheit und klare Verständlichkeit aufstellen, während das Metaphorische und Bildliche überhaupt relativ immer undeutlich und unrichtig ist*⁵⁴⁵. »

Une telle théorie de l'histoire fondée sur un système de moyens et de fins, dans lequel toutes les instances sont instrumentalisées par des buts pratiques particuliers où les faits de l'expérience sont aussitôt convertis en point initial pour le savoir et le vouloir, un tel système suppose qu'il y a la possibilité et surtout la nécessité d'un récit de l'histoire « neutre », une instance qui n'est pas influencée par le régime. Or l'analyse de tout système totalitaire peut servir comme exemple du fait que le récit historique est loin d'exprimer les événements tels qu'ils se sont passés mais qu'ils sont toujours vus par un observateur qui les interprète à sa façon, selon le contexte culturel et politique, selon ses facultés intellectuelles et ses connaissances, sans accepter aussi le fait qu'il y a peut-être une intention de modifier les « faits » dans le récit historique pour des raisons politiques. Hegel ne néglige pas la possibilité d'une telle falsification de l'histoire, cette falsification des faits et événements historiques se déroule dans la sphère de l'imaginaire, de

⁵⁴⁴ VÄ III p. 281

⁵⁴⁵ VÄ III p. 280

la poésie que Hegel attribue aux sociétés non-historiques. Dans les sociétés historiques qui méritent selon Hegel cette dénomination règne une *volonté de savoir* qui fait communiquer vérité et histoire et où l'idéal de la connaissance adéquate se montre sur fond de partage entre représentation exacte et représenté autonome. Les sociétés closes ou non-historiques se définissent entre autres par l'absence d'une telle volonté de vérité ; or cette volonté de vérité est pour Hegel une *conditio sine qua non* de l'Histoire.

9.4 L'État

La volonté de vérité n'est qu'un aspect nécessaire de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) auquel les sociétés historiques doivent répondre. L'idée de « vérité » historique vise le saisissement de l'événement alors que pour être « historique » (*geschichtlich*) il faudrait en outre la mémoire. Par quels moyens et par quelles institutions la mémoire historique prend-elle forme, se réalise-t-elle ?

La « *Geschichte* », l'histoire, renvoie étymologiquement au verbe « *schichten* » qui signifie « entasser » ou « stocker ». Le participe passé « *geschichtet* » est donc quelque chose de « stocké », d'« entassé » ce qui produit une « *Schicht* », une couche. L'histoire comporte ainsi la notion spatiale de quelque chose qui s'entasse, couche par couche mais sans que les traces du développement – les différentes couches – ne s'effacent. Nous voyons qu'il est important de savoir que l'histoire comme « *Geschichtetes* » n'est donc pas identique à la mémoire.

L'image de « couche » ne s'applique que partiellement au concept de l'histoire car la différence entre deux couches devient dans la sphère de l'histoire la distinction entre par exemple deux « époques » qui se composent de différentes couches : (Nous avons déjà développé cette idée entre l'époque et l'événement dans l'exposition du concept logique de la quantité.) Mais le concept d'époque se constituant de différents événements reliés par un point commun exprime moins une qualité immédiate et spatiale qu'une qualité abstraite. La différence entre deux couches est ainsi un acte d'abstraction. La mémoire doit être capable de conserver les différences des couches car ce qui nous intéresse dans l'histoire ce n'est pas les couches comme ensemble indifférent mais comme ensemble dont les éléments constitutifs apparaissent et montrent son développement. Les couches ne sont intéressantes que dans la mesure où elles renvoient au processus de leur naissance, c'est à dire que les couches se limitent entre elles et établissent ainsi une structure de traces et c'est dans cette structure de traces que nous inscrivons la « mémoire ».

Néanmoins, Hegel nous rappelle que la mémoire ne peut se développer que si les peuples sont aptes à la prose de l'histoire, que s'il y a

un contenu historique permettant une historiographie prosaïque. Cela nécessite que la mémoire d'un peuple se libère de l'imaginaire.

La prose de l'histoire est elle-même la forme de la mémoire qui nécessite selon Hegel un « *denkendes Andenken*⁵⁴⁶ », une commémoration pensante. « *Andenken* » signifie « se souvenir de quelqu'un ou de quelque chose », le préfixe « an » connote l'acte de penser à quelqu'un ou à quelque chose. Lorsque Hegel parle d'une commémoration « *Andenken* » qui est « *denkend* », pensante, il souligne la façon dont cet acte de « penser à » s'effectue : la commémoration s'effectue d'une manière conceptuelle, intellectuelle, elle saisit le passé en présupposant un but final du processus (*Endzweck des Fortschreitens*). Les sociétés qui sont encore à l'entrée de l'histoire (contrairement aux sociétés non historiques qui sont hors de l'histoire) obtiennent par la conceptualisation de leur développement la possibilité d'une prise de conscience, c'est à dire qu'elles vont migrer de l'indétermination au déterminé, de l'immédiation à la distance objectivante. Cette migration est un aspect constitutif de l'activité de la remémoration et c'est bien cette migration qui marque la distinction entre les sociétés à histoire et sans histoire. La conceptualisation qui se produit dans la prose de l'histoire renvoie au fait que la mémoire (*Gedächtnis*) est quelque chose de « *Gedachtes* », pensé, ce qui n'est rien d'autre que le « *Gedanke* », la pensée. La pensée (*Gedanke*) est ainsi déjà anticipée dans la mémoire (*Gedächtnis*) dont la langue indique déjà l'immédiate affinité.

« *Gedächtnis ist auf diese Weise der Übergang in die Tätigkeit des Gedankens... Schon unsere Sprache gibt dem Gedächtnis, von dem es zum Vorurteil geworden ist, verächtlich zu sprechen, die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtschaft mit dem Gedanken*⁵⁴⁷. »

La langue est impliquée par la pensée dans l'activité de la remémoration mais là où le monde prosaïque ne peut pas se déployer, par refoulement ou impossibilité, l'activité de la remémoration s'enlise dans l'imaginaire, se perd dans la fantaisie, dans le rêve du passé.

C'est pourquoi la remémoration doit s'effectuer selon des règles strictes afin d'assurer que les événements du passé sont conservés correctement et pour qu'un peuple puisse s'appropriier son passé : la condition de l'exactitude, le principe général de l'adéquation à la signification et à la détermination abstraite du contenu et surtout la volonté de vérité. Cette volonté de vérité marque pour Hegel l'ascension du concept de l'Etat⁵⁴⁸. L'État est l'Esprit réalisé. L'État est l'Esprit objectivé et c'est à

⁵⁴⁶ VG p. 85

⁵⁴⁷ Enzyk III § 464

⁵⁴⁸ La volonté de vérité n'est rien d'autre que l'expression de la volonté substantielle qui se réalise dans l'Etat et qui est – consciente d'elle-même – pour Hegel la Raison. (« Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewusstsein hat, das an und für sich Vernünftige. »), Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 399

travers cette objectivation que l'Esprit prend conscience de lui-même. Cependant la nature n'était que l'état endormi de l'Esprit (*schlafender Geist*⁵⁴⁹). Or cette objectivation ne peut que se produire par la remémoration qui est fondée sur un récit exact et vrai. C'est dans l'État que la fidélité du récit est fondée sur la clarté et la distinction du souvenir, dit Hegel, que la mémoire fait son apprentissage. Le récit historique, pense-t-il, est un aspect concomitant des événements et des actes historiques.

Le concept de différence occupe une place déterminante dans la conception du souvenir. Tout ce qui se distingue du développement uniforme est différencié et entre dans la conscience du souvenir alors que le cours uniforme de leur mode d'existence n'est point objet de mémoire ; la « différence » se fait par des actes remarquables qui sortent du commun, de la répétition de tous les jours et des tournants de la destinée. Cette différence, l'exceptionnel ou l'arrivé du nouveau peut pousser Mnémosyne à retenir l'événement. Hegel compare cette « production » du souvenir par la différence aux sentiments religieux et à l'amour qui incitent la fantaisie à donner une forme à leur impulsion informe.

« es ist dafür zu halten, dass Geschichtserzählung mit eigentlich geschichtlichen Taten und Begebenheiten gleichzeitig erscheine; es ist eine innerliche gemeinsame Grundlage, welche sie zusammen hervortreibt. Familienandenken, patriarchalische Traditionen haben ein Interesse innerhalb der Familie und des Stammes; der gleichförmige Verlauf ihres Zustandes ist kein Gegenstand für die Erinnerung, aber sich unterscheidende Taten oder Wendungen des Schicksals mögen die Mnemosyne zur Fassung solcher Bilder erregen, wie Liebe und religiöse Empfindungen die Phantasie zum Gestalten solchen gestaltlos beginnenden Dranges auffordern⁵⁵⁰. »

Le concept d'État en lui-même est la première figure dans laquelle l'Esprit ou la volonté substantielle (*substantielle Wille*) prend conscience de lui-même en tant que généralité (*Allgemeinheit*). Il coïncide avec la genèse d'une mémoire collective, avec la constitution des diverses formes sociales de rétention du passé (par exemple, la commémoration de la fin d'une guerre ou d'une bataille), de maîtrise du progrès temporel (l'organisation et le cadrage temporel de la vie : calendrier, temps du travail etc.) et de conservation du révolu qui s'imprègne dans l'actuel.

L'ascension d'un peuple au stade de l'État passe par une consolidation de son caractère subjectif dans une certaine structure. Au lieu des ordres subjectifs qui sont suffisants pour les besoins du moment pour gouverner, le passage à l'État établit des commandements, des lois, des déterminations générales et universellement valables.

⁵⁴⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 403

⁵⁵⁰ PG p. 83

« *Statt nur subjektiver, für das Bedürfnis des Augenblicks genügender Befehle des Regierens erfordert ein festwerdendes, zum Staate sich erhebendes Gemeinwesen Gebote Gesetze, allgemeine und allgemeingültige Bestimmungen...*⁵⁵¹. »

La fixation de ce caractère subjectif et ponctuel d'un collectif produit ainsi comme un besoin vital, le besoin d'exposer les actes et les faits raisonnables, déterminés en soi et durables pour eux-mêmes dans leurs résultats comme actes et comme événements. C'est le but perpétuel de cette formation et constitution de l'État qui amène Mnémosyne à lui attribuer la durée du souvenir.

« *...welchen die Mnemosyne, zum Behuf des perennierenden Zweckes dieser Gestaltung und Beschaffenheit des Staates, die Dauer des Andenkens hinzuzufügen getrieben ist*⁵⁵². »

Hegel associe à l'idée du monde prosaïque la perception et l'institution du jugement d'une manière adéquate qui lui sert comme modèle de vérité. Mais à part la volonté de savoir qui se situe à l'origine de l'histoire, Hegel mentionne un autre aspect : Lorsque la prose apparaît, il y a aussi une socialisation de la mémoire. La constitution de l'État devient le principal agent historique. C'est la forme de l'État (dans lequel se cache toujours l'action de l'Esprit) qui fait que les actes et les intérêts des protagonistes politiques deviennent, à travers la conscience des lois, clairs et conscients. Il faut savoir que Hegel donne au mot « intérêt » souvent le sens de « raison » et « rationalité ».

« *Erst im Staate mit dem Bewusstsein von Gesetzen sind klare Taten vorhanden und mit ihnen die Klarheit eines Bewusstseins über sie*⁵⁵³. »

La conscience des lois joue le rôle de médiateur entre l'Esprit et les protagonistes individuels, car les protagonistes politiques se reconnaissent eux-mêmes dans les lois étant un produit de leur rationalité comme êtres rationnels. Cette prise de conscience remplace une conception momentanée du devenir - par suite non-lié - et une interprétation fantaisiste des souvenirs par une exploration intéressée du passé, une exploration qui est déterminée par un intérêt général (et, selon la définition hégélienne, ainsi rationnel). Une telle conception du passé s'inscrit ensuite dans la représentation de l'État en tant qu'objet qu'il faut produire et reproduire.

En introduisant l'État comme *figure historique* Hegel rompt avec l'immédiat qui se satisfait lui-même, qui ne renvoie pas à l'autre, donc qui ne se prête pas à l'idée de progrès. La nouvelle figure, l'État, par contre, se présente sous l'aspect d'une « *Gegenwärtigkeit* », d'une contemporanéité inachevée. L'incomplétude de la figure de l'État permet enfin que l'histoire puisse advenir. L'histoire se révèle dans l'État comme une incomplétude - c'est à dire comme quelque chose qui renvoie à quelque chose d'autre - qui

⁵⁵¹ VG p. 83

⁵⁵² VG p. 83

⁵⁵³ VG p. 84

a besoin pour intégrer la conscience du passé qui devient ensuite *son* passé. L'existence de l'État s'établit dans une présence incomplète (unvollständige Gegenwart) en contradiction avec le sentiment profond, l'amour, l'intuition religieuse et ses images qui se montrent dans une présence totale (ganz gegenwärtig).

« *Die tiefere Empfindung überhaupt, wie die Liebe, und dann die religiöse Anschauung und deren Gebilde sind an ihnen selbst ganz gegenwärtig und befriedigend, aber die bei ihren vernünftigen Gesetzen und Sitten zugleich äußerliche Existenz des Staates ist eine unvollständige Gegenwart, deren Verstand zu ihrer Integrierung des Bewusstseins der Vergangenheit bedarf*⁵⁵⁴. »

L'histoire remplit la fonction de régulateur de l'être-là dans le temps. Sans l'histoire, l'existence dans le temps est en soi aveugle. L'histoire donne à l'existence (Dasein) dans le temps un sens. Le « Dasein » dans le temps obtient un sens en entrant dans l'histoire par le fait que l'histoire libère l'existence dans le temps du jeu arbitraire d'une répétition des formes variées et contingentes. Selon Hegel, l'histoire stabilise ces contingences et leur donne une forme générale. L'histoire est un chaînon (*Mittelglied*⁵⁵⁵) dans le développement et la détermination de la Constitution d'un État (*Verfassung*⁵⁵⁶) (qui signifie pour Hegel un état rationnel et politique). L'histoire, peut-on dire, est la version empirique de la réalisation de l'universel (*Allgemeinen*) parce qu'elle établit pour la représentation un élément durable. Hegel considère ainsi l'histoire comme un médiateur qui effectue le passage entre le monde empirique et le monde idéal.

« *denn sie (die Geschichte) ist die empirische Weise, das Allgemeine hervorzubringen, da sie ein Dauerndes für die Vorstellung aufstellt*⁵⁵⁷. »

Contrairement aux sociétés à histoire, dans les sociétés sans histoire ou closes la rétrospection ne déclenche pas la prise de conscience qui les fait entrer dans le cours de l'histoire. L'image de la rétrospection qui relève du passé ne fait pas remplir la fonction d'un chaînon intermédiaire, elle ne revoie pas à un « autre ». Elle représente plutôt des formations closes, fixes, qui une fois qu'elles sont établies, restent à l'état où nous les trouvons aujourd'hui. Selon Hegel nous appelons par erreur cette perpétuelle réapparition du même un « fait historique ». Ces formes répétitives ne sont pas du même ordre que celles des sociétés historiques, dans lesquelles les formes se développent par le travail prosaïque de la remémoration. Le terme du travail comporte ici une signification plus large qui sera analysée de près ultérieurement.

Résumons ces derniers résultats : les sociétés closes relèvent d'une sorte de permanence, d'une stabilité qui exclut tout changement et tout

⁵⁵⁴ VG p. 83 et 84

⁵⁵⁵ PG p. 204

⁵⁵⁶ PG p. 204

⁵⁵⁷ PG p. 204

déséquilibre, tandis que les sociétés historiques relèvent plutôt de la généralité de ce qui est d'abord objet d'un savoir. En distinguant les deux types de société, Hegel expose deux représentations du passé et par cela il essaie d'intégrer surtout le devenir temporel dans la reproduction actuelle du corps social. Mais la différence fondamentale se trouve dans les modalités de la conscience appartenant à l'Esprit universel dont le développement se présente comme prise de conscience. Une telle conception relie ainsi la clarté de la conscience et l'histoire. La conscience établit la différence et engendre une image du passé cohérente et active mais qui ne se dégage qu'à condition d'un éclatement de l'immédiat ; en d'autres termes, la différence posée et imposée par la conscience crée une fissure dans le bloc indivisible de l'immédiat.

L'opération de la conscience que Hegel décrit nous renvoie à la catégorie de la négation qui est le concept de base de la conscience de l'être en-soi et pour-soi. La conscience n'apparaît qu'au moment où il y a une telle rupture.

Mais nous avons déjà vu que cette opération recourt aux concepts fondamentaux du système hégélien. L'éclatement de l'immédiat nous ramène jusqu'aux opérations fondamentales de l'Esprit ou de l'Idée avec lesquelles Hegel construit son système : les premières propositions sont ainsi nourries du sens qui résulte des termes de séparation, « se scinder », « s'opposer à soi-même », « devenir son propre objet » et « se distinguer » pour rapporter à soi-même le différent. La différence devient donc le mot clef des sociétés historiques et par conséquent les termes d'opposition ou la conceptualisation des termes confrontés figurent à peine dans les sociétés closes.

Dans le système hégélien les sociétés non-historiques n'ont pas de diversité entre l'unité substantielle et la liberté subjective puisque la substance ne parvient pas à la réflexion en-soi. Nous arrivons ici à un point qui rejoint la même problématique que lors de notre exposition de la logique du temps. Nous y avons déjà révélé la connexion intrinsèque entre l'égoïté et la temporalité qui renvoie en dernière instance à la division originaires de l'Idée. C'est l'opération fondamentale du négatif qui permet une telle co-appartenance entre le temps et l'égoïté.

De même, nous pouvons voir qu'il y a aussi une telle co-appartenance de l'Esprit et de l'histoire qui se réfère à une réflexion analogue. C'est pourquoi il est moins étonnant que l'Esprit coïncide avec l'arrivée de l'histoire. Or l'histoire n'arrive pas d'un coup, elle semble plutôt être programmée dans la prise de conscience de l'Esprit. Cela veut dire que l'arrivée de la conscience qui rend visible l'histoire ne peut apparaître qu'après une longue incubation et qu'à la condition d'être accueillie par une instance et une structure capables de la réfléchir.

Le concept de conscience est selon Hegel le seul apte à expliquer l'apparition de l'histoire. C'est la conscience qui ouvre une faille, une séparation, une fissure et qui est en même temps cette séparation. Hegel nomme ainsi la conscience « *das Offene* », l'Ouvert, en d'autres termes l'Ouvert marque l'absence, le vide qui annonce l'arrivant et l'incomplétude.

« *Das Bewusstsein allein ist ja das Offene und das, für welches Gott und irgendetwas sich offenbaren kann...*⁵⁵⁸. »

La phrase : « *irgendetwas sich offenbaren kann*⁵⁵⁹ » marque cette absence qui exprime le vide et qui donne du sens à ce qui arrive. L'histoire devient quelque chose qui « *sich offenbart* », se révèle, et qui est également quelque chose d'« *Offenbartes* », de révélé ; elle est en même temps objet et champ producteur de l'universel, elle-même est cet Ouvert qui est la conscience réfléchissante.

« *...und in seiner Wahrheit, in seiner an und für sich seienden Allgemeinheit, kann es sich nur dem nachdenkend gewordenen Bewußtsein offenbaren*⁵⁶⁰. »

Les différentes conditions de possibilité du déclenchement d'un processus de médiation de l'Esprit (lieu de production de l'universel) – ce que Hegel appelle « l'histoire » – se résument dans les opérations de l'éclatement de l'immédiat, la séparation et la réflexion originaires, et l'objectivation de la conscience par la mise en forme du passé.

La production de l'universel ou de la rationalité, l'histoire, a son fondement réel dans l'avènement d'une réalité que nous trouvons dans la figure de l'État.

Le phénomène des sociétés sans histoire résulte pour Hegel du fait que l'Esprit ne s'est pas encore intériorisé, c'est à dire qu'il n'a pas encore pris conscience de lui-même. La prise de conscience ou l'intériorisation n'est pas une opération abstraite, elle ne se produit que là où il y a opposition, conflit, différence, manque, besoin. Des guerres, des révolutions, des crises sociales sont ainsi des éléments du processus qui définit les sociétés historiques. L'absence de l'histoire se manifeste par la subsistance d'un état qui perdure à travers les crises et les conflits puisque ces sociétés closes n'engendrent pas l'opposition déclenchant la crise (qui signifie basculement, bouleversement), leur « vie » n'est qu'un cours uniforme, la reproduction d'un équilibre qui empêche tout changement. Or l'attribut « non-historique » ne veut pas dire que les sociétés non-historiques ne peuvent pas disparaître : leur disparition vient de l'extérieur, il n'est pas le résultat de leur conflit intérieur. Une cause extérieure peut être une catastrophe naturelle ou l'agression d'un autre peuple.

⁵⁵⁸ PG p. 81 et 82

⁵⁵⁹ La conscience comme „*Das Offene*“ est pour Hegel la possibilité de l'arrivée de quelque chose d'indéterminé, de nouveau (*irgendetwas*) ce qui est pour Hegel aussi Dieu (*Gott*) qui se révèle.

⁵⁶⁰ PG p. 81 et 82

Les peuples dont la structure sociale évolue à travers des conflits et dont l'organisation est fondée sur l'opposition (ce que Hegel nomme « scission de l'Esprit ») et dans lesquels l'opposition se manifeste aussi, au moins partiellement, à travers l'intérêt des protagonistes, ont la conscience du passé (figurée comme prose de souvenir) qui contribue à modifier d'une manière radicale leur mode d'inscription dans le devenir temporel. En liant la prose de l'histoire à la prise de conscience ou l'éveil de la conscience, ce que Hegel nomme « *Besinnung* », il associe cette opération de « *Besinnung* » à l'« *Erinnerung* », au souvenir. Le concept d'intériorisation rejoint le concept de remémoration. Certes les sociétés sans histoire sont *dans* le temps, mais par rapport aux sociétés historiques elles n'intériorisent pas le devenir temporel dans leur structure sociale. Intéressons nous en particulier à la façon dont cette intériorisation du devenir temporel s'effectue dans les sociétés historiques, c'est-à-dire comment s'institue le devenir temporel afin de se constituer comme élément constitutif d'opposition ?

Hegel a déjà préparé le terrain théorique en proposant de concevoir le temps comme devenir intuitionné (*angeschautes Werden*), en liant la catégorie abstraite du « devenir » à l'intuition. Le « devenir intuitionné » est un de ces termes *androgynes* (entre logique et intuition) que Hegel emploie pour désigner les moments de passage (par exemple entre l'Esprit et la Nature). De même, Hegel propose de concevoir le temps historique comme « devenir intériorisé », c'est-à-dire qu'il calque et applique la catégorie du devenir à la sphère de l'Esprit. Mais l'intériorisation comporte selon lui aussi l'idée de progrès, de création du nouveau. Le concept d'intériorisation se réfère aux mécanismes de la conscience, or la conscience en elle-même n'engendre pas du nouveau, rien n'indique que la conscience opère sur un plan créatif. La force créatrice nous renvoie à la source du système hégélien : c'est-à-dire à l'Esprit ou à l'Idée. *non-lieu* abstrait qui se présente en tant que négativité absolue dans le saisi du sens du système hégélien. Or la source, donc le plan du déroulement de l'Esprit qui fait apparaître de nouvelles figures, est déjà anticipé dans le saisi du sens ; le sens en passant par la conscience opère comme différence, comme limite du non-sens. Le non-sens ou ce qui échappe à la systématisation hégélienne reçoit, même contre son gré, un rôle constitutif puisque c'est bien ce « hors-de », cette négativité qui marque l'abîme dans lequel puise l'Esprit pour se créer. Reste la question de savoir pourquoi l'Esprit ne se crée pas d'un trait, sans passer par tant d'obstacles et pourquoi il ne se contente pas de ne rien faire, autrement dit, pourquoi il y a quelque chose et non pas rien du tout ? Le pourquoi de l'être n'est pas le sujet de cette analyse, mais nous avons déjà vu pendant notre analyse du concept de la conscience que Hegel a introduit la nécessité du temps dès le départ de son système qui se fonde sur l'idée du développement d'une conscience universelle, l'Esprit.

L'idée de la conscience implique, comme nous avons pu le constater, la différence, mais sans le temps la différence s'anéantit. Cela signifie qu'un

système qui prévoit toute création à travers une conscience universelle sera aussi un système dans le temps. Le temps exprime en même temps cette différence primitive, mais il empêche aussi que la différence se supprime immédiatement. Car pour maintenir la différence, pour éviter le collapse du processus qui s'anéantit en atteignant sa fin dès son début, il faut ralentir, obstruer le développement.

L'intériorisation présente en elle-même l'effort de surmonter ces obstacles et c'est pourquoi Hegel propose de voir le temps historique comme devenir intériorisé. Le devenir temporel ne serait ainsi saisissable qu'à la condition d'être intériorisé et en passant par les mécanismes de la conscience d'être posé comme objet. L'histoire est considérée comme objet par l'Esprit dans le processus de son *devenir-conscient* (*Bewusstseinswerdung*) comme le corps devient le premier objet pour la conscience réfléchissante d'un esprit individuel.

La transformation du simple devenir temporel en devenir historique se dégage à travers l'analyse de ce que Hegel nomme des *sociétés sans histoire et à histoire*. Les conditions de cette transformation (aussi bien du côté du sujet que du côté de l'objet) rendent accessible le lieu théorique où nous pouvons situer le *temps historique*. Nous avons vu que les « sociétés sans histoire » et « à histoire » ne représentent que deux modes différents d'enregistrer l'enchaînement temporel des choses. Dans les sociétés à histoire, la représentation du temps est un chaînon médiateur de leur développement, elles alimentent le déséquilibre et l'opposition internes, elles multiplient les contradictions au lieu de chercher à les égaliser et les neutraliser, alors que les sociétés sans histoire sont censées n'offrir aucune prise au temps, le temps n'est qu'un paramètre parmi d'autres, il est considéré comme indifférent de sorte que les sociétés non-historiques peuvent mener une existence à l'écart du temps. Les sociétés historiques se manifestent ainsi par leurs conflits intérieurs tandis que les sociétés closes évitent le conflit pour préserver leur équilibre intérieur.

9.5 *Les différentes vitesses de la pérennité*

Hegel nous met en garde de croire d'une manière trop précipitée que les sociétés sans histoire sont pour ainsi dire privilégiées par rapport aux sociétés historiques puisque ces dernières ne durent pas alors que les sociétés closes perdurent. Il nous explique qu'il s'agit de deux manières de pérennité. C'est la méditation sur les ruines qui introduit la prose spéculative de l'histoire chez Hegel, une méditation qui commence par une certaine mélancolie que nous ressentons face aux ruines. Mais Hegel s'intéresse peu d'analyser cette mélancolie, il ne porte pas grande attention à ce sentiment, il s'intéresse en revanche à la pensée qui en est à l'origine.

Pourquoi la Chine et l'Inde perdurent et demeurent sur terre, tandis qu'il ne reste qu'un « tas de briques » de l'empire perse ?

« ...so ist dagegen von den Reichen des Tigris und Euphrat nichts mehr übrig als höchstens ein Haufen von Backsteinen⁵⁶¹. »

La mélancolie ne se produit pas en regardant des pierres quelconques, c'est face aux traces des peuples disparus que le spectateur est confronté au sens du changement pur, à la puissance du temps.

« Diese Veränderung von ihrer negativen Seiten aufzufassen, dazu führt näher der Anblick von den Ruinen einer vormaligen Herrlichkeit. Welcher Reisende ist nicht unter den Ruinen von Karthago, Palmyra, Persepolis, Rom zu Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Reiche und Menschen, zur Trauer über ein ehemaliges, kraftvolles und reiches Leben veranlasst worden? »

Revenons plus précisément sur le terme « Trauer » qui signifie en allemand aussi bien « tristesse » que « deuil ».

Avant de se pencher sur l'analyse de la tristesse et du deuil, Hegel nous surprend par un renversement de notre compréhension de l'ordre du « périssable » et du « durable », car normalement nous privilégions le « durable » au détriment du « périssable ». Hegel renverse cet ordre en mettant en valeur le périssable et la disparition au détriment du durable. La disparition et le périssable s'inscrivent dans le sens du développement de l'Esprit alors que le durable désigne plutôt la stagnation. L'enjeu de histoire devient ainsi la disparition ou la renaissance. Certes, les diverses figures de l'histoire – c'est-à-dire les peuples – se manifestent comme existant dans l'espace l'une à côté de l'autre, dans une indifférence réciproque et avec la même tendance à la pérennité, mais si l'on regarde de près, leur pérennité se manifeste différemment. Leur différence ne se montre pas seulement au moment de leur disparition : au lieu de s'imaginer les sociétés humaines étalées sur la terre pour mesurer leur durée relative, Hegel examine les mécanismes qui assurent leur pérennité. Cette réflexion a lieu dans le présent temporel. Tout changement s'effectue dans le présent temporel mais en même temps la coexistence dissimule la transition et ainsi la connexion interne (entre les peuples) qui n'est pas moins réelle. La réflexion spéculative se traduit par la substitution de la représentation du système dans lequel les éléments coexistent en faveur d'un système où la pensée sérielle domine selon un certain ordre graduel. Le présent temporel devient ainsi le lieu de la disparition mais en tenant compte de la transition d'une figure de l'histoire à l'autre, l'objet disparu ne perd pas son impact sur le réel. L'objet disparu devient, pour ainsi dire, le fantôme du réel.

La série générale s'étale autant qu'elle se perpétue – cela signifie que les différents principes (le principe dans le monde oriental, dans le monde

⁵⁶¹ VG p. 146

grec et romain et dans le monde germanique⁵⁶²) s'entrecroisent et coexistent mais dans l'histoire universelle il n'y a que des degrés qui s'enchaînent. Le fait que ces grands principes se perpétuent et coexistent un certain temps n'implique pas que toutes les formes qui ont existé dans le temps doivent perdurer. Hegel pense, en particulier, au monde du peuple grec et au monde des Romains dont les principes (du développement du concept de la liberté) ne sont plus « présents ». Ils ne sont plus que des fantômes qui « existent » grâce à leur connexion et leur appartenance au développement de l'histoire universelle. Les peuples eux-mêmes sont morts. De même, à l'intérieur de chaque peuple, il y a des formes qui ont disparu bien que ce peuple existe encore. La raison pour laquelle ces formes ont disparu et ne se perpétuent pas dans l'espace s'explique par leur caractère particulier. Le lieu de cette explication est l'histoire universelle.

Une des leçons que nous tirons de l'histoire universelle, pense-t-il, est qu'uniquement les formes les plus générales continuent à exister alors que les plus déterminées disparaissent nécessairement à cause de leur inquiète vitalité. La vitalité de certaines formations, responsable de leur tendance à la disparition, s'exprime par leur différenciation complexe et historique. La différenciation désigne sur fond de différence ce qui se manifeste comme conflit ou comme conscience.

Une telle proposition implique la suggestion que l'absence de pensée ou de conscience qui ne s'adresse pas à l'autre mais n'est que repliée sur soi-même se montre impérissable ou, en d'autres termes c'est l'abstrait qui semble avoir détourné la puissance du temps. Revenons au point où l'histoire a commencé selon Hegel. L'histoire s'est enclenchée avec l'empire perse.

« Mit dem persischen Reiche treten wir erst in den Zusammenhang der Geschichte. Die Perser sind das erste geschichtliche Volk, Persien ist das erste Reich, das vergangen ist. »

Avec l'apparition de l'empire perse, nous entrons pour la première fois dans l'enchaînement de l'histoire (dans le principe du développement) parce que les Perses sont le premier peuple à avoir disparu. Sa disparition désigne pour Hegel son historicité, c'est-à-dire qu'elle marque le premier passage historique.

« Das Prinzip der Entwicklung beginnt mit der Geschichte Persiens, und darum macht diese den eigentlichen Anfang der Weltgeschichte⁵⁶³. »

⁵⁶² L'histoire du monde est pour Hegel le développement de la liberté de l'individu. Le concept de la liberté est le principe de ce développement qui s'effectue à travers différents degrés. Par exemple dans l'orient on sait qu'il n'y a qu'un (*Einer*) qui est libre cependant qu'il y a plusieurs (*Einige*) dans le monde grec et romain. C'est dans le monde germanique que tout le monde (*Alle*) est libre. (PG, p. 134)

⁵⁶³ VG p. 216

Le fait que Hegel commence son exposition spéculative sur l'histoire universelle par une réflexion sur des ruines ne veut pas dire que « tomber en ruine » est une attestation d'historicité d'un peuple. Les ruines ne sont que des témoins de la disparition d'un peuple historique à condition que l'effondrement d'une civilisation soit l'aboutissement d'un processus interne. Pour cette raison Hegel se penche en particulier sur tous les phénomènes de décadence à l'intérieur d'une société et à travers ceux-ci il essaie de rapporter leur « disparition » à la dissolution d'une « mort naturelle ». Les peuples historiques avancent donc vers leur disparition suite à leur structure intérieure, le négatif n'agit qu'à l'intérieur et lors de leur écroulement final la fonction de la violence venue de l'extérieur n'est nullement déterminante.

La situation des sociétés closes se présente différemment : elles se présentent comme stables et leur positivité et l'absence de processus intérieur, de différence, de conflit, fait que leur désagrégation ne peut arriver qu'à cause d'une catastrophe extrinsèque. Nous verrons que c'est leur stabilité, leur temporalité faible (leur lenteur de développement) ou leur durée qui les rendent fragiles aux dévastations et à toute forme de destruction venant de l'arbitraire extérieur. Le négatif qui entraîne leur élimination ne vient pas de leur intérieur, il s'y introduit du dehors, et comme l'opposition ou le conflit ne s'est pas développé au-dedans, l'opposition se produit au dehors, le conflit s'impose d'une façon extrinsèque. Or une telle disparition n'est pas vraiment une disparition, explique Hegel, certes elle peut nous laisser des ruines mais l'histoire ne passe pas par leur disparition, il n'y a aucun progrès, l'Esprit n'avance pas dans son processus de prise de conscience. Une telle histoire est plutôt sans histoire car elle n'est que la répétition de la même chute majestueuse.

« Auch diese Geschichte ist selbst noch überwiegend geschichtslos, denn sie ist nur die Wiederholung desselben majestätischen Untergangs. (...) Dieser Untergang ist also kein wahrhafter, denn es wird durch alle diese rastlose Veränderung kein Fortschritt gemacht⁵⁶⁴. »

Sans progrès, c'est à dire sans l'arrivée du nouveau, d'une nouvelle figure dans l'histoire universelle, toute disparition et tout changement sont vains.

C'est ainsi que Hegel peut dire qu'il y a aussi des ruines qui ne sont pas des vraies ruines parce que leur destruction n'a pas entraîné de progrès malgré les changements incessants. Dans ce cas l'élément nouveau n'est pas quelque chose de nouveau au sens de la forme ou de la figure, il se substitue seulement à ce qui a péri et il dépérit lui aussi. Toute inquiétude, tout changement n'est que répétition, n'est qu'une histoire anhistorique stable et immobile comme l'espace.

⁵⁶⁴ VG p. 137

« *Auf der einen Seite sehen wir die Dauer, das Stabile – Reiche gleichsam des Raumes, eine ungeschichtliche Geschichte*⁵⁶⁵. »

Les ruines ne sont pas toujours des témoins de l'histoire, il y a des ruines qui n'ont laissé aucune trace historique. En distinguant les sociétés sans histoire et à histoire, Hegel a déjà délimité le champ historique en indiquant les catégories principales qui sont nécessaires pour entrer dans le cours de l'histoire : le changement en général n'est pas suffisant pour être un « changement historique », il doit être orienté vers et ordonné à un but rationnel, il ne doit pas se réduire à une interruption brusque des durées juxtaposées, mais il doit marquer l'avènement du nouveau et il ne le peut qu'à condition de ne pas être la répétition d'une même destinée.

Notre méditation sur les ruines se modifie selon qu'il s'agit des peuples historiques ou non-historiques. Les traces des peuples sans histoire nous incitent – au contraire des sociétés à histoire – à une méditation qui n'évoque pas l'image du changement (au sens de progrès) mais celle de la permanence, de la durée – on peut même dire d'une certaine perfectibilité – où chaque fissure, chaque décadence se manifestent comme accident de parcours, comme mauvais avertissement d'un sinistre augure. Par cela, il semble encore une fois être indispensable de différencier histoire et non-histoire et de diversifier ainsi les ruines les unes des autres : une brique n'est pas comme d'autres briques. Reste à savoir en quoi consiste notre sentiment de tristesse (*Trauer*) en méditant sur les ruines ?

9.6 *Le deuil et la tristesse*

La contemplation de ruines et le sentiment de tristesse qui l'accompagne relève d'une fonction particulière du concept d'histoire que Hegel a déjà désignée comme moyen empirique de produire l'universel. En méditant sur les ruines, dit-il, nous sortons de notre vie concrète et de l'histoire restreinte et particulière. Notre contemplation relève d'une immédiate identification universelle, même si la disparition nous renvoie à un niveau d'indétermination, parce que l'indétermination résulte du fait que nous nous trouvons chez nous partout en méditant sur des ruines. Nous sommes face à des ruines qui deviennent pour nous une allégorie de la dégradation temporelle et de l'inévitable dépérissement des choses qui ont été dévorées par l'histoire.

Le côté négatif de cette scène devant nos yeux dont nous ne voyons que le dernier acte, dit Hegel, suscite cette tristesse. C'est pourquoi il donne libre cours à cette méditation qui revoie dans ces ruines encore une fois la splendeur d'une culture disparue, tant de vitalité. Le plus beau et le plus noble ont été arrachés par l'histoire. Mais l'histoire ne devient pas un agent

⁵⁶⁵ VG p. 136

qui dévore les peuples, l'histoire n'est rien d'autre que les passions humaines. C'est dans les passions que Hegel place la puissance du temps historique. Tout semble voué à la disparition et rien ne demeure : la négativité de cette contemplation s'empare de tous les voyageurs et leur fait éprouver cette mélancolie. Ce n'est pas le deuil, comme devant la tombe d'un être cher, qui se restreint à des pertes personnelles et à la pérennité des fins particulières, au contraire, c'est le deuil désintéressé de la ruine d'une vie humaine brillante et civilisée.

« Diese Veränderung von der negativen Seite aufzufassen, dazu führt näher der Anblick von den Ruinen einer vormaligen Herrlichkeit. Welcher Reisende ist nicht unter den Ruinen von Karthago... zur Trauer über ein ehemaliges, kraftvolles und reiches Leben veranlasst worden? – eine Trauer, die nicht bei persönlichen Verlusten und der Vergänglichkeit der eigenen Zwecke verweilt, sondern uninteressierte Trauer über den Untergang glänzenden und gebildeten Menschenlebens ist⁵⁶⁶. »

En parlant d'un deuil désintéressé (*uninteressierte Trauer*), Hegel indique déjà les traits de l'universel dans le brouillard sentimental de la tristesse qui devient ainsi l'expérience négative dans l'oisiveté de la mélancolie. La dialectique exprime l'universel dans l'expérience du deuil, mais nous voyons que Hegel critique en même temps ceux qui portent trop attention à cet aspect sentimental. Il semble trop facile de transformer les ruines en allégorie et de ruminer la mélancolie qui en émane apparemment et ensuite parvenir à la puissance du temps. Certes, Hegel souligne que les ruines évoquent en nous une douleur profonde et inconsolable, mais cette tristesse ne peut nous remplir qu'en pensant à la caducité en général. Hegel s'éloigne de son point de départ « sentimental », car en présentant partout la ruine comme dénouement de l'histoire, cette sorte de méditation ne parvient pas à exposer l'enchevêtrement des médiations à quoi la dialectique nous apprend à être attentif.

Ces réflexions sentimentales n'arrivent pas à résoudre réellement les énigmes de la Providence dont nous avons fait état, elles n'aboutissent qu'aux sublimités vides et stériles. L'analyse hégélienne vise un seul problème : celui de la finitude.

« Der Gedanke an die Endlichkeit der Dinge führt diese Trauer mit sich, weil sie die auf die Spitze getriebene qualitative Negation ist, in der Einfachheit solcher Bestimmung ihnen nicht mehr ein affirmatives Sein unterschieden von ihrer Bestimmung zum Untergange gelassen ist⁵⁶⁷. »

La pensée de la finitude des choses renferme cette tristesse parce qu'elle constitue la négation qualitative poussée à l'extrême et qu'elle ne permet plus aux choses d'avoir un être affirmatif distinct de leur détermination à la disparition. Les ruines ne sont ainsi qu'une illustration allégorique de la finitude. La mélancolie – cette tristesse du passé – naît suite

⁵⁶⁶ VG p. 97 et 98

⁵⁶⁷ WL I, p. 140

au glissement conceptuel qui consiste à faire du périssable une détermination impérissable. Ce déplacement conceptuel et la confusion qui en résulte s'explique par le refus de l'entendement (*Verstand*) de renouer une chose affirmative avec son autre : l'entendement saisit les deux cotés d'une chose, son être et son néant, séparément, tandis que la destination des choses finies n'est rien d'autre que d'avoir une fin ; l'affirmatif se laisse reconnaître dans la nécessité de la disparition de la disparition.

« *Die Bestimmung der endlichen Dinge ist nicht eine weitere als ihr Ende. Der Verstand verharrt in dieser Trauer der Endlichkeit, indem er das Nichtsein zur Bestimmung der Dinge, es zugleich unvergänglich und absolut macht. Ihre Vergänglichkeit könnte nur in ihrem Anderen, dem Affirmativen vergehen*⁵⁶⁸. »

L'entendement persiste dans cette tristesse de la finitude en faisant du non-être à la fois la destination des choses et quelque chose d'impérissable et d'absolu. La caducité pourrait seulement disparaître dans l'autre, dans l'affirmatif. Le passage historique s'effectue aussi dans la disparition de l'autre, la ruine marque une nouvelle détermination de la rationalité.

La tristesse de la finitude, explique Hegel, peut s'anéantir à l'aide de la dialectique parce que celle-ci est capable d'exprimer leur lien. La dialectique du particulier et de l'universel se rejoignent dans l'Idée, mais elle n'est pas la référence et le fondement immédiats :

« *Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen*⁵⁶⁹. »

L'Idée ne se réfère pas directement à l'être-là et à leur caducité, elle s'exprime dans les passions des individus c'est-à-dire dans leurs intérêts particuliers, leurs intentions et leurs idées subjectives pour réaliser leurs buts. Néanmoins, l'Idée apparaît en réconciliant la tristesse et la finitude, en passant par les passions des individus, comme travail du Concept. Ce travail du Concept qui s'accomplit dans la méditation sur les ruines apparaît comme un travail du deuil. Or le deuil que nous ressentons en contemplant les ruines ne peut se produire que par l'identification au disparu – ce qui n'est plus était soumis à la même pérennité, à la puissance du temps comme nous-mêmes contemplant, en pleine vie. Le disparu devient symbole de l'universalité du temps qui nous rabat au même niveau : aux choses finies. Le disparu nous mène (par la tristesse de la finitude) dans le domaine de l'Universel où il se désigne plus clairement comme opposé à l'intérêt de la Raison. La ruine, dans son sens symbolique, est considérée et ressentie comme une perte de l'objet et la mélancolie est le sentiment qui exprime cette identification à l'objet perdu. Mais l'objet perdu est loin d'être un objet singulier, nous sommes déjà dans la sphère de l'universel. Cela veut dire, explique Hegel, que le deuil que nous ressentons ne provient pas du dépérissement d'un objet singulier ou des fins particulières.

⁵⁶⁸ WL I p. 140

⁵⁶⁹ VG p. p. 49

Pour cette raison, la pensée n'arrive guère à se consoler de la perte des objets singuliers et des blessures qui ont été infligées par des figures singulières. La dialectique se révèle comme une méthode qui ne nous apporte aucun soulagement. Hegel attribue à la philosophie moins la faculté de consolation que de réconciliation intérieure. Cette « *innerliche Versöhnung durch die Philosophie* » n'est qu'une opération abstraite du Moi qui conceptualise la finitude des choses mais sans nous consoler. Comprendre la souffrance n'implique pas en être délibérée. La philosophie ne connaît que la négativité de tout contenu, elle ne sait pas satisfaire l'esprit humain aspirant à une réconciliation supérieure.

« *Die Philosophie hat nur diese Negativität alles Inhalts gewusst und ist der Rat der Verzweiflung gewesen für eine Welt, die nichts Festes mehr hatte. Sie konnte den lebendigen Geist nicht befriedigen, der nach einer höheren Versöhnung verlangte*⁵⁷⁰. »

La philosophie semble être une solution pour l'esprit humain qui ressent un manque dépassant ses propres facultés mentales de « réconciliation ».

La dialectique est loin de faire passer le négatif pour un mirage ou de remplir une fonction consolatrice. La philosophie, apprenons-nous avec Hegel, réconcilie mais elle ne console pas. La consolation est la compensation d'un malheur, de quelque chose qui s'est passé et qui n'aurait pas dû arriver, elle se situe dans la sphère des choses finies, là où toute chose est « condamnée à disparaître », elle est donc la compensation d'un malheur inévitable. C'est pourquoi Hegel ne s'attriste pas en disant que la philosophie ne console pas, car elle est quelque chose de plus, elle réconcilie.

La réconciliation nous renvoie au niveau abstrait du Concept. À ce niveau d'abstraction nous regardons le périssable sous l'angle éternel du Concept où il s'agit, pour ainsi dire, de tuer la mort. Vaincre le temps est pour Hegel aussi vaincre la mort. La mort ne peut être vaincue que par le Concept ou, autrement dit, par l'esprit. La vie qui ne redoute pas la mort mais qui l'accepte et l'inclut comme moment de la vie, c'est la vie de l'esprit.

« *Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzubalten das, was die größte Kraft erfordert. (...) Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern, das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes*⁵⁷¹. »

La mort, « cette irréalité », désigne la limite de la réalité pour Hegel. Une irréalité qui n'est pas opposée au sens en général ou l'absence du sens mais qui est, au contraire, le début de l'esprit. C'est à travers la mort que les différentes formations de l'esprit se révèlent comme moments du déploiement de l'Esprit universel. En ce sens, la mort devient un lieu de passage, une plateforme pour tout processus. Hegel inscrit ici le travail conceptuel du deuil. Il s'achève par un détachement qui rend possible

⁵⁷⁰ VG p. 385

⁵⁷¹ PG p. 36

d'autres formations et qui rend surtout possible l'arrivée du « nouveau ». Le travail du deuil nous libère de la tristesse de la finitude par une rupture du lien avec l'objet perdu. Cette rupture que le deuil impose, cette mise à mort de la mort, renvoie à la forme logique de la double négation, la disparition de la disparition.

