



Makale Geliş | Received: 15.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 15.03.2025
Yayın Tarihi | Publication Date: 28.03.2025
DOI: 10.20981/kaygi.1516562

Arif YILDIZ

Dr. | Ph.D.

İstinye Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR.
İstinye University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR.
ORCID : 0000-0002-9461-4614
arif.yildiz@gmail.com

Le Langage, Le Temps Et La Possibilité De La Médiation : Remarques Sur La Dialectique De La Certitude Sensible Chez Hegel

Résumé : Le but de cet article est de tenter d'expliquer les enjeux fondamentaux de la figure de la certitude sensible dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. L'article examine tout d'abord ce que Hegel entend par la certitude sensible et son attitude à l'égard du savoir immédiat en général. Puis il examine successivement les manières par lesquelles la conscience accède à la compréhension de la négativité qui est à l'œuvre même dans son expérience la plus ordinaire. L'hypothèse est double : l'article montre, d'une part, que par la certitude sensible Hegel n'entreprend pas une construction purement philosophique qui présuppose ce qui est à démontrer, mais il se propose d'écarter d'une manière phénoménologique l'attitude pré-philosophique de la conscience naturelle pour qui l'être singulier se donne d'une manière immédiate. D'ailleurs, c'est par sa propre formation que la conscience distingue l'apparence du donné de l'apparition, l'être-là de l'essence, etc. D'autre part, l'article examine en quoi la médiation, en tant que résultat du processus dialectique, surgit dans l'expérience de la conscience. Il s'agit alors de montrer que la genèse de la médiation ne se trouve pas dans l'élément du langage en raison de son caractère abstrait. En appuyant sur l'analyse du rapport simple dans la logique et dans philosophie de la nature d'Iéna, l'article entend démontrer que la véritable genèse de la médiation doit être cherchée dans l'expérience de la différenciation des dimensions du temps, parce que celle-ci permet à la conscience d'éprouver le travail de la négativité en dépassant l'alternance de position et de négation.

Mots-clés : Hegel, Phénoménologie de l'esprit, Conscience, Expérience, Médiation

Language, Time and The Possibility of Mediation: Remarks on Hegel's Dialectic of Sense-Certainty

Abstract: The aim of this article is to attempt to explain the fundamental issues at stake in the figure of sense-certainty in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. The article begins by examining Hegel's understanding of sense-certainty and the attitude to immediate knowledge in general. It then successively examines the ways in which consciousness comes to understand the negativity at work

even in the most ordinary forms of experience. The hypothesis is twofold: on the one hand, the article shows that Hegel's sense-certainty is not a purely philosophical construction that presupposes what is to be demonstrated, but rather a phenomenological description of the pre-philosophical attitude of natural consciousness, for which singular being gives itself in an immediate way. Moreover, it is through its own formation that consciousness distinguishes the illusion of the given from the appearance, the determinate being from the essence, and so on. On the other hand, the article examines how mediation, as the result of the dialectical process, arises in the experience of consciousness. It argues that the genesis of mediation is not to be found in the element of language, because of its abstract nature. By analyzing the simple relation in Jena Logic and Philosophy of Nature, the article aims to demonstrate that the true genesis of mediation is to be found in the experience of differentiating the dimensions of time, because it allows consciousness to grasp the work of negativity by overcoming the alternation of position and negation.

Keywords: Hegel, Phenomenology of spirit, Conscience, Experience, Mediation

Dil, Zaman ve Dolayımın İmkânı: Hegel'de Duyusal Kesinlik Diyalektiği Üzerine Düşünceler

Öz: Bu çalışmanın amacı, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'*ndeki duyusal kesinlik figüründe ortaya konulan temel meseleleri açıklamaya çalışmaktır. Çalışma, Hegel'in duyusal kesinlik ile ne kastettiğini ve genel olarak bilincin dolaysız bilme tutumunu inceleyerek başlar; daha sonra ise bilincin en olağan deneyimlerinde bile mevcut olan olumsuzluğun nasıl anlaşılması gerektiğini inceler. Çalışma, iki hipotezi savunur: ilk olarak Hegelci duyusal kesinliğin, kanıtlanacak tezi önceden varsayacak türden felsefi bir tasarım değil, doğal bilincin tekil varlığın dolaysız olarak verili olduğu yönündeki felsefi olmayan tutumunun fenomenolojik bir betimlemesi olduğunu göstermeye çalışır. İkinci olarak bu çalışma, diyalektik sürecin bir sonucu olarak dolayımın, bilincin deneyiminde nasıl ortaya çıktığını incelemektedir. Dolayımın kökenini dilin soyut doğasında arayan yaygın okumanın aksine bu çalışma, Hegel'in erken Jena dönemi Mantık ve Doğa Felsefesi eserlerinde ele alınan yalın ilişki kavramından yola çıkarak dolayımın gerçek kökeninin zamanın boyutlarının farklılaşması deneyiminde aranması gerektiğini göstermeye çalışır, çünkü doğal bilinç, dil yoluyla değil, doğal zamanın akışını deneyimleyerek olumsuzlama ve dolayım hareketini kavrar.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Tinin Fenomenolojisi, Bilinç, Deneyim, Dolayım

Le Langage, Le Temps Et La Possibilité De La Médiation : Remarques Sur La Dialectique De La Certitude Sensible Chez Hegel

La *Phénoménologie de l'esprit*, dont le but principal est d'exposer le savoir de chaque figure de l'esprit tels qu'ils apparaissent, commence avec une expérience la plus vulgaire possible que Hegel nomme « la certitude sensible ». On peut dire sans hésitation que cette toute première figure que Hegel place à l'origine de toute expérience ultérieure est l'un des parties le plus étudié de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cet intérêt peut être expliqué à la fois par la richesse de son contenu et par sa fonction fondatrice. Car sous le titre de la certitude sensible, Hegel traite non seulement la confiance en l'immédiateté du savoir de l'être de la

conscience naturelle, mais aussi la *genèse* du savoir conceptuel, provenant du travail de la négativité. Saisir la médiation comme genèse commune tant au sujet qu'à l'objet et qui se réalise, d'une part, à travers l'expérience de la spatio-temporalité de l'être et à travers les différents moyens d'expression (comme le langage, l'écriture et le geste) de l'autre, telle est donc la tâche que Hegel assigne à ce commencement du processus phénoménologique.

Pourtant la spécificité de l'exposition phénoménologique de l'auto-formation de la conscience pose plusieurs problèmes d'interprétation. En premier lieu, est-ce que le commencement phénoménologique avec l'expérience du « pur ceci » (Hegel 1941: 82) qui est l'être sensible singulier est un point de départ véritablement immédiat et indéterminé ? Autrement dit, est-il possible de commencer, comme le prétend Hegel, par « simplicité » de la sensation pure et singulière alors que toute expérience ordinaire semble déjà reposer sur la perception de l'être qualifié, à savoir de l'être déjà déterminé ? En second lieu, quelle place convient-il d'accorder à l'expérience du langage ? Dire le ceci joue-t-elle un rôle aussi central dans l'émergence de la détermination, ou bien l'acte de l'énonciation n'est qu'une simple expérimentation ou encore un moyen seulement linguistique dont le rôle consiste essentiellement à montrer l'existence de la négativité au sein de l'immédiateté présupposée de l'être ? Il nous semble que c'est autour de ces deux questions, intimement liées l'une à l'autre, que se cristallise toute objection adressée à la certitude sensible hégélienne. En nous appuyant sur une telle perspective, nous examinerons dans ce qui suit tout d'abord les traits essentiels de savoir du sensible comme point du départ, puis nous nous proposons de montrer pourquoi ce n'est pas par le moyen du langage mais dans et par l'expérience du temps naturel que Hegel pense trouver l'origine de la médiation.¹

¹ À notre connaissance cette hypothèse n'a jamais fait l'objet d'une étude particulière dans les études hégéliennes.

