HAL open science

Hegel et la "forme de l'être" : éléments pour une théorie de la référence dans la Science de la logique

Florian Rada

To cite this version:

Florian Rada. Hegel et la "forme de l'être" : éléments pour une théorie de la référence dans la Science de la logique. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2022. Français. NNT : 2022PA01H225 . tel-03950291

HAL Id: tel-03950291

https://theses.hal.science/tel-03950291

Submitted on 21 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE
UFR de PHILOSOPHIE
Laboratoire de rattachement : HIPHIMO ER 1451

THÈSE
Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie
Présenté(e) et soutenu(e) publiquement
le 15 OCTOBRE 2022 par

Florian RADA

Hegel et la « forme de l'être ». Éléments pour une théorie de la référence dans la *Science de la logique*

Sous la direction de M. Bruno HAAS
Maître de conférences HDR, Université Paris-1 – Panthéon-Sorbonne

Membre du Jury
M. Jean-François Kervégan, Professeur émérite, Université Paris-1 - Panthéon-Sorbonne
M. Olivier Tinland, Maître de conférences HDR, Université Paul Valéry – Montpellier III
M. Stephen Houlgate, Professeur, Université de Warwick
Mme. Annette Sell, Professeure, Université de Bochum
Mme. Elena Ficara, Professeure, Université de Paderborn

UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE
UFR de PHILOSOPHIE
Laboratoire de rattachement : HIPHIMO ER 1451

THÈSE
Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie
Présenté(e) et soutenu(e) publiquement
le 15 OCTOBRE 2022 par

Florian RADA

Hegel et la « forme de l'être ». Éléments pour une théorie de la référence dans la *Science de la logique*

Sous la direction de M. Bruno HAAS
Maître de conférences HDR, Université Paris-1 – Panthéon-Sorbonne

Membre du Jury
M. Jean-François Kervégan, Professeur émérite, Université Paris-1 - Panthéon-Sorbonne
M. Olivier Tinland, Maître de conférences HDR, Université Paul Valéry – Montpellier III
M. Stephen Houlgate, Professeur, Université de Warwick
Mme. Annette Sell, Professeure, Université de Bochum
Mme. Elena Ficara, Professeure, Université de Paderborn

Résumé

L'étude que l'on propose de la *Logique* hégélienne entend fournir des éclaircissements sur l'applicabilité de celle-ci. Si son contenu est souvent reconnu comme tout à fait abstrait, nous voulons cependant prendre au sérieux l'idée d'après laquelle cette science serait également « la plus facile » compte tenu de l'homogénéité de son contenu et de sa forme. La difficulté proviendrait justement d'une telle homogénéité : la *Logique* parle d'elle-même comme de son propre contenu. Dépasser la présupposition d'une extériorité de la forme et du contenu serait la tâche d'une logique qui prendrait en charge la question de la vérité (et non seulement de la validité), mais un tel dépassement ne doit pas prendre le sens d'une abolition pure et simple de toute immédiateté supposée du contenu dans une médiation totale et « idéaliste » de la forme. L'idée d'une simple apparence d'immédiateté qui devrait faire l'objet d'une démystification par le dévoilement des médiations qui la structurent ne doit pas évacuer le sens de l'immédiateté. Celle-ci n'est pas tant à dépasser qu'à comprendre et qu'à analyser comme effet logique. Pour ce faire, nous comprenons la démarche hégélienne comme une radicalisation de la discursivité de la pensée. Celle-ci entraîne la nécessité de penser l'articulation de la forme à la différence *qu'elle est*. Ainsi, la structuration de ce rapport à l'altérité permet de poser à nouveaux frais le problème de l'application. Celle-ci est profondément retravaillée par l'impératif de scientificité tel que Hegel le formule de manière précise comme absence de présupposition. Dans ce travail, la question de l'application est pensée à partir d'une théorie originale de la référence, que la *Logique* contribuerait à tracer. Nous voudrions l'étudier dans deux présentations à l'intérieur de la « Logique objective » : tout d'abord comme théorie de la nomination dans la *Logique de l'être,* et comme théorie du jugement dans la *Logique* de l'essence.

Summary

The study of Hegel's *Logic* we offer here aims to provide some clarification on the matter of its applicability. Though its content is often acknowledged as quite abstract, we intend to take seriously the affirmation that this science is « the easiest », given the homogeneity of its form and content. The difficulty comes mainly from its very homogeneity: the *Science of Logic* has no other content than itself. A logic which would undertake the question of truth (and not only of validity) should pass over the presupposition that form and

content are separate from one another, but overtaking that question in such a way cannot be understood as merely abolishing a so-called immediacy in a global and « idealistic » mediation by the form. The idea that immediacy is a simple appearance, which should be demystified by revealing mediations that give it its structure cannot allow to forget the question of the meaning of immediacy. We cannot cast aside immediacy; we should rather understand and analyse it as a logical effectuation. In so doing, we intend to interpret Hegel's design as radicalising the thesis of the discursiveness of thought. The requirement involved by such a radicalisation is to understand the articulation between form and the difference *that form is*. The structure of the relation to otherness gives way to a new position of the problem of application, reframed by the absence of presupposition, that is, as Hegel puts it, by the necessity for the *Logic* to be a science. In this dissertation, we would like to question the problem of application through an original theory of reference, that emerges in the *Science of logic*. We would like to study such a theory in two passages inside the « Objective Logic »: the theory of nomination in the *Logic of Being*, and the theory of judgement in the *Logic of Essence*.

Mots-clés

Hegel, Logique, Ontologie, Application, Théorie de la nomination, Théorie du jugement, Histoire de la logique.

Keywords

Hegel, Logic, Ontology, Application, Theory of nomination, Theory of judgement, History of Logic.

Je voudrais ici adresser mes remerciements à M. Bruno Haas, qui a bien voulu diriger et soutenir ce travail d'un bout à l'autre, et qui a su, par ses nombreuses remarques et des discussions toujours enrichissantes, lui donner corps.

Mes remerciements vont également aux membres du jury, Mme Elena Ficara, Mme Annette Sell, M. Jean-François Kervégan, M. Stephen Houlgate et M. Olivier Tinland, qui ont accepté de recevoir cette thèse et de la lire pour pouvoir permettre à son auteur de bénéficier de leurs connaissances pour l'éclairer davantage à l'avenir.

Pour les nombreuses discussions autour de Hegel et de la logique hégélienne, ainsi que sur d'autres sujets, qui ont contribué à la construction de ce travail, je souhaiterais également saluer ici M. Gilles Marmasse, M. David Wittmann, M. Philippe Büttgen, M. Marwan Rashed, M. Emmanuel Cattin, M. Emmanuel Renault et M. Guillaume Lejeune qui ont pu, à différentes occasions, me faire part de leurs remarques et de leurs suggestions sur des points techniques, dont la difficulté n'aurait pu être surmontée sans les pistes et lectures qu'ils m'ont suggéré.

Je tenais également à saluer mes camarades hégéliens, ou moins hégéliens, avec lesquels j'ai pu échanger tout au long de la construction et de la rédaction de ce travail pour élucider, là encore, certaines difficultés : M. Raphaël Authier, M. Alexandre Fillon, M. Victor Béguin, M. François Ottmann et Mme Emeline Durand.

Mes pensées les plus amicales et les plus chaleureuses vont à celles et ceux qui ont assuré la relecture de ce travail : Mme Sophie Balso, M. Bruno Du Peloux, M. César Grosjean, M. Raphaël Authier, M. Alexandre Fillon et M. François Ottmann.

Mes derniers mots de remerciements vont à mon épouse, Marie, qui a assuré la relecture de la plus grande partie du travail, et qui a, par son affection constante, entouré ce travail des meilleures conditions qui pouvaient se faire.

Œuvres de Hegel et principales traductions utilisées

GW	*Gesammelte Werke*, éditées par la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hambourg, Felix Meiner, 1968- (GW suivi du numéro de volume, de la page et du numéro de lignes en italiques).
W	*Werke in zwanzig Bänden*, éditées par Karl-Markus Michel et Eva Moldenhauer, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971-1979 (W suivi du numéro de volume, puis de la page).
SL, I	*Science de la logique. Livre premier. L'être*, textes de 1812 et 1832 présentés, traduits et annotés par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015.
SL, II	*Science de la logique. Livre deuxième. L'essence*, présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.
SL, III	*Science de la logique. Livre troisième. Le concept*, présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.
E., I	*Encyclopédie des sciences philosophiques. Science de la logique*, présentation, traduction et notes de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
E., II	*Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de la nature*, présentation, traduction et notes de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.
E., III	*Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de l'esprit*, présentation, traduction et notes de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
Phénoménologie	*Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
LHP	*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, édition et traduction de Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1971-1991 (7 volumes).

Autres abréviations utilisées

Ak.	Œuvres de Kant dans l'*Akademieausgabe* de la Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900-… (29 volumes). Numéro de volume puis page.
Pl.	Traduction des œuvres de Kant dans Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, 3 vol. Numéro de volume puis page.

Introduction

Projet de la *Logique* hégélienne : la logique du contenu et la théorie de la référence

Le contraste entre les appréciations extérieures de la *Logique* hégélienne est un point de départ assez saisissant : en franchissant le Rubicon du caractère réputé formel de la logique, elle permet d'accomplir ce devant quoi Kant, d'après Hegel, avait reculé : la réalisation d'une authentique logique du contenu, d'une théorie de la pensée qui ne la pense pas à part de l'être[1]. Ce faisant, il demeure, pour certains, celui qui a réhabilité la métaphysique en la dotant d'une logique permettant véritablement de l'achever[2]. Si l'on se tourne, en revanche, du côté de l'histoire de la logique, il semble que l'attitude la plus souvent partagée consiste à retourner contre Hegel le reproche qu'il avait lui-même adressé à Aristote : sa logique « n'est pas une logique »[3]. Logique qui apparaîtrait comme structure de l'ontologie, ou bien absence pure et simple de logique, ou encore, pour un point de vue plus « modéré », logique dont l'ambition est sans doute immense, et potentiellement tout à fait louable, mais dont la réalisation devait se heurter à une sorte de principe de réalité qui condamnerait justement à reconnaître qu'en dépit de l'architecture brillante du système, le réel, justement, se refuse, et ne se déduit pas. Les butées successives de la

---

[1] Il faudrait ici sans doute nuancer le propos de Hegel : la philosophie transcendantale de Kant est bien une pensée du contenu. Mais elle fonctionne avec d'autres ressources. Il est en outre intéressant de remarquer que le propos de Hegel concernant Kant est peut-être plus fin qu'il n'y paraît de prime abord. La bibliographie permettant de réévaluer ce rapport critique est fournie. Pour ce qui concerne notre propos dans la constitution d'une « logique du contenu », nous nous permettons de renvoyer aux travaux de Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 2015, Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, en particulier, pp. 16-41, *Hegel's Realm of Shadows*, Chicago-Londres, Chicago University Press, 2019, Alfredo Ferrarin, *Thinking and the I. Hegel and the Critique of Kant*, Evanston, Northwestern University Press, 2019.

[2] C'est ainsi l'idée de Schelling. Voir *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, Cotta, vol. 10, pp. 138-139. Il faudra également discuter les reprises plus récentes de ce diagnostic, chez V. Hösle (*Hegels System*, 1988), et, dans une certaine mesure, chez A. Doz (*La Logique de Hegel et l'ontologie*, 1987). Comme on le sait, le débat sur la question du rapport de Hegel à la métaphysique est ancien, et suscite toujours des discussions particulièrement riches. Nous pensons au recueil des actes du congrès Hegel de 1987, publié par D. Henrich et R.-P. Horstmann sous le titre *Metaphysik nach Kant ?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, ou plus récemment au volume *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?* sous la direction de J.-F. Kervégan et B. Mabille, Paris, CNRS Éditions, 2012. Sur le rapport de Hegel à l'ontologie, nous pouvons renvoyer à la mise au point d'Olivier Tinland, *L'idéalisme hégélien,* Paris, CNRS Éditions, 2013, pp. 19-90.

[3] « Die allgemeine Idee hat er nicht logisch herausgehoben - seine sogenannte Logik ist etwas anderes […] » (« Il [Aristote] n'a pas dégagé l'idée générale sur le plan logique – *sa prétendue logique est autre chose* [nous soulignons] ») (Werke 19, 151 ; *LHP* III p. 515). Pour une discussion très détaillée de la mise en place d'une logique « non-aristotélicienne » dans un contexte hégélien, voir Gotthard Günther, *Idée und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Hambourg, Meiner, 1978. William et Martha Kneale ne reconnaissent pas, à proprement parler, à la *Logique* de Hegel la dignité d'une logique à part entière. Il s'agit plutôt d'un « curieux mélange de métaphysique et d'épistémologie » (*The Development of Logic*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1962, p. 355). Robert Blanché, dans *La logique et son histoire. D'Aristote à Russell*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 248, semble partager un tel jugement, et souligne que le caractère « formelle » de la logique est aboli par la remise en question de la séparation de la forme et du contenu, sans pour autant souligner que cette remise en question ne débouche pas sur une identification simple. Pour Józef M. Bocheński, la logique de Hegel n'a, concernant la logique formelle, « aucun intérêt » (*Formale Logik*, Munich, Karl Alber, 1956, p. 301).

Logique sur cette difficulté insurmontable auraient pour résultat la technicité reconnue du propos, pour ne pas dire son opacité[4].

Ces appréciations sont qualifiées d'extérieures précisément dans la mesure où la *Logique* ne présente précisément pas les ambitions qu'on lui prête. Dans le détail, il semble même que l'ambition d'une théorie de la pensée qui se superposerait à une théorie de l'être, dans une sorte d'annulation magistrale de toute médiation est tout à fait cohérente avec la prudence qui affirme l'impossibilité d'une telle rencontre, et ce dans la mesure où la superposition aussi bien que l'impossibilité sont deux figures d'un même problème. Dans ces configurations, l'être et la pensée sont pensés comme deux *choses*, autrement dit, ils ne sont, ni l'un ni l'autre, *pensés*. Le fait que la *Logique* propose précisément les outils pour comprendre le caractère tout à fait insuffisant de la superposition de l'être et de la pensée comme de leur divorce suffit à indiquer qu'elle ne s'intéresse pas à la « réalisation » d'un quelconque projet, aussi ambitieux soit-il[5]. La thèse hégélienne, pourtant connue, mérite ici d'être répétée : le but de la *Logique* est immanent à son propre développement. Ce serait dès lors une entorse assez manifeste à la volonté de *Voraussetzungslosigkeit* que de charger la *Logique* de fournir une preuve de son caractère « ontologique », comme s'il s'agissait d'étayer une thèse principielle, et donc une présupposition.

L'hypothèse que l'on se propose ici de démontrer consiste à comprendre la valeur « ontologique » de la *Logique* non pas, justement, comme un projet à accomplir, mais bien comme une conséquence d'une *description* tout à fait rigoureuse du fonctionnement de la pensée. Aussi, s'il est parfaitement commun de parler de la *Logique*, on doit néanmoins s'intéresser au titre complet du livre, qui est assez peu courant : *Wissenschaft der Logik*. Derrière un tel titre, doit-on comprendre qu'il s'agit de donner à la logique, auparavant inchoative et guidée par une sorte de « méthode empirique » (comme c'est le cas, d'après Hegel, mais aussi d'après Kant, chez Aristote[6]), le statut d'une science à part entière, en réalisant une possibilité certes contenue, mais

---

[4] Sur l'opacité du discours hégélien, nous renvoyons à l'analyse de Guillaume Lejeune, « Le « vouloir » dans le « dire ». Remarques sur l'instanciation du discours hégélien », *Methodos*, 14, 2014, consulté le 18 août 2022 : http://journals.openedition.org/methodos/4047.

[5] On s'inscrit ici dans la ligne de l'interprétation générale proposée sur ce point par Gérard Lebrun. En particulier, on reconnaît que la compréhension hégélienne de la systématicité suppose que l'objection au système soit d'emblée hors de propos, puisque le système n'est pas, à proprement parler, une *thèse*. Voir sur ce point l'ouverture de *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 11-21, et p. 189 sur l'absence de « coups de théâtre » dans la dialectique. On trouve également chez Heinz Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim, Anton Hain, 1976, p. 44 une critique de tout caractère thétique de la philosophie hégélienne, et donc de tout sens « emphatique » de celle-ci. Il ne s'agit donc pas pour nous de révéler un quelconque « cœur » de la *Logique*, puisque celle-ci est fondamentalement non-dogmatique d'une part, et « acentrique » d'autre part (nous reprenons ce terme à Franco Chiereghin, *Relire la* Science de la logique *de Hegel*, tr. C. Alunni, Paris, Hermann, 2020, p. 52.

[6] La logique aristotélicienne est ainsi qualifiée d' « histoire naturelle du penser fini » (Werke 19, 229 ; *LHP* III, p. 594). La *Logique du concept*, à la fin du passage sur le « concept en général » (GW 12, 28, *15-24* ; *SL*, III, p. 35) présente bien cette idée d'une logique construite de manière empirique, et la lie à Aristote. Chez Kant, le caractère « rhapsodique » de la méthode aristotélicienne en logique est souligné dans la *Critique de la raison pure* (A 81 / B 107 ;

plus rarement aperçue, et sans doute jamais déployée : celle de la systématicité, d'une structuration de la logique comme une totalité organique[7] ? Le projet d'une science de la logique est-il celui d'une logique scientifique, et, sous-entendu, « enfin » scientifique, comme s'il s'agissait d'une reconfiguration d'un matériau déjà donné dans une présentation plus rigoureuse ? Le propos de Hegel est en réalité plus radical que la refonte de ce qui est déjà à disposition dans les manuels de logique : repenser la logique scientifiquement, c'est repenser comment la logique se constitue, et donc également penser *pourquoi* la logique se constitue. À travers le mouvement dans lequel la pensée se pense elle-même, elle pense son rapport à sa propre opacité. Elle se rend ainsi *applicable* en explicitant son opacité comme rapport à un contenu. Ce point demande davantage d'explications. La question de l'application ne passe pas ici par la mise au jour de la relation entre la pensée et son dehors, mais, de manière assez contre-intuitive, par la question du rapport de la pensée à elle-même. Ce que décrit Hegel fait même apparaître une telle pensée comme n'étant rien d'autre que ce rapport, et en aucun cas une chose. Or, celui-ci passe par une opacité. Le rapport dont il est question ici n'est en aucun cas une transparence, mais bien une difficulté qui nécessite un travail dans lequel on observe des ruptures, des corrections, des rétroactions[8]. Le développement de ce travail est, à proprement parler, à la fois la construction de la *Logique* en même temps que son application. Cela signifie que l'altérité du discours logique ne se résorbe pas, mais se configure logiquement. La *Logique* se développe donc en s'appliquant, c'est-à-dire en travaillant l'altérité qui n'est plus traitée comme une donation, mais comme le décalage même dans lequel ce que l'on appelle « pensée » émerge[9].

Si la *Logique* est rigoureusement pensée, son rapport à un contenu est une nécessité, et non une adjonction extérieure. La radicalisation de ce que la logique fait déjà, mais sans même s'en rendre compte parvient à réaliser sa scientificité en même temps que son rapport au contenu. Ainsi, on verra que la célèbre « science de l'être » n'est pas un domaine auquel il faudrait rattacher, par une entorse faite à l'abstraction de la logique formelle, la logique. La logique elle-

---

Ak. III, pp. 94-95 ; Pl. I, p. 835) et dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 39 (Ak. IV, 323 ; Pl. I, pp. 100-101).

[7] C'est notamment à cette idée d'une transformation d'une logique présentée de manière empirique à une logique présentée de manière scientifique que souscrit Friedrike Schick dans son commentaire de la partie « Subjectivité » de la *Logique du concept*. Voir Friedrike Schick, « Die Subjektivität », dans Michal Quante, Nadine Mooren (éd.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Hegel-Studien, Beiheft 67, Hambourg, Felix Meiner, 2018, p. 459. Mais cette observation ne vaudrait ici que pour la partie qui reprend la structure de la logique habituelle. La scientificité du propos correspond en réalité à une pensée approfondie de ce que « penser » veut dire : la pensée ne s'observe pas, on cherche à en décrire scientifiquement la méthode et le fonctionnement.

[8] Nous aurons l'occasion d'aborder plus loin certaines « figures » hégéliennes (l'épanorthose, notamment), au sujet desquelles nous aurons à formuler quelques remarques concernant le fonctionnement de la méthode hégélienne.

[9] Il y a donc un sens spéculatif de l'application sur lequel Bruno Haas (« Que signifie : appliquer la Logique spéculative ? » dans Buée, Jean-Michel, Renault, Emmanuel, Wittmann, David (éds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 149-170) a attiré l'attention. Un tel renouvellement de la pensée de l'application chez Hegel est remarquable et, semble-t-il, tout à fait original.

même, à partir du moment où son opération devient explicite, a pour conséquence nécessaire l'ontologie. Le contenu n'est pas une chose autonome, opaque, que l'on devrait réussir à penser grâce à Hegel : ce dernier explique bien plutôt le sens profond d'une telle autonomie alléguée du contenu, il l'analyse. Il découvre, à cet endroit, une solidarité fondamentale entre l'absence de présupposé en logique et le rapport de celle-ci à un contenu. Or, une telle solidarité n'est véritablement compréhensible qu'à partir du moment où le contenu ne fait pas l'objet d'une hypostase.

Dans les définitions ordinaires, la logique est la science dont l'objet est la pensée[10]. Mais cette pensée, objet de la logique, semble pouvoir être précisément un présupposé ? Il semble cependant difficile de tenir la pensée pour une chose ou pour un objet précisément dans la mesure où elle se réalise en étant pensée *de* quelque chose. Ce n'est pas la pensée elle-même qui peut être présupposée, mais bien plutôt l'objet qu'elle pense. Dès lors, à partir du moment où la pensée revient sur elle-même (réflexion qui s'accomplit dans et par la logique), elle se coupe de tout autre objet. L'aporie est alors patente : le caractère intentionnel de la pensée a pour conséquence le fait que la logique, retour de la pensée sur elle-même et sur elle seule, est nécessairement *vide*. Or, malgré toutes les insuffisances que Hegel peut identifier dans les logiques antérieures, il n'en demeure pas moins que même les logiques dites « formelles » ont bien un contenu : on y trouve un répertoire de règles, des discussions sur les raisonnements qui sont concluants et sur ceux qui ne le sont pas, ou encore des réductions d'un raisonnement à un autre. Si l'argument hégélien consiste à dire que la logique ordinaire ne permet pas de comprendre la présence en elle d'un contenu, il s'agit surtout de retenir qu'un contenu est présent en elle *malgré la théorie implicite* de la logique comme abstraite. Pour le dire différemment, le résultat de la logique, le fait qu'elle a un contenu, contredit la théorie implicite qu'elle a d'elle-même, à savoir le fait d'être abstraite. C'est dans cette contradiction que se loge non pas l'obstacle sur lequel bute la logique, mais bien une de ses caractéristiques.

Une équivoque semble ici grever, cela dit, le terme de « contenu ». Que la logique puisse avoir un contenu est indubitable, mais dans ce sens, « contenu » est pris *lato sensu*. Dans l'autre sens, celui du caractère intentionnel de la pensée, « contenu » a le sens de « objet ». L'aporie posée précédemment n'est qu'au prix de l'équivoque entre les deux sens de « contenu », et l'on peut tout

[10] Sur le terme « logique », son apparition et son objet, voir notamment Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, Hirzel, 1855, vol. 1, pp. 535-536. Voir également, concernant le fait que le terme « logique » ne se retrouve pas chez Aristote, Tadeusz Kotarbińsky, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, Puf, 1964, pp. 4-5. Au-delà de l'histoire même du terme, il convient également de situer d'emblée la logique dans une démarche réflexive. Mais ce point peut apparaître comme trompeur, car il laisse penser que la pensée que la logique « découvre » serait déjà « donnée » telle quelle. Or, si la logique assume bien une fonction critique, elle produit la pensée, de telle sorte que celle-ci ne ferait que se *présupposer* en affirmant qu'elle est « première » par rapport à la logique.

à fait la surmonter par une distinction aussi simple que celle proposée. Cette solution esquive cependant l'articulation des deux problèmes : si la logique a un contenu, au sens large, c'est parce qu'elle se heurte au problème du contenu, en un sens restreint. La prise en charge de la question de l'objet par la logique n'est donc pas une tâche que celle-ci aurait à accomplir, mais bien plutôt un problème qui la travaille dès lors qu'elle existe. La logique ne s'avance pas vers l'objet, dont elle faisait précédemment abstraction, elle *thématise*, même sans le savoir, l'objet auquel elle s'applique. L'application et l'intentionnalité peuvent donc être traitées comme des problèmes *logiques*. Ainsi, la *Science de la logique* permet d'étudier l'intentionnalité non plus comme un fait, mais bien comme logiquement *structurée*. Cette structuration est étudiée dans la pensée de la référence[11].

L'idée même de la logique impose la capacité à la saisir de manière authentiquement autonome, descriptible pour elle-même et par elle-même. Cette particularité de la logique repose non pas sur une évacuation du contenu, mais bien sur une capacité réflexive de la pensée, par laquelle elle est capable de se *saisir* elle-même et donc, comme on l'a vu, d'être authentiquement *pensée*. Il faudrait encore ici problématiser une telle « saisie ». La conception ordinaire veut ainsi que la pensée parcourt la diversité des objets qui s'offrent à elle avant de se saisir elle-même, indépendamment de la diversité avec laquelle elle est ordinairement aux prises. La logique, toujours dans cette conception ordinaire, est à la fois une science seconde, méthode de toutes les sciences, mais aussi science première, car elle est transcendante par rapport à la diversité des régions propres à telle ou telle science particulière. Elle se présente alors comme méthodologie du discours scientifique. Elle est enfin plus simple que n'importe quelle autre : son objet n'a rien de mystérieux pour elle : est d'emblée comprise comme transparente à elle-même, en raison de l'homogénéité qui est la sienne. Elle est une réflexion homogène à son objet, du moins, à première vue. Le rapport dans lequel la pensée se découvre elle-même, sans aucun reste, et pour ainsi dire avec son seul secours, comme médiation vers elle-même, est celui de l'évidence. Cette dernière peut ainsi apparaître comme la *norme* guidant la logique.

C'est à cet endroit que le reproche peut être situé : la logique hégélienne ne peut être considérée comme une logique à part entière puisqu'elle contrevient à cette norme de l'évidence. Sur ce point, il ne s'agit pas de donner raison ou tort à cette objection, mais de montrer que l'évidence n'est ni rejetée, ni dépassée, mais simplement comprise comme superficielle :

[11] Comment expliquer que le terme n'apparaît pas tel quel dans la *Science de la logique* de Hegel ? Comme on l'a vu, la référence n'a pas besoin d'être un objet, justement parce qu'elle est pensée de l'objectivité. Que la logique puisse se présenter comme objective suffit à fonder la légitimité d'un questionnement sur le rapport de la pensée à l'objet. Ce questionnement est d'ailleurs admis comme un point de départ par Hegel, dans la mesure où il relève que l'ontologie a d'ores et déjà été refondue par l'intervention transcendantale. La théorie de l'objet transcendantal présente à ce titre une certaine manière de penser une référence possible. Nous tenterons de montrer ici que la manière dont Hegel aborde cette question passe par une investigation sur le *sens* des termes en présence, particulièrement sur la tension entre ce que ces termes disent, et sur ce qu'ils *veulent dire*, entre le *sagen* et le *meinen*.

l'évidence est un critère pour caractériser la prise en charge de la pensée par elle-même à partir du moment où celle-ci n'explicite pas ses propres présupposés. En l'occurrence, le présupposé non-explicite du choix de l'évidence comme critère de la logique serait le suivant : toute médiation dans le rapport de la pensée à elle-même est superflue. L'élection du critère d'évidence semble ainsi plus ou moins consciemment le produit d'une théorie implicite de la pensée comme substance, et en cela d'une ontologie tout à fait particulière. Étrangement, on remarquera que ce qui caractérise l'évidence n'est donc pas, contrairement à ce que l'on pourrait penser, le fait d'être trop naïve et trop rudimentaire, mais au contraire le fait d'être grevée d'implicite. C'est une leçon hégélienne tout à fait intéressante que de décrire la superficialité non pas comme une légèreté, mais au contraire comme une surcharge[12].

Le motif principal de la critique de l'évidence serait la conséquence d'une radicalité dans le refus de toute présupposition en logique. La norme de l'évidence est abandonnée au nom de l'absence de présupposition, autrement dit au nom de la *scientificité* de la logique[13]. La logique, pour être scientifique, doit refuser l'évidence comme critère. C'est donc un autre paradigme de la scientificité que Hegel propose ici, en relativisant la pertinence de l'évidence. Cependant, avec la disparition d'un tel critère, qui pouvait servir de point de départ, il semble particulièrement délicat de savoir à quel endroit, à partir de quel point, l'investigation doit commencer.

Le faux problème de l'indicible

La *Voraussetzungslosigkeit* apparaît, dans ce contexte, comme condition de la scientificité de la logique et, pourrait-on dire, comme la condition de la scientificité en général. Ceci étant dit, il ne s'agit pas pour autant de simplement refuser l'immédiateté, l'évidence, ou encore l'intuition. Hegel adopte à l'égard de ces thèmes une attitude *critique*. Il faut ainsi éviter toute réfutation

[12] L'architecture de cet argument s'inspire de l'analyse que livre Slavoj Žižek de l'entendement : celui-ci ne s'analyse pas par sa « simplicité » par rapport à la raison, mais au contraire par sa capacité à « surcharger » la pensée. Voir ici *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, Paris, Puf, reprise 2011, pp. 24-25.

[13] On s'accorde ici avec Urs Richli, qui reconnaît la conception hégélienne de la médiation comme une critique de l'évidence (*Form und Inhalt*, Wien/München, R. Oldenbourg, 1982, p. 29). G. Lebrun (*La patience du concept*, *op. cit.*, p. 44) opère également un examen de la théorie hégélienne du savoir comme critique de tout « intuitionnisme ». Cette disqualification de l'évidence comme critère ne signifie pas le triomphe de la médiation, mais indiquer une relativisation de l'immédiateté dans le processus de la médiation. Hegel présente ce point notamment dans sa discussion avec Descartes dans le Concept préliminaire de l'*Encyclopédie* (sur le caractère non-syllogistique de la proposition « cogitio ergo sum », voir *Encyclopédie*, § 64 R, en particulier GW 20, 105, *16* – 106, *13* ; *E*, I, pp. 329-330. Cette démonstration est fournie par Descartes lui-même, dans des textes que Hegel cite d'après la dissertation *De philosophia Cartesiana* de Heinrich G. Hotho, parue à Berlin en 1826, à savoir dans la réponse aux *Secondes objections* (en particulier AT VII, pp. 140-141 ; traduction AT IX, pp. 110-111) et dans le *Discours de la méthode* (AT VI, 33). Le paradigme de cette « évidence » non-syllogistique est envisagé par Hegel comme une « médiation par rien ». Doit-on pour autant penser qu'il s'agit ici de reconduire l'immédiateté à un cas particulier de la médiation ? Il faudrait encore comprendre ce que l'on doit entendre par « médiation », et plus encore sur le statut de ce « rien », qui est, en réalité, tout à fait problématique pour Hegel. La tâche assignée à la *Logique de l'essence* (penser l'unité de l'immédiateté et de la médiation, *Encyclopédie*, § 65 R, GW 20, 107, *10-12* ; *E,* I, p. 331) n'est pas, de ce point de vue, celle d'une réduction de l'immédiat, mais celle d'une *articulation* de celui-ci à la médiation.

dogmatique du dogmatisme de l'évidence, et l'on ne pourrait donc proposer la substitution d'une théorie de la médiation pure à celle de de l'évidence principielle. On propose de comprendre ici la fonction particulière de l'évidence : elle manifeste et elle masque. L'ambiguïté de cette fonction est d'autant plus redoutable que c'est bien une seule et même chose que l'évidence manifeste et qu'elle masque, à savoir l'opacité de la pensée à elle-même. Cette opacité est inévitable, car sans elle il n'y a pas, rigoureusement parlant, de pensée. Mais elle revêt l'aspect d'une dimension irréductible à laquelle la pensée se confronte, et qui se donnerait à elle comme extérieure. Ainsi l'évidence est-elle à la fois le symptôme d'une telle opacité, mais également ce qui barre l'accès au fait que cette opacité est justement le propre de la pensée. Elle la place comme une extériorité pure et simple, comme une donation irréductible. Elle place ainsi le cœur de ce qui fait que la pensée pense précisément comme ce qu'elle ne peut penser : elle en fait un *fait*.

Cette irréductibilité apparente de la logique à sa propre extériorité manifeste ce que nous avons choisi d'appeler structuration de la référence. Cette irréductibilité n'est donnée qu'en apparence: elle est bien plutôt produit ou moment de la pensée de la logique par elle-même. La dissolution de l'évidence ne s'apparente pas à un pur et simple refus, ni à la condamnation de son caractère « illusoire », mais bien à la *situation* de ce qu'elle manifeste. La *Logique* ne prend pas en charge des contenus qui se trouveraient hors d'elle, pas plus qu'elle ne les produits, au sens où l'on devrait penser la référence comme production d'objet. Les contenus, en logique, n'obéissent pas à la distinction entre le fait de trouver et le fait de produire. Ils ont leur valeur et leur signification en fonction du *moment* dans lequel ils apparaissent. C'est la raison pour laquelle on peut rencontrer certaines catégories dans la *Logique* dont la valeur change en fonction du moment dans lequel elles se présentent. Or, une telle différenciation de la valeur de telle ou telle catégorie « transversale » plaide en faveur d'une différenciation interne plus subtile, que le changement de sens de la catégorie transversale vient précisément thématiser et manifester. La compréhension spécifiquement hégélienne de la notion de « moment » fait que nous ne pouvons la comprendre dans la perspective d'une simple succession, et implique également que le fonctionnement d'une catégorie logique soit repensé. Une catégorie n'est pas simplement la thématisation d'une opération de la pensée. En thématisant son opération, la pensée s'active, devient véritablement pensée, et par conséquent se façonne et se transforme. Elle peut ainsi rétroagir sur la catégorie par laquelle elle s'est préalablement thématisée[14]. Une catégorie est ainsi l'occasion de son auto-thématisation, et donc de la transformation du discours par lequel elle est abordée.

[14] Sur le concept de rétrocation, on consultera notamment Franco Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Rome, Carocci Editore, 2011 ; tr. Charles Alunni, *Relire la* Science de la logique *de Hegel. Récursivité, rétroactions,*

C'est une originalité hégélienne sur laquelle on voudrait ici insister. Compte tenu de la critique à laquelle l'évidence est soumise, il n'y a pas de point extérieur à la logique auquel on pourrait se référer pour justifier l'extériorité de l'objet de la logique et de son discours. La conséquence est donc l'abandon d'une autre présupposition, à savoir celle de la neutralité du discours logique par rapport à son objet. Pour le dire différemment : parce que la logique est logique, le discours dans lequel elle se déploie ne peut lui être indifférent, sans quoi celle-ci ne serait plus une science absolue. Parce qu'elle est *science*, la *Logique* hégélienne soumet toute présupposition à une critique rigoureuse, et ne tient plus l'évidence pour un critère, mais parce qu'elle est *logique*, son discours est thématisé en même temps que ses objets. La différenciation interne de la *Logique* par ce qu'elle thématise elle-même plaide pour une compréhension *topologique* de celle-ci[15].

Le recours à la notion d'espace logique ici relève moins de la métaphore que ce que l'on pourrait croire au premier abord. Il s'agit surtout de faire apparaître non pas la représentabilité intuitive des rapports logiques, mais plutôt le rapport particulier à l'extériorité. On ne peut la comprendre comme un rapport entre deux « pôles » que seraient l'être et la pensée, mais plutôt comme une transformabilité, comme une plasticité de l'opacité de la pensée à elle-même. Prenons ici un exemple sur lequel on aura l'occasion de revenir amplement, qui est la question de « être ». « Être » est ce dans quoi se présente ce qui ne dépend pas de la pensée. On infère ainsi un excès de l'être par rapport à sa désignation, autrement dit une hypostase de l'être. Une fois analysée, cette hypostase apparaît comme le résultat d'un certain positionnement de la pensée à l'égard de sa propre thématisation. Cet « écart » entre pensée et auto-thématisation caractérise la structure du point de vue de la *Logique objective* (c'est-à-dire de la *Logique de l'être* et de la *Logique de l'essence*). La *Logique subjective* ou *Logique du concept* ne semble pas avoir pour but de suturer cet écart, mais d'en faire son thème, autrement dit son *sujet*.

Une telle présentation dépend d'une compréhension de l'écart, et donc de l'intentionnalité de la pensée, comme désignation. L'acte de la pensée serait donc avant tout celui d'un déictique. Par le déictique, la pensée s'ouvrirait à ce qui n'est pas elle, mais une telle présentation n'est justement pas *logique* dans la mesure où elle présuppose comme donnée la différence entre la pensée et ce qui apparaît d'ores et déjà comme son objet – elle est plus exactement

---

hologrammes, Paris, Hermann, 2020 et Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, Paris, Puf, reprise 2011.