La suppression, « *Aufhebung* », de la mort en passant au niveau du Concept pose le même problème que nous avons rencontré lorsque Hegel a parlé de la suppression du temps : la mort et le temps sont des concepts pensés et ils sont nécessairement pensés dans le temps. La mort n'est plus la « mort » quand elle est pensée par quelqu'un de vivant. Pour quelqu'un de vivant, la mort ne peut être une limite, une irréalité. Mais la personne vivante ne peut saisir la mort intégralement. Il faut être mort et puis revivre pour achever la totalité du processus dialectique. La mort, dans son sens général, reste donc un concept qui ne saurait être saisi que par l'Esprit universel, donc elle est loin de pouvoir être pensée par un individu. Hegel nomme cette « disparition de la disparition » la « réconciliation avec la caducité ». La caducité peut nous tromper, dit-il, mais si l'on va au fond des choses, on en reconnaît la nécessité au sein de l'idée la plus haute de l'Esprit. Au moyen des choses finies et éphémères, l'Esprit accomplit son « Endzweck », sa fin ultime, c'est-à-dire la suppression de la caducité ou du temps. Nous connaissons déjà cette démarche : ramener la négativité du temps à la négativité du Concept. Au niveau du Concept, dans la sphère de l'Esprit, le temps s'efface dans l'abstrait selon Hegel. On pourrait aussi exprimer cette démarche autrement : Hegel change l'ordre du temps et de l'Esprit car le temps apparaît d'abord au premier plan dans l'image de la déperdition et de la ruine. Hegel renverse l'ordre en subordonnant le temps au Concept, à l'Esprit. Par conséquent ce qui a été perdu dans le temps – comme la mort – se transforme en gain, les choses qui périssent et disparaissent renaissent et revivent par leur entrée dans l'histoire.

Nous voyons que Hegel n'hésite pas à appliquer les formes logiques qui lui permettent de distinguer deux sortes de temporalité – d'un côté le temps comme série et de l'autre comme durée ou comme événement et époque. La différence entre l'histoire et la non-histoire reprend ce que Hegel a établi auparavant entre série et durée, entre processus abstrait et abolition relative.

Après avoir établi et calqué cette différence de temporalité, l'explication en quoi quelques sociétés disparaissent et quelques autres persistent nous apparaît moins étonnante. Pourquoi y a-t-il des sociétés qui semblent être imperméables à la puissance du temps, qui durent simplement, et d'autres qui sont entièrement prises dans le temps de l'histoire ?

Les sociétés sans histoire, dit-il, n'ont pas intériorisé le devenir, elles flottent sur le devenir, et leur disparition viendra de l'extérieur et non

comme aboutissement d'un processus intérieur tandis que les autres impliquent le devenir et leur disparition est la conséquence de leur développement qui constitue un élément du déploiement de l'Esprit universel. La présence du devenir n'est rien d'autre que le temps qui s'inscrit dans la structure sociale d'une société, le temps qui se manifeste comme opposition, une opposition qui développe le processus, ou en d'autres termes comme temps historique. Le conflit intérieur et aussi l'opposition par rapport à une autre société – le conflit extérieur – définissent la société historique. Certes, les éléments qui « perdurent », par exemple quelques institutions religieuses, certains cultes, rites, existent dans ces sociétés, mais ils ne sont pas prépondérants pour le développement de cette société. Alors que les peuples où règne la durée, que Hegel a définis par l'immobilisme et l'immutabilité, sont incapables de changer eux-mêmes. Le changement arrive de l'extérieur, il est quelque chose d'extrinsèque, d'inattendu. La durée liée à l'espace, donc la durée spatiale de ces sociétés, s'oppose à la forme du temps. Le devenir n'est pas à l'intérieur, l'Esprit ne se divise pas, il n'apparaît pas au moyen de l'opposition. Mais là où l'Esprit ne s'ouvre pas, aucune différence, aucune fissure ne déclenche un processus de médiation – ce qui était avant ressemble à ce qui sera après. Le passé se prolonge dans le présent, il n'y a pas d'histoire. La structure sociale n'avance pas dans le temps, elle ne vieillit pas, parce qu'aucun écart ne s'ouvre dans lequel le temps puisse s'inscrire. Au lieu d'une prédominance du conflit, la répétition, la conservation, les rites⁵⁷², le culte, le dogme règnent. L'endurance de ces sociétés résulte de leur durée. La contemplation des ruines met en évidence la différence entre le temps et la durée et nous donne peut-être un moyen de comprendre pourquoi par exemple l'empire Perse a disparu, tandis que d'autres sociétés avec des principes plus primitifs sont restées.

Après avoir mis en valeur la disparition par rapport à la durée, Hegel explique que la durée en tant que telle n'est pas quelque chose de supérieur par rapport à la disparition. Les montagnes ne l'emportent pas sur la rose qui se fane dans sa courte vie parfumée.

⁵⁷² Le rite se définit par la répétition des mêmes actions d'une manière méditative. On peut même dire que le rite est l'exemple parfait de la tentative de l'esprit de « tuer » le temps, d'échapper à la temporalité et ainsi à la pensée elle-même. La répétition du même s'effectue dans un certain rythme. Le sens du mot prononcé se perd au fur et à mesure dans le rythme, le mot devient son. Les sons, d'abord la représentation parfaite du temps, répétés ne se distinguent plus l'un l'autre, ils deviennent simples limitation des intervalles qui finalement se fondent aussi dans l'indifférence. Dans cette indifférence l'esprit ne saisit plus rien, il s'épuise dans la répétition du même ce qui désigne l'état de transe. Le rite est donc l'effort de l'homme d'échapper à sa pensée concrète, aux figures de la pensée et même aux conditions de la pensée. La prédominance du rite et du culte dans une société s'oppose donc au processus et au développement.

« *Zuvörderst muß hier das Vorurteil entfernt werden, als wenn die Dauer, gegen das Vergehen gehalten, etwas Vortreffliches wäre: die unvergänglichen Berge sind nicht vorzüglicher als die schnell entblätterte Rose in ihrem verduftenden Leben*⁵⁷³. »

La durée obtient chez Hegel une place inférieure à la disparition car la disparition désigne le processus qui comporte en lui-même la prise de conscience de l'Esprit, et dans la mesure où Hegel définit la vérité par le processus dialectique achevé, la durée y est opposée. Le temps (au sens historique) reçoit ainsi un aspect de véracité alors que la durée ne joue que le rôle inférieur par rapport au temps. Hegel emploie souvent la distinction entre temps et durée. Ce qui n'est pas dans le temps est sans processus (*das Prozesslose*), c'est-à-dire ce qu'il dure. Et ce qui dure, dit Hegel, est le pire, le plus mauvais parce qu'il n'est qu'une généralité abstraite (comme l'espace et le temps lui-même), il méprise tout ce qui demeure, qui persiste dans le temps comme par exemple le soleil, les éléments, les pierres, les montagnes, en général la nature inorganique, mais aussi les œuvres intangibles de l'homme comme les pyramides.

« *Was nicht in der Zeit ist, ist das Prozesslose; das Schlechteste...dauert. Das Schlechteste, weil es eine abstrakte Allgemeinheit ist, so Raum, so Zeit selbst, die Sonne, die Elemente, Steine, Berge, die unorganische Natur, überhaupt, auch Werke der Menschen, Pyramiden; ihre Dauer ist kein Vorzug. Das Dauernde wird höher geachtet als das bald Vergehende; aber alle Blüte, alle schöne Lebendigkeit hat einen frühen Tod*⁵⁷⁴. »

Malgré le fait, nous rappelle-t-il, que nous estimons les choses qui perdurent supérieures aux choses qui dépérissent, tout ce qui fleurit, toute vivacité splendide connaît une mort précoce. Néanmoins, Hegel mentionne qu'il y a aussi des choses sublimes qui durent mais dans ce cas il s'agit d'un moment – un moment qui comporte déjà le germe de l'étape suivante de son développement.

Dans la pensée spéculative, la mort et la disparition apparaissent dans une autre lumière. Le temps historique, le temps de l'Esprit qui prend conscience de lui-même transforme la mort, la disparition en quelque chose de sensé et surtout de nécessaire. La mort n'est pas affrontée et vaincue par un effort de la dépasser ou de la surmonter, mais en inscrivant ce qui est mortel (les choses finies) dans l'enchaînement de l'Esprit. Pour y parvenir, il faut opter pour le point de vue de Hegel, c'est-à-dire pour un Esprit universel qui jouit de sa propre mort parce que c'est son seul moyen d'avancer dans son développement⁵⁷⁵.

⁵⁷³ VG p. 273

⁵⁷⁴ Enzyk II § 258 note p. 50 et 51

⁵⁷⁵ L'Homme, dans le système hégélien, remplit en même temps la fonction du *passage* et de la *disparition*. Un point de vue qui se transmet et que nous retrouvons par exemple chez Nietzsche. Une phrase canonique chez Nietzsche: „was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“, Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe, vol. 4, « *Also sprach Zarathustra* », München, DTV, 1999, p. 17

Or la supériorité de la disparition sur la durée ne signifie nullement que l'individu se jette dans le prochain abîme, au contraire, il doit accomplir sa tâche par son travail – un concept que nous analyserons plus loin.

C'est ainsi que la supériorité de la disparition acquiert un sens constitutif (dans un système évolutif) par rapport à une fin ultime et absolue du système, sans négliger le rôle important de la durée comme « ralentisseur » qui évite que l'Esprit prenne conscience immédiatement et que nous nous trouvions dans l'aporie d'un Esprit universel qui est conscient de lui-même sans avoir entamé le processus de la conscience, donc qui est conscient et inconscient en même temps.

10 Les étapes de l'Histoire

Le temps historique implique déjà l'avènement de la sphère spirituelle dans laquelle l'Esprit se développe à travers différentes figures qui expriment l'avancement de sa conscience. Nonobstant nous avons vu que le temps historique ne peut être conçu sur le fondement du temps non-historique. Le temps historique se représente par l'enchaînement des différentes formations de l'Esprit dans un ordre progressif, par des formations ou figures dans lesquelles l'Esprit devient conscient de lui-même. Mais rien n'évite le collapse théorique, c'est-à-dire le fait que l'Esprit parcourt toutes ses formations dans un temps « zéro », donc qu'il devient conscient du lui-même avant de se lancer dans son déploiement de sa « Bewusstseinswerdung ». Le « ralentisseur » de l'Esprit qui fait obstacle à un tel collapse, la non-histoire, ne peut être de la sphère de l'Esprit s'il veut remplir la fonction d'un opposé à l'Esprit. Nous avons vu que Hegel a attribué la « durée » aux sociétés sans histoire dans lesquelles l'Esprit est d'une certaine manière piégé dans la répétition de ses formations. Nous trouvons une telle répétition des formations dans la Nature, d'ailleurs Hegel n'hésite pas à souligner le lien entre la « durée » et les formations de la Nature en assignant la durée à l'espace avec le terme mixte « durée spatiale » qui marque la fondation théorique de l'Histoire dans la Nature.

10.1 *Les formations de la Nature*

Les sociétés sans histoire se situent en marge de l'histoire, leur structure sociale les retient et les maintient dans leur état originaire, leur structure dure en répétant les mêmes formations, c'est pourquoi Hegel rapproche les sociétés sans histoire ou closes aux formations de la Nature. Mais il serait faux d'interpréter la « non-histoire » par l'état de la nature. Les formations naturelles ne se sont pas complètement exclues de l'histoire, elles y figurent comme fondation. Chaque peuple historique, explique Hegel, porte dans sa conscience de soi une étape inférieure dans laquelle l'Esprit est encore dans son « Dasein », dans son être-là qui constitue la réalité objective et dans laquelle s'inscrit sa volonté.

« Das Selbstbewusstsein eines besonderen Volks ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt⁵⁷⁶. »

Cette étape originaire de l'Esprit tombe dans l'espace et le temps y retrouve une existence naturelle. C'est-à-dire qu'au moment où il y a série et extériorisation des formations de l'Esprit, le naturel se présente dans les différents éléments de la particularisation. Etant donné que Hegel ne sépare pas les principes de la Nature de ceux de l'Esprit, en appliquant la même

⁵⁷⁶ VG § 450 p. 559

logique, les différentes étapes du développement de l'Esprit se forment selon les principes naturels immédiats ; ces principes en tant que naturels existent comme une multiplicité de termes extérieurs, de manière que chaque peuple en représente un dans son existence géographique et anthropologique. L'effectivité immédiate et naturelle est pour Hegel le garant des principes naturels immédiats qui relient les principes de la Nature et de l'Histoire. Hegel souligne ainsi qu'il y a un seul monde dont les principes immédiats s'appliquent aussi bien à la Nature qu'à l'Histoire.

« *Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens, der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit ist, so sind die Stufen der Entwicklung als unmittelbare natürliche Prinzipien vorhanden, und diese, weil sie natürliche sind, sind als eine Vielheit aufeinander, somit ferner so, daß einem Volke eines derselben zukommt, - seine geographische und anthropologische Existenz*⁵⁷⁷. »

En introduisant la distinction entre sociétés historique et non-historique, Hegel rejoint l'opposition entre « *Dauer* » et « *Zeit* », durée et temps, entre permanence et pérennité, en d'autres termes la distinction plus générale entre Nature et Esprit. Nous connaissons déjà le clivage entre la Nature et l'Histoire. D'une part, l'Histoire est l'exposition de l'Esprit dans le temps alors que la Nature est l'exposition de l'Idée dans l'espace. L'Idée se distingue d'avec l'Esprit chez Hegel dans la mesure où l'Idée précède l'Esprit. Elle marque le moment du passage à la Nature. On peut aussi nommer la Nature comme le moment non-conscient de l'Esprit. L'Idée devient « Esprit » lorsqu'elle sort de son état non-conscient, c'est-à-dire de la Nature. L'Esprit dans son « devenir esprit » intuitionne son Soi comme temps et son être comme espace : le premier aspect de ce devenir est l'histoire alors que l'autre est la nature. L'incapacité de la nature de conserver et renouer ses formations selon le principe d'un processus historique désigne ainsi le clivage entre nature et esprit. Comme l'esprit s'intuitionne en tant que temps, il ne peut s'inscrire dans la Nature. Nous avons déjà vu que dans la nature les dimensions temporelles n'ont pas de différence persistante comme dans la sphère de l'esprit. Dans la nature il n'y a que la mémoire muette de l'espace incapable de conserver les formations de l'Idée et dans lequel fond toute possibilité de conscience. Le temps dans la nature n'est que le Maintenant, le « *Zeitpunkt* » comme étant.

La détermination constitutive de la nature n'est rien d'autre que l'extériorité par rapport à soi-même, ce qui exprime le dessaisissement spatial de l'Idée. Pour Hegel la sphère de la nature est un monde de répétition, sans fissure, un monde trop dense pour contourner la prédominance de ses formations. La négativité de ses formations n'existe pas pour elle. Nous devons donc attendre que les différences temporelles s'estompent au sein de la nature. Dans la nature le négatif, le non-être de

⁵⁷⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, vol. 7, Frankfurt, 1970 (abrégé. PhR), § 346, p. 505

l'Avant et de l'Après s'anéantit devant l'être affirmatif des formations présentes. Le Maintenant domine le règne de la nature, rien ne peut résister à la négativité du Maintenant, ce que Hegel appelle, l'aliénation éternelle, qui définit la nature. L'Avenir et le Passé du temps disparaissent dans la nature dans l'immédiateté de l'espace. C'est pourquoi l'espace est, pour Hegel, le temps nié.

« *Die Vergangenheit aber und Zukunft der Zeit als in der Natur seiend ist der Raum, denn er ist die negierte Zeit*⁵⁷⁸ ».

Histoire et non-histoire s'opposent comme le temps et la durée, et à leur tour l'histoire et la nature comme temps et espace. Certes, la durée n'est pas encore l'espace (c'est-à-dire la négation du temps), mais elle est déjà une suspension provisoire du temps. Hegel appelle cette suspension provisoire du temps « durée spatiale » qui définit un des modes d'inscription de la structure sociale - comme société non historique - dans le devenir temporel. Les efforts des sociétés sans histoire pour échapper à l'effet destructif du temps, leur durée n'apparaissent que comme la reproduction de la régularité exemplaire de la nature – c'est-à-dire la répétition du même. Avec la notion de la « durée spatiale », Hegel désigne l'ambiguïté des sociétés sans histoire : leur caractère temporel de leur volonté de persistance. Hegel ne nous propose ainsi que deux modes de temporalité : soit la soumission à la puissance du temps soit l'échappée de l'emprise du temps – une structure que nous avons déjà vue lors de notre reconstruction d'une logique du temps : le temps nié.

10.2 *Progrès de l'espèce – les étapes de l'histoire*

Les deux manières de concevoir la temporalité, d'un côté comme temps et de l'autre comme durée nous mène à une proposition canonique dans laquelle Hegel déclare que l'espèce ne fait aucun progrès dans la nature alors que dans l'Esprit chaque changement est un progrès. Est-ce qu'on peut dire que la nature n'apporte aucun progrès à l'espèce ?

Hegel a introduit ces deux modes de représenter l'enchaînement des formations spécifiques et des événements historiques et non-historiques par le moyen de l'opposition qui revient souvent chez lui entre histoire (la sphère spirituelle) et nature (la sphère naturelle). Il ne cesse de faire des analogies en expliquant que la négativité des formations naturelles reste cachée de sorte que les sociétés sans histoire n'intériorisent pas le devenir temporel, c'est-à-dire que le néant n'y fait pas irruption, c'est pourquoi elles durent. Le résultat de cette réflexion lui permet de comparer l'immobilisme des sociétés sans histoire à l'immuabilité des espèces naturelles et de dire que la nature n'a pas d'histoire.

⁵⁷⁸ Enzyk II § 259 p. 52

Et il précise que même la nature organique n'a pas d'histoire.

« *Aber die organische Natur hat keine Geschichte*⁵⁷⁹ ».

Une proposition que nous allons analyser plus précisément. Pourquoi, selon Hegel la nature ne saurait pas avoir d'histoire, de progrès dans le développement de ses formations ?

« *sie (Natur) fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelheit des Daseins herunter, und die in dieser Wirklichkeit vereinten Momente der einfachen Bestimmtheit und der zufälligen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, worin jedes an seinem Teile tätig ist und das Ganze erhalten wird*⁵⁸⁰ ».

La vie se précipite immédiatement de l'universel dans la singularité de l'être-là, mais ce mode de l'être-là n'est nullement une formation orientée, la déterminabilité simple et la vitalité singulière, c'est-à-dire des déterminations qui ne sont pas encore médiatisées mais seulement immédiates, produisent le devenir – la force qui renvoie à l'existence négative de l'Idée – seulement comme un mouvement contingent. Dans ce mouvement soi disant primitif chaque moment est un agent dans sa partie ; la totalité ou le tout est bien conservé mais il n'est pas conservé dans le singulier. Le tout est pour Hegel un ensemble qui se compose d'éléments singuliers sans que l'élément en soi contienne l'information de l'ensemble dont il fait partie.

L'intervention de la contingence dans le système hégélien peut nous étonner, car le terme « contingence » échappe par définition à toute prévisibilité systémique ou elle la réduit à une probabilité. Le problème théorique de la contingence se pose à cause du fait qu'elle vient hors du système, elle amène une certaine instabilité dans le système. Il y a toujours la possibilité que quelque chose de nouveau arrive et ce qui définit l'arrivant c'est justement son imprévisibilité, l'impossible n'est qu'une possibilité de l'Idée. Dans le système hégélien, la contingence fait partie de l'Idée, et étant donné que l'Idée est le non-conscient de l'Esprit, le terme de la contingence est plutôt de l'ordre d'une nécessité non-consciente de l'Esprit universel. C'est ainsi que nous pouvons voir l'évidence de la contingence dans la sphère de la nature. Les déterminations conceptuelles de la nature qui assurent la nécessité de l'arrivée de ces formes sont soumises à la contingence qui domine l'extériorité de la réalisation du particulier. Le tout ne commande pas les contingences du devenir de la singularité dans la nature. C'est pourquoi il n'y pas de développement dans la nature mais seulement un mouvement contingent.

« *Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am größten ist diese Zufälligkeit im Reiche der konkreten Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur unmittelbar konkret sind*⁵⁸¹. »

⁵⁷⁹ PG p. 225

⁵⁸⁰ PG p. 225

⁵⁸¹ Enzyk II § 250 p. 34

L'histoire comme manifestation de l'Esprit se réfère toujours au « tout » (Ganze), c'est-à-dire que chaque événement, chaque point particulier, figure ou société historique représente l'ensemble grâce à son appartenance à l'enchaînement des éléments orientés vers le tout.

Cependant, dans la sphère de l'Esprit, la liaison entre individu et espèce se renoue, il ne cesse de produire leur décalage dans la sphère de la nature. Si, suppose-t-il, dans le syllogisme de la « Gestaltung » organique, le *moyen-terme* (Mitte) dans lequel tombent l'espèce et la *réalité effective* (Wirklichkeit) de l'espèce, comme individualité, avait en lui-même les extrêmes de la généralité intérieure et de l'individualité générale, ce moyen-terme aurait donc dans le mouvement de sa réalité l'expression et la nature de la généralité et il en serait le développement qui se systématise lui-même. Un animal, par exemple, se développerait sans que son environnement ou les autres ne puissent modifier indirectement l'évolution de son espèce. Il semblerait suivre un plan particulier. Chaque animal, chaque espèce et leur environnement coexisteraient sans que leur présence ne s'imprègne sur l'autre. Mais dans la sphère de la nature, Hegel voit l'Idée comme « tout », comme régulateur qui sépare les différents individus en les laissant à l'abandon dans la contingence. Il ne leur attribue pas la faculté de se systématiser eux-mêmes et d'avoir leur histoire. La vie organique est sans histoire, dit-il.

« Wenn im Schluss der organischen Gestaltung die Mitte, worin die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr selbst die Extreme der inneren Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hätte, so würde diese Mitte an der Bewegung ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben und die sich selbst systematisierenden Entwicklung sein⁵⁸². »

S'il n'y a pas un tel « Mitte » qui peut établir le lien entre l'universel et le singulier, entre espèce et individu, l'individu n'affecte en rien l'espèce. Cela signifie que, dans la nature, l'individu a seulement un développement temporel, mais avec sa mort qui achève sa vie, il n'y aura pas le même qui reviendra, le suivant sera un autre, identique, qui va exister à son tour. L'individu disparu ne s'imprègne pas sur le suivant. Hegel ne prévoit aucun plan évolutif à l'intérieur des espèces. L'idée d'une adaptation à l'environnement, par des principes de sélection et de mutation, comme chez Darwin, n'est pas compatible avec la conception de la nature chez Hegel. Le terme de l'évolution dans la nature est pour Hegel un concept vide car la différence du temps n'a aucun rapport avec la pensée, les espèces n'ont aucune connexion interne qui pourrait donner sens à leur existence dans le temps afin qu'on puisse parler d'une évolution.

« Es ist völlig leer, die Gattungen vorzustellen als sich nach und nach in der Zeit evolvierend ; der Zeitunterschied hat ganz und gar kein Interesse für den Gedanken⁵⁸³. »

⁵⁸² PG p. 224 et 225

⁵⁸³ Enzyk § 249 note p. 32

Le cumul dans la nature est ainsi exclu et cela vaut aussi pour les peuples non-historiques. Le passé et l'avenir se reflètent seulement réciproquement. Mais la nature s'imprègne aussi dans les sociétés historiques, elle effectue l'individuation historique, elle produit la *différence* mais inversement des formations de la nature, le rapport entre singularité et universalité dans les sociétés historiques est différent : l'individu s'imprègne sur l'espèce et l'achèvement de l'un engendre une destination nouvelle de l'autre. Le changement, même en passant par une tâche naturelle, entraîne une progression.

C'est ici que s'impose la représentation des séries qui semble constituer les choses naturelles, surtout les choses vivantes.

« *Es fällt hierher die Vorstellung von den Reihen, welche die natürlichen Dinge, besonders die lebendigen bilden*⁵⁸⁴. »

Cette représentation en série est bien le rapport et l'enchaînement des termes qui se modifient d'une sphère à l'autre. Il s'agit d'une « Reihe von Stufen », d'une série de degrés qui se modifie selon la sphère : soit la sphère de la nature soit la sphère de l'histoire. Il nous faut ainsi voir le progrès du Concept en fonction de la nécessité de ses formations. Mais il serait inexact de ramener le progrès du Concept à une simple série qui nous entraînerait à trouver sa loi, une détermination fondamentale qui poserait la diversité de ses termes en se répétant, de manière que se produit toujours le même rapport entre les membres de la série. Le Concept, explique Hegel, ne se développe pas par une addition homogène qui laisse toujours le même rapport entre les membres.

« *Aber so ist das Bestimmen des Begriffs nicht beschaffen, eben nur immer wieder durch einen neuen gleichförmig bestimmten Zusatz sich zu vermehren und immer dasselbe Verhältnis aller Glieder untereinander zu beobachten*⁵⁸⁵. »

Nous trouvons donc un enchaînement des étapes aussi bien dans la nature que dans l'histoire si bien qu'il faut analyser en fonction de ces deux formes le concept de la série.

Hegel a déjà mis en évidence que le mode d'être du « Mitte », du moyen terme, dans la sphère de la nature, se présente comme obstacle qui lui bloque l'accès à un devenir orienté et à tout développement qui se systématise soi-même. Par contre, les formations spirituelles présentent une organisation rationnelle qui se propage en série. Le mouvement de l'histoire est une distribution en série qui comporte une certaine marche graduelle, une succession d'étapes qui se montre comme organisation systématique par une suite des degrés. De surcroît, Hegel ne prétend nullement qu'il n'y ait pas de système ni de série dans la nature. Il dit même qu'il est légitime de considérer la nature comme un système de degrés (*System von Stufen*) dans lequel chaque étape procède nécessairement de l'autre, produit la vérité de

⁵⁸⁴ Enzyk § 249 note p. 33

⁵⁸⁵ Enzyk § 249 note p. 34

celui dont elle est le résultat mais sans qu'elles ne s'engendrent l'une l'autre. Les étapes du développement de la nature proviennent, pour Hegel, du principe de la nature qui se restreint à l'individu vivant.

« *Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, dass die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee*⁵⁸⁶. »

Hegel s'approche par ces distinctions des formations respectives à une détermination où l'une demeure immobile et l'autre est soumise au changement, c'est-à-dire un rapprochement conceptuel de l'espace et du temps.

Hegel dit que seulement l'individu change dans la nature tandis que l'espèce reste immobile parce que le changement s'effectue seulement à l'intérieur de l'individu. Les individus se reproduisent dans la nature sans que leur concept ne change. Le vrai changement, la métamorphose intervient uniquement au niveau du Concept car seulement le changement à l'intérieur du Concept est développement.

« *Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist*⁵⁸⁷. »

Par contre, dans la nature, le concept est de l'ordre de l'intérieur, il ne se manifeste que sous forme d'individu vivant. Le changement et le développement temporel, la métamorphose sont le privilège du seul individu vivant dans la nature, alors que le passage d'une étape à l'autre de la série naturelle ne revient qu'à l'idée intérieure des choses (L'Idée intériorisée) – sans que les choses ne soient conscientes de leur idée intérieure. C'est pourquoi Hegel refuse l'explication selon laquelle le passé remplit la fonction d'un lieu de transition d'une étape à l'autre, c'est-à-dire la conception d'une production extérieurement effective du niveau supérieur-postérieur par l'inférieur-antérieur.

« *Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat*⁵⁸⁸. »

La production dans la nature s'effectue à l'extérieur, dans l'espace et le temps. Dans la nature les différences se séparent les unes des autres et coexistent, autrement dit dans la nature l'extériorité spatiale l'emporte. Mais le concept dialectique qui passe de degré en degré constitue ce qui en eux est l'intérieur.

« *der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben*⁵⁸⁹. »

⁵⁸⁶ Enzyk § 249 p. 31

⁵⁸⁷ Enzyk § 249 p. 31

⁵⁸⁸ Enzyk § 249 p. 31

⁵⁸⁹ Enzyk § 249 p. 31

La connexion entre les choses dans la nature est extrinsèque. Les choses coexistent les unes à côté des autres, séparées, et leur développement se passe à l'intérieur de l'individu singulier.

La relation entre connexion interne et différenciation dans la sphère de la nature sera par conséquent renversée dans la sphère spirituelle et par ce renversement se modifiera aussi le rapport entre l'individu et l'espèce. Le Concept comme individualité vivante présente maintenant complètement le tout et au lieu de l'espace il y aura le temps comme détermination principale. Le concept de série se modifiera également pour pouvoir représenter l'enchaînement historique cumulatif.

La série des formations naturelles décrit une progression graduelle, mais dans la nature tous les échelons singuliers coexistent les uns à côté des autres, les moments de ces processus se différencient. La transition ne se manifeste qu'au plan de l'esprit qui pense cette connexion. La nature, a-t-il dit, ne se comprend pas elle-même, la raison pour laquelle la négativité de ses formations n'existe pas pour elle. C'est dans la sphère spirituelle que les formations supérieures ont été engendrées par l'élaboration des formations inférieures. Dans la sphère de l'Esprit chaque formation est la transfiguration de la figure précédente – pour cette raison le « déploiement » des figures spirituelles se fait dans le temps.

La série historique se pose dans le temps et par conséquent une étape est l'exclusion de la suivante et dans chaque étape en train de se produire il y a la concentration de la totalité de la série. Le temps historique implique donc un processus cumulatif (par rapport à un processus répétitif dans la nature). Nous avons déjà défini le temps comme un processus abstrait, le temps historique élargit ainsi cette définition en disant qu'il est un processus cumulatif abstrait. Par la suite nous comprendrons pourquoi chaque changement dans l'Esprit représente un progrès, participe à la production du nouveau car rien n'est perdu dans le temps historique.

10.3 L'« *Aufhebung* » et le temps historique

L'Esprit ne fait pas de progrès dans la nature, il y est enfermé dans un processus de répétition des mêmes figures, c'est pourquoi il demeure, il dure et les membres qui constituent la nature existent les uns à côté des autres, bref dans l'espace – sphère des formations naturelles. Dans le domaine de la nature le singulier, la vie contingente (*zufällige Lebendigkeit*) se présente dans le devenir seulement en tant que mouvement contingent (*zufällige Bewegung*). Nous voyons que Hegel introduit aussi dans son exposition du temps historique à propos du processus cumulatif le terme de contingence, lorsqu'il parle du « *reinen freien zufälligen Geschehen* », du libre événement

contingent dans lequel l'Esprit représente son devenir. Le terme « contingence » doit être compris de façon systémique, un événement contingent serait tel que sa nécessité est encore refoulée, inconsciente.

Mais il sera bien différent si l'événement a lieu dans le domaine « spatial » de l'Esprit, c'est-à-dire dans la nature, ou dans le domaine « temporel » du devenir de l'Esprit, à savoir dans l'histoire. Le déroulement de l'événement s'effectue selon des principes différents. L'enchaînement des événements de la nature se présente sous la forme récurrente et répétitive alors que l'enchaînement des événements dans la sphère de l'Esprit a un caractère irréversible et cumulatif. Comment s'explique cette irréversibilité des événements spirituels alors que les événements naturels semblent se perpétuer ?

Hegel ne cesse de mettre en évidence les deux modes de temporalité, celui de la nature et celui de l'histoire. Pour souligner la différence entre temps historique et durée spatiale de la nature, il expose à plusieurs reprises l'opposition entre le cumul dans l'histoire et la récurrence dans la nature. Dans la nature, le changement est un mouvement circulaire, la répétition du même. La vie naturelle se déroule en cycles et à l'intérieur desquels le changement s'effectue parmi les individus. La vie dans la nature qui sort de la mort est elle-même à son tour une vie singulière. Et si nous considérons l'espèce comme ce qu'il y a d'essentiel dans ce changement, alors la disparition de l'individu n'est que le principe répétitif de l'espèce.

« Zunächst aber ist bemerklich zu machen, wie das Leben, das aus dem Tode hervorgeht, selbst nur wieder ein einzelnes Leben ist, und wenn die Gattung als das Substantielle in diesem Wechsel angesehen wird, so ist der Untergang des Einzelnen ein Wiederabfallen der Gattung in die Einzelheit⁵⁹⁰. »

La vie ne sort que de la mort, la mort ne marque que le point initial et final de toute vie naturelle, ainsi le processus cyclique enserme toute vie naturelle qui renaît toujours dans la même figure. C'est ainsi que Hegel insiste sur le fait que la conservation de l'espèce n'est que la répétition uniforme du même mode d'existence.

« Die Erhaltung der Gattung ist so nur als die gleichförmige Wiederholung derselben Weise der Existenz⁵⁹¹. »

Même si Hegel voit un certain processus graduel dans la nature, en général le développement n'y est qu'une répétition, les formes n'y évoluent pas d'une manière irréversible. Une telle conception de la nature correspond bien à l'idée principale de la théorie hégélienne : comprendre et saisir ce monde par la considération pensante (*denkende Betrachtung*) ; la conception de la Nature est donc un résultat qui provient d'une problématique théorique et non d'une problématique procédant d'observations empiriques de la Nature. Cette idée de la récurrence et de la répétition du même bloque l'accès à la

⁵⁹⁰ VG p. 103

⁵⁹¹ VG p. 103

compréhension de la Nature comme un processus dans lequel les formes évoluent de sorte qu'il y a des formations qui disparaissent à tout jamais et aussi l'apparition du nouveau.

Les formes spirituelles par contre se développent, ce que Hegel nous explique du fait que le changement dans la sphère de l'Esprit ne s'opère pas à la surface – dans l'individu qui n'est qu'une apparence de l'Esprit – mais dans le concept. C'est le concept lui-même qui est modifié et rectifié. Le Concept lui-même - à travers lequel l'Esprit se manifeste pour prendre conscience de lui-même – qui détermine le processus. Il s'agit d'un processus absolu qui définit l'auto-production de l'Esprit mais, à l'encontre de la nature, ce processus est cumulatif. Le cumul doit être compris, explique Hegel, comme médiation de l'Esprit avec lui-même et par lui-même, le cumul des formations spirituelles est un moment du « *Bewusstseinswerdung* », du devenir-conscient de l'Esprit. Nous remarquons que Hegel s'approche dans son exposition du développement des formes spirituelles des mécanismes de la Conscience. Ainsi nous devons aussi voir l'auto-production de l'Esprit par rapport aux termes logiques de l'aliénation qui est par définition aussi l'aliénation d'elle-même, comme le négatif qui est aussi le négatif de lui-même.

Nous revenons à l'une de nos interprétations de base : la source du système hégélien doit être décrite comme harmonie déséquilibrée – en d'autres termes, c'est le déséquilibre qui s'éternise au fond de l'Idée. L'historicité s'inscrit exactement dans cet écart marqué par un déséquilibre fondamental. Il se manifeste sous l'apparence du conflit qui se produit entre la forme déterminée de l'être de l'Esprit et son coté universel. Suite à cette instabilité théorique et fondamentale, chaque étape du processus désigne la rectification de cette inadéquation et l'échec de l'équilibrer parce que le négatif réapparaît toujours parmi les formes déterminées. L'équilibre ne peut jamais être établi, ce n'est qu'au niveau du Concept que le « conflit » peut être saisi et réconcilié.

Le temps historique est ainsi la voie sur laquelle l'Esprit se reproduit lui-même. Aussi bien dans la série de la nature que dans la série historique, chaque étape est fonction des précédentes mais à l'opposition des formations naturelles qui se précipitent vers leur état initial, les figures de l'histoire disparaissent entièrement, elles cessent d'exister. Le négatif agit donc d'un coté en tant que répétition de la même forme et d'un autre coté il provoque sa disparition. Le négatif qui se réfère aussi à lui-même, qui est en même temps son auto-détermination, le négatif du négatif, la disparition de la disparition. En conséquence, dans la nouvelle forme, le passage vers le nouveau et le cumul s'entrecroisent, l'« *Aufhebung* » montre son double caractère : celui de conservateur et de transformateur. Le cumul implique les deux opérations de l'« *Aufhebung* » qui fait que les formations de l'Esprit s'imprègnent dans le temps par l'auto-mouvement de la Conscience de Soi.

« Die bestimmte Gestalt des Geistes geht nicht bloß natürlich in der Zeit vorüber, sondern wird in der selbstwirkenden, selbstbewussten Tätigkeit des Selbstbewusstseins aufgehoben. »

En liant les mécanismes de ce cumul dans l'Esprit aux mécanismes de la Conscience, Hegel renouvelle l'idée principale de son système : l'idée que le négatif, comme fondement logique, ne constitue qu'un aspect d'une Conscience universelle, une conscience qui n'est pas encore consciente d'elle-même mais dont le devenir-conscient (*Bewusstseinswerdung*) se manifeste à travers la transformation (et conservation) du monde réel. Il n'y a aucun élément qui ne fasse pas partie de ce processus. Nous nous souvenons que Hegel s'oppose dans sa Philosophie de la Nature aux philosophes qui ont appelé la Nature une « intelligence pétrifiée » (*versteinerte Intelligenz*) en exprimant passionnément que même les pierres participent à ce « devenir-conscient ».

*« der Gott bleibt aber nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf. »*⁵⁹²

L'« Aufheben » est une opération de la pensée qui est à la fois conserve et transforme.

*« Weil dies Aufheben Tätigkeit des Gedankens ist, ist es zugleich Erhalten und Verklären »*⁵⁹³.

Hegel choisit le terme « Erhalten » pour exprimer l'aspect de conservation. « Erhalten » est synonyme d'« Aufheben » dans le sens de conservation, « Bewahren » ou « Aufbewahren ». « Erhalten » implique un sens actif, l'« er-halten » comme le « halten », tenir, de quelque chose pour re-tenir son déclin, pour le maintenir. Dans le terme « Verklären », Hegel a l'intention de décrire l'opération de la transformation, de la suppression de l'« Aufhebung », mais par le terme « Verklären » Hegel ne met pas seulement en évidence la disparition, le dépassement, il indique l'idée que toute nouvelle formation de la trace permet finalement la constitution du cumul. « Ver-klären » provient de l'adjectif « klar » (clair) ou du verbe « klären » (éclaircir) et le préfixe « ver » signifie qu'il s'agit d'un embrouillement, d'une occultation et nous pouvons interpréter ainsi l'arrivée de la nouvelle forme comme une occultation de la forme précédente qui a disparu mais qui a laissé une trace. La trace, « Spur », indique le passage de quelque chose qui n'est plus, elle nous fait remonter le temps jusqu'au moment où la forme de cette chose a été maintenue ou s'est maintenue. La trace est donc définie comme forme détruite, incomplète de ce qui était. Une forme qui n'a plus de forme, une forme totalement anéantie ne saurait être une trace. La trace n'est qu'une forme « verklärt ». La nouvelle forme ou figure ne renvoie plus directement à la précédente, elle a disparu mais en y laissant une trace. La production du nouveau puise donc dans l'ossuaire des formes précédentes.

⁵⁹² Enzyk II, § 247 p. 25

⁵⁹³ VG p. 103

« Alles ist ihr in der Vergangenheit unverloren, denn die Idee ist präsent, der Geist unsterblich, d. h. er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern ist wesentlich jetzt. So ist hiermit schon gesagt, dass die gegenwärtige Gestalt des Geistes alle früheren Stufen in sich begreift⁵⁹⁴. »

Le processus naturel répétitif qui revient toujours à sa forme initiale exclut justement la connexion entre cumul et production du nouveau. Le négatif qui est « hors de lui-même », qui n'est qu'un dépassement infini, empêche le retour sur soi qui seul rend possible le cumul et ainsi la production du nouveau. L'aliénation infinie que nous voyons dans la nature, le retour perpétuel du même, empêche le retour du soi – telle est la structure des sociétés non-historiques et c'est la nature qui sert comme paradigme à Hegel. Il compare les mécanismes constitutifs des sociétés sans histoire avec ceux qui sont actifs dans la constitution de la nature, il est ainsi légitime de parler d'une naturalisation de l'histoire qui bloque l'accès au nouveau. Le nouveau, Hegel ne cesse de nous le rappeler, ne se produit que dans les changements de la sphère spirituelle. La répétition du Même n'évoque nullement la structure de l'enchaînement, le commencement et le résultat sont injoignables, ce qui entraîne que le devenir n'est pas intériorisé et ainsi aucune cumulation d'effets ne donne l'issue de l'orientation monotone de la chaîne causale. Voyons un exemple que Hegel nous donne :

« Wir können ihn (den Geist) mit dem Samen vergleichen, denn mit diesem fängt die Pflanze an; aber er ist auch Resultat des ganzen Lebens derselben. Die Ohnmacht des Lebens zeigt sich aber darin, dass, was anfängt und was Resultat ist, auseinanderfallen⁵⁹⁵. »

L'Esprit dans la nature est comparable à un germe car la plante commence par celui-ci mais il est aussi le résultat de la vie entière. L'impuissance de la vie se montre dans le fait que le commencement s'écarte du résultat. Hegel met ici surtout en avant ce manque de communication interne entre le commencement et le résultat, c'est pourquoi tout progrès est impossible car le résultat n'obtient comme fruit que ce qu'il était au commencement.

Les formes dans la nature sont « condamnées » à retourner à la même détermination qui présente toujours le même caractère stable et immuable éliminant tout changement qui le réduit à quelque chose de subordonné. Les mécanismes des sociétés sans histoire effacent alors toutes les modifications que le changement a effectuées. La durée et la répétition du Même s'entrecroisent et ont pour résultat la restitution d'un cycle d'une vie individuelle.

Dans ces deux modes d'enchaînement, nous reconnâtrons deux formes logiques opposées : la mauvaise infinité et la véritable infinité. Le

⁵⁹⁴ VG p. 105

⁵⁹⁵ VG p. 104

rapport entre histoire et non-histoire est comparable à celui du vrai infini et du faux infini. Hegel ne voit donc aucune incompatibilité entre le mouvement cyclique qui définit la stabilité et l'immutabilité des espèces et le caractère linéaire qu'il déduit de son analyse de l'infini abstrait. Hegel souligne le temps historique qui exprime la logique abstraite d'un processus cumulatif (un processus qui n'est pas un cumul indéfini). Comment pouvons-nous représenter donc le cumul du temps historique ?

« *Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich*⁵⁹⁶. »

L'Esprit, avons-nous vu, est le résultat de sa propre opération : le retour sur soi se produit par la double négation qui manifeste le vrai Infini. Le temps historique se présente en tant que développement sériel, mais Hegel nous rappelle qu'il ne faut pas se représenter cette série comme une ligne, plutôt comme une spirale⁵⁹⁷ permettant un retour en soi qui est aussi un dépassement. Le processus dans la sphère de la nature par contre décrit la répétition du même, un parcours circulaire toujours identique. Le mode de temporalité qui correspond à cette reproduction perpétuelle est le mauvais infini.

Or le mauvais infini est loin d'être une contradiction permanente qui règne dans la nature. Le mauvais infini abstrait retombe en lui-même par sa répétition infinie comme l'enchaînement d'une série de « 0, 0, 0, ... » n'aboutit pas au concept du « 0 », en d'autres termes, la différence s'éteint.

À l'inverse de l'enchaînement cumulatif, le faux infini de la répétition implique l'impossibilité du négatif à revenir sur ce qu'il supprime. L'arrivée de l'histoire se reflète ainsi sur les différents concepts d'infinité. Le passage de la non-histoire à l'histoire se présente comme le passage de la série infinie de la durée formelle à la temporalité cumulative.

Une fois éclaircis ces deux modes de temporalité qui constituent le non-historique et l'historique, nous devons revenir au rôle de l'individu dans la société par rapport à ces deux modes de temporalité. Car Hegel nous a déjà expliqué que l'Esprit n'intervient qu'à travers l'Homme, plus précisément par l'individu vivant, par ses passions, ses désirs et ses actes intentionnés ou non-intentionnés. Après avoir supposé que l'institution du

⁵⁹⁶ VG p. 104

⁵⁹⁷ Jean-Louis Baron souligne le paradoxe qui existe entre la linéarité de la chronologie de l'histoire et la circularité de la logique dialectique : « La dialectique hégélienne n'a pas un schéma linéaire, mais circulaire : la logique est un cercle de cercles. Or l'histoire n'est pas circulaire mais chronologique : l'alternance nécessaire des progrès et des décadences figure dans l'histoire ce qui, dans la pensée, est circulaire », Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 311

Or nous pensons que l'idée du cumul permet de concevoir la dialectique circulaire avec un sens linéaire. Nous proposons l'image d'une spirale pour exprimer un mouvement circulaire des différentes figures de l'histoire.

social dans l'historique nécessite l'intériorisation du devenir temporel, Hegel tente ainsi d'expliquer par quel moyen l'Esprit se crée le passage de l'infini de la durée formelle à la temporalité cumulative, de la non-histoire à l'histoire. Les concepts de Vie, de conscience désirante et de travail seront ceux à travers lesquels nous verrons en détail agir l'Esprit.

11 L'Homme et l'Esprit – l'Homme est l'Esprit

Pour expliquer l'apparition de l'Esprit dans l'histoire, Hegel passe par l'idée de désir et celle de dénaturation. Il pense - tout en rejoignant l'interprétation classique – que le désir repose sur la privation et sur l'impulsion de la supprimer. Le désir individuel provient d'après Hegel de la sphère naturelle. Il s'agit, à ses yeux, de dépasser le désir, c'est-à-dire l'état naturel de l'homme, en en reprenant et réorganisant les mécanismes dans l'ordre social. Hegel ne cesse de mentionner que l'homme dans la société sans histoire ne vit qu'au jour le jour, et de comparer l'homme sauvage (l'homme hors des sociétés historiques et nous rappelons que Hegel appelle par exemple les indiens les « hommes-enfants ») à l'animal et l'animal à l'enfant. Le dépassement du désir correspond dans ce sens à l'acte de sortir de la sphère de la nature et du retour du même, il s'agit d'une dénaturation. L'état dans lequel se trouve l'homme sauvage, l'animal ou l'enfant est celui de l'absence de réflexion ; dans cet état, l'individu reste enfermé dans le présent car le désir est défini par sa domination immédiate sur le présent. La vie sans réflexion, la vie dont le désir est la seule expression vivante ne se souvient de rien et n'anticipe rien non plus – la vie soumise à l'ordre naturel s'exprime dans le présent. La vie est le Présent. La dénaturation de l'Homme suite à l'instauration de la société civile selon Hegel passe par une démarche dialectique peu claire et nous devons recourir dans notre analyse au rapport entre le sujet et l'objet à l'intérieur du système hégélien. La sphère historique et sa temporalité particulière lui permet d'établir une dénaturation à travers un renversement de la relation à l'objet. Nous verrons ainsi deux rapports différents que le sujet peut avoir à l'objet : une fois le sujet est libéré de l'objet et une autre fois l'objet s'empare de lui. Le remaniement du rapport entre sujet et objet ouvre deux modes de vie qui semblent se dérouler à plusieurs niveaux et par là la vie représente aussi une temporalité spécifique.