1. L'ambiguïté Du Commencement Phénoménologique : La Certitude Sensible Est-Elle Un Faux Départ Ou Une Présupposition Hégélienne ?

Le commencement est toujours le plus difficile chez Hegel. Pour lui, la systématisme du penser ne permet de présupposer aucun principe, aucun critère qui prédéterminerait et conditionnerait le développement de déterminations de pensée d'une manière extérieure et contingente. Dans la logique, tout comme dans la *Phénoménologie*, la saisie de la vérité dépend de l'auto-développement et la non-séparation de ce qui pense et de ce qui est pensé. Alors la seule manière de ne pas tomber dans le formalisme dans la philosophie est de commencer par un point de départ pur, ou mieux *purifié*, de toute présupposition. Pourtant un tel commencement (qui n'est rien d'autre que la certitude de la sensibilité phénoménale) fait l'objet de critiques constantes : dans quelle mesure est-il légitime de commencer la « science de *l'expérience de la conscience* » (Hegel 1941: 77) par le savoir *immédiat* venant de la sensation de l'objet singulier donné ? Toute expérience naturelle ne commence-t-elle pas par la multiplicité et les propriétés de l'être déterminé au lieu d'une telle « abstraction artificielle » (Westphal 1998: 93) ? Hegel ne commet-il pas une erreur, intentionnellement ou non, lorsqu'il ne prend pas en considération cet élément commun à l'expérience de la vie ordinaire qui est la perception ? Ne s'agit-il pas, en ce sens, d'un « faux départ » phénoménologique (Maldiney 2012: 399) ? Et si tel est le cas, peut-on dire que Hegel présuppose *déjà* ce qui est à démontrer, et ce faisant, se contredit-il avec lui-même ? Finalement, si ce point de départ est une abstraction arbitraire et seulement présupposé par Hegel lui-même, qu'en est-il alors pour l'auto-fondation du savoir absolu ? Est-il déjà présupposé dès le départ ? On peut multiplier les objections, mais examinons tout d'abord la description phénoménologique de cette expérience de plus près.

Il est vrai que par cette figure de la conscience Hegel veut désigner une expérience à la fois très spécifique et le plus général possible. *Le plus général*, parce

que la certitude sensible décrit une attitude selon laquelle la conscience est certaine de la réalité inébranlable d'un objet singulier qui se trouve devant elle ou simplement qui *est*. Comme la pure rencontre avec *ce qui est*, est éprouvée par la conscience naturelle toujours comme un accès direct à la réalité concrète du monde sensible, l'être devient la pierre de touche de toute sa connaissance. Mais si la connaissance venant de l'immédiateté de l'être est pour la conscience « *la plus riche* » et « *la plus vraie* » (Hegel 1941: 81), c'est parce que l'être *apparaît*, pour Hegel, comme ce qui se donne comme tel, à savoir, comme ce qui est *en soi*. Bref, c'est dans et par cet entêtement dans l'apparence de la donation immédiate que caractérise Hegel « le *savoir de l'immédiat* » de cette conscience.

Pourtant on remarque d'emblée la modalité très spécifique de la dialectique de la certitude sensible : dès le début Hegel fait dépendre l'ensemble de cette figure de la singularité du sujet et de l'objet d'une telle manière que chacun est posé dans leur ponctualité radicale, comme s'il n'y avait rien, ni au-delà ni en-deçà, du sujet et de l'objet dans l'expérience de la vie ordinaire. Il déclare que « la conscience est moi, *rien de plus*,² un pur *celui-ci* ; le singulier sait un pur *ceci* ou sait *ce qui est singulier* » (Hegel 1941: 82). Rien de plus (*weiter nichts*), mais seulement l'être pur limité ou *le ceci* (que Hegel nomme d'une manière tout à fait ambiguë) qui est purifié de toute différence interne, de toute relation à une autre chose.³ Comme Hegel le précise « la chose n'a pas la signification d'une multitude de caractères distincts » (*ibid.*). À ce caractère exclusif de la ponctualité de l'être pur, s'ajoute la passivité et la réceptivité du sujet. Le moi qui se croit être également singulier est certain de n'avoir aucune différence dans lui-même, et cela sans aucune réflexion préalable. Cela n'implique donc nullement une hypothèse philosophique de la part de conscience, car il s'agit bien plutôt une *confiance*

² Nous soulignons.

³ Tel sera en effet l'indétermination logique de l'être pur : « (...) il n'a aucune diversité à l'intérieur de lui-même, ni en rapport avec le dehors. Du fait d'une détermination ou d'un contenu quelconque qui serait différencié dans lui ou moyennant lequel il serait posé comme différencié d'une autre chose, il ne serait pas maintenu ferme dans sa pureté » (Hegel 2015: 103).

aveugle dans l'immédiateté pure. Mais si la conscience est réduite à l'incapacité du « représenter » et du « penser » (*ibid.*), c'est pour bien établir cette certitude de la sensibilité qui est exempt de toute altérité qui pourrait y introduire une différenciation.

Outre que la dialectique concernant les procédures de l'énonciation et de la visée que nous allons étudier plus tard, telle est la spécificité du commencement phénoménologique qui suscite tant de controverses : Hegel semble nous contraindre d'adopter à un point de vue où l'apparence de l'immédiateté est tellement fragile qu'il suffit, pour la conscience, de faire un seul pas pour y affirmer l'existence de la médiation et réfuter sa propre hypothèse sur la réalité de son savoir immédiat. Tout le problème devient alors de déterminer si Hegel prend « la phénoménalité » du ceci pure « comme elle se donne » ou pas.⁴ Autrement dit, si la pure donation immédiate dans la sensibilité est une abstraction⁵ faite de la *perception* par le phénoménologue lui-même et donc une construction philosophique,⁶ qu'on ne peut pas se rencontrer dans la vie ordinaire, tout le développement ultérieur serait affecté de cet présupposition, contrairement à tout ce que prétend le projet hégélien.

Bien entendu, Hegel est conscient de cette ambiguïté. Mais trouver un point de départ absolument simple et non-arbitraire implique de commencer là où il est impossible d'aller en deçà de la conscience singulière et sa prétention à l'égard de l'objectivité. Rien d'étonnant si Hegel écrive « un court traité de la certitude sensible sans rien développer au sujet des sens, ni même de la leur organes » (Heidegger 1984: 99), parce que la phénoménologie, au sens hégélienne du terme, n'est pas une anthropologie où l'on traite comment les facultés de l'esprit fini

⁴ Comme le remarque Maldiney, « au début de la *Phénoménologie*, la phénoménalité n'est pas prise comme elle se donne, mais accommodée à la perspective théorique - qui en transforme l'apparaître selon les vues de la philosophie moderne du savoir » (Maldiney: 328).

⁵ Cf., « Apparaissant ainsi, elle [la certitude sensible] apparaît bien *elle-même*, mais elle apparaît alors dans la lumière d'un regard qui l'envisage *seulement* immédiatement, en *faisant abstraction* de tout voir médiatisant qui lui appartient déjà » (Heidegger 1984: 102).