[15] Une telle compréhension *topologique* signifie que les déterminations ont un sens en fonction de leurs positions respectives. Cette lecture permet de faire l'économie d'un « principe » de la *Logique* dans la mesure où le concept même de principe fait l'objet d'une critique. Sur cette critique, on se reportera à William Maker, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, Albany, SUNY Press, 1994 et à Stepehn Houlgate, « Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence » *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 39/40, 1999, pp. 18-34.

phénoménologique, au sens hégélien du terme. La logique permet de comprendre cet excès comme une surabondance à l'égard de la pensée au prix d'un certain positionnement du discours vis-à-vis de la désignation. Le « surplus » qui semble définir l'être par rapport à la désignation fonctionne dès lors qu'un discours prend en charge cette désignation comme ce qui l'excède.

Schématiquement, on rencontre ici un décalage double : décalage du discours par rapport à la désignation, dans la mesure où la désignation marquerait la place de quelque chose qui est irréductible au discours ; décalage de ce qui est désigné par rapport à la désignation, puisque le déictique ne dit précisément rien de ce qu'il désigne. Une telle formulation permet de faire apparaître un problème ancien, celui de la possibilité de dire le singulier, qui peut lui-même croiser aussi bien le problème de l'individuation que celui des descriptions définies[16]. Mais cette situation de Hegel dans le problème de l'indicible ne peut s'avérer particulièrement fructueuse, dans la mesure où Hegel lui-même semble se situer hors de ce problème. Il n'est pas certain ici que l'interprétation du début de la *Phénoménologie* comme point d'apparition de la question de l'indicibilité du singulier soit particulièrement pertinente, dans la mesure où c'est bien plutôt une faculté généralisante du discours qui est soulignée, et partant son caractère contradictoire, plutôt que l'irréductibilité du singulier[17]. Poser le problème de cette manière considère *déjà* le singulier

---

[16] On trouve cela notamment dans la discussion de Saul Kripke par Slavoj Žižek, *Le plus sublimes des hystériques*, *op. cit.*, pp. 391-430. On remarquera également la description d'une « logique du signifiant » (pp. 71-134) articulée autour de la position par le signifiant de sa propre absence, position par laquelle il peut *justement* fonctionner (voir en particulier p. 87). Le rapprochement entre la tripartition lacanienne de l'imaginaire, du symbolique et du réel et, respectivement, la complémentarité des termes, l'expression de la négation réciproque et la coïncidence des opposés dans un « 0 » (pp. 120-121) présente également une ébauche intéressante pour une lecture des déterminations de la réflexion, à laquelle l'auteur ne se livre pas. Il ne prend donc pas directement en charge la thématisation particulière du « 0 » à laquelle se livre Hegel au début de la « dissolution » (*Auflösung*) de la contradiction (voir ici GW 11, 280, *34-39* ; *SL*, II, p. 62). Plus récemment, le débat entre descriptivisme et anti-descriptivisme a été remarquablement présenté par Katharina Dulckeit « Language, Objects, and the Missing Link : Toward a Hegelean Theory of Reference » (dans Jere O'Neill Surber, *Hegel and Language*, New York, SUNY, 2006, pp. 145-164. Il apparaît cependant que la compréhension du rapport de Hegel au problème de la référence suppose de tirer au clair la valeur du *fait* en logique, et donc de régler la question du *pourquoi* de la logique. Dès lors que l'on cherche à aborder le lien du langage et de l'objet précisément comme un « lien », la présupposition du point de vue phénoménologique apparaît comme un horizon indépassable.

[17] La question de la souscription de Hegel à la thèse aristotélicienne de l'indicibilité du singulier est tranchée par Guy Planty-Bonjour, qui déclare sur ce point : « Avec le mot, l'imprécision de la sensation se fait clarté et transparence. Baptiser ou nommer une chose est, pour cette chose, une renaissance. Le langage ne dit que l'universel. Hegel reprend donc la thèse d'Aristote sur l'ineffabilité de l'individu » (Introduction à Hegel, *La première philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804)*, Paris, Puf, 1969, p. 24). On trouve en réalité dans cette lecture, assez communément partagée, deux thèses distinctes. Premièrement, le langage ne dit que l'universel, et le singulier est donc inaccessible au langage (base aristotélicienne de l'analyse). Deuxièmement, le singulier n'a pas de dignité ontologique (indignité de l'ineffable), thèse à laquelle semble souscrire Hegel lorsqu'il fustige l'idée d'une pensée sans mots. Cette seconde thèse semble se retrouver chez Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, Puf, 1952, pp. 25-26, avec la remarque sur l'absence de « silence ontologique » chez Hegel. Tout en souscrivant à cette lecture, Olivier Tinland la nuance néanmoins, en relevant que c'est moins le problème de l'ineffabilité du singulier qui se pose au début de la *Phénoménologie de l'esprit* que le fait que la conscience ne peut s'excepter du champ de ce dont elle fait l'expérience (« Désespérer de l'objet : les premières expériences de la conscience » *in* C. Michalewski (éd.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Paris, Ellipses, 2008, en particulier pp. 75-76). Guillaume Lejeune (*Sens et usage du langage chez Hegel*, Paris, Hermann, 2014, pp. 43-51) a augmenté cette réflexion d'un certain nombre de passages du *corpus* pouvant étayer l'hostilité

comme irréductible, c'est-à-dire le présuppose. On pourrait même pousser plus loin la réflexion en soulignant que l'on considère ici déjà le singulier *comme* singulier, en estimant que la question de savoir ce que « singulier » signifie est déjà réglée. Qu'est-ce que le singulier que le discours semble condamné à manquer ? Paradoxalement, nous pensons en avoir une certitude. Par cette remarque, une voie semble s'ouvrir pour renverser la perspective : le singulier serait corrélat d'une visée, et cette visée elle-même est ce qui se produit lorsque le discours est manqué, ou bien, pour le dire plus précisément, *se* manque.

Ce petit renversement fait apparaître une problématisation beaucoup plus rigoureuse du problème de la référence, qui suppose une compréhension de la discursivité approfondie, compréhension que vise justement la *Science de la logique*. Pour le dire de manière rapide, Hegel ne se pose pas le problème de l'indicible en se demandant : peut-on parler de ce qui est absolument singulier sans le dénaturer ? Il ne cherche pas non plus, comme sa réputation solidement ancrée de « panlogicien », pour ne pas dire de « panlogiciste », le laisserait supposer, à répondre négativement à la question posée en disant que « tout est logique, c'est-à-dire descriptible, dicible, prévisible, nécessaire ». Il semble plutôt commencer avec une remarque qui consisterait à dire : se demander si l'on peut parler du singulier suppose déjà de savoir ce que l'on entend par « singulier ». Or cela est éminemment complexe, et une telle difficulté montre surtout, en retour, que le discours n'est pas un bloc d'une linéarité ininterrompue. L'impossibilité alléguée de placer le singulier, et même de manière plus générale la référence, à même le discours repose sur la supposition d'après laquelle le discours lui-même est une totalité cohérente qui est en elle-même close et, pourrait-on dire, « pleine ». Nous voudrions revenir brièvement sur cette question pour fournir non pas un exposé exhaustif sur la question de la discursivité de la pensée, mais pour modestement situer l'apport hégélien concernant cette question.

La pensée comme discours

Il est évident, et connu, que la définition de la pensée comme discours n'est pas propre à Hegel[18], d'autant que la question serait plutôt de savoir ce que signifie le « discours » en question.

---

hégélienne à l'égard de l'indicible, mais sans toutefois relever que l'indicible n'avait pas la dignité accordée parce qu'il s'agissait, pour Hegel, d'un problème mal posé.

[18] Sur l'ensemble de cette question, on pourra consulter, pour une mise au point générale, mais davantage axée sur la question du langage mental que sur la question de la discursivité de la pensée, Claude Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999. L'auteur étudie notamment la question de la naissance du « langage mental » et la mise en place de structures compositionnelles dans la pensée (voir notamment pp. 228-250) et souligne l'intérêt tout particulier de cette analyse pour la formation d'une théorie de la *suppositio*, identifiée à une authentique « théorie de la référence » (pp. 310-311). Sans doute les questions de discursivité de la pensée et de langage mental sont proches, mais elles ne se recoupent pas tout à fait : la question de la discursivité fait apparaître de manière plus nette la question de l'opacité de la pensée à elle-même, ainsi que le problème de la structuration réflexive du discours. C'est ici davantage la reconsidération du rapport de la logique et de la grammaire, notamment sous l'impulsion de la

Plutôt que l'identification de la pensée au discours, c'est sur la nature du discours que la question doit porter en premier lieu. On retiendra d'abord l'idée que le discours est un ensemble articulé. Une telle articulation signifie que l'on ne peut comprendre le discours comme une simple accumulation de termes. Si cette différence de l'accumulation et de l'articulation semble tomber sous le sens, c'est parce qu'elle implique déjà une reconnaissance de ce qu'est un terme. On peut remarquer provisoirement que le paradigme de l'accumulation de termes suppose que le terme est une sorte de quantité discrète, et que le discours ne serait que la concaténation extérieure de ces quantités. Une telle approche « quantitative » du terme doit être évidemment rejetée au prétexte qu'elle semble tout à fait abstraite par rapport à l'organicité revendiquée du discours logique. On serait enclin ici à reconstruire l'opposition d'une logique d'entendement, fonctionnant d'après le paradigme de la logique quantitative du terme, et donc de la signification univoque, et de la logique spéculative qui pense la discursivité d'après un modèle davantage linguistique, et accepte la possibilité de l'indétermination, de l'équivoque, et du « travail » de la signification par le contexte dans lequel elle apparaît[19].

Que l'on se refuse à traiter la discursivité de manière strictement quantitative, cela semble tout à fait admis. Cela dit, un tel refus est motivé par un impératif d'ordre méthodique, et non par une pure et simple hostilité à la quantité. Si la discursivité était traitée comme une accumulation de termes, dont chacun aurait une signification fixée, la racine de cette signification devrait être trouvée hors de l'articulation elle-même. Dès lors, la syntaxe ne pourrait être justifiée qu'extérieurement, et la discursivité ne pourrait jamais être comprise comme une instance autonome, encore moins comme une instance productive. Sortir de cette « dépendance » de la

---

redécouverte d'Aristote dans le XIXe siècle allemand qui peut fournir un arrière-plan assez intéressant. Pour une mise au point sur le sujet, on pourra se reporter à Denis Thouard (éd.), *Aristote au XIXe siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, et en particulier sur l'apport et le rôle de la question métacritique dans sa propre contribution « Une métacritique des catégories : l'usage critique d'Aristote chez Trendelenburg », *in Op. cit.*, pp. 37-62. Enfin, de manière plus large, avec cela dit une focalisation toute particulière sur Herder, la question de la pensée du langage dans la philosophie allemande post-kantienne constitue l'objet des études de Michael Forster, *German philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 143-177, où l'auteur propoose une mise au point concise et remarquablement précise de la pensée hégélienne concernant le langage.

[19] Une telle description a pour elle non seulement le témoignage hégélien, mais également un certain nombre de lecture qui souligne l'implicite du langage comme paradigme de la logique spéculative. On peut en effet remarquer que chaque catégorie logique se trouve définie essentiellement par sa position dans le discours logique, ce qui accrédite la thèse d'une compréhension « contextuelle » des catégories de la logique spéculative. Cet antagonisme est ordinairement admis, mais repose sur une conception hâtive de la différence entre paradigme linguistique et paradigme mathématique de la logique. Un tel antagonisme ne saurait tout à fait avoir de sens pour Hegel, dans la mesure où sa compréhension des mathématiques comme du langage n'est pas assez naïve pour les opposer abstraitement. Un certain nombre d'indices nous permet au demeurant de discuter ici la facilité avec laquelle on peut parfois – trop rapidement – assimiler la conception accumulante du discours à la « logique d'entendement » bien connue, et particulièrement à la « logique calculante » de Leibniz. Une telle assimilation est trop commode du point de vue de la rigueur historique, notamment parce que Leibniz est lui-même assez critique à l'égard d'une pensée strictement « arithmétique » en logique. Voir ici notamment la lettre à Tschirnhaus, citée par Louis Couturat (*La Logique de Leibniz*, Hildesheim, Olms 1961 (réimpression de l'édition de 1901), pp. 286-288, et qui présente une critique de l'algèbre de Viète et de Descartes.

pensée, en comprendre la « liberté » est une tâche qui implique donc de comprendre la discursivité « décrite » par la logique comme homogène à la discursivité « décrivante », afin justement de garantir l'autonomie du propos. Mais cette homogénéité ne peut correspondre à une pure et simple identité. Elle est le lieu d'une tension dans laquelle il est possible de comprendre *pourquoi* la *Logique* se développe et a donc une valeur *méthodique*. La *Logique* se conclue ainsi par la liberté de l'idée qui est identifiée à la méthode elle-même[20].

On ne peut donc placer, en regard de la logique hégélienne, une caricature de la logique formelle qui ne correspondrait pas vraiment à la logique qu'il entend discuter. Il serait en effet trop commode de simplifier la logique ordinaire et habituelle pour la décrédibiliser avant même de prendre au sérieux la critique à laquelle Hegel se livre. Certes, la logique ordinaire, si on veut l'appeler ainsi, a l'irrémédiable défaut de fonctionner de manière cumulative, donc de manière quantitative, mais c'est faire trop peu de cas de son raffinement que de la rabaisser à une simple manipulation de termes. L'ironie hégélienne fait, sans doute, de la mathématisation de la pensée son objet[21], mais surtout à partir du moment où cette mathématisation n'est pas au clair avec ce qui fait la « mathématicité » de son procédé ou de sa méthode. En se focalisant sur l'image de Hegel comme critique virulent de telle ou telle logique, ou de telle ou telle manière de pensée, on en oublierait presque que ces critiques pointent souvent le même point : l'ignorance des présupposés, et la simplification qu'une telle ignorance engendre. Hegel n'est pas « critique » de telle ou telle science. Il s'attache principalement à exhiber le point où celle-ci délègue à une autre instance qu'elle-même la tâche de se justifier. On pourrait ici considérer comme un paradigme de la « lecture » hégélienne la manière dont il traite la logique aristotélicienne. De multiples citations démontrent le peu d'intérêt de cette logique vieillie, dépassée, particulièrement rudimentaire ou à l'inverse, raffinée sans nécessité ; mais on ne doit pas oublier la louange paradoxale de Hegel :

---

[20] On se reportera ici à l'idée absolue dans la *Logique du concept*, GW 12, 237, *sqq.* ; *SL*, III, pp. 303-305, et à Nuzzo, Angelica, « The End of Hegel's Logic : Absolute Idea as Absolute Methode », dans Carlson, David Gray (éd.), *Hegel's Theory of the Subject*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 187-204.

[21] La critique de Hegel à l'endroit des mathématiques est connue. Voir ici la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit,* où Hegel dénonce les mathématiques comme modèle de la connaissance scientifique, en même temps que le critère de l'évidence (GW 9, 32-34 ; *Phénoménologie*, pp. 54-57). On trouve un autre ordre de mise en cause dans le caractère quantitatif et extérieur des mathématiques, dans la mesure où elles sont fondées sur le *nombre* (voir ainsi la deuxième remarque sur le nombre dans la *Logique de l'être*, GW 21, 203-208 ; *SL*, I, pp. 320-328, qui se conclue sur l'idée que forcer l'esprit à penser de manière mathématique, c'est le mettre à la torture). Toujours dans la *Logique*, Hegel critique régulièrement la pensée diagrammatique et l'idée d'une pensée qui s'apparenterait au calcul. Il associe ces traits à J. Lambert, à G. Ploucquet, et surtout à L. Euler, notamment dans la *Logique du concept* (GW 12, 46-48 ; *SL*, III, p. 62-65). En dépit de ces remarques, régulièrement rappelées, qui pointent parfois une incompétence de Hegel en ce qui concerne la mathématisation (Nikolai I. Styazhkin écrit ainsi, dans son *History of Mathematical Logic from Leibniz to Peano*, Cambridge (Mass.)-Londres, MIT Press, 1969, p. 112, concernant l'appréciation de Ploucquet par Hegel : « As far as Hegel himself is concerned, he was able to adapt only the forms of school logic to the rather unclear language of his own philosophical system »), on peut néanmoins déceler chez Hegel, comme cela a été fait (Jean-Michel Buée, « Spéculation et sciences positives : le cas des mathématiques » (*in* Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault, David Wittmann (éds), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 113-126), un propos plus nuancé et surtout plus conscient des enjeux des mathématiques de son époque.

Aristote a découvert une logique avec des outils que sa logique elle-même ne parvient pas à décrire[22]. Le développement logique, s'il doit s'accomplir dans la scientificité[23], ne peut donc laisser de côté sa propre méthode, comme quelque chose qui demeurerait impensé, ou dépendant. Mais si la logique est indissociable de sa description, celle-ci ne devrait en aucun cas apparaître comme accidentelle : elle est au contraire constitutive de la logique elle-même. Ainsi, si l'on veut penser la pensée dans son autonomie, le fait de la présenter d'une manière logique n'a rien d'accidentel ou de superflu. La présentation (*Darstellung*) de la logique est à ce titre indissociable de sa fonction critique[24] dès lors que l'on comprend qu'une telle présentation ne laisse jamais le contenu de la logique en dehors d'elle-même : celui-ci est indissociable de la présentation de la logique elle-même. Cela ne s'apparente en rien à une thèse hégélienne, mais souligne simplement le fait que la présentation de la pensée n'est jamais anodine pour la pensée, dans la mesure où celle-ci n'existe que dans une telle présentation. Mais ce point ne signifie cependant pas que la pensée s'identifie simplement à sa présentation, ou que cette présentation soit un procédé linéaire qui irait, ascendant, vers une « vérité » que la pensée tiendrait cachée au fond d'elle-même.

On comprend ainsi que la discursivité de la pensée n'est pas une simple thèse qui permettrait d'analyser la conception hégélienne de la logique. Le caractère thétique de la discursivité de la pensée fait que l'on rencontre bien souvent la question qui consiste à situer exactement la position de Hegel par rapport au discours et par rapport au langage. La thématisation hégélienne du langage est tout compte fait assez rare dans l'œuvre publiée[25]. La cartographie plus complète de ces textes[26] pourra fournir certains renseignements précieux, mais

---

[22] « Aristoteles ist so der Urheber der verständigen, gewöhnlichen Logik; seine Formen betreffen nur das Verhältnis von Endlichem zueinander; das Wahre kann in solchen Formen nicht gefaßt werden. Aber zu bemerken ist, daß hierauf nicht seine Logik gegründet ist, daß diese nicht sich auf dies verständige Verhältnis begründet […] », (« Aristote est donc le fondateur de la logique d'entendement, de la logique ordinaire ; ses formes concernent seulement le rapport du fini au fini, le vrai ne peut être saisi dans de telles formes. Mais il est à remarquer que ce n'est pas sur elles que sa logique est fondée, qu'elle ne se fonde pas sur cette relation d'entendement […] ») (*W* 19, 241 ; *LHP* III, p. 605).

[23] Autrement dit, si la *Science de la logique* doit faire entendre le génitif aussi bien dans le sens d'un génitif objectif que d'un génitif subjectif.

[24] C'est notamment la thèse défendue par Michael Theunissen, *Sein und Schein: die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978 et par Hans-Peter Falk, *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*, Munich, Karl Alber, 1983. Rappelant ces références, R. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, *op. cit.*, p. 25 souligne la capacité d'auto-révision de la métaphysique hégélienne.

[25] Les principaux passages sont la sémiologie d'Iéna (Fragment 20 : « Potenz der Sprache », GW 6, 282-296 ; traduction par G.-P. Bonjour dans Hegel, *La première philosophie de l'esprit (Iéna 1803-1804)*, *op. cit.*, pp. 75-94), et à l'autre bout de l'œuvre, publiée cette fois-ci, le passage de la Psychologie dans la *Philosophie de l'esprit* (*Encyclopédie*, §§ 455-464, GW 20, 448-463 ; *E,* III, pp. 249-264).

[26] Outre les travaux classiques de Josef Simon (*Das Problem der Sprache bei* Hegel, Stuttgart, Kohlhammer, 1966), de Werner Marx (*Absolute Reflexion und Sprache*, Francfort/Main, Klostermann, 1967), de Theodor Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache Interpretationen Zu Hegels Äusserungen Über Die Sprache*, Hambourg, Meiner, 1969) ou de Jacques Derrida, plus particulièrement sur la sémiologie (« Le puits et la pyramide », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972), la bibliographie est considérable sur la question, et l'on trouvera un état des lieux particulièrement complet et

rien ne semble pouvoir fournir une théorie complète du langage. Mais ces quelques occurrences semblent permettre de soutenir l'idée d'après laquelle le langage constitue l'élément de la pensée, autrement dit que la « méthodicité » peut être abordée à partir du langage, et intégralement expliquée par là – ainsi lorsque l'on sait que le langage s'apparente à l'élément de la pensée, et que selon la formule très connue, « es ist im Name, daß wir denken ». Or, dans la logique, en général, sans que l'on sache encore bien pourquoi, la pensée se caractérise par le fait qu'elle cesse d'être indifférente à elle-même et à son élément. Chaque procédure est en droit objet thématique de la logique, d'autant plus, pense-t-on, en contexte hégélien, où la *Logique* culmine avec l'identification de la logique à la méthode. La *Logique* hégélienne n'est pas ordinairement considérée comme le lieu de la différence du thématique et du fonctionnel (ce qui serait le propre de la logique ordinaire) mais comme la circulation entre les deux. Cette circulation doit aboutir au fait que tout ce qui est du domaine du fonctionnel doit être à un moment ou à un autre thématisé. Dès lors, il est indu de proposer une lecture de la *Logique* à partir de la question du langage. Si le langage était l'élément, au sens strict, de la pensée, il devrait être thématisé explicitement – et non incidemment – dans la *Logique*. Or, le fait est que le langage n'est abordé réellement que dans des remarques ou des additions, sans compter le fait que Hegel souligne parfois des traits qui peuvent manifester une certaine défiance vis-à-vis de la forme du langage (ainsi dans le passage connu de la remarque au § 31 de l'*Encyclopédie* : « das Urtheil ist durch seine Form einseitig und in sofern falsch »[27]) – ces éléments devraient permettre de former l'argument suivant : les références de Hegel à la question du langage doivent être comprises comme des concessions à une problématique qui lui est contemporaine (le tournant des XVIIIe et XIXe siècles serait le « *véritable* commencement de la philosophie moderne du langage », selon le mot de Michael Forster[28], qui pour sa part ne tient pas la présence de la thématique du langage chez Hegel pour une concession à l'air du temps).

éclairant chez Jim Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, Londres, Continuum, 2007, en particulier pp. 33-45 concernant l'arrière-plan théorique de Hegel, ou encore chez Guillaume Lejeune, *Sens et usage du langage chez Hegel*, *op. cit.* Par rapport à ces études, dont nous partageons la démarche, ainsi que de nombreux résultats, on se doit néanmoins de souligner que la reconstruction d'une « philosophie du langage » chez Hegel doit au moins reconnaître pour son point de départ que le langage n'est pas un objet hégélien. Nous partageons ici le constat de Marie-Andrée Ricard (« La différence entre le logos et le langage dans la *Science de la logique* de Hegel », *in* G. Gérard, B. Mabille (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, p. 97 notamment). Loin d'être un manquement, on développera l'argument selon lequel il y a une nécessité à ce que le langage ne soit *pas* un objet. Sans anticiper, on aura l'occasion ici de déployer des raisons pour lesquelles une thématisation du langage implique une métathéorie à l'égard desquelles Hegel est particulièrement défiant.

[27] « […] le jugement est, par sa forme, unilatéral et dans cette mesure faux », GW 20, 72, *15-16* ; SL, I, p. 296. On sait qu'une telle position a pu se rencontrer dans « l'air du temps », voir par exemple les critiques célèbres de Trendelenburg à Aristote, et la critique du rôle de la copule dans le jugement, et donc de la forme « propositionnel » du jugement chez Frege (notamment au début de la *Begriffschrift*). On rappellera pour notre part que cette question de la forme du jugement (et de ce que l'on développera comme l'impossible spatialisation de cette forme) est mise en question notamment chez Kant, *Critique de la raison pure*, § 16 ou 17. Sur ce point, on consultera les analyses fines de B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*, pp. 329-368.

[28] *German philosophy of language*, *op. cit.*, p. 1.

Sans exagérer l'importance d'une telle objection, il faut lui accorder un instant un peu de crédit : il est significatif que l'on ait justement à passer par une *reconstruction* pour obtenir la pensée de Hegel concernant le langage, et l'on devrait peut-être commencer par une remarque prudente à cet endroit : Hegel ne présente de théorie du langage en tant que telle. Que l'on doive apprécier de manière positive ou négative ce fait n'est pas la question, car il ne s'agit pas davantage d'un refus que d'un oubli. Il n'y a pas lieu de proposer une théorie du langage, de la même manière qu'il n'y a pas d'intérêt à proposer une logique au sens le plus ordinaire du terme, parce que dans un cas comme dans l'autre, la « logicité » en général (qui recouvre ici ce que l'on entend par pensée et par langage) serait d'emblée présupposée. Ainsi, quand Josef Simon étudie le problème de la présupposition du langage dans le système hégélien[29], on peut répondre qu'une telle présupposition signe ou bien l'échec hégélien à commencer sans présupposition (il faudrait à ce titre abolir simplement le langage si l'on voulait véritablement commencer sans présupposé) ou bien que le système a un rapport plus problématique qu'il n'y paraît à la question de sa clôture. Sans épuiser ici cette discussion, on veut simplement rappeler ici que si le langage n'est pas un « objet » thématique, c'est précisément parce que sa nature problématise la notion même d'objet. La reconstruction d'une théorie hégélienne du langage, sans être pour elle-même fausse, ou égarante, ne peut donc se limiter aux passages dans lesquels celle-ci semble à première vue présente. La discursivité *fonctionne* y compris quand elle n'est pas thématisée pour elle-même, et cela parce que sa thématisation est indissociable de son fonctionnement.

Le langage ne peut donc être abordé comme un objet qui serait parfaitement autonome à l'égard de sa présentation, et cela parce que la présentation est elle-même langagière d'une part, et d'autre part parce que sa présentation le reconfigure fondamentalement. C'est assurément le fait que le langage ne demeure pas « intact » dans son fonctionnement qui caractérise et « signale » celui-ci comme ne pouvant faire l'objet d'une thématisation au sens ordinaire du terme. Il en va de même, si l'on veut prendre au sérieux la discursivité de la pensée, de la logique. Celle-ci ne se trouve pas déposée dans l'esprit en attendant d'être dévoilée par une description extérieure. L'exposition de la logique est indissociable de ce qu'elle est, ce qui permet sans doute de donner quelques pistes pour expliquer que la fin de la *Logique* ne s'apparente pas à une quelconque révélation de ce qui était depuis le départ celé dans la logique, et que l'on peut enfin découvrir. L'analyse de l'idée absolue comme point culminant dépend directement d'une compréhension de la *Logique* comme nimbée d'un mystère qu'il appartiendrait à celui ou celle qui l'a parcourue en entier de découvrir, pour récompense de ses efforts. En lieu et place d'un tel mystère, on ne

[29] *Das Problem der Sprache bei Hegel*, *op. cit.*, pp. 172-173 : « Die Voraussetzung der Sprache ist nicht die Voraussetzung einer solchem Idee ode reines solchen Schemas, sondern die Voraussetzung der voraussetzunglosen, schemalosen, unmittelbaen Gegebenheit des Gegebenen in der Eindeutigkeit dessen, als was es erscheint ».

retrouve que la *Logique* elle-même, ce qui ne veut jamais dire autre chose que le fait que la *Logique* n'a pas de secret : en disant, elle ne fait jamais que *se* dire, ce que l'on doit indispensablement rattacher à la réflexivité de la discursivité, et à la critique de la métathéorie chez Hegel : c'est deux points sont solidaires d'une compréhension de la théorie de la référence dans la *Logique*.

Discours et méthode

La description de la pensée comme discursivité implique donc que celle-ci est traversée par des différences, précisément dans la mesure où la discursivité peut être comprise comme un système différentiel[30]. Le discours implique en effet la différence entre lui-même et son objet, aussi bien qu'une différence interne à lui-même, différence interne sans laquelle il n'y a pas de discours à proprement parler, et qui ne semble pas supposer de « reprise » sur un plan discursif. Le fait que le discours ne puisse être *que* dans la réflexion, et le fait que cette réflexion ne soit pas un processus qui aboutisse à la possibilité de considérer le discours comme une entité suffit à entrevoir le fait que l'alternative entre un système clôt ou un système ouvert ne parvient pas à rendre compte de ce qui se produit ici. Le discours ne peut pas ne pas impliquer sa « reprise », c'est-à-dire sa réflexion, dans la mesure où tout son être consiste en sa réflexion. Mais lorsqu'une telle réflexion est accomplie, le discours ne peut que placer sa nature comme étant son propre objet. Or, cette « nature » du discours est précisément son non-être. Le discours n'est pas l'être, donc sa « reprise » correspond à la position de ce qu'il est, c'est-à-dire à la position de son non-être. Le discours posant son non-être advient précisément comme une *référence*, puisque le caractère posé du non-être qu'est le discours ne peut que renvoyer au caractère non-posé de l'être. De manière encore très allusive, on comprend ici que le caractère méthodique de la *Logique*

[30] Ce point renvoie à une définition saussurienne d'après laquelle il n'existe que des différences dans la langue. Voir ici *Cours de linguistique générale*, édition de T. de Mauro, Paris, Payot, 1972, p. 166 et *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002, p. 28 et p. 65. Pour une lecture de Saussure, en parallèle avec Hegel, nous renvoyons à Jacques Brafman « Discours, langage et totalité (Hegel et Saussure) », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 66, no. 2, 2010, pp. 265-285. Plus proche de Hegel, une telle approche différentielle peut être repérée chez Humboldt dans le caractère organique d'un système linguistique : « En règle générale, il faut bien se garder de pousser la comparaison entre système linguistique et système naturel au-delà de ce qu'autorise leur objet propre. Une langue ne peut être traitée à la manière d'un corps de la nature, elle ne nous présente jamais, jusque dans la masse de ses mots et de ses règles, un contenu simplement offert, mais toujours une opération, un procès spirituel analogue au procès corporel à l'œuvre dans la vie. On ne peut la comparer qu'avec la physiologie, non avec l'anatomie ; en elle rien n'est statique, tout est dynamique. Les langues mortes elles-mêmes n'y font pas exception, qui retiennent la pensée du passé ; la pensée n'est jamais que le souffle exhalé par l'être vivant et ne concentre ses formes que pour mieux assurer sa naturelle déconcentration et sa liberté de transition indéfinie. Car opérer la limitation de telle sorte que la détermination intrinsèque supprime d'elle-même son isolement toujours possible – chaque mot et chaque forme provoquant, en vertu de leur dynamisme formateur, la constellation de nouveaux éléments associés, telle est l'essence du langage, qui articule éléments et ensembles si étroitement et si infatigablement qu'ils ne peuvent se définir et se contrôler autrement que par leurs relations mutuelles » (*Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus*, cité dans *Introduction à l'œuvre sur le Kavi*, tr. P. Caussat Paris, Seuil, 1974, p. 189). Guillaume Lejeune, *Sens et usage du langage chez Hegel*, *op. cit.*, p. 113 repère ce passage dans Humboldt à l'appui de la démonstration du holisme sémantique de Hegel (avec à l'appui Charles S. Peirce, Willard V. O. Quine et Robert Brandom). Nous verrons de notre côté qu'un tel holisme suppose une brèche de la totalité justement pour s'accomplir comme totalité.

ne provient donc pas d'une réflexion au sens d'un retour sur quelque chose qui serait déjà-là, et attendrait simplement d'être explicité. En lieu et place d'un « quelque chose » qui serait déjà là, la pensée se propose comme quelque chose qui élude justement le caractère de « chose ». Ce défaut de la pensée par rapport à un « objet » qui la comblerait idéalement n'est pas la marque d'une latence que l'on pourrait référer à une présence ancestrale. La pensée « seule » n'est pas en manque d'objet parce qu'il lui manquerait quelque chose. C'est ce manque lui-même qui permet de rendre compte de la structure objective. L'être qui est censé combler la pensée est en réalité corrélat de l'inadéquation de la pensée à elle-même. Le fait que la méthode ne soit pas une adjonction descriptible en tant que telle, une sorte d'appendice à la *Logique*, mais bien le cœur de la *Logique* elle-même provient bien du fait que la pensée n'est pas en repos face à elle-même. On ne pourrait ici opposer l'idée d'une transparence, d'une évidence de la pensée par rapport à elle-même l'idée d'une carence de celle-ci, comme si quelque chose venait troubler le rapport de la pensée à elle-même. Le simple fait que la pensée ne soit que dans le rapport à elle-même suffit à produire l'idée qu'il y aurait ce que l'on a appelé précédemment une « opacité ». Interpréter cette déhiscence comme la marque, comme le symptôme de quelque chose qui serait déjà là et qui ne passerait pas, c'est déjà *présupposer* ce que la pensée *suppose*[31].

Être et pensée sont donc irrémédiablement à part l'un de l'autre, mais ils ne le sont pas comme deux éléments. Ils ne sont pas ajointés par une unité qui se diviserait en être et en pensée (unité qui ne serait dès lors qu'une hypostase) parce que leur rapport n'est pas un rapport de termes. À penser l'être et la pensée à part l'un de l'autre en faisant comme s'il s'agissait de deux termes d'une relation, on conçoit leur rapport dans l'orbe d'un *archi*-sens, ou d'une *archi*-pensée, dont la différence avec la pensée relative à l'être demanderait à être clarifiée. On voit ainsi apparaître une objection d'ordre métathéorique : de quel point de vue peut-on se placer pour rendre compte d'une articulation lorsque le point de vue de l'explication est lui-même un des termes de l'articulation décrite[32] ? On rappelle cependant que le sens se produit dans de tels effets de récurrence, puisqu'il n'est qu'à partir du moment où il existe dans la différence qu'il instaure (à la fois, donc, comme relation et comme terme de cette relation). Il n'y a donc aucune difficulté à présenter la situation ainsi : le sens fait être une relation dans laquelle il est également l'un des termes ; l'autre terme serait donc l'être. Être et pensée sont donc relativisés au sein de la pensée elle-même. La pensée n'est donc que dans la réflexion, c'est-à-dire dans le retour à elle-même, mais un tel retour ne présuppose pas pour autant un point de départ, sans quoi la nécessité de la *Logique* achopperait sur la présupposition principielle.

[31] On tentera dès lors ici de faire apparaître un concept technique de la supposition, qui renvoie à une théorie du discours, et non à un processus psychologique qui relèverait du rapport de l'implicite à l'explicite.
[32] Variante sceptique, quasiment schulzéenne, de l'objection faite à Kant.

La réduction méthodique d'une telle présupposition a donné lieu au problème bien connu du commencement, dans la mesure où l'on ne saurait donner un « point » de départ au procès logique. En toute rigueur, il faudrait ici distinguer le problème du commencement (*Anfang*) de celui du principe (*Princip*) :

> Das *Princip* einer Philosophie drückt wohl auch einen Anfang aus, aber nicht sowohl einen subjectiven als *objectiven*, den Anfang *aller Dinge*. Das Princip ist ein irgendwie bestimmter *Inhalt*: das Wasser, das Eine, Nus, Idee, - Substanz, Monade u.s.f. oder wenn es sich auf die Natur des Erkennens bezieht und damit mehr nur ein Kriterium als eine objektive Bestimmung seyn soll - Denken, Anschauen, Empfinden, Ich, die Subjectivität selbst, so ist es hier gleichfalls die Inhaltsbestimmung, auf welche das Interesse geht. Das Anfangen als solches dagegen bleibt als ein Subjectives in dem Sinne einer zufälligen Art und Weise, den Vortrag einzuleiten, unbeachtet und gleichgültig, somit auch das Bedürfniß der Frage, womit anzufangen sey, unbedeutend gegen das Bedürfniß des Princips, als in welchem allein das Interesse *der Sache* zu liegen scheint, das Interesse, was das *Wahre*, was der *absolute Grund* von allem sey[33].