11.1 *La Vie*

Nous avons déjà vu dans notre analyse comment le temps s'inscrit dans la nature en mettant en scène le rapport espace-temps. En entrant dans la sphère de l'histoire, Hegel a abordé la question de l'individu vivant à travers lequel l'Esprit, après avoir commencé par se réaliser dans la nature, prend conscience de lui-même. Cette focalisation sur l'être-vivant exige une analyse plus approfondie du concept de Vie. Nous voyons que ce concept prend une place prépondérante dans la conception hégélienne du temps. La Vie devient le concept médiateur entre la nature et l'Esprit, c'est dans la vie que se rejoignent spatialité et spiritualité car son essence se définit par un déploiement dans le temps et ainsi nécessairement dans l'espace. L'essence de la vie, dit-Hegel, c'est :

« das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat⁵⁹⁸. »

Elle est l'essence simple du temps, qui dans cette égalité-à-soi-même a la forme simple de l'espace. En ayant supprimé toutes les différences en elle-même, il décrit la vie comme mouvement qui tourne autour de son propre axe, comme infinitude inquiète. L'idée de l'inquiétude éternelle, revient souvent chez Hegel. Elle décrit le négatif agissant dans le monde réel. Le concept de Vie se présente chez Hegel aussi à l'aide du négatif qui se réfère à lui-même, un négatif qui n'est pas seulement une détermination abstraite, mais un mode d'auto-développement des choses : des choses vivantes.

« Das Wesen ist die Unendlichkeit als das Aufgehobensein aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhiger Unendlichkeit⁵⁹⁹; »

La vie dans son auto-développement se manifeste dans l'organisme et par conséquent l'organisme vivant implique ainsi le temps. Or le développement où le temps s'inscrit ne concerne que l'individu vivant alors que la vie de l'espèce dure et persiste dans l'espace. Le rapport temps-espace réapparaît dans la vie de l'organisme, on peut dire aussi qu'il y a une coappartenance du temps et de la structure de l'organisme. Aussi bien le temps et l'organisme présentent la détermination de l'ipséité. L'organisme, dit-il, est le temps, il est ce qui se meut soi-même. Il est le temps simple comme sujet. Hegel voit l'ascension de la subjectivité dans l'individualité organique ou l'organisme animal. | A ce niveau du processus naturel, Hegel déclare que l'animal est le temps.

« Das Tier ist die Zeit⁶⁰⁰. »

L'animal singulier est par rapport à une plante un être libre qui se manifeste par son auto-mouvement et par sa possibilité de se déplacer, par son détachement de la terre. Il est indépendant parce qu'il peut s'opposer à la terre, il est libre dans ses mouvements dans l'espace ce qui lui donne le statut d'un individu libre.

« In dem Tiere ist sich die absolute Selbständigkeit, die Schwere der Erde erst das absolut andre ihrer selbst geworden, sich zur Abstraktion der existierenden Zeit⁶⁰¹. »

L'animal est sorti du sol immobile, du monde non-organique dont le processus chimique est l'expression la plus élevée⁶⁰² et par là aussi de la temporalité de la terre, il possède sa propre temporalité en tant que « micro-système » détaché, c'est-à-dire comme organisme. Dans l'animal le mouvement « indépendant » de l'Esprit commence. Mais sa liberté n'est pas

⁵⁹⁸ PG p. 140

⁵⁹⁹ PG p. 140

⁶⁰⁰ SE I p. 180

⁶⁰¹ SE I p. 166

⁶⁰² « Der chemische Prozess ist das Höchste, wozu die unorganische Natur gelangen kann; » Ezyk II, § 336 note p. 336

complète. L'organisme animal ne devient pas encore maître du temps. Il « *verhält sich* », se comporte, - comme nous l'avons déjà expliqué, pour Hegel « *verhalten* » est toujours « *verhalten zu* », se comporter par rapport à quelque chose, à l'opposition de « *handeln* », agir qui implique l'idée de la liberté de l'agent – en fonction de son côté non-organique, par exemple le sentiment du faim : l'animal ne connaît pas la faim, il ré-agit simplement, il répond à ce qu'il ressent ou dans les termes de Hegel : L'animal est en même temps un « organique actif », (*tätiges Organisches*) et un non-organique qu'il est censé détruire (*Unorganische als zu vernichten*). La destruction (*Vernichtung*) de ce côté non-organique ne se passe pas à l'extérieur mais à l'intérieur de l'individu, on peut dire aussi « supprimer » le côté non-organique par exemple en satisfaisant sa faim. L'animal est ainsi « *das Vernichtende* » et « *das Vernichtete* »⁶⁰³ car cette opposition entre organique et non-organique se trouve réunie dans l'individu. Hegel appelle cette tension « *Begierde* », le désir. C'est par l'exposition du concept de désir que nous nous approchons de la « conscience désirante ».

Le désir animal sert de modèle ç Hegel pour exposer le désir humain. Le désir animal correspond selon lui à un état de la conscience animale. Le désir est ce qu'on veut anéantir – c'est-à-dire l'objet-désiré ainsi que l'acte de devenir supprimé lui-même sont séparés l'un de l'autre dans le temps. Le temps a pour fonction (comme déjà au niveau plus général) de « ralentisseur » mais dans ce cas en séparant l'objet désiré et la conscience qui le désire.

La suppression provisoire ou l'apaisement du désir est un acte immédiat, c'est-à-dire sans conscience. Dans ce négatif l'animal est positivement auprès de soi-même (*bei sich*) – c'est un étant désirant.

« Im Negativen ist so das Tier zugleich positiv bei sich »⁶⁰⁴

L'animal existe en tant qu'être désirant et il se réconcilie avec le manque infligé par le désir en se satisfaisant.

« Ebenso stellt das Tier aber auch den Frieden wieder her und befriedigt sich in sich »⁶⁰⁵

Mais la satisfaction du manque, du besoin, n'est que momentanée car la consommation immédiate de l'objet perpétue le conflit entre le sujet et l'objet. L'objet désiré n'est qu'un reflet du désir général qui se meut infiniment dans l'individu, l'objet ne parvient pas à supprimer le désir général parce qu'une fois satisfait, le désir revendique un autre objet. L'objet n'abolit pas la finitude qu'affecte l'opposition entre sujet et objet. Etant donné que l'animal se comporte comme immédiatement singulier, il n'y réussit que dans le singulier selon toutes les déterminations de la singularité – celui-ci, ce temps-ci, etc. Cette réalisation de lui-même n'est pas adéquate à

⁶⁰³ SE I p. 165

⁶⁰⁴ Enzyk II § 359 p. 472

⁶⁰⁵ Enzyk II § 359 p. 472

son concept ; la satisfaction fait que l'animal ne cesse de retomber dans l'état de manque.

« Weil das Tier, das sich hier als unmittelbar Einzelnes verhält, dies nur im einzelnen nach allen Bestimmungen der Einzelheit (dieses Orts, dieser Zeit usf.) vermag, so ist diese Realisierung seiner seinem Begriffe nicht angemessen, und es geht aus der Befriedigung fortdauernd in den Zustand des Bedürfnisses zurück⁶⁰⁶ »

À travers cette opposition qui domine le désir animal se reflète le conflit persistant de la vie d'un coté avec son concept et d'un autre coté avec les moments de sa totalité en tant que réalité extérieure. Le concept de vie, cet « auto-mouvement », cette *roue qui roule d'elle-même*, qui se meut à l'intérieur de chaque individu vivant qui le lie en tant qu'être désirant aux objets, ne parvient pas à se réconcilier dans l'individu.

« Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das Leben; aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr anderen Einzelheit befangen⁶⁰⁷ »

Dans le rapport naturel, la vie se réfère uniquement à l'extérieur, à l'objet qui plonge l'individu dans une quête infinie à l'objet, dont l'objet une fois atteint se transforme tout de suite en objet dépassé et caduc. La réflexion de la vie est ainsi répétition.

À ce propos, Hegel explique que dans la mort le genre (Gattung) se révèle comme la puissance sur la singularité. Pour l'animal, dit-il, le processus du genre – sa naissance et disparition physique – est le point culminant de sa vitalité. Cependant, il ne parvient pas à être pour soi dans son genre, il succombe à la puissance du genre. L'être immédiatement vivant se médiatise dans le processus du genre avec soi-même et s'élève ainsi au-dessus de son immédiateté mais seulement pour y retomber à nouveau. La vie s'écoule ainsi – pour le moment – dans la mauvaise infinité du progrès à l'infini.

« Im Tode erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne. – Für das Tier ist der Prozess der Gattung der höchste Punkt seiner Lebendigkeit. Dasselbe gelangt aber nicht dazu, in seiner Gattung für sich zu sein, sondern es erliegt der Macht derselben. Das unmittelbar Lebendige vermittelt sich im Prozess der Gattung mit sich selbst und erhebt sich so über seine Unmittelbarkeit, aber nur um immer wieder zu derselben zurückzusinken. Das Leben verläuft sich hiermit zunächst nur in die schlechte Unendlichkeit des Progresses ins Unendliche⁶⁰⁸. »

L'animal ne parvient pas à sortir de la mauvaise infinité; certes il se déplace librement mais la contrainte de satisfaire le manque infligé par le désir le pousse toujours hors de lui, vers l'objet. Sa mort fait cesser ce

⁶⁰⁶ Enzyk II § 362 p. 475

⁶⁰⁷ Enzyk II § 248 p. 28

⁶⁰⁸ Enzyk I, § 221 p. 376

processus infini mais seulement pour un individu, l'animal en général demeure dans cette répétition que la vie naturelle impose.

Hegel n'explique pas clairement comment la Vie qui se perpétue s'élève à l'Esprit ; la mort de l'être immédiatement vivant et singulier est l'ascension de l'Esprit.

« *Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes*⁶⁰⁹. »

Se pose ainsi le problème que l'Esprit ne parvient à entrer dans l'individu vivant qu'au moment où sa vie s'éteint. Une aporie que nous avons déjà mentionnée auparavant.

Hegel sait que l'individu vivant ne peut jamais saisir totalement le concept de sa Vie parce qu'il devrait passer par sa propre mort, c'est pourquoi il revient à la particularité du négatif : son autoréflexion.

« *dahingegen in jeder geistigen Äußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist*⁶¹⁰. »

Il s'agit du dépassement de la mauvaise infinité, mais le dépassement de l'horizon de la mauvaise infinité ne se produit pas immédiatement à l'arrivée de l'esprit conscient de soi.

11.2 *La conscience de soi désirante*

Hegel continue l'analyse de l'explication des mécanismes de déclenchement du cumul historique à travers l'individu vivant par l'exposition du concept de conscience de soi désirante.

Le dépassement de la mauvaise infinité ne provient pas de l'ascension immédiate de l'esprit qui est conscient de soi bien qu'il lui attribue une fonction de dénaturation. L'Esprit se sert des individus vivants et de leurs désirs pour son « devenir-conscient ». Et Hegel nous rappelle que le désir constitue le premier moment du processus de la conscience de soi.

Le désir est toujours un désir de quelque chose et cela veut dire que le désir se définit par une impulsion orientée vers un objet extérieur. Cette orientation vers l'extérieur nous renvoie au moment de la conscience qui est fondée sur le désir. La conscience est *activement présente* dans cette orientation vers l'objet – un objet qui est en même temps le moyen de la satisfaction du désir. Hegel met en avant la puissance du désir en parlant aussi d'une impulsion du désir qu'exprime une nécessité de surmonter cette contradiction. Par le désir le sujet est projeté en dehors de lui-même. Le centre de l'analyse hégélienne se situe dans la relation entre le sujet et l'objet.

⁶⁰⁹ Enzyk I, § 222 p. 377

⁶¹⁰ Enzyk II, § 248 p. 28

Or il n'est pas clair de savoir si le désir qui constitue le premier moment de la conscience comme désir du Moi sait établir la réflexion sur soi-même, le Moi=Moi. La conscience de soi et le désir comportent une contradiction qui ne peut être négligée : la conscience du soi qui est encore immédiate, exclusive, singulière, naturelle, qui est définie par son concept de se référer à soi-même selon la détermination du Moi=Moi, se réfère également et en même temps à un Non-moi qui se révèle ainsi comme objet extérieur immédiat. L'extériorité de la conscience de soi crée un certain déséquilibre car elle est aussi en-soi totalité – la conscience de soi se constitue de l'unité du subjectif et de l'objectif. C'est pourquoi l'orientation vers un Non-moi, cette unilatéralité qui l'affecte, afin que la totalité devienne également pour-soi, ce premier moment de la conscience (le désir) – doit être satisfaite. Hegel souligne la puissance de l'objet sur le sujet en mettant en évidence à plusieurs reprises que le rapport à l'objet s'impose d'une manière nécessaire au sujet. Le sujet se comprend d'un côté comme identique en-soi à l'objet, ce qui est le concept du sujet conscient de soi (Moi=Moi) ; et il comprend d'un autre côté que l'objet seul contient la possibilité de satisfaire son désir, que l'objet se conforme à son désir parce qu'il l'affecte. Dans *l'autonomie de l'objet désiré*, le sujet se rend compte de son propre manque qui devient l'indication de sa subjectivité unilatérale. Etant identique et en même temps aliéné à soi-même, c'est bien le dilemme de tout organisme parce qu'il porte en lui-même cette contradiction qu'il ne sait surmonter, tout comme le vivant, qu'en étant « activité absolue » et non pas simplement « étant ».

L'unité de l'opposition principale entre sujet et objet se restitue tout d'abord par la négation de l'opposition, c'est-à-dire en anéantissant l'autonomie de l'objet (ce qui détermine le moment du désir). Hegel désigne ce mouvement comme *Conscience de soi désirante*. L'indépendance de l'objet est effacée par le mouvement de la conscience de soi désirante, l'objet est « détruit » et « consommé ».

Donc la consommation qu'anéantit l'objet apaise le désir et procure une solution à la première opposition. La satisfaction du désir pose l'identité en-soi du sujet et de l'objet en supprimant en même temps l'unilatéralité du sujet et l'autonomie de l'objet. Mais cette suppression ne s'est produite que par une relation négative avec l'objet, c'est-à-dire par sa consommation. Par conséquent, la suppression ne sera que provisoire car l'identité établie de l'extérieur – à cause de l'inquiétude permanente du désir, cette négation provoque toujours une aliénation (extériorisation) – doit sans cesse être rétablie par l'extérieur.

« Die Begierde ist so in ihrer Befriedung überhaupt zerstörend wie ihrem Inhalte nach selbstüchtig, und da die Befriedigung nur im Einzelnen geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde⁶¹¹. »

⁶¹¹ Enzyk III § 428, p. 218

Le désir dans sa satisfaction est absolument destructeur et selon son contenu il est aussi en-quête-de-lui-même ; comme la satisfaction ne peut se produire que dans le singulier qui n'est que de passage, la satisfaction reproduit le désir.

La contradiction entre sujet et objet, que l'impulsion désirante semble avoir résolu en la ramenant à l'identité posée par une opération du Moi, continue à se transposer infiniment. Le désir semble apparaître seulement dans l'instant et la conscience désirante peut uniquement se reproduire dans sa réitération, conforme à la forme de la série temporelle qui se pérennise et qui, comme le moment temporel, ne se défait que pour se refaire aussitôt. La satisfaction du désir se passe dans le singulier qui est de passage et qui contredit, par conséquent, l'universalité du sujet. Cette objectivation de la subjectivité immédiate qui se manifeste par le sentiment du manque, s'annule sans cesse par la caducité de la satisfaction que procure la « Vernichtung », la destruction de l'objet – il en résulte donc un but qui ne peut jamais être atteint absolument, un processus qui est sans terme réellement assignable. La quête d'une solution pour une contradiction qui se révèle plutôt permanente mène forcément à une progression à l'infinie. La conscience de soi reste tendue dans un déséquilibre permanent entre le désir et sa satisfaction.

« Wie der Gegenstand der Begierde und diese selber, so ist aber notwendigerweise auch die Befriedung der Begierde etwas Einzelnes, Vorübergehendes, der immer von neuem erwachenden Begierde Weichendes, eine mit der Allgemeinheit des Subjektes beständig im Widerspruch bleibende und gleichwohl durch den gefühlten Mangel der unmittelbaren Subjektivität immer wieder angeregte Objektivierung, die niemals ihr Ziel absolut erreicht, sondern nur den Progreß ins Unendliche herbeiführt⁶¹². »

L'identification réciproque du sujet et de l'objet constitue le premier moment de la conscience de soi et le désir insatisfaisable qui se pérennise. Le désir apparaît comme obstacle ou comme Hegel le formule, comme « Schranke », borne qui « soll » doit être dépassée. Le dépassement ne peut se produire que si le sujet arrive à nier sa propre immédiateté, c'est-à-dire à quitter le point de vue du désir, de se mettre à la place d'un autre abstrait, de s'identifier avec cet autre qui lui permet de se saisir comme sujet désirant, ce qui lui donne la possibilité de s'élever au dessus du désir destructeur, « über die Selbstsucht der bloß zerstörenden Begierde⁶¹³ ». Le sentiment du manque dans le sujet vivant et sa tendance à le surmonter coexistent et se contredisent constamment – Hegel exprime le premier par « Schranke », borne, et le dernier par « Sollen », devoir. Une chose, déclare Hegel, n'est limitée à l'état naturel que dans la mesure où elle ne sait rien de sa borne. La borne n'est considérée comme négation que par comparaison extérieure.

⁶¹² Enzyk III, § 429 p. 218

⁶¹³ Enzyk III, § 429 p. 219

Or comment la borne devient-elle un manque ? Une borne est seulement ressentie comme borne si l'on est au-delà d'elle-même – en étant au-delà la borne devient ainsi un manque parce que le sujet ne parvient jamais à s'identifier complètement à l'objet. Hegel confère au sujet une « impulsion » qui l'incite à dépasser la borne. La contradiction interne entre l'universalité de sa vitalité et la singularité négative détermine le sujet et surtout son infinité. Cette contradiction peut seulement exister dans le vivant, là où il y a une opposition entre l'unité de soi-même et son opposé déterminé. Seulement le vivant ressent un manque, dit Hegel.

« Nur ein Lebendiges fühlt Mangel. (...) Wo eine Schranke ist, ist sie eine Negation nur für ein Drittes, für eine äußerliche Vergleichung. Mangel aber ist sie, insofern in einem ebenso das Darüberhinaussein vorhanden, der Widerspruch als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subjekt; dies macht seine Unendlichkeit aus⁶¹⁴. »

Le sujet réunit ainsi borne et devoir-être (Sollen). En tant que « Sollen » le sujet s'élève au-dessus de sa borne mais en même temps sa borne n'existe que pour lui en tant que « Sollen ». La réciprocity dans cette contradiction a pour conséquence le retour des termes niés. Mais le fait de surmonter la borne ne signifie qu'un dépassement fini et n'aboutit pas encore à une véritable libération. La destruction immédiate de l'objet désirant est ainsi seulement un dépassement incomplet de la borne comme manque, c'est-à-dire de l'unilatéralité du sujet. Au lieu de trouver une solution de la contradiction, au lieu de poser un état stable, il retombe dans le « Sollen » responsable de cette instabilité permanente qui détermine les rapports du sujet et de l'objet. La destruction, l'anéantissement d'un seul côté de l'opposition ne représente pas une solution de leur unité, il aboutit seulement au dilemme du faux infini. À l'égard de l'incapacité d'une libération (de se dépasser soi-même) nous nous retrouvons face à la même problématique de l'écoulement uniforme du temps qui en reproduit la forme logique, c'est-à-dire l'instabilité injoignable du Présent - on peut dire que le désir se rapporte au déséquilibre, à l'inquiétude du Maintenant, l'uniforme négation et restauration de sa limite.

Reste encore la question de savoir comment s'introduit une faille dans le cercle vicieux de la logique du désir. La Logique elle-même ne peut indiquer une nécessité du dépassement fondée sur le mécanisme du négatif car cela signifierait qu'il n'y a pas de pérennisation – la quête infinie de satisfaire le désir. Dans ce cas les sociétés sans histoires n'auraient pas pu avoir lieu. Rappelons-nous à cette occasion le mécanisme logique de la catégorie de la quantité et de la mesure. Nous nous souvenons qu'au niveau de l'être-là, de la réalité déterminée, la quantité peut avoir des valeurs de seuil (Schwellenwerte), des limites à partir desquelles la qualité d'une chose

⁶¹⁴ Enzyk II, § 359 p. 469

bascule dans une autre, se transforme, lorsqu'elle dépasse une certaine quantité. Il semble que Hegel enchevêtre volontairement Logique et déterminations de la réalité. Il a déjà fait la preuve qu'il les considère comme deux sphères compatibles.

C'est pourquoi il nous explique que la libération du désir, de l'emprise de l'instant, le passage ne peut se produire que dans la mesure où la négation se redouble (se replie sur soi-même). La double-négation se traduit ainsi comme l'anéantissement de l'objet qui sera à son tour anéanti, ce qui permet à l'égard du désir de dépasser sa propre « Selbstsucht », du désir destructeur. Hegel joue encore sur le double caractère de l'« Aufhebung » - conservation et suppression. Le désir doit être idéal ou abstrait dans sa suppression même. Le désir doit être « aufgehoben », cependant l'objet doit demeurer au moment où il est supprimé. Le « Mitte », le moyen-terme, comme résultat de l'« Aufhebung » dans son double sens, du désir et de l'objet doit ensuite se poser et exister comme opposé à ceux-ci.

Pour Hegel ce « Mitte » se présente dans l'instrument du travail. Il laisse dans l'ombre la manière dont s'effectue ce passage. On peut traduire ce moment de passage au niveau d'une société dans laquelle des mouvements sociaux (une certaine quantité d'hommes) peuvent basculer un jour dans une révolte, un conflit, etc. Nous analysons un seul aspect à travers lequel s'effectue le passage de la conscience immergée dans le désir et dans la singularité (et ainsi encore associée à la mauvaise infinité de l'enchaînement récurrent de la vie) à l'état de la conscience de soi universelle qui rend, à l'opposition du retour perpétuel de la vie, possible la véritable infinité de l'histoire, c'est-à-dire la sphère de l'Esprit dans lequel le cumul et le retour sur soi sont compatibles. Nous voyons que Hegel modifie la relation négative de la conscience désirante à l'objet et ainsi un changement du rapport du sujet au temps. Hegel fait intervenir cette modification par l'activité téléologique du travail.

À la base de la répétition cyclique du désir se trouve, selon Hegel, la suppression immédiate et totale de la présupposition de l'objet désiré. L'opération intellectuelle du « Mitte » va permettre de sortir du cycle. Or ce cycle, si l'on suit les explications hégéliennes, ne peut être effacé complètement car le désir reste dans la théorie hégélienne le fondement naturel du processus. Il s'agit ainsi de se libérer de la mauvaise infinité, de sortir du cycle éternel par un enchaînement cumulatif et nous allons voir par quel moyen s'effectue une telle libération.

11.3 *La mise à mort de l'objet*

Hegel définit le concept de manque comme un sentiment de séparation de l'objet désiré et il caractérise la suppression de cette séparation par le sentiment de jouissance (Genuß).

Dans le sentiment de jouissance, l'objet est complètement nié et il ne crée que la vacuité de l'individu. L'unité que nous constatons dans la jouissance n'est rien d'autre que l'annihilation de l'objectif et de l'universel. La jouissance marque le passage à un autre niveau. C'est le résultat d'une suppression, elle procède de la différence et se différencie ainsi du sentiment de soi et du sentiment intime de la pensée qui comporte le constat de la certitude du Moi=Moi. Cette différence par rapport au sentiment du soi implique une certaine idée de l'objectivité de l'Objet. En d'autres termes, le sentiment de la jouissance marque pour Hegel la reconnaissance de l'indépendance de l'objet. Or l'objet ne peut pas maintenir son autonomie, le désir satisfait (le désir ne peut être éliminé) recommence à se mettre en rapport avec celui-ci et il nous fait apparaître l'objet aussitôt dans son immédiateté fugace. La conscience désirante ne sait, comme nous l'avons vu, établir l'identité avec soi-même que par la disparition immédiate de l'objet. La conscience de soi provenant de la satisfaction du désir ne peut pas éviter la destruction de l'autonomie de la chose car la conscience de soi n'est pas encore capable d'attribuer à l'objet une existence endurente. Lors de la consommation de la chose, le sujet imprime à l'objet une forme subjective sans consistance parce que la séparation entre sujet et objet se rétablit immédiatement.

« Durch die Befriedigung des in der Begierde befangenen Selbstbewußtseins hingegen wird, da dieses das Andere als ein Unabhängiges noch nicht zu ertragen die Kraft besitzt, die Selbständigkeit des Objektes zerstört, so dass die Form des Subjektiven in demselben zu keinem Bestehen gelangt⁶¹⁵. »

La satisfaction ne produit qu'un état qui est lui-même disparaissant car l'objet est nié et ainsi il lui manque l'aspect objectif ou la subsistance.

Il s'agit par conséquent de sortir du cercle vicieux que le désir et sa satisfaction établissent dans le rapport entre sujet et objet. La disparition de l'indépendance de l'objet par sa consommation ne fait que redéclencher le cycle. Pour en sortir, il faut donc introduire une modification du rapport à l'objet ou, autrement dit, rétablir l'autonomie de l'objet *détruit* par le désir. À ce propos, Hegel réoriente le rapport à l'objet par la « *bildende Tätigkeit* », l'action formatrice – le travail. C'est le travail qui doit prendre la place de médiateur par lequel la conscience vient à soi-même par le redoublement de la négation. Hegel attribue au travail un côté formateur qui, d'une part, modifie le rapport sujet-objet et, d'autre part, devient la médiation à travers laquelle la conscience peut sortir du cycle du désir (forme de la mauvaise infinité) pour retourner en soi.

Dans le chapitre « *Herrschaft und Knechtschaft* » de la Phénoménologie de l'Esprit, « domination et servitude », où Hegel aborde le problème de l'indépendance et de la dépendance de la conscience de soi, le travail n'arrive

⁶¹⁵ Enzyk III § 428 p. 218

pas à effacer le désir, mais il canalise sa direction, il « organise » et refreine en quelque sorte le mouvement du désir et crée ainsi un champ prosaïque : son refrènement est une domination du temps et il introduit une notion téléologique.

« Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat⁶¹⁶. »

Le redoublement de la négation ou la disparition de la disparition que Hegel nomme aussi « l'idéalité de la suppression » sort du cycle du désir par sa rationalité et aboutit ainsi à une transformation. Cependant le désir (Begierde) veut anéantir l'objet par la satisfaction immédiate, le travail refreine cette satisfaction et ainsi sa disparition. Le désir exprime une relation négative immédiate à l'objet, une relation qui empêche un sentiment de soi pur (*unvermischte Selbstwertgefühl⁶¹⁷*). Dans le travail cette relation négative devient la forme de l'objet et celui-ci obtient ainsi pour celui qui travaille une certaine indépendance ou objectivité. Le travail arrache l'objet de son contexte vivant et propre à lui pour le poser ensuite en tant qu'être qui, comme tel, doit à son tour être supprimé.

11.4 *Le Concept de la jouissance et du travail*

En différenciant forme et contenu, le travail rationalise l'objet. Cela entraîne aussi un écart entre la première impulsion du désir et la consommation de la chose. Cette différence introduit le concept de travail chez Hegel. Nous avons vu que la destruction de l'objet, le désir, s'aligne sur le mode de la temporalité naturelle, un mode dans lequel le temps n'est que Maintenant. La modification qui s'est effectuée dans le régime du désir lors de l'enchaînement du travail introduit également un changement dans le mode de la temporalité. À l'aide du « Mitte » qui sert comme instrument (Werkzeug) le sujet parvient à dépasser l'immédiateté de la première négation. L'instrument distingue le sujet de l'objectivité et il attribue à l'anéantissement de la chose un aspect subjectif. Hegel met en liaison le concept du travail et le concept de la jouissance. Jouissance et travail ont une relation inverse. La jouissance est l'aspect intuitif de la médiation qui résulte de l'activité du travail ou, en d'autres termes, la jouissance subsume le concept sous l'intuition et le travail subsume l'intuition sous le concept ; la suppression de la relation négative, de la conscience désirante de l'objet s'exprime, selon Hegel, dans le sentiment de la jouissance, mais la jouissance annonce seulement la médiation que le travail va inscrire – au niveau du concept – dans l'objet. C'est dans la jouissance que le sujet se comprend comme « désirant » qui désire quelque chose, un objet désiré. La jouissance

⁶¹⁶ PG p. 153, 154

⁶¹⁷ PG p. 153

annonce déjà la différenciation au sein de l'objet que nous verrons dans le concept de travail.

C'est la raison qui s'impose comme toujours dans le système hégélien au sentiment ; ainsi apprenons nous que le travail équivaut à une suppression de la jouissance c'est-à-dire que le travail subsume l'objet et le sujet agit comme subsumant. En mettant en valeur le sujet et son rôle de subsumant l'objet, Hegel souligne la prédominance du concept.

Dans le travail, le désir agit d'une manière réfrénée, le désir ne s'exerce plus immédiatement sur l'objet mais effectue un retour sur soi même.

« In der Arbeit entreißt die Begierde den zu vernichtenden Gegenstand überhaupt seinem Zusammenhange, besonders ihn und setzt ihn als auf ein Begehrendes bezogen. »⁶¹⁸

Hegel propose le travail comme acte d'anéantir réfréné (gehemmt) par une nécessité qui s'impose de l'extérieur. Le désir exprime un état qui attend son anéantissement. Or nous voyons que dans le désir, le manque et sa satisfaction comme un « sollendes Vernichtetwerden », un devoir d'anéantissement, intervient le temps qui écarte les deux moments, sinon le manque et sa satisfaction s'anéantiraient et leur différence ne pourrait se réaliser. Mais le refrènement et l'écart dans le désir est encore immédiat dans le temps et ainsi sans conscience.

« Die Begierde ist ein sollendes Vernichtetwerden, das Begehrte ebenso, das wirkliche Aufgehobenwerden selbst und seine Idealität, eine Hemmung desselben, sind in der Zeit auseinander gerückt, aber das Wirklichwerden des Aufhebens, die Stellung der Begierde ist ein unmittelbares Aufgehobenwerden ohne alle Idealität, ohne Bewusstsein⁶¹⁹. »

Le travail provoque ainsi un anéantissement du désir par le concept qui est censé réfréner (hemmen) le désir et établir l'unité du désir et de l'objet désiré. Pour mettre en relief cette opération de la conscience, Hegel prend comme exemple souvent le rapport « inconscient » de l'animal à l'objet.

Le comportement (Verhalten) de l'animal dans le sens hégélien se déroule entièrement dans une sphère inconsciente, il ne parvient pas à voir l'unité réelle des deux rapports, il poursuit simplement le désir qui le pousse vers le but de supprimer l'objet et, par conséquent, de se supprimer lui-même (lui en tant que désir satisfait, le désir par la suppression de l'objet et ainsi de lui-même). Or cette opération immédiate ne laisse rien du tout et l'animal est ainsi condamné à recommencer l'opération chaque fois à zéro.

Dans le travail, la conscience prend une attitude consciente même dans le désir et la suppression devient idéelle. La conscience travaillante modifie la suppression : le travail pose la différence du désir et de la

⁶¹⁸ SE I p. 210

⁶¹⁹ SE I p. 210

jouissance. Le travail refrène et retarde la jouissance en introduisant un moyen-terme et élève ainsi la jouissance à un niveau idéal. La réflexion du travail comme mouvement de médiation qui relie le sujet à l'objet s'infléchit et produit un écart interne qui redouble la séparation du Moi et de la chose désirée, par conséquent l'acte d'anéantir doit être un désir en soi, qui s'oppose à soi-même. Dans ce rapport modifié entre le sujet et l'objet, désir et objet désiré, s'institue aussi une transformation du mode temporel.

Résumons ces mouvements réflexifs : l'esprit individuel, le sujet, se différencie en lui-même et se pose extérieurement, plus précisément dans une extériorité dont le temps est une détermination primitive. Le sujet se déracine, pour ainsi dire, de sa propre naturalité immédiate par son mouvement intérieur. La naturalité immédiate suite à cet effort du sujet rétablit l'identité des non-identiques (la séparation artificielle entre objet et sujet) s'exprimant dans le désir. Or le temps ne prend forme que s'il prend une nouvelle consistance. Le travail modifie par cela le rapport immédiat du désir et du temps. Hegel exprime cette modification par les termes « gehemmt » et « aufgehalten » qui marquent le temps tenant à l'écart les oppositions.

Le travail, dit-il, est ainsi désir refréné (gehemmt) et disparition retardée (aufgehalten).

« Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet⁶²⁰. »

Le travail impose un mode temporel entre l'éveil du manque et la consommation de la chose, en modifiant les différentes relations du sujet et de l'objet dans le temps, il change aussi le contenu de l'expression des dimensions du temps. Le temps devient un facteur et la mesure du processus du travail. Le désir refréné par l'acte du travail entraîne ainsi une temporalité particulière.

La conscience désirante n'était pas capable de garder l'indépendance de l'objet, tandis que la conscience travaillante qui sait patienter, décaler le moment de la réconciliation avec l'objet, apparaît maintenant sous une lumière téléologique et supérieure au résultat. Grâce au transfert de la forme subjective lors de l'élaboration de l'objet, il en résulte des opérations qui subsistent, qui durent, et il s'agit d'une durée qui n'a rien de commun avec la durée formelle de la non-histoire dans laquelle la succession de la série n'entraîne aucun changement du répété.

Le fait de nommer le travail « désir refréné, disparition retardée » implique que le rapport au but ou au Concept n'est plus immédiat ou inconscient et surtout cette retardation a pour conséquence qu'il ne se passe plus dans le Présent ou Maintenant. Dans la satisfaction ou dans l'apaisement « aufgeschoben » du désir se montre la tension et l'effort de

⁶²⁰ PG p. 153

l'activité du sujet qui se replie sur soi-même (en satisfaisant son désir) mais qui se voit comme désirant au lieu d'être simple désir immédiat.

C'est grâce à ce repli sur soi-même que le sujet se saisit comme « désirant » et interrompt l'enchaînement monotone de naissance et disparition du désir. Par cette concentration sur soi-même Hegel voit la possibilité d'une libération du sujet de ce devenir du « Sollen » qui n'est qu'un sortir-de-soi immédiat. La mise en parenthèse de la conscience désirante immédiate fait apparaître un niveau temporel qui dépasse celui de l'instant. L'activité du travail introduit un nouveau rapport au temps. L'infinité du retour sur soi (la vraie infinité) qui détermine la forme logique du processus du travail remplace la mauvaise infinité du cycle naturel. Le retour sur soi est la rétrospection du sujet qui en s'intériorisant et se souvenant sauvegarde les résultats du travail et devient ainsi le nouveau fondement. En ouvrant le domaine de la conscience et de la mémoire, les résultats du travail permettent une anticipation d'un projet dans l'avenir, c'est-à-dire le travail produit la possibilité d'un temps historique. La destruction de l'objet immédiat se substitue à l'acquisition, à la conservation et au façonnage de cet objet ; ce dernier est le médiateur dans lequel les deux extrêmes de la dépendance et l'indépendance se rejoignent ; la forme de l'universalité dans la satisfaction du besoin est un moyen durable et une prévoyance qui tient compte de l'avenir.

« An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formierung desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbständigkeit und Unselbständigkeit sich zusammenschließen; - die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein dauerndes Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge⁶²¹. »

L'instrument de travail remplit la fonction de médiateur en subsumant le simple devenir temporel qui est la détermination la plus élémentaire de la négativité du temps, une opération qui crée une sorte de durée dont la consistance est compatible avec l'historicité et qui permet de saisir la temporalité d'une manière cumulative. L'instrument de travail comme « Mitte » présente pour Hegel une domination sur des fins particulières. L'instrument, dit-il, se conserve, tandis que les jouissances immédiates disparaissent et sont oubliées.

« Das Werkzeug erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist⁶²². »

À travers ses instruments, dit-il, l'homme s'empare de la nature extérieure, bien que ses fins particulières le subjuguent. C'est au moyen de l'instrument de travail que le sujet nie l'immédiateté de la première négation. Nous avons déjà vu que cette « double-négation » se répercute sur la

⁶²¹ Enzyk III, § 434, p. 224

⁶²² WL II, p. 453

négativité du temps. La virtualité de l'instrument de travail, son mouvement, recèle de l'universalité dans son contenu. Dans l'instrument le sujet produit une « Mitte » entre lui et l'objet qui représente ainsi la rationalité du travail.

La rationalité établie par le travail crée une sphère stable, le travail développe un caractère permanent à travers l'instrument qui perdure tandis que le travailleur et l'objet s'altèrent.

La subjectivité réussit par l'instrument à atteindre l'universel, parce que chaque *travailleur* peut imiter maintenant l'instrument qui se transmet dans les traditions alors que le désirant et le désiré ne subsistent et ne disparaissent en tant qu'individus.

La différence de la conception de l'immédiateté du besoin et de la consommation de la chose élaborée transforme le travail singulier en quelque chose d'universel. Or l'équilibre entre le sujet et l'objet ne s'établit que par la médiation du travail social. Ce travail « universel » constitue la base de la reproduction permanente d'une communauté du besoin et du souci de le satisfaire (*Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge der Befriedigung*⁶²³). Les déterminations de la prévoyance et du souci montrent la façon dont la temporalité singulière et indéfinie du désir est transposée à autre niveau. Ainsi la temporalité sociale fournit le fondement des médiations que le domaine éthique établit.

Le concept de travail devient la charnière entre l'esprit et la nature ; en passant par le Concept qui implique la séparation de la forme et son contenu, il parvient à concevoir le monde d'un point de vue téléologique. C'est par le concept du travail et sa représentation prosaïque du monde que la conscience obtient la faculté de le porter en soi et d'évoluer ensuite dans le temps historique. Le travail s'impose avec sa conception prosaïque du monde à la représentation issue de la conscience naturelle. Le travail crée une faille dans la pérennité de la conscience naturelle que Hegel introduit par le concept de « Hemmung », refrènement du désir.

S'il n'y a pas de refrènement du désir, la conscience ne se saisit pas comme « désirante », elle reste dans l'uniforme devenir-autre temporel, dans la mauvaise infinité. Ce cercle ne peut être brisé qu'en rentrant en-soi, le retour sur soi-même est nécessaire pour établir le processus prosaïque : Hegel appelle la conscience qui a fait le retour sur soi « zurückgedrängtes Bewußtsein », conscience repoussée ou refoulée.

« *Das in sich zurückgedrängte Bewusstsein hingegen wird sich im Formieren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande*⁶²⁴. »

La conscience rentrée en soi se saisit comme objet. L'animal, selon Hegel, ne fait pas ce retour sur soi, il reste dans la répétition infinie de la nature, c'est ce que Hegel appelle aussi « la conscience naturelle » ou le

⁶²³ Enzyk III, § 435 note, p. 225

⁶²⁴ PG p. 155

« temps libre ». La subjectivité de l'animal, pense-t-il, ne suit qu'un auto-mouvement fortuit qui détermine, conformément à la réalité extérieure et selon un principe de hasard intérieur, son déplacement. Il n'y a aucun principe téléologique qui permet à l'animal d'anticiper le futur. Son comportement n'est qu'un déroulement d'un plan qui s'adapte aux coïncidences extérieures.

« Das Tier hat zufällige Selbstbewegung, weil seine Subjektivität, ... die, als der reellen Äußerlichkeit entnommen, sich nach innerem Zufall aus sich selbst zum Orte bestimmt⁶²⁵. »

Nous pouvons dire aussi que la conscience de l'animal *est* simplement dans le temps alors que la conscience rentrant en soi est *posée* dans le temps. Elle y est posée ou lui est im-posée par un acte du sujet. Lors du processus de « devenir-conscient », le temps devient également un élément de son processus de formation et ainsi du développement de l'esprit conscient de soi qui commence à « travailler » (bearbeiten) la masse résistante du monde objectif.

En tenant compte de l'importance formatrice du concept de conscience, il est moins étonnant que Hegel ne cesse de nous rappeler la connexion étroite qui existe entre la conscience et le temps. L'isomorphisme élémentaire reliant la forme du sujet à celle du temps permet à Hegel de définir le temps comme l'être du sujet lui-même ; lorsque la conscience se pose dans le temps en se différenciant en un sujet et un objet, cette différence réapparaît aussitôt dans l'identité de la conscience de soi, Moi=Moi. Or Hegel signale, malgré cet isomorphisme, l'écart conceptuel entre l'opération de la conscience et le temps. L'identité du Moi=Moi se présente comme la simple opération du Moi qui se pose comme objet pour soi même et qu'élimine sans cesse cette même objectivité – sans réellement produire un vrai processus de médiation car cela exigerait un moyen terme apte à en rendre compte – tandis que le schéma temporel de l'alternance ne change pas, son identité reste renfermée dans la ponctualité abstraite du temps. C'est pourquoi Hegel a rattaché le désir au Maintenant. L'instance du désir représente ainsi ce premier niveau de la conscience de soi où il s'exprime comme sentiment d'un manque, d'un hors-de-lui-même, d'un ailleurs qui ne cherche qu'à se renouveler – le désir ne s'exprime pas seulement dans le temps, il exprime aussi une certaine temporalité. Le temps intervient nécessairement dans la différence du sujet et de l'objet, sinon leur différence n'aurait pas eu lieu, leur « lieu » serait impossible et surtout aussi impensable. Hegel souligne le fait que la simple différence de la conscience ne la pose pas comme objet, l'objectivité ne se produit que par un acte de formation (Formieren) à travers la forme des choses formées.

« dies Selbstbewusstsein wird also nicht ein in seiner Einfachheit sich wahrhafter unterscheidendes oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleich bleibendes Ich. Das in

⁶²⁵ Enzyk II § 351 p. 431

sich zurückgedrängte Bewusstsein hingegen wird sich im Formieren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande.⁶²⁶. »

Cet acte de formation se déroule dans une sphère du temps qui est différente de celle de la nature. Bref, le travail en libérant le sentiment de soi dominé par le désir dont la temporalité était concentrée sur le Maintenant – qui constitue la première étape de la conscience dans le temps – le remplace par une temporalité orientée qui se constitue par le « souci » (Sorge) et la visée formatrice du but – ce qui constitue la deuxième étape de la conscience dans le temps.

En passant par le concept du travail nous entrons dans la sphère historique que Hegel a introduit par le désir refréné (zurückgedrängte Begierde), disparition retardée. Hegel situe le concept de travail au commencement du processus d'intériorisation du devenir temporel, c'est à dire que le temps du travail, le temps « élaboré » procure la structure temporelle du temps historique.

11.5 *L'activité téléologique du travail*

Hegel n'emploie pas le terme « travail » métaphoriquement, il s'agit d'un mouvement de la Raison absolue ou le travail qui devient *Raison agissante*. C'est par l'introduction du travail dans l'histoire que celle-ci devient téléologique. C'est pourquoi il faut y voir une interprétation de l'Histoire par le moyen de la Raison au lieu d'un rétablissement de la théodicée. Le processus de formation « Bildungsprozess » que le travail enclenche – qui présentait une réorientation de la sphère de l'infini – n'empêche pas l'ancrage du travail dans la finitude. Hegel voyait bien qu'une telle activité dont le but est fini signifie une régression dans le progrès infini, c'est-à-dire une fois le but atteint il se transforme et l'objet devient à son tour moyen ou matériau pour d'autres buts.

« Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist, und so fort ins Unendliche⁶²⁷. »

Dans cet enchaînement téléologique, le Concept ne parvient pas à se compléter ce qui a une conséquence sur la représentation de la série historique car chaque nouvelle forme de l'Esprit n'en est pas moins une figure déterminée. Une telle progression semble être un processus infini – car les séries ne sont, par leur synthèse successive, jamais toutes accomplies et elles sont ainsi éternellement éloignées du but.

« Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann.⁶²⁸ »

⁶²⁶ PG p. 155

⁶²⁷ Enzyk I § 211 p. 366

⁶²⁸ WL I p. 272

Dans ce processus de dénaturation du temps, nous pouvons voir les traces de la constitution du monde historique. C'est dans ce régime qu'il faut placer l'origine de l'infléchissement de la signification de l'expérience du temps. Le côté naturel du temps est nié dans le processus de la dénaturation du temps – le « Bildungsprozess » - et devient ainsi effet et facteur de référence du monde de la culture. L'éclatement de l'immédiat (la suppression de la nature) s'effectue sous le signe du travail. C'est hors de l'immédiateté de la vie substantielle que nous trouvons les éléments fondamentaux de la culture – et le travail constitue ce « *Herausarbeiten aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens*⁶²⁹ », un dépassement du régime répétitif de la nature.

Afin de mieux saisir l'idée de l'accumulation au sens hégélien, il nous faut éclairer la relation entre le processus de la culture et le processus de travail. Le « Bildungsprozess » ou ce que Hegel exprime aussi par la phrase « die Arbeit bildet... » renvoie à deux aspects de la « Bildung » : d'une part, elle désigne un processus formateur, un moment de mise en forme et, d'autre part, « bilden » est aussi « construire » mais au sens de *construire*, c'est-à-dire une sorte d'assemblage de différents éléments, une accumulation, pour former un tout. Dans la « Bildung » nous trouvons réunis le sens de l'accumulation et du formatage que Hegel transmet au terme de la culture qui est le résultat d'un processus de travail (de cultiver) qui a pour but de conserver et de former et reformer quelque chose. La « Bildung » suit le schéma de l'activité du travail, que ce soit à l'égard de l'individu ou à l'égard de l'Esprit universel. L'« Arbeit der Bildung⁶³⁰ » l'Esprit se *cultive* lui-même et développe son propre concept. Son but rationnel n'est donc rien d'autre que de se rassembler avec lui-même et par là parvenir à ce qui est en soi et de donner la forme de la rationalité à son être-là. Afin de pouvoir se libérer de l'étreinte de l'immédiateté, Hegel recourt au terme de la négation comme présupposition logique qui s'exprime dans le « wegarbeiten », c'est-à-dire le travail qui élimine et qui dégage le chemin.