⁶ Sur ce point, voir, Bonsiepen (1977: 228, n. 4).

s'émergent au sein de l'âme et comment ils fonctionnent⁷ : la phénoménologie hégélienne ne s'intéresse pas à la *genèse* de la subjectivité et de l'objectivité (et ni de l'espace et du temps et du langage, etc.), mais seulement aux structures et aux manières qui permettent à la conscience d'appréhender chaque contenu dans sa propre expérience suivant la mode de l'apparition de son objet.

Il est clair que l'on ne peut pas se retirer en deçà de cette conscience phénoménale tant que la question de la constitution de la subjectivité ne concerne pas la phénoménologie. Mais on ne peut pas non plus aller *au-delà* du champ de la sensibilité en commençant immédiatement par la perception. L'un reste au-dessous la pureté singulière du ceci, alors que l'autre l'excède. Alors commencer par l'expérience de la perception, en disant que ce n'est pas sur ceci pur mais sur l'être *qualifié* que toute expérience ordinaire est fondée, est évidemment impossible aux yeux de Hegel. Parce qu'au niveau de la perception on est *déjà* dans la sphère de la négation simple entre telle ou telle qualité. Donc commencer par la perception revient à affirmer l'existence de la négativité et de l'universalité sans les éprouver, c'est-à-dire à les présupposer.

En plus, contrairement à la sphère de la perception où l'expérience de l'être particulière de ce qui perçu est *commune* à tous les sujets, dans celui du sentir la conscience est plongée dans un point de vue qui lui est *unique*. Hegel décèle la relation entre le caractère unique du sentir et de l'apparition (et donc de son apparence) du donné par un jeu de mots : la passivité *de ce qui est senti* (*Empfinden*), apparaît pour la conscience toujours comme ce qui est *trouvé devant* (*Vorfinden*),⁸ donc sous la forme de la singularité donnée. Ainsi, par la certitude sensible du ceci, Hegel entend l'irremplaçabilité et l'irréductibilité non seulement de la conscience naturelle unique, mais aussi du contenu unique que le sujet croit trouver immédiatement devant lui-même. Dans l'économie de la *Phénoménologie*,

⁷ Sur ce point, voir les moments de l'anthropologie hégélienne, (Hegel 1988 : 199-210).

⁸ Sur ce point, voir la section de la *Psychologie* de la *Philosophie de l'esprit*, surtout § 302, et §402 (Hegel 1988 : 100, 198) ; cf., aussi l'excellent commentaire de B. Mabille sur la contingence et la nécessité du donné dans la *Philosophie de l'esprit*, (Mabille 1999: 85-147).

l'indétermination de la certitude sensible (en tant que le point = x non présupposé) est tellement grande qu'il s'agit seulement d'une soi-disant « certitude *objective* » (Hegel 1988: 520) d'un *il y a (es ist)* et que même la conscience, du moins au début, se montre comme *inconscient* d'elle-même et de son dédoublement comme la conscience de soi-même et la conscience de l'objet.⁹ En somme, pour Hegel le ceci pure doit être le point zéro de la conscience et du processus de la négativité.

Il ne faut pas oublier que l'objet apparaît d'abord sous la forme du donné singulier, non seulement pour la conscience, mais aussi *dans une certaine* mesure pour *nous*, les phénoménologues,¹⁰ –avec cette différence que *nous* savons que l'objet est *posé* comme tel grâce au mouvement de la médiation réflexive entre l'existence immédiate et l'effectivité essentielle¹¹ tandis que la conscience le méconnaît encore. Comme le remarque Hegel, « cette différence de l'essence et de l'exemple », à savoir *l'essence* du ceci (comme l'universalité et la particularité) et de son *l'existence* (comme la singularité), et « de l'immédiateté et de la médiation, nous ne la faisons pas seulement nous, mais nous la *trouvons* dans la certitude sensible elle-même » (Hegel 1941: 83).¹² La donation du ceci pure est donc loin d'être une construction spéculative. Elle est plutôt son mode d'apparition, et on la trouve comme telle même si, logiquement parlant, « l'effectivité se situe aussi plus haute que *l'existence* » (Hegel 2016a: 189). Bien sûr, *nous* savons que c'est dans et

⁹ Il est vrai qu'à ce stade la conscience ne se prend pas encore elle-même pour objet, car elle ne réfléchit pas encore sur propre son existence. À cause de cette méconnaissance, c'est seulement dès le deuxième moment de la dialectique de la certitude sensible que commence « la réflexion de la conscience en soi-même » (Hegel 1941: 75). Car, comme le déclare Hegel dans le passage de l'*Anthropologie* à la *Phénoménologie* de l'*Encyclopédie*, « le Moi est cet [être] universel, cet [être] simple qui, en vérité, *n'existe que lorsqu'il a lui-même pour ob-jet* », (Hegel 1988: 518), (nous soulignons). Autrement dit, pour pouvoir parvenir à la certitude d'elle-même, le sujet doit tout d'abord se différencier lui-même de l'être qui est son objet premier ; ce qui est parfaitement compatible avec la nécessité de commencer par « l'entière *absence de présupposition* » (die *gänzliche Voraussetzungslosigkeit*), (Hegel 1994: 342).

¹⁰ Cf., « (...) il n'y a rien, rien au ciel ou dans la nature ou dans l'esprit, ou bien où que ce soit, qui ne contienne pas aussi bien l'immédiateté que la médiation », (Hegel 2015 : 78).

¹¹ Cf., « L'effectivité est formelle dans la mesure où, en tant que *première* effectivité, elle est seulement *immédiate, non réfléchie* (...) elle n'est, de la sorte, *rien de plus (weiter nichts)* qu'un être ou une *existence* en général », (Hegel 2016a: 190), (nous soulignons).

¹² Nous soulignons.

par la négativité que le médiatisé apparaît comme immédiat et que pour briser la confiance qu'on a en l'immédiateté, il suffit de comparer chaque ceci à tous les autres,¹³ mais non pas la conscience. Tout paraît identique et égale à soi-même si l'on refuse de le comparer avec les autres ; mais la conscience n'éprouve ici que « l'immédiateté du *non-être* qui constitue l'apparence » (*ibid.* : 22).

L'horizon de la conscience est tellement serré qu'il nous paraît échapper et c'est pourquoi il paraît difficile de commencer avec le pur ceci sensible. Par contre il n'est nullement impossible car il s'agit d'une conception du monde naturelle. Ce n'est pas sans raison que Hegel détermine la première figure de l'esprit par la *Meinung* de la conscience que l'on peut traduire à la fois par l'opinion et la visée. Celle-ci constitue la confiance en donation immédiate qui est une attitude *pré-philosophique*.¹⁴ On sait que pour Hegel toute *certitude*, que ce soit sensible ou pas, se présente toujours dans son opposition à la *vérité* dans laquelle toute attitude unilatérale est supprimée. La certitude ne digne alors d'être appelée philosophique, elle désigne plutôt *l'absence* de toute considération philosophique dans la mesure où « une certitude simplement subjective ne surgit pas de la *vérité* et n'est qu'opinion » (Hegel 1998: 349, 350). En fin de compte, si le commencement doit être fait à partir d'un tel « point de vue non cultivé (*von seinem ungebildeten Standpunkte*) » (Hegel 1941: 25)¹⁵ la nécessité s'impose alors de débiter la formation (*Bildung*) de la conscience avec ses convictions et ses préjugés les plus primitifs. Et ceux-ci peuvent être résumés par deux présuppositions de la conscience : 1) toute expérience sensible est nécessairement une expérience des singularités, 2) par conséquent, le savoir de « la réalité des

¹³ Cf., « Réfléchissons-nous sur cette différence », c'est-à-dire la différence entre une certitude effective et son *exemple*, « elle nous révèle que ni l'un ni l'autre ne sont dans la certitude sensible *immédiatement*, mais y sont en même temps comme *médiatisés* ; j'ai la certitude par la médiation d'un autre (durch ein anderes) », (Hegel 1941: 82).