Ce problème se comprend d'autant plus aisément que l'on trouve pour point de comparaison des ontologies ordinaires, dans lesquels la substance (par exemple) devrait tenir lieu de point de départ, dans la mesure où l'on aurait à travers elle affaire à un étant parfaitement autonome. On peut également mettre en balance avec une « théorie de la connaissance » dont le point de départ serait ce dont la connaissance s'impose à nous avec évidence comme la base indémontrable et acceptée de toute démonstration future, une sorte d'axiome[34]. On sait que pour Hegel, l'alternative dessinée ici repose sur la thèse de l'indifférence du principe par rapport au commencement, qui elle-même repose sur l'extériorité du contenu (en l'occurrence le principe déterminé) et de la méthode (c'est-à-dire la marche de la pensée, ou de l'articulation de l'étant, à

---

[33] « Le *principe* d'une philosophie exprime bien, lui aussi, un commencement, mais pas aussi bien un commencement subjectif qu'un commencement *objectif*, le commencement de *toutes les choses*. Le principe est un *contenu* déterminé d'une façon quelconque – l'eau, l'un, le *noûs*, l'idée ; la substance, la monade, etc. – ; ou, s'il se rapporte à la nature de la connaissance et, par là, doit être plutôt seulement un critère qu'une détermination objective – une pensée, une intuition, une sensation, le moi, la subjectivité elle-même –, c'est ici pareillement sur la détermination de contenu que se dirige l'intérêt. En revanche, le commencement comme tel, en tant qu'il est quelque chose de subjectif au sens d'une manière contingente d'introduire l'exposé, demeure exclu de l'attention et indifférent, [et] de ce fait, le besoin, lui aussi, de la question de savoir par quoi il faut commencer, demeure sans importance face au besoin du principe, en tant que c'est uniquement en celui-ci que semble résider l'intérêt de la *chose*, l'intérêt s'interrogeant sur ce qu'est le *vrai*, sur ce qu'est le *fondement absolu* de tout ». GW 21, 53, *9-19* ; *SL*, I, p. 77 légèrement modifiée. Le principe a un sens objectif (commencement de toutes les choses) davantage que subjectif (auquel cas il signifie un critère pour la connaissance). Dans un cas comme dans l'autre, le contenu du principe doit être déterminé (est-ce objectivement une substance, l'eau, le *noûs*… ou bien subjectivement le sujet, le moi, l'intuition ?). Le cas du commencement n'est pour sa part qu'une manière que Hegel reconnaît volontiers comme contingente d'introduire un exposé. Face au fondement absolu (*absolute Grund*) qu'est le principe, le commencement semble tout à fait dérisoire. Dans les deux sens du principe (et non du commencement) se joue l'opposition entre dogmatiques et sceptiques, que la *Logique* entend donc relativiser.

[34] Une telle critique de l'axiomaticité de la *Logique* hégélienne trouve son lieu notamment dans la *Logique de l'essence*, comme on le verra. Ce point a notamment été souligné par Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin-New York, 1990, pp. 253-268 et Stefan Schick, *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hambourg, Meiner, 2010, pp. 375-391. L'auteur insiste à cet endroit, à juste titre, sur la connexité des déterminations de la réflexion, et donc sur leur relativisation fondamentale.

partir du principe)[35]. On retrouve ici, au demeurant, une approche hégélienne qui ne se concentre pas sur la convergence du principe subjectif et du principe objectif (du critère et de l'être, pour le dire rapidement), mais bien sur une conception de la pensée qui ne serait pas indifférente à son développement. Les questions du principe et du commencement se rejoignent donc, et Hegel s'emploie ici à montrer que l'alternative entre le caractère médiat ou immédiat du commencement n'a pas de sens lorsque l'on se situe précisément à ce commencement, puisque c'est à la *Logique* elle-même de rendre compte de l'opposition entre le médiat et l'immédiat – opposition prise en un sens rigoureux, c'est-à-dire comme « Untrennbarkeit » (inséparabilité[36]) de l'immédiat et du médiat. Nous avons ici affaire à une manière de dire que la question du commencement ne peut se situer hors de la logique : la question du commencement est « immanente » à la logique, ce qui implique la mise en place d'une exigence particulièrement stricte d'*économie* du propos :

> Daß nun von dieser Bestimmung des reinen Wissens aus der Anfang seiner Wissenschaft immanent bleibe, ist nichts zu thun, als das zu betrachten oder vielmehr mit Beiseitsetzung aller Reflexionen, aller Meinungen, die man sonst hat, nur aufzunehmen was vorhanden ist[37].

« Was vorhanden ist » ne signifie pas exactement la même chose que « Was gegeben ist ». Le *vorhandenseyn* n'est pas ici synonyme d'une donation que l'on pourrait expliquer par le recours à une instance extérieure, puisque l'immanence du commencement permet d'en faire l'économie. Il s'agirait simplement, dès lors, de dire ce qui est pour ainsi dire déposé par le fait même de dire, de comprendre la pensée comme se mettant à disposition dans le fait de se produire. La différence entre *Vorhandensein* et *Gegebensein* serait précisément la différence entre une logique qui devrait être comprise comme systématiquement *superficielle* – au sens où il n'y aurait pas davantage dans la

---

[35] « Aber die moderne Verlegenheit um den Anfang geht aus einem weiteren Bedürfnisse hervor, welches diejenigen noch nicht kennen, denen es dogmatisch um das Erweisen des Princips zu thun ist oder skeptisch um das Finden eines subjectiven Kriteriums gegen dogmatisches Philosophiren, und welches diejenigen ganz verleugnen, die wie aus der Pistole aus ihrer inneren Offenbarung, aus Glauben, intellectueller Anschauung u.s.w. anfangen und der *Methode* und *Logik* überhoben seyn wollten » Il est tout à fait remarquable sur ce point que la « logique » soit assimilée d'emblée ici à la méthode (« Mais l'embarras moderne au sujet du commencement provient d'un besoin à chercher plus loin, dont n'ont pas encore connaissance ceux pour lesquels il importe, de façon dogmatique, de prouver le principe, ou, de façon sceptique, de trouver un critère subjectif à opposer à un mode dogmatique de philosopher, - et que nient totalement ceux qui voudraient commencer, comme en tirant de pistolet, en partant de leur révélation intérieure, de la croyance, de l'intuition intellectuelle, etc. et être dispensés de *méthode* et de *logique* »), GW 21, 53, *20-25* ; *SL*, I, pp. 77-78 légèrement modifiée. La traduction « de la *méthode* et de la logique » (*SL*, I p. 78) est correcte mais a tendance à gommer le rapprochement en omettant le soulignement de *logique*.

[36] « Hier mag daraus nur diß angeführt werden, daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sey, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beyden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt » (« Qu'il n'en soit ici rapporté que ceci, à savoir qu'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, en sorte que ces deux déterminations se montrent comme *inséparées* et *inséparables*, et que l'opposition dont il a été question se montre comme quelque chose qui tient du néant »), GW 21, 54, *13-17* ; *SL*, I, p. 78.

[37] « Pour que, dès lors, issu de cette détermination du savoir pur, le commencement reste immanent à sa science, il n'y a rien d'autre à faire que de considérer ou, bien plutôt, en mettant de côté toutes les réflexions, toutes les opinions que l'on a par ailleurs, de seulement accueillir *ce qui se présente* » GW 21, 55, *19-22*, *SL*, p. 80 modifiée.

Logique que ce qu'elle dit – et une logique qui devrait être comprise comme instrumentale, c'est-à-dire comme une simple configuration et mise en forme de ce qu'elle reçoit. La première alternative propose la dissolution du problème du principe dans celui du commencement d'une part, et la situation du problème du commencement au sein même de ce qu'il est censé commencer (autrement dit, le commencement ne serait jamais un point de départ) d'autre part ; la seconde tient à part la question du principe et celle du commencement, et doit donc se situer dans l'alternative du dogmatisme et du scepticisme. On pourra ainsi reconnaître que la *position* de la séparation du principe et du commencement est moins économe théoriquement parlant que la *description* de ce que la pensée dispose pour nous. En outre, cette considération pour ce qui est mis à disposition implique, comme cela est clair ici, la mise de côté de tout « point de vue » : l'immanence du commencement à la science signifie que la *Logique* va accomplir sa scientificité non pas dans un point de vue englobant, mais bien dans une absence de point de vue.

Standpunkt et situation

L'intégration du commencement dans le processus logique lui-même apparaît comme la conséquence d'une compréhension de l'opposition de l'immédiat et du médiat, plus exactement du fait que cette opposition est *logiquement* structurée. De là semble provenir de façon très ramassée le fait que le commencement est identifié avec l'être. Une telle description occupe au demeurant peu d'espace dans le passage sur le commencement (exactement de GW 21, 55, *23* à 56, *16*[38]). La suite, de 56 à 65[39], s'occupe essentiellement de l'examen des théories courantes du commencement, et de la démonstration apagogique du fait que le commencement ne peut être que l'être pur[40]. L'étude du commencement consiste en une démarche qui est donc celle de l'identification de ce qui pourrait répondre au *requisit* logique du commencement, c'est-à-dire au *requisit* d'immanence de la méthode et du contenu. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'une découverte, et encore moins d'une définition (qui impliquerait le caractère déterminé du commencement, et donc sa disqualification en tant que commencement) de l'être, pas plus qu'il ne s'agit d'un point de départ choisi au hasard. On s'aperçoit aisément de ce que peut avoir d'insuffisant cette seconde hypothèse sans même renvoyer à la discussion avec Rheinhold menée avant même la *Logique*, et reprise de manière condensée ici : l'être dont il est question ne peut en aucun cas être compris comme un point, et il ne convient même pas d'en demander une

[38] *SL*, I, pp. 81-82.
[39] *SL*, I, pp. 82-96.
[40] Les « candidats » examinés sont, cela est connu, la thèse de Rheinhold sur le caractère hypothétique ou problématique du commencement ; l'analyse de la représentation du commencement ; la Chose (*die Sache*) est brièvement évoquée ; le Moi et enfin, rapidement, Dieu. Chacun de ces candidats fait la démonstration d'un défaut c'est-à-dire d'un caractère trop déterminé (et donc insuffisamment abstrait) – cela vaut également pour le commencement problématique de Rheinhold qui suppose déjà ce qu'il doit démontrer.

définition. C'est précisément cela qui le qualifie non pas comme le meilleur commencement possible, ou comme le point d'entrée préférable dans le système : il n'est pas le meilleur, tout simplement parce qu'il n'y a pas d'autre commencement, et il n'y a pas d'autre commencement, parce qu'avec l'être, on n'a pas affaire à un point d'où partirait la pensée, mais d'emblée à la pensée elle-même. Il ne peut être compris sur le mode d'un étant insigne, ou de quelque chose que l'on pourrait examiner[41]. La question du commencement doit donc être prise au sérieux à partir du même impératif d'économie qui doit emporter ce que l'on pourrait appeler un réflexe à comprendre la question *Womit ?* comme on comprendrait la question *Was ?* : l'être n'est pas un étant par lequel on commencerait en logique. L'être n'est pas la réponse à la question « quel ? ». L'être n'est pas un objet ni une chose. La question du caractère ontologique de la *Logique* ne peut dès lors être abordée que sur la base d'un tel rappel.

Une telle conception vient distinguer de manière précise l'être que l'on trouve au début de la *Logique* de toute compréhension « entitative » de celui-ci (on pourrait dire « ontique »). Ce point semble avoir recours immédiatement à la différence ontologique de l'être et de l'étant, mais il convient de l'aborder de manière plus modeste en montrant dans un premier temps que la compréhension hégélienne du commencement dans laquelle la pensée n'est pas à part de son cours (*Gang*) implique non seulement la relativisation de toute présentation métathéorique (dans laquelle la pensée thématisée devrait être dissociée de la pensée thématisante), comme on a pu l'entrevoir[42], mais également une relativisation de la structure du « point de vue ». Le passage cité précédemment de GW 21, 55[43] semble justement fournir l'idée que la scientificité ne serait pas dépendante d'un quelconque point de vue au sens ordinaire de la *Meinung*. Le caractère dispensable de la *Meinung* ici revient à dire qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à une extériorité pour comprendre le rapport du contenu et de la méthode. Réciproquement, la *Meinung* apparaît donc lorsque la méthode manifeste une inadéquation au contenu. Ce que l'on peut dès lors thématiser comme *Standpunkt* n'est en aucun cas la présupposition du système – dans le sens où l'on aurait à se demander *qui* est le sujet de la logique – mais bien un effet du système lui-même, qui apparaît même comme son excès, c'est-à-dire comme ce que la méthode place d'elle-

[41] Le paradigme de la vision est inopérant en logique, comme on s'en doute après ce qui a été dit au sujet de l'évidence. L'examen de la partie « critique » du texte sur le commencement fait apparaître le paradigme de la vision en même temps que celui d'une représentation du commencement. On présuppose ce que le commencement doit être et on analyserait une telle représentation pour voir ce qui s'y trouve. Une telle analyse est précisément désignée comme un *sehen* : « Es ist also nur zu sehen, was wir in dieser Vorstellung haben » (« Il n'y ainsi qu'à voir ce que nous avons dans cette représentation »), GW 21, 60, *13* ; *SL*, I, p. 88.
[42] Et donc le refus, dans la logique, de mettre à part ce que l'on pourrait nommer les concepts thématiques des concepts opératoires – sans pour autant impliquer leur pure et simple confusion.
[43] *SL*, I, p. 80.

même comme lui étant extérieur[44]. Dans une telle compréhension de la méthode, la *Standpunkthaftigkeit* décrit la logique *objective*, dans la mesure où l'on y rencontre une structure dans laquelle le parcours logique décrit des effets de décalage entre la pensée et elle-même, tandis que la *Standpunktslosigkeit* permet de caractériser la logique *subjective*, dont le thème est ce décalage lui-même (et non, comme on pourrait s'y attendre d'après la lecture rapide du début de la *Logique du concept*, l'unité qui « surplomberait » le décalage de la *Logique objective*).

Ce point demande en réalité des explications. On peut dire métaphoriquement que la méthode n'explique pas parfaitement le contenu qu'elle engendre, mais cela implique d'avoir déjà compris le fait que la méthode engendre un contenu. La méthode traduit ordinairement quelque chose qui approche le concept de discursivité dans la mesure où elle présente un enchaînement de déterminations dans lequel une certaine détermination justifie le passage à une détermination ultérieure et ce, pensons-nous spontanément, de manière suffisante. La nécessité dans l'enchaînement est ainsi la marque du caractère méthodique d'une procession, par rapport à ce que l'on pourrait pointer comme une progression arbitraire, qui enchaînerait des contenus les uns avec les autres sans être en mesure de justifier une telle succession. La méthode est ainsi censée garantir le caractère indubitable de chaque détermination dans la mesure où elle est ce qui enchaîne une détermination à d'autres. On voit ici que l'efficacité de la méthode semble reposer sur l'évidence du premier terme de la chaîne, et sur la continuité de la chaîne, c'est-à-dire sur la nécessité dans le passage d'un terme à un autre. Cette présentation disjoint, pour clarifier la situation, le premier terme, que l'on nomme en langage hégélien *Princip*, de la nécessité de l'enchaînement, qui se nomme justement méthode. Mais une telle disjonction n'est en fait pas une clarification, explique Hegel, mais une esquive de la compréhension de la nécessité de la méthode. La compréhension de la nécessité du cheminement est intégralement déléguée à la présupposition du principe, ce qui est une manière de ne pas interroger la signification d'une telle nécessité, et notamment le fait que celle-ci implique une différenciation pour que l'enchaînement s'accomplisse, différenciation que le principe ne peut prendre en charge, ce qui suffit à relativiser sa position principielle. La leçon hégélienne est, à cet endroit, que la relativisation d'un principe a systématiquement la signification de la relativisation de la principialité en général.

Mais si le principe que présuppose la méthode est justement une présupposition, il faut dès lors cesser de concevoir la méthode comme un lien entre un point A et un point B. L'étymologie à laquelle on peut faire référence pour expliquer le concept de méthode renvoie au chemin (*hodos*), mais il est, pensons-nous ici, égarant de concevoir la *Logique* comme le parcours

[44] On renvoie ici aux analyses déjà mentionnées de H. Röttges (*Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, p. 44) sur la conception hégélienne de la méthode et sur la critique d'un idéalisme entendu en un sens « emphatique ».

d'un point de départ à un point d'arrivée. Si l'être marque bien le commencement de la *Logique*, il ne semble pas nécessaire d'accorder au commencement la coloration d'un point de départ – cela permet d'éviter l'idée d'après laquelle la *Logique* revient à son point de départ – ce qui est d'autant plus rigoureux que la compréhension de la progression logique comme passage est explicitement référée à la *Logique de l'être*[45], et non à l'ensemble de la *Logique*. S'il peut, à la rigueur, être question, textuellement, d'un « passage » (*Übergang*) de la *Logique de l'être* à la *Logique de l'essence*, il n'est pas certain que ce passage puisse tout à fait être interprété dans les mêmes termes que ceux de la progression à l'intérieur de la *Logique de l'être*. Concernant le « passage » de l'essence au concept, il est reconnu que le terme de passage ne peut plus être employé à cet endroit. Outre cela, certains effets d'anticipation à l'intérieur de la *Logique*, sur lesquels on reviendra, et la récurrence de certains termes ou de certains thèmes, peuvent donner du crédit à l'idée que la « méthode » de la *Logique* ne consiste pas en un enchaînement dans lequel une détermination suivrait mécaniquement l'autre. Il serait donc réducteur de comprendre l'intégralité de la *Logique* comme régie par cette « mobilité » particulière, sans parler du fait qu'il ne semble pas tout à fait certain que *übergehen* devrait traduire l'idée d'une progression que l'on devrait comprendre en ayant recours à la métaphore spatiale de la progression. La méthode doit donc être comprise en elle-même, de manière pourrait-on dire parfaitement abstraite – Hegel insiste sur cette abstraction à plusieurs reprises, mais elle semble être ici davantage une garantie de « pureté » au sens scientifique du terme, c'est-à-dire d'absence de présupposé. Sans la présupposition préalable du principe, la méthode manifeste une différenciation fondamentale de moments qui sont reliés par une nécessité dont la méthode est précisément censée être le reflet. Le liant de la méthode impliquée par la méthodicité elle-même se présente comme quelque chose que la méthode ne peut comprendre elle-même. C'est en cela que la *Standpunkthaftigkeit* peut se comprendre, et non pas comme la supposition d'un « point de vue subjectif » au sens ordinaire du terme[46]. Une liaison méthodique parfaitement explicite, c'est-à-dire méthodologiquement saturée entraîne logiquement la relativisation de la *Standpunkthaftigkeit* dans ce qui ne peut qu'apparaître comme une *Standpunktlosigkeit*. De façon peut-être contre-intuitive en apparence, mais au demeurant

[45] Voir ainsi *Encyclopédie*, § 161 et en particulier l'Addition à ce paragraphe « Übergehen in Anderes ist der dialektische Prozeß in der Sphäre des *Seins* und Scheinen in Anderes in der Sphäre des *Wesens*. Die Bewegung des *Begriffs* ist dagegen *Entwicklung*, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist » (« Le processus logique est passage en autre chose dans la sphère de l'*être*, et paraître en autre chose dans la sphère de l'*essence*. Le mouvement du *concept* est, par contre, un *développement*, par lequel est seulement posé ce qui est en soi déjà présent ») GW 23,3, 929, *31-34*; *E*, I, p. 591.

[46] La *Standpunkthaftigkeit* est la description abstraite du point de vue subjectif, mais cela ne signifie en aucun cas qu'elle en soit dérivée. Dans la mesure où elle est la description abstraite, elle est la structure du point de vue subjectif, et non l'inverse.

parfaitement rigoureuse, la logique subjective est précisément le lieu de cette absence de point de vue[47].

Une telle structure a évidemment des conséquences sur la façon dont la *Logique* peut être abordée, puisque les différents moments par lesquels on passe ne peuvent plus être compris comme des « ajouts » successifs, comme autant de traits de couleur pour parvenir au tableau complet, ou comme autant d'approximations d'un résultat définitif. S'il n'y a pas ici de « point de vue » suprême ou englobant, cela signifie que chaque moment va essentiellement tirer sa valeur, c'est-à-dire sa signification – on reviendra sur cette assimilation de la valeur et de la signification – de sa position par rapport à d'autres moments. Mais si l'on rappelle également une autre conséquence de cette méthodicité de la *Logique*, qui est l'absence de dénivellation entre concept thématique et concept méthodique, on peut dès lors concevoir qu'un même concept ne va pas produire, selon le lieu dans lequel on le rencontre, les mêmes effets. Le fonctionnement de la négation dans la *Logique de l'être*, par exemple, n'est pas le même que celui que l'on trouve dans la *Logique de l'essence*, et cela notamment parce que la négation en régime ontologique ne produit pas de totalité. Autrement dit, la *Logique* peut certes extérieurement se présenter comme une progression linéaire, mais intérieurement, elle fait apparaître les effets de la thématisation de la pensée par elle-même : sa « méthode » étudie ainsi la différenciation de la méthode dans laquelle la *Logique* fonctionne.

La latence de la pensée : introduction à la question de la « forme » chez Hegel

La simplicité alléguée de la logique comme discipline, qui aurait sur d'autres cet avantage d'avoir un objet qui ne serait pas « emprunté » (la logique est un modèle de pureté, puisqu'elle décrit la pensée à l'aide de la pensée : son outil, si l'on peut dire, ne rencontre pas de résistance du côté de son objet), repose sur l'idée de transparence. Cette métaphore visuelle, déjà aperçue plus haut, présuppose que la pensée se déroule dans un élément si neutre qu'il n'implique pas de différence entre la pensée et elle-même. Mais à y regarder de plus près, cette représentation est

[47] Voir ici la discussion entre Friedrich Kaulbach et Sevilay Karaduman sur la question de l'*Aufhebung* de la perspectivité chez Hegel. Le premier (*Philosophie des Perspektivismus, Teil. 1 : Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, p. 200) soutient l'idée d'une abolition de la perspective dans le savoir absolu. La seconde (*Perspektivität und Dialektik: Eine Untersuchung zu den Perspektivenwechseln in Hegels Konzeption des Erkennens*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2019, pp. 167-168) prend en charge le problème posé ici en mettant en question la subjectivité de la perspective. Cette discussion n'aborde pas cependant la question de la *Logique*, où le passage à une absence de perspective passe justement par une logique *subjective* en un sens assez précis d'abolition de ce que la Logique objective pouvait conserver de présupposition. La question du « point de vue englobant » doit-elle culminer dans un archi-point de vue, ou dans la relativisation de la structure même du point de vue ? Il semble que l'incompréhension réside ici dans des conceptions de la perspective qui ne sont pas tout à fait convergentes. Nous traitons ici la perspective du point de vue *logique*, c'est-à-dire comme référée à une modification de la configuration des objets en fonction de la situation. Une telle perspective est rendue possible par le décalage qui présente le « cœur » du processus dialectique, autrement dit par l' « acentricité » du système.

immédiatement contredite par le fait même qu'une logique existe : la transparence de la pensée ne saurait expliquer le fait que la pensée doive nécessairement *se* penser.

Qu'en est-il exactement d'une telle nécessité ? Une première solution consiste à lire dans la présentation de la pensée dans la logique une simple présentation : la pensée demeurerait intacte, inchangée, tandis que la logique procéderait à sa description extérieure. La présentation de la pensée ne remplirait à la rigueur qu'un objectif pédagogique, mais ne présenterait pas d'intérêt véritable, si ce n'est celui d'une éventuelle clarification. Mais la pensée, en s'exposant, fait apparaître différents principes, différentes lois. Un tel fractionnement de la pensée par son exposition laisse apparaître un problème : en cherchant à exposer ses opérations, la pensée passe sous silence l'opération même qui consiste à s'expliquer. Parvenir à montrer que la manière dont la pensée se pense est également une détermination de son contenu fait apparaître le concept hégélien de *forme*. La forme ne peut être comprise simplement comme la délimitation d'un contenu : elle est conçue comme activité. Elle consiste avant tout en un rapport dans lequel elle se produit elle-même. Là encore, le diagnostic concernant la logique aristotélicienne peut laisser apparaître cette compréhension hégélienne de la forme :

> ihr [il est question des lois de la pensée] Fehler ist nicht, daß sie nur Form sind, sondern Form fehlt[48].

L'habitude de placer la logique hégélienne en adversaire résolu de la logique formelle ne se comprend que si l'on entend « forme » en un sens que Hegel conteste. Il y a bien un « formalisme » hégélien, à condition que l'on comprenne la forme justement comme une opération d'articulation[49]. Cette compréhension ne peut commencer à se construire qu'à partir du moment où le « vide » de la forme (Hegel lui-même utilise souvent les expressions « forme vide » et « formalisme vide ») est interprété. Il n'est pas « quelque chose » qui serait simplement là, à côté de ce qui est, mais bien la marque de ce que la pensée est, et qui se manifeste dès lors que la pensée se pense. En se pensant, la pensée manifeste son caractère formel, c'est-à-dire sa capacité à se penser comme *rapport* et comme production de soi. À travers la logique, la pensée devient ce qu'elle est véritablement, mais à la condition qu'elle comprenne le sens de la forme, non pas comme quelque chose qui se donne, mais comme ce qui se déploie méthodiquement. Dès lors, les « lois de la pensée », ou, de manière plus générale, le contenu de la logique, apparaissent

[48] « Leur défaut n'est pas d'être seulement forme, c'est au contraire la forme qui leur fait défaut », W 19, 240 ; *LHP* III, 604.

[49] Au demeurant, la qualification d'une logique comme « formelle » doit donner lieu à une prise en charge technique. Provisoirement, disons que c'est une compréhension « idéologique » de la forme qui la réduit à n'être que la configuration extérieure d'une matière. Si l'on retient que la forme est une présentation sensible de quelque chose, on ne saurait comprendre la permanence du « quelque chose » hors de la forme autrement que par un certain effet formel. La critique du formalisme signifie donc, dans le contexte hégélien, une compréhension approfondie de la signification de la forme, et non son rejet.

comme colligées dans un espace vide aussi longtemps que le caractère formel d'un tel vide n'est pas interrogé en tant que tel[50]. Penser le caractère formel de ce vide, c'est faire apparaître la pensée comme rapport à soi, et donc dans la différence à soi que celle-ci abrite.

On ne peut interroger thématiquement le vide dans la mesure où il n'apparaît pas comme un objet, mais justement comme l'absence de tout objet. Une telle absence ne peut être comprise, pense-t-on, que relativement, c'est-à-dire par privation, ou abstraction de tout objet. Quand bien même une telle approche abstractive s'avérerait insuffisante, il convient cependant de remarquer qu'elle fournit un renseignement sur le caractère oblique de toute considération de la pensée dans son propre élément. La pensée ne s'aborde donc pas comme une chose qui pourrait se thématiser, comme un objet qui serait à découvrir, mais bien de manière contournée, par l'intermédiaire de la suppression de l'objet qui serait pensé. Si la pensée ne peut donc se manifester à elle-même que par le truchement d'un objet qu'elle penserait, et dont elle ferait ensuite abstraction, on peut tout à fait penser que la logique ne serait donc que le résultat d'une abstraction. Cependant, ce caractère oblique s'avère être en réalité l'effet même du caractère formel, au sens spéculatif du terme de la pensée : le fait que la pensée ne puisse se poser thématiquement que par le détour de ce qui n'est pas elle, par le détour de son autre, fait justement apparaître cet « autre » comme un effet structurel de la forme.

Dès lors, il semble tout à fait acceptable de parler, dans la logique, d'une identité de la forme et du contenu. La logique fonctionne dans une telle identité. Elle est ce qui se double et s'identifie. Mais le sens d'un tel dédoublement est d'une telle identification est encore à comprendre. La forme ne peut être pensée, justement en vertu de ce que l'on a présenté, comme un contenant, et il n'y a *rien* à proprement parler, en elle, qui fasse l'objet d'un dévoilement ultérieur – ainsi la *Logique* hégélienne ne procède-t-elle pas par dévoilement successif de ce qui était inconsciemment *contenu* dans une catégorie antérieure. Le dédoublement de la forme et son identification ne sont donc pas des opérations qui consisteraient à faire apparaître ce que la forme recélerait. En revanche, s'il n'y a pas de contenu inconscient dans la logique, il y a bien, et textuellement, d'ailleurs, un « faire » inconscient. C'est ce que nous retrouvons dans une phrase particulièrement ramassée, mais assez intéressante, que l'on trouve dans des notes sur le cours de Hegel sur la *Logique* en 1824 : « Die logik bringt den Verstand zum Bewußtseyn dessen was er

[50] Klaus Reich (*Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Hambourg, Felix Meiner, 1932 [1986], p. 8) a relevé que Hegel semblait retourner contre Kant un reproche que Kant lui-même avait adressé à Aristote en posant le problème de l'organicité des catégories. Mais cette question est en réalité pour Hegel la conséquence d'une pensée originale de la forme. Ainsi, le reproche de Hegel à Kant n'est pas adressé pour les mêmes motifs que celui de Kant à Aristote.

bewußtlos thut[51] ». Nous n'avons pas de « contenu » latent qui attendrait d'être exposé dans la logique, mais bien plutôt des opérations dont le sens nous échappe au moment où elles se déroulent. Une telle « latence » ne doit pas être interprétée comme un défaut de notre esprit, ou comme une erreur d'attention. Il ne s'agit pas ici de penser une pensée « idéale » dans laquelle tout le contenu de la pensée serait immédiatement transparent, et ce pour la raison que l'on vient de voir : une telle pensée, transparente à elle-même, cesserait du même coup d'être une pensée. Ce que l'on peut, d'une manière un peu rapide, considérer comme un motif de la « finitude » de la pensée est parfaitement cohérent avec ce qu'est la pensée. Ses détours sont des moments nécessaires, de même que l'inconscience de sa propre opération.

L'objectivité de la pensée vient justement du fait que son être ne peut lui apparaître que dès lors qu'elle se manque, et non pas du fait que la pensée deviendrait son propre objet au sens courant du terme. Loin d'être une hypostase, le vide de la pensée ne signifie en réalité que le décalage de la pensée à l'égard d'elle-même. On ne doit pas se contenter ici de troquer la métaphore de la transparence pour celle de l'opacité – quand bien même Hegel semble parfois y avoir recours, notamment dans un passage de l'idée absolue[52] - car on ne peut hypostasier, là encore, ce que la pensée se cacherait à elle-même. L'inadéquation de la pensée à elle-même n'a rien d'un obstacle qu'elle rencontrerait en elle, elle est ce qui fait le propre de la pensée, et sur une telle inadéquation repose aussi bien le rejet du registre métaphorique de la transparence et de l'opacité que la possibilité même d'une logique en général. Plus profondément, elle implique que la méthode de la logique soit liée avec la constitution de la pensée, mais également que cette liaison ne soit pas, pour ainsi dire, linéaire.

C'est la raison pour laquelle apparaît ici la question de la référence. Dans le cas d'une logique ordinaire, on a coutume de présenter la logique comme ce qui ne s'occupe en aucun cas du contenu. Il en sera question sous la forme d'une problématique connue, notamment chez Kant : celle de l'*Anwendung*, de l'application[53]. Le problème de l'application est rendu délicat à traiter dans la mesure où est postulée l'hétérogénéité de la forme d'une part et du contenu d'autre

---

[51] « La logique amène l'entendement à la conscience ce qu'il fait inconsciemment » (Cahier de cours de Jules Correvon, Sommersemester 1824, GW 23,1, 275, *37* – 276, *1*). On remarquera qu'il ne s'agit pas d'une contenance, mais bien d'un faire. *Thun* et non pas, par exemple, *enthalten*.

[52] Il est ainsi question, à la fin de la *Logique du concept*, dans l'idée absolue, d'une « pure pensée » (*reine Gedanke*) qui deviendrait parfaitement « transparente » (*durchsichtig*) à soi (GW 12, 237, *8-11* ; *SL*, III, p. 300.

[53] « Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich […] » (« Or, les concepts purs de l'entendement, comparés aux intuitions empiriques (ou même en général sensibles), sont tout à fait hétérogènes et ne peuvent jamais se trouver dans quelque intuition. Comment donc la *subsomption* de ces intuitions sous ces concepts, et par conséquent l'*application* de la catégorie aux phénomènes est-elle possible […] ? »), *Critique de la raison pure*, A 137 / B 176 ; Ak. III, 134 ; Pl. I, p. 884.

part. Comme cela est aisé à montrer, Hegel ne range pas Kant dans une doctrine de l'inapplicabilité pure et simple de la logique transcendantale. Il est certes judicieux de rappeler que Kant ne résorbe jamais la donation, mais il est abusif de dire que Hegel l'esquive. Il n'en reste pas moins vrai que Hegel va profondément réinvestir la question de la donation pour lui donner un sens logique, et donc traiter l'application avec des ressources logiques. C'est ainsi que nous relevons l'expression « forme de l'être »[54]. La *Logique* de Hegel ne pose pas le problème de l'application hors d'elle-même. Elle est *structurellement* applicable.

On peut reconnaître que la structuration réflexive de la pensée n'était pas sans générer certaines apories, dont un célèbre exemple est l'aporie de la réflexivité. On en rappelle le contour, qui a toutes les allures d'une objection célèbre adressée par Aristote à Platon : le rapport de la forme au contenu demande à être fondé par une forme d'un autre rang, et ainsi à l'infini. Dans le cas qui nous occupe, si la logique avait nécessairement besoin d'une théorie *ad hoc* pour expliquer son rapport au contenu, l'idée de la forme qui se produit comme contenu semble rendre complètement superfétatoire cette théorie d'un troisième terme. Néanmoins, il est encore nécessaire de comprendre le sens d'une telle « production » en prenant au sérieux le moment dans lequel la forme se scinde elle-même. Si forme et contenu sont identifiés dans la méthode, autrement dit, s'ils ont l'apparence d'une homogénéité au regard de la réflexion alors se produit justement l'impossibilité de comprendre comment la forme fait contenu autrement que par la convocation d'un tiers « neutre » (au sens littéral de *neutrum*). Le refus d'une compréhension immédiatement ontologique de la forme, qui peut s'apparenter à une certaine forme de « nominalisme » hégélien[55] a un sens beaucoup plus profond que celui d'une réduction « empirique » de la forme à une abstraction du contenu. Nous ne croyons pas à la possibilité d'une reconstruction historique (au sens d'une génétique) qui irait du nominalisme médiéval à Hegel. Cependant, ce qui semble intéressant dans le nominalisme c'est précisément que cette critique de la « floraison incontrôlée » des substances secondes donne *précisément* lieu à une réflexion sur le problème de la forme, de la discursivité, et plus particulièrement encore sur la

[54] La désignation de l'être comme « forme » apparaît en d'autres endroits (comme « Form der Unmittelbarkeit », par exemple). Un passage nous semble à ce titre tout particulièrement intéressant : « Sein ist Form der Unmittelbarkeit, es soll aber in seiner Wahrheit gesetzt werden » (« L'être est forme de l'immédiateté, mais il doit être posé dans sa vérité » *Jenaer Synstementwürfe*, III, GW 8, 185, *14-15*). Si l'on rappelle à cet endroit la définition de l'essence comme « vérité de l'être », on pourra trouver dans cette phrase un point d'appui tout à fait intéressant pour penser le passage de *Sein* à *Gesetztsein* dans la *Logique de l'essence*, mais aussi pour penser l'articulation entre ces deux expressions. L'essence apparaît ainsi comme la vérité de la forme de l'être, c'est-à-dire comme une compréhension approfondie du fonctionnement de cette même forme.

[55] Il s'agit de montrer ici que Hegel ne souscrit pas au « nominalisme » comme thèse. Celui-ci fait néanmoins apparaître le langage comme un lieu d'*effets*. Le nominalisme invite justement à une compréhension du signe comme lieu complexe d'articulations syntaxiques et sémantiques. Il ouvre ainsi une brèche dans le discours, dans laquelle celui-ci se *dédouble*, et donc peut devenir authentiquement non pas quelque chose de sacré, mais précisément un mouvement qui consiste à se reprendre et à se corriger sans cesse. Au sujet de cette « occasion » que donne le nominalisme, et sur son effet comme dédoublement, voir G. Lebrun, *La patience du concept*, *op. cit.*, pp. 214-215.

question du « signe ». Ce n'est pas un hasard si l'essor du « nominalisme » (chez Bacon ou chez Ockham) coïncide avec une redéfinition du signe qui peut l'intégrer à la pensée. La critique du réalisme spontané va de pair avec l'édification d'une théorie de la forme qui passe par le signe, et non plus par la chose (la forme n'est pas une chose). Or, chez Hegel, la dissolution du problème de la récurrence logique passe précisément par une telle appréciation « désontologisée » de la forme. Si cette « désontologisation »[56] n'est pas une thèse hégélienne à proprement parler, il convient néanmoins de montrer qu'il a su en tirer de conséquences remarquablement fécondes pour penser la question de l'applicabilité de la pensée.

Le sens du vide au commencement de la Logique : GW 21, 55, 22 – 56, 2[57].