La culture marque la libération de l'immédiateté de la nature par le travail envers une substantialité infinie subjective de la sphère éthique. Dans le travail, l'individu s'approprie l'objet par la « Bildung ». La « Bildung » est à la fois façonnage et processus cumulatif (où le but et la série de la progression sont définis avec la même nécessité). La « Bildung » anticipe déjà la pénétration de la réalité par le Concept et l'appropriation de l'objet par le travail de l'individu. L'individu consomme la nature inorganique de l'objet et se l'approprie ainsi.

La même activité du travail effectué que nous avons vu agir lors du refrenement du désir se manifeste aussi dans l'individu qui se cultive. L'individu sait se retenir ou se refréner, il ne suit pas ses désirs ou ses

⁶²⁹ PG p. 13

⁶³⁰ Grundlinien der Philosophie des Rechts (PR), Frankfurt a. M. 1970, § 187

inclinations, mais il crée en *s'abstenant* un « espace » *imaginaire*, un *vide*, dans lequel il sait se saisir lui-même en tant que « désirant » et se recueillir, se concentrer.

La « Bildung », ou le processus de dénaturation, est décrite par Hegel comme un acte de libération qui passe par une sorte de refoulement. Ce refoulement n'est rien d'autre que le travail difficile contre l'immédiateté des désirs, la vanité subjective, la subjectivité de la conduite, l'impression sensible et l'arbitraire de la préférence.

« *Diese Befreiung ist im Subjekt die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Daß sie diese harte Arbeit ist, macht einen Teil der Ungunst aus, der auf sie fällt. Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, dass der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu sein*⁶³¹. »

C'est à travers le travail de la culture (et le refoulement de l'immédiateté du désir), que la volonté subjective atteint l'objectivité et c'est dans ce travail qu'elle devient capable et *digne* d'être la réalité de l'Idée. L'adjectif « digne » désigne l'importance que Hegel confère à la connexion du concept du travail et de l'Idée.

La libération se fonde sur l'opération logique de la négation qui marque à son tour le seuil d'une production et nous l'avons également vue à l'œuvre dans la détermination du temps. Le sujet, en travaillant au sens hégélien, essaie de sortir de l'emprise du temps et son cours uniforme auquel il est soumis comme être naturel. En intériorisant le désir (et ainsi la puissance naturelle du temps) par le refoulement de l'immédiat, l'individu se libère en faisant l'expérience de l'obstacle. Cette intériorisation du désir se réalise en tant que travail et culture. Nous avons déjà mentionné cette intériorisation du devenir temporel : le temps historique. Par là, Hegel essaie de nous expliquer le travail de l'esprit qui se forme et s'éduque lui-même ; l'histoire du monde est donc selon Hegel cette éducation décrivant le passage de la volonté naturelle à l'universel et aussi à la liberté subjective⁶³². Lors de nos analyses précédentes de l'esprit subjectif et théorique, nous pouvons déjà observer une certaine maîtrise de l'idéalité abstraite du temps.

11.6 *La maîtrise du temps*

Le concept du travail chez Hegel ne désigne pas seulement un processus de dénaturation, mais aussi un changement de registre au sein de la temporalité. C'est à travers ce terme de *travail* que Hegel annonce la *maîtrise du temps* qui s'effectue de l'intuition à la production du signe et ensuite à l'enchaînement des phrases prononcées. Dans le *Systementwürfe*

⁶³¹ PR § 187 p. 345

⁶³² Hegel distingue la liberté subjective clairement de la volonté substantielle

*volume III sur la Philosophie de l'Esprit*⁶³³ il introduit l'intuition par renversement du continu dans le discontinu. L'intuition se situe certes dans la continuité du temps et de l'esprit général mais en même temps l'intuition interrompt et singularise cette continuité pour la transformer en fragments singuliers, c'est-à-dire des fragments déterminés qui sont accomplis et réalisés dans le temps et dans l'espace. La conscience – dans son acte de se ressaisir elle-même comme conscience consciente – redouble cette singularisation en reproduisant les fragments en elle-même. La conscience fait revenir ces éléments de l'intuition dans son intérieur même si les intuitions se trouvent dans le passé ou dans un autre lieu. La certitude de l'Ici et du Maintenant, le « sentir », le Ceci du temps et de l'espace est supprimé dans la conscience, mais il s'agit plutôt d'une transformation de l'objet intuitionné qu'une abolition. On peut dire aussi que l'intuition est supprimée en se transformant en objet qui a été assimilé par la matrice de la conscience. C'est pourquoi Hegel parle aussi d'un mouvement d'intériorisation qui opère en tant qu'intériorisation-remémorante, « Erinnerung ». « Er-innerung » a ce double aspect d'« intériorisation » et de « souvenir ».

L'intelligence pose le continu du sentiment dans sa propre intériorité, dans son propre espace et temps. Le contenu de l'intuition figure dans l'intelligence comme « Bild », image, qui est privée de toute immédiateté et singularité abstraite – il est absorbé par le caractère universel du Moi.

*« Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit, in ihren eigenen Raum und ihre eigene Zeit. So ist er Bild, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt aufgenommen »*⁶³⁴.

L'intelligence fixe le temps et l'espace et Hegel présente l'intériorisation comme activité d'appropriation qui rend intérieure l'immédiateté. Le passage de la sensation et de l'intuition à la représentation a pour conséquence que le contenu de la « Gegenwärtigkeit », de la présence, se fixe. Hegel illustre cette conséquence par le sentiment. Le sentiment, dit-il, est la forme immédiate, la plus présente, sous laquelle le sujet se rapporte à un contenu donné.

*« Die Form des Gefühls ist, dass es zwar eine bestimmte Affektion, aber diese Bestimmtheit einfach ist »*⁶³⁵.

Le sentiment n'est d'abord qu'une détermination simple, une intuition qui présente une étoffe extérieure dans laquelle l'intelligence se perd, elle est noyée dans les formes d'extériorité que sont la spatialité et la temporalité. Certes, Hegel reconnaît la nécessité de ce « bestimmtem Gefühl », de cette affection qui constitue la matière pour l'intelligence mais tant que l'intelligence reste submergée par cette extériorité, elle ne s'y reconnaît pas et ainsi elle n'y est pas libre.

⁶³³ SE III, p. 4 ff, dans « Le concept du temps et de l'espace »

⁶³⁴ Enzyk III, § 452, p. 258

⁶³⁵ Enzyk III § 447 p. 247

« Auf dem Standpunkte der bloßen Anschauung sind wir außer uns, in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, diesen beiden Formen des Außereinander. Die Intelligenz ist hier in den äußerlichen Stoff versenkt, eins mit ihm, und hat keinen anderen Inhalt als den des angeschauten Objektes. Daher können wir in der Anschauung höchst unfrei werden⁶³⁶. »

La connexion immédiate entre l'affection et l'intelligence réduit, d'après Hegel, l'intelligence à un état de dépendance de son extériorité – spatialement et temporellement. Regardons la formulation de Hegel : l'intelligence n'a aucun autre contenu que l'objet intuitionné, elle est liée à celui-ci, elle devient l'objet. Ensuite, quand Hegel ajoute que nous ne sommes pas libres dans l'intuition, il dit littéralement « *wir können in der Anschauung höchst unfrei werden* », nous pouvons devenir *non-libres* dans l'intuition et il oppose ainsi l'intuition à la liberté du sujet. « *Unfrei werden* » signifie par conséquent : tomber dans la dépendance de l'intuition, de l'objet. A titre illustratif, il est intéressant de savoir qu'en allemand la formulation « *außer sich sein* » s'emploie comme en français « hors de soi » pour un état furieux du sujet. L'individu hors de lui est emporté par la colère qui exprime exactement une dépendance très forte à son extériorité, - « *höchst unfrei* », fortement non-libre.

L'intelligence, selon Hegel, dispose d'une structure qui lui permet de se retourner sur soi-même et c'est dans cette dialectique du pour soi que l'esprit pose les intuitions comme siennes et les transforme en quelque chose d'intérieur ; c'est dans l'intuition que l'esprit s'intériorise et devient ainsi « *gegenwärtig* », c'est-à-dire présent à soi-même et par là libre. Par cette activité d'intériorisation des contenus intuitifs, l'intelligence les soustrait à la particularité du temps et de l'espace. D'un côté, au regard de l'intelligence, l'intériorisation fait en sorte que les contenus ainsi transformés obtiennent une sorte de stabilité, une durée, et d'un autre côté elle fait en sorte que la sensation et l'intuition ne sont plus dépendantes de la chose dans le présent immédiat.

« *Indem ich daher den Inhalt des Gefühls in die Innerlichkeit der Intelligenz setze und dadurch zur Vorstellung mache, hebe ich denselben aus der Besonderheit der Zeit und des Raumes heraus, an welche er selber in seiner Unmittelbarkeit gebunden ist und von welcher auch ich in der Empfindung und in der Anschauung abhängig bin. Daraus folgt erstens, dass, während zur Empfindung und Anschauung die unmittelbare Gegenwart der Sache nötig ist... Zweitens aber ergibt sich aus dem oben Gesagten, dass alles, was geschieht, erst durch seine Aufnahme in die vorstellende Intelligenz für uns Dauer erhält* »⁶³⁷

Ce dépassement de l'immédiat par l'intelligence représentante (vorstellende Intelligenz) nous mène à la question du « comment », par quel moyen l'intelligence procède pour sauvegarder l'éphémère de l'immédiat.

⁶³⁶ Enzyk III § 450 p. 256

⁶³⁷ Enzyk III § 452 p. 259 note

11.7 *La production du signe*

Nous avons déjà annoncé que Hegel conçoit le dépassement du présent immédiat par l'activité de l'intelligence qui en transformant l'objet interpose une image, « Bild » que l'intelligence produit elle-même : le signe « Zeichen ». L'intuition transformée n'est qu'une image qui a reçu une représentation indépendante de l'intelligence comme *âme*, comme sa signification. Une telle intuition est pour Hegel un signe.

« *Die Anschauung...ist ein Bild, das eine selbständige Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine Bedeutung. Diese Anschauung ist das Zeichen*⁶³⁸. »

Or le propre contenu de l'intuition et celui du signe sont différents. Cela veut dire que l'identité que l'intelligence institue entre une représentation indépendante et une intuition anéantit la matière, c'est-à-dire la teneur immédiate de cette intuition. Dans le signe, Hegel reconvertit la représentativité immédiate. L'intuition perd, dans cette identité, toute valeur positive, elle n'est plus ce qu'elle représente elle-même mais elle représente quelque chose d'autre, elle est une image ayant reçu en elle-même une représentation autonome de l'intelligence, sa *signi-fication*.

C'est au moment de la production du signe que Hegel attribue à cette activité d'appropriation, de maîtrise de l'objet extérieur la forme d'une instrumentalisation. Nous avons vu que la même démarche dans le désir repris dans le travail s'emparait de la chose, au lieu de l'anéantir complètement, il substituait une nouvelle objectivité à l'objectivité présupposée. Hegel applique cette opération aussi à l'activité de production de signes. Ces signes procèdent d'un intérêt théorique et ils entraînent dans le contenu de l'intuition la substitution de significations. L'intelligence, explique Hegel, en tant que saisissant-intuitivement, engendrait la forme du temps et de l'espace en intuitionnant les choses extérieurement, elle use de l'intuition comme d'une intuition qui est sienne, la débarrasse de son contenu immédiat et, pour signification et pour *âme*, lui donne un autre contenu. Hegel nomme l'activité productrice de signe « *das produktive Gedächtnis* »⁶³⁹, la mémoire productrice.

L'introduction du signe fonctionne comme un système de renvois ou de moyen-terms qui s'estompent lors de l'avènement du signe. L'activité de la production du signe peut être considérée comme un travail idéal qui donne lieu à une maîtrise idéale de la nature. Au cours de ce travail, l'objet est détaché de son contexte immédiat et posé comme référé au désir. La conscience en tant que « *Mitte* » de son concept n'est que le signe en général, cela veut dire un signe qui pose ce qui est intuitionné comme quelque chose d'arraché de son contexte et le pose par rapport à un autre mais seulement

⁶³⁸ Enzyk III § 458 p. 270 note

⁶³⁹ Enzyk III § 458 p. 271

d'une manière idéale. Cette désignation est l'idéalité de l'objet intuitionné qui se trouve à l'extérieur de l'objet. Cette idéalité présente elle-même un être subsistant, une chose mais avec une autre signification que ce qu'elle est en elle-même. Par le concept du «Mitte», Hegel fait communiquer l'intention signifiante et la conscience travaillante.

La production du signe s'effectue par une intention déterminée suite à l'intervention de l'intelligence. L'unité, dans la production du signe par l'intelligence, entre une représentation autonome et une intuition, convertit l'intuition en moyen. Le transfert et la conservation d'une signification dans l'intuition et la suspension de sa valeur positive peuvent être compris comme la subsomption de l'objectivité du moyen sous la détermination du but.

Dans la Phénoménologie de l'Esprit, Hegel assimile la fabrication de signes par l'intelligence à la fabrication des outils concrets – les deux processus sont susceptibles, pour lui, d'être compris selon un schéma analogue. La médiation de l'instrument du travail et la médiation du signe a pour but de distancer l'intelligence du monde des choses et des images auquel elle ne cesse d'être confrontée. D'ailleurs, la notion d'extériorisation de l'esprit assigne au langage et au travail, à la bouche qui parle et à la main qui travaille, une commune mesure.

« Der sprechende Mund, die arbeitende Hand...sind die...vollbringenden Organe, welche das Tun als Tun oder das Innere als solches an ihnen haben; die Äußerlichkeit aber, welche es durch sie gewinnt, ist die Tat als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit sind Äußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt⁶⁴⁰. »

C'est par le langage, cette expression d'une réalité détachée par l'individu, que Hegel prépare l'exposition de la maîtrise du temps.

11.8 *La maîtrise du temps par le langage*

La préparation théorique du désinvestissement du contenu immédiat par le travail et l'image de l'intuition mène Hegel à la production du signe qui est pour lui un signe linguistique produit par l'intelligence – ou le langage. Le langage ou l'acte de façonnement du signe linguistique est pour Hegel une sorte de maîtrise du temps. Le temps continue à s'écouler sans que la pensée de l'individu ne puisse le changer ; mais ce n'est qu'au niveau de l'immédiat que l'individu reste sous l'emprise du temps. Dans l'immédiat, le temps reste ineffaçable et fait que l'individu est submergé et déterminé par son extériorité (un enjeu que nous avons déjà pu observer lors de l'exposition du désir). Ainsi la maîtrise du temps ne peut se produire que par

⁶⁴⁰ PG p. 235

le détachement de l'immédiat. Le langage remplit cette fonction aux yeux de Hegel, le langage parlé exprime la maîtrise du temps. Hegel précise comme suit cette métamorphose de l'intuition en signe linguistique.

L'intuition, dit-il, est d'abord quelque chose de donné et de spatial et quand on en use comme d'un signe, elle reçoit la détermination essentielle de n'être qu'en tant que supprimé. L'intelligence est cette négativité, la sienne. La forme la plus authentique de l'intuition, qui est un signe, est un être-là dans le temps et aussi un être-là qui disparaît ; le signe est, selon son ultérieure détermination extérieure et psychique, un être posé de l'intelligence qui provient de sa naturalité propre (anthropologique). Le son est d'après Hegel l'expression réalisée de l'intériorité qui se fait connaître.

« Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der Zeit, - ein Verschwinden des Daseins, indem es ist, und nach seiner weiteren äußerlichen psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes Gesetzsein, - der Ton, die erfüllte Äußerung der sich kundgebenden Innerlichkeit⁶⁴¹. »

Le son articulé, pour exprimer des représentations plus déterminées, constitue la parole (Rede) dont le système est le langage. Le passage de l'immédiat au niveau abstrait du langage, la transformation de l'intuition en signe linguistique s'effectue donc par le travail de mise en œuvre de la négativité de l'intelligence. Hegel recourt une fois de plus à la coappartenance de principe de la subjectivité et du temps et à leur structure commune et abstraite de négativité.

Le signe issu d'un travail de transformation est l'être-là de l'intuition. Le mot comme son disparaît dans le temps qui se montre seulement dans sa négativité détruisante. La véritable négativité concrète du signe linguistique est l'intelligence parce qu'elle transforme quelque chose de purement extérieur en quelque chose d'intérieur et qui sera conservé dans cette forme modifiée. Ainsi les mots obtiennent un « Dasein » animé de la pensée.

« Das Wort als tönendes verschwindet in der Zeit; diese erweist sich somit an jenem als abstrakte, d. h. nur vernichtende Negativität. Die wahrhafte, konkrete Negativität des Sprachzeichens ist aber die Intelligenz, weil durch dieselbe jenes aus einem Äußerlichen in ein Innerliches verändert und in dieser umgestalteten Form aufbewahrt wird. So werden die Worte zu einem vom Gedanken belebten Dasein⁶⁴². »

L'échange incessant de l'être et du non-être et leur unité sont mis en relief par la conception dialectique de Hegel, une structure logique qui correspond à l'emboîtement du « Bleiben », demeurer, et du « Verschwinden », disparaître, et qui constitue la pensée elle-même. Le langage a pour but de mettre en lumière la pensée par l'échange permanent qu'il effectue entre intériorité et extériorité. Le son – qui disparaît une fois qu'il est articulé – répond parfaitement à la négativité de la pensée. Le son

⁶⁴¹ Enzyk III § 459 p. 271

⁶⁴² Enzyk III § 462 p. 279 et 280

fait, selon Hegel, partie de la sphère idéale du temps en marquant justement le passage de la spatialité à la temporalité. Or le son n'est pas immédiatement un mot, il l'est seulement comme expression articulée de l'intérieur. Le signe linguistique implique aussi le principe de sa production, celui de la négation et par la suite il institue le caractère linéaire du signe linguistique, du son, sa nature auditive et son déroulement dans la chaîne du temps. En mettant en évidence la structure formelle et matérielle de la chaîne parlée, Hegel l'accorde à celle de l'esprit. Cette importance de *matérialiser* la pensée se fonde sur la présupposition que la pensée ne peut pas exister sans un support matériel. C'est pourquoi Hegel présente le son comme le matériau le plus adapté au mode d'être de la pensée, la structure matérielle la plus pénétrable à l'esprit. Le « Dasein » immédiat ne confère aucune existence à nos pensées. Afin de pouvoir exister, il leur faut un second être-là qui est plus élevé que l'être-là immédiat, une existence qui peut subsister dans le domaine de la représentation – le langage.

« die Sprache, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt⁶⁴³. »

Hegel insiste sur l'idée que les pensées ne sont qu'un résultat de l'esprit (Gedachtes) qui procèdent de l'acte de penser (Denken). Le « Gedachtes », la pensée doit avoir un support matériel pour subsister dans le temps. La pensée comme « Gedachtes » est ainsi faite de pensées déterminées et réelles qui forment l'objectivité, un être-différent par rapport à notre intériorité. Autrement dit, nous donnons à nos pensées nécessairement la forme de l'extériorité. Le langage remplit cette fonction de médiateur entre l'intérieur et l'extérieur, il porte comme expression extérieure l'empreinte de la plus haute intériorité. Le son articulé, le mot, est un tel extérieur qui porte l'empreinte de l'intérieur.

« ...die Gestalt der Äußerlichkeit...die zugleich das Gepräge der höchsten Innerlichkeit trägt. Ein so innerliches Äußerliches ist allein der artikulierte Ton, das Wort⁶⁴⁴. »

La pensée s'exprime dans le langage, explique Hegel, la pensée est liée au mot ce qui ne dévalorise aucunement son statut, au contraire, l'indicible (Unaussprechliche) n'est pas quelque chose d'authentique, il ne constitue aucun fond théorique par rapport à la pensée conceptuelle, il n'est que quelque chose de peu clair, d'embrouillé qui ne devient plus clair qu'en tant que *mot*. L'indicible ne présente pas pour Hegel une source dans laquelle la philosophie devrait puiser.

Le temps, que Hegel a appelé le « sensible non-sensible », est ce premier lien qui rend intelligible la mise en rapport du son articulé, c'est à dire le rapport entre le langage et la pensée. À travers le son, l'esprit

⁶⁴³ Enzyk III § 459 p. 271

⁶⁴⁴ Enzyk III § 462 p. 280

théorique se tourne vers l'extérieur ; s'effectue ainsi le premier ajustement de la temporalité immédiate. La subjectivité se manifeste donc par la voix en étant intériorité et ensuite elle se propage par sa sonorité qui se propage à son tour dans l'air que Hegel définit comme une matière fluide. La « fluidité⁶⁴⁵ » porte en elle-même le côté du négatif et du subjectif par sa matière immatérielle. L'air (par sa qualité fluide qui marque l'instabilité spatiale, le négatif) et le subjectif sont liés par le négatif. La subjectivité est ainsi « liquéfiée » et transmise par la voix et si on la considère dans son abstraction, le pur processus du temps apparaît, c'est-à-dire le temps se réalise dans la corporéité comme tremblement et son. En conséquence, Hegel infère que la voix est ce qui est le plus proche de la pensée.

« Die Stimme ist das Nächste zum Denken »

Dans la voix se matérialise la subjectivité, mais non comme une réalité déterminée ou comme un état ou une sensation, plutôt dans la sphère abstraite de l'espace et le temps. La voix est à la fois porteur physique et porteur du contenu purement abstrait de la subjectivité.

« denn hier wird die reine Subjektivität gegenständlich, nicht als eine besondere Wirklichkeit, als ein Zustand oder eine Empfindung, sondern im abstrakten Elemente von Raum und Zeit⁶⁴⁶. »

C'est par ce double caractère de la voix que la subjectivité exprime sa maîtrise sur l'idéalité abstraite du temps selon Hegel. Le fait que le signe linguistique comme un être temporel et sonore semble pouvoir organiser le temps et lier son écoulement, procure à Hegel l'outil pour rendre possible l'appropriation élémentaire du temps, car la liaison qu'est le signe représente une liaison durable ; le Moi devient l'instance conservatrice des noms (namenbehaltende Gedächtnis) – le Moi est la liaison abstraite qui fixe les séries en lui et les conserve dans un ordre stable.

« Ich...ist als Subjektivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere Band, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält⁶⁴⁷. »

Les opérations productrices des signes qui constituent le fondement du langage, Hegel les a réduites à quelques éléments primaires qu'il résume dans une articulation anthropologique. La symbolisation du langage – se déroulant dans le domaine anthropologique -, comme résultat de la production du son articulé, explique-t-il, n'est qu'un geste de l'extériorisation-verbo-vitalo-corporelle. Hegel introduit ainsi le langage

⁶⁴⁵ L'air est pour Hegel une fluidité translucide mais volatilissant en elle tout ce qui est individuel, une fluidité qui perce tout.

« durchsichtige, aber Individuelle in sich verflüchtigende, nach außen mechanisch elastische, in alles eindringende Flüssigkeit – die Luft », § 282, p. 136, 137

⁶⁴⁶ Enzyk III § 351 p. 434

⁶⁴⁷ Enzyk III § 463 p. 281

comme « Mitte », moyen-terme, et c'est dans le langage qu'apparaît l'esprit – le langage est le lieu où il reçoit comme contenu la forme qu'il est lui-même.

Le langage comme « Mitte » reçoit dans un sens plus abstrait, au sein du *Systeme der Sittlichkeit*, le Système de la Morale, la fonction de l'instrument.

Le « Mitte » idéale comme instrument de la raison se réfère à la médiation entre le sujet et l'objet. L'idéalité de l'instrument, par contre, n'exclut pas ici la corporéité, Hegel ne cesse de souligner le caractère corporel du signe linguistique. Comme au temps, il lui attribue un corps éthéré qui disparaît à peine formé et qui n'est que le dépassement de l'un vers l'autre. Le langage possède la même nature : au moment où il est, il disparaît immédiatement. Il existe au premier abord uniquement dans l'air, c'est-à-dire dans l'élément d'extériorité de la fluidité sans forme qui énonce en lui-même le pur négatif. Cette fluidité permet en revanche d'ajuster le subjectif et l'objectif, de mettre en mouvement l'un vers l'autre. D'ailleurs, Hegel qui insiste sur la fonction médiatrice du langage et son support matériel en lui assignant l'air comme médium extérieur, met en évidence le support matériel du travail. Comme le langage se propage dans l'air, le travail se réalise par le moyen de la terre. Par la suite, c'est l'instrument qui s'empare de la terre, qui singularise, forme et domine la terre.

La conscience – en tant qu'expression de l'intériorité – se manifeste comme conscience « idéale » dans l'élément de l'air, elle est encore sans consistance au moment de son apparition. Elle aura une existence davantage subsistante lorsqu'elle s'imprènera dans l'élément, en passant de l'air à la terre, du langage au travail. La sonorité du langage et son support matériel, l'air, présentent une prédétermination de son contenu social car le langage est inséparablement lié pour Hegel à la langue réelle d'un peuple et ainsi à l'œuvre d'un peuple.

Le langage garde cependant sa nature qui est exclusivement communicatrice. Le son comme support du langage sert à assurer matériellement la communication universelle, à circuler et à être échangé. Le fait de passer par l'air rend le langage apte à être perçu par ceux qui tentent d'extérioriser leur intérieur – de s'ex-primer. Hegel pense ici aux êtres-humains et moins aux animaux qui se trouvent aussi dans l'éther. C'est pourquoi il peut déclarer le langage comme quelque chose d'universel, ce qui est reconnu en soi et qui trouve sa résonance dans la conscience de tous, c'est-à-dire que chaque conscience qui parle, qui ex-prime son intérieur passe immédiatement à travers le langage à une autre conscience.

Le langage est un universel par sa fonction communicatrice, mais il existe seulement en tant que langue d'un peuple qui se réfère à l'œuvre d'un peuple.

« Die Sprache ist nur als Sprache eines Volks, ebenso Verstand und Vernunft. Nur als Werk eines Volks ist die Sprache die ideale Existenz des Geistes, in welcher er

sich ausspricht, was er seinem Wesen [nach] und in seinem Sein ist; sie ist Allgemeines, an sich Anerkanntes, im Bewusstsein aller auf dieselbe Weise Wiederhallendes; jedes sprechende Bewusstsein wird unmittelbar darin zu einem andern Bewusstsein. Sie wird ebenso ihrem Inhalte nach erst in einem Volke zur wahren Sprache. »

Etant donné que Hegel détermine le langage comme quelque chose d'universel il lui attribue - à part sa fonction communicatrice, c'est-à-dire d'établir le contact avec l'autre -, la faculté d'être l'autre en étant une conscience parlante. Quand Hegel dit « *wird unmittelbar zu einem anderen Bewusstsein* » (devient immédiatement une autre conscience), il ne pense pas qu'on devienne l'autre en parlant mais il décrit plutôt un état empathique, c'est-à-dire qu'en parlant la conscience se met à la place de l'autre car en lui adressant la parole, elle anticipe le fait que l'autre sait comprendre ce qu'elle dit.

Etant donné qu'il est structurellement si proche du caractère négatif de la conscience, le langage ne parvient pas à se conserver lui-même. Ce n'est qu'au moment où la conscience s'inscrit dans l'espace par le travail, en s'appropriant une matière plus solide qu'il y parvient.

12 L'Histoire et l'Individu travaillant

Dans le développement de l'Esprit, Hegel ne cesse de souligner que l'Esprit lui-même (d'un point de vue philosophique) se forme et s'éduque dans son concept. Ses extériorisations comme des moments de son auto-production (*Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringen*⁶⁴⁸) et son activité de se rassembler avec lui-même (*Sich-Zusammenschließens mit sich*) sont des moments qui constituent sa réalisation, son être comme « *wirklicher Geist* », l'Esprit concret ou effectif.

Hegel expose cette réalisation de l'Esprit moyennant le concept du travail et c'est aussi celui-ci qui nous permet de comprendre le processus de la culture. L'auto-production de l'Esprit, que Hegel assimile au développement du Concept, se déploie à travers une idée de progression téléologique qui s'oriente vers un but abstrait défini par le truchement de l'Esprit qui prend conscience de lui-même.

« *Wie im Begriffe überhaupt die Bestimmtheit, die an ihm vorkommt, Fortgang der Entwicklung ist, so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und in der Fortbestimmung, Vorwärtsgehen seinem Ziele zu, sich zu dem zu machen und für sich zu werden das, was er an sich ist*⁶⁴⁹. »

Nous avons déjà exposé le rapport entre l'expérience du temps et le concept de travail en mettant en évidence la différence d'avec la mauvaise infinité de la non-histoire et la bonne infinité de l'histoire. Le temps historique rassemble ainsi la téléologie du travail et aussi le « *Bildungsprozeß* », le processus de formation de l'Esprit ; nous pouvons donc comprendre la temporalité historique et aussi saisir son contenu par rapport à une fonction que nous avons vu s'effectuer dans le concept de travail déclenchant le processus historique. Nous verrons ensuite comment Hegel positionne le terme de travail dans sa conception du développement de l'histoire.

12.1 Le concept du travail dans l'Histoire

Hegel introduit l'histoire comme le travail de l'Esprit dont l'objet est le travail de l'histoire mondiale (*Weltgeschichte*) et il présente le développement de l'histoire comme un processus de production. La notion de travail figure pour cette raison dans la plupart des propositions hégéliennes concernant l'histoire. En ce sens, nous verrons que Hegel rapporte le terme de l'activité (*Tätigkeit*) à celui du travail.

L'Esprit est le mouvement infini, l'auto-mouvement, que Hegel nomme aussi *energeia*⁶⁵⁰, (*énergie, activité*) – ce qui ne cesse jamais, qui dépasse

⁶⁴⁸ *Enzyk* III, § 387 p. 39

⁶⁴⁹ *Enzyk* III, § 387 p. 38

⁶⁵⁰ Hegel traduit souvent le terme d' « *energia* » par activité (*Tätigkeit*), réalité (*Wirklichkeit*) ou être-pour-soi (*Fürsichsein*)

son état primitif et qui se trouve poussé vers un état autre qu'il prépare et trouve en lui par son travail ; c'est une activité qui est aussi orientée, qui exprime un certain but dans son développement. En d'autres termes, être une *entelechia*, une *entelechie*, c'est quelque chose qui comporte son *telos*, son but, en lui-même.

Par le travail, l'Esprit se pose devant lui-même en tant qu'Universel. Ce « devant » n'est rien d'autre qu'« extérioriser », se poser dans le temps et l'espace. L'Esprit se réalise, se concrétise, c'est-à-dire que son Concept devient réel. Le développement de l'Esprit est conçu à travers le concept de position, c'est pourquoi Hegel associe l'idée du développement à l'opération de la position. Le mouvement du Concept est ainsi en même temps le mouvement de l'Esprit.

« *Die Bewegung des Begriffs ist dagegen Entwicklung, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist*⁶⁵¹. »

Le développement du Concept est l'opération de poser le différent immédiatement et simultanément comme identique :

« *Das Fortgehen des Begriffs...ist Entwicklung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander...gesetzt (ist)*⁶⁵². »

Le développement par le moyen du concept de position (qui constitue les différentes étapes de l'Esprit) dans la sphère de l'histoire est aussi présenté comme une production dans laquelle l'esprit n'est pas censé se reposer mais se reproduire et exister à travers sa production. Le développement de l'esprit n'est donc pas seulement un « *untätiges Hervorgehen* », une production passive, mais une action de former dans laquelle le travail affronte une existence (*Vorhandenes*) pour la transformer.

« *Es ist in der Bestimmung der geistigen Entwicklung angegeben worden, dass sie wesentlich nicht bloß ein untätiges Hervorgehen ist, wie wir [es] uns unter dem Hervorgehen z. B. der Sonne, des Mondes usf. vorstellen, ein bloßes Bewegen in dem widerstandslosen Medium des Raums und der Zeit, sondern Arbeit, Tätigkeit gegen ein Vorhandenes, Umbildung desselben. Der Geist geht ins sich und macht sich zum Gegenstand...*⁶⁵³ »

Une telle auto-production de l'Esprit dont le développement ne s'oriente qu'*envers* et *en* lui-même met à découvert la conception téléologique de la finalité interne de Hegel. L'Esprit qui fait de lui-même un objet, qui se forme lui-même tout en étant son propre matériau, élimine d'un coup l'opposition entre forme et contenu et ainsi toute question portant sur le sujet de ce processus. Or ce qui se développe n'est rien d'autre que l'activité. Cette identité détermine aussi la manière générale du contenu, c'est-à-dire le processus du développement est égal au contenu. L'auto-détermination du Concept - structurellement identique à l'Esprit – revêt l'activité téléologique

⁶⁵¹ *Enzyk* III § 161, p. 308

⁶⁵² *Enzyk* III § 161, p. 308

⁶⁵³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, (abbr. *VGP*), p. 509

qui se présente ici comme auto-production. Il ne s'agit de rien d'autre que de l'Esprit qui se produit lui-même. L'être de l'Esprit ne doit pas être confondu avec l'être opposé à sa négation : l'être de l'Esprit n'est pas une existence en repos, c'est une activité permanente. Son être est d'avoir été produit par lui-même, devenir lui-même, et pour soi, d'être fait par soi-même. L'Esprit est absolu et son absoluté consiste à ne pas être médiatisé ; il est la médiation de lui-même avec lui-même et par lui-même. L'auto-production (*Sichselbstproduzieren*) désigne une activité de la forme qui n'a qu'elle-même pour contenu, c'est-à-dire qu'elle déclenche une alternance continue entre forme et matière. L'activité de l'Esprit se définit principalement par cet échange permanent entre forme et matière, une alternance qui détermine l'enchaînement de la série des figures et des formations dans le processus constituant l'Esprit effectif. Au moment où une formation a été produite et se présente comme résultat d'un de ces degrés du développement (une figure, « Gestalt » de l'Esprit), celui-ci constitue le début d'un nouveau développement. Le dernier état, l'un des degrés présente toujours le premier du suivant – ce qui est formé va perdre sa forme et devenir matière, une matière qui sera à son tour formée.

Dans cet échange entre matière et forme dans le processus de l'Esprit, Hegel met en relief l'effort pénible qui est propre au processus de production. L'effort s'exprime par le travail formant l'objet. Il lui donne une nouvelle forme et par ce renouvellement permanent des formes, il fait comprendre l'idée du rajeunissement dans le développement historique par un travail où le travailleur et l'objet travaillé s'enchevêtrent. L'Esprit se confronte à lui-même, il se consume lui-même et il détruit la forme qu'il s'était attribuée en s'en donnant une nouvelle. Mais il ne rejette pas seulement l'enveloppe, « *Hülle* » de sa forme réelle, il sort complètement des cendres de la forme antérieure, il se rajeunit. Donc l'Esprit ne désigne pas moins un simple retour à la forme antérieure qu'un renouvellement, une transformation de lui-même. Le fait de résoudre ses problèmes en engendre maints autres ce qui augmente la masse sur laquelle il travaille. En augmentant sa masse ou sa matière, il diversifie et multiplie aussi les figures à travers lesquelles il s'exprime. Chaque figure dans le processus de l'Esprit intensifie son activité. Une fois que les « *Gestalten* », les figures ou les formations, de l'Esprit sont créées (dans lesquelles il jouit de lui-même), elles s'opposent à nouveau à lui et ce qui était auparavant son œuvre redevient matériau auquel son travail se confronte à nouveau.

Dans la téléologie du travail qui joue un rôle décisif dans le déploiement de l'Esprit, Hegel tente de mettre à découvert surtout la nature rationnelle de l'activité de l'instrument. Par la suite Hegel ne cesse de déterminer l'inscription du négatif et sa conversion dans la positivité de l'universel dans le fonctionnement de l'Etat et de la société civile.

C'est dans la positivité de l'universel que Hegel *pose* l'instabilité théorique du négatif, et ainsi tout « hors système » qui pourrait s'imposer par l'opération du négatif sera selon Hegel réconcilié dans la position positive de l'universel. Dans la médiation par l'universel Hegel nous renvoie à la doctrine téléologique qui relie le but à l'objet par l'entremise d'un autre objet : il reprend cette opération logique ensuite dans sa théorie de l'histoire.

Le travail de médiation, cette activité médiatrice, représente pour Hegel la *ruse (List) de la raison*.

« *Die Vernunft ist ebenso listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten lässt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozess einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt*⁶⁵⁴. »

La Raison, dans son rôle médiateur, n'intervient pas directement dans les interactions des objets de sa propre nature, elle les laisse se transformer en travaillant (*sich abarbeiten*) ; elle n'intervient qu'en déclenchant la réalisation de leurs buts. La ruse de la Raison, pense Hegel, permet aux êtres humains d'agir seulement selon leurs passions et intérêts singuliers mais le résultat issu des intérêts singuliers n'est rien d'autre que l'intérêt, le but, de la Raison que Hegel appelle aussi Dieu. L'intérêt de Dieu est différent de l'intérêt singulier. La pensée de l'être humain individuel qui détermine ses actes selon son intérêt particulier et ses passions ne fait sens que par rapport à l'objectivité individuelle et la somme des actes individuels produit des effets qui ne correspondent pas aux buts individuels. Hegel explique ce décalage d'une manière téléologique, par l'intervention de la Raison qui s'interpose par un but intérieur de toutes les choses qui, en somme, remplissent le but universel de l'Esprit dans son processus.

L'universel est selon Hegel indispensable pour comprendre l'enjeu des fins particulières. Il fait communiquer continuellement l'intérêt singulier et l'intérêt général, il met en rapport nécessité et contingence, détermination et liberté, représentation et inconscient : ce serait inexplicable sans médiation du particulier par l'universel. La ruse de la Raison se montre dans l'enjeu entre le particulier et l'universel qui confirme selon Hegel l'action immanente de la rationalité au cours de l'histoire. Ces réflexions sur les opérations constitutives du concept, sur les mécanismes de la médiation par l'universel deviennent évidentes au moment où Hegel met en rapport la masse immense de désirs, d'intérêts et d'activités, qui constituent le fondement du cours historique, en tant que moyens et instruments que la Raison utilise en retournant leur particularité singulière contre eux-mêmes. En considérant les incidences précédentes, il semble impossible de distinguer dans la conception hégélienne la rationalité et la structure téléologique du processus historique de la conceptualisation du phénomène du travail. Si nous nous concentrons uniquement sur l'aspect

⁶⁵⁴ *Enzyk* III, § 209 p. 365 note

ontothéologique de l'histoire, nous ne prendrions pas assez en considération le fondement conceptuel de la théorie de l'histoire hégélienne.

L'enjeu de forces opposées constitue le principe de la Raison. Tandis que l'évolution de l'individu organique se déroule d'une manière immédiate, c'est-à-dire sans opposition, ni obstacle. Rien ne s'interpose entre sa réalisation et son concept, entre la nature du germe déterminé en soi et le mode d'existence qui lui sera propre. L'évolution de l'Esprit est différente car il s'oppose à lui-même en soi, il exprime cette opposition. Il constitue pour lui-même l'obstacle qu'il doit surmonter. Dans la nature, le développement n'est qu'une éclosion stable parce qu'il est en même temps une extériorisation et une conservation de l'égalité et de l'identité avec soi-même. Le développement de l'Esprit se déroule par le conflit qui constitue une lutte dure contre lui-même. Mais comment se fait-il que le développement de l'Esprit se présente comme conflit ?

L'Esprit, selon Hegel, a pour but d'atteindre son propre concept, c'est-à-dire d'être conscient de lui-même (même si cet état final n'est guère imaginable). Mais l'Esprit se dissimule. Dans cette extranéation de soi-même (*Entfremdung*), l'Esprit est confronté à des formations dans lesquelles il ne se reconnaît pas immédiatement, mais uniquement en passant par l'obstacle et le conflit. Contrairement au développement de la vie organique qui se passe pour Hegel sans peine, sans lutte, comme simple éclosion, l'Esprit se déploie par un travail dur et forcé sur soi-même, donc le terme « développement » n'est pas tout à fait adéquat à l'Esprit, il s'agit d'une production d'un but d'un contenu déterminé.

La relation téléologique dans cette production se réfère à l'idée de l'auto-détermination du concept qui reste purement formelle.

« *Die teleologische Beziehung ist als unmittelbar zunächst die äußerliche Zweckmäßigkeit, und der Begriff dem Objekte, als einem vorausgesetzten, gegenüber*⁶⁵⁵. »

Le rapport téléologique est d'abord la finalité extérieure où le concept est en face de l'objet comme d'un objet présupposé. L'activité téléologique de ce rapport d'instrumentalisation rapproche la représentation du travail de l'Esprit d'un Dieu ou démiurge prévoyant. Quelques propositions hégéliennes soulignent une telle interprétation :

« *Man kann in diesem Sinne sagen, dass die göttliche Vorhersehung, der Welt und ihrem Prozess gegenüber, sich als die absolute List verhält. Gott lässt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung seiner Absichten*⁶⁵⁶. »

Or nous n'aurions pas tout à fait saisi l'ampleur de la conception hégélienne en réduisant la finalité de la Raison dans l'Histoire à une finalité

⁶⁵⁵ *Enzyk* III, § 205, p. 362

⁶⁵⁶ *Enzyk* III, § 209, p. 365

extérieure dont toutes les formations sont prédéterminées, et purement artisanales d'un Dieu, si nous comprenons le terme « artisanal » au sens classique où les moyens présumés correspondent aux fins données. Hegel rejette une telle interprétation : la Raison dans l'histoire, nous l'avons déjà mentionné, est son propre contenu infini, sa propre matière qui sera élaborée par son activité. Elle ne nécessite pas comme l'acte fini des matériaux externes, des moyens donnés afin que son activité puisse commencer à travailler des objets. La Raison s'alimente elle-même, elle constitue elle-même la matière qu'elle travaille – et par conséquent elle sera sa propre présupposition et sa fin et ainsi la fin absolue. Elle-même est la réalisation de sa propre finalité en passant de l'intérieur à l'extérieur.

La conception de l'histoire chez Hegel permet deux voies d'interprétations : l'une préfère le point de vue logico-spéculatif plus développé et l'autre plutôt l'aisance de se référer aux termes ontothéologiques. Il subsiste de toute façon une certaine idée du travail. Lors de l'exposition du cours de l'histoire, Hegel parle bien du travail, mais les transformations qui s'y déroulent ne se conforment pas complètement au développement de la relation téléologique que Hegel comprend comme une illustration de la cause finale. Il s'ensuit que nous ne pouvons pas vraiment parler comme s'il s'agissait d'une transformation d'une chose en autre chose ou du remplacement d'une chose par l'autre car le caractère spécifique du travail de l'Esprit s'effectue par l'auto-production.

Dans l'autoproduction, ce qu'il faut souligner, c'est l'unité de ce qui produit et de ce qui est produit : une structure que nous trouvons aussi chez l'individu vivant, ce qui ouvre la voie à une comparaison avec l'évolution organique. En prolongeant le terme kantien de la finalité interne et du nouveau concept de but, Hegel en fait un « *konkretes Allgemeines* », un universel concret, qui définit l'individu qui se produit lui-même – une activité à qui il attribue le but de la « *Selbsterhaltung* », de la l'auto-conservation, de la survivance de l'espèce ou « *Reproduktion* ». La reproduction désigne le retournement du concept en lui-même qui se détermine ainsi en tant qu'universel concret ou l'espèce qui se met en rapport et qui entre dans le processus avec la singularité de la subjectivité.

« *Diese Produktion seiner ist so Selbsterhaltung oder Reproduktion; (...) der Begriff, so mit sich selbst zusammengegangen, ist bestimmt als konkretes Allgemeines, Gattung, die in Verhältnis und Prozess mit der Einzelheit der Subjektivität tritt*⁶⁵⁷. »

Cette idée de production interne, Hegel nous invite à la différencier dans la manière d'être du développement du vivant. Il le définit comme processus continu de transformation, mais ce processus se retourne aussi en son contraire et se transforme lui-même en moyen de conservation du principe organique et de sa forme.

⁶⁵⁷ *Enzyk* II, § 366, p. 497

« *Das organisch Lebendige, dessen Prinzip die Lebendigkeit ist, das Bildende, das in sich seine Wirksamkeit hat und in derselben nur bei sich bleibt, sich erhält, das ist Zweck. Zweck ist die Tätigkeit, aber die in sich bestimmte Tätigkeit, die in ihrem Verhalten zu anderem nicht als bloße Ursache sich verhält, sondern in sich zurückgeht, sich erhält. Das ist nun diese Form*⁶⁵⁸. »

Les processus historique et organique se rejoignent par l'idée de la reproduction - ce retournement sur soi sans passer par l'autre. L'Esprit, par son travail, se produit lui-même tout comme l'individu vivant. Dans l'individu vivant l'assimilation et la reproduction se confondent. L'individu vivant qui est confronté continuellement aux choses extérieures (l'opération par laquelle l'individu organique s'approprie l'objet, le convertit en moyen, le prive de sa détermination particulière et lui donne comme substance son propre contenu) est elle-même moment de son processus de reproduction. La production dans l'individu organique, au lieu d'être le passage dans l'Autre, se convertit en reproduction. Or nous trouvons aussi bien la production que la reproduction dans le « travail de l'histoire mondiale » qui constitue l'auto-production de l'Esprit.

Les notions de la vie et du travail ne sont pas si loin l'une de l'autre car nous avons pu observer la façon dont la structure du processus du travail s'estompe sur le fond de la dialectique du besoin et du désir. Nous avons pu voir aussi comment la production du travail a contourné la *reproduction infinie de la pulsion vitale* et comment au milieu de l'histoire, à travers le travail de l'Esprit, réapparaît la reproduction qui nous rappelle une rémanence du fond naturel de l'histoire. Mais le recouplement ne va pas plus loin. La différence entre processus vital et processus historique (à l'égard de leur forme logique) ne résulte pas seulement de la distinction entre l'éclosion stable des déterminations naturelles préformées et l'arrivée du Nouveau par le moyen du travail dur et forcé sur soi-même. Le renvoi à l'unité de l'assimilation et de la reproduction dans la vie organique a permis de toute façon de souligner l'appartenance du concept du travail chez Hegel à la sphère limitée par la finalité interne, de mettre en évidence dans cette notion le mode de connexion de la transformation de l'objet et la formation du sujet, la production de la chose et la reproduction du producteur. Par là se désigne aussi la différence entre la téléologie technique des causes finales et la téléologie du travail selon laquelle l'histoire se manifeste comme processus de production. L'écart entre la vie organique et la reproduction de l'Esprit se fait à cause de deux points de vue du mode de la « reproduction » : alors que la reproduction de la vie organique s'effectue à travers la répétition du même et le retour du cycle ; la reproduction de l'Esprit se réalisant par le travail de l'histoire mondiale s'effectue à chaque reprise. C'est-à-dire que l'Esprit consomme la forme qu'il s'était donnée pour s'élever à une forme nouvelle, et

⁶⁵⁸ VGP III, p. 27

au lieu de prendre la forme de la récurrence, il crée un nouveau point de départ, plus vaste, pour engendrer ainsi le processus cumulatif.