¹⁴ Sur ce point, voir, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel : « « une opinion est une *représentation subjective*, une *pensée arbitraire* (...) que je puis former de telle ou de telle manière, et qu'un autre individu formera autrement ; une *opinion* est *mienne*, (...) cependant la philosophie ne renferme pas d'opinion – il n'y a pas d'opinions philosophiques » (Hegel 2004a: 35).

¹⁵ Traduction modifiée.

objets sensibles » (Hegel 1941: 90) doit être sans aucun doute un savoir *immédiat*, ce qui veut dire que chaque contenu sensible se donne sans aucune médiation.

Si, comme nous avons essayé de montrer, le ceci pure en tant que commencement absolu n'est pas un faux départ, mais une nécessité dérivant de la structure de la conscience phénoménale elle-même, tout le problème est alors de savoir *comment* la conscience parvient à saisir la négativité. Dans ce qui suit, nous étudierons les enjeux et les critiques concernant l'émergence de la médiation comme véritable genèse du savoir conceptuel.

2. Le Langage Comme L'ineffabilité De La Visée Et L'expérience De La Temporalité Naturelle : Où Se Trouve La Véritable Genèse De La Médiation ?

Nous avons vu qu'appréhender l'être pur et le savoir pur qui en découle, tels qu'ils se présentent, est le grand défi que la conscience de la certitude sensible se propose. Mais du point de vue de la méthode phénoménologique, toute prétention à la *vérité* ne saurait être détachée de son processus de la *vérification*. On ne peut expérimenter la vérité du ceci sensible que suivant son mode d'apparition. Et si le ceci ne se donne que dans la ponctualité de l'espace et du temps¹⁶ déclare Hegel, il faut alors comprendre en quoi consiste, *pour la conscience*, le fait d'exister *ici et maintenant*. Pour bien adopter le point de vue de la conscience phénoménale, le phénoménologue s'efforce d'engager dans un dialogue avec lui en lui posant successivement les questions suivantes : « *qu'est le maintenant* » et « *qu'est l'ici* » dans lesquels le ceci se donne immédiatement ?

On sait que depuis la fameuse attaque de Feuerbach, on ne cesse de critiquer le rôle et l'usage spécifique du langage dans la certitude sensible. Pour lui, Hegel force-t-il les limites du langage ordinaire de la conscience (pour qui « tous les sont des nom propres » (Feuerbach 1973: 38), lorsqu'il lui demande ce que c'est

¹⁶ Comme le souligne Hegel dans la remarque du paragraphe 254 de la *Philosophie de la nature*, la détermination de l'espace et du temps en tant que quantités pures « n'est pas, comme l'être logique, ce qui est abstraitement premier et immédiat, mais essentiellement déjà ce qui est *médiatisé* dans soi-même », (Hegel 2004b: 194).

le maintenant, l'ici, le ceci et le moi au lieu de lui demander simplement la signification de *l'existant-ici*, de *l'existant-maintenant* qu'elle pense éprouver immédiatement. Pour Feuerbach la raison en est la suivante : pour écarter la prétention de la certitude sensible, Hegel déplace intentionnellement le sens phénoménologique de l'apparition spatio-temporelle de l'être vers celui de la *logique* en mettant l'accent surtout sur la *pensée pure* du ceci, de sorte que ce qui est réfuté par des « opérations métalinguistiques » (Taminiaux 1969: 364)¹⁷ n'est pas la subsistance de l'expérience du ceci phénoménal, mais bien la prétendue subsistance de *l'être pur logique*.

À travers l'expression ambiguë du *das Diese*, on retrouve, une fois de plus, le doute à l'égard de la possibilité de l'expérience de la certitude sensible. Mais cette fois la critique est dirigée contre la présupposition de la structure logique *derrière la conscience*¹⁸ qui se présente sous la forme d'une manipulation par le langage chez Hegel. Selon la critique feuerbachienne, dans la contradiction de l'acte de dire le sensible, l'écart séparant le dit (*gesagt*) (ou la forme) de la visée (*gemeint*) (ou du contenu), provient des limites du langage et non pas de l'expérience de la certitude sensible. Parce qu'en énonçant l'être singulier de cette manière (*le maintenant est nuit, etc.*), la conscience est amenée à se *contredire* et à éprouver le passage inévitable de la singularité visée à l'universalité sous-jacente. Mais en vérité on ne réfute pas de cette manière la réalité subsistante du ceci mais le langage et son pouvoir de référer l'objet sans négativité,¹⁹ et cela à cause des

¹⁷ Nous soulignons.

¹⁸ Cf., Feuerbach 1973 : 39 : « Il réfute la *pensée* de l'être-*ceci*, *l'haecceitas* ; il montre la non-vérité de l'être singulier *fixé dans la représentation* comme réalité (théorique). La Phénoménologie n'est rien d'autre que la Logique phénoménologique ». Il est vrai que dans *l'Introduction* de la *Phénoménologie*, Hegel parle de cette structure logique de l'expérience lorsqu'il explique comment surgit un nouvel objet pour la conscience. Celui-ci se pose, dit Hegel, pour ainsi dire derrière son dos » (Hegel 1947: 77). Mais cela nullement implique une application de la logique spéculative à la phénoménologie dans la mesure où il s'agit d'une connaissance « pour nous » et non pas pour la conscience elle-même. Sur ce point, voir, Jarczyk (2007: 137).

¹⁹ Pour Feuerbach, non seulement « le langage n'a absolument *rien* à voir avec *la chose* », il est « pour la conscience » ce qui est « irréal, le nul », (Feuerbach: 38). Autrement dit, c'est uniquement le langage qui introduit l'indéterminité au ceci alors qu'au sphère de l'existence, l'être singulier

conditions imposées, que nous avons mentionnées, à la conscience par Hegel lui-même. En somme, pour Feuerbach, tant que la conscience est située dans un tel contexte abstrait, le langage ne peut qu'énoncer l'universalité.

Face à cette critique on pourrait être tenté de penser que le but de Hegel est de montrer que la vérité de l'être singulier dépend du domaine du langage. Par contre, comme l'observe à juste titre E. Cattin (2010: 97) le langage n'est même pas une figure proprement dite de l'esprit. À y regarder de près, on verra que la fonction assignée au langage en effet est plus modeste : dans le domaine de la sensibilité, la vérification à partir de la parole et de l'écriture en tant que processus linguistiques ne nous donne pas la médiation spéculative, mais seulement le *renversement* de l'être pur du ceci dans un « non-étant (*Nichtseiendes*) ». Il s'agit alors seulement du « *négatif* en général » (Hegel 1941: 84) et non pas de la médiation réfléchie.