La pensée se produit dans la forme, mais la forme est vide non pas dans la mesure où elle est une place vide pour un contenu qui devrait être donné, mais parce qu'elle n'est que dans l'identification à elle-même. On remarque ainsi la place particulière du « vide » comme signification de la tautologie[58]. Ce que l'on appelle « forme » n'est donc que superficiellement un vide qui serait à remplir : le vide de la forme doit être compris de manière plus rigoureuse à partir de l'élément dans lequel cette forme se manifeste, c'est-à-dire dans la pensée, et à partir de la difficulté à laquelle la forme se trouve confrontée lorsqu'elle s'énonce. Ce que l'on veut présenter habituellement comme une compréhension « active » de la forme hégélienne ne renvoie pas à une propriété occulte de la forme, que la *Logique* aurait pour tâche d'exposer. C'est dans le discours logique lui-même que la forme se réalise. Le fait de comprendre la forme comme « activité », comme *Tätigkeit*, pour le dire comme Hegel, ne correspond pas à une description extérieure d'une propriété de la forme, mais à la réalisation de celle-ci à travers la *Logique* elle-même. Une telle description laisse apparaître une compréhension du rapport entre forme et contenu qui intègre la pensée du contenu comme une présupposition dans laquelle il convient d'identifier le fonctionnement de la forme, mais une telle identification ne peut se comprendre simplement comme une réduction de la présupposition à la médiation formelle.

---

[56] Nous verrons apparaître cette thèse notamment chez Alexander Schubert, *Die Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, Meisenheim, R. Birnbach, 1985 et chez Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin-New York, De Gruyter, 1990. Il n'y a donc pas de « *pathos* de l'être » chez Hegel (voir notamment Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, « Aspekte », Francfort/Main, Suhrkamp, 1963, p. 45 ; tr. E. Blondel, O. Hansen-Løve, P. Joubert, M. B. de Launay, T. Leydenbach, P. Pénisson, M. Béréziat, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003, p. 39).
[57] *SL*, I, pp. 80-81.
[58] GW 11, 262-265, en particulier 264, *18-24*, p. 44. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans le traitement des déterminations de la réflexion. La conception hégélienne de la tautologie n'est pas aussi naïve que l'on pourrait croire au premier abord : elle permet de faire apparaître la contradiction comme une implication de la proposition d'identité, ce qui signale une conception particulièrement originale de l'identité, qui interdit notamment de la concevoir comme un « principe ».

La dimension ontologique de la *Logique* n'apparaît donc pas comme quelque chose qui serait intégralement « absorbé » dans la discursivité, et ce avant tout parce que Hegel propose une compréhension plus précise et plus développée de ce que l'on doit entendre par « discursivité ». La compréhension qu'il propose de la preuve ontologique ne se situe pas, à ce titre, dans le cadre de la remise en question directe de la pensée kantienne à ce sujet, mais bien dans un déplacement de cette thématique. Il en ressort que l'être n'apparaît comme vis-à-vis de la pensée que dans la structure qui le présuppose comme fini[59]. Dans une telle perspective, la démonstration appelle

[59] La discussion de la preuve ontologique peut apparaître comme un lieu particulièrement instructif : la différence faite entre la démonstration conçue comme procédure extérieure et subjective (voir notamment la Deuxième leçon dans les *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* : « Aber der Ausdruck des Beweises führt allzu bestimmt die Vorstellung eines *nur* subjektiven, zu unserem Behufe zu machenden Weges mit sich, als daß der aufgestellte Begriff für sich schon genügen könnte, ohne diese entgegengesetzte Vorstellung eigens vorzunehmen und zu entfernen » (« Mais l'expression de démonstration amène trop sûrement avec soi la représentation d'un parcours *seulement* subjectif, à effectuer à notre seul fin, pour que le concept exposé puisse déjà suffire pour soi, si l'on n'envisage pas pour elle-même, afin de l'éloigner, cette représentation opposée »). Werke 17, 357 ; tr. J.-M. Lardic, Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, Paris, Aubier, 1994, p. 47) et la démonstration comme mouvement immanent (par exemple dans la Cinquième leçon : « denn Beweisen überhaupt heißt nichts, als des Zusammenhangs und damit der Notwendigkeit bewußt werden und, in unserem Vorhaben, des besonderen Inhaltes im an und für sich Allgemeinen wie dieses absoluten Wahren selbst als des Resultates und damit der letzten Wahrheit alles besonderen Inhalts. Dieser vor dem Bewußtsein liegende Zusammenhang soll nicht ein subjektives Ergehen des Gedankens außerhalb der Sache sein, sondern nur dieser selbst folgen, nur sie, ihre Notwendigkeit selbst exponieren » (« […] car démontrer en général ne signifie rien d'autre que de prendre conscience de l'enchaînement et par là de la nécessité, et, dans notre propos, du contenu particulier dans l'univers en et pour soi, tout comme de ce vrai absolu lui-même en tant que le résultat et par là la vérité ultime de tout contenu particulier. Cet enchaînement qui se trouve devant la conscience ne doit pas être une démarche de la pensée à l'extérieur de la chose, mais ne suivre que celle-ci, n'exposer qu'elle, sa nécessité elle-même »), W 17, 379 ; tr. J.-M. Lardic, *Op. cit.*, p. 69). Cette question de la place de la démonstration permet de saisir la structure de la question ontologique dans la compréhension du rapport de la pensée à elle-même. La question de la preuve ontologique se « déplace » : il n'y est plus question du rapport entre la pensée et l'être, mais bien du rapport de la pensée à elle-même. On connaît les passages canoniques de Kant à ce sujet (les « cent thalers » : *Critique de la raison pure*, A 592-603 / B 620-630 ; Ak. III, 397-403 ; Pl. I, pp. 1210-1217), et le fait que l'existence n'est pas une détermination discursive : *Critique de la raison pure*, Postulats de la pensée empirique : A 225-226 / B 272-274 ; Ak. III, 189-190 ; Pl. I, pp. 953-954), mais il n'est pas certain que la réplique hégélienne ait pour signification une absorption de l'être dans la discursivité : il est plutôt question de repenser la discursivité de manière *méthodique*. Voir, sur la discussion de la preuve ontologique par Hegel, J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervégan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1987, vol. 3, pp. 241-248 ; André Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, Paris, Puf, 1985, pp. 165-175. Dans la *Logique du concept*, il est ainsi question, si on lit, dans l'introduction à l'Objectivité, GW 12, 129, *1-11* ; *SL*, III, pp. 169-170, de localiser l'impossibilité de la démonstration à une compréhension de l'être comme *fini*, mais cette compréhension porte en elle le plan sur lequel l'être apparaît non pas comme un objet, mais comme ce que la pensée n'absorbe pas, et qu'elle développe donc comme son *objectivité*. Sur ce thème, voir Urs Richli, *Form und Inhalt*, Vienne-Munich, R. Oldenbourg, 1982, p. 36. Sur la localisation de la discussion à ce point de la *Logique*, et non au début, voir Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis: sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960, pp. 217-218. Récemment, Hannes Gustav Melichar a fourni un commentaire particulièrement riche concernant le rôle méthodique de la preuve ontologique dans la section « objectivité » de la *Logique du concept*. Nous renvoyons à son ouvrage *Die Objektivität des Absoluten. Der ontologische Gottesbeweis in Hegels „Wissenschaft der Logik" im Spiegel der kantischen Kritik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, pp. 383-542. Le développement d'une telle inadéquation correspond au mouvement même. On peut ici rappeler la remarque très instructive de Ute Guzzoni, *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Fribourg, Alber, 1963, p. 29 : « Während in alle vor-Hegelschen ontologischen Beweisen Gott immer schon *war*, was er ist, bevor er in den Beweis eintrat, *wird* für Hegel Gott erst *im* Beweis und *durch* den Beweis, das, was es ist. Gott selbst ist *ontologischer Beweis seiner selbst* ». En radicalisant cette idée, Johannes Georg Schülein (« Was heisst, der Begriff habe sich realisiert ? Zum Übergang der Subjektivität in die Objektivität in Hegels Logik », *in* J.-R. Seba, G. Lejeune (éd.), *Hegel : une pensée de l'objectivité*, Paris, Kimé, 2017, pp. 167-184) montre que la « preuve de l'existence de Dieu », dans la *Logique du concept*, n'en est pas réellement une (p. 179). C'est bien plutôt l'opération de démonstration qui se présente comme une articulation *interne* du concept, et non pas comme

nécessairement comme répondant la « monstration »[60]. Mais la compréhension de cette monstration (ou, d'après la traduction proposée en note, de cette *guise*) implique de la comprendre *logiquement*, c'est-à-dire non pas comme un rapport à un dehors qui serait extérieur au discours, mais comme rapport à une extériorité *du* discours. Si l'on rappelle que le rapport à soi du discours ne se comprend pas sous le régime de l'évidence, mais intègre la facticité de l'être dans le fait même du discours, l'être ne doit justement pas être compris de manière emphatique ou transcendante. Il n'y a donc pas d'hypostase de la donation, pas plus qu'il n'y a, en toute rigueur, de démonstration ou de déduction comprise comme une procédure linéaire gouvernée par la norme de la transparence à soi d'un « principe » dans lequel être et pensé coïnciderait[61]. Le caractère ontologique de la *Logique* ne peut se résumer au contrepied de la donation.

La forme se dédouble, mais dans ce dédoublement ne se reproduit pas, et cela parce qu'elle n'est pas avant ce dédoublement, mais ce dédoublement est lui-même ce qui distingue la forme du contenu. On ne doit pas tenir le contenu pour un simple terme du dédoublement, mais comme ce qui est distingué du dédoublement formel lui-même. La question du rapport de la forme au contenu fait l'objet d'un traitement technique sur lequel on reviendra, mais à un niveau d'analyse encore tout à fait général, on remarque que le contenu n'est pas abordé comme une chose dont la « tenue », c'est-à-dire la consistance, ne serait que superficiellement décrite par la

---

une procédure extérieure. Le rôle « métaphorique » ou « analogique » (p. 177) de la preuve ontologique consiste à fournir un exemple, ou un modèle de cette articulation.

[60] Nous trouvons un tel balancement dans le passage suivant tiré des *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, Deuxième leçon : « Außer dem eigentlichen Beweisen, dessen wesentliche Beschaffenheit, da nur diese für den Zweck unserer Betrachtung nötig ist, herausgehoben worden, wird Beweisen ferner noch im Gebiete des endlichen Wissens auch das genannt, was näher nur ein *Weisen* ist - das Aufzeigen einer Vorstellung, eines Satzes, Gesetzes usf. in der *Erfahrung* überhaupt » (« En dehors de la démonstration proprement dite, dont nous avons dégagé la caractéristique essentielle, puisque seule celle-ci est nécessaire au but de notre examen, on appelle encore, en oute, démontrer, dans le domaine du savoir fini, ce qui n'est plus précisément que *montrer*, - le fait de présenter une représentation, une proposition, une loi etc. dans l'*expérience* en général »), Werke 17, 359 ; tr. J.-M. Lardic, *Op. cit.*, pp. 48-49. La différence entre *beweisen* et *weisen* traduit donc une spécificité de l'approche du fini. Mais dans le contexte logique, c'est cette différence même, à l'intérieur de la méthode qui produit le rapport à un objet considéré comme fini. On ne peut donc pas faire fonctionner le rapport à l'intérieur de la *Logique* entre elle-même et ce à quoi elle s'applique de la même qu'on le fait, pense-t-on, dans les connaissances habituelles. Au demeurant, toute science fonctionne d'après une méthode qui présuppose, d'une manière ou d'une autre, son objet, et qui fait intervenir un certain rapport entre *beweisen* et *weisen*.

[61] Une telle coïncidence est bien aperçue dans la métaphysique classique, comme Hegel le remarque justement dans le § 28 de l'*Encyclopédie* (GW 20, 70, *18-21* ; *E*, I, p. 294). Mais son attitude à l'égard de cette coïncidence est intéressante dans la mesure où elle est justement un présupposé : « Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge* ; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was *ist*, damit daß es *gedacht* wird, *an sich* erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophiren » (« Cette science considérait les déterminations de pensée comme les *déterminations fondamentales des choses* ; par cette présupposition que ce qui *est*, du fait qu'il est *pensé*, est connu *en soi*, elle se tenait plus haut que la philosophie critique postérieure »). L'absence de présupposé dans laquelle réside la scientificité de la *Logique* va donc apparaître comme une analyse de la présupposition d'une telle coïncidence. Nicolaï Hartmann avait déjà souligné que le régime de la logique n'était pas celui d'une déduction : « Daß diese « Bewegung der Begriffe » etwas ganz anderes ist als Fichtes deduzierende Dialektik, sahen wir schon an der Phänomenologie. Das von dort her wohlbekannte Moment der « Erfahrung » taucht in der Logik wieder auf. Es ist nur mehr überdeckt von der apriorisclh-inhaltlichen Stringenz der Zusammenhänge », *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1929 [1960], p. 384.

forme. Ce qui signale le contenu, c'est précisément son caractère différencié, déterminé, et le fait que ce caractère différencié n'est pas quelque chose de superficiel, mais bien une organisation interne du contenu. L'hypostase ordinaire peut ici recevoir une analyse particulièrement fine, semble-t-il : si l'on conçoit le contenu comme un bloc dont la différenciation ne pourrait être comprise que comme extérieure, c'est-à-dire comme superficielle, c'est que le vide de la forme est lui-même préconçu comme déterminé. Cela signifie que le vide correspond en réalité à la détermination dépourvue du *support* de cette détermination. Le vide désignerait la place vacante du support, mais un tel support n'est justement appelé que par le caractère non-autonome de la détermination, et pourtant, un tel caractère non-autonome ne saurait avoir le sens de quelque chose qui devrait encore être ajouté à la détermination.

Cela ne peut donc signifier que le caractère indéterminé du support recherché, puisqu'on n'obtient pas le support de la détermination en affinant la détermination en question. Le support n'est pas un surplus de détermination, mais est justement ce qui se situe dans un paradoxe : il est ce qui pousse la détermination à s'affiner, à se poser comme insuffisante par rapport à ce qu'elle détermine, et en même temps ce qui condamne une telle procédure à être incomplète[62]. Faire du contenu une chose est donc trop dire, dans la mesure où une « chose » est déjà, et d'emblée, déterminée.

Ainsi, l'analyse que l'on peut produire de celle-ci consiste à faire apparaitre une différenciation interne de la présupposition de la coïncidence, comprise désormais comme *facticité* ontologique du discours. Cette différenciation est la seule *consistance* de cette présupposition. L'être ne représente pas, à ce titre, une quelconque « base » sur laquelle pourrait se découper

[62] Le symptôme caractéristique d'une telle incomplétude se retrouve ou bien dans la problématique de l'indicible, dans laquelle ressort la tension entre dire (*sagen*) et viser (*meinen*) : « Indem die *Sprache* das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein sit. Was ich nur *meyne*, ist *mein*, gehört mir als diesem besonders Individuum an ; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meyne* » (« En tant que le langage est l'œuvre de la pensée, en lui aussi rien ne peut être dit qui ne soit universel. Ce que je ne fais que *viser* est *mien*, m'appartient en tant que je suis cet individu particulier ; mais si le langage n'exprime que de l'universel, je ne puis dire ce que je ne fais que *viser* »), (*Encyclopédie*, § 20 R, GW 20, 64, *27* – 65, *4* ; *E*, I, p. 287). Cette tension, qui semble naturellement renvoyer à la dissolution de la certitude sensible au début de la *Phénoménologie de l'esprit*, peut donner un indice intéressant pour comprendre, dans le contexte de la *Logique*, la problématique inhérente au fait même de « dire ». L'objectivité que l'on peut comprendre comme articulée par le discours semble à première vue inaccessible. Mais la *Logique* étudie justement ce rapport dans lequel le discours s'approprie à lui-même. Le sens de la propriété de la *Meinung* peut apparaître ainsi comme une tension du discours qui s'ébauche, sans se comprendre encore. Le vocabulaire de la richesse ou de la pauvreté de l'indicible est intéressant : la richesse que le sujet croit détenir à travers l'indicible s'avère pauvreté à partir du moment où cette propriété n'apparaît plus comme un contenu, mais comme le point de mire d'un discours qui se comprend lui-même comme subjectivité – qui s'approprie à lui-même. Le renversement de « propriété » fait ainsi apparaître la représentation simple du « moi » à la fois comme un indice et comme un obstacle : indice de la tension d'appropriation du discours, obstacle à la compréhension de ce que le discours cherche à s'approprier. Ce second fait apparaître le « fait » que le discours cherche à comprendre comme intelligible dans l'espace de la facticité du discours lui-même, comme on l'a vu plus haut. La question de la pseudo-richesse de l'indicible que l'on avait envisagée au début de cette introduction se double donc ici du problème du « fait » logique, et du décalage de ce « fait » par rapport au discours lui-même.

différentes régions. La différenciation est le résultat de l'interaction de la méthode avec sa propre logicité. Les « objets » logiques sont donc susceptibles d'une situation déterminée par leur rapport aux autres déterminations à l'intérieur d'un certain régime méthodique, mais ne peuvent être présupposés comme donnés. Ainsi, on peut concevoir la *Logique* non pas simplement comme un côté de la vérité, pas plus que comme l'exposition simple d'un « déjà-contenu » : son « vide » apparent est la résistance de la discursivité à sa propre altérité, à *sa* présupposition, sans laquelle, pourtant, elle ne peut être. Cette analyse doit donc déboucher sur une question : *comment fonctionne l'application de la* Logique *hégélienne ?*

Le contenu est avant tout abordé par le fait qu'il est, justement, or « être » a une signification particulière, et, là encore, assez économe. On a rappelé l'essentiel de la « préparation » hégélienne à l'introduction de l'être en disant que celui-ci n'est en aucun cas une chose, et en rappelant, comme on l'a fait plus haut, que le commencement de la *Logique* n'est justement pas un point de départ, mais la description du fait qu'il y a une logique, que celle-ci est *vorhanden*, présentée.

Cette mise à disposition implique elle-même l'être. Si l'on se penche sur le passage assez bref du texte sur le commencement qui marque l'être, on s'aperçoit que la « démonstration » de ce point par Hegel découle toujours d'un certain souci d'économie. De la compréhension la plus précise possible de la logique procède le fait que celle-ci ne peut commencer qu'avec l'être. En premier examen, il s'agit d'une compréhension de la signification de la logique qui fait apparaître l'être comme commencement, mais le passage est en réalité plus détaillé.

On voit ainsi se dessiner deux temps :

- Un premier temps qui va de 55, *23* à 56, *2*[63], et qui infère l'être comme commencement à partir d'une description de la logique qui a été donnée précédemment.
- Un second temps va de 56, *3* à 56, *13*[64], dans lequel l'accent est mis sur la décision de penser la pensée.

Le premier temps suppose réglée la définition de la logique comme « *reine Wissenschaft*, d.i. das reine Wissen in dem ganzen Umfang seiner Entwicklung »[65] : la science n'est pas placée sous la dépendance d'un quelconque objet, qui pourrait la définir comme –*logie* d'autre chose. Elle

[63] *SL*, I, pp. 80-81.
[64] *SL*, I, p. 81.
[65] GW, 21, 55, *11-12* ; *SL*, I, p. 80 : « La *logique est la science pure*, c'est-à-dire le savoir pur dans la circonscription totale de son développement ».

coïncide avec son développement, qu'elle englobe. La science pure semble donc ici impliquer à la fois son développement et la reprise de ce développement, de telle sorte que celui-ci n'est pas une pure déperdition. Elle implique donc une différenciation de soi, mais en même temps le positionnement de cette différenciation comme n'en étant pas une. Le concept d'*Entwicklung* implique l'*Entäußerung* et la *Einheit*, et le concept de *Wissenschaft*, lorsque l'on parle de logique, implique l'identité du concept d'*Entwicklung* qui ne réside pas ailleurs que dans ce concept. Toute science qui aurait un objet autre que le développement de la pensée par elle-même devrait nécessairement aboutir à la position d'un point par lequel l'extériorisation et l'unité seraient irrémédiablement désunies.

Cette unité, dans laquelle on *anticipe* la science pure comme achevée (le terme d'*Entwicklung*, que l'on place ici quasiment sur le même plan que la *Subjectivität*, présente à la l. 17 renvoient manifestement à la *Begriffslogik*), c'est-à-dire comme réalisation scientifique ne saurait être que présentée ici. On doit en effet prendre le savoir pur, dont la logique est la science, au commencement de son développement, c'est-à-dire abstraction faite de toute *Entäußerung*. Or, en n'étant qu'unité, il semble cesser par là-même d'être savoir. L'anticipation de l'achèvement de la science conduirait donc, dans ces circonstances, à manquer la scientificité même de celle-ci, et ce pour une raison en apparence assez curieuse : parce qu'elle ne comprendrait pas qu'une telle anticipation est justement *déjà* un manquement de la scientificité. La « solution » de ce paradoxe, de ce point de vue, ne serait donc pas simplement de se défaire de cette anticipation, mais d'en conserver simplement l'architecture : le fait que la science *se* présuppose est une propriété *logique*.

> Das reine Wissen als in diese *Einheit zusammengegangen*, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben […][66].

À prendre le savoir dans sa seule unité, indépendamment de son extériorisation, celui-ci n'est plus savoir. Ce point où le savoir n'en est pas un semble faire référence à un moment que l'on inscrit dans le discours au passé (*zusammengegangen* et *aufgehoben* sont tous deux des participes passés). Le savoir n'est pas rapport à ce que l'on sait (*Anderes*) ou à des rapports (que ces rapports concernent des rapports d'objets, comme dans les catégories de la relation, ou le rapport de notre connaissance aux objets, comme dans les catégories de la modalité), mais dans son abstraction, il n'est que savoir de lui-même. La valeur que l'on doit donner à une telle abstraction, c'est-à-dire au participe passé ici, doit être comprise comme ce que *suppose* tout savoir. La dimension passée ne semble pas devoir être ici surchargée d'une dimension concrète, mais entend désigner la dimension particulière dans laquelle le savoir identifie ce que l'on pourrait désigner comme le

[66] GW 21, 55, *23-24* ; *SL*, I, p. 81 légèrement modifiée : « Le savoir pur, en tant qu'il est venu se *rassembler* en cette *unité*, a aboli toute relation à quelque chose d'autre ainsi que la médiation ».

caractère « dimensionnelle » de son altérité, autrement dit comme le *fait* de sa propre présupposition qui engage un rapport d'*application*.

La logique et la compréhension « dimensionnelle » de l'altérité

Par cette expression, nous voulons souligner l'originalité et l'importance d'une apparition de l'altérité non pas comme « un autre » qui serait situé, mais bien comme la dimension de toute situation. Ainsi, c'est l'expression de la facticité du discours comme « être » que cette altérité « dimensionnelle » (par différence avec une altérité « dimensionnée ») entend prendre en charge. Comprendre « la pensée » et son autre comme placés l'un vis-à-vis de l'autre impliquerait que l'on ait affaire ici à deux termes situés dans un même espace, c'est-à-dire, pour le dire de manière moins allusive, que l'on se placerait d'emblée dans la préconception d'après laquelle l'autre de la pensée serait ou *déterminable* par elle, sans que cette déterminabilité même entraîne la moindre question, ou bien *irréductible* à celle-ci, là encore sans que la valeur d'une telle irréductibilité soit interrogée[67]. La spécificité de la démarche hégélienne sur ce point semble résider dans le fait que celui-ci ne se contente pas d'une problématisation de la déterminabilité de l'autre par la pensée, mais dans l'analyse du sens de l'altérité même *à partir* de la pensée. La simple problématisation de la détermination déboucherait sur la mise en question du rapport entre des déterminations (pensables) et ce à quoi ces déterminations s'appliquent, mais également sur le fait que le « point focal »[68] sur lequel reposerait l'unité des différentes déterminations signalerait du même coup la difficulté de penser le rapport des différentes déterminations entre elles. Il n'y aurait pas, en effet, de possibilité pour penser l'ensemble de ces déterminations autrement que par leur rattachement à une seule et même chose, qui se présente comme « autre » par rapport à ces déterminations. La liaison de déterminations différentes ne pourrait jamais être comprise à partir de ces mêmes déterminations, et il serait donc nécessaire de passer par un « autre » que ces déterminations ne contiennent justement pas. Cet « autre » devrait justement être compris comme un « déterminable », pur de toute détermination. Il semblerait tout à fait commode de concevoir ce

[67] La déterminabilité *suppose* l'espace commun de la pensée et de ce à quoi elle s'applique sans le comprendre, l'irréductibilité suppose toujours cet espace (sans quoi l'irréductibilité serait impensable), mais le pense implicitement comme scindé, sans expliquer davantage cette scission interne. La critique hégélienne de la « chose en soi » apparaît superficiellement comme la problématisation du second point.

[68] Cette terminologie du « point focal » nous est suggérée par la conception de l'unité des catégories chez Aristote comme un type particulier d'unité, celle du *pros hèn*. On se rattache ici à la compréhension développée à partir de Owen de « l'unité focale de signification » (*focal meaning*). Voir à ce sujet : *Métaphysique,* Γ, 2, 1003b 5-10 ou *Métaphysique*, Z, 1, 1028a 10-20) ; G. E. L. Owen, « Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle », *in* I. Düring, G. E. L. Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg-Stockholm-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1960, p. 169. Il ne s'agit pas, par le recours à ce vocabulaire, d'identifier la problématique hégélienne de la systématicité avec la problématique aristotélicienne de l'articulation des catégories. Nous voulons juste suggérer sur ce point que la multiplicité des déterminations laisse bien quelque chose à penser chez Aristote. Nous avons déjà souligné plus haut la prudence avec laquelle on devait considérer le rapport de Hegel à Aristote, et éviter trop rapidement d'en simplifier le propos en logique.

déterminable comme correspondant à l'être du début de la *Logique*, mais une telle interprétation est en réalité déjà déterminée, puisque l'être comme déterminable est justement déterminé dans son rôle de support. Or, ce n'est pas exactement ce rôle qui lui revient dans la *Logique* : l'être ne se présente pas comme un « support », du moins pas au sens où l'on voudrait le comprendre comme « déterminable ». Il permet plus exactement de rendre pensable la déterminabilité, sans que cela implique d'en faire le déterminable lui-même[69].

C'est encore trop dire, car la situation de l'autre de la détermination, du déterminable, serait justement une position *dans* ce que l'on pourrait décrire comme un espace ouvert par la détermination. L'autre est donc ici « dimensionné », sans que l'on puisse exactement comprendre son rapport à ses dimensions, ce qui provoque un certain nombre d'apories inhérentes au fait que les « dimensions » de l'autre ne peuvent exactement expliquer leur pertinence autrement qu'en ayant recours à un plan dans lequel elles ne sont plus censées valoir (parce qu'elles s'y trouvent) et dans lequel elles doivent pourtant nécessairement valoir (pour penser leur rapport à *leur* altérité)[70]. Hegel propose donc ici un renversement de perspective qui débouche sur une redéfinition de l'altérité : c'est à partir de la détermination elle-même que l'altérité doit être pensée, l'altérité est la dimension de la détermination, et n'est pas dimensionnée par la détermination. C'est ce que l'on veut pointer dans la différence de l'altérité dimensionnée et de l'altérité dimensionnelle.

La conception de l'altérité dimensionnelle permet de concevoir la détermination comme n'étant pas à part de l'indétermination. Au-delà de ce point, elle permet surtout de concevoir la pensée elle-même comme n'étant pas le répertoire de ses formes, mais précisément comme *se* déterminant elle-même à travers la production de ses formes. La pensée ne trouve pas son autre, elle se produit, et se produisant, elle inscrit sa propre altérité dimensionnelle : la *Logique* est donc, en même temps qu'une description des formes de la pensée, une théorie de sa propre application.

---

[69] Ce dispositif est caractéristique de détermination analogique de l'indéterminé, dont on peut trouver un exemple dans l'approche de la *khora* platonicienne (par un « raisonnement bâtard », *Timée*, 52b 3) ou dans celle de la matière chez Aristote (*Physique*, 191 a 7-14 et *Métaphysique*, 1036 a 8-9). La question de l'identification de l'être hégélien avec la matière ou la *khora* ne se pose pas ici. En revanche, il faut souligner de ce point de vue l'intérêt du fonctionnement analogique dans la détermination logique. Si l'indéterminable n'est pas le fait alogique, auquel la logique cherche pourtant à se confronter, l'analogie peut apparaître comme une procédure interne par laquelle la *Logique* prend en charge sa propre déterminabilité. L'identification analogique produit de ce point de vue des effets particulièrement remarquables dans le sens où elle permet de penser une difficulté inhérente à la logicité. Il n'est pas question ici, de reprendre la question de l'analogie de l'être, mais de saisir la richesse de la procédure analogique dans l'application de la logique.

[70] La difficulté s'apparente ici clairement à une objection méta-discursive dont on connaît la fortune dans l'héritage immédiat du kantisme (notamment chez Herder ou Hamann). Mais l'objection méta-discursive aborde la différenciation des plans de manière, pourrait-on dire, *intuitive*, c'est-à-dire comme une coexistence des plans, alors même que la discursivité implique que la différence ne peut être pensée simplement comme une coexistence. Nous renvoyons, sur la question de la métacritique (chez Hamann), à Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1987, pp. 37-43. Pour un aperçu général, voir Guillaume Lejeune, « Logique et métacritique » *in* G. Lejeune (éd.), *La question de la logique dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim, Olms, 2013, pp. 45-57.

L'*être*, dans ces circonstances, n'est pas une chose hors de la pensée que celle-ci trouverait, et devrait épuiser à travers ses déterminations. Il est l'altérité dimensionnelle de la pensée. Il ne se déduit pas à partir de la pensée, pas plus qu'il ne se trouve – une telle alternative n'est pas opérante, et c'est une des raisons pour lesquelles la bien connue « ontologie hégélienne » ne peut tout à fait être envisagée dans un retour à la métaphysique pré-kantienne. L'être « tombe avec » la pensée[71]. Cela ne veut pas dire d'emblée : tout ce qui est pensé est (*quod cogitari potest*, *est*, version abusivement raccourcie de la preuve ontologique), mais bien plutôt : le fait que la pensée pense veut dire qu'elle *se* pense, donc qu'elle appelle son altérité dimensionnelle. L'être n'est pas face à la pensée pas plus qu'il n'est déduit à partir d'elle : il est *appelé* par elle, non pas dans le sens où celle-ci le thématiserait d'emblée comme l'objet de son investigation, mais dans le sens où la réalisation de la pensée coïnciderait du même coup avec l'ouverture de la dimension de l'être[72].

Avant d'en arriver là, on peut reprendre l'analyse linéaire du passage du commencement. L'apparition du passé souligne non pas une dimension temporelle, donc, mais de ce que l'on pourrait désigner comme une irrécupérabilité à même le savoir. L'acte même du savoir (et nous tenons ainsi pour significatif que Hegel écrive ici « Wissen », et non « Wissenschaft ») n'est pas atteignable par le savoir lui-même. Quand le savoir revient à lui par-delà ce qu'il cherche à savoir, il se retrouve dans son unité, qui s'avère être sa propre absence. Le passé que l'on doit atteindre pour parvenir au commencement du savoir est un passé qui n'a jamais eu lieu parce qu'il s'agit de pointer par-là le caractère inatteignable et irrévocablement manqué du principe du savoir. Le savoir n'a pas ici de principe, car s'il y avait un tel principe, alors le savoir ne pourrait être absolu. Ce qui nous intéresse dès lors, ce n'est pas *ce qui* se trouve par-delà les déterminations, comme s'il y avait un *quod* (ou un *quid*) dans lequel le savoir accomplirait son unité, c'est justement le fait qu'un tel *quod* ne peut justement qu'être manqué, et qu'un tel « manque » n'est pas susceptible d'être corrigé par la découverte d'un principe qui nous serait au départ refusé, d'un *quod* mystérieux et caché dans lequel serait contenu la raison du savoir.

Il s'agit là d'un autre argument, que nous pouvons examiner ici :

> [das reine Wissen] ist das Unterschiedslose ; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu seyn : es ist nur *einfache Unmittelbarkeit* vorhanden[73].

[71] Nous nous expliquerons plus loin sur cette « accidentalité » de la logique dans l'ontologie.
[72] Il est clair que, du point de vue de cette analyse du problème du commencement, l'être, pour Hegel, n'est pas un étant. Le fonctionnement de cette différence ontologique pourra faire l'objet d'une analyse qui s'attachera à la description du passage de l'être à l'être-là.
[73] GW 21, 55, *24-26* ; *SL*, I, p. 81 : « [Le pur savoir] est ce qui est sans différence ; cet être sans différence cesse du coup, lui-même, d'être un savoir ; il n'y a de présent qu'une *immédiateté simple* ».

Que le savoir pur dépourvu de différence cesse d'être un savoir se comprend. Mais si l'on tire rigoureusement les conséquences de ce point, alors le savoir pur n'est pas ici l'appréhension de quelque chose qui serait au-delà de lui-même, car c'est encore se fier au savoir que de décrire ce qu'il y a au-delà de lui comme une chose. L'au-delà est un effet du savoir lui-même, mais cet effet est, montre Hegel, *encore* inhérent au savoir. Il serait en effet contradictoire que cet autre du savoir apparaisse comme ce à quoi le savoir ne saurait être en rapport, ce qui est encore, justement, une modalité du savoir même. L'immédiateté simple dont il est question ici est la bascule entre le cœur de tout savoir et ce dans quoi tout savoir prend place : il est une différence irrécupérable à l'intérieur de l'unité du savoir en même temps que ce dans quoi tout savoir particulier pourra ensuite avoir lieu, puisque cette différence est ce qui pousse le savoir vers autre chose que vers lui-même.

Mais une étape supplémentaire semble devoir être franchie pour parvenir au commencement, dans la mesure où l'immédiateté simple est une expression de la réflexion, ce que marque justement le registre du passé. Il faut dès lors accomplir le pas suivant :

> In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das *reine Seyn* […][74].

La différence entre l'expression réflexive (*Reflexionsausdruck*, c'est-à-dire *das Unterschiedslose*, autrement dit la *einfache Unmittelbarkeit*) et l'expression véritable (*wahre Ausdruck*, c'est-à-dire *reine Seyn*, puis simplement *Seyn*) peut sembler accessoire, si l'on s'en tient à une compréhension naïve, ou plus précisément ontique, de l'être. Ordinairement, une différence d'expression laisse parfaitement intacte la chose qui est exprimée. Que l'on ait une expression qui passe par une situation de l'être par rapport à la détermination (l'immédiateté simple est ce qui est différent de la médiation) ou bien une expression directe de l'être, cela ne ferait aucune différence si l'être était compris d'emblée comme une chose. Mais précisément, cette différence entre les deux expressions jointe à une prise au sérieux du caractère absolument indéterminé du commencement fait que l'être ne doit pas être compris comme *déterminé* par son indétermination même. Hegel semble ici bien plus prudent que les caricatures que l'on veut mettre parfois à sa place, et tempérer l'idée d'une emprise absolue de la détermination, emprise qui reviendrait à comprendre l'indétermination elle-même dans l'orbe de la détermination[75]. Dans une telle compréhension,

[74] GW 21, 55, *28-29* ; *SL*, I, p. 81 « Dans son expression vraie, cette immédiateté simple est *l'être pur* […] ».

[75] Il est clair qu'une telle compréhension de l'idéalisme comme emprise absolue de la détermination ne rend pas justice à la compréhension de la philosophie hégélienne (pas plus qu'à la compréhension de l'idéalisme) en la faisant apparaître comme une sorte de nécessitarisme et de pandéteriminisme un peu rapide. L'attention portée à la contingence ou au hasard suffit à prouver qu'il s'agit davantage de prendre au sérieux le concept de détermination que de réduire la compréhension de l'indétermination (voir exemplairement D. Henrich, « Hegels Theorie über der Zufall », *in Hegel im Kontext*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971, pp. 158-187, où l'auteur montre que la construction du

l'indétermination ne serait jamais que la négation de la détermination, négation par laquelle la détermination se maintiendrait, marquerait l'indétermination comme ce qui n'est pas *encore* déterminé[76]. Il est évident que, pour les mêmes raisons, on ne saurait procéder à une quelconque hypostase de l'indétermination.

La différence entre les expressions est donc significative de la volonté de ne pas faire de l'indétermination quelque chose qui serait, même de manière détournée, déterminée. Au demeurant, étant donné que nous nous trouvons dans la *Logique,* et que celle-ci est précisément définie comme « den Ausdrück des Geistes überhaupt »[77]. La différence de la détermination et de l'indétermination ne doit donc pas être abordée dans les termes d'une différence elle-même déterminée. Mais on a déjà vu dans la théorie de la forme comment une telle analyse pouvait être produite, et surtout comment elle ne marquait pas une quelconque concession à une compréhension intuitive de l'immédiateté. La détermination elle-même porte avec elle son caractère inchoatif, sans quoi sa capacité déterminante ne peut être comprise. La capacité de la pensée à se déterminer elle-même implique donc nécessairement le même caractère inchoatif, mais celui-ci ne signifie pourtant pas un quelconque « vague », ou l'attente d'une détermination. Il n'est pas requis de l'être qu'il soit un absolu déterminable, comme le support de toute détermination possible mais bien plutôt qu'il relève ce qu'il y a d'irréductible dans toute détermination, à savoir le caractère opératoire de la détermination elle-même, ce qu'il y a « en plus » que ce que toute détermination, que ce que toute prédication dit effectivement. Le paradoxe de ce « supplément » est qu'il n'est justement jamais inscriptible comme supplément par la prédication elle-même, raison pour laquelle l'être n'est pas quelque chose de supposé. C'est le fait même de la prédication qui la rend « supposante ». La question du caractère supposant de la prédication est obstruée par celle de « ce que » la prédication suppose, et on peut ainsi comprendre une certaine occultation du caractère logique de l'être, occultation dont le complément est une restriction de la logique, restriction qui se manifeste dans son inapplicabilité alléguée (que l'on confondrait avec sa « pureté »). Cette restriction peut apparaître à première vue

---

contingent est indissociable d'une théorie authentique de la subjectivité ; on verra également, sur le cas de la *Logique* et de son rapport à la question de la modalité, le commentaire de Bernard Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Hermann, 2013, pp. 177-211).