Par conséquent il est moins intéressant de savoir si l'on peut ou si l'on ne peut pas faire abstraction de la téléologie de l'histoire dans le système hégélien, mais de mettre à découvert et de déterminer le champ théorique qui nous incite à faire du processus de production, de la téléologie et de l'histoire, des concepts analogues.

Suite à la mise à jour du fondement des concepts de la production et de la reproduction nous pouvons saisir maintenant la conception de l'accumulation que Hegel a liée au « *Entwicklungs begriff* », au concept spéculatif du développement.

12.2 *Le cumul d' « Entwicklung »*

Le concept d'« *Entwicklung* », de développement, explique Hegel, est fondé sur des présuppositions internes devenant « existantes ». Une détermination formelle se réalise essentiellement dans le déploiement de l'Esprit qui « met en scène » sa réalisation à travers l'histoire du monde et qui se l'approprie.

« Das Prinzip der Entwicklung enthält das Weitere, dass eine innere Bestimmung, eine an sich vorhandene Voraussetzung, zugrunde liege, die sich zur Existenz bringe. Diese formelle Bestimmung ist wesentlich der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigentum und Felde seiner Verwirklichung hat⁶⁵⁹. »

Pour parler de « développement », il faut que la trame des événements quitte la simple répétition infinie du même ce qui fait intervenir l'idée d'arrivée du nouveau et de cumul. Le cumul se montre en tant que tel au moment où il y a enchevêtrement d'auto-production et de reproduction continue du nouveau qui se poursuit à l'infini ou selon une structure quantitative de perfectibilité. Les deux termes « production » et « reproduction » se rejoignent dans la constitution du concept de développement. Le terme « *Entwicklung* » nous ouvre déjà une piste d'interprétation, « *Ent-wicklung* » peut être vu comme « *aus-wickeln* », dans le sens de l'acte de dénouer quelque chose dont le vrai sens est encore caché, défiguré, voilé. L'« *Ent-wicklung* » correspond au sens de la traduction française « dé-veloppement », l'acte d'ôter l'enveloppe pour arriver au sens intérieur, dissimulé par l'enveloppe. Les deux termes précisent le développement comme mouvement qui est un « devenir » ce qu'il *est* déjà, le développement est le mouvement concret de l'auto-production propre de l'en-soi devenant pour-soi. Le développement représente à la fois l'écart et l'adéquation entre l'en-soi et le pour-soi.

⁶⁵⁹ VG p. 75

Ces propositions de Hegel nous apparaissent moins étonnantes si nous nous souvenons de la détermination de l'Idée qui s'extériorise, qui devient son autre et qu'il y a un seul fait qui évite que le début bascule dans l'achèvement final : le temps. Il s'agit de cette opposition formelle et initiale dont la différence abstraite ne se constitue pas seulement par une contradiction formelle mais aussi par un écart nécessaire qui est de nature temporelle. Hegel voyait très bien qu'une telle primauté du temps le renvoyait à une logique déterminant celui-ci comme quelque chose qui implique cette contradiction. Mais l'apriorité de la logique se heurte au fait qu'elle n'est pas pensable hors du temps, même dans un monde idéal. C'est pourquoi la contradiction formelle et la temporalité ne font qu'un chez Hegel. L'idée du développement exprime ainsi cette différence *temporelle* et *formelle*. En mettant ensemble les notions de position et de production, Hegel suit sa logique issue de cette fusion conceptuelle et nous verrons que ce qui est déjà en-soi disponible (*vorhanden*) est seulement posé par le développement.

« *Die Bewegung des Begriffs ist dagegen Entwicklung, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist*⁶⁶⁰. »

Ce qui est « *vorhanden* » ne peut pas être simplement traduit par « existant » ou « présent » : Hegel indique par ce mot une disponibilité pour l'individu qui fait naître ce qui est déjà « *vor seinen Händen* », devant ses mains. Le terme « *vorhanden* » implique, si nous tenons compte de la terminologie employée par Hegel, la connotation du concept de travail. Le « mouvement du concept » qui est développement amenant à autre chose ne produit - si l'on suit les propositions de Hegel - que ce qui est déjà en soi. Dans ce « mouvement du concept » n'apparaît donc rien de nouveau et rien de nouveau n'est posé, ce qui nous invite à ramener ces propos à l'articulation de la production et de la reproduction ; nous essayons d'éviter de différencier la production cumulative de l'Autre et la répétition du Même. Hegel présente cette réitération comme une répétition qui ne se poursuit pas sans altérer la constitution du répété. Cette sorte de répétition susceptible de se muer en cumul, Hegel la voit comme « *Verdopplung* », une duplication, comme le déploiement d'une « *Zweiheit* », dualité, qui disparaît continuellement dans l'unité. Hegel essaie de nous présenter deux sortes de reproduction : dans le processus organique, la disposition du germe à se reproduire lui-même se résout par un dédoublement d'un germe. Cette reproduction, dit Hegel, entraîne une dissociation qui n'est qu'une reduplication excluant tout cumul. Dans la Nature, les existences ne sont qu'un dédoublement comportant deux individus qui selon le contenu présentent une seule et même chose, comme, par exemple, les parents et les enfants sont deux individus différents mais de même nature.

⁶⁶⁰ *Enzyk* I § 161, p. 308, 309 note

« Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, dass das Subjekt, was angefangen hat, und das Existierende, welches den Schluß macht – Frucht, Samen -, zweierlei Individuen sind. Die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen; dem Inhalte nach sind sie dasselbe. (...) Eltern und Kinder sind verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur⁶⁶¹. »

Dans l'Esprit cependant, la reproduction est différente de la reproduction naturelle car il contient librement son commencement et sa fin en lui-même.

Hegel introduit ici une distinction : certes il s'agit d'une réduplication, mais ce qui est en-soi devient pour-soi. C'est-à-dire que la fin retourne à son commencement, la fin se fait pour elle-même et pour rien d'autre (ainsi se brise le cercle vicieux de la mauvaise infinité) et devient pour soi-même.

Dans la nature, dit Hegel, le germe qui est devenu un autre individu (le fruit) redevient ce qu'il était (la graine) et retrouve ainsi son unité. Le fruit, la graine n'existe pas pour le premier germe mais pour nous ; il s'agit du même contenu, le fruit n'est pas pour le germe, le germe est pour l'autre (il s'extériorise) et puis il retombe dans son unité. Tandis que l'esprit est libre parce qu'il est conscient que son commencement et sa fin sont réunis en lui-même.

« Im Geiste ist es anders. Er ist Bewusstsein, frei, darum, dass in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen... Die Frucht, der Same wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinander- und eben damit ein Fürsichsein. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe als das Andere⁶⁶². »

L'analyse du développement organique met en scène les indications hégéliennes. Nous comprenons maintenant pourquoi il est nécessaire de recourir au concept du travail afin de pouvoir expliquer la reproduction de l'en-soi dans le pour soi qui ne correspond guère à ce retour du Même définissant la réitération des processus organiques. Au contraire de ce processus répétitif, la reproduction de l'Esprit se double d'une production de l'être-là, d'une transformation de sorte qu'il ne retombe plus dans une répétition finale du commencement, mais qu'il soit auto-production. L'Esprit se déploie mais il reste le même et son développement est ainsi un « sortir-de-soi », « déploiement-de-soi » et en même temps un retour sur soi, une prise de conscience.

« Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen⁶⁶³. »

⁶⁶¹ VGP I, p. 41

⁶⁶² VGP I, p. 41

⁶⁶³ VGP I, p. 41

L'auto-production de l'Esprit qui se constitue par le travail (*durch die Arbeit*⁶⁶⁴) éclipse l'écoulement naturel du temps. Certes, le concept de travail nous conduit dans la sphère de l'histoire, mais Hegel ne met pas en évidence le moteur de ce travail. Le travail s'est formé sur la base du désir, mais ce n'est plus le désir qui forge l'Esprit – le désir est devenu moyen en faveur du travail qui suit un certain motif. Hegel décrit ce motif qui est dans le cours de l'histoire mondiale (*Gang der Weltgeschichte*) comme une faculté de changement vers le meilleur (« *Veränderungsfähigkeit* ») – une pulsion de perfectibilité (« *ein Trieb der Perfektibilität* »⁶⁶⁵).

Nous verrons que cette pulsion n'est pas le seul moteur qui temporalise l'histoire et il est clair que dans le domaine de l'Esprit, le temps a changé de registre. L'histoire ne se déroule plus en fonction du temps naturel, elle a son propre mouvement, ce que Hegel explique entre autres lorsqu'il parle de la « lenteur » de l'histoire.

12.3 *La lenteur de l'histoire*

Quand Hegel parle de la lenteur de l'histoire, il se réfère au mouvement lent du devenir historique de l'Esprit. Sa terminologie ne doit pas surprendre ici : Hegel n'utilise pas le terme « mouvement » dans le sens du mouvement d'un corps physique mais d'une façon imagée comme mouvement historique. Le mouvement historique se réfère à l'enchaînement des différentes figures historiques. Le mouvement historique ne se déroule pas selon la monotonie du processus naturel, c'est-à-dire comme le mouvement d'un corps dans l'espace et le temps, car les figures historiques qui constituent ce mouvement accumulent les figures précédentes, et les membres accumulés dans le devenir historique portent ainsi toute la charge de l'Esprit complet et c'est pourquoi il n'avance que lentement et lourdement (*träge*⁶⁶⁶).

« *Das Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes, mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat*⁶⁶⁷. »

L'idée de l'accumulation de l'histoire montre que chaque figure historique doit pour se positionner dans l'histoire percer et digérer la substance de la richesse de l'Esprit et comme c'est l'Esprit lui-même qui se meut à travers ces figures, son *Soi* devient de plus en plus lourd et son

⁶⁶⁴ VG p. 81

⁶⁶⁵ VG p. 74

⁶⁶⁶ « *Träge* » s'applique normalement aux corps physiques dont la masse ralentit leur accélération. L'idée d'une masse accroissante sur laquelle l'Esprit travaille a sûrement invité Hegel à employer ce terme.

⁶⁶⁷ PG p. 590

mouvement d'autant plus lent. La lenteur augmente encore, dit Hegel, par d'apparents reculs (*Rückschritte*⁶⁶⁸), c'est-à-dire des époques de barbarie pendant lesquelles il s'éloigne de lui-même (*von sich entfernt*).

Au terme de lenteur s'associe celui de longue durée et c'est le terme du temps long qui donne la mesure de la lenteur du déroulement de l'histoire. Le travail de différenciation, d'extériorisation et de ressaisissement de l'Esprit implique non seulement l'écoulement du temps, mais surtout un temps fort long. Ce que nous considérons à travers nos souvenirs comme une période courte se présente en réalité en un temps long car l'Esprit se développe uniquement par le détour, la médiation. Rien ne se passe comme un simple déroulement.

« *Es ist ein trivialer Satz: die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziele – richtig! – aber der Weg des Geistes ist die Vermittlung, der Umweg*⁶⁶⁹. »

L'Esprit avance toujours parce qu'il est lui-même l'avancement. Souvent il semble s'être oublié, perdu – mais il avance malgré les apparences, son opposition intérieure persiste et ainsi la négativité qui s'imprègne en tant qu'avancement de son travail. Les apparences d'un recul du développement ne ralentissent nullement la progression interne de l'Esprit.

« *Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten. Oft scheint er sich vergessen, verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er innerliches Fortarbeiten*⁶⁷⁰. »

C'est par le détour de médiations que Hegel évoque le processus obstrué et sinueux de l'histoire. Il s'appuie sur les termes de la lenteur et de la longueur qui sont des images adéquates de la médiation, c'est-à-dire qu'il s'agit des apparences à travers lesquelles le travail difficile et dur de l'Esprit devient visible - (*Arbeit der Bildung*), son travail de formation. Quand Hegel décrit l'histoire mondiale comme une dépense énorme de forces et de temps, il met en exergue la notion de travail dur de l'Esprit avec un « *unermesslichen Aufwand von Kräften und Zeit*⁶⁷¹. »

L'« *Aufwand* » vient du verbe « *aufwenden* » qui exprime l'effort pour surmonter quelque chose, impliquant le sujet qui se « *wendet* » contre ou à quelque chose qui obstrue d'une manière générale l'avancement (spatial et spirituel) de l'individu. Le préfixe « *auf-* » indique en outre l'idée d'un éventuel cumul nécessaire pour surmonter l'obstacle. L'idée d'une dépense immensurable de temps et de force (*unvermessliche Aufwand von Kräften und Zeit*) est une allusion au concept du travail qui exprime la temporalité du développement de l'Esprit à travers l'histoire. Le concept du travail est ainsi responsable du changement de registre du temps. L'Esprit restructure

⁶⁶⁸ PG p. 62

⁶⁶⁹ VGP III, p. 507

⁶⁷⁰ VGP III, p. 456

⁶⁷¹ VG p. 77

complètement le processus du temps, on peut même dire qu'il s'y montre indifférent (*er hat nicht zu eilen; er hat Zeit genug*).

L'Esprit est un mouvement qui se dirige vers sa fin, sa prise de conscience de lui-même, le moment où il est devenu ce qu'il est. Il est éternel, il est hors du temps, parce que son avancement ne dépend que de lui-même, son travail sur lui-même – la fin de l'Esprit, sera atteinte au moment où il est devenu lui-même et c'est aussi le moment de sa prise de conscience.

«Was die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken: er hat nicht zu eilen; er hat Zeit genug – tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag -; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächstigen Ephemeren haben zu manchem, zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug; wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden⁶⁷² ! »

Les êtres éphémères, les individus ne parviennent souvent pas à accomplir leurs fins parce qu'ils meurent avant, leur mortalité les en empêche. Leurs fins, leur vie éphémère ne sont qu'un moyen pour l'Esprit et son développement. L'Esprit, au contraire, ne cesse de se développer qu'au moment où il atteint sa fin. Il est difficile de s'imaginer la fin de l'Esprit. L'interprétation selon laquelle l'Esprit n'atteindra jamais sa fin, qu'il se heurte déjà dans son développement à une masse de ses figures dont le nombre d'éléments s'est accru infiniment, reste incompatible avec son devenir absolu. La fin de l'Esprit comme une fin apocalyptique du monde est une lecture peu fructueuse.

D'après la conception cyclique de l'Esprit, la fin de l'Esprit fait plutôt référence à la fin d'une de ses figures dans lesquelles il apparaît. Autrement dit, Hegel fait apparaître l'absolu à travers ses différentes figures. Le progrès de l'Esprit dans l'histoire se déroule selon un certain principe. Le principe qui se développe dans l'histoire est celui de la liberté, l'histoire peut être considérée comme le développement du concept de la liberté qui commence avec le concept de la liberté restreinte de l'antiquité pour aboutir à la forme de la société civile où la liberté pour chaque individu a pris une forme qui ne peut plus être dépassée. La fin de l'histoire correspond donc plutôt au déploiement de ce principe – un principe que l'Esprit ne peut plus dépasser à l'intérieur de cette figure. La liberté dans la société civile sera pour Hegel la forme la plus élevée que l'Esprit pourrait atteindre⁶⁷³. Ensuite, l'Esprit se déploiera dans une nouvelle figure.

⁶⁷² VGP III, p. 506

⁶⁷³ Hegel pensait que l'État prussien de son époque était déjà le garant de la liberté individuelle dont l'expression ne pouvait plus être dépassée, c'est ainsi qu'il pouvait le considérer comme « fin de l'histoire ». Marx a repris l'idée de la fin de l'histoire pour lui donner la forme d'un État socialiste.

L'hypothèse de la fin de l'histoire a été avancée au milieu du XXe siècle par le philosophe français d'origine russe Alexandre Kojève. Élaborée au fil d'une correspondance avec George Bataille cette hypothèse trouve chez lui une forme originale au regard de celles qu'elle a connues par la

Or ces réflexions ne nous mènent pas plus loin dans notre analyse de la temporalité.

Il est par contre intéressant de voir que Hegel applique une démarche à l'exposition du temps historique qui est analogue à celle que nous avons pu observer lors de l'élaboration logique du concept de temps. Après avoir présenté la négativité élémentaire du temps isomorphe à celle du Concept, Hegel définit (malgré le « *Macht der Zeit* ») le Concept hors du temps. Le temps historique obtient ainsi un rôle qui est à la fois déterminant et subordonné. Les termes comme « *Langsamkeit* », « *Aufwand* », la longueur, la dépense qui est indifférent du temps renvoie à une neutralisation du temps, lequel (s'il ne se réfère pas à la forme vide, sans contenu de la non-histoire) s'est détaché du domaine de la finitude et du registre de l'obstacle. Les déterminations de la vie finie – comme temps, effort, dépense – ne conviennent plus.

« Zeit, Mühe, Aufwand, solche Bestimmungen aus dem endlichen Leben gehören nicht hierher⁶⁷⁴. »

La sphère de l'Esprit et les différentes variations de ses motifs se manifestent dans un autre mode temporel mais cela ne veut pas dire que l'Esprit se déroule dans un domaine purement logique, hors de la finitude. Au contraire, Hegel soutient l'idée que l'Esprit doit surmonter des obstacles mais l'effort qui est nécessaire ne se mesure plus avec une échelle de la vie finie. Hegel dit à ce propos dans sa Phénoménologie de l'Esprit : La vie de Dieu et sa connaissance divine peuvent être considérées comme un jeu d'amour avec soi-même mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif dans le monde fini.

« Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbanlichkeit und

suite. Alexandre Kojève soutient en effet que l'histoire est d'ores et déjà finie. Selon lui, le défilement des troupes de Napoléon sous les fenêtres de Hegel au terme de la bataille d'Iéna constitue le terme de l'histoire. En effet, cet événement singulier peut être considéré comme un double aboutissement. D'une part, il conduit au triomphe d'un nouvel ordre militaire et juridique en Europe : chaque avancée de la Grande Armée conduit à l'extension de la codification du droit et débouche sur la rationalisation de celui-ci. D'autre part, l'événement permet de faire comprendre à Hegel que l'histoire permet la réalisation de la raison philosophique. Droit et philosophie s'achèvent donc pleinement en 1806. Pour Alexandre Kojève, les événements postérieurs à cette date ne constituent que l'extension de la fin de l'histoire au reste du monde, hors d'Europe. Les guerres mondiales participent à cette lente diffusion de la raison.

Fukuyama, philosophe américain d'origine japonaise, a publié un premier article sur le sujet (« The end of History »), au cours de l'été 1989 dans la revue *National Interest* (article repris dans Commentaire n° 47, automne 1989). Il en développe les thèses dans un livre controversé publié en 1992, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, dans lequel il défend l'idée que la progression de l'histoire humaine, envisagée comme un combat entre des idéologies, touche à sa fin avec le consensus sur la démocratie libérale qui tendrait à se former après la fin de la Guerre froide.

⁶⁷⁴ *VGP* III, p. 507

*selbst zur Fädeheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt*⁶⁷⁵. »

L'obstacle est donc quelque chose de constitutif dans le développement de l'Esprit sans lequel le travail du négatif ne serait qu'un effort dans le vide. Etant donné que l'obstacle n'est pas extrinsèque à l'Esprit, il est évident qu'il se produit dans le développement de l'Esprit. Sans un obstacle, sans qu'il y ait quelque chose qui gêne, refreine le développement de l'Esprit, sa négativité se perdrait dans un vide logique et surtout la négativité en elle-même serait privée de sens car sans obstacle le travail du négatif ne pourrait pas établir une seule opposition. En outre, sans obstacle le développement de l'Esprit aurait atteint sa fin avant d'être commencé. En d'autres termes, le commencement serait identique à la fin et le temps annulé.

S'il n'y a pas de sérieux dans le travail du négatif, c'est-à-dire dans l'aliénation, dans l'être-autre, et la volonté de les surmonter, le développement de l'Esprit serait aussi caduc. La douleur peut être interprétée d'une manière générale par rapport à un peuple souffrant des guerres, génocides, etc., qui n'est rien d'autre que la manifestation d'un obstacle qui rejaillit au cours du développement de l'Esprit. Mais comment pouvons-nous parler d'un obstacle ou d'une douleur qui fait avancer l'Esprit au bout du compte s'il s'agit d'un événement comme l'Holocauste ? Puisqu'il est toujours possible de dire après des guerres et des génocides qui vont peut-être encore venir que ces événements contribuent à un progrès indéfini de l'Esprit, en quoi consiste donc cet avancement de l'esprit ? Le progrès ou l'avancement de l'Esprit devient ainsi une idée régulatrice qui minimalise un événement singulier (comme un génocide) par rapport à un futur incertain. Une telle « panoptique » peut aussi révéler un pessimisme historique comme le dit Jean-Louis Vieillard-Baron : « Or Hegel est pessimiste sur l'histoire et souligne la nécessaire décadence de toute forme historique⁶⁷⁶ ». Peu importe si nous nous décidons de considérer l'histoire sous un angle pessimiste ou d'un point de vue « panoptique », la considération hégélienne de l'histoire invite son lecteur à être indifférent aux événements singuliers. Si l'on prend le point de vue absolu de l'Esprit, on adopte aussi son indifférence par rapport à l'événement singulier. L'obstacle ou le refrènement du travail de l'Esprit exige d'un autre côté la patience car le travail de l'histoire ne s'accomplit pas d'un seul coup.

La patience de l'Esprit ou du négatif s'adresse à la longue durée de l'histoire, à la lenteur de l'écoulement du temps historique et à l'« *Aufwand* » illimitée du temps qui détermine le travail de l'Esprit. La patience de l'histoire provient donc de l'obstacle, de l'opposition, bref, de l'objectivité de

⁶⁷⁵ PG p. 24

⁶⁷⁶ Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 309

la dialectique, ce qui éloigne l'idée de volontarisme qui pourrait se révéler à propos du développement de l'Esprit.

L'impatience, explique Hegel dans la préface de la Phénoménologie de l'Esprit, exige l'impossible, c'est-à-dire l'obtention du but sans les moyens. D'une part, il faut supporter la longueur du chemin car chaque moment est nécessaire et, d'autre part, il faut s'arrêter à chaque moment et séjourner en lui car chacun est lui-même une figure, une totalité individuelle. Puisque non seulement la substance de l'individu, mais encore l'Esprit du monde a eu la patience de parcourir ces formes dans toute l'extension longue du temps et d'entreprendre le prodigieux travail de l'histoire universelle dans laquelle il a élaboré dans chaque forme le contenu total de soi-même. Puisque il ne pouvait pas moins prendre conscience de soi-même, l'individu ne peut non plus, par conséquent, saisir plus facilement et plus rapidement sa substance.

« Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die Länge dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig; - andernteils ist bei jedem sich zu verweilen, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt... Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewusstsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen⁶⁷⁷. »

La patience, pouvons nous dire, est ainsi inséparable de la peine et de l'endurance pour supporter la longueur du chemin. La patience se définit selon un temps⁶⁷⁸ modifié par l'expérience du travail, il s'inscrit dans le monde prosaïque du travail. La notion de patience se présente d'abord comme un domaine qui est imprégné par l'activité médiatrice du travail, et on peut dire en même temps que l'impatience est un trait de la conscience désirante, tandis que la patience en refoulant le désir dans le travail, s'active : patienter veut dire ainsi décrire la faculté de différer, se retenir, se tenir en suspens, garder l'opposition auprès de la « *Mitte* ». En outre faut-il indiquer la *présence* de la patience du savoir, requise par la teneur de la chose elle-même, une patience que nous retrouvons dans l'« *Anstrengung des Begriffs* », l'effort du concept, qui redouble ainsi la patience de l'Esprit du monde.

Le moment où quelque chose est déjà pensé (*Gedachtes*), la pensée est propriété de la substance (*Eigentum der Substanz*⁶⁷⁹). Une fois pensée, la chose

⁶⁷⁷ PG p. 33 et 34

⁶⁷⁸ Nous insistons sur le fait que le concept du développement ne peut être pensé *bors du temps*. Une interprétation qui n'est pas partagée, par exemple, par Gérard Lebrun : « Le 'développement' qui spécifie l' 'activité' du Concept ne sera ni un déroulement continu ni un progressus temporel. », Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Ed. Gallimard, 1972.

⁶⁷⁹ PG p. 34

est sortie de l'immédiateté du mode d'être-là, c'est-à-dire ce n'est plus l'être-là qu'il faut convertir en la forme de l'être-en-soi, c'est l'être-en-soi, - qui n'est plus originaire ou enfoui dans l'être-là mais déjà présent dans l'intériorité du souvenir qu'il faut transformer en la forme de l'être-pour-soi.

« Schon ein Gedachtes, ist der Inhalt Eigentum der Substanz; es ist nicht mehr das Dasein in die Form des Ansichseins, sondern nur das weder mehr bloß ursprüngliche noch in das Dasein versenkte, vielmehr bereits erinnerte Ansich in die Form des Fürsichseins umzukehren⁶⁸⁰. »

Si l'activité qui en a fini avec l'être-là est seulement le mouvement de l'esprit particulier qui n'arrive pas à se concevoir, le savoir, au contraire, est dirigé contre cette représentation constituée, contre cet être-bien-connu.

« Wenn die Tätigkeit, die mit dem Dasein fertig wird, selbst nur die Bewegung des besonderen, sich nicht begreifenden Geistes ist, so ist dagegen das Wissen gegen die hierdurch zustande gekommene Vorstellung, gegen dies Bekanntsein gerichtet; »⁶⁸¹

La mise en question de ce « *Bekanntsein* », de ce qui est connu est pour Hegel l'intérêt de la pensée (Denken) et du Soi universel (allgemeine Selbst) parce qu'il pense que nous ne voyons rien dans quelque chose déjà connu. Les connaissances (au sens de « *Bekanntsein* ») empêchent ainsi la cognition (au sens de « *Erkenntnis* »).

« Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt.⁶⁸² »

Nous voyons bien que la patience de la conceptualisation et de l'Esprit se réfléchissent l'une l'autre ce que met encore une fois en évidence l'adéquation structurelle que Hegel a établie entre subjectivité et objectivité. Cette double perspective met en lumière la structure dialectique qui constitue le système hégélien et exclut dès le départ toute trace de volontarisme. Hegel exprime cette réciprocité:

« Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung⁶⁸³. »

Celui qui regarde le monde rationnellement, est aussi regardé rationnellement par le monde : il y a *réciprocité*.

La patience exprime l'attente, le rapport temporel du lent déroulement de la médiation. Et « regarder le monde rationnellement » ne veut pas apporter du dehors à l'objet une raison et le transformer par là, l'objet est pour lui-même rationnel. C'est donc la tâche de la science d'apporter à la conscience ce travail propre de la raison de la chose. Il n'y a pas d'autre façon de procéder que par le travail. Une autre démarche - soit disant unilatérale, sans médiation - ne serait que de l'impatience qui n'aboutirait qu'à la méconnaissance de la réalité incontournable de la médiation. L'impatience en doubler la médiation par le travail, veut se

⁶⁸⁰ PG p. 34

⁶⁸¹ PG p. 34

⁶⁸² PG p. 35

⁶⁸³ VG p. 23

trouver immédiatement dans l'absolu mais au lieu d'un savoir, elle se trouve devant un vide négatif, l'infini abstrait ; l'absolu qui est seulement visé (*gemeint*) n'est que présumé parce qu'il n'est pas posé, n'est pas saisi. Il ne peut être saisi que par la médiation de la connaissance (*Erkennens*), dont l'universalité et l'immédiat ne sont qu'un moment, alors que la vérité se révèle seulement à la fin d'un long parcours. La patience de l'histoire dans la longue durée renvoie à l'image du lent parcours de la vérité.

« ein gemeintes Absolutes, das ein gemeintes ist, weil es nicht gesetzt ist, nicht erfasst ist; erfassen lässt es sich nur durch die Vermittlung des Erkennens, von der das Allgemeine und Unmittelbare ein Moment, die Wahrheit selbst aber nur im ausgebreiteten Verlauf und im Ende ist⁶⁸⁴ »

En introduisant l'idée de la patience, Hegel insinue que l'Esprit parvient par le travail et au bout d'un certain temps à remettre les choses à leur place prédestinée. On reconnaît bien la vision optimiste qui s'exprime dans le temps que Hegel relie au travail de la Raison. À travers ce travail de la Raison et la véritable infinité de l'histoire, la patience exigeant le déploiement de la pensée spéculative apparaît comme une nouvelle la Ruse de la Raison, ce qui nous permet de la considérer aussi comme une forme de la ruse du Concept. La « *List des Begriffes* » explique Hegel, anticipe l'arrivée d'un changement, le travail caché de la Raison, qui ne se manifeste que plus tard dans son ampleur réelle.

« Die List des Begriffes, ein Dasein an dieser Seite zu fassen, von der seine Qualität nicht ins Spiel zu kommen scheint, - und zwar so sehr, dass die Vergrößerung eines Staats, eines Vermögens usf., welche das Unglück des Staats, des Besitzers herbeiführt, sogar als dessen Glück zunächst erscheint⁶⁸⁵. »

Le terme de la patience nous a déjà donné une idée du travail du temps dans l'histoire. Nous avons vu que la patience exige également le cumul des différentes étapes de l'Esprit et leur intériorisation. La temporalité de l'histoire se met en forme d'un côté par l'intériorisation du devenir temporel intuitionné et d'un autre côté par une modification de l'expérience directe de la suite répétitive des Maintenant (par le travail qui est en même temps un processus d'intériorisation et d'objectivation). Ce processus d'intériorisation cumulative est le temps historique.

12.4 « *Erinnern* »

Après avoir dégagé la négativité élémentaire du temps dont nous avons tenté d'exposer au préalable l'importance et les limites, nous pouvons constater que seul l'Esprit est capable d'intérioriser le changement et de s'en

⁶⁸⁴ *WL* II, p. 571

⁶⁸⁵ *WL* I, p. 398

servir dans son processus de développement qui se conçoit par l'idée d'accumulation. *L'intériorisation du changement* et *l'accumulation* représentent pour Hegel les deux piliers qui déterminent le « progrès » de l'Esprit. Hegel nous expose le « changement », comme l'arrivée d'une nouvelle forme, ce qui représente pour lui l'idée du « progrès ». L'arrivée du nouveau alimente donc l'Esprit dans son développement. Cela permet à Hegel de dire que chaque changement est un progrès dans l'Esprit. Toute sortie-de-soi se double d'une entrée-dans-soi, c'est-à-dire un « *Erinnern*⁶⁸⁶ ».

L'idée de l'accumulation, le concept fondamental pour le développement de l'Esprit, ne peut jamais se produire, ne serait même pas déterminable, selon la structure d'enchaînement de la mauvaise infinité. Hegel insiste sur le fait que chaque série historique doit exprimer l'accumulation des membres antérieurs ; les formes s'enchevêtrent, chaque formation comporte en elle les précédentes. Le déploiement historique doit être imaginé en forme d'une spirale où le processus recommence chaque fois à un niveau plus élevé. Le développement de l'Esprit est ainsi un processus de cristallisation des nouvelles formes où chaque reprise s'effectue à l'occasion d'un bouleversement. Dans la non-histoire, au contraire, tout changement se réduit selon Hegel finalement à la répétition du même. Par contre dans le champ de l'histoire le concept en entier est rectifié ; il représente une suite non répétitive de changements dont les résultats s'accumulent et qui provoquent l'arrivée d'une nouvelle forme historique. Mais pour saisir un tel processus, il fallait bien mettre en évidence la négativité comme détermination essentielle du temps. Dans ce contexte théorique, nous pouvons concevoir le temps en termes de totalisation que nous pouvons interpréter comme l'idée d'une accumulation structurée par le négatif.

Le négatif joue un rôle très important dans le déblayage du champ de l'histoire. Nous avons vu la façon dont Hegel liait la naissance de l'histoire à l'apparition d'un objet pour Mnémosyne et précisait même les conditions rendant possible de le déposer dans le « *Tempel der Mnemosyne*⁶⁸⁷ » en lui attribuant une durée immortelle. Hegel nous a fait comprendre également que la compréhension de l'origine de l'histoire est liée à une modification (théorique et pratique) du rapport au passé – dans ce contexte il faisait communiquer *remémoration* et *prise de conscience*. Cela veut dire qu'il n'y a pas d'expérience de l'histoire tant que la puissance assoupie de la nature n'est pas supprimée en faveur de Mnémosyne, de la « *Besinnung*⁶⁸⁸ », la prise de conscience, et que l'intériorité n'est pas devenue la récollection par la « *Erinnerung* » de l'essence qui était avant seulement immédiate. C'est bien à

⁶⁸⁶ *Enzyk* II, § 251 p. 255

⁶⁸⁷ *VG* p. 12

⁶⁸⁸ « *Sein Pathos ist nicht die betäubende Naturmacht, sondern die Mnemosyne, die Besinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens.* », *PG* p. 773

travers les termes de la « recollection » et de l'« accumulation » que Hegel conçoit l'histoire - et c'est le temps qui la délie. La constitution de la mémoire se fait indissociablement par la récurrence et le cumul et il semble que l'histoire ne cesse de resserrer davantage les liens associant au passé un présent qui s'y prolonge.

Au cours de notre analyse, nous avons pu constater l'isomorphisme que Hegel établit entre le Concept et le temps. Se pose ainsi la question de savoir s'il applique la même démarche pour associer le Concept et la Mémoire car il associe au Concept aussi l'idée du cumul. Au Concept qui à chaque degré de sa détermination ultérieure augmente la masse de son contenu précédent. Non seulement il ne perd rien du fait de la progression dialectique, ne laisse rien derrière lui, mais emporte surtout avec lui tout l'acquis et se recueille lui-même, ainsi il s'enrichit et augmente la densité de son contenu en lui-même.

« Er erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorübergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch lässt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich⁶⁸⁹. »

Cela semble aussi se produire dans la Mémoire où l'enchaînement des événements de l'histoire semble se mettre en place en se prolongeant dans le présent, où le passé n'arrête pas d'accumuler son contenu et de se conserver. Le passé amplifie son volume de tout ce qu'il recueille et cette sorte de cumul qu'il produit entraîne une temporalité irréversible. La Mémoire est ainsi un compte rendu historique de l'Esprit. Hegel joint ici à son interprétation de la réminiscence, le terme platonicien de l'anamnèse qu'il traduit par « *Erinnerung* » ; ce terme exprimant adéquatement la nature de l'Esprit où se trouve déjà présent ce qui devient objet pour lui. Ce qu'il devient, il l'est déjà, il est le commencement de son mouvement dans lequel il ne sort pas de lui. Son mouvement n'est que le constant retour en soi-même. Il est l'universel, le genre, son propre devenir.

« das Allgemeine, die Gattung ist an ihr selbst ihr eigenes Werden. Sie ist dies, zu dem für sich zu werden, was sie an sich selbst ist; das, was sie wird, ist sie schon vorher; sie ist der Anfang ihrer Bewegung, worin sie nicht aus sich heraustritt⁶⁹⁰. »

Du moment où l'on adopte l'idée de l'anamnèse, l'« *Erinnerung* », *Sich-innerlich-machen* » ou « *Insichgeben* »⁶⁹¹ l'association de la culture (au sens de prendre soin de quelque chose, cultiver, conserver) et du travail à la remémoration, à une démarche dialectique récapitulative devient compréhensible.

⁶⁸⁹ *WL* II, p. 569

⁶⁹⁰ *VGP* II p. 44

⁶⁹¹ *VGP* II p. 44

Hegel accepterait l'idée d'interpréter le développement de l'Esprit par le terme de l'anamnèse sous la condition de s'éloigner d'une interprétation trop empiriste de la réminiscence platonicienne qui nous explique la reproduction d'une représentation qu'on a réellement, même si encore inconsciemment, comme la résurrection d'un contenu qu'on a probablement su mais qu'on avait oublié. Même si nous écartons cette interprétation psychologique, pour un point de vue plus universel, Platon présente ainsi l'être-en-soi de l'Esprit comme quelque chose d'empirique qui précède chronologiquement, comme si le vrai avait été déjà pour nous dans une autre époque. Hegel refuse aussi l'interprétation mythique de l'anamnèse qui nous donne un accès immédiat aux secrets de la nature. Mais comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, il rejette les formes de l'immédiat comme « savoir ». Il serait faux selon lui de croire que la nature se présente ouvertement et d'une manière transparente, comme un « limpide miroir » dans lequel l'homme pourrait contempler la création divine.

« Bei Platon hat jedoch, wie nicht zu leugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen, ersten Sinn. (...) Das Wahre muss also schon zu einer anderen Zeit für uns gewesen sein. Aber zugleich ist zu bemerken, dass er dies nicht als eine philosophische Lehre, sondern in Gestalt einer Sage (Mythos) gibt⁶⁹². »

En revanche, l'anamnèse du Concept ne se déploie pas, d'après Hegel, en s'affrontant à un oubli qu'il faut vaincre à tout prix pour libérer la voie du retour à ce que l'origine avait recouvert – au contraire, la manifestation du vrai, dit-il, ne peut pas être un fait du passé mais le résultat du plus haut effort de l'Esprit.

Nous voyons que Hegel attribue le développement de l'Esprit à l'idée d'une mémoire accumulative et récapitulative. Dans le développement de l'Esprit, en dissociant le négatif d'une part en reproduction du Même et d'autre part en production de l'Autre qui se transforment perpétuellement l'un dans l'autre, la référence à l'anamnèse de Platon montre ainsi soit l'idée de médiation (ce que signifie pour Hegel le développement de ce qui est en soi dans l'Homme, ses possibilités), soit l'essence même du Concept comme processus, développement de soi-même.

« Wenn in der Platonischen Philosophie gesagt wird, dass wir uns der Ideen erinnern, so hat dies den Sinn, dass die Ideen an sich im Menschen sind und nicht...als etwas dem Menschen Fremdes von außen an denselben gelangen. Durch diese Auffassung des Erkennens als Erinnerung ist jedoch die Entwicklung dessen, was an sich im Menschen ist, nicht ausgeschlossen, und diese Entwicklung ist nichts anderes als Vermittlung⁶⁹³. »

Le processus d'intériorisation cumulative dont nous avons essayé de présenter la structure logique est chargé de mettre un terme à la mauvaise infinité. L'introduction du temps historique effectue la rupture de la

⁶⁹² VGP II p. 45 et 46

⁶⁹³ Enzyk I, § 67 p. 158 note

mauvaise infinité dans la série temporelle. Hegel associe à la temporalité historique deux concepts qui se joignent logiquement : celui de la *négation déterminée* et de l'« *Aufhebung* ». La négation déterminée constitue la structure logique qui rend compréhensible la cohérence de l'enchaînement. Cela veut dire que chaque formation nouvelle est conçue comme un résultat et une transition à travers laquelle se produit le processus en tant qu'accomplissement d'une négation.

La négation, en revanche, ne s'effectue pas seulement dans un *espace* purement logique, elle n'est pas concevable en dehors du contenu nié, la chose niée ne peut avoir le statut d'antérieur (nié) que si cette étape a été conservée (*aufgehoben*). Le résultat n'est réel que dans la mesure où il est représenté dans son devenir, c'est-à-dire qu'il est représenté processionnellement. La conjonction entre conservation et suppression, exprimée par le terme d'« *Aufhebung* » chez Hegel, explique la nécessité de la forme cumulative du processus. Le double aspect de l'« *Aufhebung* » produit ce contenu accumulé qui fait que les formations de l'Esprit s'inscrivent dans un processus irrévocable. Les formations de l'Esprit se font dans le régime de l'idée d'un progrès, contrairement aux formations naturelles qui s'incrémentent uniquement dans l'espace, il s'agit de la répétition du même au lieu d'un progrès. Par conséquent, les formations de l'Esprit ne sont pas soumises au flot naturel du temps. Hegel se sert du terme logique d'« *Aufhebung* » pour déterminer le rapport au passé dans le domaine de l'histoire, c'est pourquoi il tient beaucoup à différencier la suppression d'une forme déterminée dans l'Esprit, de sa suppression, abolition immédiate dans le temps. La négation temporelle demeure encore désignée comme négativité abstraite, c'est-à-dire qui reste unilatérale. Le temps, peut-on aussi dire, s'empare des choses pour les transformer en non-être sans les conserver.

Dans la sphère de l'histoire, ce double aspect apparaît lorsque toute révocation temporelle est doublée d'une sorte de conservation qui subsiste à la suppression. Quand Hegel détermine le « supprimé » comme un idéal, il voit cette idéalité comme une sorte de non-existence convertie qui la rend apte à la détermination spécifique de la mémoire. Il explique que l'idéalité est une sorte de négation du réel mais ce réel est en même temps « *aufbewahrt* », sauvegardé, en d'autres termes, le réel est virtuellement conservé – même s'il n'existe pas.

« die Bestimmung der Idealität, die für das Verständnis am wesentlichsten festzuhalten ist, dass die Idealität Negation des Reellen, dieses aber zugleich aufbewahrt, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existiert⁶⁹⁴. »

L'idéalité joue aussi un rôle déterminant au niveau de l'histoire dans la mise en rapport avec le passé. Le passé historique est quelque chose d'idéal dans la mesure où les événements font partie d'une conservation négative,

⁶⁹⁴ *Enzyk* III, § 403 p. 122

un contenu dont le temps a enlevé le coté immédiat, bref, le temps l'a disloqué de son « Dasein ». La pensée spéculative met les événements dans une temporalité qui est hors de celle de la nature. Ce qui a été supprimé devient une existence idéale, quelque chose de posé, un médiateur, un résultat. Le supprimé qui est posé comme quelque chose d'idéal, le fait réel a été converti par l'acte de penser (*Denken*) pour devenir quelque chose de pensée – la pensée comme résultat de « penser ».

Hegel présente donc l'accumulation dans la conception spéculative de l'histoire comme enchaînement d'idéalités où chaque détermination comporte la précédente comme supprimée. Ce qui est supprimé n'a pas tout à fait disparu, il n'est pas seulement quelque chose de passé.

« *Der vorstellende Geist hat die Anschauung; dieselbe ist in ihm aufgehoben, nicht verschwunden, nicht ein nur Vergangenes*⁶⁹⁵. »

Ce qui est passé n'est pas complètement aboli mais seulement « *aufgehoben* », seulement dépassé et pour cette raison en même temps conservé. L'accumulation dans la sphère de l'histoire peut être interprétée comme une *mise en rapport permanente* du *passé* avec l'*actuel*, il s'agit d'un véritable enchaînement des événements pour Hegel, où tout dépassement du présent est conservé. Cette conservation constitue ainsi la masse – qui s'accroît constamment – du contenu réel de la prise de conscience de l'Esprit. Chaque présent qui s'écoule et qui est supprimé représente par conséquent un moment où le passé révèle la vérité – une vérité universelle qui marque une étape de la prise de conscience de l'Esprit, une vérité qui est déterminée déjà en-lui mais dont il n'a pas encore connaissance. « Connaître », « *wissen* » est pour Hegel le savoir de la nécessité de son propre développement – c'est-à-dire de mettre à jour ce qui a été caché. Hegel propose donc un dévoilement de la vérité qui s'effectue peu à peu, précisément chaque fois que le présent est dépassé, supprimé et conservé. Il pense la fin du développement de l'Esprit comme le dévoilement de la totalité de la vérité – de lui-même.

Le processus dialectique de Hegel est la méthode d'un tel dévoilement. Jamais il ne nous donne la totalité de la vérité dans un seul concept, jamais il ne la possède d'une façon complète dans sa philosophie. Comme Heidegger plus tard, dans *Sein und Zeit*⁶⁹⁶, Hegel propose de trouver et d'attendre un « être » donné dont nous n'avons jamais une idée de la totalité. La démarche de trouver cet « être », cette vérité totale, se fait par la chasse infinie aux concepts apparentés.

⁶⁹⁵ *Enzyk* III, § 450 p. 256 note

⁶⁹⁶ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 428- et 433-

13 La différence entre « Etre » et « Devoir »

Le temps en tant qu'auto-dévoilement de vérité occupe une place fondamentale dans le système hégélien : Hegel nomme ce système d'auto-dévoilement « Esprit ». Le déploiement de l'Esprit s'effectue à travers une diversification des concepts qui constituent une certaine structure qui n'est pour Hegel rien d'autre que l'Esprit prenant conscience de cette vérité dont il est lui-même auteur. Ce que nous voyons d'entrée de jeu c'est la connexion entre concept et temps. Afin de pouvoir relier une théorie générale du temps dont nous avons vu l'élaboration avec une théorie du temps historique, Hegel a d'abord dégagé la négativité comme détermination principale du temps pour la remettre et revaloriser dans le registre de la temporalité de l'histoire. C'est dans la temporalité historique que Hegel inscrit la nécessité théorique d'une connexion entre concept et temps. Le concept n'évolue pas seulement dans le temps, il est le temps. Le fait de calquer les déterminations d'une logique du temps, les conceptions formalistes du temps sur ceux de l'histoire, impose, selon Hegel, un certain formalisme à la vision morale du monde. Hegel ne dissimule pas ses intentions qui résultent d'une certaine réticence envers la philosophie de Kant et par là il s'oppose à la Pensée transcendante dans laquelle règne d'après Hegel une méconnaissance fondamentale de la puissance du temps. La négligence théorique de la Pensée transcendante procède de la séparation entre « Etre » et « Devoir ».

Après avoir établi une logique formelle de la temporalité, Hegel comprend que ce formalisme du temps a une portée qui l'emporte sur le temps dans la sphère de la nature et également dans celle de l'histoire. Le côté formaliste s'imprègne ainsi de la conception politique, c'est-à-dire ce formalisme constitue la matrice des idées de volontarisme et de radicalisme moral. Kant a essayé d'éviter ces conséquences en séparant le domaine de la liberté et celui de la nature. Pour Kant ces deux sphères demeurent inconcevables. Le temps ne s'écoule que dans la sphère de la nature, ce ne sont que des phénomènes qui sont soumis au processus du temps, la sphère de la liberté est hors du temps. Unir les deux sphères - sans subordonner l'une sous l'autre - veut dire qu'on considère le temps comme idéalité.