Cela est clair dès le premier moment de la dialectique de la certitude sensible où, pour analyser la subsistance du ceci sensible, on écrit la proposition simple « *le maintenant est la nuit* » en déclarant qu'« une vérité ne perd rien à être écrite » (Hegel 1941: 83). On connaît la démarche dialectique : en notant la vérité du maintenant-ci comme la nuit, la conscience phénoménale est poussée à voir que *le maintenant* singulier sensible en tant que nuit disparaît immédiatement. D'une part, il est à la fois la nuit et le jour, mais de l'autre, il n'est ni la nuit et ni le jour. Cela veut dire que la contradiction du maintenant simple se révèle sous la forme de l'« indifférence » qui est le signe de la différenciation interne. Que ce soit la vérité

subsiste sans subir aucune modification pour la conscience : « L'être sensible, le ceci passe ; mais un autre être le remplace, qui est aussi un ceci. La nature réfute bien ainsi *ce* singulier-ci, mais aussitôt elle se corrige elle-même à nouveau ; elle réfute la réfutation (...) et c'est pourquoi c'être sensible qui l'être permanent et immuable pour la conscience sensible » (*ibid.* : 39). On voit en effet que Feuerbach accepte implicitement la thèse hégélienne de l'ineffabilité de la visée à l'égard du ceci. Mais pour discréditer la fonction du langage Feuerbach semble tomber dans le piège du temps naturel : comme le montrera Hegel, la conscience parvient à appréhender la négativité du ceci par l'expérience des dimensions du temps. Pour la conscience sensible aussi, rien ne reste fixe et permanent car l'objet est subi à une différenciation temporelle où la différence entre le passé et le présent pose le passage médiateur au sein de la succession des maintenant. Nous reviendrons sur ce point.

prononcée ou écrite, le ceci sensible temporel disparaît sans cesse dans son « être-autre », quoique la conscience vise toujours le même l'être ponctuel sensible qu'elle pense trouver devant elle-même. En d'autres termes, aux yeux de Hegel, tant que nous nous situons dans la perspective très limitée de l'être sensible singulier, il est impossible de le saisir tel qu'il apparaît et de le savoir dans son immédiateté : le ceci singulier qu'on vise nous s'échappe à chaque fois tandis que son ceci reste, parce que c'est dans l'élément universel qu'il se donne en vérité.

C'est en ce sens précis que pour Hegel, on n'a affaire par le moyen du langage qu'à l'émergence de l'universalité « simple ». Autrement dit l'universalité n'est pas encore posée comme *réfléchie* par un mouvement de la négation de cette négation partielle. Elle y est posée encore comme un terme opposé à la singularité. Ainsi la *simplicité* de l'universel n'est que l'absence de la différenciation interne et donc l'unilatéralité. On peut objecter en soulignant le fait que, dès le début, c'est le langage qui apporte la détermination au sein du ceci sensible et que « l'origine de la détermination » et « l'origine du langage » (Souche-Dagues 1982: 28) est en quelque sorte identique. Par conséquent, lorsqu'on parle et écrit, s'ouvre immédiatement la dimension du sens (*Bedeutung*) et donc de l'idéalisation dont manque le ceci sensible, parce que, comme le dira Hegel dans la *Psychologie*, « c'est dans le *nom* que nous *pensons* », (Hegel 1994 : 261)²⁰ et cela d'une telle manière que « l'on connaît », même au niveau du langage ordinaire, « dans les noms les choses » (Chiereghin 2020:104).

Une telle lecture est légitime sans doute, mais encore trop étroite pour deux raisons. 1/ en faisant appel aux moyens linguistiques, le but de Hegel n'est pas d'affirmer que le langage énonce toujours déjà la *vérité absolue*.²¹ Au contraire le langage est seulement le côté « le plus vraie (*das wahrhaftere*) » (Hegel 1941: 84) que la visée de la conscience. Ici le comparatif est capital, parce que le dit, ainsi que

²⁰ Cf., aussi le paragraphe 20 : « (...) le langage est l'œuvre de la pensée » (*Ibid.* : 287).

²¹ Ce point est bien souligné par Bodammer (1969: 78).

l'écrit, ne fait que dévoiler l'indéterminité propre au ceci spatio-temporel. Dire que *le maintenant est la nuit*, c'est dire qu'il est *disparu* dans le non-nuit, et vice versa. Pour Hegel, l'énonciation, en introduisant le mouvement de la disparition de l'être dans le non-être, fait déclencher la dialectique du devenir. Alors si le langage est le plus vrai, c'est parce qu'il « réalise ce qui est à réaliser » (Hegel 1941: 69), c'est-à-dire qu'il met en évidence la nécessité de la disparition, dotée d'un caractère universel.

Pourtant la disparition en question a aussi une signification pour la méthode phénoménologique. Grâce à son pouvoir de « renverser »²² le contenu du savoir phénoménal, le langage fait renverser en même temps la direction du mouvement dialectique. Sa fonction consiste alors de *guider* la conscience de la présupposition de la donation immédiate de l'objectivité (le premier moment du pur ceci) vers la subjectivité comme visée de mienne (le deuxième moment du moi pur) et finalement vers l'unité entre le sujet singulier et l'objet singulier (le dernier moment de l'achèvement de la certitude sensible). Le langage détruit successivement la prétention d'une saisie immédiate de la singularité sensible à tel point qu'à la fin, la conscience refuse l'appréhension du ceci par les moyens linguistiques. Par la renonciation à parler, la conscience, sans le savoir, se met en route pour connaître la médiation. Mais l'émergence de la médiation ne peut s'effectuer que par la *disparition* de cette disparition initiale.

2/ Même si, grâce au langage, la conscience parvient à connaître ce mouvement d'alternance et que cela marque un véritable progrès dans sa formation, l'universalité en question n'est encore qu'*abstraite*, et elle reste non remplie jusqu'au dernier moment de la dialectique. Ce n'est qu'à la fin, le langage épuise toute possibilité du savoir immédiat et quitte la scène, en laissant la place à l'expérience du temps naturel. Au niveau de la conscience, la disparition que le langage produit ne disparaît définitivement qu'au moyen d'une *expérience non*

²² Hegel emploie *umkehren* et *verkehren* pour souligner qu'il s'agit à la fois d'un changement de direction et d'un renversement du mouvement dialectique.

linguistique, à savoir celle de l'acte d'indiquer. Pourquoi en est-il ainsi ? Qu'est-ce à dire pour le langage ?

Le problème est complexe. Il nous semble que c'est dans ce moment précis, c'est-à-dire dans son absence que l'on peut trouver la véritable fonction du langage : la conscience recule devant les moyens linguistiques non seulement à cause du mouvement de la disparition, mais aussi et surtout parce que *le langage révèle la structure contradictoire de l'espace et du temps dont l'être sensible singulier dépend*. Dire l'être sensible singulier, c'est en vérité dire l'être comme « être-hors-de-soi » (Hegel 2004: 193), ce qui veut dire que c'est l'être spatio-temporel qui est extérieur à lui-même. L'être se manifeste sous la forme de l'extériorité dont la ponctualité nous donne une universalité plus riche que celle du langage. Méconnaissant cette négativité propre à l'espace et au temps, c'est sur le langage que la conscience rejette la faute de disparition de sa visée. Comme nous l'avons vu, pour arriver à la nullité du ceci, il suffisait de l'exprimer. La tâche du langage s'accomplit là où il nous démontre l'existence de l'universalité dans cette disparition. Mais en vérité, dès le début, la conscience a affaire par le moyen du langage à cette structure du ceci qui le rend extérieur à lui-même, et qui le force à aller sans cesse au-delà²³ de cette limite précaire que la conscience lui s'impose : mais non pas parce que le ceci échappe aux limites du langage (comme le croit Feuerbach), mais parce que c'est l'être singulier sensible s'échappe à lui-même.

Cependant la défaite du langage est aussi une victoire pour la conscience, malgré elle. Elle est désormais en mesure d'éprouver *la double négation* qui a lieu dans le ceci alors que jusqu'ici elle ne connaît que la négation partielle qu'en se répétant indéfiniment pose le ceci seulement d'une manière négative (*le ceci n'est pas cela*, etc.). Dans l'absence du langage, c'est à la structure de la spatio-temporalité qu'il faut en revenir pour retrouver le véritable foyer de la médiation.