[76] On peut trouver, nous semble-t-il un peu plus loin dans l'analyse critique du commencement une présentation de cette compréhension. Quand Hegel présente effet la possibilité de commencer à partir du néant « dont quelque chose doit sortir » : « Es ist noch Nichts, und es soll etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts sondern ein Nichts, von dem etwas ausgehen soll » (« Il n'y a encore rien, et quelque chose doit advenir. Le commencement n'est pas le pur néant, mais un néant dont quelque chose doit sortir […] »), (GW 21, 60, *14-15* ; *SL*, I, p. 88). Un tel *Nichts* apparaît lorsque l'on analyse la *représentation* du commencement. Hegel y insiste suffisamment aux deux lignes qui précèdent pour que l'on ne s'y trompe pas. On remarque au demeurant ici un premier argument, mais ce ne sera pas le seul, pour montrer que toute lecture « symétrique » de la fameuse « dialectique » de l'être et du néant se tient dans une telle représentation. Il n'est pas indifférent, comme on cherchera à le montrer, de commencer par l'être ou bien par le néant. Au demeurant, le premier « terme » logique n'est ni l'un ni l'autre, mais bien l'être-là (*Dasein*).

[77] GW 21, 41, *27* ; *SL*, I, pp. 64-65 : « […] l'expression de l'esprit en général ».

comme une « unidimensionnalisation », ce qui signifierait que la logique se limite à une compréhension du discours comme linéaire, sans faille et continu, faute qui incomberait, sans doute possible, à l'entendement. C'est ainsi que l'on comprend l'unilatéralité, *Einseitigkeit*, que Hegel repère à différents endroits, dès lors qu'il s'agit de restreindre la portée d'une expression à une univocité décrétée.

Pour autant, s'attacher à cette description dimensionnelle n'est peut-être pas le meilleur moyen de défaire les apories qui se présentent à nous, car une fois que l'on a fait intervenir une pluralisation des dimensions dans le discours, l'articulation des dimensions est à nouveau problématique. À partir de là, comme on l'a vu, ou bien l'on se met en quête d'une nouvelle dimension pour régler la question, ou bien on rétablit une forme de vague, ou de mystère, de « jeu » entre la dimension de l'être comme déterminabilité intégrale et celle du « supposé » ontique[78]. L'alternative à l'unidimensionnalité du discours n'est peut-être pas à chercher dans une solution aussi complexe et élaborée que la pluridimensionnalité. Il importe de prendre en charge ici la tension vers l'unification dimensionnelle du discours qui passe par le discours lui-même. Cette « unification dimensionnelle » correspond à une compréhension méthodique du rapport entre la détermination et l'indéterminé au sein même de la syntaxe de la détermination. L'être ne sera donc, à ce titre, ni une chose, ni une « matière », ni même un support : il décrit une fonction particulière dans laquelle la logique s'applique. L'unidimensionnalité *visée* par le discours n'est pas en réalité une unification de deux dimensions, une sorte de réconciliation : elle est l'opération du discours lui-même. Elle est du domaine du *vorhanden*, et non du *gegeben*, parce que *le fait* même de *dire* est ce que le discours *ne peut*, précisément, *pas dire*. « Être » ne signifie donc pas quelque chose qui serait à la base de la pensée, ou bien une détermination qu'elle porte avec elle sans s'en apercevoir et qu'elle aurait ensuite à clarifier, ou même encore une opacité fondamentale qu'elle aurait pour tâche de résorber sans pour autant y parvenir totalement. « Être » semble signifier plutôt le fait que la pensée se présuppose, et ce faisant appelle le répondant de sa propre présupposition. Une telle latence n'est pas une « place » laissée vide, vacante, l'attente de la détermination, mais la structure de l'acte de la pensée[79].

Le simple fait qu'il y ait une logique suppose la capacité de la pensée de se reprendre, mais une telle capacité est loin d'être accidentelle : elle est ce que la pensée est. Le caractère discursif de la pensée coïncide avec son caractère réflexif. Seulement, il ne s'agit pas d'emblée de trouver dans

[78] Ces deux « bords » semblent bien répondre aux deux expressions relevées dans notre texte. Notre formulation illustre qu'il est réducteur de penser le rapport de l'indéterminé au déterminé simplement comme un « découpage » du champ indéterminé par la détermination. Si un tel « découpage » doit se présenter, il est à comprendre comme inhérent à la pensée de l'indétermination.

[79] Le traitement de cette question occupera la première partie de notre travail, portant sur le début de la *Logique de l'être*.

la pensée des fonctions et des opérations toutes prêtes à être décrites comme on les trouve[80]. Une fonction ou une opération ne peut être décrite qu'en tant qu'elle fonctionne ou qu'elle opère. Si on la prend, pour ainsi dire « trop tôt », la fonction ne peut être décrite ; trop tard, elle se confond avec son résultat. Décrire la fonction, l'opération de la pensée, implique donc de la faire fonctionner, et donc de se la donner pour contenu. Cependant, le caractère fonctionnel de la pensée implique immédiatement qu'un tel contenu fasse défaut. Le fait est qu'une telle défaillance est une description de la fonctionnalité elle-même, mais non pas une description fonctionnelle de la fonction (une telle description correspond à l'élaboration de structures qui produisent elles-mêmes une intelligibilité nouvelle. Elle a donc sa place dans la *Logique du concept*)[81]. Que la pensée soit par nature réflexive, et qu'elle se manque quand elle se pense apparaîtrait comme un mystère de la pensée. Mais la description hégélienne pousse encore plus loin le souci d'économie : c'est dans la réussite de sa description par elle-même que se trouve le commencement. Il n'y a rien d'autre à dire sur la description du fonctionnement de la pensée que ce que la pensée en dit. Sa dépendance seule à l'égard de ce « dire » est « de trop ». Une telle « dépendance » ne peut pas prendre le sens d'une inféodation de la pensée à la donation d'un quelconque contenu, car cela reviendrait à dire que tout discours est accroché, pour ainsi dire, à un indicible premier, au fantasme d'un contenu pur et intact (car, par définition, intangible)[82]. Le discours est en réalité indissociable du fait même de dire, ou pour le dire d'une façon plus soignée encore : « être » signifie le commencement parce que le *dire*, l'acte de dire, n'implique rien de plus que ce qu'il dit – là où l'ontologie plus habituelle part de la coïncidence entre le *discours* et le dit (du moins dans une ontologie de type substantialiste). Cette coïncidence – que Hegel peut présenter comme une décision ou un acte arbitraire[83] – ne semble pas signifier que l'on choisisse l'être comme un point de départ arbitrairement, comme l'on pourrait tout compte fait en choisir un autre, mais que le fait même de choisir de penser la pensée elle-même implique nécessairement que l'on n'ait aucun fondement pour base, et donc que l'on parte de l'être. On ne décide pas de partir de l'être, on

---

[80] On aborde ici la question qui nous occupera dans la *Logique de l'essence*, à savoir la structure particulière de la référence présentée dans les déterminations de la réflexion. Nous étudierons ce point dans la seconde partie de notre travail. La *Logique de l'essence* aborde la question de l'être-posé, qui nous intéressera particulièrement.

[81] Nous aborderons dans la troisième partie de notre travail la description de la fonctionnalité de manière précisément *non-fonctionnelle* afin d'éclairer la structuration interne de la *Logique objective*. Étant donné que notre propos se concentre sur la théorie de la référence, nous le limitons à la question de la logique de l'objet, c'est-à-dire à la *Logique de l'être* et à la *Logique de l'essence*. La question de la *Logique subjective* demande une remise en perspective profonde qui interroge la plasticité même de l'application. Nous réservons à d'autres travaux cette mise en question.

[82] Comme on l'a vu, cet indicible n'est ni oublié ni immédiatement « dissous ». Il est analysé dans sa pauvreté même.

[83] « Nur den Entschluß, den man auch für eine Willkühr ansehen kann, nemlich daß man das *Denken als solches* betrachten wolle, ist vorhanden » (« Il n'y a de présente que la décision, que l'on peut aussi bien regarder comme un vouloir arbitraire, à savoir que l'on veuille considérer la *pensée en tant que telle* ») (GW 21, 56, *8-9* ; *SL*, I, p. 81). La valeur de l'arbitraire (ainsi que celle du *vorhanden*) fait ici apparaître le fait que la supposition par soi de la pensée dans sa facticité implique que l'on peut identifier dans l'arbitraire même une telle *facticité*. Mais celui-ci n'en est que l'approche. On *peut* tenir la décision pour un arbitraire, mais cela ne dit pas que l'on doive nécessairement la tenir pour un arbitraire. La *décision* apparaît bien plutôt comme *liberté* qui ne se manifeste que dans l'acte de penser même.

décide de penser la pensée. Une fois que l'on fait cela, *alors*, et inévitablement, le commencement est l'être[84]. Il n'est pas le fait de la pensée qui serait déjà devenue son propre thème, mais justement le fait que sa propre thématisation s'exclut d'emblée du champ qu'elle ouvre. L'être apparaît dans un tel décalage, c'est-à-dire dans ce que l'on veut faire apparaître comme sa *nomination*.

Nomination et question de la référence : comment interpréter la Logique objective ?

Comme pour la question du langage, il pourrait être objecté ici que, en vertu même du propos de la *Logique*, on ne devrait pas chercher hors d'elle les outils pour la commenter. Cette compréhension d'un texte auto-suffisant et qui apparaîtrait comme le commentaire de lui-même n'est pas sans une part de vérité. Mais elle se fonde également sur une compréhension particulière de la notion de système. Sur l'impossibilité de commenter la *Logique* autrement que par elle-même, il faut ici rappeler en effet que l'identification de la méthode et du contenu semble d'une part remettre en question l'absence de méthode dans la *Logique*, puisque celle-ci serait le contenu lui-même[85], et d'autre part qu'elle implique une autosuffisance du propos logique, puisque n'importe quelle catégorie qui serait déployée reçoit son explication du texte lui-même, et il serait par conséquent parfaitement vain de vouloir rechercher une clef hors de ce que la *Logique* elle-même propose[86]. Cependant, une telle lecture suppose que la *Logique* devait demeurer ignorante à

[84] GW 21, 56, *8-16* ; *SL*, I, p. 81. Ce passage montre qu'en dépit du départ qui peut relever de la décision – c'est ce que l'on cite dans la note précédente – le fait de placer le commencement comme « être » n'a lui plus rien d'arbitraire.

[85] « Wenn der Inhalt wieder der Methode als gegeben und als von eigenthümlicher Natur angenommen wird, so ist sie wie das Logische überhaupt in solcher Bestimmung eine bloß *äusserliche* Form. Aber es kann hiergegen nicht nur auf den Grundbegriff vom Logischen sich berufen werden, sondern der ganze Verlauf desselben, worin alle Gestalten eines gegebenen Inhalts und der Objecte vorgekommen sind, hat ihren Uebergang und Unwahrheit gezeigt, und statt daß ein gegebenes Object die Grundlage seyn könnte, zu der sich die absolute Form nur als äusserliche und zufällige Bestimmung verhielte, hat sich diese vielmehr als die absolute Grundlage und letzte Wahrheit erwiesen. Die Methode ist daraus als *der sich selbst wissende*, *sich* als das Absolute, sowohl Subjective als Objective, *zum Gegenstande habende Begriff*, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen » (« Si le contenu, derechef, de la méthode, est admis comme donné et comme étant d'une nature propre, elle est, de même que le logique en général, dans une telle détermination, une forme simplement *extérieure*. Cependant, on peut, à l'encontre de cette façon de voir, ne pas en appeler seulement au concept fondamental du logique, mais le cours tout entier de celui-ci, dans lequel se sont présentées toutes les figures d'un contenu donné et des objets, a montré leur passage et leur non-vérité, et au lieu qu'un objet donné ait pu être la base à laquelle la forme absolue se serait rapportée seulement comme une détermination extérieure et contingente, cette forme s'est bien plutôt démontrée comme la base absolue et la vérité ultime. De tout cela, la méthode s'est dégagée comme le *concept qui se sait lui-même*, qui *a pour objet lui-même* comme l'absolu, aussi bien le subjectif que l'objectif, par conséquent comme la pure correspondance du concept et de sa réalité, comme une existence qui est lui-même »). GW 12, 237, *32* – 238, *5* ; *SL*, III, p. 301. On retrouve donc ici, à la fin de la *Logique*, le fait que la seule « vérité » que l'on pouvait attendre de la *Logique* était le parcours de celle-ci : son seul véritable objet est sa méthode même. Dans son dernier chapitre, la *Logique* apparaît ainsi comme tout à fait *superficielle*, dans le sens où elle ne conserve plus de profondeur.

[86] Derrière cette formule, on reconnaît la thèse d'Andreas Roser dans *Ordnung und Chaos in Hegels Logik*, Francfort/Main, Peter Lang, 2009, vol. 1, p. 133). La difficulté soulevée consiste à remarquer que l'identité du contenu et de la méthode dans la *Logique* rendrait tout commentaire superflu ou condamné à la simple répétition. José Maria Sanchez de Leon Serrano, dans son livre consacré à la question de la sémanticité dans la *Logique* (*Zeichen und Subjekt im logischen Diskurs Hegels*, Hambourg, Meiner, 2013) propose une réponse (p. 24, n. 44) qui consiste

l'égard des effets qu'elle produit. Il est donc tout à fait possible que la *Logique* permette d'analyser des phénomènes dont elle ne parle pas directement. Derrière un tel « usage » de la *Logique*, il y a bien une certaine compréhension de la systématicité qui n'en fait pas une organisation intégralement transparente à elle-même, mais bien un outil d'analyse d'effets qui peuvent se produire dans les « angles morts » du système lui-même[87]. Le système n'est pas une clairière où tout ce qui s'y trouve serait immédiatement intelligible et intégralement expliqué, de telle sorte que tout ce qui se trouverait hors du système ne serait rien d'autre que du néant. Il s'agit bien plutôt d'un développement qui permet d'analyser y compris ce qu'il ne prévoit pas. Il est donc la pensée de son propre enrichissement. Dans cette conception du système comme ce dont il peut y avoir une application se joue donc la possibilité pour la *Logique* de produire des effets, et donc la possibilité d'analyse des thèmes qui ne se trouvent pas expressément dans la *Logique*.

On pourra objecter que cette compréhension du système ne résout pas exactement le doute qui consiste à analyse *précisément* l'applicabilité de la *Logique* à partir de la référence. Il ne s'agit pas ici d'un *effet* latéral du discours logique, auquel ce dernier pourrait être éventuellement applicable, mais d'une description de l'application même du discours. La question ne sera pas de savoir si la *Logique* peut s'appliquer à la question du nom, mais bien si la question du nom peut nous aider à penser la méthode de la *Logique*. La réponse à cette seconde objection rencontre le point abordé précédemment : il n'est pas exclu d'utiliser d'autres ressources de compréhension de la *Logique* que celles qui sont explicitement mises en avant. Le léger « pas de côté » par rapport à l'immanence du discours hégélien est autorisé par les ressources que propose ce même discours. Étant donné que des objets « latéraux » du discours peuvent y prendre place, conformément à la compréhension du système ébauchée ci-dessus, il est possible que ces objets puissent apparaître à leur tour comme des outils méthodologiques. Ce à quoi on peut appliquer la *Logique* peut s'appliquer à la *Logique* elle-même.

à distinguer le concept de son déploiement factuel par l'auteur. On pourrait également rappeler ici que l'objection semble reposer sur une identification simple du contenu et de la méthode, dans laquelle le contenu ne serait pas aux prises avec sa propre difficulté. Le « contenu » n'est pas une chose à prendre en charge, mais bien une procédure de complexification et donc de situation de contenus nouveaux. Il devient dès lors possible de commenter la *Logique* en tentant d'en faire *fonctionner* le contenu, c'est-à-dire en l'appliquant.

[87] La « méthode » logique est donc bien non seulement sa description, mais également sa « méthodologie » au sens de la description de la possibilité d'adapter le propos logique y compris à ce qui ne semble pas en dépendre. On connaît la remarque de Dieter Henrich sur la difficulté de l'établissement d'une méthodologie dans la *Logique* (« Hegels Logik der Reflexion » dans Dieter Henrich (éd.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 223-227). La réponse peut se faire du point de vue de la scientificité de celle-ci (dans ce cas, la *Logique* est une méthode), et du point de vue de l'applicabilité de celle-ci.

L'intérêt pour le motif de la nomination et pour la question de la structuration du discours hégélien n'est du reste pas sans précédent dans les commentaires[88]. Il est du reste présent dans les textes hégéliens, si l'on se souvient du célèbre « Es ist in Namen, daß wir *denken* »[89], par exemple, ou dans les passages sur le langage dont il a pu être question. Mais notre travail se propose d'étudier ce motif dans la perspective d'une compréhension renouvelée par Hegel de la discursivité. Nous ne souhaitons pas appliquer « de l'extérieur » la sémiologie hégélienne à la *Logique*, mais montrer que l'applicabilité de la *Logique* peut fournir une armature à la sémiologie hégélienne. Le « nom » dont il sera question dans ce sens peut donc être compris sur un autre plan que cette sémiologie, comme une fonction spécifique dont une description est fournie.

L'appréciation du nom, comme objet thématique est contrastée dans la *Logique*. Dans la *Logique du concept*, par exemple, le sujet du jugement est présenté parfois, hors de cette prédication, comme un « simple nom »[90], mais une description intéressante du nom, parce qu'elle semble justement assez peu emphatique, se rencontre précisément dans un des passages qui le mentionne sans y accorder beaucoup d'importance. Il est question du mérite de Kant qui consiste à avoir considéré les déterminations de la pensée pour elles-mêmes, et ainsi à avoir restauré la logique et la dialectique. Dans ce passage de l'idée absolu, Hegel écrit simplement :

> Der Gegenstand, wie er ohne das Denken und der Begriff ist, ist eine Vorstellung, oder auch ein Nahmen […][91]

Si l'on ne se contente pas de passer rapidement sur ce passage sous prétexte que s'y trouve la *Vorstellung*, et que la *Vorstellung* doit être considérée avec la plus grande méfiance, on

---

[88] Ainsi chez Gérard Lebrun, *La patience du concept*, *op. cit.*, pp. 206-222, où le nom apparaît justement comme un épuisement de tout ce qui en lui pourrait faire obstacle à son indexicalité (voir notamment p. 212). H. Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, *op. cit.*, p. 237 a lui aussi fait apparaître cette fonction comme opérateur synthétique. Ce point est remis en question par Bruno Haas, qui fait apparaître la différence entre la nomination et une opération synthétique (ce qui présente une évolution entre *Die freie Kunst*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, pp. 40-43 et « La fonction du nom dans la logique spéculative » *in* J.-F. Kervégan et B. Mabille, *Hegel au présent*, Paris, CNRS Éditions, 2012, pp. 129-144, comme cela est signalé p. 133, n. 4). La nomination présente en effet la particularité d'ouvrir une extériorité radicale, dans laquelle néanmoins, le nom se resitue comme un point impossible. Sur ce « doublement » nominale, dont le début de la *Logique de l'être* peut fournir une approche intéressante, nous renvoyons à la distinction particulièrement puissante opérée par Franco Chiereghin (*Relire la* Science de la Logique *de Hegel. Récursivité, rétroactions, hologrammes,* tr. C. Alunni, Paris, Hermann, 2020, pp. 94-106, et en particulier p. 99) entre une conception synthétique et donc syntaxique du nom comme point de repère, et le nom se rapprochant du *Urwort* dans lequel la pensée s'*entend*, et donc se réalise, avant quoi elle ne peut être pensée. Récemment, José Maria Sánchez de Léon Serrano, *Zeichen und Subjekt im logischen Diskurs Hegels*, *op. cit.*, propose une relecture qui approche nos centres d'intérêts, en introduisant la question du nom (pp. 82-83) et de la *suppositio* (voir notamment, pp. 107-108). L'interprétation du nom vide comme vecteur d'identification (pp. 117-118) apparaît comme particulièrement puissante, mais demande une précision concernant la nature de cette « identification ». Nous verrons que celle-ci ne fonctionne pas exactement de la même manière selon que l'on se trouve dans la *Logique de l'être* ou dans la *Logique de l'essence*.

[89] « C'est dans le nom que nous *pensons* » (*Encyclopédie*, § 462 R, GW 20, 460, *9-10* ; *E*, III, p. 261)

[90] C'est le cas, par exemple, dans la *Logique du concept* dans l'introduction au chapitre sur le jugement (GW 12, 54, *1-34* ; *SL*, III, pp. 71-72), ou encore au début de l'objectivité (GW 12, 128, *9-15* ; *SL*, III, p. 168).

[91] « L'objet tel qu'il est sans la pensée et le concept, est une représentation ou encore un nom », GW 12, 244, *3-4* ; *SL*, III, p. 309.

observe simplement que le nom est ce à travers quoi la pensée place son altérité – on rappelle ici que l'altérité de la pensée est d'abord *vorhanden*. En vertu de la radicalité même du projet de la *Logique*, ce *vorhanden* ne doit pas être d'abord expliqué, mais bien décrit et éclairé. Un tel « éclairage » ne présuppose pas les objets « nom », « proposition », « jugement » comme des objets qui seraient d'ores et déjà donnés, mais qui corresponde justement à leur description. De tels « objets » se développent dans le cours méthodique. En ce qui concerne le nom, il est conçu ici logiquement, c'est-à-dire en faisant l'économie de toute question sur sa nature, sur sa formation particulière, sur son appartenance à telle ou telle langue : il n'est pas une chose, mais ce dans quoi apparaît le fait même de la discursivité. Dès lors qu'on l'aborde logiquement, on s'aperçoit en effet que le nom présente un intérêt dans la mesure où il est l'esquive de la question concernant sa nature. Habituellement, le nom ne présente pas d'intérêt dès lors qu'on le considère pour lui-même[92]. Le nom n'est là que pour renvoyer à quelque chose, et c'est de cette chose dont on parle lorsque l'on adjoint au nom un certain nombre de termes, qui sont les déterminations de ce dont le nom est nom. La détermination n'est pas une détermination *purement nominale*, mais, liée au nom, elle dit quelque chose au sujet de ce à quoi le nom renvoie, mais jamais sur le nom lui-même (sauf dans le cas particulier d'un discours portant sur la nature de tel ou tel nom). Pris abstraitement, le nom est donc ce qui s'évite nécessairement. Loin d'être accidentel, cet évitement apparaît comme lié à sa fonction même. Le nom est donc ce dont la nature correspond exactement à la fonction. Ainsi, « être » nous renseigne sur le comportement de la nomination dans la mesure où il traduit précisément un « évitement » dans lequel la pensée se constitue, sans lequel elle ne pourrait être considérée comme pensée. On pourrait alors comprendre l'être comme « sujet », ou comme « support » fondamental de toutes les déterminations ultérieures, et dans ce cas, il serait parfaitement loisible de faire de la *Logique* une ontologie, et ce y compris au sens ordinaire, baumgartenien, du terme, mais ce serait trop rapidement éluder le fait que la mise en place d'un tel support n'a sa racine que dans le caractère discursif de la pensée. Si la *Logique* commence avec l'être, c'est précisément parce qu'elle ne veut avoir recours à rien d'autre que la pensée. Ce « rien d'autre », cette condition de pureté qu'exige l'absence de présupposition, est ce qui reconduit la pensée non pas à son mystère, mais à sa propre opération, à son opérativité. La coïncidence de cette opérativité avec la discursivité (coïncidence nécessaire car l'opérativité n'est pas « suspendue » hors de la discursivité) est simplement nominale, ce qui signifie que la nomination définit un type particulier de référence dans la *Logique*. La coïncidence nominale de l'opérativité de la pensée avec sa discursivité permet de situer plus soigneusement qu'on a pu le faire précédemment la question du caractère « ontologique » de la *Logique*. Mais une telle situation

[92] Il n'a pas d'intérêt en soi parce que sa valeur est strictement différentielle. Il renvoie donc à la radicalité d'une absence de présupposition dans laquelle le discours s'ouvre à sa propre différence.

ne peut apparaître comme la solution exhaustive du problème discuté de l'ontologie hégélienne[93] : si l'on veut entendre l'ontologie au sens classique du terme, alors il faut en concevoir le ressort comme étant l'écart entre l'opérativité et la discursivité de la pensée (un tel écart se comprend, nous l'avons vu, comme *vorhanden* ou *gesetzt*, et peut être considéré comme la marque distinctive de la logique objective, c'est-à-dire de la *Logique de l'être* et de la *Logique de l'essence*). Si on veut l'entendre en son sens précis, c'est-à-dire en son sens hégélien, alors l'ontologie est le régime particulier dans lequel la coïncidence de l'opérativité et de la discursivité, moyennant l'écart que nous avons relevé, est précisément nominale, dans la mesure où le nom traduit, on le rappelle, l'identification de la fonction avec la nature[94], ou, pour le dire d'une manière moins complexe : la définition fonctionnelle de l'opérativité de la pensée. C'est la raison pour laquelle on ne cherche pas à définir l'être, à en donner des prédicats ou à fournir une analyse au sens de l'examen de ce que l'être pourrait contenir. C'est sur la signification de l'expression « être » que porte l'analyse, mais une telle expression confronte la signification à elle-même, dès lors que « être » marque justement le fait que la pensée se confronte d'emblée à la question de la signification.

Quelques éléments de sémantique

L'absence de présupposé s'explique par le caractère méthodique de l'inadéquation à soi de la pensée – la méthode apparaît dès lors comme ce qui permet de sortir de l'alternative de la transparence et de l'opacité. La facticité discursive est ce qui fait qu'il y a une logique, et du même coup, qu'il y est question de l'être. C'est en revanche la présupposition d'une « exponibilité » *non méthodique* de la pensée par elle-même qui conduit à l'absence de référent au discours logique, autrement dit à l'hypostase de la facticité en question. L'absence de contenu ordinairement revendiquée en logique – et ce, pour en garantir la pureté et l'universalité – doit donc être relativisée, de même que doit être relativisée la nécessité d'une méthodologie extérieure à la logique qui serait censé en garantir l'applicabilité. C'est l'idée d'une transparence à soi, censée

[93] Comme on l'a signalé, ce thème est souvent abordé dans les études anciennes ou récentes portant sur la *Logique*. Pour ce qui regarde les préoccupations de Hegel, il faut rappeler que l'ontologie comme discipline est bien passée, et que la logique objective dans son ensemble remplace ce qui s'appelait avant elle l'ontologie (GW 21, 48, *22-24 ; SL*, I, p. 74) sans qu'un tel rapport de remplacement soit particulièrement développé. On avancera prudemment en qualifiant plus volontiers d'ontologique (comme adjectif) le traitement de la coïncidence de la discursivité et de l'opérativité comme nominal. Cette lecture peut sembler minimaliste, mais elle nous permet surtout de ne pas surcharger la compréhension des développements hégéliens de thèmes qui les recouvriraient.

[94] Cette identification ne peut être comprise comme un acte subjectif au sens courant du terme. En raison de cela, la déicticité peut être elle-même reprise en charge sans qu'il soit besoin pour cela de convoquer la conscience, sur le modèle de ce que l'on peut trouver dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et qui se trouve coïncider avec l'habitude que l'on a de penser la *deixis* comme un acte intégralement – et surtout seulement – compréhensible à partir d'un sujet qui désignerait telle ou telle chose. De ce point de vue, là encore, l'économie hégélienne semble remarquable : l'articulation de la pensée et de l'être n'a pas besoin d'un point d'accroche subjectif, au sens même d'une intuition intellectuelle, et cela car la *deixis* n'a pas besoin d'être pensée sur le modèle du contact entre un singulier et un sujet. Si on l'examine, au demeurant, la *deixis* implique qu'elle doive être prise en charge de manière logique parce qu'elle est *contradictoire*.

assurer la possibilité même d'une logique, puisque la pensée pourrait être intégralement expliquée, qui produit paradoxalement l'impossibilité pour la pensée de s'expliquer réellement avec elle-même, dans la mesure où une telle transparence reviendrait à hypostasier l'intuition comme norme. Cette intuition manquerait forcément le décalage dans lequel la pensée s'avère comme telle. Puisqu'il est tout aussi vain de comprendre le contenu de la logique à part de son engendrement dans la pensée, la preuve de l'exponibilité se trouve dans l'exposition elle-même.

Le rapport à soi de la pensée n'est pas un rapport dimensionné, puisqu'il structure toute dimensionnalité. Cela signifie qu'il ne se déroule pas dans un espace où peut se faire le partage entre le même et l'autre, ou entre pensée et être. Il ne peut y avoir de partage entre la pensée et son altérité, quand bien même celle-ci ne peut se présenter comme *sienne* au premier abord. Il n'y a donc pas de sens à parler d'une différenciation entre la pensée et l'être, mais il n'y a pas davantage de sens à en proclamer simplement l'identité de principe. Il n'y a pas, pour ainsi dire, de point de vue sur la pensée elle-même, parce que son altérité ne pourrait qu'englober un tel point de vue.

Il est donc délicat de mettre en regard d'une part la thématisation kantienne concernant l'entendement archétype, qui correspondrait au « point de vue divin » (par opposition au célèbre « *uns Menschen wenisgtens* »[95]) d'une part avec d'autre part les phrases célèbres de Hegel sur le point de vue divin dans la *Science de la logique* (GW 21, 34, *7-11*, pour le passage le plus connu sur la « présentation de Dieu avant la création de la nature et d'un esprit fini »)[96]. Il n'y a pas de suture possible dans la solution de continuité qu'est l'opération de la pensée, ce qui signifie en d'autres termes qu'il n'y a pas de dimensionnalité de la dimension elle-même, d'où la difficulté particulière d'adresser des objections d'ordre méta-discursif à Hegel. Cette dernière interprétation est particulièrement délicate à saisir si l'on se confronte, cependant, à la *Logique du concept*. On a coutume, en effet de tenir le concept comme le moment de la réconciliation, ou de transparence à soi (voir le vocabulaire de la « Transparenz » dans la description que fait Anton Koch du concept,

---

[95] *Critique de la raison pure*, B 33 ; Ak. III, 49 ; Pl. I, 781. Ajout de la seconde édition. Ce point de vue à partir duquel la chose correspond à la pensée que l'on peut en prendre est structurellement descriptible comme une absence de point de vue, c'est-à-dire comme la négation de toute structure de perspective. La « chose considérée en elle-même » est la chose considérée à partir d'un point de vue qui n'en est plus un.

[96] *SL, I, p. 57*. Il a été souligné, notamment par Béatrice Longuenesse, tout le profit que l'on pouvait tirer d'une lecture croisée, à ce sujet, de la *Critique de la faculté de juger* (en particulier des §§ 76-77) avec la question de l'esprit absolu hégélien. L'hypothèse de travail a son intérêt : il s'agit de mettre fin à la disjonction entre intuition et discursivité, lecture qui doit énormément à une lecture « kantienne » de Hegel, qui a l'avantage de présenter une certaine richesse et une prise en compte de la rigueur hégélienne dans la lecture kantienne. Sur la question, néanmoins, du rapport à l'entendement intuitif de la troisième *Critique*, nous pensons que l'objection majeure consiste à dire que le « point de vue divin » n'est précisément pas un point de vue, et donc que le rôle structurel de l'absence de point de vue ne peut être compris à partir de la prise en charge kantienne du problème de l'asymétrie discursive. Cette prise en charge, néanmoins, permet de démontrer que pour Hegel, Kant ne peut pas être mis au nombre des philosophes de l'identité.

par exemple[97]). On sait également que l'on peut parfaitement définir l'absolu comme « identité de l'identité et de la non-identité »[98], ce qui irait rigoureusement contre la lecture ici proposée d'une irrécupérabilité du sens à l'intérieur de lui-même, et donc plaiderait en faveur d'une stratégie de « réduction » de la facticité discursive. Mais dès lors que ce décrochage est compris, de sa facticité à sa rationalité – car le fait du sens est précisément le rationnel – le concept pourra être interprété au prisme de la question de la liberté. L'idée d'une transparence du concept ne peut tout à fait renvoyer dans l'errance et l'apparence la *Logique objective*, mais simplement thématiser la tension inhérente à celle-ci. L'invocation de la « conscience de soi » comme paradigme ne peut esquiver le fait que la conscience de soi apparaît davantage comme un exemple d'une part, et qu'elle ne peut au demeurant pas s'assimiler parfaitement à une identité ou à une pure transparence d'autre part. La facticité du discours n'est pas susceptible d'être comblée : il n'y a pas d'équilibrage du décrochage que fait être la pensée en se pensant elle-même. Le paradigme de la « décision » que

---

[97] Anton F. Koch, *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 153. Les pages qui suivent, pp. 154-155 font de la pure conscience de soi le paradigme du concept, notamment en lien avec le « je » kantien. On verra également la présentation condensée p. 189 sur la « critique hégélienne de la métaphysique ». Les deux derniers points présentent une certaine cohérence dans la littérature secondaire dans la mesure où la lecture anti-métaphysique de Hegel peut souvent rencontrer une inscription de ce dernier dans le sillage kantien. C'est, par exemple, une thèse cardinale de Robert B. Pippin (voir par exemple *Hegel's Idealism*, *op. cit.*, pp. 232-235. Au même titre que la lecture mentionnée précédemment de B. Longuenesse, il y a dans cette perspective une certaine richesse à « minimaliser » le dispositif hégélien. Néanmoins, sur la prégnance de la conscience de soi dans le concept, on ne peut s'empêcher de reconnaître une certaine forme de « fichtéanisme ». Pour une discussion sur la question du concept et de la conscience de soi, voir par exemple Miriam Wildenauer, *Epistemologie freien Denkens*, Hambourg, Meiner, 2004 et la présentation de David Wittmann, « Faut-il relire Hegel à travers Kant », *in Hegel au présent*, *op. cit.*, pp. 437-449. Outre cet aspect, le caractère paradigmatique de la subjectivité pourrait être ici discuté. Cela correspond à une tendance assez discrète, et pourtant intéressante, de minoration progressive du rôle du sujet dans l'évolution hégélienne. Quelques indices de cela peuvent se trouver dans la disparition progressive, avant la *Phénoménologie* des questions liées à l'imagination et au schématisme. Il faut ici rappeler que la place du schématisme et de l'imagination transcendantale dans des textes comme *Foi et savoir* n'est pas exactement celle qui est donnée à ces motifs plus tard. Les textes que consacre Béatrice Longuenesse à la comparaison du rôle de l'imagination entre Kant et Hegel (*Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*, pp. 277-327) sont particulièrement suggestifs sur la question concernant *Foi et savoir*, mais deviennent peut-être plus discutables si l'on se penche sur la suite de l'œuvre. L'auteure répond à cette objection que lui adresse Kenneth Westphal pp. 324-327. La question d'une disparition progressive de l'imagination est récemment articulée chez Tilman Wegerhoff (*Hegels Dialektik. Eine Theorie der positionalen Differenz,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008) par une compréhension de l'arrière-plan de la synthèse kantienne qui ferait l'objet d'une « auto-explicitation », notamment dans la *Logique de l'essence* (p. 101). Sur cette « asubjectivation » progressive, un autre indice à commenter : alors que la *Logique du concept* présente le moi et le concept en un sens similaire (GW 12, 17, *8-10* ; *SL*, III, 22 modifiée : « Ich *habe* wohl Begriffe, das heißt, bestimmte Begriffe : aber Ich ist [sic.] der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Daseyn* gekommen ist ». (« J'*ai* bien des concepts, c'est-à-dire des concepts déterminés, mais le *Je* est le concept pur lui-même, qui est venu, comme concept, à l'*être là* »). Cependant, dans les dernières leçons, par exemple dans le cahier de Karl Hegel de 1831, on retrouve le « moi », mais comme un « exemple » du concept (« Ich ist ein Beispiel des Begriffs » (« *Je* est un exemple du concept »), GW 23,2, 659, *2* ; *LL* 1831, pp. 29-30. Cette « exemplification » du concept dans le moi ne peut tout à fait être entendue au sens d'une équivalence du concept et du moi.