Pour Kant seulement les déterminations du sujet qui apparaissent comme phénomènes (les phénomènes apparaissent seulement indirectement à travers un filtre subjectif qui fait apparaître les choses en soi en tant qu'« Erscheinungen », apparences) sont soumises au temps alors que la spontanéité du sujet (sa faculté de se poser librement ses buts) s'y soustrait. Le temps chez Kant agit uniquement sur les phénomènes et la

détermination temporelle ne constitue jamais chez Kant la causalité comme noumène⁶⁹⁷.

« Der Begriff der Kausalität, als Naturnotwendigkeit, zum Unterschiede derselben, als Freiheit, betrifft nur die Existenz der Dinge, so fern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen, im Gegensatze ihrer Kausalität, als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist), so lässt sich die Notwendigkeit in Kausalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen,⁶⁹⁸ »

La causalité comme nécessité de la nature et à l'encontre de la liberté ne se réfère qu'à l'existence des choses déterminables dans le temps, c'est-à-dire aux phénomènes. Si l'on considère les choses comme *choses en-soi* (*noumène*), c'est-à-dire des choses capables de déterminer d'une manière libre le commencement d'une série, le mode de la causalité ne peut plus être appliqué. Toute différenciation de temps n'est objectivement déterminable que par le moyen du concept de la causalité qui est contradictoirement opposée à la liberté. C'est pourquoi la liberté et le temps sont pour Kant inconcevables. Les événements qui se passent dans le temps sont ainsi des phénomènes qui constituent une série infinie, que Kant appelle une chaîne naturelle continue. La nécessité de la connexion des événements dans une série de temps est représentée par la loi naturelle. Le Passé n'est qu'un moment présent passé, le Passé est complètement impliqué dans l'enchaînement. La liberté ne peut s'établir dans cette série temporelle, elle ne peut être qu'hors du temps.

Hegel comprend très bien la raison pour laquelle Kant, dans sa philosophie transcendantale, a situé la liberté hors du temps : dans un enchaînement causal, une philosophie de la moralité n'aurait jamais été possible. Le rapport incompatible d'extériorité entre liberté et temps signifie pour Hegel que la conception kantienne ne voit dans le temps qu'un domaine homogène dont l'uniformité ne suscite aucunement la spontanéité du sujet moral. Le temps se montre ainsi d'une part comme obstacle parce qu'il présente une causalité inaccessible pour la réflexion morale et d'autre part, le temps définit une sphère neutre, indifférente au contenu dans

⁶⁹⁷ Le mot « noumène » est transcrit du grec, et sa signification littérale est empruntée à la philosophie platonicienne ; noumène (*nouménon*) est employé par Platon pour désigner les idées en tant qu'elles sont l'objet de l'intelligence pure (*nous*). Le noumène paraît donc d'abord s'opposer chez Kant au phénomène, comme l'intelligible au sensible chez Platon. Toutefois, le noumène kantien est un concept essentiellement problématique et *négatif* : on appellerait « noumènes », lit-on dans la *Critique de la raison pure*, des choses qui seraient à la fois de purs objets de l'entendement et donnés en tant que tels à une intuition mais non à l'intuition sensible. Ils seraient donc l'objet d'une intuition intellectuelle, qui, pour Kant, à la différence de Platon, n'est pas la nôtre, et dont nous ne pouvons même pas concevoir la possibilité. On voit le paradoxe : le noumène kantien, c'est-à-dire l'« intelligible », est de fait l'inconcevable.

⁶⁹⁸ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft, Kant Oeuvre complète*, vol. 7, p. 219)

laquelle se déroule l'activité morale (effectuée par une volonté morale) et du coup le temps doit être représenté comme infini car chaque activité morale sera posée à nouveau ; le temps sera infini dans la mesure où le but de l'activité morale doit être indéfiniment déplacé.

Hegel présente ce problème de la conception kantienne de l'incompatibilité entre la sensibilité et la morale lors de la critique du deuxième postulat⁶⁹⁹. (Le premier postulat était l'*harmonie de la moralité* et de la *nature objective* – ce qui représente la finalité ultime du monde ; le deuxième postulat est l'*harmonie de la moralité* et de la *volonté sensible* – ce qui représente la finalité ultime de la conscience de soi.)

Dans le second postulat, celui de la « *moralische Weltanschauung* ⁷⁰⁰ », une vision du monde morale, Hegel critique l'harmonie entre la sensibilité et la morale - une harmonie qui n'a jamais lieu car aucun être raisonnable ne peut y parvenir. Elle se manifeste comme « *absolute Aufgabe* ⁷⁰¹ », tâche absolue ; tout effort pour atteindre cette harmonie se perd dans une infinité indéfinie ce que Hegel exprime aussi comme la mauvaise infinité du temps car le renvoi à l'infini de l'accomplissement parfait de la moralité (défini hors du temps, puisque le but dans le temps peut toujours être dépassé par un autre et par conséquent il n'est plus parfait) exige un temps infini du sujet moral. Hegel interprète ainsi la *conscience morale* comme un convertisseur qui transforme le temps en medium neutre et infini auquel elle est, par définition, étrangère. (Elle pose le temps). C'est pourquoi Hegel voit dans cette activité de la conscience un détachement de la trame naturelle du temps. Une fois détachée de la temporalité, la liberté devient, d'après Hegel, aussi formelle que la temporalité qu'elle a refusé d'accepter.

Hegel n'arrête pas de mettre en profil le double aspect du temps : d'un côté comme paramètre de changement et d'un autre côté, en expliquant leur inadéquation, il présente le temps comme un domaine homogène dans lequel se trouve, sans être affectée, la progression de la volonté morale. Le formalisme du temps réapparaît sur un autre niveau d'abstraction dans le formalisme de la morale. Le fait de se dérouler dans une sphère homogène, la progression - dont le contenu est uniquement moral – ne peut qu'être formelle.

Si le sens d'un processus dans lequel le « Sollen », le devoir-être, doit être le principe déterminant, il ne peut pas s'agir d'une progression dans un temps vide ou d'un simple mouvement sans résistance de l'espace et du temps mais d'une progression qui se déploie dans un temps infiniment plein, rempli d'une masse de formations (sciences, besoins, arts, facultés, lois etc.)

⁶⁹⁹ Hegel se réfère à la *Critique de la Raison pratique*, chapitre : « Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt », (sur les postulats de la Raison pratique), Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Oeuvre complète vol. 7, Frankfurt, p. 264

⁷⁰⁰ PG p. 443

⁷⁰¹ PG p. 447

constituant le fondement que le principe d'un peuple doit élaborer, modifier (bearbeiten). Il s'agit donc d'un temps rempli et plein de conflits, dans lequel le processus ne peut pas s'effectuer seulement dans les concepts vides mais dans la vie concrète. Hegel interprète le « Sollen » de l'*Idéalisme transcendantal* de manière que celui-ci a refusé toute action efficace, toute réalité propre, au temps. Mais sa vision morale baigne dans un cours naturel du temps. Pour accorder moralité et temps (naturel), l'*Idéalisme transcendantal* suppose le temps de la moralité à l'infini afin que sa moralité soit vraie. Dans l'analyse critique du « Sollen » Hegel annonce déjà sa façon d'éviter le paradoxe d'une théorie formaliste du temps.

Dans sa propre terminologie Hegel explique que l'Esprit (et son développement) est aussi « hors du temps » mais la temporalité constituant son processus n'est pas une sphère vide et neutre. Hegel souligne l'idée qu'il ne faut pas concevoir le temps en tant que forme sans contenu car l'abstraction du contenu n'entraîne que l'aporie du progrès infini dans le temps.

13.1 *La raison dans l'histoire*

L'*Idéalisme transcendantal* selon Hegel n'a pas vu le double aspect du temps. C'est ainsi qu'il restait figé sur une image du temps dépourvue de toute action efficace et toute réalité propre. D'où vient aussi le reproche, tout en appliquant ses propres critères avancés, que l'*Idéalisme transcendantal* n'arrivait pas à saisir la temporalité de l'histoire ni le sens de l'histoire et cela malgré l'introduction de la notion de la finalité interne. La finalité interne n'est temporelle que dans la mesure où Kant la suppose infinie et c'est le registre de l'infinité qui détermine à la fois le temps et l'histoire et ainsi le mode de l'être de l'Idéal. Hegel critique la notion du temps et par cela aussi la notion de l'histoire. Or la Raison et l'Histoire ne se confondent pas chez Kant. Cependant la Révolution française, par exemple, présente pour Hegel l'événement marquant un tournant dans l'histoire du monde, l'arrivée d'une nouvelle figure dans le progrès du développement de l'Esprit. Elle n'est pour Kant qu'un événement heureux et fortuit. L'arrivée d'un événement n'est pour ce dernier que quelque chose qui suscite la curiosité du sujet, la « nouvelle » n'est que quelque chose d'« exceptionnel » pour le sujet, un simple spectacle dont la contemplation déclenche la méditation sur ce fragment historique. Or cette contemplation, pense Hegel, ne se fonde pas sur le contenu de cet événement mais uniquement sur le sentiment que celui-ci évoque.

Kant en parlant de la « beauté libre » comme le sentiment déclenché par la contemplation d'un fragment de l'histoire humaine propose une théorie qui ressemble à la notion du deuil suscité par le spectacle des ruines, traces de l'histoire du monde. Ce qui est chez Hegel la tristesse désintéressée

ou le deuil désintéressé est chez Kant la sympathie d'aspiration qui touche presque le sentiment de l'enthousiasme. Un sentiment qui

« findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlechte zur Ursache haben kann. »⁷⁰²

Ce qu'est le deuil désintéressé pour Hegel, est pour Kant une sorte de désir de participation dont l'expression peut être même dangereuse et qui a pour cause une tendance (Anlage) de nature morale dans l'espèce humaine. Une nature morale qui non seulement permet d'espérer le « Fortschreiten zum Besseren », progrès vers le mieux mais qui représente en lui-même un tel « Fortschritt zum Besseren » dans la mesure où il est actuellement possible de l'atteindre.

« einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht. »⁷⁰³

Ce caractère moral que Kant suppose dans l'Homme qui est un phénomène de sympathie semble bien être une disposition morale du genre humain ; or la notion d'universalité devient problématique si nous quittons une interprétation purement subjective et si nous quittons le domaine du sujet réfléchissant car l'événement mémorable ne représente en suite qu'un « Geschichtszeichen », un « signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon⁷⁰⁴ », un signe historique, qui n'a son importance que par rapport à un jugement réfléchissant. Donc, l'enthousiasme qui s'en dégage n'a pour fondement qu'un Idéal dont on peut penser qu'il est possible de s'en approcher davantage. Hegel interprète Kant aussi de façon qu'il ne faut pas franchir le seuil de la réflexion en voulant réaliser l'Idéal car l'Idéal n'est qu'une appréhension de l'universel, une apparence momentanée d'une convergence entre réflexion et réalité, entre rationalité et événement d'un observateur désintéressé. L'universel ou l'Idéal ne peut être pensé que par cette distance de l'observateur par rapport à l'événement, ce n'est que sa pensée (en position d'un observateur désintéressé) qui donne à l'événement une orientation, un sens et qui disparaît au moment où il est impliqué dans l'événement.

Pour Hegel Kant ne va pas plus loin qu'une interprétation subjective. C'est-à-dire que Kant n'essaie pas de supprimer la séparation entre le concept et la réalité, même au moment où il fait l'expérience de l'universalité dans l'histoire. La vue du spectacle ne met en découvert chez Kant qu'un but final absolu, le Bien qui doit être réalisé dans le monde, par exemple la constitution civile ou la paix perpétuelle etc. Ce but final annule, selon

⁷⁰² Kant, *Streit der Fakultäten*, Könemann, 1995, Köln, p. 102

⁷⁰³ Kant, „*Steit der Fakultäten*“; Köln, Könemann, 1995, p. 102

⁷⁰⁴ Kant, „*Steit der Fakultäten*“; Köln, Könemann, 1995, p. 101

Hegel, toute possibilité d'une analyse d'intelligibilité de l'histoire. L'universalité déterminée par la raison se réduit, explique-t-il, à la subjectivité du jugement et à un simple Idéal. Une conception que Hegel ne peut accepter car la réalité des choses (leur mouvement) ne peut être interprétée en fonction d'une matrice subjective. Les concepts ne sont pas des constructions logiques et figées qu'on applique à une réalité extérieure mais c'est la réalité elle-même, son mouvement, son « *Entstehen* » et « *Vergehen* » qui se reflète dans la pensée réfléchissante. Le concept est le reflet de ce mouvement. Le mouvement de la dialectique comporte aussi bien la subjectivité que l'objectivité. La réflexion extérieure sur l'objet et la réflexion subjective sur le sujet ne font qu'un chez Hegel. La fonction de la dialectique est donc de montrer que l'universalité mentionnée n'est pas seulement un résultat de notre réflexion mais encore qu'elle a une vraie existence objective. En analysant la notion kantienne de ce jugement réfléchissant, Hegel établit le concept de la réflexion absolue. L'événement, l'objet historique n'est donc ni le résultat de la réflexion déterminante de l'entendement (*Verstand*) ni celui de la réflexion extérieure. La proposition hégélienne qui dit que l'universalité a une réalité objective signifie qu'elle constitue l'essence de l'être-là immédiat de l'événement historique qui sera ainsi posé selon son être véritable. Il faut comprendre l'histoire comme un processus absolu, c'est-à-dire comme un mouvement de réflexion en soi-même.

Ce que nous avons vu s'opérer chez Kant au sein de la subjectivité est chez Hegel ramené à l'échelle universelle et absolu d'un Esprit qui inclut les deux : objectivité et subjectivité. Le réalisme de l'Idée se substitue à l'irréalisme de l'Idéal. Hegel, en analysant l'enjeu de la mauvaise infinité, met en place le fonctionnement de la dialectique de l'objet historique. Il transforme l'Idéal kantien qui a seulement une fonction régulatrice en rationalité immanente et agissante qui ne cesse de s'effectuer. Hegel ne se contente pas d'attribuer un sens universel à l'événement par l'unique activité de la subjectivité mais il interprète le Présent des formations historiques déjà comme la réalité effective de la réunion de l'intuition (*Anschauung*) et de l'Idéal – ce qui est aussi le cas pour l'organisme vivant et le Beau artistique. L'idéal concret ou l'idée se manifeste donc dans le Présent des formations historiques. Pour Hegel les formations historiques ne sont pas seulement des faits intuitifs discernés par l'entendement mais elles sont des événements historiques qui donnent satisfaction à la Raison. La Raison n'est pas extrinsèque à l'histoire mais elle constitue sa structure.

« *Dass in dem Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht nur über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist)...da der Geist das Bewusstsein ist, oder mit anderen Worten, dass Vernunft in der*

*Geschichte sei, wird teils wenigstens ein plausibler Glaube sein, teils aber ist es Erkenntnis der Philosophie.*⁷⁰⁵»

Ceci est au moins une croyance plausible mais il est aussi une vraie connaissance de la philosophie. Voilà, pour Hegel il n'y a aucun doute : les événements historiques ne sont aucunement une coïncidence.

Etant donné que Hegel conçoit l'histoire du monde comme un développement ou déploiement (Hegel emploie ces deux termes d'une façon synonyme) de la Raison, c'est-à-dire selon un principe (plus précisément le développement du concept de la liberté) ce point de vue moral commande complètement le déroulement de l'histoire. Chez Kant l'aspect moral, - il s'agit d'une activité d'une rationalité suprasensible, - et surtout sa réalisation ne s'explique guère dans le cours du temps bien qu'il pose l'éloignement infini de la Norme dans l'espace réel devant nous. Il l'associe ainsi à l'écoulement du temps. Pour Kant la structure rationnelle du monde est seulement une sorte de rêve. Le devoir suscité par l'histoire produit l'impression qu'il est possible de s'approcher de la Norme posée par la Raison. Or si nous réduisons la Raison dans l'histoire seulement à l'activité de notre raison pratique et subjective, on la réduit, pense Hegel, à une simple matrice psychologique, à un idéal, un devoir-être, qui n'a aucune existence dans la réalité dont l'origine est inconnue. Selon cette interprétation nous constatons sans cesse, de manière répétitive, le décalage entre l'état du monde et les événements du monde avec notre moralité. L'adéquation entre la *vision* morale du monde et le *constat* présent se fait par l'idée d'une adéquation à venir qui établit ainsi une inadéquation présente.

La conception qui fait du «devoir» une faculté intellectuelle de surmonter les situations antinomiques, une telle pensée saisit le temps comme une forme qui n'a pas de contenu et qui est seulement calqué sur le champ de l'histoire en associant à l'histoire une sorte d'infinité dont le commencement a pour effet de cacher la spécificité du présent historique par les traits indéfinis de l'Idéal. Hegel situe l'Idéal dans le Présent historique, il reconvertit ainsi l'Idéal en l'attachant à la teneur concrète du temps. La Raison ou le développement de l'Esprit est réuni avec le temps. Ainsi Hegel fixe le rapport de la pensée au Présent. Le Présent reçoit un rôle positif, quelque chose qui est un «être» et qui est concevable par la pensée philosophique. La tâche de la pensée est donc de concevoir ce qui est. Le Présent est le lieu où la pensée philosophique se manifeste en tant qu'activité découvrant le Rationnel – c'est-à-dire la philosophie n'est rien d'autre que l'acte de saisir ce qui *est* présent et réel. Hegel définit ainsi la philosophie comme :

«*Ergründen des Vernünftigen...damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*⁷⁰⁶»

⁷⁰⁵ *Enzyk* III § 549 p. 352

⁷⁰⁶ *PR* p. 24

La philosophie ne se concentre pas seulement sur un a priori hors du temps et de l'espace mais elle est alimentée par le Présent. Hegel ne cesse de mettre en évidence l'intérêt suprême de la philosophie de saisir le Présent en tant qu'unité entre le sujet et l'objet ou comme réconciliation entre le Concept et la réalité effective par la notion de la réconciliation avec le Présent. Le Présent devient le centre de la tâche de la philosophie : c'est dans le Présent où Hegel voit apparaître les formations de la Raisons. La Raison naît donc dans le cœur du négatif d'un Présent qui se présente logiquement comme différence. La philosophie, selon Hegel, est de concevoir ce qui est car ce qui est, c'est la Raison. L'individu n'a que son Présent, il est lié à ce qui apparaît dans le Présent. Le philosophe est ainsi le « fils » de son temps. La philosophie saisit son époque, son temps dans la pensée. En revanche Hegel n'attribue aucun rôle prémonitoire à la philosophie. On ne peut penser ce qui adviendra. La philosophie ne peut échapper à son monde « *gegenwärtig* », présent ou contemporain. L'individu est condamné au Présent. Il ne peut saisir qu'un extrait du développement de l'Esprit. Le plan global et sa réalisation restent liés au Présent dans lequel se manifeste ce qui est « *wirklich* », effectif, et ainsi « rationnel ».

« *Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.*⁷⁰⁷ »

L'individu meurt avant d'apprendre davantage, sa mémoire s'efface, et s'il n'a pas réussi à conserver le contenu de son « Présent », le développement de l'Esprit ne peut s'effectuer car si l'Esprit se manifestait uniquement à travers les individus et leurs mémoires effaçables, il n'y aurait aucun cumul et aucun savoir sur un développement. L'individu enfermé dans sa « *Gegenwart* » signifie qu'il attend « *wartet* », il doit attendre que quelque chose arrive, il attend l'arrivant qui s'affronte à lui (*gegen ihn*) comme une nouvelle forme. Le Présent enferme à la fois la « *Wirklichkeit* » et le « *Vernünftige* », la réalité effective et le rationnel ; en d'autres termes Hegel pense qu'il ne faut pas séparer la « *Wirklichkeit* » et l'« *Idee* », la réalité effective et l'Idée. La dissociation entre la « *Wirklichkeit* » et l'Idée ne produit que des abstractions qui donnent des fausses anticipations s'exprimant dans un « *Sollen* » - mais le monde (ou l'Esprit) n'a pas besoin d'attendre quelqu'un qui lui dit ce qu'il doit être parce qu'il ne l'est pas.

« *Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrfhaftes hält und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein sollte, aber nicht sei.*⁷⁰⁸ »

Nous avons déjà vu que Hegel confère deux significations au terme du « *Gegenwart* ». Il est à la fois le Présent fini qu'est le Maintenant et l'atemporalité de l'éternité qui est déterminée comme Présent infini. Dans le

⁷⁰⁷ *Enzyk* I § 6 p. 47 et *PR* p. 24

⁷⁰⁸ *Enzyk* I § 6 p. 48

Présent nous trouvons la métamorphose du régime de l'infinité. En s'opposant au faux infini que Hegel attribue à la non-histoire dont le terme peut interrompre l'alternance qui n'est jamais tout à fait présente, seule l'infinité de l'histoire peut donner un sens satisfaisant à la catégorie du Présent. On se rend compte que l'histoire marque le point d'une transformation du régime de l'infinité. L'histoire qui est selon Hegel le véritable infini se manifeste dans le Présent comme réalité effective : le véritable infini, dit-il, il *est et est là*, « *präsent* », « *gegenwärtig* ». Le véritable infini est retourné sur soi, il se réfère à lui-même. Il est « être » mais il n'est pas seulement un être abstrait car il est posé comme quelque chose qui nie la négation – c'est ainsi qu'il devient aussi un « Dasein » car il contient la négation en général, c'est-à-dire la détermination.

« *Dieses Unendliche als In-sich-Zurückgekehrtsein, Beziehung seiner auf sich selbst, ist Sein, aber nicht bestimmungsloses, abstraktes Sein, denn es ist gesetzt als negierend die Negation; es ist somit auch Dasein, denn es enthält die Negation überhaupt, somit die Bestimmtheit. Es ist und ist da, präsent, gegenwärtig.*⁷⁰⁹ »

On remarque ici que Hegel souligne l'ordre du Présent en le déterminant comme lieu où la Raison s'effectue mais il fait surtout opérer l'histoire comme bonne infinité contre la mauvaise infinité – par conséquent il ne nous échappe pas que par le truchement du concept de l'infinité, le régime de la logique et de la temporalité se confondent – Hegel les fait plutôt glisser l'un dans l'autre. Ainsi les déterminations logiques de l'infinité apparaissent sous un angle temporel, et la temporalité semble révéler sa structure logique. Mais analysons de près les implications du développement de la réalisation de l'histoire dans le temps.

13.2 *La réalisation de l'histoire dans le temps*

L'histoire n'est pas prévisible pour l'individu. La Raison qui se manifeste dans le Présent ne se révèle donc pas a priori, elle se développe (*ent-wickelt sich*) au cours du temps historique qui s'oriente vers une concrétisation finale qui reste inconnue. La vraie arrivée, la nouvelle formation suit donc un plan (celui de l'Idée) qui est en même temps la prise de conscience de l'Esprit universel mais elle reste imprévisible, indéductible. Pourquoi Hegel ne parle-t-il pas de coïncidences qui font la trame de l'histoire ? La coïncidence n'apparaît qu'en tant que telle pour l'individu qui ne peut pas avoir la connaissance concrète de l'histoire du monde accomplie, c'est-à-dire qu'il peut saisir seulement l'achèvement d'un cycle d'une formation de l'Esprit. L'esprit humain est bloqué dans *son* temps, dans sa « *Gegenwärtigkeit* ». En d'autres termes la coïncidence n'est qu'un résultat de la méconnaissance du Tout. Lorsque Hegel la remet en rapport avec l'idée du développement de l'Esprit, avec la Raison, il la réduit en simple

⁷⁰⁹ WL I p. 164

moment de passage et ce qui était avant aléatoire devient donc nécessaire. Cette démarche crée un *positivisme historique* en posant l'événement qui arrive de nouveau comme quelque chose de nécessaire par rapport à la Raison (qui implique l'idée du développement de l'Esprit). Nécessité et coïncidence se superposent ainsi ; cela revient au fait suivant : ce qui *est* est nécessaire et bien parce qu'il est.

Hegel exclut ainsi toute idée d'Utopie, c'est-à-dire toute idée de prédire ce qui n'a pas encore lieu (ce qui est a-topos). Par conséquent le « devoir » de l'individu ne correspond pas nécessairement au développement de l'Esprit, la Raison se soustrait au « devoir » individuel. Hegel appelle ce déroulement furtif de la Raison : la ruse de la Raison. Le « devoir » individuel ne comporte que le mouvement abstrait d'un simple dépassement.

Hegel s'oppose à toute Utopie et également à toute restitution de l'histoire dans le Présent. Ce qui apparaît dans l'ordre historique dépasse ce qui a été (le cumul dans l'histoire), le temps historique est irréversible et exclut toute répétition du passé dans le présent. Souvent quand l'individu croit être capable de dépasser sa « *Gegenwärtigkeit* », il s'agit selon Hegel seulement d'une « *Täuschung* », illusion, qui cache le déroulement du but infini. Dans le fini (*Endlichen*) l'individu ne peut pas apercevoir le déroulement du but infini. Nous vivons dans cette illusion mais en même temps l'intérêt de toute activité dans le monde se fonde sur cette illusion.

« *Im Endlichen können wir es nicht erleben oder sehen, dass der Zweck wahrhaft erreicht wird...Diese Täuschung ist es, in der wir leben, und zugleich ist dieselbe allein das Betätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht.* ⁷¹⁰ »

Cette manière furtive de l'opération de la Raison permet à Hegel d'introduire le principe de la révolution. Or le concept de la révolution n'est pas un basculement ou une crise aveugle pour Hegel mais il n'est que le terme⁷¹¹ qui achève une figure de l'Esprit. En revanche, Hegel refuse toute idée d'une conscience révolutionnaire de l'individu.⁷¹² La révolution comme moment ne désigne pour Hegel qu'un moment dans le processus du développement et elle ne joue sûrement pas le rôle d'un effacement de ce qui était mais plutôt elle en résulte comme conséquences et achèvement d'une formation de l'Esprit et l'avènement d'une autre. Elle peut être ainsi comprise comme une répétition qui introduit dans le cours de l'histoire les points tournants. Elle s'effectue dans le Présent historique mais elle se trouve virtuellement dans le passé, la crise s'exprime ainsi dans un passé

⁷¹⁰ *Enzyk* I § 212 p. 367 note

⁷¹¹ „Terme“ signifie ici aussi une limite fixée dans le temps.

⁷¹² Jürgen Habermas, *Hegels Kritik der Französischen Revolution*, dans *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwid und Berlin, 1963

inachevé – mais un passé qui sera éclairé comme « inachevé » par l'apparition de la crise qui suit. On peut dire aussi que le Présent se précède lui-même. Or il est clair que cette abstraction de la crise, la crise elle-même ne témoigne que la manifestation sommaire de la terreur. Hegel associe la terreur au terme de la « *allgemeinen Freiheit* », la liberté universelle, qui s'exprime seulement par une opération négative, elle n'est que négativité et c'est pourquoi elle ne produit ni une œuvre positive ni une opération positive – elle est seulement la furie de la destruction.

« *Kein positives Werk noch Tat kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Tun; sie ist nur die Furie des Verschwindens.*⁷¹³ »

La terreur ne présente qu'une négativité déchaînée. La terreur n'est que l'abstraction du pouvoir. La liberté universelle, peut-on dire, est l'opération abstraite du temps historique et en étant des abstractions sans Idée, elles engendrent par leur tentative de donner une réalité à la « *vermeintliche Vernunft* », la Raison soi-disant, les événements les plus horribles et les plus cruels. Les créations des figures de l'Idée ne se font pas sans irruption dans l'histoire et en dernière instance c'est le Droit abstrait qui se manifeste comme des abstractions du pouvoir. Ces abstractions ont produit d'un côté le spectacle le plus magnifique de notre espèce humaine : recommencer à nouveau, et par la pensée, la constitution d'un grand état réel en renversant tout ce qu'existe et ce qu'est donné, et seulement prendre comme fondement le Rationnel soi-disant (*das vermeintlich Vernünftige*). D'un autre côté comme il s'agit des abstractions sans Idée, elles finissent par produire des événements les plus cruels. L'introduction des abstractions sans Idée fait que la conception formaliste hégélienne du temps historique laisse la porte ouverte pour toute cruauté, pour toute terreur.

« *Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen nun ganz von vorne und vom Gedanken anzufangen und ihr bloß das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen; andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht.*⁷¹⁴ »

Or la question suivante se pose: si la Raison se réalise sans que les individus ne puissent l'influencer directement, en quoi consiste ainsi le sens du « *Sollen* », du devoir ? La volonté objective (*objective Wille*), dit Hegel, est en soi, dans son concept, le rationnel, indépendamment du fait de savoir si l'individu la saisit, la veut ou non.

Le « *Sollen* » semble enfermer un savoir sur le futur. Nous avons vu que le « *Sollen* », devoir, est plutôt un simple dépassement qu'une connaissance

⁷¹³ PG p. 436

⁷¹⁴ PR § 258 p. 400 et 401

des effets futurs de l'état de chose présent. Ce dépassement, ce devoir, est du genre pratique et par conséquent le terme de l'avenir constitue les traits d'une philosophie de l'action qu'on peut reconnaître dans le volontarisme qui imprègne la théorie de l'histoire. Hegel associe la notion du but à celle de l'avenir, les deux expriment d'une certaine manière un dépassement et sont de même niveau logique. La notion du « *Sollen* » que nous trouvons dans le but « *Zweck* » porte une certaine connotation morale et domine ainsi la détermination temporelle de l'avenir. Lorsque l'individu se décide de passer à l'action, il voit en lui le concept d'un avenir qui procédera de son action ; c'est l'acte formel de la « *Zwecksetzung* » de l'homme, la position d'un but ou d'un objectif. Certes l'histoire se compose des individus qui projettent leurs buts dans l'avenir mais leurs buts ne constituent pas la trame de l'histoire. Leur « *Sollen* » n'a qu'un impact extrinsèque sur l'histoire. Une situation politique, par exemple, maintenue avec beaucoup d'efforts pour parvenir à un certain « idéal » - qui répond à un « *Sollen* » - ne peut subsister si la volonté objective, l'Esprit ne se manifeste pas à travers cette figure. Mais la finalité de la volonté objective demeure inaccessible pour la connaissance de l'homme. Au lieu de supposer un Idéal à venir que l'homme tente de réaliser éternellement à cause d'une présence inaccessible de l'Idéal, il met en premier plan la « *Gegenwärtigkeit* » de l'Idée.

« Die Endlichkeit des Zwecks besteht darin, daß bei der Realisierung desselben das als Mittel dazu verwendete Material nur äußerlich darunter subsumiert und demselben gemäß gemacht wird. Nun aber ist in der Tat das Objekt an sich der Begriff, und indem derselbe, als Zweck, darin realisiert wird, so ist dies nur die Manifestation seines eigenen Innern. Die Objektivität ist so gleichsam nur eine Hülle, unter welcher der Begriff verborgen liegt. Im Endlichen können wir es nicht erleben oder sehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird. Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. »⁷¹⁵

La finitude (*Endlichkeit*) du but consiste en ce que les matériaux utilisés pour la réalisation ne sont qu'extérieurement subsumés et rendus conformes à ce but. Or l'objet est déjà en effet en soi le concept dans lequel le but est réalisé en lui-même, ainsi il ne s'agit que de la manifestation de son propre intérieur. Le concept est caché derrière l'objectivité qui l'enveloppe. Dans le fini (*Endlichen*) nous ne pouvons jamais voir au cours de notre vie que le but est véritablement atteint. L'accomplissement du but infini (*unendlichen Zweck(s)*) consiste ainsi seulement à enlever l'illusion qui montre toujours qu'il n'est pas encore accompli. Le Bien, le Bien absolu, - et ne pas le Bien que l'individu « doit » accomplir selon un idéal inaccessible – s'accomplit éternellement dans le monde, avec le résultat qu'il est déjà accompli en soi et pour soi. Il n'a pas besoin de nous attendre.

⁷¹⁵ *Enzyk* I § 212 p. 367 note

La trame de l'histoire n'est pas, selon Hegel, le lieu où les idéaux *doivent* se réaliser. Le « *Sollen* » ne serait qu'une projection aveugle face à la Raison qui tisse en arrière plan le fil de l'histoire. L'Idée se manifeste plutôt dans la Présence. Pour l'individu l'Idée n'apparaît que partiellement ou d'une manière embrouillée.

« *Die Idee ist vielmehr das durchaus Gegenwärtige, und ebenso findet sich dieselbe auch in jedem Bewusstsein, wenn auch getrübt und verkümmert.* ⁷¹⁶ »

A l'encontre de la présence de l'Idée, Hegel présente l'Idéal comme une chimère de la conscience individuelle qui n'arrive pas à se dissocier du monde fini. C'est ainsi, dit Hegel, qu'on entend souvent les plaintes concernant les idéaux imagés par la fantaisie ou par la raison qui ne parviennent pas à s'imprégner dans la réalité.

« *Nichts ist, wie gesagt, jetzt häufiger als die Klage, dass die Ideale, welche die Phantasie aufstellt, nicht realisiert, dass diese herrlichen Träume von der kalten Wirklichkeit zerstört werden.* ⁷¹⁷ »

Il s'agit d'idéaux (il y compte aussi l'idéal de la raison ⁷¹⁸) qui ont leur origine dans la subjectivité. Ces idéaux proviennent seulement d'un besoin subjectif qui projette dans son futur son manque lié à quelque chose de singulier mais sans y voir la Raison universelle c'est-à-dire ce qui se meut en permanence en arrière plan. Cet idéal, que l'individu tente de réaliser dans son « *Sollen* », se heurte au réel. Hegel n'attribue à ces idéaux subjectifs aucune signification ayant une importance pour la connaissance du monde réel (*wirkliche Welt*). En opposition à ces idéaux (l'idéal du bien et de la raison) et leur « *Sollen* », le véritable Bien ou la Raison universelle et divine a le pouvoir de se réaliser soi-même. La philosophie, d'après Hegel, ne s'occupe pas de simple idéal, elle vise le contenu de la réalité (*Wirklichkeit*) de l'Idée divine. Les idéaux ne parviennent pas à s'incarner dans la réalité tandis que l'Idée divine et universelle s'est déjà effectuée et c'est pourquoi Hegel la considère comme seul sujet de la philosophie.

« *Die Einsicht nun, zu der, im Gegensatz zu jener Ideale, die Philosophie führen soll, ist, dass die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll, dass das wahrhafte Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen. (...) Die Philosophie will den Inhalt, die Wirklichkeit der göttlichen Idee erkennen* ⁷¹⁹ »

A cette « *Wirklichkeit* », à cette réalité ou cette effectivité de la Raison universelle, dit Hegel, s'oppose la représentation que les idées et les idéaux ne sont que des chimères ou des fantômes et aussi bien l'opinion que la philosophie n'est qu'un système de ces chimères et fantômes et aussi la

⁷¹⁶ *Enzyk* I § 213 p. 369 note

⁷¹⁷ *VG* p. 52

⁷¹⁸ « Man versteht unter Ideal aber ebenso auch das Ideal der Vernunft, des Guten, des Wahren. », *VG* p. 52

⁷¹⁹ *VG* p. 53

représentation que les idées et les idéaux sont quelque chose de beaucoup trop excellent pour avoir une réalité, ou aussi bien quelque chose de trop impuissant pour pouvoir se réaliser.

« Der Wirklichkeit des Vernünftigen stellt sich schon die Vorstellung entgegen, sowohl dass die Ideen, Ideale weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinnsten sei, als umgekehrt, dass die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen. »⁷²⁰

En différenciant l'idéal ou l'idée subjective de l'Idée universelle, Hegel ne met pas seulement en profil l'écart entre le réel et l'idéal qui résulte d'une distinction théorique et historique mais aussi les philosophies du « *Sollen* » qui prétendaient justement l'existence de cet écart entre théorique et historique, entre le réel et l'idéal. Hegel met en cause cette distinction. Ce qui était le « *Sollen* » et la projection dans un futur d'une réalisation infinie de l'idéal est ramené au Présent. Le Présent dans lequel la Raison est effective. Cette tournure permet Hegel de proposer une solution de son problème initial : la réunion de deux aspects dans le Présent, l'historique et spéculatif. Cette fusion théorique s'effectue grâce à une compréhension qui pose la pensée relativement à l'objectivité. Hegel ne dissimule pas son objection envers le langage du devoir en déclarant qu'il ne s'agit que d'un monstrueux orgueil, d'un délire de la présomption. Mais nous y voyons aussi le langage de la mélancolie qui se manifeste chaque fois lorsque l'action morale se heurte à l'obstacle du monde présent et qui le pousse ensuite plus loin. Le monde présent, devenu un obstacle insurmontable, devient incompréhensible est ainsi abandonné à la déraison et à la haine. Au moment où on fait de la rationalité un idéal, la réalité présente se transforme du coup en quelque chose d'irrationnel. Hegel rectifie l'Idée en la distinguant de l'idéal. L'Idée ne peut se réaliser dans un futur, par un « *Sollen* » car elle s'effectue dans le Présent et ce rattachement au Présent fait que disparaît l'apparence que le monde est un devenir insensé. La dialectique hégélienne implique ainsi un aspect réconciliant parce qu'elle tente de justifier la réalité méprisée.

Ce qui rend les êtres humains mécontents moralement est le fait que leur fins qu'ils pensent être bonnes et justes ne se retrouvent nullement dans le Présent ; ainsi ils opposent à un tel « être-là », aux conditions existantes leur « *Sollen* », c'est-à-dire ce qui devrait être selon la Justice.

« Was die Menschen moralisch unzufrieden macht (und dies ist eine Unzufriedenheit, auf die sie sich was zugute tun), ist, dass sie für Zwecke, welche sie für das Rechte und Gute halten...die Gegenwart nicht entsprechend finden; sie setzen solchem Dasein ihr Sollen dessen, was das Recht der Sache sei, entgegen. »⁷²¹

⁷²⁰ *Enzyk* § 6 p. 48

⁷²¹ *VG* p. 51

La séparation entre le réel, le « Dasein » et l'état de la conscience du mécontentement du « *Sollen* » entraînent une théorie de deux mondes : le monde de la subjectivité situé dans les *espaces* purs de la pensée et celui de l'objectivité dont l'élément est formé par la multiforme réalité extérieure. Suite à cette dissociation, subjectivité et objectivité, le cours du monde apparaît d'un coup énigmatique pour une conscience qui ne s'y reconnaît plus. Le « *Sollen* » associé logiquement à la mauvaise infinité se trouve dans une philosophie de finitude condamnée à expliquer l'aspiration insatisfaite dans l'histoire. Cependant l'intelligence ne se préoccupe que de saisir le monde comme il *est*, la volonté cependant vise à faire du monde préalablement ce qu'il *doit* être.

« *Während es der Intelligenz nur darum zu tun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie ist, so geht dagegen der Wille darauf aus, die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein soll.* ⁷²² »

Ce qui est immédiat et trouvé sur place est considéré par la volonté comme une apparence et non pas comme un être fixé, c'est-à-dire il le saisit comme quelque chose qui est en soi « non-étant ». Ceci produit les contradictions qu'on trouve dans la moralité face à la réalité – c'est principalement la problématique de la philosophie kantienne et fichtéenne. Le Bien doit « *soll* » être réalisé. Il faut travailler à le produire et la volonté n'est que le Bien en train de se manifester activement. Mais c'est justement dans cette opération où nous voyons le concept de la volonté se déterminer. Car si le monde était comme il doit être, alors l'activité de la volonté disparaîtrait par là.

« *Wäre dann aber die Welt so, wie sie sein soll, so fiel damit die Tätigkeit des Willens hinweg.* ⁷²³ »

La volonté exige ainsi elle-même que sa finalité ne soit pas non plus réalisée. C'est par là, dit Hegel, que s'exprime la finité (*Endlichkeit*) de la volonté.

« *Der Wille fordert also selbst, dass sein Zweck auch nicht realisiert werde. Die Endlichkeit des Willens ist damit richtig ausgesprochen.* ⁷²⁴ »

Mais il ne faut pas en rester à cette finité, et c'est par le processus de la volonté elle-même qu'elle (finité) est supprimée ainsi que la contradiction contenue en elle.

La différence entre connaissance et volonté se rétablit à chaque moment où elle est supprimée, et c'est ainsi que la volonté devient la seule instance de décision ; l'écart entre « *Sein* » et « *Sollen* » se reproduit par conséquent éternellement – le réel est ainsi toujours en retard par rapport à l'idéal. L'observation de Hegel est juste parce que si le monde était comme il doit être, il ne resterait rien de cette sagesse qui prétend au nom du « *Sollen* »

⁷²² *Enzyk* I § 234 p. 386 et 387 note

⁷²³ *Enzyk* I § 234 p. 386 et 387 note

⁷²⁴ *Enzyk* I § 234 p. 386 et 387 note

le devancer. Or Hegel n'essaie pas de substituer l'identité à la récurrence de la différence, il veut plutôt souligner le concept de processus dans lequel nous trouvons l'opposition entre le cumul et la récurrence. La parenté logique entre « *Sein* » et « *Sollen* » s'intègre selon Hegel parfaitement dans le concept du processus. Le but final du monde n'est qu'un but s'il produit continuellement.

13.3 *Le Présent de la Raison hégélienne*

L'unité de la théorie et de la pratique institue l'expérience historique et une vraie philosophie selon Hegel doit tenir compte de son inhérence historique dans sa pensée. Pour Hegel le Présent est le seul point d'orientation, c'est-à-dire il interdit formellement toute anticipation portant sur la vérité de l'avenir. Il souligne la primauté du Présent et il refuse toute intention spéculative et pratique de le surmonter. Donc une philosophie qui met en valeur l'importance du « *Sollen* », (on peut aussi les appeler des philosophies de l'action), prétend pouvoir transformer le présent selon une certaine connaissance du futur. Hegel ne se réfère nullement à l'avenir à l'égard de sa conception historique ; la philosophie doit se contenter de s'appliquer à l'analyse du passé et l'avenir devrait rester complètement en dehors de la spéculation. Croire que l'individu peut dépasser son temps est pour Hegel une absurdité. Une philosophie qui se fonde sur un « *Sollen* » alimenté uniquement par l'imagination sur un monde qui n'est pas mais qui doit être, représente pour Hegel une fondation trop « molle » d'une vraie philosophie. Au contraire, une sur-interprétation du « *Sollen* » (avec un fondement commun de l'identité de l'esprit et du temps) a pour conséquent qu'on peut mettre cette philosophie qui progresse au rythme du temps au service d'une révolution politique.

« Le présent », dit le philosophe français Althusser en commentant Hegel, « constitue en effet l'horizon absolu de tout savoir, puisque tout savoir n'est jamais que l'existence dans le savoir du principe intérieur du tout. La philosophie, aussi loin qu'elle aille, ne franchit jamais les limites de cet horizon absolu (...) elle n'est que le présent réfléchissant sur soi, réfléchissant sur la présence du concept à soi – demain lui est par essence interdit. Et c'est pourquoi la catégorie ontologique du présent interdit toute anticipation du temps historique, toute anticipation consciente du développement à venir du concept, tout savoir portant sur le futur (...) Qu'il n'y ait pas de savoir de l'avenir, empêche qu'il ait une science de la politique, un savoir portant sur les effets futurs des phénomènes présents⁷²⁵ »

On peut dire que la primauté du Présent ou la réalité présente constitue une « *Schranke* », une limite, borne, où tout savoir vient se heurter.

⁷²⁵ Althusser, *Lire Le Capital*, édition PUF, coll. « Quadrige », 1 volume, 1996, I, p. 118

Nous ne pouvons pas dépasser les limites de ce monde présent, mais il faut prendre en compte le changement qu'a subi le concept de la limite. Pour éviter de retomber dans les antinomies d'une philosophie de la finitude, il est nécessaire de mettre en évidence le fait logique qui résulte de la position d'une limite : nous avons déjà vu que poser une limite signifie qu'on a déjà dépassé celle-ci. Une limite, une détermination n'est que « *Schranke* », une borne, par rapport à son autre ; la limite engendre les deux : l'un et l'autre.

Les termes « limite » et « borne » sont déterminés par leur négativité et c'est cette détermination négative qui fait que la limite de Présent ne constitue pas un vrai savoir – au contraire, Hegel marque bien qu'au-delà du Présent la limite exprime plutôt un non-savoir. Et on est censé dire que ce non-savoir n'est pas du domaine de la Raison : il s'agit de l'impensable, de l'impossible. Or il n'y a pas un « hors de la Raison » pour Hegel car la Raison c'est le développement de l'Esprit. Certes le terme du « développement » implique une référence à l'avenir mais il exprime pour Hegel uniquement le déroulement d'un devenir abstrait. Mais ce devenir abstrait implique tout de même la détermination préalable d'un développement dans le registre de la Raison – l'histoire sera donc raisonnable même si elle n'est pas prévisible pour nous. La prétention hégélienne nous fait croire que ce qui est dans le Présent et raisonnable – ce qui est, c'est la Raison.

Hegel écarte la forme incomplète du dépassement de la limite qui se manifeste dans le « *Sollen* », dans le dépassement fini qui – comme nous avons déjà pu observer – entraîne uniquement la reproduction de la limite. La dialectique spéculative voit dans la reproduction de la limite le mécanisme du mauvais infini qui se confirme du caractère de la limite du Présent. La limite du Présent n'est qu'un au-delà, ce qui est pour Hegel un pseudo-concept ; cet au-delà n'a aucune signification tant qu'il y a un idéal à atteindre.

La « *Gegenwärtigkeit* » et les limites qui la définissent renferment l'illimité. L'idéal qui se sépare du Présent ne peut être que le référant d'une « *Meinung* », d'une visée. D'après la dialectique hégélienne il n'existe pas d'au-delà à rendre présent. L'essai d'établir une totalisation à venir ne peut être que l'illusion d'une totalité présente – l'avenir a une signification indicible. Nous saisissons ainsi la « *Gegenwart* » dans son opposition au « *Jenseits* ». L'idéal et l'indicible sont par conséquent inaccessibles. L'éloignement infini où l'idéal reste à l'écart du réel dont la vérité est aussi illusoire que la proximité absolue de l'immédiat. Mais Hegel ne confère peu d'attention à ce qui est inexprimable.

« *Und das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste.*⁷²⁶ »

L'indicible, l'inexprimable comme le sentiment, la sensation n'a aucune signification pour Hegel parce qu'il n'en résulte aucune

⁷²⁶ *Enzyk* I § 20 p. 74

connaissance. Une telle non-connaissance est ainsi un non-rationnel. Un savoir qui résulte d'une transgression du Présent mène donc sur le vide d'un non-lieu, autrement dit sur l'au-delà du faux infini qui en ne pouvant être là doit être ainsi inaccessible. Une telle inaccessibilité, pense Hegel, ne peut constituer sa primauté théorique mais n'est que son défaut.