²³ Cf., Hegel 1941: 71 : « Mais la conscience est pour soi-même son propre *concept*, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité, et, quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même ».

Nous avons vu qu'on fait appel au langage parce qu'elle est un moyen toujours déjà donné, et que, comme la conscience est toujours déjà parlante, il est naturel de commencer l'expérimentation avec lui. Cependant rien ne nous autorise à affirmer qu'en s'appuyant sur le langage Hegel cherche à saisir le ceci comme *le produit de la pensée*. Dans la certitude sensible, le langage n'est qu'un instrument naturel qui démontre l'émergence de l'universalité *abstraite*. Certes, il anticipe certaines dimensions qui se déploient dans des développements ultérieurs,²⁴ mais pour la conscience naturelle, il « a fonction normale de signaler un contenu déjà donnée » en tant qu'« un quasi-reflet de la chose » (Lebrun 1972: 82). La raison en est simple : le sens et le limite de la figure de la certitude sensible interdit toute interprétation anticipatrice, généalogique et spirituelle du langage. La conscience parle et sa visée se renverse immédiatement dans son opposé par le langage, parce que c'est le ceci temporel qui se renverse. Le langage en est témoin, telle est sa fonction et « nature » soi-disant « divine » (Hegel 1941: 92).

3. L'expérience Du Temps Naturel : L'avènement De La Médiation ?

Avant d'analyser la dialectique du temps naturel, et d'en dégager ce qui intéresse la véritable détermination du ceci, examinons la description phénoménologique de l'ultime moment de la certitude sensible. Après avoir éprouvé successivement l'inévitable universalisation abstraite de l'objet et du sujet sensible singulier, la conscience en arrive à l'unité. Mais en quoi consiste cette unité ?

L'unité en question exprime le durcissement de la résistance à la médiation : refusant tout moyen qui pourrait y introduire un mouvement de la disparition et de la négation, la conscience dirige son attention uniquement sur le « rapport immédiat (*unmittelbare Beziehung*) » (*ibid.* : 88) entre l'objet singulier et

²⁴ En fin de compte, le langage ouvre la dimension de l'intersubjectivité de la communauté des moi, ou encore dans le moment du savoir absolu, il atteint une dimension *spirituelle* et devient le *logos* de l'esprit. Pourtant du point de vue de la figure de la certitude sensible, rien ne nous permet encore de les présupposer.

la conscience singulier qui le vise. Pourtant, en raison de la disparition qui a lieu dans le langage, la conscience est désormais muette. Le seul moyen qui reste est alors de chercher refuge dans l'acte d'indiquer. Pour la conscience, un tel moyen non-linguistique²⁵ semble avoir la possibilité d'annuler définitivement la distance qui sépare la chose-ci, visée par un moi-ci.²⁶ Dans ces conditions, rien ne semble pouvoir l'empêcher de recourir à son hypothèse initiale, parce que toute altérité (le devenir incessant d'un *ceci* devenant *cela* et l'émergence d'un autre *moi* par rapport au moi visé, etc.,) y est désormais entièrement exclue : « le maintenant est jour » (*ibid.* : 87), mais avec cette différence qu'il s'agit désormais du *rapport immédiat* entre le maintenant visé singulier et le moi singulier qui le vise. Evidemment le retour au commencement n'est nullement une simple répétition de ce qui a été. Comme tout mouvement réflexif chez Hegel, il s'agit d'un approfondissement du contenu, et dans le cas de la conscience sensible, il s'agit du moment où la conscience comprend-conceptuellement de ce qui « apparaît comme simple fait d'arriver » (Hegel 2016b: 28).

Dans un passage dense, Hegel résume ainsi la dialectique de l'indication qui mérite d'être cité intégralement :

1) j'indique le maintenant et il est affirmé comme le vrai ; mais je l'indique comme un passé, ou comme ce qui est supprimé, je supprime la première vérité ; 2) maintenant j'affirme comme la seconde vérité qu'il est passé, qu'il est supprimé ; 3) mais ce qui est *passé* n'est pas, je supprime l'être-passé 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 affirmation, que le maintenant est (Hegel 1941: 88).

Comment comprendre ce « mouvement » du maintenant qui produit la médiation ?

²⁵ On peut se demander si l'acte de montrer avec son index « appartient-il au langage » en tant que moyen « pré-linguistique », (Lyotard 1971 : 37 et sq.). Et, comme le remarque très bien G. Lebrun, « le mot, en réalité, récuse la nécessité de l'acte d'indication », ce qui veut dire que l'indication provient *toujours déjà* du langage lui-même, car elle est sa condition de la possibilité (1972: 82). Nous laissons cette question ouverte dans cette étude.

²⁶ Voir, Hegel 1941: 88 : « (...) car la vérité de ce rapport immédiat est la vérité de ce moi-ci qui se limite à un *maintenant* ou à un *ici* ».

On pourrait être tenté d'y voir, à la manière de Feuerbach, une sorte d'*auto-réfutation* de la différenciation par le temps dont le mouvement semble réhabiliter la conviction initiale de la conscience. Selon Feuerbach, pour la conscience sensible le maintenant se pose comme un élément stable : n'est-il pas vrai que c'est cette structure de la stabilité du ceci que la conscience cherche à viser s'est affirmée ?²⁷ Mais une telle lecture est un contresens. Ce qui échappe à cette critique, c'est le mouvement stérile du temps naturel qui empêche la conscience d'y reconnaître de l'avènement de la médiation. En effet, il s'agit ici d'une considération unilatérale de la temporalité. La réflexion extérieure de l'entendement est incapable de dépasser l'apparence du mouvement par lequel le maintenant paraît se répéter sans produire une différenciation. Dans ce cas, tout dépend de la *reconnaissance* du dédoublement du temps naturel (comme le maintenant disparaissant et le présent réflexif) où l'on passe du rapport simple limitatif et exclusif de l'indication à la position de la négation de la négation. Mais pour bien comprendre l'enjeu de ce problème, il faut remonter aux projets de système des années d'Iéna qui précèdent la *Phénoménologie* où Hegel étudie la logique du rapport simple et le dédoublement du temps naturel qui en dépend.

Il est frappant de voir que déjà dans la logique d'Iéna Hegel définit le rapport simple par la dialectique entre ce qu'il appelle le « et » et le « est », c'est-à-dire entre la limite et la position de l'être par la négation simple. L'être²⁸ de la relation simple provient du « *et* de la limite », parce que la subsistance de l'*unité* de l'être dépend de l'exclusion de la *multiplicité* extérieure. Cependant pour le Hegel de 1804, la soi-disant positivité de cette relation simple est en effet une « rapport *négative* », en ce sens que le fait de « n'être-en-relation-qu'à-soi-même » implique qu'être « en relation à ce qu'elle exclut » (Hegel 1980: 30). Autrement dit, l'identité

²⁷ Voir, Feuerbach : 39 : « L'être sensible, le ceci passe ; mais un autre être le remplace, qui est aussi un ceci. La nature réfute bien ainsi *ce* singulier-ci, mais aussitôt elle se corrige elle-même à nouveau ; elle réfute la réfutation (...) et c'est pourquoi c'être sensible qui l'être permanent et immuable pour la conscience sensible. »

²⁸ C'est-à-dire « la réalité » selon la terminologie hégélienne de cette époque.

et l'égalité pure de l'être n'est pas intelligible qu'être en relation avec être-autre. Alors le devenir le contraire de soi-même (ou la relation avec l'autre par l'auto-différenciation) d'une part et le retour à soi-même par la négation de la négation initiale constitue la véritable essence du « est » de la relation simple.