[98] Expression tout compte fait assez rare dans le *corpus*. Le passage le plus fameux est celui de la *Differenzschrift* (« Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität » (« […] l'absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité »), GW 4, 64, *14* ; tr. B. Gilson dans Hegel, *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling,* Paris, Vrin, 1986, p. 168. L'occurrence de GW 21, 60, *29* ; *SL*, I, p. 89, dans le passage sur le commencement doit être située dans son contexte, c'est-à-dire dans la prise en compte de la représentation du commencement.

l'on a relevé plus haut, et de l'arbitraire que l'on peut y rattacher, semble impliquer l'impossibilité d'une approche de la pensée qui serait pensée comme réunification.

Il faut donc se contenter d'une lecture plutôt « déflationniste », qui ne passerait ni par une hypostase du caractère incompréhensible du décrochage de la pensée, ni par l'idée d'une norme qui serait la réconciliation de celle-ci. Une ligne de crête se dessine ici. En évitant l'écueil du « mystère » du décrochage, il devient possible de le penser comme le propre de la pensée elle-même, comme ce qui *fait être*. En évitant celui de la réconciliation, on donne tout son poids à la compréhension du « négatif », et l'on comprend comme des *effets* peuvent se produire à l'intérieur même de la *Logique*. On suggère ici de comprendre la progression logique comme ayant sa source dans le caractère « non-dimensionnable » de la pensée. Ceci se caractérise par le fait que le discours a d'emblée une direction. Y compris lorsque c'est de lui-même dont il est question, le discours parle de son autre, parce qu'il est question de son altérité. Son être est rapport à l'autre, son rapport est renvoi. Si la pensée se conçoit comme ce dont tout l'être consiste à renvoyer, le sens en doit être dégagé à partir de la question du signe. La lecture des quelques passages de la *Logique* que nous allons proposer entend faire apparaître quelques points saillants d'une telle conception.

Le sens ne s'explique pas, il se produit. De la même manière, lorsque l'on interroge l'origine du signe dans le langage, on est tenté de le renvoyer à un sujet, ou bien à une institution, dans tous les cas à quelque chose qui ne serait ni figé ni naturel. Mais ce qui importe, c'est que dans ces différents cas, le signe ne peut jamais faire l'objet d'une dérivation simple. Il est d'autant plus signe, nous dit Hegel, que sa vertu sémantique, c'est-à-dire sa fonction de renvoyer à la chose dont il tient lieu, n'est pas explicable, c'est-à-dire que sa position a quelque chose à voir avec une indétermination. Celle-ci intervient non pas comme un pur et simple abîme de la compréhension, mais bien comme ce qui permet au signe de devenir signe. C'est par cette pure position que le signe peut parfaitement assurer sa fonction. De la même manière que la référence du sens est fonction de son inadéquation à lui-même (la référence est précisément cette inadéquation), de la même manière le signifié du signe n'advient qu'à partir du moment où il n'y a plus rien dans le signe pour faire écran.

Un réseau se forme : la possibilité qu'a le signe de renvoyer à quelque chose (sa référentialité) est liée à sa non-entité (qui correspond au fait qu'il ne peut faire écran) aussi bien qu'à son immotivation (c'est-à-dire le fait que l'institution du signe n'est pas référée à une volonté

explicite, à la décision d'un sujet)[99]. Produire un signe, ce n'est pas en effet décider de l'association d'une chose avec une autre chose en vertu d'une troisième, ni se placer dans la position du troisième terme qui fonde la relation entre deux choses. Le rapport sémantique est lié à une différence qui n'est pas une différence propre au sujet, parce qu'elle ne peut justement être inscrite comme différence au sens courant du terme, c'est-à-dire comme différence entre deux choses[100]. Autrement dit, le rapport sémantique n'est pas un rapport conscientiel. La « dénaturalisation » du signe est jointe à sa capacité de renvoyer à quelque chose, et se fonde sur l'effacement d'un quelconque « point d'accroche » du signe. À ce titre, le signe introduit une certaine forme d'absoluité, ce qui semble d'emblée contradictoire. Comment penser en effet que le signe, qui est tout entier dans le fait de renvoyer à autre chose soit quelque chose d'absolu. On peut ici ruser en argumentant que Hegel soutiendrait ici le caractère absolu de la « relationnalité » même. Plus modestement, disons que le signe devient signe à partir du moment où quelque chose en lui ne fait pas l'objet d'une dérivation, d'une déductibilité – sa suppléance elle-même n'est pas dérivée. C'est ce que l'on retient du caractère immotivé de la signification. Or, le fait de n'être pas expliqué, ou déduit de manière complète peut, avant de décider en faveur de l'absoluité, se comprendre de manière moins emphatique que par la « principialité » de la signification. On peut par exemple soutenir que le signe présente une nature mixte, comme cela est d'ordinaire admis dans sa définition classique, c'est-à-dire augustinienne : le signe se présente aux sens pour faire venir à la connaissance quelque chose d'autre que lui-même. La matérialité du signe se voit adjoindre une fonction particulière mais cette fonction signifiante ne peut pas être simplement interprétée comme une « propriété » parmi d'autre du support matériel : elle dénonce implicitement la matérialité du signe lui-même comme quelque chose qui s'annule. La présence de la signification à même le signe n'est pas une propriété qui lui adviendrait d'on ne sait où : l'absoluité de la signification signifie qu'elle se produit à partir d'une relation à soi, relation particulière que l'on analysera comme *référence à soi*.

Cette présentation schématique recèle quelque chose d'intéressant : elle fait reposer la sémanticité sur une interprétation assez intéressante du motif de l'arbitraire. Dans une approche simple, l'arbitraire a pour signification la liaison, par un sujet, d'une expression et de sa signification sans que celle-ci puisse trouver un quelconque fondement dans l'expression ou la

[99] Ce point est clairement dégagé dans Saussure. Le motif de l'arbitrarité ne doit en effet pas être confondu avec un bon vouloir subjectif. Nous y reviendrons.

[100] Ce point impliquerait donc d'analyser le sujet non pas comme ce qui permet de comprendre le signe, mais comme une fonction spécifique à l'intérieur du signe lui-même. Le sujet, y compris en son sens hégélien apparaîtrait dès lors comme un effet particulier de la thématisation du signe lui-même. C'est ainsi que l'on peut donner une piste pour comprendre l'appréciation du sujet transcendantal comme « exemple » du concept dans les dernières leçons de Hegel.

signification. Cela signifie que les « éléments » sémantiques sont arrachés à leur donation pour devenir simplement expression et signification. L'arbitraire traduit donc une autonomie à l'égard de la donation que le symbolique ne permet pas encore d'aborder. La sémanticité est donc davantage fondée dans ce dégagement de la donation que dans la relation, qui n'en fait pas la spécificité, puisque ce trait se retrouve dans la symbolicité. La sémanticité présente donc une relativisation d'ensemble de la donation, que Hegel interprète parfois comme « maîtrise » (*Herrschaft*)[101]. Mais cette relativisation permet de faire apparaître le fait que la donation sur laquelle on semble jouer désormais est en réalité structurée logiquement. L'arbitraire n'est pas un motif qui peut être analysé psychologiquement, sans quoi la signification ne pourrait jamais être réalisée. La critique de la donation que produit la sémanticité emporte même l'idée d'une transparence à soi du sujet instituant le signe. L'intérêt de ce que présente Hegel dans la nomination consiste précisément à « décharger » l'arbitraire de son fondement subjectif, dans la mesure où le cœur de la sémanticité n'est pas, justement, un sujet qui serait là, tout prêt et explicable, qui pourrait rendre compte de sa volonté instituante. Le cœur de la sémanticité est un creux. Là où la volonté de mettre un sujet au lieu de ce creux touche juste, c'est précisément dans le fait que ce « creux » ne doit jamais être compris comme un fait, mais bien comme une fonction apparaissant dans l'auto-référence ébauchée plus haut. C'est à la description de cette auto-référence discursive que s'attache la *Logique*, et c'est à travers celle-ci que l'on va pouvoir chercher les preuves de la plasticité et de l'applicabilité de la pensée pure.

Plan du travail

Dans ce qui suit, nous proposons une lecture qui se concentre sur quelques passages de la *Logique de l'être* et de la *Logique de l'essence*. Si nous ne fournissons pas un commentaire linéaire ou une lecture globale de la *Logique*, c'est parce que les deux passages retenus permettent de bien faire apparaître la question de la référence objective qui intéresse notre propos. Il ne s'agira donc d'ignorer purement et simplement la *Logique du concept* ou d'autres passages de la « Logique objective », mais de dégager certains lieux de manière assez nette pour fournir des arguments à notre démonstration. La *Logique du concept*, que nous ne traitons pas ici, fournit une analyse différente de l'application qui se trouve dans une configuration *dynamique*. Les quelques éléments que l'on propose ici peuvent servir à esquisser une interprétation de la référence dans la *Logique du concept*, mais le détail en serait trop long pour le travail que l'on propose ici, et demandera une étude ultérieure et approfondie.

[101] Le terme apparaît bien dans l'*Encyclopédie*, § 458 R, GW 20, 452, *6-14* ; *E*, III, p. 253 pour désigner la maîtrise de l'intuition dans le signe, supérieure à celle que l'on rencontre dans le symbole. Dans les écrits d'Iéna, et ailleurs, le motif de la nomination est également lié à une domination.

- Le premier chapitre (pp. 61-126) propose une interprétation du début de la *Logique de l'être* (*Sein-Nichts*) dans la perspective d'un traitement fonctionnel de la nomination. Elle propose également une analyse de l'épanorthose hégélienne et de sa charge méthodologique.
- Le second chapitre (pp. 127-202) se concentre sur l'analyse du devenir comme expression adéquate de l'inadéquation formelle, et sur la manière dont celui-ci fait apparaître, dans ses deux moments, la différence du « sens », c'est-à-dire le contexte de la référence comme élément logique qui s'abolit.
- Le troisième chapitre (pp. 203-277) s'intéresse à la dialectique du *Dasein*, et à la tension qu'elle fait apparaître entre détermination et déterminité. Dans un second temps, il est question du *Etwas*, comme faisant à la fois apparaître une première application concrète de la *Logique*, ainsi qu'une ébauche de réflexivité. Celle-ci sera analysée à partir des ressources de la *Logique de l'essence*.
- Avant d'entrer dans le détail de cette analyse, le quatrième chapitre (pp. 278-322) propose quelques éléments pour penser la différence de régime entre la *Logique de l'être* et la *Logique de l'essence*. Les catégories ontologiques et les déterminations réflexives y sont comparées, mais aussi exprimées l'une par rapport à l'autre.
- Le cinquième chapitre (pp. 323-362) ouvre notre investigation sur les déterminations de la réflexion. Il étudie en particulier la structuration de l'identité et le rôle de la différence dans la production d'une structure *propositionnelle*. On s'intéresse, à la fin de ce chapitre, à la productivité particulière de la tautologie.
- Le sixième chapitre (pp. 363-441) s'intéresse de plus près à la question de la différence, notamment à la différence absolue comme différence de *position*, et à la diversité comme dispersion – et aliénation – de la réflexion. La diversité permet ici de penser le « dehors » de la réflexion comme son effet.
- Le septième chapitre (pp. 442-501) s'intéresse à la structuration de l'étrangeté de la réflexion dans l'opposition, et cherche ainsi à expliquer comme une détermination qui semble concrète peut être analysée à partir de la réflexion. La clef de notre analyse se trouve dans une compréhension non-linéaire de la réflexion, qui se manifeste dans une structure ternaire, celle du jugement.
- Le huitième chapitre (pp. 503-567) s'intéresse à la question de la contradiction en articulant trois questions : la première est celle de la situation de sa thématisation, et de son rôle dans l'économie des déterminations de la réflexion ; la seconde

s'intéresse à sa dissolution et à la question du *Grund* ; la troisième à son rôle entre l'*Être* et l'*Essence*.

Chapitre I

Être et le néant : pour une ontologie fonctionnelle

Notre objet est ici de tenter une clarification de l'*ontologie*, comprise au sens hégélien du terme. Il s'agit de montrer que l'être n'est pas abordé comme une chose, qu'il s'agirait de définir ou à laquelle il faudrait rattacher des déterminations[1]. Il est compris dans un cadre *fonctionnel* : est « être » ou « dans la forme de l'être » ce qui se présente comme le corrélat d'une nomination. Disons de manière encore provisoire que la *Logique de l'être* exhibe et décrit ce caractère fonctionnel de l'être. L'explication de ce caractère advient à partir du moment où l'être est *posé*, c'est-à-dire dans la *Logique de l'essence*. La prétention ontologique de la *Logique* hégélienne attire souvent des observations sur son caractère particulièrement novateur[2], mais également des disqualifications : cette « logique » ne devrait plus en être une. Elle sera plutôt une sorte de métaphysique, et à ce titre une régression par rapport au travail kantien[3]. Sans prétendre revenir

---

[1] Une telle conception assez classique de l'ontologie conçue comme étude des déterminations de l'être, abordé comme « objet », se retrouve dans la conception wolffienne. On renvoie ici à la mise au point sur la question de la métaphysique comme ontologie (et sur le sens à donner à « ontologie ») proposée par Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hambourg, Meiner, 1990, en particulier, pp. 298-326. Christophe Bouton a démontré, dans « Ontologie et logique dans l'interprétation hégélienne de Christian Wolff » (*Les études philosophiques*, n° 1-2 (janvier 1996), Paris, Puf, 1996, pp. 241-260) que la référence à l'ontologie wolffienne est bien présente chez Hegel, mais remaniée comme « noétique absolue ». Une telle noétique, cependant, ne peut être tout à fait pensée comme une abolition pure et simple de l'être, mais comme le renouvellement de sa compréhension, émancipée de la présupposition que celui-ci serait un « objet ». Il s'agirait plutôt, dès lors, de penser *comment* l'objectivité a un sens.

[2] C'est ce que l'on trouve par exemple chez Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1924, vol. 2, pp. 302-304. Il demeure toutefois critique à l'égard de l'emphase qui peut être celle de certains commentateurs qui voient dans Hegel « le plus grand logicien de l'histoire » en voyant dans la réunion de la sensibilité et de l'entendement un « étonnant mariage », et quasiment un miracle (Kroner, *Ibid*, p. XI, vise ici Wilhelm Windelband. Voir *Die geschichte der neueren philosophie in ihrem zusammenhange mit der allgemeinen kultur und den besonderen wissenschaften dargestellt*, vol. 2, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1880, p. 310 et p. 323). Une telle lecture a pu donner lieu à une compréhension de la logique hégélienne comme « panlogicisme ». Comme le remarque Wolfgang Bonsiepen (« Hegel und der Neukantianismus », dans Thomas Wyrwich (éd.), *Hegel in der neueren Philosophie*, Hambourg, Meiner, 2011, p. 52, n. 22), le terme est forgé par Kuno Fischer *en un sens positif*. Nous renvoyons au passage relevé dans la note : *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*, Suttgart, Scheitlin, 1852, p. 37. Ce « panlogisme » déclare que « tout est *logique* (*logisch*) », ce qui ne veut pas cependant dire, d'après Kuno Fischer, que « tout est Logique (*Logik*) ». Il ne s'agit pas pour lui d'un réductionnisme, mais d'une compréhension de la logique comme *développement* : « [Die Philosophie] löst die Natur- und Geistesphilosophie nicht in Logik auf, sondern sie entwickelt die Logik zur Natur- und Geistesphilosophie » (*Loc. cit.*).

[3] Le grief d'une régression ante-kantienne de la logique hégélienne est formulé par Schelling (*Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, *SW*, X, 138-139, tr. J.-F. Marquet, Paris, Puf, 1983, p. 157), ce que remarque Kuno Fischer, dans la page citée précédemment. Des commentateurs pourtant avertis de Hegel, comme Gérard Lebrun, peuvent sembler parfois souscrire à une telle lecture (par exemple lorsqu'il parle d'une « réhabilitation de l'ancienne métaphysique » dans *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 36, n. 2). Bernd Burkhardt (*Hegels Wissenschaft der Logik im Spannungsfeld der Kritik : historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels « Wissenschaft der Logik » bis 1831*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1993) étudie dans le détail ce reproche adressé à Hegel, notamment à l'endroit de la présupposition de l'unité métaphysique de la forme et du contenu (p. 319). Sur la lecture « continuiste », ses limites, et sur l'alternative entre rupture ou radicalisation de Kant, nous renvoyons à la mise au point d'Olivier Tinland, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013, pp. 47-63.

sur le détail de cette question, rappelons néanmoins un point : le caractère « ontologique » de la *Logique* n'est pas une thèse de Hegel, un coup de force pour faire entrer dans le carcan des déterminations logiques la diversité du réel. Il n'y a même pas, pourrait-on dire, de *prétention* ontologique, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une revendication qui devrait faire l'objet, du côté du lecteur, d'un assentiment préalable, ou d'une quelconque croyance. Le caractère ontologique de la *Logique* est une conséquence de son caractère *spéculatif*, et s'accompagne d'une redéfinition de ce que l'on peut entendre d'ordinaire par « être » et par « réel »[4]. On rappelle ici que lorsqu'il sera question de référence ou d'application de la *Logique*, on n'entend en aucun cas utiliser ce vocabulaire dans le cadre de la présupposition d'un dualisme de la pensée et de l'être[5]. Ce vocabulaire conserve néanmoins une certaine pertinence dans la mesure où l'on reconnaît volontiers que la critique hégélienne du dualisme n'a pas pour pendant une revendication *simplement* moniste[6]. Elle engage au contraire à repenser le rapport à l'altérité comme un rapport à ce qui n'est pas un simple dehors, mais ce qui trouve place dans l'élément logique. C'est ce que nous entendons, de manière encore très rudimentaire, par « caractère *spéculatif* de la *Logique* » : l'altérité n'y est pas traitée comme *donnée* ou comme *construite* (réduite) : elle est coextensive à l'explication de la pensée avec elle-même. Mieux encore : « la pensée » n'existe pas hors d'une

---

L'auteur soutient, à l'instar de Bernard Mabille, l'idée d'un « accomplissement » de la révolution kantienne (voir ici Bernard Mabille, « Hegel et la signification du principe de raison » dans Olivier Tinland (éd.), *Lectures de Hegel*, Paris, Le livre de poche, 2005, pp. 154-155, ainsi que la petite bibliographie sur cette question indiquée p. 155 n. 1). Klaus Brinkmann a bien montré sur ce point l'articulation de la critique de la métaphysique pré-kantienne par Hegel (« Hegel's Critique of Kant and Pre-Kantian Metaphysics » dans Hugo T. Engelhardt, Terry Pinkard, (éds.), *Hegel Reconsidered*, Springer, Dordrecht, 1994, pp. 57-78.

[4] On trouve ainsi Hegel au cœur d'une discussion sur le sens qu'il convient de donner au « réel ». Sur ce débat à l'époque de Hegel, voir Claudia Wirsing, *Die Begründung des Realen. Hegels « Logik » im Kontext der Realitätsdebatte um 1800*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021. La compréhension de la détermination comme « produit de la raison » telle que défendue par Rocío Zambrana (notamment dans *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2015, par exemple p. 119) propose une réponse assez déflationniste, mais surtout dépendante de la distinction être/raison (ce que remarque Stephen Houlgate dans la recension qu'il fait de l'ouvrage). Plutôt que de réduire l'être ou de le maintenir, la lecture que l'on proposera se rattache à celle avancée par Pirmin Stekeler-Weithofer, qui parle d'une « transformation logique, opérée par Hegel, de la question métaphysique portant sur ce qui est, en celle de savoir ce que « être » signifie » (« Métaphysique critique et suppositions métaphysiques. La logique hégélienne comme analyse de l'être », dans Jean-François Kervégan, Bernard Mabille (éds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 401).

[5] Le problème de l'application est posé notamment par Bruno Puntel, dans *Darstellung, Methode, Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bonn, Bouvier, 1973, mais occupe de manière générale les études qui se proposent d'analyser le sens du « concret » de la *Logique*. Bien entendu, l'extériorité implicite au paradigme de l'application n'est qu'un *moment* de celle-ci, et il faudrait par conséquent se garder de réduire l'application au cadre d'une telle extériorité. Elle peut être envisagée comme construction et comme méthode. Sur la critique hégélienne du paradigme extérieur de l'application, voir Bruno Haas, « Que signifie : appliquer la Logique spéculative ? » dans Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault, David Wittmann (éds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 149-170.

[6] Birgit Sandkaulen, dans « La pensée post-métaphysique de Hegel » (*Archives de philosophie* 75, 2012/2, pp. 253-265) montre que, si l'on peut entendre la compréhension de la *Logique* comme « monisme », cela ne va pas sans une refondation du concept même de monisme (p. 257). Robert B. Pippin a proposé, notamment dans *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 68-73, de passer par Kant pour montrer que la critique du dualisme chez Hegel ne se solde pas par un monisme au sens où l'on pourrait l'entendre naïvement. Si le monisme est conceptuel, le concept hégélien est bien un espace de tension et de travail. Son expression la plus propre n'est pas une substance mais, comme en témoigne a fin de la *Logique du concept*, la *méthode*.

telle explication. La pensée ne précède pas la *Logique* comme ce que cette dernière aurait à découvrir, et la dimension « ontologique » de la *Logique* s'ouvre à partir du moment où se rencontre une altérité dans cette explication par laquelle la pensée *est à elle-même*, et donc *est*[7].

Dans ce qui va suivre, nous abordons la « forme » non pas comme un cadre dans lequel il s'agirait donc de faire entrer un contenu, mais comme une certaine modalité dans laquelle se présente la différence de la pensée. Cette différence est une différence à l'égard d'elle-même sans laquelle il ne saurait y avoir de pensée. Cette modalité est ici spécifiée : il s'agit de la « forme de l'être ». L'altérité est dès lors traitée comme ce qui présente dans la « forme de l'être », c'est-à-dire ce qui se présente *immédiatement*. Le problème est ici massivement résumé : comment comprendre qu'un immédiat se présente par la médiation d'une « forme » ? Nous voulons montrer, à partir d'une lecture suivie du début de la *Logique de l'être*, que Hegel entend exhiber un fonctionnement particulier de la forme et une théorie originale de l'application, théorie dans laquelle l'immédiat n'est pas constitué ou déduit, mais plutôt *situer* comme corrélat de la nomination.

Cette analyse sera d'abord justifiée par la prise en charge *logique* de la question de la référence (I), prise en charge que l'on analyse à partir du *nom*, celui-ci permettant de situer logiquement le problème de l'immédiateté (II). Cette analyse logique permet de faire apparaître une certaine asymétrie du rapport entre l'être et du néant, qui se manifeste par une capacité de reprise et de correction du discours logique (III).

[7] Il faudrait donc se garder de parler de « la pensée » comme s'il s'agissait d'une chose, d'un bloc, ou bien d'une transparence à soi. Une telle économie est bien perçue notamment chez Ute Guzzoni (*Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Fribourg, Alber, 1963, p. 35).

I. La référence traitée du point de vue logique

Introduction : quelques éléments pour comprendre ce qu'est une logique spéculative.

La caractéristique avancée parfois pour caractériser la logique spéculative est qu'elle ne serait pas, contrairement aux autres une logique « rigide ». Il est vrai que les passages ne manquent pas pour opposer le vivant et le mort[8], ce qui est mobile à ce qui est statique, les déterminations fixes au concept se développant[9]. Pourtant, une telle opposition, rapidement restituée dans l'antagonisme commode du spéculatif contre le formel, tend à situer trop vite la *Logique* hégélienne dans un cadre qu'elle déborde. Sa capacité critique ne suppose pas simplement de se démarquer des logiques antérieures (selon la scansion rapide : logique formelle – logique transcendantale – logique spéculative)[10], mais de comprendre le rapport entre ce qu'une logique

---

[8] La bibliographie sur le sujet est ample. On relève ici une mise au point complète et appuyée sur les textes proposée par Gilles Marmasse dans « La logique hégélienne et la vie » (*Archives de philosophie* 75 (2012), pp. 235-262). L'auteur propose notamment de comprendre la vie logique comme autonomie, ou comme référence à soi de la logicité, et donc comme processualité. On se reportera également à l'ouvrage classique d'Annette Sell, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W.F. Hegel*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 2014, qui étudie notamment la notion de mouvement logique. Dans des travaux précédents, l'auteure souligne que cette compréhension du mouvement rejoint la thématisation de la contradiction. Voir notamment « *Das Leben in der Wissenschaft der Logik* » dans Helmut Schneider (éd.), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, Francfort/Main, Peter Lang, 2004, pp. 189-205. Elle annonce déjà la conclusion des travaux de Michela Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Pise, ETS, 2014, sur la contradiction et la vie. Dans le contexte spécifique de la *Logique*, Karen Ng a récemment proposé une analyse de la vie comme « *Formtätigkeit* » notamment à travers une interprétation du jugement comme « forme logique de la vie » (*Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, Freedom, Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 172-173. Sur la question de « vivifier » une pensée qui serait parfois démembrée par la logique scolaire, Elena Ficara souligne qu'un tel impératif se retrouve déjà chez Goethe. Voir *The Form of Truth. Hegel's philosobical Logic*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021, p. 57, n. 24.

[9] On rappelle le début de la *Logique du concept* : « Bey dem gegenwärtigen, darf ich diese Nachsicht vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde ansprechen ; indem sich für die Logik des *Begriffs* ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen, verknöchertes Material vorfindet, und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in solchem todten Stoffe wieder zu entzünden […] » (GW 12, 5, *11-15* ; *SL*, III, p. 13 légèrement modifiée : « Dans le cas de la présente partie, je suis autorisé à prétendre à cette indulgence bien plutôt pour la raison opposée, dans la mesure où, pour la logique du *concept*, on a déjà à disposition un matériau tout prêt et solidement fixé, on pourrait même dire ossifié, et où la tâche consiste à l'amener à la fluidité, et à raviver le concept vivant dans une telle matière morte »). Le passage parallèle de l'*Encyclopédie*, § 162 R, marque l'opposition entre une logique conçue comme simple « récit historique » (*Historie*) qui se contente de montrer les formes logiques du concept comme autant de « réceptacles morts, inefficients et indifférents » (*todte, unwirksame, gleichgültige Behälter*), et une authentique logique qui étudierait ces formes « pour elles-mêmes » et dans leur « connexion nécessaire » (*nothwendiger Zusammenhang*) (GW 20, 178, *23-31* ; *E* I, p. 409). Cette idée d'une connexion des formes est bien présente dans la *Logique* de 1816, où elle est qualifiée de « systématique » (*systematische Zusammenhang*) (GW 12, 28, *22-24* ; *SL*, III, p. 35). Concernant les limites de la logique ordinaire, Friedericke Schick, dans son commentaire de la section « Subjectivité » de la *Logique du concept*, relève bien que son caractère formelle (dans un sens non-spéculatif du terme « forme ») est en réalité ancré dans un certain empirisme : « […] Es könnte auch sein, dass Identität und Unterschied zwischen der Hegelschen Begriffslogik und der traditionellen reinen Logik darückzuführen sind, dass die erstere die Wissenschaft desselben Stoffs sein will, den die traditionelle Logik *empirisch* behandelt hat [Nous soulignons] » (dans Michael Quante, Nadine Mooren (éds.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hambourg, Meiner, 2018, p. 459). Un tel empirisme *suppose* déjà « la pensée » comme un objet qui pourrait simplement se donner et être observable. Par cette pétition de principe, il méconnaît, et de manière irrémédiable, ce que « penser » signifie. Mais il est possible d'entendre « forme » en un sens plus rigoureux. À rebours du rejet pur et simple de la logique formelle il faut donc en faire la critique, qui permettrait de faire mieux apparaître ce que sa représentation fait disparaître : l'enjeu de la définition de la forme.

[10] Jean Hyppolite (*Logique et existence*, Paris, Puf, 1952, p. 3 et p. 63) présente successivement la logique ontologique comme « prolongement » de la logique transcendantale et *donc* comme antithèse du formalisme. Ce dernier

ne pense pas, et qui pourtant la détermine. Cette curieuse idée d'un « inconscient » logique[11] prend un sens plus précis dès lors qu'on la comprend comme une inconséquence du point de vue scientifique. Le principal présupposé auquel nous voulons nous attacher dans cette courte introduction est celui de la définition de la forme. Il s'agit, bien entendu, d'un point d'entrée dans la question de la définition du « spéculatif » qui ne l'épuise pas. Il permet néanmoins de comprendre ce qui se joue en elle, et comment son extériorité à l'égard de ce qu'elle informe ne doit ni être sacralisée, ni être rejetée.

Que la logique spéculative soit abordée par contraste avec la logique formelle laisse trop rapidement de côté la question de savoir ce qu'est la forme dont il est question ici. La soi-disant rigidité de la logique proviendrait d'une compréhension superficielle de la forme comme délimitation d'un contenu, ce dernier apparaissant comme ce qui vient remplir, accomplir, ou combler la forme, dans une sorte de compréhension intuitive de ce que le « vide » de la forme pourrait signifier. Or, ce vide, tel qu'il est compris par Hegel n'est pas une place laissée vacante, mais bien l'indice de l'opération de la forme, et du fait que la forme *n'est que* cette opération[12]. On

---

méconnaîtrait le contenu. Une telle succession est historiquement juste, mais semble faire l'impasse, compte tenu de sa linéarité justement, sur certains points qui font la richesse de la *Logique*. Richard Kroner (*Von Kant bis Hegel*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 302-312) soutenait déjà la même scansion mais en nuançait cependant la linéarité. Il montre en effet que Hegel cherche à dépasser la scission, introduite par Kant, entre la logique formelle et la logique transcendantale, en procédant à une « extension » (pp. 304-305) de la découverte kantienne à la logique formelle. Un tel dépassement de la logique formelle et de la logique transcendantale est également pointé par Walter Bröcker, *Formale, transzendentale und spekulative Logik*, Francfort/Main, Klostermann, 1962, p. 7. Bernard Mabille (*Cheminer avec Hegel*, Chatou, La Transparence, 2007, pp. 35-44) va dans un sens similaire pour bien montrer comment Hegel sort d'une alternative ruineuse. La logique formelle est associée au simple calcul, pour des raisons qui ont justement trait à une sacralisation implicite du contenu. Cette dernière installe un dualisme rémanent chez Kant, que Hegel parviendrait à analyser sans avoir recours à un intuitionnsime. Nous soutenons pour notre part que Hegel exhibe plutôt le fait que la logique ordinaire se constitue au prix de certains « angles morts » sur lesquels elle repose. Le principal est l'esquive de la définition de la forme. Hegel peut ainsi préciser le rapport entre logique formelle et logique transcendantale, ce que l'une comme l'autre sont incapables de faire. En montrant cela, il peut ainsi *situer* les logiques l'une par rapport à l'autre. On souscrit ici à l'analyse de Manfred Zahn, « Die Idée der formalen und transzendentalen Logik bei Kant, Fichte und Hegel », *in* A. M. Koktanek, (éd.), *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, Munich-Vienne, Oldenbourg, 1965, p. 164. Le « dépassement » n'est donc ni une relégation, ni une intégration : il est plus simplement une *explication*, mais d'un type particulier. La logique spéculative fait apparaître les présupposés des logiques antérieures et montre comment ces présupposés les *structurent*. En cela, elle peut être authentiquement *scientifique*.

[11] On pourrait rattacher cette idée d'un « inconscient logique » à ce que Hegel appelle une « logique naturelle », ainsi lorsqu'il écrit : « Solcher Gebrauch der Kategorien, der vorhin die natürliche Logik gennant worden ist, ist bewußtlos […] » (« Un tel usage des catégories, qui a été nommé tout à l'heure la logique naturelle, est inconscient […] ») GW 21, 13, *28-30* ; *SL*, I, p. 37. Hans-Georg Gadamer reprend ainsi l'idée d'une « logique naturelle » déposée dans « l'instinct logique du langage » (« Signification de la *Logique* de Hegel », conférence donnée à Chantilly en 1968, reprise dans les Archives de philosophie en 1970, et republiée dans *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 75). Cependant, un tel « instinct » n'implique pas forcément son dépassement dans une logique artificielle, mais une compréhension de ce qui s'y joue, y compris dans le langage et malgré lui. Il ne s'agit donc pas d'inféoder la logique au langage naturel, mais de comprendre comment elle le structure en évitant une rétroprojection, c'est-à-dire une justification *a posteriori* de la structure langagière.

[12] Ainsi la critique de Hegel à l'endroit de la logique aristotélicienne est-elle plus modérée qu'on ne veut bien le croire. On se permet ici de renvoyer à quelques textes que nous avons relevés dans notre contribution « Qu'est-ce que la logique subjective ? L'articulation de la logique et de l'ontologie chez Aristote et Hegel » (*Revue philosophique de Louvain*, tome 118 n°3, août 2020-2021, pp. 407-434. Il faut en effet reconnaître à Aristote le mérite d'avoir le premier entrepris une description logique de la pensée, même si celle-ci n'était qu'une description. Il n'est pas pour

ne doit donc pas s'enquérir de *ce sur quoi* la forme opère, ou encore de *ce à quoi* elle serait appliquée, mais d'emblée, et de manière directe, du fait que la forme opère. Le caractère spéculatif de la *Logique* peut commencer à être dessiné ici à partir d'une observation tout à fait rudimentaire : la description de l'opération de la forme est dévolue à cette forme même. Cela signifie que la manière dont la forme agit, c'est-à-dire dont elle se réalise, n'est pas décrite par autre chose que cette forme elle-même[13]. En cela, on peut donc comprendre que le fait de qualifier la logique de « spéculative » est une manière d'en signaler la remarquable économie, en même temps que son autonomie (y compris au sens de sa « liberté »). On comprend en effet que la réflexivité engagée par le vocabulaire du « spéculatif » ne se comprend donc pas comme le fait de refléter un dehors, mais comme celui d'être par son reflet. Le caractère spéculatif impose donc de comprendre la forme dans une certaine économie, donc sans présupposer le « quelque chose » qui serait informé, mais de comprendre une différence radicale de la forme à l'égard d'elle-même, différence qui est condition de son opération, et condition même du fait qu'il y ait une pensée *de la forme*. Cette différence, minimale et indescriptible comme telle, explique à elle seule la présupposition de toute logique, quelle qu'elle soit. Elle est nommée, nous le verrons, « être » par la *Logique* de Hegel.

La pensée ne commence donc pas exactement par une description d'elle-même, comme s'il s'agissait d'une simple reprise de ce qu'elle est déjà. La pensée n'est pas une chose qu'il faudrait décrire par la pensée elle-même. Elle ne se produit qu'à travers son opération. Elle s'apparaît à elle-même en *nommant*. Ainsi, la pensée fait apparaître la différence dans laquelle elle est. Mais le contenu d'une telle forme ne peut être, dès lors, que l'absence de contenu, absence que l'on ne peut saisir de manière comparative, comme si on avait affaire à la simple abstraction, ou rémotion, de tout contenu ordinaire[14]. Pourtant, la logique ne s'arrête pas là, puisque cette absence est justement ce qui rend la pensée pensante. Il faut donc se garder de l'hypostasier pour

---

autant responsable de l'ossification de ce qu'il a dégagé. De ce point de vue, il est bien moins coupable que l'aristotélisme et qu'une sorte d'histoire empirique de la logique. Nicolai Hartmann (« Aristoteles und Hegel », dans *Kleinere Schriften*, Berlin, De Gruyter, 1957, p. 229-230) montre ainsi que la logique aristotélicienne est essentiellement *ontologique* et non formelle au sens superficiel du terme.

[13] Il serait dès lors difficile de parler, même de manière logiquement satisfaisante, d'une « métathéorie » dans la *Logique* (c'est ce que propose, par exemple, Christian Georg Martin, *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, pp. 33-38). Cette apparence de « théorie de la théorie » est liée au fait que la forme est forcément forme d'elle-même, mais sans que cela implique à proprement parler un dédoublement de niveau. L'analyse proposée par C. G. Martin permet toutefois d'éviter les effets d'un tel dédoublement en proposant une lecture de la logique comme « théorie d'un procès immanent » (p. 21).