L'idéal que l'individu vise dans le futur prend un sens opposé au moment où on essaie de le saisir pour rendre visible son caractère indéfini car il restitue seulement le présent, ce qu'il a tenté de dépasser. Cela veut dire que l'individu peut bien entendu se projeter dans l'avenir, se « préparer », pour apprendre telle chose d'un a-venir mais son point d'orientation sera toujours le présent, il ne désire qu'un autre présent. Le Présent reste au centre de l'avènement de l'histoire. Le Présent devient ainsi le point dans lequel se manifeste le réel (*das Wirkliche, die Wirklichkeit*) et par leur détermination réciproque aussi le rationnel. La proposition hégélienne selon laquelle toutes choses réelles sont aussi rationnelles et vice versa ne heurte pas seulement l'esprit au premier regard parce qu'on a tendance normalement à différencier réalité et spiritualité mais encore nous y retrouvons la conception fondamentale du système hégélien : la « *Wirklichkeit*⁷²⁷ » et la pensée (*Gedanke*) qu'on sépare normalement ne font qu'un tout.

« *Die Wirklichkeit und der Gedanke, näher die Idee, pflegen trivialerweise einander entgegengesetzt zu werden*⁷²⁸ »

Hegel associe ici le terme du « *Gedanken* » à l'Idée ; l'Idée établit la connexion entre « *Wirklichkeit* » et « *Idee* », « *Gedanken* », en d'autres termes, entre « *Wirklichkeit* » et « *Geist* ». L'Idée spiritualise dès le début dans notre analyse du système hégélien la nature et ainsi aussi ses premières déterminations : l'espace et le temps. L'Idée, explique Hegel, n'est pas seulement dans nos têtes, et non plus quelque chose d'impuissant dont la réalisation ou non-réalisation dépend de nous mais elle est plutôt ce qui agit « *wirkt* », « *das Wirkende* », « *das Wirkliche* ». Voilà, la conception hégélienne que nous avons pu observer jusqu'à maintenant : ce qui est « *wirkend* » n'est rien d'autre que l'Idée. Elle constitue ainsi la modalité de la « *Wirklichkeit* » et comme l'Idée se développe nécessairement selon ce qu'elle est déjà, les modalités entre « *Wirklichkeit* » et « *Notwendigkeit* » (nécessité), se confondent. Une confusion que nous devons faire si nous voulons comprendre ce qui « est » car ce qui est temporellement, ce qui est « présent », n'est que le résultat d'un déploiement de la Raison – la Raison qui désigne la structure selon laquelle l'Idée se développe. Dans l'Idée la forme et le contenu ne sont qu'un tout, elle se présente à nos yeux en tant que « *Notwendigkeit* » et « *Wirklichkeit* ».

⁷²⁷ Souvent traduit par « réalité » ou « réalité effective »

⁷²⁸ *Enzyk* I § 142 p. 280 note

« Einerseits nämlich stecken die Ideen gar nicht bloß in unseren Köpfen und ist die Idee überhaupt nicht etwas so Ohnmächtiges, dessen Realisierung nach unserem Belieben erst zu bewerkstelligen oder auch nicht zu bewerkstelligen wäre, sondern dieselbe ist vielmehr das schlechthin Wirkende zugleich und auch Wirkliche, und andererseits ist die Wirklichkeit nicht so schlecht und unvernünftig, wie gedankenlose oder mit dem Denken zerfallene und heruntergekommene Praktiker sich einbilden. Die Wirklichkeit, im Unterschied von der bloßen Erscheinung, zunächst als Einheit des Inneren und des Äußeren, steht so wenig der Vernunft als ein Anderes gegenüber, dass dieselbe vielmehr das durchaus Vernünftige ist, und was nicht vernünftig ist, das ist eben um deswillen auch nicht als wirklich zu betrachten.⁷²⁹ »

Ceux qui ne se réfèrent qu'à la pratique, ceux qui ne pensent pas, ne voient dans la « Wirklichkeit » que quelque chose d'irrationnel. La « Wirklichkeit » n'est pas seulement le reflet d'un monde « derrière », elle ne nous apparaît pas à travers des « Erscheinungen », des phénomènes.⁷³⁰

Or Hegel est loin de nous dire que le Présent est le fondement d'une théorie qui présente un système de significations directement compréhensibles. Tout ce qu'on appelle « Wirklichkeit » chez Hegel est sujet à caution aux yeux de la pensée.

Il semble suffire de se référer au Présent, de saisir son contenu pour pénétrer dans le temple sacré de la Raison. Mais Hegel sait très bien que la réalité se soustrait souvent à notre compréhension mais au lieu de rabattre toute connaissance à des simples phénomènes, il proclame que le « Wirkliche » ne se révèle pas entièrement à l'observateur. La rationalité du réel n'est jamais donnée en totalité. Le Rationnel n'a pour celui qui essaie de saisir le sens du Présent aucune signification, il ne saisit aucunement la structure de la Raison qui se déroule en « arrière plan », cachée devant les yeux d'un observateur mortel. C'est pourquoi il n'y a aucune anticipation du futur possible.

Chez Hegel, la « Gegenwärtigkeit » semble laisser l'observateur subjectif certes dans la certitude qu'il a un rapport aux choses en soi mais il ne voit qu'un extrait limité du temps historique présent. Or comment peut-on parler d'une inhérence historique s'il est impossible de voir les phénomènes de rupture qui désigne le passage d'une formation historique à l'autre ? Toute la réalité du savoir est pour Hegel celle du Présent, qui est telle qu'elle inclut sa propre abolition. La philosophie ne peut pas se situer ailleurs, c'est-à-dire au-

⁷²⁹ *Enzyk* I § 142 p. 280 note

⁷³⁰ Hegel s'oppose à l'idée kantienne selon laquelle le sujet n'a pas d'accès direct aux choses, il ne les voit que par la matrice de ses facultés psychologiques en tant que « Erscheinungen ». Les phénomènes sont pour Hegel en tant que tels incapables de constituer une véritable « connaissance ».

« Wie wenn einem Manne richtige Einsicht beigemessen würde, mit dem Zusatz, dass er jedoch nichts Wahres sondern nur Unwahres einzusehen fähig sei. So ungereimt das letztere wäre, so ungereimt ist eine wahre Erkenntnis, die den Gegenstand nicht erkannte, wie er an sich ist. » (*WL* I, p. 39)

dessus de ce dont elle est le savoir ; autrement dit : la philosophie ne peut pas dépasser son temps.

La philosophie est formellement au-dessus à l'égard de la forme parce qu'elle est la pensée de la substance de l'époque. Etant donné que la philosophie la connaît, elle la pose comme objet. Cependant elle se pose à l'opposé, son contenu est le même. Mais ce n'est qu'en tant que savoir, c'est-à-dire d'une manière formelle, que la philosophie est au-dessus. Mais cette supériorité n'est qu'une apparence suite à l'abstraction de « son » Présent car en réalité, elle ne possède pas de contenu différent – car le réel ne se distingue de l'Idée que par notre réflexion.

Le savoir occupe une position formelle et reste suspendu, comme abstraction – au dessus du niveau présent de son contenu ; et Hegel désigne la philosophie juste comme lieu où réalité et savoir s'entrecroisent. La philosophie ne se détache pas de son point d'orientation, le présent, il s'agit plutôt d'une anticipation qui confirme le présent et par rapport au passé, d'une manière rétrospective, elle est aussi lieu du déblocage du Nouveau. C'est pourquoi Hegel pouvait justement dire que la philosophie vient toujours trop tard. Nous avons déjà mentionné dans notre analyse que la vérité ne s'établit qu'au bout d'un cycle complet de formation, le sens ne se donne qu'à son achèvement. L'essai de rendre compréhensible le contenu du Présent est aussi une reconstruction du passé qui présente son aboutissement. Et c'est à travers cette référence au passé que nous voyons même une sorte de capacité d'anticipation de la philosophie. Or il ne s'agit pas d'une anticipation des événements concrets ou d'une faculté de nommer ce qu'il va arriver mais une sorte de pressentiment du Nouveau qui se prépare ; Hegel parle de signes annonciateurs (*Abnung eines Unbekannten*) dans la préface de la Phénoménologie.

« Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. »⁷³¹

Comment est-il possible d'avoir une telle « *Abnung eines Unbekannten* » ? Comment s'annonce le Nouveau ? Hegel pense que le temps (ici le temps historique) ne s'écoule pas continuellement mais par des sauts et ce sont ces sauts qui s'annoncent par des symptômes comme l'ennui (*Langeweile*) ou un manque de prudence (*Leichtsinn*). Cette destruction continue qui n'altère pas la physionomie du tout est brusquement interrompue par l'apparition – comme un éclair – d'une formation du nouveau monde.

« Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt. »⁷³²

⁷³¹ PG p. 18

⁷³² PG p. 18 et 19

Nous avons déjà parlé de ce « saut » dans le chapitre « Logique et temporalité ». Il s'agit d'un saut qualitatif qui présente l'interruption la continuité de la croissance uniquement quantitative. La philosophie redouble donc la rationalité du contenu présent mais d'un lieu qui est en même temps limite insurmontable et aussi interruption, qui est autrement dit un lieu de passage. Hegel voit la philosophie comme un lieu de passage où il fait communiquer la structure du savoir et la genèse de la crise. L'Esprit, s'inspire Hegel, en surmontant sa réalité présente, saisit l'essence, ce qui a été (la fin du cycle, de l'époque) et donne à voir une idée du concept de la totalité à venir – c'est-à-dire l'idée qu'il s'agit de quelque chose de nouveau. Le savoir, explique Hegel, intervient par la structure de la prise de conscience qui entraîne un changement de l'objectivité de l'objet, c'est-à-dire par définition il s'agit de l'arrivée du nouveau – une formation qui constitue une conscience nouvelle qui n'était pas donnée au préalable. L'acte formel de dépasser les limites de ce qui « est » doit correspondre à une différence réelle pour pouvoir dire que le savoir est la réalité de l'esprit ou je ne suis qu'en tant que je me sais. La différence n'est donc pas seulement une matrice formelle engendrée par l'esprit mais elle est aussi une différence réelle pour Hegel. Le savoir de cette différence réelle constitue ainsi la réalité de l'esprit. Ce savoir exprime le développement de l'Esprit. « Savoir » implique donc le retour de l'Esprit sur soi-même, c'est-à-dire qu'il sait lui-même. C'est l'esprit qui en se sachant lui-même, se redouble et se détache en tant que savoir de son « être » processus. Ainsi le savoir apparaît d'une manière indépendante. Le « savoir » de l'esprit représente un tout, même si Hegel prévoit l'arrivée de quelque chose hors de ce savoir, une possibilité de l'arrivée d'une nouvelle formation – mais une nouvelle formation que Hegel ne voit pas comme une coïncidence, il la pense comme quelque chose de déjà conçu. C'est l'En-soi, la possibilité et nécessité de ce qu'il est ; et par conséquent il apparaît dans la conception hégélienne toujours cette sorte de pré-réalité dont la signification du préfixe « pré » n'est pas de l'ordre du Présent : en d'autres termes, le Présent, point de référence du réel, est pré-structuré sans que la structure ne soit pensable comme structure précédente.

La différence entre savoir et réalité reste relative au Présent. C'est pourquoi Hegel peut dire que les philosophies ont le même âge que les révolutions politiques. Cette relation entre philosophie et révolution, Hegel la réfère à l'idéalité de la pensée qui est constituée par le négatif même, c'est-à-dire en se saisissant dans la forme de la pensée, l'Esprit s'oppose à sa propre réalité – et c'est bien par cette différence que nous pouvons voir le rattachement de la philosophie à l'histoire.

La philosophie, pense Hegel, apparaît dans un peuple et occupe une place importante lorsque le manque d'un idéal est devenu très fort, lorsque le bonheur s'est fané et que la ruine s'est imposée, c'est bien à ce moment

où une rupture intervient dans la vie des peuples. La négativité réelle présente, selon Hegel, la base de la négativité de l'idéal, il y a une relation réciproque qui fait que la négativité de l'idéal peut aussi déclencher la critique du présent immédiat. C'est seulement dans ce sens abstrait que Hegel voit une sorte de prémonition dans l'idéal. Lors de renversements politiques, la philosophie n'a pas seulement le rôle passif - il ne suffit plus qu'on pense seulement en général - la pensée transforme la réalité. La philosophie, s'imagine Hegel, sert comme outil à l'esprit, elle est médiatrice entre le réel et l'Esprit. Quand une forme de l'Esprit n'est plus satisfaisante, la philosophie met en lumière ce qui ne satisfait plus. La philosophie contribue ainsi à l'augmentation des ruines. En ce sens la philosophie peut être interprétée comme plaque tournante politique. Or il ne s'agit pas d'une manifestation prémonitoire de ce qui va venir, la philosophie n'exprime que l'arrivée de quelque chose de nouveau, elle demeure « *Zeitgeist* », liée à la temporalité de *son* présent. Ce qui va arriver s'annonce ainsi comme libre idéalité qui est à la fois critique et prémonitoire. La théorie produit ainsi le renversement réel de l'intérêt politique, en même temps qu'apparaît un monde idéal, une sorte d'*utopia* alimenté par le Présent, le « *Zeitgeist* ». Ce monde idéal est opposé au monde réel et la négativité de la pensée fait que ce monde idéal apparaît comme « irréalisé », c'est-à-dire l'idéalité surgit comme une forme de l'irréalité. Le lieu de la pensée se situe ainsi loin du présent. C'est bien là où se trouve le vrai sens de l'utopie. L'Esprit doit pour pouvoir s'opposer au monde réel avoir un lieu intérieur depuis lequel il apparaît ensuite comme réalité. On peut dire aussi que la conciliation idéale précède la réconciliation réelle au futur ce qui fait surgir l'irréalité de la forme présente de la conciliation. Même si Hegel s'imagine la naissance de l'Esprit dans le réel comme un « événement » réel, le dépassement reste tout formel. La négativité de l'idéalité ne met en évidence que la dislocation du réel en train de se manifester dans le Présent. Le rôle de la philosophie et son rapport au Présent demeurent ambigus chez Hegel. Elle est le lieu sublime dans lequel se manifeste l'Esprit, le lieu où se produit l'intelligibilité ; en outre elle semble avoir un aspect prémonitoire, une rupture dans le milieu clos du Présent qui annonce l'arrivée du nouveau. Mais il s'agit toujours d'un seul principe qui se manifeste et qui nécessite d'avoir aussi des sphères qui ne sont pas touchées par le nouveau car l'arrivée du nouveau ne peut se produire que là où il y a stabilité par la récurrence du même, permanence qui s'oppose à l'historicité de la différence. C'est seulement relatif à la permanence que l'arrivée du nouveau est possible.

Les formations sont liées les unes aux autres. Le développement se produit selon un ordre logique et on aurait jugé trop vite si l'on réduisait la formation logique à une dimension temporelle, si l'on réduisait la connexion logique des différents éléments du tout à un système de simultanités. L'ordre du temps ne suffit pas à expliquer l'idée du développement. C'est pourquoi Hegel rejette comme un faux a priori l'équivalence du registre

logique avec celui de la temporalité. La simultanéité n'exprime pour Hegel aucune relation. Le « *Zusammenhang* » n'est pas simplement une « *Gleichzeitigkeit* ». Le « *Zusammenhang* » renvoie à un enchaînement intérieur, essentiel et nécessaire chez Hegel. Le terme « *Zusammenhang* » qui vient de « *zusammenhängen* », lier ou lié, ne précise pas la manière dont les membres sont liés. Certes « *Zusammenhang* » implique d'une certaine façon la « *Gleichzeitigkeit* » mais la seconde n'explique pas la première suffisamment. En regardant ce « *Zusammenhang* » intérieur chez Hegel, nous nous demandons si nous pouvons parler d'une « structure », c'est-à-dire que l'existence historique se présente dans une certaine structure dont tous les éléments du tout existent toujours dans le même temps, dans le même Présent⁷³³. Le problème de cette structure présente se révèle au moment où on veut la penser car la structure ne se montre en tant que telle que si la pensée la saisit comme quelque chose de structuré : pour pouvoir parler d'une structure il faut une certaine répétition des formes dont la reconnaissance donne la signification au terme de la structure. Ce n'est que dans cette régularité de la structure où l'arrivée de la nouvelle formation peut se produire. Or la structure est seulement saisissable par une opération de l'esprit qui se déroule dans le temps (cela vaut aussi pour le « *Weltgeist* »). En concentrant l'activité de l'Esprit sur le Présent, Hegel n'efface nullement l'à priori du temps. La logique hégélienne même si Hegel lui-même la tient à l'écart de toute interprétation temporelle n'est pas l'abri d'une critique qui dit que sa logique n'est pas pensable hors du temps et si elle n'est pas pensable, comment peut-on parler d'une logique ou d'une structure ?

L'Idée, le concept clef chez Hegel exprime pour ainsi dire un sujet qui se met hors de lui-même. Mais la copie ne correspond pas à l'original par définition. L'Idée doit continuer à se déployer pour effacer cette erreur. L'être-autre de l'Idée n'est donc qu'une illusion par rapport à l'Idée. Cela veut dire que l'Idée ne se différencie pas d'une subjectivité qui se voit elle-même mais toujours comme un mirage d'imperfection et ensuite avec la présupposition d'une volonté qui aspire à supprimer cette illusion ou l'erreur.

Nous voyons ici un phénomène qui surplombe toute la philosophie hégélienne : le fait de fonder l'« illusion » au cœur de l'Idée nous donne deux pistes d'interprétations. D'une part, Hegel est obligé de l'exposer comme l'être-autre de l'Idée afin de conserver une trame de développement exprimant l'Esprit (voilé). D'autre part, cette distinction entre « Idée » et son « être-autre » montre déjà une différenciation en deux sphères : la première sphère de la Raison se déploie exclusivement dans un Présent continu, et la deuxième est la sphère de l'éphémère, du fini et ainsi de l'esprit subjectif qui se projette dans l'avenir mais lequel reste inaccessible.

⁷³³ Voir aussi les analyses de M. Althusser dans « *Lire le Capital* », I, p. 116

« Diese Übereinstimmung von Sein und Sollen ist indes nicht eine erstarrte und prozesslose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, ist nur, indem es sich stets hervorbringt, und zwischen der geistigen und natürlichen Welt besteht dann noch der Unterschied, dass, während diese nur beständig in sich selbst zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortschreiten stattfindet.⁷³⁴ »

L'analyse du « *Sollen* » chez Hegel fait ressortir premièrement que le Présent peut être compris comme l'aboutissement d'un processus dont l'intelligibilité actuelle montre sa conformité au Concept. Deuxièmement, le savoir philosophique n'a pas le rôle d'un guide qui peut prétendre enseigner comment doit être le monde – et croire que le monde n'attend rien d'autre que quelqu'un qui lui dise comment il doit être pour être vrai. La vérité est plutôt un accord avec elle-même et moins avec notre représentation. Le « *Sollen* » ne comporte aucun contenu et aucune idée utopique. Cela a pour conséquence que la dialectique hégélienne⁷³⁵ n'est pas normative. La chose elle-même est rationnelle et ce n'est pas la pensée qui attribue la Raison à l'objet. La science à son tour a pour rôle d'amener à la conscience ce travail qui est propre à la raison de la chose. Bref la structure de la chose devient la matrice du concept subjectif de la conscience. Troisièmement l'analyse du « *Sollen* » nous fait découvrir la fausse promesse qui se cache dans le non-conformisme d'une philosophie de l'idéal. L'idéal est ainsi moins un objectif infini pour le « *Sollen* » qu'une illusion qui, en cachant le vrai visage du réel, fait croire que l'idéal ne serait pas encore atteint.

Or Hegel n'écarte nullement la valeur systémique de cette illusion pour l'ensemble du développement de l'histoire. Il inverse le sens du mot « illusion » en déclarant que c'est dans cette illusion que nous vivons. Cependant la Raison agit (le véritable développement) en arrière plan – ou encore plus simple : ce qui apparaît n'est qu'une illusion et ce qui n'apparaît pas est la vérité. Cette illusion est en même temps le seul facteur agissant sur lequel repose l'intérêt dans le monde.

⁷³⁴ *Enzyk* I § 234 p. 387 note

⁷³⁵ Le mot dialectique nous rappelle le terme « *dialektiké* » de Platon. Au contraire de la dialectique hégélienne qui est un principe constitutif du développement du monde, dans son premier sens la dialectique est plutôt employée dans le contexte de « *techné dialektiké* », l'art du discours et puis l'art d'une méthodologie scientifique de la recherche, ce qu'on appelle normalement « logique ». Cependant la dialectique était pour les Sophistes (5^{ème} siècle avant J.C) l'art de l'apparence logique, c'est à dire de tromper l'interlocuteur par des fausses conclusions, chez Socrate (469-399) elle était l'art de méditer avec d'autres. Platon (427-347) l'a élaborée et en fait une méthode d'analyser et de conceptualiser un objet. Selon lui, Eros, qui aspire à élever la finité à l'infinité, est la pulsion dialectique. Le moyen de parvenir à la vérité est la dialectique. L'art du discours philosophique, et étant donné que la dialectique cherche la vérité, est considéré chez Platon comme la science du véritable Etant, c'est-à-dire des Idées (voir Platon, République livre VI, 511).

« *Diese Täuschung ist es, in der wir leben, und zugleich ist dieselbe allein das Betätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht.*⁷³⁶ »

Mais comment Hegel veut-il prouver que le « *Sollen* » n'est pas l'expression de l'Esprit qui se sert de l'homme ? Pourquoi ce détour ? Pourquoi dissimuler le véritable mouvement de l'Esprit derrière un voile des illusions ? Hegel voit bien la problématique de la différence entre la réalité et l'idéal humain. L'illusion qui provient de cette différence se fonde donc sur l'impossibilité d'anticiper le futur de la réalité. Cette « *Täuschung* », cette illusion, se produit pour Hegel déjà à l'origine de la conception de son système – à l'Idée. L'Idée en son processus crée pour elle-même cette illusion, pose un autre en face d'elle-même et son action consiste à supprimer cette illusion. Seulement de cette erreur procède la vérité et en cela la réconciliation réside avec l'erreur et avec la finité. La vérité, déclare Hegel, n'est donc pas quelque chose qui se présente directement mais il faut la découvrir en supprimant l'être-autre ou l'erreur. La vérité, est ainsi pour Hegel, quelque chose de dévoilé.⁷³⁷ L'erreur ou l'être-autre (comme supprimé) n'est qu'un moment nécessaire de la vérité. La vérité existe seulement si elle se fait elle-même comme son propre résultat.

« *Die Idee in ihrem Prozess macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein Anderes sich gegenüber, und ihr Tun besteht darin, diese Täuschung aufzubeheben. Nur aus diesem Irrtum geht die Wahrheit hervor, und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrtum und mit der Endlichkeit. Das Anderssein oder der Irrtum, als aufgehoben, ist selbst ein notwendiges Moment der Wahrheit, welche nur ist, indem sie sich zu ihrem eigenen Resultat macht.*⁷³⁸ »

13.4 *Le temps et la pensée*

Lors de notre analyse nous avons vu comment Hegel a déconstruit le temps pour le reconstruire par un colomage logique. Par ce biais il essaie de calquer le temps sur l'image de la négativité de la pensée sans transformer la pensée en un semblant du temps. Nous avons également vu que Hegel voit dans le temps une réalité agissante, contrairement à l'idéalisme transcendantal de Kant où le temps ne joue qu'un rôle subordonné et non pas déterminant.

⁷³⁶ *Enzyk* I § 212 p. 367 note

⁷³⁷ Heidegger détermine la « vérité » comme un dévoilement ou une suppression d'une dissimulation. Il s'oppose à un concept de vérité qui est positivement déterminé. Heidegger interprète « Vérité », *Aletheia* (en grecque), en mettant en évidence son sens négatif : « *a-* » non, et « *lethein* », dissimulé. Mais nous trouvons ce sens « négatif » chez Hegel dans l'expression d'« *Aufhebung* ».

« L'*Aletheia* entre Platon et Heidegger », in *Revue de Métaphysique et de Morale* 87 (1982), 551-556 aussi M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943

⁷³⁸ *Enzyk* I § 212 p. 367 note

Hegel ne soumet pas directement la pensée au temps. Comment est-il possible que la philosophie se présente comme un phénomène dans le temps, c'est-à-dire ayant une histoire ?

Nous avons vu que tout processus doit avoir un rapport d'altérité qui est posé et que le temps présente une des formes d'extériorité instituée par ce rapport. C'est ainsi qu'on peut dire que l'Esprit doit surgir nécessairement dans le temps. Le point tournant est la logique pour Hegel. C'est pourquoi il peut dire que la succession des systèmes philosophiques est du même genre dans l'histoire que la succession des déterminations conceptuelles de l'Idée en sa représentation logique. Une thèse qui surplombe toute la philosophie hégélienne :

« Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. »⁷³⁹

Quand Hegel a désigné le temps comme abstraction du processus, il ne renonce pas à lui donner une certaine réalité car c'est le même enjeu logique qui les relie. Le temps est, pour Hegel, le concept qui est là. La raison qui règne dans l'histoire renforce ce que le concept impose à l'histoire. Or le temps comme une des premières déterminations d'extériorité ne donne qu'un aspect extérieur, l'histoire demeure seulement extérieure. Mais cet essai d'écarter le temps de l'ordre logique de l'histoire semble être forcé. Le rationnel de l'histoire comporte déjà en lui la successivité des formations historiques. D'une part le registre logique et le registre historique ne font qu'un mais nous avons vu aussi d'autre part que la succession temporelle dans l'histoire se différencie de la succession dans le registre des concepts. Pour Hegel la successivité de formations historiques contient un aspect d'extériorité qui l'écarte du registre conceptuel et il nous fait croire que tout se passe comme si la réunion du temps avec l'histoire ne peut s'effectuer qu'au moment où le temps sera neutralisé. Cela revient à dire que la dialectique du temps envisagée par Hegel ne peut que se faire dans la condition où la dialectique reste à l'écart de toute détermination temporelle.

Mais c'est justement là, dans le rapport entre le concept et le temps que la conception hégélienne montre son ambiguïté qui se produit suite à l'omniprésence de la logique. Par exemple, le terme être-dans-le-temps (*In-der-Zeit-sein*) apparaît comme un « Dasein », comme quelque chose de déterminé mais le « Dasein » au contraire ne peut avoir une signification temporelle (même si étymologiquement l'être-là désigne un lieu bien déterminé) car sa détermination logique exclut toute détermination spatiale

⁷³⁹ VGP I, p. 49

et temporelle. Cela vaut aussi pour le terme du « *Moment* ». Hegel lui attribue une signification logique et temporelle. Une telle ambiguïté se trouve aussi dans le terme du passé que nous comprenons comme quelque chose de « *Aufgehobenes* » ; le passé comme « *Aufgehobenes* » se réfère plutôt à l'essence de la dialectique du temps qu'à la co-appartenance du concept d'« *Aufhebung* » au registre du temps. Hegel ne cesse d'insister sur le fait de différencier les déterminations spéculatives de celles de la temporalité. La distinction de ces deux ordres révèle la primauté du registre logique avant le temps. Hegel met à l'écart le temps afin de nous présenter l'ordre logique comme fondation structurale du développement comme si cette logique pouvait exister et être pensée hors de toute temporalité.

D'après Hegel, le temps ne peut pas simplement être déterminé comme « *Werden* », devenir car le temps dans sa définition abstraite ne tient pas compte de l'aspect de développement. Même si nous avons mentionné que Hegel a conçu le temps comme devenir, ceci ne permet pas pour Hegel de calquer la matrice temporelle sur la catégorie spéculative du devenir car cela voudrait dire de réduire le devenir pur au niveau d'un simple devenir-autre et ainsi de concevoir le passage spéculatif d'un Moment à un autre comme une alternance. La matrice temporelle prévoit leur séparation mais simplement comme contradiction pure. La confusion de contradiction et de devenir temporel dissimule selon Hegel le côté dialectique de la contradiction, bref il n'y aurait aucun progrès. La pensée spéculative qui ne tente que de saisir les moments opposés dans leur unité est pour Hegel le lieu où cette unité toujours en mouvement s'affirme comme vérité. Cette unité reste abstraite, une relation à soi-même qui produit seulement l'infini de soi-même.

« Die Natur des spekulativen Denkens zeigt sich hieran als einem ausgeführten Beispiele in ihrer bestimmten Weise; sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jedes, und zwar faktisch, sich an ihm zeigt, sein Gegenteil an ihm selbst zu haben und in diesem mit sich zusammenzugehen, so ist die affirmative Wahrheit diese sich in sich bewegende Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, - die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche. »⁷⁴⁰

Le registre du temps comme celui de l'espace (comme dans la nature) empêche tout progrès ou autrement dit le commencement de la dialectique. La pensée formelle privilégie l'identité et met à l'écart l'aspect contradictoire qui se trouve dans le contenu. Dans la sphère de la représentation, dans l'espace et dans le temps, l'aspect contradictoire du contenu est réduit à une simple opposition : l'un-hors-de-l'autre, l'un-à-côté-de-l'autre, l'un-après-l'autre. Les moments n'ont aucun contact réciproque pour la conscience. Cela a pour conséquence que la simple opposition de ces moments, selon

⁷⁴⁰ WL I p. 168

Hegel, ne reste qu'une juxtaposition dont les moments ne contribuent pas au développement du Tout parce que la simple opposition ne constitue pas le Tout d'un concept. La contradiction ne comporte pas seulement l'aspect opposé de ses moments mais aussi l'essentiel d'un développement ; c'est dans ce sens que Hegel voit la pensée de la contradiction comme moment essentiel du Concept.

Hegel confère au registre du temps d'un côté une certaine fonction dans l'articulation du savoir spéculatif et d'un autre côté il refuse catégoriquement toute interprétation de la dialectique par une grille temporalisante.

Lorsque Hegel parle de la neutralisation du temps, il différencie le temps en réalité en deux sphères : la logique et le temps. Tandis que le temps exprime un rapport extérieur qui ne montre que l'aspect opposé d'une manière abstraite, la logique exprime la contradiction des moments, leur rapport dialectique, qui montre son développement intérieur. Cette représentation d'un développement logique (hors du temps ou mis à l'écart du temps) qui est difficilement imaginable par une pensée qui se déroule nécessairement dans le temps⁷⁴¹, permet à Hegel d'attribuer la sphère de l'empirique au temps. La pensée conceptuelle doit ainsi tenir compte de la portée logique de l'événement. En d'autre terme, la vérité du concept se produit dans le domaine de la logique sans que la logique ne fasse d'emprunts à l'empirique. Le Concept ne procède donc pas de la réalité de l'entendement qui se réfère par exemple au sentiment, intuition, conscience sensible mais de leur dialectique et de leur caducité de leur fondement. C'est seulement dans la sphère de la logique où il peut y avoir une vérité. S'il s'agit de l'histoire comme elle se déroule dans la représentation et dans la pensée phénoménale (Histoire) on se limite au simple « *Erzählung* », récit. Mais Hegel s'intéresse moins à ce qui arrive mais plutôt à ce qui est vrai dans ce qu'il arrive, c'est-à-dire, quelle position un nouvel événement prend dans l'enchaînement des événements ; c'est la philosophie qui doit extraire ce qui a de vrai dans ces événements dans lesquels se manifeste la formation permanente de l'Esprit. Le « *bloße Geschehen* »⁷⁴² n'a aucun intérêt pour la philosophie.

⁷⁴¹ Logique et structure ne sont pas pensables hors du temps. Une logique ou une structure est toujours quelque chose de pensé mais « pensée » en tant que résultat de l'acte de penser se passe nécessairement dans le temps. Cette proposition est comparable à celle de l'espace qui n'est pas imaginable sans le parcourir. Un espace qu'on ne peut pas parcourir d'une manière imaginaire ou réelle, n'existe pas. Or on ne peut parcourir aucun espace hors du temps.

⁷⁴² „Aber die Philosophie soll keine Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was wahr darin ist, und aus dem Wahren soll sie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein bloßes Geschehen erscheint“, *WL* I p. 380

„Dies bloße Geschehen, das nur ein Unterschied der Zeit ist, das Nacheinander der Lagerungen macht durchaus nichts begreiflich oder vielmehr lässt die Notwendigkeit, das Begreifen ganz.“, *Enzyk* II § 339

Les formations de l'Esprit se déroulent donc selon la logique qui représente en même temps la prise de conscience de l'Esprit, c'est-à-dire l'aspect temporel ne joue aucun rôle dans le développement de ses formations. La différence temporelle cache plutôt la nécessité conceptuelle ; le phénomène de l'événement a tendance à dissimuler l'enchaînement logique. C'est pourquoi Hegel n'attribue aucun intérêt à la différence temporelle pour la philosophie.

« *Der Zeitunterschied hat ganz und gar kein Interesse für den Gedanken.*⁷⁴³ »

La philosophie est la manière de comprendre hors du temps – elle est « *zeitloses Verstehen*⁷⁴⁴ ».

Le temps représente pour Hegel un élément qui est épistémologiquement gênant. Cela veut dire dès le début - en supposant que l'Idée se développe elle-même ce qu'elle est en soi selon un plan *logique*, c'est-à-dire un enchaînement de formations prédéterminé – Hegel écarte la problématique de la finitude. Autrement dit : tout ce qui est, est nécessairement tel qu'il est – la nécessité affirmatif de cette logique, empêche toute réflexion sur la possibilité : c'est-à-dire : tout ce qui est aurait pu aussi être autrement. Car chez Hegel le modus de la possibilité se confond avec celui de la nécessité.

Le temps n'est qu'une représentation, une instance parmi d'autres du concept du processus. Plus précisément le temps est l'abstraction du processus. Or pour être l'abstraction, il est le résidu, l'ombre, de ce qui a été éliminé au niveau concret. Et si l'on accepte la supposition hégélienne de l'équivalence entre Concept et processus, l'appartenance du temps au processus et au concept apparaît moins étonnante. Mais le temps n'est que le processus entièrement vide, une intuition vide. Et Hegel ne cesse de mettre en évidence que le fait de poser l'articulation des éléments d'une formation dans le temps signifie plutôt l'absence d'une vraie relation. L'ordre temporel d'une relation n'exprime pas forcément un rapport du contenu. Le processus n'a pas d'autre contenu que le produit.

« *Der Prozess hat keinen anderen Inhalt als das Produkt.*⁷⁴⁵ »

Hegel s'intéresse à la logique de ce processus c'est à dire au sens et à l'esprit de la connexion interne de ce processus dont les formations se déroulent d'une façon nécessaire. On peut y voir la loi générale de cette suite de formations sans avoir besoin de la forme de l'histoire ; ceci est l'essentiel, le rationnel ce qui seul présente de l'intérêt pour le concept : *savoir y reconnaître* les traits du concept.

« *Der Sinn und Geist des Prozesses ist der innere Zusammenhang, die notwendige Beziehung dieser Gebilde, wozu das Nacheinander gar nichts tut. Das allgemeine Gesetz dieser Folge von Formationen ist zu erkennen, ohne dass man dazu der Form der*

⁷⁴³ *Enzyk* II, § 249 p. 32 note

⁷⁴⁴ *Enzyk* II § 247 note

⁷⁴⁵ *Enzyk* II § 339 p. 348 note

*Geschichte bedürfte; das ist das Wesentliche, - dies das Vernünftige, für den Begriff allein Interessante: die Züge des Begriffs darin zu erkennen.*⁷⁴⁶»

Le fait d'avoir écarté le temps ouvre pour Hegel la voie à la logique d'un déroulement des figurations tout en supposant que ce déroulement peut être imaginé et se produire hors de toute temporalité. La séparation épistémologique entre temps et processus permet à Hegel de dégager le mouvement logique à part de toute temporalité d'où vient finalement la primauté de la logique dans le système hégélien. Une logique qui permet ainsi le lien intrinsèque entre processus et concept. Or quand Hegel parle de l'essentiel à voir dans l'« *inneren Zusammenhang* », dans le processus, il s'agit du concept – d'une structure – mais ce « *erkennen* » n'est qu'une confirmation du lien intrinsèque que Hegel suppose d'entrée de jeu entre processus et concept.

L'idée d'une structure intérieure fait surgir le mode temporel de l'un-à-coté-de-l'autre, même si nous avons vu que le terme de la structure n'est qu'un résultat de la récurrence du même qui se déroulent dans le temps. Le fait de temporaliser la structure intérieure du processus crée pour Hegel une illusion épistémologique au cours de laquelle son « *Nebeneinander* » se transforme en un « *Nacheinander* ».

Étant donné que Hegel a mis en parenthèse le temps dans la logique, la connexion intérieure exprime donc une structure qui existe seulement dans le présent – comme structure existant « *nebeneinander* ». Le « *Nacheinander* » n'a pour Hegel aucune signification pour expliquer l'articulation des membres qui constituent le résultat présent. La primauté du Présent ne sert pour Hegel que comme affiche extérieure pour exprimer le « *Nebeneinander* » ; la priorité du Présent n'introduit pas ici le primat du temps. Or en supprimant l'apparence conceptuelle des relations temporelles, Hegel doit revenir à sa proposition que le « *Nebeneinander* » représenté en tant que modus de la « *simultanéité* », n'est pas un vrai rapport. Hegel efface les rapports temporels en établissant les connexions logiques dans un Présent qui est atemporel. Le Présent devient ainsi une structure logique mais une structure impossible à penser en dehors de toute temporalité. Il se pose ainsi la question de savoir : quel sens peut-on attribuer à ce Présent ? La structure logique n'est pas une image isomorphe d'une série historique et l'ordre selon lequel les phénomènes surgissent n'est pas l'existence réelle de l'ordre conceptuel. Hegel explique la temporalisation seulement comme métamorphose de l'un-à-coté-de-l'autre car pour Hegel toute réalité est quelque chose de déployé dans le Présent mais un Présent qui n'a plus de sens temporel et qui se distingue guère de la notion de l'espace.

« *Die ganze Erklärungsweise ist nichts als eine Verwandlung des Nebeneinander in Nacheinander, wie wenn ich ein Haus mit Parterre, erster, zweiter Etage und Dach*

⁷⁴⁶ *Enzyk* II § 339 p. 348 note

*sebe und nun mit großer Weisheit reflektiere und schliesse: 'Also ist das Parterre erst gebaut und dann erst die erste Etage usw.'*⁷⁴⁷ »

Une telle conception ne neutralise pas le temps dans le sens où il se dégage une certaine logique atemporelle, il s'agit seulement d'une position d'un Présent atemporel, d'un-à-côté-de-l'autre que Hegel présente par une structure logique. Cela veut dire aussi que l'ordre d'apparition des phénomènes ne correspond pas forcément à l'existence réelle de l'ordre conceptuel. C'est cet ordre conceptuel qui est la référence de l'existence réelle et non les phénomènes.

L'enchaînement des formations logiques sont pour Hegel les divers degrés de l'Idée logique qui se présentent dans la figure des différents systèmes philosophiques qui apparaissent les uns après les autres et dont chacun possède une base différente de la définition de l'absolu. La logique se meut en allant des figures plus abstraites aux figures concrètes – l'Idée logique est un progrès de l'abstrait au concret. Ainsi il considère les anciens systèmes comme les plus abstraits et pour cette raison les plus pauvres. Mais pour Hegel l'enchaînement des systèmes philosophiques dans le temps n'est pas un enchaînement des figures qui se dépassent et dont l'une réfute l'autre. Au contraire, Hegel met encore une fois en évidence l'opération de l'« *Aufhebung* », c'est-à-dire que les anciens systèmes philosophiques emboîtent les systèmes antérieurs. Lorsque Hegel parle des degrés antérieur et postérieur de l'Idée logique, il désigne moins une succession temporelle qu'un développement au niveau logique qui va de l'abstrait au concret.

*« Die verschiedenen Stufen der logische Idee finden wir in der Geschichte der Philosophie in der Gestalt nacheinander hervorgetretener philosophischer Systeme, deren jedes eine besondere Definition des Absoluten zu seiner Grundlage hat. So wie nun die Entfaltung der logischen Idee sich als ein Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten erweist, ebenso sind dann auch in der Geschichte der Philosophie die frühesten Systeme die abstraktesten und damit zugleich die ärmsten. Das Verhältnis aber der früheren zu den späteren philosophischen Systemen ist im allgemeinen dasselbe wie das Verhältnis der früheren zu den späteren Stufen der logischen Idee, und zwar von der Art, dass die früheren die späteren als aufgehoben in sich enthalten. »*⁷⁴⁸

Or il reste la difficulté de concevoir ce déploiement purement logique hors du temps. La nécessité d'un déploiement logique des différents systèmes philosophiques n'efface nullement la temporalité. Hegel essaie d'échapper à ce problème en pensant les degrés de l'Idée logique (*logischen Idee*) comme un rapport identique entre le conceptuel et l'historique. Cela veut dire que ce qui se développe dans la Science comme premier devrait aussi se développer comme premier dans l'histoire. Concept et Histoire se développent parallèlement. La conception de la Raison comme unité du Concept et de l'objectivité, est le résultat d'un enchevêtrement réciproque.

⁷⁴⁷ *Enzyk* II § 339 p. 348 note

⁷⁴⁸ *Enzyk* I § 86 p. 184 note

Or la conception absolue du système hégélien ne permet pas l'existence d'un parallélisme de deux séries. En même temps Hegel préserve les deux sphères par l'intermédiaire de la généralité du rapport qui permet aussi l'aspect de l'identité que celui de la différence. La différenciation épistémologique de ces deux démarches ouvre pour Hegel la possibilité de critique. La positivité des contenus historiques toujours mise en évidence par la critique rationnelle, ne se révèle pas si nous essayions de faire correspondre terme à terme l'exposition historique du devenir et la réflexion philosophique d'« *Entstehen* » et du concept de la chose.

« *Indem nun die geschichtliche Bedeutung, das geschichtliche Aufzeigen und Begreiflichmachen des Entstehens und die philosophische Ansicht gleichfalls des Entstehens und Begriffes der Sache in verschiedenen Sphären zu Hause sind, so können sie insofern eine gleichgültige Stellung gegeneinander behalten.*⁷⁴⁹ »

Hegel différencie la légitimation historique de la justification philosophique. Une réconciliation comme la dialectique spéculative la prévoit serait considérée comme une vraie transformation du fait en droit si l'on confond la genèse temporelle et extérieure avec la genèse conceptuelle. Le temps reste inférieur par rapport au déploiement logique et Hegel ne cesse d'insister sur cette distinction. La légitimation historique ne parvient ainsi qu'à dégager le côté extérieur du développement logique. L'explication (*Erklärung*) et la légitimation historique restent dans le milieu extérieur même si l'histoire montre ce que le concept enseigne parce que la dialectique n'arrive pas à confondre le développement sur des bases historiques avec le développement à partir du concept à cause de son formalisme. L'explication et la légitimation historique sont insuffisantes si on ne parvient pas à fournir une justification universelle qui est valable en soi et pour soi.

« *...insofern nämlich die Entwicklung aus historischen Gründen sich nicht selbst verwechselt mit der Entwicklung aus dem Begriffe und die geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung nicht zur Bedeutung einer an und für sich gültigen Rechtfertigung ausgedehnt wird.*⁷⁵⁰ »

Or il serait trop facile en expliquant que l'ordre logique correspondrait à l'ordre historique et que le Présent ne représenterait que le point de ce retournement. Et si l'on suppose la possibilité d'une atemporalité de la logique, on pourrait opposer les deux séries comme « *Nebeneinander* » qui implique l'enchaînement du Présent, au « *Nacheinander* », comme si l'un était l'image inversée de l'autre. Logique et Histoire, Logique et temps, semblent ainsi ne pas se joindre et produire par conséquent deux sphères parallèles ce que Hegel essaie d'éviter.

Une telle conception spéculative du temps et les notions du processus dépassent la problématique traditionnelle à l'égard de la distinction entre

⁷⁴⁹ PR § 3 p. 37

⁷⁵⁰ PR § 3 p. 37

antériorité chronologique et antériorité logique. Aristote⁷⁵¹ mettait déjà ce point en évidence qu'il s'agit d'antériorité par rapport à la production et de postériorité par rapport à la conceptualisation. Hegel garde cette distinction en donnant un double sens au Concept. Nous avons vu que le Concept chez Hegel donne lieu à deux séries car les déterminations du développement du Concept sont à la fois du registre subjectif et (comme le Concept a son essence dans l'Idée) elles ont aussi une forme d'existence (Dasein), c'est-à-dire que la série des concepts est aussi une série de figures concrètes.

« *Diese Bestimmungen in der Entwicklung des Begriffs sind einerseits selbst Begriffe, andererseits, weil der Begriff wesentlich als Idee ist, sind sie in der Form des Daseins, und die Reihe der sich ergebenden Begriffe ist damit zugleich eine Reihe von Gestaltungen;*⁷⁵² »

Mais le lien entre ces deux séries n'exprime pas une adéquation exacte. Hegel souligne cette différence, cette inégalité, de leur unité. Le temps occupe une autre place dans le phénomène réel que dans le Concept. Hegel explique que l'ordre du temps dans

« *der wirklichen Erscheinung zum Teil anders ist als die Ordnung des Begriffes. So kann man z. B. nicht sagen, dass das Eigentum vor der Familie dagewesen sei, und trotzdem wird es vor derselben abgehandelt. Man könnte hier also die Frage aufwerfen, warum wir nicht mit dem Höchsten, das heißt mit dem konkret Wahren beginnen. Die Antwort wird sein, weil wir eben das Wahre in Form eines Resultates sehen wollen und dazu wesentlich gehört, zuerst den abstrakten Begriff selbst zu begreifen. Das, was wirklich ist, die Gestalt des Begriffes, ist uns somit erst das Folgende und Weitere, wenn es auch in der Wirklichkeit selbst das erste wäre. Unser Fortgang ist der, dass die abstrakten Formen sich nicht als für sich bestehend, sondern als unwahre aufweisen.*⁷⁵³ »

Hegel se demande pourquoi nous ne commençons pas par le Vrai concret. La réponse sera probablement que nous voulons voir le Vrai sous la forme d'un résultat (comme quelque chose de pensé) et que, dès lors, il est essentiel de concevoir d'abord le Concept abstrait. Ce qui est réel, la forme du Concept, n'est donc pour nous que ce qui vient à la suite et après, même si cela vient d'abord dans la réalité même. Notre démarche est telle que les formes abstraites ne se montrent pas comme quelque chose de consistant mais comme quelque chose de non-vrai. Hegel nous prépare ainsi à la détemporalisation de l'idéal ou en d'autres termes ce qui occupe la première position en tant que moment idéal ne l'est pas forcément en tant que moment réel (on peut dire aussi temporel) ; la détermination conceptuelle fait qu'on parvient finalement à l'obtenir comme le résultat d'un devenir. Les traces de ce « parvenir » sont désignées par le mouvement de la réflexion au sens spéculatif du terme. Ce qui vient en premier dans la réalité, on le retrouve au terme d'une dérivation conceptuelle comme résultat. La

⁷⁵¹ Aristoteles, *Metaphysik*, livre IV, 11 et livre XII 8

⁷⁵² PR § 32 p. 85

⁷⁵³ PR § 32 p. 86

réflexion comme retour fait que l'immédiat se trouve posé selon son être véritable. Hegel essaie par ce mouvement de « retour » de relier la présupposition du postérieur et la position de l'antérieur. La différence des registres entre l'ordre du temps et l'ordre du Concept obtient leur sens quand Hegel les saisit grâce à la théorie de la réflexion. Dans ce sens spéculatif le mode d'être-là (Dasein) d'un concept et sa détermination sont une seule et même chose.