C'est ici que Hegel introduit sa théorie de deux infinis pour la première fois. À ce dépassement de la contradiction par l'auto-négation de l'être, Hegel nomme la *véritable infinité* qui « est dans cette immédiateté de l'être-autre et de l'être-autre de cet autre, en d'autres termes de l'être-rétabli du premier ; c'est la *duplex negatio*, laquelle est à nouveau *affirmatio*, relation simple, égale à soi dans son inégalité absolue » (*ibid.* : 56). Par contre, à cela s'ajoute « l'alternance du poser et du sursumer de la limite » qui reproduit indéfiniment la contradiction de la relation simple du « est » par une série de la négation simple répétitive que Hegel nomme la *mauvaise infinité*. La théorie de deux infinis est alors révélatrice de la manière dont Hegel comprend la relation simple de la dialectique de l'indication. Et c'est cette logique de deux infinis qui se trouve derrière la considération du temps naturel dans *Philosophie de la nature* d'Iéna et dans la *Phénoménologie*.

Hegel y distingue deux modalités de la temporalité suivant l'infinité de la logique du rapport simple. Sans entrer dans les détails de l'analyse propre aux années 1804/1805, résumons-en l'essentiel. D'une part, il s'agit du temps naturel en tant que le maintenant (*das Jetzt*) dont le caractère disparaissant est défini par Hegel comme « le *ceci* absolu du temps (*das absolute dieses der Zeit*) » (Hegel 2000: 299). Ici le parallélisme entre la *Philosophie de la nature* de Iéna et la *Phénoménologie* est frappant : en tant que rapport *néгатif*, le maintenant est « ce qui exclut » la multiplicité des dimensions du temps. Hegel fait dépendre la ponctualité négatrice du maintenant de la mauvaise infinité de la limite. Dès que le maintenant se pose comme limite exclusive, il ne fait que se nier lui-même. Mais au lieu de se rapporter aux moments opposés comme l'avenir et le passé, il se pose de

nouveau comme limite exclusive de l'altérité, et, ce faisant, il se répète *ad infinitum*, sans dépasser sa contradiction interne.

On peut désormais affirmer que lorsque Feuerbach tombe dans ce piège de la mauvaise infinité du temps naturel lorsqu'il déclare que « l'être sensible, le ceci passe ; mais un autre être le remplace, qui est aussi un ceci » (Feuerbach : 39). La soi-disant *réfutation de la réfutation* feuerbachienne de l'être sensible temporel n'est qu'« une répétition du mouvement de va-et-vient » (Hegel 2000 : 300) entre la position et la négation de l'être du maintenant qui rend en vérité la temporalité absolument inintelligible. Hegel, à son tour, dépasse l'aporie du maintenant disparaissant par sa logique de la véritable infinité. Contrairement au maintenant répétitif, le mouvement circulaire du présent (*Gegenwart*) n'est pas exclusif, mais inclusif de l'altérité : le présent « n'est pas ce premier maintenant » qui est vide, c'est-à-dire le *ceci* absolu du temps, mais il est celui qui est médiatisé à la fois par l'avenir et le passé, et qui se retourne dans ce moment initial comme une *totalité réfléchie*, conservant en soi les moments de sa différenciation.²⁹ Loin de se répéter d'une manière indéterminée, le présent concret dépasse la contradiction du maintenant abstrait par la reconnaissance de l'altérité inscrite au sein de la finitude du temps naturel. En bref, on accède au présent concret, qui est le véritable concept du « temps réel », (*ibid.* : 302) en dépassant la finité contradictoire du maintenant du temps naturel, et cela n'est possible que par le mouvement réflexif de la temporalité dont le retour au moment initial produit la véritable détermination du temps.

²⁹ *Ibid.* : 300 : « Le maintenant a son non-être en lui et s'engendre immédiatement en un autre, mais cet autre [moment], l'avenir, dans lequel le présent s'engendre, est immédiatement l'autre de lui-même, car il est, maintenant, présent; mais il n'est pas ce premier maintenant, ce concept du présent, il est au contraire un maintenant qui s'est engendré à partir du présent par la médiation de l'avenir, un maintenant dans lequel l'avenir et le présent se sont également dépassés, un être, qui est un non-être des deux, l'activité dépassée et absolument en repos des deux l'un contre l'autre. Le présent n'est que la limite simple se niant elle-même, qui, dans la séparation de ses moments négatifs, est une relation de son acte d'exclure à ce qui l'exclut elle-même ».

À la lumière de ces éclaircissements, on peut comprendre en quoi la dialectique de l'indication phénoménologique ouvre l'accès à la foyer originaire de la médiation. Trois points sont affirmés ici par Hegel. Premièrement, la conscience muette indique le maintenant comme le rapport simple qui rend possible l'immédiateté de son savoir et prend cet acte de l'indication comme *référence* immédiate à la ponctualité de l'être visé. Mais dès que le maintenant est indiqué, il disparaît, il n'est plus. Ce qui est indiqué devient le passé qui n'est que le maintenant se supprimant. Contrairement à la mauvaise infinité des moments précédents, la conscience est contrainte d'aller jusqu'au bout de son expérience : face à la disparition de l'être dans le non-être, il lui est désormais impossible de déplacer arbitrairement la négation du maintenant visé, car toute la possibilité, dans le côté subjectif ainsi que dans le côté objectif, est déjà épuisée. Au lieu de reproduire le mouvement du va-et-vient, la conscience se voit ainsi dans la nécessité d'accepter que ce qui *est* se montre comme ce qui *a été*.³⁰

Deuxièmement, le temps ne consiste pas dans une simple succession de l'être et du non-être. Le fait que le passé se nie lui-même n'implique pas que la véritable nature du maintenant consiste dans un passage de l'un dans l'autre. Si tel était le cas, il serait impossible de sortir de la mauvaise infinité du maintenant au sens du rapport simple.

Troisièmement, le devenir du temps montre, au contraire, que le nouvel maintenant qui prend la place du passé se rapporte d'une manière circulaire au maintenant initial : lorsque la négation du maintenant premier par la conscience est niée un deuxième fois par la disparition du passé,³¹ elle produit un nouveau

³⁰ Un jeu de mot intraduisible entre l'*avoir été* (*Gewesen*) et l'essence (*Wesen*) montre clairement que, la prétendue essentialité du maintenant est en vérité inessentielle.

³¹ Comme Hegel le souligne, la nature du maintenant consiste dans le fait qu'il n'est « déjà plus quand il est » (Hegel 1941: 88).

maintenant qui contient en soi à *la foi* l'être et le non-être, qui est le *présent concret*.³²

Le retour au commencement sous la forme du rapport à soi reprend en effet le *duplex negatio* de la logique de Iéna : dans un premier temps la *négation* du maintenant par le passé, dans un deuxième temps la négation de cette négation par la suppression du passé. L'être du maintenant se pose alors moyennant un avant et un après, ce qui permet le temps de devenir « *quelque chose de réfléchi en soi-même* » (Hegel 1941 : 89). Ce qui revient à dire que le temps se montre comme *l'autre de lui-même*.³³ C'est de cette manière que la conscience parvient à appréhender la négativité interne du *ceci*; et elle comprend que rien n'est immédiat dans son savoir, puisque l'immédiateté du rapport simple est médiatisée par les dimension du temps qui pose la réunion rationnelle au sein de la succession illusoire des maintenant.