[14] La compréhension de l'abstraction de la logique n'est pas le résultat d'une suppression du contenu qui aurait pour objectif de faire apparaître la forme. Une telle stratégie laisse de côté le fait que le contenu apparaît comme un corrélat structuré par le fonctionnement de la forme. Dans l'abstraction, entendue au sens ordinaire du terme d'une procédure de suppression du contenu, c'est en réalité la forme qui se trouve coupée de sa propre activité. Un tel moment peut au demeurant être logiquement descriptible, comme on le verra plus loin, dans la partie consacrée à la diversité.

en faire un vide. L'absence de contenu est la mise en lumière du fait que la forme travaille à se former à travers une lacune sans laquelle elle ne serait pas une forme. Ce que l'on peut décrire comme une contamination de l'empirisme dans la logique ordinaire (qui examine, répertorie et classe les déterminations de la pensée) trouve dans l'hypostase du « vide » de la forme son répondant[15]. L'empirisme spontanée de la logique formelle pense l'absence de contenu comme un défaut qu'il s'agirait de corriger par un contenu. Il y aurait donc une surdétermination de l'absence qui aboutit à une surcharge proprement dogmatique de la valeur du contenu qui viendrait la corriger[16]. Il faudrait donc résumer le propos sur la forme d'une manière un peu abrupte : l'altérité de la forme à l'égard d'elle-même est *être*. Mais la forme n'est rien d'autre que la compréhension de cette altérité. Sa tâche est donc de travailler cette altérité dans une topologie assez peu intuitive : la forme n'est forme qu'en réalisant son être dans un espace ouvert par son être lui-même. La forme ne se réalise que dans le lieu qu'elle ouvre elle-même. « Être » n'est donc

---

[15] Ce que pointe bien Bernard Mabille lorsqu'il identifie la solidarité entre la conception formelle de la raison et l'empirisme (*Cheminer avec Hegel*, *op. cit.*, 2007, p. 36). On peut aller encore plus loin : la logique « formelle », qui ne pense pas la forme, n'est pas à l'origine du problème de l'application. La question qui consiste à se demander comment la logique formelle peut rencontrer la réalité suppose déjà que le caractère formel est pris superficiellement. Dès lors, la logique qui s'interroge du dehors sur son application est d'ores et déjà *inapplicable*. Si elle l'est, ce ne peut être qu'au prix d'une simplification de son contenu qu'ironiquement on reproche… à Hegel. Sur un tel reproche, voir l'analyse de Bernard Bourgeois dans « La spéculation hégélienne », *Revue de théologie et de philosophie*, 121, 1989, pp. 273-289).

[16] On a déjà rencontré ainsi des lectures « désontologisantes » de la *Logique*, ainsi avec Rocío Zambrana. On trouve également une lecture chez Alexander Schubert, qui revendique une abolition de l'être ontologique dans la structuralité (*Die Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, Meisenheim, R. Birnbach, 1985, p. 124). On peut trouver un exemple d'une analyse similaire menée à partir de la compréhension de la forme logique, chez Sebastian Rödl, dans « Logical Form as a Relation to the Object », *Philosophical Topics*, vol. 34, n° 1-2, 2006, pp. 345-369 ou dans « Eliminating Externality », *International Yearbook of German Idealism*, 2007, vol. 5, p. 176-88. Sur ce point, Stephen Houlgate a récemment rappelé pourquoi l'on ne pouvait distinguer le caractère logique du caractère ontologique de la *Logique* sans manquer le projet hégélien (voir ici *Hegel on Being. Vol. 1. Quality and the Birth of Quantity in Hegel's Science of Logic*, Londres, Bloomsbury, 2021, pp. 110-119) en ne défendant toutefois pas une unité naïve de l'être et de la pensée. Nous pouvons aller dans un sens similaire, et constater que la *Logique* permet bien de se défaire d'un « aplomb » de l'être, qui serait ce qui fait face à la *Logique* comme son mystère, comme ce qu'elle aurait à réduire ou à percer. Cela n'annule pas, toutefois, l'immédiateté dans laquelle la forme se *présente* dans sa différence, et qui est *être*. C'est une manière d'expliquer pourquoi « être » n'est pas « articulé » et de donner une place à cette « non-articulation » dans la *Logique*. Autour d'une telle non-articulation, la *Logique* fonctionnerait donc, selon certains commentaires, comme un processus de transformation. Sur l'apport spécifique de la *Logique* à la métamorphose de l'ontologie, on peut renvoyer à Franco Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettivita in Hegel. Dall'ideale giovanile alla* Fenomenologia dello spirito, Trente, Verifiche, 1980, pp. 163-217 et à Karin De Boer, « The Dissolving Force of the Concept. Hegel's Ontological Logic », *Review of Metaphysics*, 57, 2003-2004, pp. 782-822. La question du caractère ontologique de la *Logique* ne se pense donc pas dans la question binaire d'un « avec ou sans », mais plutôt dans la thématique d'une transformation et d'une modification. Précisément, une telle transformation est celle dont la *Logique* est la théorie. On peut ainsi faire apparaître une théorie de la *Logique* comme constructive, et l'ontologie comme une certaine configuration de cette construction. Sur la *Logique* « constructive », nous renvoyons à Lothar Eley, *Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, Münich, Wilhelm Fink, 1976, pp. 20-22, ainsi qu'à la compréhension de la dialectique comme « processus transformationnel » chez Angelica Nuzzo, « Dialectic as logic of transformative processes », dans Katerina Deligiorgi (éd.), *Hegel. New Directions*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2006, pp. 85-104. Une telle analyse a l'avantage de ne pas recourir à une base, et donc à ne pas hypostasier « l'être », « l'objet (épistémologique) » ou encore le « sens ». L'être ne serait donc pas un objet de la *Logique*, mais bien l'espace dans lequel un certain type de configuration de la référence aurait lieu. C'est précisément ce que l'on veut interroger à travers la forme de l'être.

pas une chose, mais l'espace dans lequel la forme se *présente*, autrement dit ce dans quoi elle est en se *nommant*.

La logique hégélienne présente les choses d'une manière plus dépouillée : la pensée se pense, mais en se pensant elle *se* trouve (c'est le sens du *vorhanden* commenté plus haut). Le fait qu'elle *se* trouve est justement ce sur quoi bute la pensée elle-même. Elle se retrouve donc face à une latence qui est sa propre latence. Cette latence n'a de sens qu'à partir du moment où elle est contrastée non pas avec la présence d'une chose mais avec le « vide ». La différence de la forme n'est donc pas un vide que le contenu devrait remplir. Elle n'est pas le contraire de l'identité ou de la plénitude du contenu. La doctrine de la forme est ici plus « superficielle » en un certain sens. Par rapport au couple forme/contenu, dans lequel la forme serait la toile de fond dans laquelle le contenu vient s'inscrire, la latence de la forme est ici ce qui *fait contenu*. Ce dernier n'est donc pas un ajout extérieur, mais un corrélat.

Pour le moment, il faut tenter de comprendre, à partir d'une lecture détaillée du texte de la *Science de la logique*, comment la radicalité de l'absence de présupposition et donc la compréhension renouvelée de la forme permet *justement* de faire apparaître une dimension ontologique en un sens qui ne serait plus naïf, autrement dit qui ne serait pas une régression pré-kantienne. Il s'agira donc dans un premier temps de présenter les contours de cette ontologie qui ne serait pas naïve (A), pour ensuite montrer que celle-ci repose sur un fonctionnement particulier de la forme selon une double dimension (B). Ce fonctionnement peut être adéquatement décrit par une investigation particulière sur la signification (C).

A. Une ontologie sans l'être ?

La position de Hegel à l'endroit de l'ontologie donne lieu, cela est connu, à de nombreuses discussions. Il serait simplificateur de résumer ces discussions au seul débat « ontologie ou non » ? Les analyses de ce point s'intéressent plus exactement au sens qu'il faut donner ici au terme ontologie[17], sachant que l'on ne peut simplement considérer la *Logique*

[17] Une position « englobante » consisterait à décrire ici la *Logique* comme une analyse des « sens de l'être », de sa signification. Mais la *Logique de l'être* nous démontre qu'au-delà de sa signification, c'est-à-dire de ce que l'on peut dire d'une détermination, elle fait également apparaître ce qu'elle vise, c'est-à-dire ce qui échappe à cette analyse. Les effets de cette relativisation du caractère analysable de la détermination sont justement l'objet de l'*ontologie* hégélienne. Ainsi, le problème qui se pose régulièrement consistant à étudier le rapport de Hegel à l'ontologie peut faire l'objet de clarifications. Entre les extrêmes déflationnistes (voir notamment John Findlay, *Hegel. A Re-examination*, Londres, George Allen & Uwin, 1958 ; Klaus Hartmann (« Hegel : A Non-Metaphysical View », *in* Alasdair MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, New-York, Doubleday & Company, 1972, pp. 101-124) ou « continuistes » (ainsi Bernhard Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit. Erster Teil : Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, Brill, 1968 et *Studien zur Metaphysik Hegels*, Fribourg/B., Rombach, 1969 ; Vittorio Hösle, *Hegels System*, Hambourg, Meiner, 1998, notamment p. 62), les positions sont diverses et particulièrement riches. Il suffira de se reporter au collectif *Hegel au présent* que nous avons déjà cité pour parcourir un ensemble vaste de problématisations différentes du rapport de Hegel à l'ontologie et à la métaphysique. Pour notre part, nous retenons la formule proposée par

comme une pure et simple reprise de la *metaphysica generalis*, éventuellement remaniée pour les besoins d'une présentation plus satisfaisante. L'idée avancée par Hegel d'un « remplacement » de l'ontologie par la *Logique objective*[18], ne peut s'entendre comme une simple réorganisation du matériau fourni par la tradition philosophique, et cela quand bien même Hegel discute, dans les remarques, les conceptions classiques (Spinoza et Leibniz, notamment). La conception hégélienne semble bien plutôt se situer dans la continuité de la démarche kantienne[19], en opérant une « authentique critique de la métaphysique »[20]. Sans prétendre ici résoudre définitivement les discussions sur ce point, nous voudrions dans un premier temps tenter de proposer quelques remarques pour situer le sens d'une ontologie hégélienne dans la *Logique*. Nous voudrions ensuite justifier le traitement logique de la question de la référence en montrant comment celle-ci nous permet de comprendre cette « ontologie sans l'être ». Le titre que nous donnons à cette partie peut être lu en deux sens. Le premier signalerait l'ontologie hégélienne comme n'étant pas véritablement une ontologie. Nous n'entendons pas nier toute dimension ontologique à la *Logique objective*, ce qui irait contre la lettre du texte et, semble-t-il, l'intention de son auteur. Il s'agit simplement de signaler la distance prise par rapport à une compréhension de l'ontologie qui la résumerait à sa configuration dans la métaphysique classique. Le second sens dans lequel ce titre peut être lu consiste à comprendre le sens d'une « ontologie sans *l'*être ». L'accent est ici placé sur la substantivation spontanée et non critique de l'être, c'est-à-dire sur l'article. Là encore, évitons

---

Bernard Bourgeois d'une « signification ontologique de la *Logique* hégélienne » (*Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, p. 277). Si on lit cette signification à travers le dépassement de la métaphysique « prosaïque et franc » proposé par Hegel (Bernard Bourgeois, « La métaphysique réformée », *Hegel au présent, op. cit.*, p. 36), on sera d'accord avec l'auteur pour dire que la métaphysique se logeait dans la scission entre la pensée de l'être et la pensée de soi. On doit cependant préciser qu'un tel dépassement se fait à partir du lieu qu'est le *sens*. C'est ainsi que l'on peut penser l'ontologie au sens hégélien non pas comme une question adressée à l'être, présupposé comme chose, mais sur le *sens de l'être*, qui montre ainsi l'indissociabilité de l'objet « être » avec la *question* qui lui est adressée.

[18] « Die objective Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* aufgeführt sein sollte. - Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist erstens unmittelbar die *Ontologie*, an deren Stelle die objective Logik tritt, - der Theil jener Metaphysik, der die Natur des *Ens* überhaupt erforschen sollte; […] » (« La logique objective vient, de ce fait, bien plutôt occuper la place de l'ancienne *métaphysique*, en tant que celle-ci était l'édifice scientifique érigé sur le monde, édifice qui devait être construit seulement par des *pensées*. – Si nous prenons en considération la figure ultime du développement élaboré de cette science, c'est en premier lieu, immédiatement, la place de l'*ontologie* que la logique objective vient occuper »). GW 21, 48, *22-27* ; *SL*, I, p. 74.

[19] Ce sont en effet les termes mêmes de la première préface : « Die völlige Umänderung, welche die philosophiche Denkweise seit etwa fünf und zwanzig Jahren unter uns erlitten, der höhere Standpunkt, den das Selbstbewustßeyn des Geistes in dieser Zeitperiode über sich erreicht hat, hat bisher noch wenig Einfluß auf die Gestalt der *Logik* gehabt. » (« La transformation complète que la manière de penser philosophique a subie parmi nous depuis environ vingt-cinq ans, le point de vue plus élevé que la conscience de soi de l'esprit a atteint sur elle-même au cours de cette période, n'ont eu encore jusqu'à présent que peu d'influence sur la configuration de la *logique*. ») GW 11, 5, *2-5* ; *SL*, I, p. 27. Le « contexte » est bien marqué par Kant, puisque les « vingt-cinq ans » avant la Préface de la *Logique* de 1812 indiquent l'année de parution de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*.

[20] « Die objektive Logik ist daher die wahrhafte Kritik [der Formen der Metaphysik] […] » (« La logique objective est [la] véritable critique [des formes de la métaphysique] »). GW 21, 49, *11-12* ; *SL*, I, p. 75.

les simplifications. Il ne s'agit pas de dire que nous avons affaire à une ontologie sans substance[21], mais de montrer que la substantivation *spontanée*, et donc présupposée, de « être » empêche de concevoir le contenu comme logiquement structuré.

1. La portée ontologique de la Logique. Remarques pour une problématisation

« Ontologie » est sans aucun doute l'intitulé d'une discipline philosophique qui étudie les déterminations générales de l'être. C'est également le nom d'un problème. On a en effet prétention à articuler l'être par des déterminations, tout en reconnaissant l'indépendance de ce qui est articulé à l'égard de ces déterminations. La garantie de ce que l'on pourrait appeler une homologie structurelle entre la pensée et la chose n'est en aucun cas évidente, et entre davantage dans le domaine de ce que Hegel appelle la présupposition. On peut donc parler, à ce titre, d'une présupposition ontologique globale, qui apparaîtrait comme le socle sur lequel repose la possibilité même d'une ontologie. Au sujet d'une telle présupposition, on peut d'ores et déjà anticiper l'argument hégélien : la scientificité exige que l'on se défasse de toute présupposition. Mais dès lors, la possibilité même de l'ontologie devrait s'écrouler, et céder la place, comme le recommande Kant, à une plus modeste analytique transcendantale[22]. En un certain sens, n'est-ce pas ce que Hegel fait en pointant l'ontologie comme une chose du passé[23] ? La position de Hegel est évidemment plus complexe. On pourrait soutenir l'idée d'une « reconstruction » de l'ontologie, mais il faudrait alors se demander sur quelle base se fait une telle reconstruction, à partir du moment où la *Logique* ne semble pas nous donner de véritable principe, et encore moins une définition de « être »[24]. L'ontologie hégélienne ne partirait donc pas d'une définition de son « objet », ce qui est au demeurant cohérent avec la compréhension de l'ontologie comme étant une science générale, et non régionale. La généralité de l'objet semble pourtant déboucher sur un nouveau problème. Si l'on veut, en toute rigueur, éviter la présupposition de l'homologie entre la chose et la pensée, on se retrouve à devoir penser une science dont l'objet est indéfinissable *par définition*. La solution de ce problème est de ne pas traiter l'être comme un objet, mais bien

---

[21] La substance est bien présente dans la *Logique de l'essence*. Elle vient d'une certaine manière intégrer les déterminations de la *Logique objective*, et permet de penser l'absolu comme relation à soi (voir ici GW 11, 369, *27-29* et 394-396 ; *SL*, II, p. 174 et pp. 206-210).

[22] Pour la relativisation de l'ontologie, on rappelle que Kant recommande l'abandon du « nom orgueilleux » d'ontologie au profit d'une plus « modeste » analytique de l'entendement pur (*Critique de la raison pure*, A 247 / B 303 ; Ak. III, 207 ; Pl. I, p. 977). Cela n'empêche pas néanmoins de se pencher sur la question de la valeur objective du jugement, sur laquelle Kant se penche, notamment au § 19 de la *Critique* (texte de la seconde édition : B, 141-142 ; Ak. III, 114 ; Pl. I, pp. 859-860). On renvoie ici, en guise de mise au point globale, à Jocelyn Benoist, « Les limites de l'ontologie et le sujet critique » dans Emmanuel Kant, *Réponse à Eberhard*, introduit, traduit et annoté par Jocelyn Benoist, Paris, Vrin, 1999, pp. 7-81.

[23] GW 11, 5 ; *SL*, I, p. 27.

[24] Dans son commentaire « dialogique », Pirmin Stekeler-Weithofer note ainsi que l'être ne fait pas l'objet d'une définition au début de la *Logique* (*Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1 : Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein, Qualitative Kontraste, Mengen und Maße*, Hambourg, Meiner, 2020, p. 289).

comme la dimension dans laquelle des objets pourront se présenter. En un sens très large, qui n'est évidemment pas le sens technique de l'objectivité hégélienne, la *Logique objective* ne se présente pas exactement comme une théorie des objets (elle n'est pas même une « science réelle » au sens hégélien du terme, comme le sont la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit). Elle n'est pas exactement non une théorie de l'*objectivité* au sens kantien du terme[25], ou même épistémologique. Elle est une étude du comportement de « être ».

L'être n'est donc pas un objet de l'ontologie, mais il désigne plutôt la dimension de l'altérité, la dimension dans laquelle *il y a* une présentation indépendamment de nous. On peut donc ici aborder l'idée d'une ontologie hégélienne de manière plus économe, sans doute, que s'il s'agissait d'une authentique description de la structure cachée des choses qui se présentent à nous ou d'une déduction de la réalité, comme on peut parfois penser, de manière très réductrice, le sens de l'idéalisme hégélien[26]. Mais cette manière économe ne signifie pas une pure et simple disparition de l'être[27]. Celui-ci est plus modestement l'élément dans lequel il est question d'une extériorité non travaillée, immédiate. Qu'en est-il, néanmoins, d'une telle extériorité ? Elle non plus ne peut être présupposée ni évidente, d'autant plus dans le domaine de la pensée pure. « Être » désignerait dès lors la dimension de la pensée qui s'échappe à elle-même. Un tel « échappement » n'est pas cependant accidentel, ou du moins il ne l'est que si l'on conçoit d'emblée la pensée comme quelque chose de clos et de transparent à soi. On assimilerait ici la pensée à une chose alors même qu'elle n'est rien de tel. Elle n'est que dans cette extériorité à soi, elle n'est qu'en étant différente d'elle-même, dans le sens où elle est une *opération*, et non une chose. « Être » désigne dès lors cette compréhension de la pensée comme opérativité : il est la différence que la pensée *est*, et sans laquelle il n'y a tout simplement pas de pensée.

---

[25] Sur l'apparente reprise, qui cache en réalité une critique, de la conception kantienne de l'objectivité dans la *Logique du concept*, Emmanuel Renault développe, en s'appuyant sur l'introduction à la *Begriffslogik*, GW 12, 18-19 ; *SL*, III, pp. 23-24, trois points permettant de détecter l'anti-kantisme de Hegel : l'objet hégélien est opposé au phénomène, il est en et pour soi, il est un « étranger » que l'on cherche à s'approprier, et non une matière informée. Voir ici « Objet et théorie » dans Jean-Renaud Seba, Guillaume Lejeune (éds.), *Hegel : une pensée de l'objectivité*, Paris, Kimé, 2017, pp. 127-146, et en particulier, pour la question du rapport à l'objectivité kantienne, pp. 136-141.

[26] C'est ce que l'on trouve par exemple chez Étienne Gilson, qui intitule le passage qu'il consacre à Hegel dans son livre *L'être et l'essence* (3e édition, Paris, Vrin, 1972 [2008]) « La déduction de l'existence » (pp. 208-226). On peut trouver une telle approche du réel « déduit » logiquement chez Karl Heinz Haag, *Philosophischer Idealismus. Untersuchung zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik*, Francfort/Main, Europäische Verlaganstalt, 1967.

[27] Angelica Nuzzo relève très justement qu'il n'y a pas d'abolition pure et simple de l'être au sens d'une réalité extra-logique. La réalité n'est pas « niée » par Hegel. Elle est conceptuellement articulée, ce qui engage à une compréhension de l'élément formel non pas comme un élément unifié et linéaire, mais plutôt comme ce qui donne à sa propre inadéquation une dimension *méthodique*, où il sera question de la réalité extra-logique comme de son domaine de *vérité*. Voir, sur ces questions, Angelica Nuzzo, « Zur logischen Bestimmung des ontologischen Gottesbeweises: Bemerkungen zum Begriff der Existenz im Anschluss an Hegel », *Hegel-Studien*, 30, 1995, pp. 105-120 et « Existenz 'im Begriff' und Existenz 'außer dem Begriff'. Die Objektivität von Hegels subjektiver Logik » dans Anton Friedrich Koch, Alexander Oberauer, Konrad Utz (éds.), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen « Subjektiven Logik »*, Paderborn, Schöningh, 2003, pp. 171-187.

Cette compréhension de « être » n'a pas, comme on l'a dit, vocation à trancher la question discutée de l'ontologie hégélienne, mais elle peut cependant permettre de comprendre quelques points. Premièrement, elle permet de saisir en quoi l'être n'est pas une chose, et ne peut donc apparaître comme une quelconque présupposition. Deuxièmement, elle permet de comprendre le rapport entre l'être et la pensée comme n'étant justement pas un rapport entre deux domaines ou entre deux termes. Elle permet ainsi de s'extraire de la représentation classique de la connaissance comme correspondance entre objet et pensée. Troisièmement, elle permet de saisir « être » comme expression de la possibilité d'une logique en général, car si « être » désigne la différence à soi de la pensée dans laquelle seulement la pensée est, alors il permet d'envisager la distance indispensable par laquelle la pensée revient à elle-même et *se pense*. C'est en cela que la *Logique* est bien, au sens très rudimentaire, mais aussi très général du terme, une logique.

2. L'articulation logique de la différence formelle.

On a déjà noté, à l'endroit de l'application, que l'on devait éviter toute compréhension d'ordre dualiste. Notre compréhension de « être », même si elle est encore très sommaire, permet de comprendre la sortie de l'opposition entre pensée et réel. Nous voulons montrer comment la question de la référence prend également place dans l'ontologie hégélienne. Pour cela, il est nécessaire de débarrasser la référence, elle aussi, des schémas déposés dans notre compréhension habituelle[28]. Si l'on reste dans le cadre de la référence comme relation entre deux domaines autonomes, l'objection hégélienne apparaîtrait immédiatement. Une présentation ramassée est claire de cette objection se trouve dans le commentaire que livrent J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervégan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain et M. Slubicki de la *Science de la logique* en français[29] :

> [La représentation] ne parvient pas à ressaisir le penser pour lui-même, mais le réfère constamment à un terme concret susceptible de le déterminer de l'extérieur. La représentation est rétive au spéculatif, parce qu'elle ne peut s'empêcher de le mesurer au sensible[30]. Or c'est précisément ce qui est ici refusé : que le penser ne puisse être en

[28] On peut désigner, de manière minimale, la référence comme le lien entre le logique et le réel. Nous reprenons ici les termes de Denis Vernant : « La logique doit pouvoir s'appliquer et son calcul porter sur des objets précisément désignés. D'où la nécessité première d'une *théorie de la référence* qui spécifie quels symboles sont chargés d'assurer l'ancrage du discours logique dans le réel » (*Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, Mardaga, 1986, p. 71).

[29] J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervégan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981-1987.

[30] Précisément, les commentateurs citent à l'appui de cette lecture l'*Encyclopédie*, § 88 R (3), notamment GW 20, 126, *21* – 127, *5* ; *E*, I, p. 353. Ce passage relève justement que la difficulté dans le fait de prendre la *représentation* comme norme de la pensée implique toujours de référer cette pensée à autre chose qu'elle-même. Il ne s'agit cependant pas de jeter cette altérité de la pensée avec la sensation. C'est une chose de dire que la pensée, dans la logique, ne doit pas avoir recours à la sensation. C'en est une autre d'en inférer que le problème de l'extériorité ne doit concerner que le rapport de la pensée à autre chose, et non le rapport de la pensée à elle-même.

> fonction d'« autre chose » qui fasse figure de contenu. L'indétermination radicale de l'être exprime l'*absence d'un domaine de référence* comme *préalable* nécessaire au penser[31].

Il n'y a, en effet, pas de « domaine de référence préalable » dans la mesure où celui-ci apparaîtrait alors comme une présupposition, d'une part, et comme une détermination implicite de l'être d'autre part. Pour autant, l'indétermination de « être » ne signifie pas l'absence pure et simple d'un domaine de référence. Cela signifie plutôt que le domaine de référence en question est ce que l'on nomme « être », et qu'il n'est pas préalable au penser, mais concomitant à celui-ci, dès lors qu'on le décrit comme une opération[32]. On ne peut retomber dans les méandres d'une lecture qui installerait la *Logique* dans une partition forme/contenu, autrement dit dans un dualisme qui ne pourrait que la rétrograder au rang d'une théorie de la connaissance au sens ordinaire du terme. Cela dit, la théorie de la forme décrite plus haut fait bien apparaître une *différence*. Or, cette différence n'est pas à comprendre comme une séparation entre deux « pôles ». Si l'on reprend le commentaire précédent, la différence dont il est question dans la forme telle qu'elle est spéculativement comprise n'est en aucun cas une différence du type de celle que l'on pense ordinairement. Elle n'est pas la différence de deux *choses*, ou de deux domaines. Elle est, pourrait-on dire, une différence interne, immanente, mais qui ne peut encore se formuler dans les termes d'une différence à proprement parler.

On retrouve ici le problème esquissé plus haut : la différence de la forme qui apparaît n'est pas formulable comme différence. C'est justement ce point qui conduit à convoquer d'abord la question de la référence de manière générale, et de manière plus spécifique celle de la référence nominale. Le premier point demande de justifier l'usage du concept de référence, avant d'en relever la modification qu'il subit dans son usage hégélien.

Le problème que pose la différence ici est celui de sa propre formulation. La *Logique* doit fournir les ressources pour la compréhension de ce qu'elle exhibe, or, la différence de la forme n'est pas compréhensible par cette forme elle-même. D'emblée, la réflexivité logique semble interrompue, non pas parce qu'elle se heurte à un contenu extérieur qu'elle ne pourrait incorporer, mais parce qu'elle se confronte à une rupture qui n'a de sens qu'à partir d'elle-même. La *Logique* commence donc par une rupture de la discursivité. Mais une telle discursivité n'est pas extérieure à l'objet qu'elle décrit. Il faut donc user d'un signal de la rupture de la discursivité logique, mais qui l'articule à sa propre extériorité, à sa propre interruption. Il faudrait dès lors

---

[31] J. Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la* Science de la Logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 1, p. 48. Nous soulignons.

[32] Une telle « concomitance » ne saurait être exactement comprise comme un « implicite ». L'idée d'une logique conçue non pas comme exposition mais comme explicitation de la pensée par elle-même (ainsi que le propose Christian Georg Martin, comme on l'a vu plus haut) a certes quelque chose d'intéressant, mais *suppose* encore l'implicite. Il faudrait ici se doter d'un concept plus technique de « supposition ontologique » pour comprendre le sens du concomitant d'une manière un peu plus satisfaisante.

éviter ici un double écueil. Le premier est celui d'une réduction de l'interruption en question à un simple « vide ». Comme on l'a relevé plus haut, celui-ci ne serait que la marque d'une place laissée vacante. On assisterait dès lors à ce que l'on pourrait désigner comme une « uniformisation » de la forme. Par « uniformisation », nous voulons dire que le vide de la forme apparaît paradoxalement comme une suture de celle-ci. Il inscrit *formellement* la discontinuité de la forme, mais ce faisant la relie à elle-même à un niveau supérieur. Le second écueil est en réalité solidaire du premier : à vouloir éviter de lisser trop rapidement la discursivité, on en reviendrait à présenter ce qui la heurte comme une « chose », mais cette présentation, en plus de supposer la chose en question, ne fait jamais que corriger de manière rapide la rupture. Le problème d'une telle correction est qu'elle se fait au prix de la compréhension plus rigoureuse du rapport qui vient lier la rupture de la continuité formelle avec tel ou tel contenu en particulier. De manière assez intéressante, on comprend donc ici pourquoi Hegel peut renvoyer dos à dos le formalisme non critique et le réalisme spontané. Dans notre premier écueil, la forme se replie sur elle-même et ne peut donc comprendre son rapport à un contenu, mais dans le second, elle installe ce contenu dans une position non critiquée. La référence permet d'éviter un tel écueil dans la mesure où elle fonctionne au moment où l'articulation formelle renvoie à autre chose qu'elle-même, ce qui peut être interprété d'une manière plus précise : elle renvoie à elle-même comme insuffisante, et donc signale autre chose qu'elle-même. Ainsi, si la forme logique a une référence, ce n'est pas en vertu d'autre chose que de l'exposition de son incomplétude, de son insuffisance. Or, cette insuffisance n'est exprimable qu'à partir d'elle-même.

3. Une critique du paradigme linguistique de la référence

La question est ici comprise, on le voit, à rebours de la référence conçue dans le domaine linguistique. Il est possible d'en donner ici une description rapide, pour mieux faire saisir ce dont il est question. Habituellement, on pointe la chose, et on en décrit ensuite les déterminations – la complémentarité de ces deux opérations est mise en évidence dans le problème connu de la description définie[33]. Dans cette représentation, un bloc inanalysable est entouré d'un halo de déterminations. Cette seconde étape permet de raffiner la compréhension du « bloc », mais ne change pas fondamentalement la structure concentrique ici dessinée. La complémentarité entre ces deux dimensions (ce dont on parle / ce que l'on dit) est supposée à partir du moment où l'on tient ferme l'idée d'après laquelle ce que l'on dit se rapporte bien à ce dont on parle. L'ancrage référentiel du discours serait assuré par un « geste » déictique qui n'aurait lui-même rien de

[33] La question des descriptions définies prend un tour intéressant à partir de la réplique russellienne à Frege : certaines expressions ne nomment pas directement un objet, mais proposent une description à laquelle un seul objet peut correspondre.

discursif[34]. Cette opération convoque d'ailleurs la présence d'un tiers-terme (l'intention ou la visée d'un sujet) pour être efficace. L'intervention de ce tiers n'est pourtant pas une véritable solution du problème de l'ancrage référentiel. Il s'agit bien plutôt d'un déplacement du problème sur un plan d'ordre psychologique. Un tel déplacement est la conséquence directe de la supposition de l'extériorité comme donnée. Or, si en lieu et place d'une telle extériorité, on analyse la différence dans laquelle la référence fonctionne comme différence de la forme, le problème change lui aussi de configuration. On n'a plus à convoquer le sujet pour expliquer *à quoi l'on fait référence*, mais simplement à exhiber comment la différence pure dont il est ici question *appelle* un corrélat. Celui ne serait rien d'autre que ce que la différence pure fait de lui : il *serait*, il est *être*. Ce point demandera davantage d'analyse et d'explication. Il suffit pour le moment de noter la subversion du modèle ordinaire (linguistico-psychologique) de la référence : celle-ci n'est plus fondée sur une indication qui interviendrait « en plus », et n'est pas non plus fonction des déterminations discursives, de ce que l'on dit *de l'objet*. Elle est fonction de la différence, et cette différence n'est adossée à rien. On peut donc dire, en vertu de l'immanence de cette pensée de la référence, que celle-ci est un problème d'ordre *logique*.

B. La double fonction de la référence : application et constitution de la *Logique*.

---

[34] Le lien entre la signification d'un terme et le déictique est connu. Remarquons ainsi une formulation claire de ce point dans la théorie de la signification de Guillaume d'Ockham, telle qu'on la trouve dans le chapitre 33 du livre I de la *Somme de logique* : « Nam uno modo dicitur signum aliquid significare quando supponit vel natum est supponere pro illo, ita scilitet quod de pronomine demonstrante illud per hoc verbum 'est' illud nomen praedicatur » (« En un sens, en effet, on dit qu'un signe signifie quelque chose quand il suppose ou est destiné à supposer pour cette chose, de telle sorte qu'il peut être prédiqué, au moyen du verbe « être », du pronom démonstratif qui désigne cette chose ») (le texte latin : Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica*, New York, The Franciscan Institute St Bonaventure, 1974, est reproduit dans la traduction de Joël Biard. Nous y renvoyons, ici p. 99 ; traduction Joël Biard, dans Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*. Première partie, Mauvezin, TER, 1993, p. 99). On voit ici que le démonstratif se voit dévolu la charge d'assurer l'ancrage référentiel de la proposition. Ce point peut apparaître évident, mais il a le mérite d'inscrire la question de la démonstrativité et de la nomination dans un périmètre davantage *logique* que psychologique, alors même que l'héritage aristotélicien sur la question déléguait clairement la question de l'adéquation de la pensée et de la chose au domaine de la psychologie, et ce notamment dans le début du *De l'interprétation*, 16 *a* 2-9 : « Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. Καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά. περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, – ἄλλης γὰρ πραγματείας· » (« On sait d'une part que ce qui relève du son vocal est symbole des affections de l'âme et que les écrits sont symboles de ce qui relève du son vocal ; de même que les lettres ne sont pas les mêmes pour tous, de même les sons vocaux ne le sont pas non plus. En revanche, ce dont ces symboles sont en premier lieu des signes – les affections de l'âme – sont identiques pour tous, comme l'étaient déjà les choses auxquelles ces affections étaient similaires. Il a été question de ces points dans les écrits sur l'âme, comme relevant d'un autre sujet d'étude. » tr. fr. de C. Dalimier dans Aristote, *Catégories. Sur l'interprétation*, Paris, GF, 2007, p. 261. La traduction est légèrement modifiée). Pourtant, comme on l'a déjà remarqué, l'assimilation trop rapide de la médiation entre le signe et la chose à la *psukhè* évacue la question du caractère complexe de ce rapport. On sait que la question du passage auquel envoie Aristote est débattue, mais la compréhension hégélienne de la psychologie aristotélicienne peut permettre de renvoyer à la question des deux intellects, et donc de ne plus penser le *paskhein* animique comme une pure dépendance à l'extérieur, mais bien comme une structuration de l'âme *homologue* à la structure de la chose. C'est la *forme* qui devient précisément ici la médiation. Si l'on pense que cette dualité est structurante de l'intellect, et non accidentelle, alors il devient possible de repenser la *deixis* dans la scission de l'intellect, et non comme une opération qui devrait simplement se fonder sur lui. Ce point représente une lecture « forcée » du passage d'Aristote, mais permet toutefois de souligner l'importance de la triangularité mise en place ici.

Ce dernier point n'est qu'une conséquence de la prise en charge de la référence comme fonction *logique*. Si, d'une part, on ne doit pas traiter la question de l'application et de la référence comme une théorie supplémentaire, qui viendrait s'adjoindre à une logique formelle qui présenterait la pensée comme close, mais bien comme l'effet d'une compréhension de l'altérité de la pensée comme sienne, et si, d'autre part, cette compréhension est ce qui anime le déploiement de la pensée, alors la question de la référence se présente à la fois comme celle de l'application de la logique, mais également comme celle de la structuration interne de cette dernière.

Si l'on prend au sérieux l'immanence du développement logique dans le sens particulier de la différence qu'installe la forme, on comprend d'une part l'être inaugural comme expression de la condition de toute logique possible[35]. Mais la référence joue, d'autre part, un rôle dans la construction du discours logique, dans la mesure où elle permet de donner une place précise à tel ou tel point d'achoppement. De tels points sont des lieux où la forme logique s'avère impuissante à expliciter sa propre opérativité. De manière très générale, la référence n'articule pas la *Logique* à un domaine d'application, mais à une extériorité sienne, cela est entendu (il s'agit de la critique du dualisme spontané de la chose et de la pensée). Cette extériorité ne se trouve pas cependant hors de la *Logique* elle-même. La référence n'a donc pas qu'une fonction *ontologique*. Elle a également un rôle *méthodique* dans la mesure où elle permet de rendre compte de la productivité particulière du raisonnement, et de ne pas concevoir une telle productivité en ayant recours à des données extérieures. La *Logique* permet donc d'intégrer la contextualité de ses déterminations comme étant, elle aussi, *purement logique*.

Ces deux observations sur le caractère *méthodique* de la *Logique* et sur le traitement particulier que reçoit ce que l'on désigne comme principe de contextualité[36] peuvent nous

---

[35] A ce titre, une logique qui ne comprend pas l'indétermination de l'être comme sa présupposition engage malgré elle une compréhension de l'être. L'efficacité du propos hégélien, et sa vertu proprement critique, réside en ceci : une logique n'est pas ontologique en plus d'être une logique. Il y a, du fait même qu'elle est logique, une ontologicité. Si elle ne la comprend pas, alors elle draine avec elle les présuppositions historiques de la compréhension de l'être. Cela nous semble être le sens de la réponse de Stephen Houlgate à Rocío Zambrana.