« In spekulativerem Sinn ist die Weise des Daseins eines Begriffes und seine Bestimmtheit eins und dasselbe. »⁷⁵⁴

Or Hegel remarque que les moments dont le résultat est une forme davantage déterminée précède ce résultat comme détermination de concepts dans le développement scientifique de l'Idée mais non pas comme figures concrètes dans le développement temporel. Hegel élargit ainsi le sens du terme développement quand il pense que les présuppositions internes sont déjà présentes comme figures concrètes (le droit de propriété, contrat, moralité, etc.) Cet aspect du développement ne peut se réaliser que dans la civilisation la plus achevée dans laquelle peuvent se réaliser différents moments de l'être-là.

« Es ist aber zu bemerken, dass die Momente, deren Resultat eine weiter bestimmte Form ist, ihm als Begriffsbestimmungen in der wissenschaftlichen Entwicklung der Idee vorangehen, aber nicht in der zeitlichen Entwicklung als Gestaltungen ihm vorausgehen. So hat die Idee, wie sie als Familie bestimmt ist, die Begriffsbestimmungen zur Voraussetzung, als deren Resultat sie im folgenden dargestellt werden wird. Aber dass diese inneren Voraussetzungen auch für sich schon als Gestaltungen, als Eigentumsrecht, Vertrag, Moralität, die nur in höher vollendeter Bildung es zu diesem eigentümlich gestalteten Dasein ihrer Momente gebracht hat. »⁷⁵⁵

On a l'impression à première vue que la diversité des deux ordres donne raison à l'exigence épistémologique classique en disant qu'il ne faut pas confondre le fondement et l'existence réelle, principe conceptuel et l'origine historique.

Or chez Hegel nous venons de voir que les présuppositions et le produit de ces deux séries échangent sans cesse leurs rôles. La relation entre concept et temps décrit un mouvement circulaire qui répond en effet au cercle spéculatif du système dialectique dans le système hégélien. Le problème de l'interférence entre le conceptuel et le temps est lié directement au problème du fondement ou au concept du commencement : d'où la question, comment commencer une philosophie ? Si quelque chose n'a pas encore commencé, elle n'est pas. Quelque chose qui n'est pas ne peut commencer. Elle n'est pas encore mais elle doit (*soll*) devenir quelque chose. Ceci décrit la situation du commencement. Il n'est pas, sinon on aurait déjà commencé mais s'il n'y pas d'intention, il n'y pas de commencement. Mais

⁷⁵⁴ PR § 32 p. 85

⁷⁵⁵ PR § 32 p. 85

qu'est ce qui précède le commencement ? L'intention ? Or l'intention implique déjà une certaine structure, une logique qui constitue le fondement du commencement mais une fois que l'intention est conceptualisée et visible intellectuellement, elle est dans le temps. C'est bien le contenu spéculatif du terme « commencement » qui nous montre qu'il s'agit d'un rapport téléologique. La particularité de Hegel s'exprime par le fait qu'il y a une détermination apparaissant au deuxième rang d'un développement réel mais qu'elle constitue en même temps son fondement. Le commencement est donc chez Hegel à la fois quelque chose de premier et de dérivé, il est en même temps originaire et posé. Ceci s'éclaire en regardant l'idée du développement de l'Etat⁷⁵⁶ ; Hegel le présuppose comme but, néanmoins il doit être engendré comme fondement. Le paradoxe de la dialectique hégélienne s'exprime dans le « *Werden des Gewordenen* », le devenir du devenu. Ce qui apparaît comme résultat est en même temps donné comme le vrai fondement. Le fait que le développement du concept scientifique fait surgir l'Etat comme un résultat – tout en étant fondement – explique Hegel en introduisant un point de vue de l'ordre d'illusion (*Schein*) ; cette illusion et cette médiation se suppriment dans l'immédiateté. L'immédiateté se trouve comme nous avons déjà vu dévalorisée ce que permet à Hegel de transposer le réel dans la sphère de l'illusion, l'illusion parce qu'elle ne recèle pas la totalité du cercle de sa détermination, c'est pourquoi si l'on parle de la réalisation de l'Etat, il apparaît en général comme premier et non pas comme résultat.

Hegel jongle entre trois niveaux et Clément Rosset les désigne en se référant à Jean Hyppolite comme étant deux formes d'illusion. L'illusion grossière, « qui consiste à prendre les choses pour ce dont elles ont l'apparence, et l'illusion métaphysique – que Hegel prétend dépasser – et qui consiste à reléguer le réel dans un autre monde de l'apparence.⁷⁵⁷ » La critique de Rosset qui croit mettre en évidence plusieurs niveaux d'illusion, plusieurs mondes qui relient le réel sensible et le réel suprasensible ou déontologique, ne prend pas en considération la conception d'une Conscience universelle qui prend conscience d'elle même en passant par plusieurs niveaux de réalisation. C'est dans ce contexte que nous devons aussi voir l'idée de la neutralisation du temps par le Concept et ainsi par une certaine Logique universelle (qui exprime : *la pensée de Dieu avant qu'il crée le monde*) qui se fait par plusieurs niveaux de réflexion et qui est indissociable chez Hegel du travail (de l'Esprit) qui réalise et façonne de nouvelles formes empiriques d'ordre temporel. C'est pourquoi nous rencontrons chez Hegel plusieurs formes de Présent ou comme il dit de « *Gegenwärtigkeit* ». Le Présent fini apparaît dans le terme du « Maintenant » cependant le Présent

⁷⁵⁶ « Die Gewalt... ist der äußerliche oder erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substantielles Prinzip; » *Enzyk* III, § 433 p. 223

⁷⁵⁷ Clément Rosset, *Le réel et son double*, Paris, Gallimard, 1976

infini apparaît comme « Eternel ». Le Présent désigne aussi bien le principe d'un réel qui se manifeste concrètement dans ce monde, que l'étape du développement de l'Esprit en prenant conscience de lui-même, en se réalisant lui-même qui permet ainsi le concept d'un Savoir absolu. Le Présent en tant que lieu de « réalisation » du réel et du « savoir » est ainsi la source et la limite de toute philosophie qui se réfère à une expérience historique d'une certaine époque. Mais ce Présent dans lequel Hegel tente de réunir le monde sensible et le monde suprasensible semble n'être pas tout à fait de l'ordre sensible dans lequel circulent le vécu et toute sensorialité, ni de l'ordre idéal. C'est par ce truchement que Hegel relie les deux « mondes », dans une temporalité qui est plutôt de l'ordre logique, d'une Logique dont Hegel prétend être hors-du-temps, hors du temps en tant que détermination de la nature. Or ce que Hegel a développé dans *sa Logique* marque déjà le début théorique de son système : l'Idée. L'Idée représente cette Logique qui se manifeste pour devenir Nature dans son immédiateté concrète mais qui ne se fige pas dans cette forme, elle détruit à nouveau cette forme pour devenir Esprit concret.

« *Vielmehr zeigt die Logik die Erhebung der Idee zu der Stufe, von der aus sie die Schöpferin der Natur wird und zur Form einer konkreten Unmittelbarkeit überschreitet, deren Begriff aber auch diese Gestalt wieder zerbricht, um zu sich selbst, als konkreter Geist, zu werden.*⁷⁵⁸ »

La Logique comme compte rendu de l'analyse hégélienne est déjà conçue d'entrée de jeu mais pas encore développée dans l'Idée. L'argumentation hégélienne ne quitte pas sa structure principale : le résultat est en même temps son propre fondement.

⁷⁵⁸ WL II p. 388

14 Le cercle systémique – ou le père qui est son propre fils

14.1 *Les deux Présents du Présent*

Le Présent est l'horizon du développement de l'Idée dans le système hégélien. Le Présent exprime ainsi l'immanence de l'Idée *présente* dans tous ses moments, la coïncidence du « *Mittelpunkt*⁷⁵⁹ » et de la périphérie, le « *Werden des Wahren* » qui renoue inlassablement avec son propre passé. Le Présent est le lieu où fondement et résultat se rejoignent. Hegel lui attribue un rôle constitutif dans son système ayant une priorité épistémologique en disant « *Die Gegenwart ist das Höchste*⁷⁶⁰ » Le Présent est le lieu où le résultat est relié à son fondement, c'est-à-dire le lieu dans lequel Hegel met en mouvement ses conceptions qui semblent être paradoxales car dire que le résultat produit en même temps le fondement de ceci veut dire : *le père est son propre fils*.

Le Présent révèle aussi son aspect *panlogique* qui est loin d'être purement temporel en accueillant la continuité de l'Idée. L'immanence de l'Idée émane du Présent comme une « source de lumière » et il encadre le paradoxe qu'enferme la notion de l'Idée : le fait que l'Idée est le système de la nécessité et sa propre nécessité, elle est sa propre liberté. Hegel considère cette auto-réflexion (d'une relation de nécessité) comme auto-législation ou auto-normativité ce qui exprime la liberté.

*« So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; so ist sie das System der Notwendigkeit und ihrer eigenen Notwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist. »*⁷⁶¹

En définissant aussi l'infinité de l'histoire, le Présent est plus que seulement une détermination temporelle. L'usage *panlogique* du terme Présent montre qu'il sera erroné de réduire le système dialectique de Hegel à une conception dirigée par le temps. Certes, nous avons vu que le temps apparaît visiblement comme détermination dans la nature et aussi dans l'idée du déploiement de l'histoire mais la notion du temps reste inséparablement enchevêtrée avec celle du Concept. En d'autres termes, le concept du temps est fondé d'entrée de jeu par une Logique qui surplombe aussi bien la philosophie de la nature que la philosophie de l'esprit. Et c'est cette Logique, ce point de vue de réflexion qui devrait pour ainsi dire « tuer le temps », de l'immobiliser dans une structure abstraite qui certes est en mouvement permanent mais hors du temps.

⁷⁵⁹ *VGP* III p. 607

⁷⁶⁰ *VGP* III p. 641

⁷⁶¹ *VGP* I p. 52

Il sera certainement trop simpliste de réduire la dialectique hégélienne à une conception dont les idées directrices s'expriment par différents degrés de temporalité, car le temps n'a pas de structure constitutive dans son système ; la déduction du temps est inférieure au système et ne suit pas une détermination circulaire dans la déduction de la dialectique du temps. L'essence du temps ne s'explique pas non plus par le Maintenant « *Jetzt* » ou « *Itzt* » chez Hegel. C'est donc bien le terme du Présent qui est le lieu de l'argumentation spéculative dans lequel Hegel place l'essence du temps. Or nous avons remarqué que le Présent ne renvoie pas seulement à l'intérieur du système mais qu'il marque aussi ses limites. Comment situer donc ce terme ambivalent du Présent ? Le terme du « Présent » peut être compris selon deux aspects : d'un côté comme temps et d'un autre côté comme éternité. Mais comme Lebrun l'a remarqué, ces deux aspects sont difficiles à lier l'un avec l'autre. Il s'agit seulement du même signifiant, d'un homonyme. La « *Gegenwart* » ou « *Gegenwärtigkeit* » au sens pur où l'entend Hegel, c'est-à-dire au sens de la présence de l'Idée, sans forme, sans rapport de localisation, cette Présence dit Lebrun est « inimaginable ».

« Or non seulement l'Esprit ou le Concept une fois présents ne sont présentables par aucune forme mais il est impossible de les ajuster au langage de la visibilité⁷⁶² ».

Le renvoi à la « *Gegenwärtigkeit* » au sens éternel, au niveau du Concept et de l'Esprit fait apparaître le problème de la pensabilité de la Logique hégélienne hors du temps car la « *Gegenwart* » dans son usage conceptuel devient inconcevable par rapport à son usage représentatif. Hegel évite dans son analyse de chercher un fondement du Maintenant pour trouver une temporalité pré-objective. Le terme de la « *Gegenwärtigkeit* » disloqué, cette absence du sens temporel, ce vide qui s'offre au mode logique du terme de la « *Gegenwärtigkeit* » permet à Hegel de changer le registre temporel dans lequel il présente la figure de la temporalité de l'histoire – il s'agit d'un nouveau Présent dont l'unité n'est plus le Maintenant. Les deux « *Gegenwärtigkeiten* » permettent ainsi la séparation entre *l'histoire* et *non-histoire*, entre temps *historique* et série temporelle *immédiate*. Or la dislocation du terme « *Gegenwärtigkeit* » produit un vide théorique dans lequel Hegel fait apparaître le développement de l'universel. C'est l'histoire qui est ce moyen empirique de production de l'universel. Et nous savons que l'orientation du développement du temps historique est fondée sur la téléologie du travail et que l'histoire ne peut être ce moyen du développement de l'Esprit qu'à travers l'arrivée de l'universalité de l'Etat. Le double emploi du terme de la « *Gegenwärtigkeit* » peut être interprété comme un mode de saisir le développement de l'Esprit en général. D'un côté la « *Gegenwärtigkeit* » est définie comme Maintenant qui détermine l'infini abstrait de la série temporelle, d'un autre côté le Présent absolu se définit par l'infinité rationnelle de l'enchaînement historique. D'un côté Hegel définit le Présent

⁷⁶² Lebrun Gérard, *La patience du Concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 54

comme Maintenant et son contenu logique donné par la série temporelle, donc, le temps précède épistémologiquement le concept du temps, et d'un autre côté le Présent comme Présent absolu n'est qu'un vide dont le sens se définit par le développement de l'histoire. Il apparaît avec la position de l'histoire. La logique du Présent absolu, le sens du Présent absolu ne se manifeste qu'au moment où le développement de l'Esprit entre dans le jeu de l'histoire.

Lebrun a raison quand il dit que le Présent absolu échappe à toute représentation, à toute forme car son contenu ne peut être vide, il est limite, celle qui marque le début de l'histoire. La « *absolute Gegenwärtigkeit* » est déjà posée à l'entrée de l'Esprit qui se développe à travers l'histoire. La Présence absolue de l'Idée marque l'origine de la prise de conscience de l'Esprit. La Présence absolue est donc un concept que Hegel pose dès le départ dans son système et qui devient saisissable lorsque l'Idée se réalise en devenant Nature. De la même façon nous avons pu voir qu'il n'y pas de véritable déduction du passage de l'Esprit à partir de la Nature. En d'autres termes, Hegel a déjà conçu les deux mondes, il les a posés : la Nature et le monde de l'Esprit se réunissent dans une origine commune, l'Idée. Mais la structure de son argumentation est toujours une *pétition de principe* : il obtient comme résultat ce qu'il a déjà présupposé – ou le résultat devient en même temps fondement. C'est ainsi qu'il est possible d'interpréter les deux aspects de « *Gegenwärtigkeit* » comme deux Présents incompatibles. Le Présent fini et le Présent infini ne se confondent pas, le premier s'explique par une logique dont le contenu reste abstrait tandis que le deuxième est une logique dont le contenu est l'histoire. Le premier est de l'ordre de la structure, le deuxième de l'ordre du développement. Or Hegel ne considère pas ces deux aspects de Présents comme incompatibles, il les conçoit selon le même ordre que la dialectique du fini et de l'infini dans laquelle s'exprime (nous avons déjà présenté l'enjeu logique entre le fini et l'infini) le passage du fini à l'infini et de l'infini au fini.

« Wir fassen so diese zwei Bestimmungen vergleichend heraus, wie wir in der Vergleichung, einem äußeren Vergleichen, die zwei Betrachtungsweisen - des Endlichen und Unendlichen in ihrer Beziehung und ihrer jedes für sich genommen - getrennt haben. Aber der unendliche Progreß spricht mehr aus, es ist in ihm auch der Zusammenhang der auch Unterschiedenen gesetzt, jedoch zunächst nur noch als Übergang und Abwechslung; es ist nur in einer einfachen Reflexion von uns zu sehen, was in der Tat darin vorhanden ist. Zunächst kann die Negation des Endlichen und Unendlichen, die im unendlichen Progreße gesetzt ist, als einfach, somit als auseinander, nur aufeinander folgend genommen werden. Vom Endlichen angefangen, so wird über die Grenze hinausgegangen, das Endliche negiert.

*Nun ist also das Jenseits desselben, das Unendliche, vorhanden, aber in diesem entsteht wieder die Grenze; so ist das Hinausgehen über das Unendliche vorhanden.*⁷⁶³»

⁷⁶³ WL I p. 224

Hegel voit la validité de *la Logique* au niveau de l'Idée qui est le point culminant de son système ; l'« *Aufhebung* » du temps (que manifeste le Présent absolu de l'histoire) n'est possible – sinon l'histoire ne serait simplement pas concevable – que grâce à la progression infinie qui explique le rapport existant entre le Fini et l'Infini. C'est grâce à cette connexion logique que Hegel conçoit le devenir du vrai infini – le « *Werden* » du vrai infini dont l'histoire est une *exposition réelle* selon Hegel.

14.2 *La suppression du temps*

La liaison entre les deux Présents que Hegel conçoit par le passage logique du fini à l'infini représente la « mise à mort » du temps, la suppression du temps comme « *Tilgung* ». Dans le chapitre du Savoir absolu (*absolute Wissen*) dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel mentionne encore la conséquence de l'enchaînement logique entre le fini et l'infini : la suppression du temps.

« *Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das äußere angeschaute, vom Selbst nicht erfaßte reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen.*⁷⁶⁴ »

L'opération de la suppression du temps s'effectue – comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises – par le retour sur soi. Quand Hegel suppose que le Concept est le temps lui-même, qui est là et qui se manifeste à l'esprit comme une intuition vide, il anticipe ce retour de l'esprit sur lui-même. C'est à *travers* le Concept que l'esprit *se voit* et prend conscience de lui-même. Par cette simple auto-relation s'exprime l'identité de l'esprit. Or avant de se refléter et se reconnaître dans le Concept (qui est temps), avant de saisir son concept, l'esprit reste *dans* le temps, il est prisonnier du manque de sa prise de conscience. C'est au moment où il intériorise le temps que l'esprit se saisit comme soi. C'est pourquoi Hegel explique que le temps est le pur Soi extérieur, intuitionné, non pas saisi par le Soi ou le concept *seulement* intuitionné. Quand ce concept se saisit lui-même (l'identité) il supprime sa forme temporelle et conçoit l'intuition. Le concept est ainsi intuitionné et intuitionnant, conçu et concevant. Pour Hegel le concept fonctionne comme un « *switcher* », comme un changeur permettant de médiatiser les différents niveaux de réflexion.

Hegel souligne le double aspect du temps qui est d'un côté nécessaire et d'un autre côté subordonné lorsqu'il est destiné à la suppression. L'acte de « *Tilgen* », de l'effacement, double l'effet destructif du temps, c'est pourquoi

⁷⁶⁴ PG p. 854

Hegel insiste sur la connexion dans la différence entre « la chute dans le temps » et « la chute du temps ». Ainsi nous avons pu constater - à l'égard de deux aspects du Présent - que l'histoire ne s'imposait qu'au moyen d'un refoulement du temps. Le temps, dit-il, se présente donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas achevé en lui-même.

« *Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist* ⁷⁶⁵ ».

La démarche dialectique hégélienne établit ainsi une certaine hiérarchie du temps dans laquelle Hegel indique à chaque étape la nécessité de ce destin (*Schicksal*). Le temps est donc l'ordre de l'expérience et Hegel s'approche de l'idée kantienne en disant que rien n'est su qui ne soit pas dans l'expérience.

« *Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist* ⁷⁶⁶ ».

Hegel élargit le concept kantien de l'expérience qui ne se réfère qu'aux phénomènes – car rien, peut-on dire, n'est dans l'expérience qui ne soit donné sur le terrain de l'histoire. Hegel relie le savoir et le temps par le concept de l'expérience. C'est ainsi que la détermination de l'expérience rejoint la nécessité de l'esprit d'une explication temporelle. L'expérience est le contenu qui est l'esprit ou substance et ainsi objet de la conscience. La substance elle-même est « mouvement », le devenir de l'Esprit pour parvenir à ce qu'il est en soi ; et c'est en soi, en mouvement qu'est la connaissance – et c'est la transformation d'en-soi en pour-soi. Le temps est la matrice de ce processus de transformation. La nécessité de l'esprit (dont le temps est la manifestation) exprime la nécessité d'une participation logique de la conscience de soi dans l'*acte* de la conscience. La nécessité de l'Esprit est l'acte de mettre en mouvement l'immédiateté de l'en-soi qui est la forme dans laquelle la substance est présente dans la conscience. Malgré l'importance du temps, il n'est pas incontournable pour son système dialectique. Le temps reste une présupposition pour l'esprit dont l'effacement coïncide avec l'établissement de l'identité de l'en-soi et du pour-soi. Au moment où le Concept s'accomplit (*erfüllt*) le temps disparaît. Le temps monte sur scène comme cette différence intérieure où la substance et l'historicité se superposent. L'abolition du temps est donc égale à une réduction d'une différence – le temps lui-même est cette différence. Il n'est pas étonnant que le processus par lequel le temps exprime le développement abstrait se dessine d'une manière circulaire. C'est le fameux cercle qui retourne en lui-même. La méthode circulaire, dit Hegel, ne peut pas anticiper dans un développement temporel le fait que le commencement est déjà quelque chose de dérivé. Cette idée surplombe tout le système hégélien.

⁷⁶⁵ PG p. 854

⁷⁶⁶ PG p. 854

« Die Methode, die sich hiermit in einen Kreis schlingt, kann aber in einer zeitlichen Entwicklung es nicht antizipieren, daß der Anfang schon als solcher ein Abgeleitetes sei ⁷⁶⁷ »

⁷⁶⁷ WL II p. 854

15 Conclusion

15.1 *La pensabilité du système*

L'argumentation circulaire montre encore une fois le point de vue panlogique que Hegel adopte dans son système. La méthode hégélienne n'est pas seulement une méthode philosophique, elle a aussi l'exigence de marquer les limites les plus extérieures de la pensée et de toute pensabilité. On peut dire également qu'en dehors de la Logique il n'y pas d'autres possibilités de penser selon Hegel. Mais c'est sûrement cette possibilité de penser cette Logique, la tentative de la rendre visible *hors du temps* que Hegel ne considère pas. Il se contente d'abolir le temps par le retour sur soi, par une argumentation circulaire, sans tenir compte que même l'élimination du temps au niveau logique s'effectue dans le temps. La validité de sa Logique, (de toute logique), peut être définie « hors du temps » mais le signifié de « validité » ne se produit que si les opérations logiques sont effectuées au moins une fois. Par conséquent, une logique qui suppose être absolue doit avoir pu être pensée dans sa totalité afin qu'on puisse savoir que le cercle se renferme. Mais une telle opération ne peut nullement s'effectuer « hors du temps ». La validité, le sens de la Logique hégélienne présuppose le temps. C'est ainsi que nous pouvons dire à ce point de notre analyse que Hegel ne peut éliminer le temps complètement. Il l'a déplacé ou autrement dit, le temps doit être présupposé à son système. Une conséquence qui rapproche Hegel de la conception kantienne ; un fait que Hegel a certainement essayé d'éviter. Hegel se heurte à l'impossibilité de penser la totalité d'un système tout en étant un élément du même système. L'Esprit, même universel, échoue parce qu'il ne peut pas se penser lui-même en renfermant totalement le cercle de la réflexion, le retour sur soi ne sera jamais accompli, il reste toujours une certaine indéterminabilité (la négativité). Somme toute, cette indéterminabilité entraîne aussi le fait qu'une suppression du temps ne peut pas s'effectuer totalement. Le fait que Hegel constitue sa Logique comme une onto-logique, une logique qui constitue aussi bien la sphère objective que la sphère subjective, a pour conséquence qu'elle détermine elle-même ses limites. Elle est en même temps limite et limitant. Ceci pose le problème que la validité de son sens dépend d'une pensée qui est en même temps un élément constitutif du système, qui *est* cette logique. C'est pourquoi l'élimination du temps par l'Esprit, c'est-à-dire par la même Logique qui constitue le temps, devient une tâche impensable car l'Esprit qui se saisit lui-même et qui en dernière instance supprime le temps (comme Hegel le suppose) sera toujours vu en tant que *supprimant* dans le temps (à travers ses différentes figures) et la suppression du temps atteindra le point où le supprimant sera lui-même le supprimé ; – ce reste, cette dernière instance de temporalité sera la négativité elle-même comme « reste indéfinissable ». On

peut ainsi voir le négatif comme expression logique du temps mais le négatif reste aussi le point neutre qui résiste à l'élimination du temps par une Logique absolue. Le négatif reste garant du temps comme quelque chose de déstabilisant mais insaisissable pour toute Logique ; le temps, le négatif ou l'élément instable puise son sens de l'imperfection qui se produit lors de la formulation de la perfection « *Vollendung, Vollständigkeit* » qu'exige selon Hegel le Savoir absolu. Le Savoir absolu ne peut être considéré comme complet dans la mesure où le négatif n'est pas formulé, où son sens reste dissimulé. Au moment où il *devient* visible, comme devenant, il *devient* aussitôt ce que Hegel a essayé d'éliminer : temps. Il devient l'élément qui brise la perfection de la Logique. Le problème de la condition temporelle reste ainsi lié à l'achèvement de la complétude du Savoir absolu.

Nous pouvons dire que la conception hégélienne est une démonstration de l'impossible, une philosophie de l'impossible ou en d'autres termes une philosophie de limite. Mais l'exigence de la complétude apparaît déjà chez Kant ; l'idée de complétude marque la philosophie critique car le savoir critique doit renfermer une problématique exhaustive. Ainsi Kant explique cette méthode :

« Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine, spekulative Vernunft Eigentümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen, nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objekte zum Denken wählt, ausmessen, und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen, und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll ⁷⁶⁸ »

C'est la raison spéculative qui doit mesurer ses propres capacités et possibilités et choisir l'objet de sa pensée et ainsi designer d'une manière exhaustive les différentes façons de se poser le problème. Hegel a repris ce projet critique de complétude mais au lieu d'un savoir critique qui renferme une problématique complète, Hegel vise un savoir absolu qui dissimule dans une démarche circulaire les limites de ce savoir. Le temps intervient dans la Logique comme négatif mais la signification du négatif ne tient pas dans la Logique sans présupposer le temps au sens où il s'oppose à l'exigence de la perfectibilité du Savoir absolu. Cette impossibilité d'éliminer le temps d'une façon complète dans une Logique absolue se rapporte ainsi directement à la circularité de la méthode qui cerne à la fois sa localisation et décrit son élimination. Jacques Derrida, en faisant allusion à la méthode hégélienne, souligne que le temps « *est ce qui, dans le mouvement du cercle dissimule la circularité ; il est le cercle en tant qu'il se cache à lui-même sa propre totalité, en tant qu'il perd dans la différence l'unité de son commencement et de sa fin.* ⁷⁶⁹ »

⁷⁶⁸ KR/V B 22 - 23

⁷⁶⁹ Jacques Derrida, *Ousia et Gramme*, dans *L'Endurance de la Pensée*, Plon, 1968, p. 256

15.2 *La temporalité et le systémisme de Hegel*

L'idée d'une pensée systémique, d'une complétude formelle, ne cesse de mettre en question cette conception qui est en même temps limitée et limitante. On peut dire de Hegel qu'il ne se contentait pas de montrer les limites et les conditions de la pensée. Mais c'est justement la limite elle-même qui est devenue sujet de sa pensée et c'est du fait de vouloir entrer dans le fond du concept de la limite que le système hégélien est né. La limite est ainsi le point où tout s'arrête, où plus rien ne peut continuer et en même temps la limite possède en elle-même le fondement de son propre dépassement. La dialectique hégélienne s'opère donc à deux niveaux. Elle décrit d'un côté un formalisme abstrait et répétitif dans lequel s'inscrit l'aléa temporel et d'un autre côté son élimination dans un niveau qui le dépasse. Le point de vue philosophique que Hegel adopte par rapport à son système est simplement absolu : il prend la place d'un Créateur du monde qui prend conscience de lui-même à travers le développement social, politique et historique de l'être humain. Hegel s'identifie, en pensant, avec ce Créateur, avec l'Universel, c'est en lui, le philosophe, où les *ficelles* du savoir se regroupent. Ce point de vue panoptique lui permet d'établir une structure logique qui exprime la connexion interne entre l'aléa temporel, le côté abstrait, et le niveau sur lequel celui-ci est résorbé.

Grâce à cette structure intérieure les événements forment un système ; et c'est l'Universel qui supprime ce côté abstrait et répétitif, c'est l'Universel qui supprime le passé pour ainsi rediriger l'événement vers une forme qui n'est plus uniquement abstraite, l'abstraction sera abolie en faveur d'un but, d'un *télos* qui sera prédéterminé d'entrée de jeu mais seulement reconnaissable au moment de sa réalisation. L'Universel actualise l'événement et le fait sortir du niveau de l'imprévisible singularité qu'exprime le « *Dauernde* », ce qui dure. Hegel ne conçoit pas l'Universel dans une temporalité « supérieure », l'Universel est le garant éternel du système absolu et clos. Pour cette raison Hegel l'inscrit dans le continu de l'être-auprès-de-soi de la « *Gegenwärtigkeit* ». L'Universel devient ainsi la source du système dont procède l'événement (infiniment concret) qui contient tout et qui est partout présent car c'est l'Esprit qui est éternellement auprès de soi « *ewig bei sich* ».

La conception du système tourne autour de ce « *ewig bei sich* », il *tourne autour* sans jamais atteindre ce qui « est » et le savoir absolu peut être interprété comme un constat du mouvement « autour ». Même si l'on appelait ce mouvement le « négatif », la « *Gegenwärtigkeit* » de l'Esprit il restera quelque chose d'impensable. Le « *Bei-sich* » exprime le retour sur soi que désigne l'Esprit, le retour de l'Idée qui s'est extériorisée (dans la nature). L'Esprit « *bei-sich* » se définit par ce retour, il définit ses limites en étant limite et limitant. Ainsi l'« *ewig-bei-sich* » ne signifie pas une durée, un but absolu, le « *bei-sich* », le retour-sur-soi, contient la négativité de ce retour sur soi : par

conséquent on peut dire aussi que le « *Bei-sich-sein* » est un « *Bei-sich-werden* », un devenir-de-soi que nous pouvons voir ainsi comme un *autour* de quelque chose.

L'Esprit, le « *Geist* », revient ainsi sans cesse sur lui-même, de son être-hors-de-lui-même. Le système hégélien peut être considéré comme un *système de transitions*. Par ces transitions qui se relient chez Hegel dans le Système s'explique le champ d'interprétation politique car c'est justement l'échange permanent entre le Système et les événements qui s'exprime par le truchement de la politique. Elle est le lieu où le Présent abandonne son côté arbitraire et la vérité n'est plus un au-delà qui semble s'imposer fortuitement – la réconciliation s'est objectivée dans la réalité de la *polis*, dans l'Etat.

« *die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so dass die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet*⁷⁷⁰ »

L'Etat circonscrit ainsi le lieu où l'Esprit saisit son concept pur, où il abolit sa présupposition temporelle. Cet acte de production du sens, cet événement qui produit du savoir, a pour conséquence de disloquer la notion de l'événement dans sa particularité immédiate. Le lieu, le Présent, dans lequel la Raison apparaît, dans lequel le temps disparaît ou si l'on veut, s'inscrit dans un autre ordre, c'est l'Universel : l'Universel est pour Hegel le lieu, où quelque chose *a lieu*, où le Particulier s'efface. Le Particulier se définit par la contingence et par l'événement dont le temps présente le premier plan de son apparence. Hegel détermine la tâche de la philosophie comme la tentative de transposer la contingence, l'événement sur un champ saisissable, intelligible. La Philosophie et le Concept éliminent la simple contingence. C'est la Raison qui retourne – par sa ruse « *List* » - la contingence contre elle-même ainsi qu'un contingent rencontre toujours un autre : la pensée philosophique ou conceptuelle y voit la nécessité.

« *Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige, und dieses Schicksal eben ist somit die Notwendigkeit, - wie überhaupt der Begriff und die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht und in ihr, als dem Schein, ihr Wesen, die Notwendigkeit erkennt.*⁷⁷¹ »

Hegel situe le temps dans l'enjeu des contingents. Or il ne conçoit pas le contingent complètement hors du système, le contingent n'est que l'apparence de l'événement sous l'aspect temporel – la ruse de la Raison agit en arrière plan – et nous voyons que le contingent n'est que de l'ordre imprévisible, au niveau temporel car l'Universel ne connaît pas de contingence, il n'y a pas de « ruse » de la ruse de la Raison. Le Nouveau ne se produit donc pas dans la trame du temps mais il procède de l'Universel. Comment s'inscrivait la trame de l'histoire dans l'universel ? Car nous avons

⁷⁷⁰ PR § 360 p.839

⁷⁷¹ PR § 324 p. 807

vu que l'histoire n'est pas moins que la figuration temporelle de l'Esprit, en d'autres termes sa figuration sous la forme de l'événement. Quand l'Esprit parvient à saisir son concept dans une figure, quand il est en égalité avec lui-même, le contingent et l'événement surgissent mais cette fois dans le cadre de l'Universel qui est limité et limitant, unis dans l'expérience des limites. Dans cette expérience des limites, l'Esprit éprouve sa liberté suprême et la sécurité du savoir de soi. La limite assure d'une certaine manière la liberté de l'Esprit car savoir signifie la nécessité d'avoir connaissance du non-savoir.

« *Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst oder seine Grenze.* ⁷⁷² »

Mais le savoir de l'Esprit qui ne voit que lui-même semble tourner dans le non-sens parce que savoir de lui-même et le non-savoir risquent de s'annuler dans le Présent absolu. Hegel ne peut parler du savoir de sa propre limite comme condition du savoir qu'en passant par plusieurs stades de Conscience de l'Esprit. L'idée de la prise de conscience de l'Esprit, son aliénation et puis son retour sur soi. Le savoir de sa limite a la conséquence inévitable pour Hegel de se dépasser, de se « sacrifier. ». Savoir sa limite signifie savoir se sacrifier.

« *Seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste in der Form des freien zufälligen Geschehens darstellt, sein reines Selbst als die Zeit außer ihm und ebenso sein Sein als Raum anschauend.* ⁷⁷³ »

Ce savoir, Hegel le formule comme une possibilité mais il s'agit ici d'une nécessité. L'Esprit doit s'aliéner pour s'intuitionner hors de lui dans le temps et son être dans l'espace car sans son aliénation, sans réalisation, d'abord dans la nature et puis dans l'histoire, les tableaux de l'Idée, de l'Esprit en-soi, demeureraient blancs et vides. L'Esprit, autrement dit, doit se temporaliser et se spatialiser pour devenir, pour être réel, même si Hegel déclare l'Idée comme quelque chose d'omniprésent. C'est par son aliénation que l'Esprit rencontre sa limite, son opposition. Au-delà de la limite l'Esprit rencontre le Nouveau qui se pose encore une fois comme limite – l'arrivée du Nouveau représente ainsi la trame de l'événement ou le temps historique. L'absence de Nouveau, par contre, signifie la clôture par l'effacement de la figuration temporelle. Le Nouveau chez Hegel est toujours conçu dans l'angle de l'opposition : sans opposition, il n'y pas de nouveau. Dans cette absence de l'opposition que Hegel appelle aussi « *Erfüllung* » du Présent, le développement s'anéantit également. On se demande alors si l'« *Erfüllung* » du Présent s'applique aussi au déroulement de l'histoire. L'événement apparaît sous le double aspect d'une part d'être le *fait brut et temporel* et d'autre part *universel* où l'événement constitue le temps. L'« *Erfüllung* » du Présent est un point mort de développement, il est marqué par l'absence de Nouveau et

⁷⁷² PG p. 862

⁷⁷³ PG p. 862

une fois le Nouveau arrivé il clôture la figure : un moment où l'histoire et le temps s'infléchissent, le concept et la réalité sont adéquats, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une adéquation réciproque de substance et d'historicité. L'absence du Nouveau crée un vide à cause des moments pleins qui résultent de toute opposition supprimée. L'Esprit ne jouit que de lui-même dans une sphère sans résistance. Or sans opposition tout intérêt disparaît de la vie. Dans la jouissance (*Genuß*) de l'accomplissement la vie se montre dans un présent sans besoin. Les possibilités que quelque chose de nouveau arrive se réduisent, l'arrivée de l'arrivant semble rester « hors-de » l'Universel. L'Universel redevient quelque chose d'inactif. Les relations qui se sont établies entre le temps, l'événement, l'intérêt politique se disloquent. L'Universel inactif produit à la place de l'intérêt politique le désintérêt politique, une politique qui ne cherche plus rien d'autre qu'à perdurer, l'ennui et l'habitude (Des signes que Hegel a mentionnés aussi comme indice d'un changement, de quelque chose qui va venir, un a-venir qui comporte déjà l'arrivée du nouveau) ; l'absence de l'Universel est la durée qui marque une dimension vide où la négativité détermine une activité qui ne rencontre plus d'opposition. Mais comment peut-on comprendre l'inactivité de l'Universel au sein de l'Universel ? Ne rencontrons-nous pas ici le même problème de définir le lieu dans lequel l'arrivant du nouveau se situe ? Hegel ne présuppose-t-il pas la temporalité qui maintient l'activité de l'Universel et surtout ne présuppose-t-il pas le télos de ce qui va venir ?

L'Universel continue d'une certaine manière, il n'apparaît plus mais il perdure dans une temporalité permanente. L'élimination du temps ne semble pas se percuter à la possibilité d'une telle temporalité infinie. Ceci veut dire que Hegel a conçu dès le début le temps de l'histoire sur la base de la temporalité immédiate de la non-histoire - de la nature. Nous voyons que si l'infini rationnel constitue la structure du développement du progrès infini, il est autant vrai que le progrès infini alimente sans cesse l'infini rationnel. La conception de l'histoire ne peut pas servir comme ultime lieu d'une temporalité à l'intérieur de l'Universel, puisque la façon dont le cours de l'histoire procède de l'intervalle répétitif de la non-histoire, de la durée n'est pas claire. La durée reste un concept inachevé entre la suppression du temps, la série infinie et primitive et l'éternité et l'histoire. L'histoire elle-même surgit, sans explication sous la forme d'un retour intériorisé, ce qui confirme nos doutes que la conception du processus de l'histoire se situe dans la philosophie hégélienne au départ et son développement qui suit n'est qu'une répétition indéfinie d'une telle affirmation.

La philosophie de l'histoire de Hegel se montre comme téléologie dont les événements ne sont qu'un supplément et ainsi les événements apparaissent d'un coup sans histoire. La conception de l'histoire chez Hegel et le biais du développement de l'Universel n'éliminent aucunement la

temporalité – au contraire, l'analyse de la conception du système hégélien a montré qu'il ne réussit pas à éviter la présupposition du temps et ce même en prenant un point de vue *universel* pour éviter le subjectivisme kantien et sa conception subjective du temps comme axiome de l'« *Anschauung* ». Le temps ne peut être conçu par une logique dont la validité serait absolue. Une telle critique approche Hegel de la conception subjective kantienne, une conception que Hegel pourtant a essayé de dépasser.

Bibliographie

- Althusser, Louis, *Sur le rapport de Marx à Hegel*, Ed. Jacques d'Hondt., PUF, Paris, 1970.
- Althusser, Louis, *Lire Le Capital*, édition PUF, coll. « *Quadrige* », 1 volume, Paris, 1996.
- Aristoteles, *Physik*, Meiner-Verlag, Hamburg, 1995.
- Aristoteles, *Metaphysik*, Meiner-Verlag, Hamburg, 1995.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1927
- Böhme, Gernot, *Über die Zeitmodi*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.
- Bouton, Christophe, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel de Francfort à Iéna*, Vrin, Paris, 2000.
- Bourgeois, Bernard, *Hegel à Francfort*, Vrin, Paris, 1970.
- Capek, Milic, *Time in Relativity Theory: Arguments for a Philosophy of Becoming*, in Fraser (ed.), *The Voices of Time*, New York: Braziller, 1968.
- Derrida, Jacques *Ousia et Gramme*, dans *L'Endurance de la Pensée : Pur Saluer Jean Beaufret*, Plon, Paris 1969.
- Derrida, Jacques, *Écriture et différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967.
- Dictionnaire étymologique*, Larousse, Paris, 1971.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* dans: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, Berlin, 1845 dans: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe, vol. 4, « Also sprach Zarathustra »*, De Gruyter, München, 1999.
- Gindele, Hubert, *Lateinische Scholastik und deutsche Sprache*, Fink, München, 1976.
- Habermas, Jürgen, *Hegels Kritik der Französischen Revolution*, dans « *Theorie und Praxis* », Luchterhand, Neuwid und Berlin, 1963.
- Hartmann, Nicolai, *Philosophie der Natur, Abriss der speziellen Kategorienlehre*, de Gruyter, in *Ontologie* 4 Bände, Berlin, 1935-1950.
- Hawking, Steven et Penrose, Roger, *The nature of space and time*, Princeton University Press, 1996.

- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe, Vorlesungen 1923-1944, Band 32, Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1997.
- Heidegger, Martin, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1950.
- Heidegger, Martin, *L'Aletheia entre Platon et Heidegger*», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 87 (1982), 551-556 aussi M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1986
- Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I-III* (1832-1845), Suhrkamp, Frankfurt, 1996.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Jenaer Systementwürfe I*, Meiner, (ed. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle) Hamburg, 1975. Cette édition remplace les « Jenenser Realphilosophie I (Philosophische Bibliothek Band 66b, 1932) de Johannes Hoffmeister.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Jenaer Systementwürfe II et III*, Meiner, (ed. Rolf-Peter Horstmann) Hamburg, 1982 (II) et 1987 (III): L'édition de Meiner « *Jenaer Systementwürfe II* » se fonde sur le texte de la « kritischen Ausgabe G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke », Band 7 von 1971, qui remplace la « Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie » de Georg Lasson (Philosophische Bibliothek Band 58). Les « Jenaer Systementwürfe III » (abr. SE III), remplacent les « Jenenser Realphilosophie II, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes » de Johannes Hoffmeister (Philosophische Bibliothek Band 67, 1931)
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Jenenser Logik*, Ausgabe Lasson, Meiner, Hamburg, 1967.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1807, 1808, Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Vorlesungen über die Ästhetik I-III, Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III* (abrégé, VGP), Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Gesammelte Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Wissenschaft der Logik I und II, Gesammelte Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- Horstmann, Rolf-Peter und Petry, Michael, *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986.
- Husserl, Edmund, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893 – 1917*, Meiner, Hamburg, 1985.

- Piaget, Jean, *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Rascher Vlg., Zürich, 1955.
- Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale*, trad. et préf. de N. Ruwet, Minuit, Paris, 1963 et aussi dans - Jakobson : est/ouest, 1915-1939, P. Seriot et F. Gadet dir., Cahiers de l'institut de linguistique et des sciences du langage, no 9, Lausanne, 1998.
- Kant, Immanuel, *Streit der Fakultäten*, Könemann, Köln, 1995.
- Kant, Immanuel, *Dissertatio 1770, Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis)*, Meiner, Hamburg, 1966.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
- Koyré Alexandre, *Hegel à Iéna*, dans *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1995.
- Kümmel, Friedrich, *Time as Succession and the Problem of Duration*, Ed. By. J. T. Fraser, George Braziller, New York, 1966.
- Labarrière, Pierre-Jean, *Hegelianism*, PUF, Paris, 1986.
- Lebrun, Gérard, *La patience du concept*, Gallimard, Paris, 1972.
- Lucas, John Randolph, *A Treatise on Space and Time*, Methuen, London, 1973.
- Lucas, John Randolph, *Space, Time and Causality: An Essay in Natural Philosophy*, Clarendon Oxford 1984.
- Margenau, Henry, *The Nature of Physical Reality*, J. Symbolic Logic Volume 18, Issue 3, 1959.
- Mellor, David Hugh, *Real Time II & I*, Routledge, London, 1998.
- Platon, *Timée, Œuvres complètes*. Texte établi et traduit. Collection des universités de France. 13 Vol., Paris, 1920.
- Platon, *République, Œuvres complètes*. Texte établi et traduit. Collection des universités de France. 13 Vol., Paris, 1920.
- Pippin, Robert, *Idealism as modernism, Hegelian variations*, Cambridge University Press, New York, 1997.
- Le Poudevin, Robin, *Travels in Four Dimensions*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Rosset, Clément *Le réel et son double*, Gallimard, Paris, 1976.
- Saint Augustin, *Confession, XI, XIV*, Horay, 1947.
- Scheibe, E., *Invariance and Covariance et Der Zeitbegriff in der Physik*, 1983.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *System des transzendenten Idealismus*, dans: *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, (1856-1861) et Schelling *sämtliche*

- Werke (1856-1861)*. CD-ROM/Windows-Version. Hg. v. E. Hahn., Berlin, 1998.
- Spinoza, Baruch, *Opera, Ethics, in The Collected Writings of Spinoza*, Princeton University Press, 1985 et Spinoza, *Opera*. ed. C. Gebhardt. 4 Vol., 1925.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Le problème du temps, sept études*, Vrin, Paris, 1995.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris, 1999.
- Wandscheider, Dieter, *Raum, Zeit, Relativität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1982.
- Wright, Georg Henrik, *Time, Change and Contradiction*, Cambridge, 1969.

Le temps est le concept de transition par excellence qui a certes son origine dans la Nature, mais qui permet aussi l'idée d'un développement de l'esprit – et c'est l'esprit (Geist) qui apparaît ensuite dans un autre cadre – le cadre de l'histoire. La difficulté d'une telle logique du temps, c'est de concevoir un seul concept du temps qui peut contenir deux sphères opposées, celle de la nécessité dans la nature et celle de la liberté dans l'histoire.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-2156-1