On comprend par-là la déficience de l'universalité provenant du processus du langage : comme Hegel précise à la fin de la dialectique de l'indiquer, « le vrai maintenant »³⁴ est un universel qui contient en soi une multiplicité de « beaucoup de maintenant », « rassemblés et unifiés » (Hegel 1941: 89). Cela veut dire qu'il s'agit non pas d'un simple *renversement* de la singularité phénoménale à l'universalité seulement abstraite (comme c'était le cas dans le processus du langage), mais d'une universalité toute nouvelle, *remplie* avec les moments de sa propre différenciation interne que Hegel définit comme « un complexe simple (*eine einfache Complexion*) » de multiplicité (*ibid.*).

La différence est cruciale pour déterminer le foyer de la médiation : l'universel médiatisé de l'expérience du temps est celui qui « reste ce qu'il est »

³² D'après la logique de 1812, il s'agit alors du « disparaître du disparaître lui-même », c'est-à-dire l'auto-suppression du devenir qui donne naissance à l'unité des moments différents « devenue simplicité en repos » (Hegel 2015: 138).

³³ Dès la *Philosophie de la nature* de Berlin (1827/1830) Hegel thématise ladite altérité interne du temps naturel par le concept de « l'être-hors-de-soi », en ce sens que l'être du maintenant reste extérieure à lui-même et va au-delà de lui-même (Hegel 2004: 193).

³⁴ Il s'agit du *présent concret* que Hegel distingue du *maintenant* disparaissant à 1804/1805.

« dans l'être-autre » (*ibid.*) en tant que l'autre de lui-même tandis que l'universel de l'expérience du langage ne réfute que la singularité visée. Ce dernier est *non réfléchi* et ne se donne que sous le mode de la disparition dans l'autre en sorte qu'il produit une apparence pour la conscience de l'inexprimabilité du ceci sensible. C'est en ce sens que Hegel qualifie, à la fin de la dialectique de la certitude sensible, ce qui est « l'inexprimable », à savoir le ceci visé, comme « non-vrai » ou « non-rationnel » (*ibid.* : 91). Une chose sensible singulier « est inaccessible au langage », tant qu'elle est séparée de son universalité qui constitue son intelligibilité.³⁵ Alors son intention n'est pas d'approuver l'inaccessibilité des choses sensibles, mais de rejeter la possibilité d'un accès *immédiat* à l'être sensible. L'expérience du langage démontre seulement les déficiences de l'immédiateté à laquelle la conscience sensible aspire, mais c'est l'expérience du temps qui satisfait le besoin de comprendre-conceptuellement l'apparence du donné immédiat. Et ce n'est pas sans raison que Hegel parle, à la fin de la *Phénoménologie*, du temps comme « le concept seulement intuitionné »³⁶ puisque la conscience sensible accède à la véritable détermination du sensible surtout par la simple expérience du temps.

Conclusion

Le but de cette étude était double : en premier lieu, nous avons tenté de montrer que le figure de la certitude sensible n'est pas une construction philosophique arbitraire, ni un « faux » point de départ phénoménologique, parce qu'elle désigne un point de vue pré-philosophique de la conscience naturelle pour qui l'être s'apparaît comme singulière et immédiate. En ce sens, le commencement phénoménologique ne présuppose rien, ne détermine rien, et c'est pourquoi il ne concerne pas la *genèse* de la subjectivité et de l'objectivité, mais seulement la

³⁵ De la même manière Hegel affirme, dans la *Science de la logique*, que le fini, *séparé* de l'infini, est lui-même « le non-vrai » est donc « inconcevable », car « l'inséparabilité » des termes opposés en général « est leur concept » (Hegel 2015: 217).

³⁶ Voir, Hegel 1941 : 305 : « Le temps est le concept même qui est là et se présente à la conscience comme intuition vide. C'est pourquoi l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps ».

manière dont la conscience parvient à la négativité. Autrement dit, saisir l'émergence médiation au sein de l'apparence de la donation, telle est la perspective dans laquelle se situe l'attitude phénoménologique de Hegel. En seconde lieu, nous avons examiné le rôle que jouent la discursivité du langage ordinaire et l'expérience du temps naturel dans de l'apparition du savoir phénoménal. Nous avons montré que la véritable médiation ne se donne pas dans l'élément du langage, car toute expression linguistique ne fait que dévoiler la disparition de la visée de la conscience sous la forme de l'universalité non-réfléchie. C'est dans et par l'expérience de la temporalité que la conscience parvient à reconnaître l'élément médiateur dans la singularité. Parce que c'est la rétention du passé au sein du présent qui donne accès à la véritable négativité dans laquelle est rempli l'universalité réfléchie. Ce qui nous permet de dire ceci à propos de l'origine de la méditation phénoménologique : elle ne provient ni seulement de la subjectivité (ou de la pensée), ni de l'objectivité (ou de la sensibilité), mais de l'expérience de leur totalité, saisie dans leur relation mutuelle.

BIBLIOGRAPHIE | KAYNAKÇA

Bodammer, Theodor (1969). *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Hamburg: Felix Meiner.

Bonsiepen, Wolfgang (1977). *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Hegel-Studien, Beiheft 16, Bonn: Bouvier.

Cattin, E. (2010). « Langue », in *Vers la simplicité, Phénoménologie hégélienne*, Paris : Vrin, 97-120.

Chiereghin, Franco (2020). *Relire la Science de la Logique de Hegel. Récursivité, rétroactions, hologrammes*, trad. Charles Alunni, Paris : Hermann.

Feuerbach, Ludwig (1973). « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », in *Manifestes philosophiques, Textes choisis (1839-1845)*, trad. Louis Althusser, Paris : P. U. F., 11-56.

Hegel, G. W. F. (1941). *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris : Aubier Montaigne.

- (1994). *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. I, La Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2004). *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. II, Philosophie de la nature*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (1988). *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. III, Philosophie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2004). *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction, Bibliographie, Philosophie orientale*, trad. Gilles Marmasse, Paris : Vrin.
- (1980). *Logique et métaphysique, (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Paris : Gallimard.
- (2015). *Science de la logique, t. I, L'Être*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2016 a). *Science de la logique, t. II, L'Essence*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2016 b). *Science de la logique, t. III, Le Concept*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : Vrin.
- (2003). *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris : P.U.F.
- (2000). « Manuscrits d'Iéna sur le temps (1804/05) », in *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel, de Francfort à Iéna*, trad. Christophe Bouton, Paris : Vrin, 299-302.

Heidegger, Martin (1984). La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel, trad. Emmanuel Martineau, Paris : Gallimard.

Jarczyk, Gwendoline (2007). « Logique derrière la conscience », in *Revue internationale de philosophie*, n° 240, 121-137.

Lebrun, Gérard (1972). *La patience du concept, Essai sur le discours hégélien*, Paris : Gallimard.

Lyotard, Jean-François (1971). *Discours, figure*, Paris : Klincksieck.

Mabille, Bernard (1999). *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris : Aubier.

Maldiney, Henri (2012). « La méconnaissance du sentir et de la première parole ou le faux départ de la phénoménologie de Hegel », in *Regard, Parole, Espace*, Paris : Ed. Cerf, 323-399.

Souche-Dagues, D., (1982). « La dialectique de l'intentionnalité », in *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*, éd. Guy Planty-Bonjour, Paris : CNRS Éditions, 25-36.

Taminiaux, Jacques (1969). « Le langage selon les écrits d'Iéna », in *Tijdschrift voor. Filosofie* n° 31, 362-377.

Westphal, Merold (1998). *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.