[36] Le dispositif ainsi décrit peut d'ores et déjà dessiner les contours d'une théorie hégélienne de la *contextualité* de la signification, ainsi que certains travaux ont pu le démontrer. La formulation la plus connue et la plus ramassée de ce principe est due à Gottlob Frege : « Nur im Zusammenhange eines Satzes bedeuten die Wörter etwas » (« Les mots n'ont de signification qu'au sein d'une proposition ») (*Die Grundlagen der Arithmetik*, § 62, éd. de Christian Thiel, Hambourg, Meiner, 1986, p. 73 ; tr. fr. de Claude Imbert dans *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969, p. 188). Il s'agit là, d'après Michael Dummett (*Frege, Philosophy of Mathematics*, Londres, Duckworth, 1991, p. 111), du « linguistic turn » à proprement parler. On peut toutefois remarquer, avec Lambertus Marie De Rijk, qu'une telle « approche contextuelle » se rencontre déjà avec la place de plus en plus importante de concepts comme la « supposition » en logique, d'après lequel un terme tient lieu d'une chose dans le contexte d'une proposition. Voir ici la *Logica Modernorum. A contribution to the History of early Terminist Logic*, Assen, Van Gorcum & Co., 1962-1967, vol. II/1, pp. 113-117 et 123-125. Pour ce qui concerne Hegel, c'est principalement Robert Brandom qui a insisté sur l'idée d'un principe de contextualité hégélien (*Making it Explicit,* Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 92 et *Articulating Reasons*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, pp. 159-160). Paul Redding reprend cette idée dans *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 104. Elle fait également l'objet d'une discussion chez Brady Bowman, *Hegel and the Metaphysic of Absolute Negativity*, Cambridge,

permettre de mettre en évidence deux considérations générales, qui pourront servir de base ensuite : premièrement, le fait que les déterminations logiques (en particulier celles de la *Logique objective*) ne peuvent être considérées comme des propriétés ou des prédicats d'un terme (chose, sujet) fondamental que serait l'*ens*, et qu'il faut ici repenser cette idée d'attribution à partir d'un paradigme « acentrique »[37]. Nous esquisserons dans un second temps quelques lignes de force pour comprendre la différenciation interne de la *Logique objective* comme une prise en charge progressive du contexte logique, c'est-à-dire comme intégration croissante.

1. La *Logique* acentrique ? Enjeux de la question de la méthode comme interprétation de l'être hégélien.

L'ontologie pouvait apparaître de manière superficielle comme une étude des déterminations de l'être, mais on a vu en quel sens une telle compréhension de l'être ne pouvait avoir sa place ici. L'ontologie hégélienne apparaît, dans son ouverture, comme ce qui pourrait être décrit comme une ontologie purement « adjectivale ». Il s'agit de désigner par cet « ontologique » le fait que le terme qualifie une certaine modalité dans laquelle la forme place sa différence comme ininscriptible en elle-même. Cela explique que la nécessité logique prenne ici la figure du passage[38], dans la *Logique de l'être*, et donc le fait que « être » ait un sens essentiellement fonctionnel. Les déterminations auxquelles nous avons affaire, dans cette même partie de la *Logique objective*, ne peuvent donc être comprise comme des prédicats d'un sujet, ou du moins pas dans le sens où l'on pourrait s'y attendre. On dessine ici une critique d'un modèle « centralisé » de l'ontologie. En lieu et place d'un tel centre, on peut trouver une *supposition* ontologique générale, mais cette supposition n'est pas la supposition d'une chose, mais bien un effet à la fois

---

Cambridge University Press, 2012, p. 35 et pp. 102-133. Dans son importante mise en discussion de Hegel et de Frege, Stephen Houlgate relève toutefois le problème ici : n'y a-t-il pas quelque chose de « dogmatique » dans le principe frégéen de contextualité (*Hegel on Being. Vol. 2. Quantity and Measure in Hegel's Science of Logic*, Londres, Bloomsbury, 2021, pp. 87-89) ? Pirmin Stekeler-Weithofer note sur ce point (*Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar, op. cit.*, p. 326) la différence entre le « principe de contextualité » frégéen et le « principe de processualité » hégélien : le principe hégélien est à la fois plus général et moins formel. Il est plus général car il ne concerne pas que les termes, et est moins formel car il n'est pas défini seulement par des règles de substitution. Nous voulons ici montrer comment le principe de contextualité est toutefois anticipé et remanié par la conception hégélienne du contexte comme fonction logique se manifestant dans la contradiction.

[37] On reprend ici les termes utilisés par Franco Chiereghin : « Dans le système, il n'existe pas de noyau de contrôle qui irradie ses propres directives du centre vers la périphérie, mais le système est pour ainsi dire « acentrique », car « pluricentrique » en ce sens que chacun de ses éléments contient potientiellement en soi l' « information » relative au tout » (*Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Rome, Carocci Editore, 2011 ; traduction par Charles Alunni, *Relire la* Science de la logique *de Hegel. Récursivité, rétroactions, hologrammes*, Paris, Hermann, 2020, p. 52).

[38] Dans la *Logique de l'être*, le régime processuel est celui du passage ; dans la *Logique de l'essence*, il s'agit de celui du paraître dans un autre ; dans la *Logique du concept*, le processus est un développement. Ce point est clairement rappelé au § 161 de l'*Encyclopédie* (GW 20, 177 ; *E.*, I, p. 407). Pour le traitement de ces régimes comme des formes différenciées de la dialectique hégélienne, nous renvoyons à Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hambourg, Meiner, 2001, pp. 295-322. La différence de ces régimes est cependant articulée dans ce cas par une subjectivité absolue, qui serait dès lors la clef de voûte du système, mais qui rend moins clair l'intérêt de ces différents régimes, et surtout la capacité de reformulation et d'enrichissement des résultats d'un lieu logique dans un autre.

conditionné et conditionnant. Ce vocabulaire n'est toutefois pas satisfaisant, car la supposition en question n'a pas véritablement de « condition », dans la mesure où c'est l'ininscriptibilité de la différence de la forme dans la forme qui a pour effet la supposition ontologique. La supposition en question est donc l'effet d'une différence sans terme, et non pas l'effet d'une cause. Son caractère conditionnant exprime l'idée qu'elle permet de *situer* le point d'échappement à soi de la forme, donc d'articuler un tel point dans la suite du développement. Mais elle ne saurait toutefois être assimilée à une cause.

La *Logique* ontologique de Hegel, malgré une telle supposition, entendue au sens technique, n'analyse donc pas l'être comme une base. L'interprétation du supposé comme base, support des déterminations que l'on trouverait décrites dans l'être, dans l'essence et dans le concept ne pourrait pas résister à la radicalité du projet de *Vorausetzungslosigkeit*[39]. Hegel nous confronte bien plutôt, comme nous l'avons étudié à travers le problème du commencement, à une latence de la pensée dans laquelle elle place l'être comme concomitant à cette latence même, c'est-à-dire comme corrélat de l'impossibilité de formuler la différence de la forme par la forme elle-même. L'élément *ontologique* dans lequel vont s'inscrire les déterminations de la *Logique de l'être* est un donc lieu dans lequel elles sont nécessairement en décalage par rapport à leur propre formulation. La détermination ontologique donne une place à un problème particulier, dans lequel le discours est fondamentalement inadéquat à lui-même. Elle marque une telle inadéquation[40]. Ce faisant, elle se présente aussi bien comme le jalon d'une thématisation nouvelle, c'est-à-dire comme ce qui est inscriptible dans le discours logique[41]. La détermination n'est pas seulement une situation d'un problème discursif en particulier. En lui donnant une place, elle peut l'utiliser comme base d'une nouvelle thématisation, de sorte qu'aucun « cœur » de

---

[39] L'*ens* ne saurait donc ici trouver sa place comme *ens commune*, dans une ontologie « universaliste », ni comme étant suprême dans une « ontologie paradigmatique ». Nous empruntons cette distinction à Klaus Düsing, « Ontologische Bestimmungen als Prädikate des Absoluten ? Zum Verhältnis von Ontologie und Theologie bei Hegel », dans Martin Pickavé (éd.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag (Miscellanea Mediaevalia,* 30), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2003, pp. 676-691, en particulier p. 682. L'être hégélien, s'il n'est pas un genre, n'est pas rigoureusement parlant un transcendantal, dans la mesure où il traduit la fonction de nomination, et donc d'orientation, plutôt que le soubassement d'une architecture ontologique.

[40] Une telle inadéquation de la forme n'inscrit pas l'être dans une simple fausseté. Notre analyse se distingue ici de celle proposée par Michael Theunissen de l'inadéquation. Voir ici notamment « Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs », *dans* Rolf-Peter Horstmann (éd.), *Seminar* : *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978, pp. 346-349.

[41] Urs Richli propose, dans *Form und Inhalt* (Vienne-Munich, R. Oldenbourg, 1982, pp. 42-48) une analyse de la différence entre le thématique et l'opératoire dans la *Logique*. Il montre l'intérêt et le fonctionnement de l'opération de thématisation de l'opératoire comme *déplacement* du concept opératoire, et montre également les rétroactions d'un tel déplacement. Cette question peut donner lieu à une mise en tension intéressante du rapport entre la méthode et le contenu de la *Logique*. Dans le cas *ontologique* qui nous occupe, on assiste à une alternance qui se présente comme une critique de la séparation entre un thème (les objets de la *Logique*) et une méthode (décrivant l'articulation scientifique des objets logiques). Mais une telle alternance est caractéristique du régime dans lequel la différence formelle est abordée comme non-formalisable. Dès lors que cette négation de la forme est comprise comme un effet de la forme elle-même, le rapport du thème et de l'opération se transforme : le thème n'est rien d'autre que l'opération. Ce régime particulier s'avère être, comme on le verra, celui de la *Logique de l'essence*.

l'ontologie ne saurait se découvrir ici, mais bien plutôt un développement continu autour d'une latence qui n'a pas vocation à être résolue par le développement en question : le « liant » méthodologique n'est donc pas un terme, à partir duquel on procéderait à une déduction linéaire, mais un point dont toute la consistance réside dans son passage. La différence envisagée ici *demeure* dans la *Logique* et se répète sous différentes occasions. Si une telle différence ne peut servir de « centre » de la *Logique*, et cela car elle met en échec même la possibilité de discerner un tel centre, alors on ne peut caractériser les différentes déterminations par rapport à quelque chose qu'elles détermineraient. C'est donc leur *position* dans le développement qui leur confère leur sens, c'est-à-dire leur contenu spécifique. Ce contenu se présente d'abord comme la tension entre l'explicitation de la forme, c'est-à-dire son inscription discursive, et ce qu'elle vise. Le caractère *logique* de la contextualité trouve sa racine dans le croisement de l'explication et de l'expressivité de la forme.

2. Un problème de langage ?

Il est possible ici de clarifier la question du positionnement des catégories logiques par la distinction de l'inscription discursive de la catégorie et du caractère problématique qui se déploie dans cette inscription. Le problème a sa source dans l'impossibilité d'inscrire parfaitement la forme en elle-même. Il explique donc *pourquoi* le déploiement *syntaxique* de la forme logique est nécessaire, mais tout aussi bien inaccompli[42].

Le croisement entre l'inscription syntaxique et la fonction référentielle peut être analysé de différentes manières. On a rappelé qu'il ne renvoyait en aucun cas à une unité qui serait conçue comme englobante, à un thème central de la logique. Le système ne se présenterait donc pas comme une arborescence à partir d'un point d'origine, mais plutôt comme une cartographie[43].

---

[42] Cette idée est notamment soulignée, dans sa pertinence méthodologique, par Rudolf Haym, qui fait apparaître une « partie étymologique » et une « partie syntactique » dans la *Logique* : « Sowohl der etymologische wie der syntactische Theil der Logik hatte sich ihm erweitert. Beide hatten sich nicht erweitern können, ohne sich zugleich zu berichtigen. Die Regeln dieser Denkgrammatik, die Definitionen dieses Gedankenlexikons hatten sich vermehrt und verschärft, besser geordnet und seiner nüancirt. » *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Rudolf Gaertner, 1857, p. 296. L'idée de « partie » ne doit pas être entendue comme s'il s'agissait de *parties* de la *Logique*, mais bien plutôt comme l'entrecroisement de deux fonctions. Nous demeurons cela dit modéré concernant l'adoption du terme « étymologie », qui pourrait renvoyer à une perspective « historique ». Il faudrait convoquer, à la place d'une telle étymologie, l'idée d'une nomination comme acte logique consistant à situer l'inadéquation à soi de la syntaxe logique.

[43] Sur les raisons pour lesquelles le système ne peut se présenter comme une arborescence, Dominique Dubarle relève notamment que la répétition de certaines structures et les effets de correspondances empêchent de considérer la lecture « arborescente » pour autre chose qu'un « point de vue sommaire ». Voir pour le détail des arguments « Logique formalisante et logique hégélienne » dans Jacques D'Hondt (éd.), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, Puf, 1970, en particulier pp. 127-128. Une compréhension de la systématicité comme cartographie plutôt que comme arborescence est au cœur d'une certaine critique de ce que l'on entend ordinairement par « système ». Emmanuel Renault (*Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001, pp. 74-79) relève précisément ce point et l'appuie sur une nouvelle compréhension de la systématicité due aux Encyclopédistes et à Kant. On pourra trouver d'autres arguments dans ce sens chez Franco Chiereghin, *Relire la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, trad. pp. 26-28. La systématicité n'est donc pas dérivation à

La différence entre l'explicitation de la forme et ce qui demeure en arrière de cette explicitation (qui se présente en réalité comme un effet de celle-ci) n'est pas résolue par une transparence totale, mais *située* pour pouvoir servir de base à une nouvelle explicitation, selon le schéma envisagé plus haut d'une supposition fonctionnant dans deux sens : projectivement et rétrospectivement (elle est d'abord un *produit* qui est ensuite placé *en arrière* du discours dont il est l'objet)[44].

Ce croisement fonctionne de manière autonome et, pourrait-on dire, libre. Il faut cependant préciser en quel sens on pourrait parler ici de « liberté » logique. Ce thème est fréquemment souligné, notamment pour rappeler la tension qu'il peut présenter avec la notion de système, mais nous lui donnons ici le sens d'une compréhension logique de la contextualité. Cette idée engage en effet non seulement la possibilité de ne pas penser une application conditionnée psychologiquement ou ontologiquement (au sens naïf du terme) de la *Logique*, mais également la possibilité de penser un développement formel qui a son moteur dans la forme elle-même. Mais on pourrait ici soulever une objection : la différence soulevée à l'instant entre une dimension syntaxique et une fonction référentielle ne signale-t-elle pas que le développement de la forme est une conséquence de son passage par un discours ? N'est-ce pas le discours de la *Logique* qui fait apparaître la tension entre ce que la forme dit et ce qu'elle vise ? On pourrait penser, à partir de cette objection, que la forme se tiendrait en deçà du discours logique, et que la différence dont il est question depuis le début ne serait que la projection d'une difficulté du langage sur la forme elle-même.

L'hypothèse d'une forme extra-langagière, c'est-à-dire d'un fondement logique au-delà du discours est exclue par les textes dans lesquels Hegel dénonce assez directement l'hypostase de l'indicible[45]. On a soutenu plus haut le caractère strictement explicite de la *Logique* et son absence de mystère. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'y a aucune forme de latence, d'hésitation, ou

---

partir d'un principe, mais situation réciproque des savoirs. Nicolaï Hartmann (*Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1929 [1960], p. 384) peut ainsi souligner que l'on n'a pas affaire, dans la *Logique*, à des déductions, diagnostic repris par Stanley Rosen, (*The Idea of Hegel's Logic*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2014), qui soutient pour sa part l'idée d'une logique « développementale ».

[44] Sur les paradoxes de la temporalité du discours logiques, fonctionnant par « performance rétroactive », voir notamment Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, Paris, Puf, réédition 2011, pp. 43-69. Franco Chiereghin utilise également le concept de rétroaction, en distinguant une rétroaction positive et une rétroaction négative (*Relire la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, tr. pp. 109-110). Ce point implique notamment la possibilité du changement de signification d'une catégorie, dans la mesure où une même catégorie peut être convoquée en différent point en ayant une *signification* différente, et donc plaider pour une approche de la *Logique* qui ne « lexicaliserait » pas les termes utilisés, c'est-à-dire qui n'en fixerait pas la définition une fois pour toute. Dieter Henrich a démontré ce point, notamment concernant l'immédiateté dans la *Logique de l'essence*, dans « Hegels Logik der Reflexion », *Hegel im Kontext*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971, pp. 95-157, notamment pp. 105-117, où il mobilise l'idée d'une *Bedeutungsverschiebung*.

[45] Ainsi dans l'Addition au § 462 de l'*Encyclopédie* (W 10, 279-280 ; *E.*, III, pp. 560-561).

même de différence à même le discours. Si Hegel veut éviter les langues artificielles[46], ce n'est pas pour supposer que les langues naturelles permettent une transparence absolue. Ainsi, la langue naturelle fait elle bien place, en elle, à des points de tension, d'incompréhension, de difficultés. Cette observation régulièrement rappelée[47] ne permet pas toutefois de vider la question du rapport au langage, car l'attitude hégélienne s'avère à l'examen plus complexe qu'une simple promotion naturelle et que le traitement de la *Logique* comme une théorie du langage[48]. Il devient possible de comprendre que l'élément discursif dans lequel la forme logique se présente est particulièrement approprié pour en faire ressortir la *difficulté*. Mais la question n'est pourtant pas exactement là : certes, le langage peut être approprié pour faire apparaître la difficulté de la forme, mais l'argument est pour le moment circulaire, car la difficulté en question ne pourrait être, justement, qu'une projection de la difficulté langagière sur la forme elle-même. On feindrait alors de « découvrir » dans la forme, à travers le langage, la difficulté que le langage lui-même y a déposé. L'argument du caractère approprié du langage à telle ou telle difficulté formelle peut être soutenu par le texte[49] ne peut donc être tout à fait convaincant.

---

[46] On sait, selon le mot de la seconde préface à la *Logique*, que « Die Philosophie bedarf daher überhaupt keiner besondern Terminologie » (« La philosophie n'a pas du tout besoin d'une terminologie particulière ») GW 21, 11, *19-20* ; *SL*, I, p. 34. Bernard Bourgeois note (*SL*, I, p. 34, n. 1) qu'il s'agit là d'un *Leitmotiv* hégélien, par lequel est souligné que la langue naturelle est *déjà* spéculative. Cela ne suffit pas cependant à la sacraliser. Dieter Henrich rappelle, de ce point de vue, que cette nécessité de penser « dans le langage » plutôt que de penser le langage (ou encore que de construire un langage de la pensée) est déjà exprimée chez Fichte. Voir ici Dieter Henrich, *Die Philosophie in der Sprache*, Paderborn, IFB, 2007. L'extériorité des langages artificiels les rapprochent d'une herméticité « hiéroglyphique ». Sur ce point, la remarque au § 459 de l'*Encyclopédie* rappelle bien, avec le passage sur Leibniz, que ce projet n'est pas souhaitable, car il entraverait la possibilité d'une modification de la signification du signe ainsi que la progression de la culture ; qu'il n'est pas non plus réaliste, car une caractéristique universelle achevée semble complexe. Voir ici notamment *Encyclopédie*, § 459 R, GW 20, 454-456 ; *E.*, III, pp. 256-257.

[47] Il serait possible de la résumer avec la phrase de Günther Wohlfart concernant le rapport du spéculatif à la proposition : « Dieses wirklich *Spekulative*, das der *Satz* ausdrücken soll, *kann* aber de facto *nicht in der Form* des Satzes ausgedrückt werden ». *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin-New York, De Gruyter, 1981, p. 212. Sur ces problèmes liés aux limites du langage chez Hegel, on pourra également consulter Guillaume Lejeune, *Sens et usage du langage chez Hegel*, Paris, Hermann, 2014, notamment pp. 55-62 sur la difficulté de faire émerger le sens dans le langage.

[48] Il ne faudrait donc pas traiter, comme le propose Josef Simon, le langage comme une « présupposition absolue » du système, mais bien comme étant travaillé par ses propres difficultés. Voir ici Josef Simon, *Das Problem der Sprache bei* Hegel, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, p. 173. On trouvera une analyse similaire chez Yvon Gauthier, *L'arc et le cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Bruxelles-Montréal, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1969, p. 134. Dans un sens inverse, on pourra toutefois souligner le fait que le langage n'apparaît pas comme central chez Hegel. Voir pour cet argument Milan Damjanovic, « Kann die Sprache im System Hegels die Position des Absoluten einnehmen ? », *Hegel-Jahrbuch*, 1971, pp. 197-203.

[49] Par exemple lorsque Hegel loue les langues – notamment l'allemand – qui savent faire cohabiter dans un terme des significations opposées : « […] die deutsche Sprache hat darin viele Vorzüge vor den andern modernen Sprachen; sogar sind manche ihrer Wörter der weitern Eigenheit, verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte zu haben, so daß darin selbst ein speculativer Geist der Sprache nicht zu verkennen ist; es kann dem Denken eine Freude gewähren, auf solche Wörter zu stoßen und die Vereinigung Entgegengesetzter, welches Resultat der Speculation für den Verstand aber widersinnig ist, auf naive Weise schon lexicalisch als Ein Wort von den entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden » (« la langue allemande a, à cet égard, de nombreux avantages par rapport aux autres langues modernes ; et même, beaucoup de ses mots ont la particularité supplémentaire d'avoir des significations non seulement diverses, mais même opposées, si bien qu'on n'y peut méconnaître même un esprit spéculatif de la langue ; c'est une joie qui peut être procurée à la pensée, que de rencontrer de tels mots et de trouver la réunion de sens opposés – lequel résultat de la spéculation est toutefois absurde pour l'entendement – déjà

Il convient ici de revenir à la compréhension technique de la forme comme opération qui consiste à informer. Hors de cette opération, on manque le cœur définitionnel de la forme. Une telle opération ne peut toutefois être pensée comme se produisant d'un seul coup, car elle suppose une confrontation à une altérité, à quelque chose qui résiste à l'opération en question. L'originalité hégélienne consiste à traiter cette résistance logiquement, c'est-à-dire comme constituant de la définition de la forme elle-même. La différence interne est donc un *requisit* logique. Mais une telle différence renvoie non pas à sa solution par une identité principielle, mais à son *parcours* par une processualité. La question serait donc ici : pourquoi cette processualité peut-elle être pensée comme discursivité, et non pas simplement comme une accumulation simple ? La réponse que l'on propose ici passe par le fait que la discursivité tolère ce que l'accumulation ordinaire ne permet pas de penser : les effets de récursivité, de modification rétrospective, de transformation contextuelle d'une signification, jusqu'à la contradiction. En somme, la discursivité tolère des torsions temporelles que le schéma cumulatif est impuissant à concevoir. Or, la forme ne peut se penser sans de telles torsions, dans la mesure où elle ne se présente pas comme un objet.

La discursivité dont il est question ici se présenterait donc comme celle véritablement appropriée pour la forme, mais est-elle exactement transcrite dans le langage ? On pourrait en douter, compte tenu du fait que la *Logique* ne se caractérise pas forcément par un usage ordinaire du langage lui-même[50]. Il semble plutôt ici que la discursivité logique se manifeste même dans des *interstices* du langage. On trouve ici peut-être une solution à notre question : de telles interstices ne peuvent justement exister pour elle-même sans le langage. Ce serait ainsi la capacité du langage à faire être des lieux de difficultés, des équivoques, des corrections et des hésitations, bref, de rendre problématique la question de la *signification*, qui lui permettrait de signaler le travail de la

---

présente de façon naïve, au niveau lexical, sous la forme d'un seul et même aux significations opposées ») GW 21, 11, *12-19* ; *SL*, I, p. 34. *Aufhebung* est, comme on le sait, un bon exemple pour ces termes. On pourra remarquer ici qu'il importe que les significations soient *opposées*, ce qui signifie que la tâche de l'entendement consistant à disjoindre rigoureusement les significations est indispensable, elle aussi, au caractère spéculatif de la langue. Le terme spéculatif ne *confond* pas les significations, il donne une place à leur opposition.

[50] Il faudrait ici concevoir une pratique hégélienne du langage qui ne correspond pas à l'invention d'un nouveau langage, mais qui présente également des difficultés d'intelligibilité pour la manière commune de s'exprimer. Pour comprendre ce décalage entre le « dire » et le « dit », Dominique Dubarle a proposé de convoquer la notion de « style » (*Logos et formalisation*, Paris, Klincksieck, 1977, pp. 226-250). Il reprend la définition donnée par Gilles-Gaston Granger : « Nous avons donc voulu définir le style comme solution diversifiée et, par nature, incomplète, des difficultés rencontrées par tout travail de structuration » (*Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 111. Il y aurait donc un « style » hégélien, dont la particularité serait, selon D. Dubarle, de construire un enjambement particulier entre langage mental et langage proféré. Le travail de structuration passe ainsi par un tel enjambement. Une telle analyse semble particulièrement riche, puisque qu'elle permet non seulement d'envisager la possibilité d'une compréhension du système qui n'en serait pas la simple répétition (puisque le style est une solution *incomplète*), mais permet aussi de penser que la théorie d'une telle incomplétude est justement un problème qui occupe la *Logique* de Hegel. Compte tenu de ce qui a été dit sur le langage, le style n'est pas le simple véhicule d'un message dont il faudrait retrouver la trace, mais l'instanciation du fait que l'expression langagière est *toujours* un problème – de la même manière, la *logique est elle-même problématique*.

discursivité formelle en lui[51]. Il n'y a donc pas de transparence du langage, et c'est précisément la raison pour laquelle celui-ci peut faire émerger en lui la trace d'un travail de l'altérité[52].

Ce point nous permet de thématiser la question de la différence formelle en ayant recours à la structure générale que nous appelons ici le « signe ». Parce qu'il ne renvoie pas à une unité sous-jacente, le signe articule les deux fonctions consistant à « viser » et à « dire », non pas comme deux « branches » qui partiraient d'une même souche, mais comme une différence dans laquelle chaque fonction s'explique et ce déploie dans son lien avec l'autre. L'approche immédiate du signe (qui est donc une structure complexe, et non une unité) le fait apparaître comme une articulation dans laquelle le « dire » s'excède lui-même. Mais il sera également possible de comprendre comment un tel décalage peut précisément être pensé. La « topologie » dont il est question désigne la différenciation des différentes fonctions du signe ainsi que la différenciation de leur rapport. À ce titre, la différence entre un concept opératoire et un concept thématique fait apparaître en réalité celle entre un concept qui permet de rendre compte de la différenciation des lieux logiques et entre un concept qui trouve sa place au sein d'un lieu particulier. Mais puisque les concepts thématiques entraînent une complexification du rapport qui les produit, les concepts opératoires qui expliquent cette complexification apparaîtront eux-mêmes par la suite comme thématiques. Un tel mouvement de *thématisation* de l'opérationnalité est lui-même déterminant dans la production de certains objets logiques.

---

[51] La signification n'apparaît donc pas ici comme quelque chose de figé, mais bien comme nécessairement *transformable*. Hans Friedrich Fulda note bien le point suivant : « Der dialektische Fortgang auch den Charakter einer Bedeutungsmodifikation hat » (« Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik », dans Reinhard Heede, Joachim Ritter (éds.), *Hegel-Bilanz. Zu Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Klostermann, 1973, p. 243). Il faut bien ajouter que la signification n'est pas simplement transformée, elle est elle-même transformation dans la mesure où elle se pense avec *et* contre la relation dans laquelle elle est inscrite : avec, car la signification dépend de son contexte, contre, car elle ne peut s'y limiter, dans la mesure où le contexte n'est pas suffisamment déterminant pour la signification. C'est ici qu'apparaît, nous le verrons plus loin, la question de la nomination. On retrouve une analyse similaire avec la compréhension de la *Logique* comme « théorie génétique de la signification » chez Alexander Grau (*Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie*, Paderborn, Mentis Verlag, 2001, p. 61), qui propose à ce titre une compréhension de l'élimination des termes singuliers.

[52] Dans la suite de ce que repérait R. Haym, on peut ajouter que la conception hégélienne de la nomination empêche de concevoir le nom comme un simple terme d'un lexique. Hegel semble bien se refuser à une telle approche lexicographique. Ce que détecte R. Haym concernant la *Logique* est également souligné par Guy Planty-Bonjour (*Introduction* à sa traduction de *La première philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804),* Paris, Puf, 1969) concernant le langage et le nom : « Mais le nom ainsi abstrait n'existe pas à l'état séparé. Ou plutôt, s'il existe ainsi, ce n'est que pour être posé par le langage à côté d'autres noms. Selon Hegel, réduire le langage à une pure recherche lexicographique, ce serait passer à côté de sa véritable nature ; ce serait le considérer comme une chose morte. Si le nom est déjà « l'idéalité de la chose existante », le langage est « l'idéalité de la multiplicité des noms ». Le sens est clair : les significations attachées au nom sont des valeurs relatives, négatives et oppositives. Le mot ne nomme qu'au moment où la phrase dit. Il y a donc une dialectique entre le mot pris sous sa signification immédiate et le sens que ce mot reçoit à l'intérieur du discours. Dans le temps universel de la conscience, il n'y a plus d'extériorité des mots les uns par rapport aux autres ; et la conscience qui parle (Hegel ne dit pas encore le Moi) est le lieu véritable des mots. » (p. 26). L'analyse proposée ici nous permet de relever des caractéristiques *sémantiques* qui ont trait directement à la structuration logique, dont les effets se déposent dans le langage. Ainsi, la réflexion sur le langage peut illustrer des phénomènes logiques. On soutient dès lors que le « nom » peut s'entendre en un sens qui ne se limite pas à la question du langage, mais plus largement à celle de la discursivité.

C. Pour une utilisation du signe.

Nous avons fait apparaître dans cette analyse du commencement de la *Logique* la question du signe. En effet, il nous semble pertinent d'avoir recours à celui-ci dans la mesure où il permet de rendre compte de l'instance dans laquelle la pensée non seulement se manifeste à elle-même mais *est* véritablement pensée. La pensée *se réalise* dans le signe[53]. Mais il importe également de ne pas simplement superposer le signe sur la différence formelle, surtout dans la mesure où celui-ci reçoit son traitement en un autre lieu du système. Nous nous attacherons dès lors à un dégagement de la structure du signe, pour montrer comment celle-ci est en réalité *logiquement* comprise. Nous pourrons ainsi justifier son usage dans la lecture de certains passages de la *Logique*, sans pour autant comprendre celle-ci comme une théorie de la signification au sens naïf du terme.

Hegel souligne bien, d'ailleurs, l'hésitation ordinaire que l'on peut éprouver dans la situation de la question du signe et du langage dans la remarque au § 458 de l'*Encyclopédie* :

> Gewöhnlich wird das *Zeichen* und die *Sprache* irgendwo als *Anhang* in der Psychologie oder auch in die Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Nothwendigkeit und Zusammenhang in dem Système der Thätigkeit der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichen ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, welche als anschauend, die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber als den sinnlichen Inhalt aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, nun ihren selbständigen Vorstellungen ein bestimmtes Daseyn aus sicht gibt […][54].

C'est dans ce passage, d'ailleurs, que l'on rencontre le rapprochement du signe avec la pyramide « […] en laquelle est transférée et conservée une âme étrangère »[55]. C'est cette étrangeté

---

[53] La question du rapport entre le langage, le signe, la pensée et la logique a une histoire ancienne, dont nous ne pouvons ici retracer tous les linéaments. Qu'il nous soit permis de renvoyer à l'étude particulièrement dense et riche de Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen une seine Funktion in der Philosophie der Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1997. Cette étude retrace les transformations et l'influence de la question du signe d'Augustin au XVIe siècle, en s'attachant à montrer particulièrement l'influence de cette question sur la configuration de la logique. Dans le champ hégélien, la liaison de l'absence de présupposition de la pensée – c'est-à-dire d'une authentique *Logique* avec le problème du signe est relevée dans la très intéressante étude menée par José Maria Sánchez de Léon Serrano, *Zeichen und Subjekt im logischen Diskurs Hegels*, Hambourg, Meiner, 2013. Il propose notamment, p. 325, de surmonter la dualité kantienne du discours et de l'intuition par la structure hégélienne du signe. Une telle reconstruction permet de renouveler l'approche du problème de la représentation en faisant justement apparaître la fonction du signe comme ouverture, notamment pp. 163-167. Nous souscrivons à cette analyse du signe non pas comme simple point de repère, mais aussi comme ouverture et construction de type d'objets. Nous aurons à prendre en charge toutefois la question de la différenciation des effets sémantiques au cœur de la *Logique*.

[54] *Encyclopédie,* § 458 R ; GW 20, 452, *15-22* ; *E*, III, pp. 253-254 : « Habituellement, le *signe* et le langage sont glissés quelque part, comme *appendice*, dans la psychologie ou encore dans la logique, sans qu'on ait songé à leur nécessité et connexion dans le système de l'activité de l'intelligence. La véritable place du signe est celle qui a été montrée : l'intelligence – qui, comme intuitionnante, engendre la forme du temps et de l'espace, mais apparaît comme accueillant le contenu sensible et se formant des représentations à partir de ce matériau – donne maintenant, en le tirant d'elle-même, à ses représentations subsistantes-par-soi, un être-là déterminé […]. »

[55] « Das *Zeichen* ist irgend eine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat ; – die *Pyramide*, in welchem eine fremde Seele vesetzt und aufbewahrt ist » (« Le *signe* est une quelconque intuition

du signe qui nous intéresse ici. Elle est bien entendu traitée du point de vue psychologique dans le texte de l'*Encyclopédie*, et du point de vue conscientiel dans les fragments d'Iéna, comme nous allons le voir. Mais la structure même qui rend le signe intelligible ne se détecte pas dans l'âme ou dans la conscience : elle est *logique*. Aussi n'y a-t-il pas de difficulté, si la démonstration est concluante, à faire apparaître la question du signe dès la *Logique*, ou plutôt à identifier dans la différence de la forme la structure qui se retrouve élaborée plus loin dans le signe. Il faudra ainsi se limiter à la question plus précise de la *signifiance* du signe lui-même, c'est-à-dire de la *signification* comprise dans le sens de ce qui rend le signe signifiant. La « place véritable » du signe se trouve bien dans la Psychologie, comme le dit Hegel, mais cela ne doit pas pour autant interdire d'en penser la structure abstraite à partir de la *Logique*. Cette structure se pense de manière précise comme *nom*.

1. L'envers du signe et la question du nom

La version que l'on trouve dans le fragment d'Iéna fait apparaître de manière tout à fait nette la double-altérité dans laquelle le signe se structure :

> So wenig das Aufgehobensein des Angeschauten im Zeichen ist, ebenso wenig ist das Aufgehobensein des Subjekts in ihm gesetzt, die Bedeutung des Zeichen ist nur in Beziehung auf das Subjekt; es hängt von seiner Willkür ab, und ist nur durch das Subjekt selbst begreiflich was dieses sich dabei denkt; es hat nicht seine absolute Bedeutung in ihm selbst, d.h. das Subjekt ist in ihm nicht aufgehoben[56].

Schématiquement, le rapport de signification peut être décrit par une triplicité[57] : d'un côté le signe, de l'autre ce qu'il signifie, et au-dessus le « sujet » qui les articule. Cette structure ne doit pas pour autant apparaître comme aussi simple. Le fait que l'on ait affaire à des termes connus ne doit pas nous empêcher de penser le sujet et le signifié non pas comme des *conditions* du signe, mais bien comme des termes qui prennent sens en remplissant leur rôle au sein de la signifiance même. Il s'agit donc ici de comprendre la structure du signe, mais d'en penser la réalisation *à*

---

immédiate, qui représente un contenu tout autre que celui qu'elle a pour elle-même ; [il est] la *Pyramide* en laquelle est transférée et conservée une âme étrangère »). GW 20, 452, *6-8* ; *E*, III, p. 253. On remarque, dans ce passage, l'insistance sur le fait que le contenu du signe est *tout autre (ganz anderen)* que ce qu'est le signe pour lui-même. Ce *ganz* fait bien apparaître la radicalité de la rupture introduite par le signe.

[56] GW 6, 287, *2-7*. Klaus Düsing et Heinz Kimmerle lisent que c'est le « sujet » (*Subject*, abrégé en « St » dans le manuscrit), à la dernière ligne, qui n'est pas supprimé dans le signe. Johannes Hoffmeister, dans son édition de la *Jenenser Realphilosophie* (Hambourg, Meiner, 1932) lisait pour sa part un « N », qu'il interprétait comme « N[atur] » (p. 210). La traduction du passage par G. Planty-Bonjour suivait cette leçon. Nous suivons, avec Myriam Bienenstock, la lecture de K. Düsing et H. Kimmerle. « L'être-supprimé de <ce qui est> intuitionné est tout aussi peu dans le signe que n'est posé en lui l'être-supprimé du sujet. La signification du signe n'est qu'en rapport au sujet. Le signe dépend de l'arbitre du sujet, et ce n'est que par le sujet lui-même que l'on peut comprendre ce qu'il se fait par là comme idée. Le signe n'a pas en lui-même sa signification absolue, c'est-à-dire que le sujet n'est pas supprimé en lui. » (G. W. F. Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, tr. fr. M. Bienenstock, Paris, Puf, 1999, p. 67)

[57] Caractéristique notamment reconnue chez Carlos A. Dufour comme liée au post-aristotélisme (voir sur ce point *Die Lehre der Proprietates Terminorum*, Munich-Hamden-Vienne, Philosophia, 1989, pp. 73-96 et pp. 161-162).

rebours de l'habitude. Le signifié est habituellement pensé comme un donné : on l'aborde comme corrélat de la signifiance du signe. Le sujet est conçu ordinairement comme ce qui explique et qui fonde la connexion entre le signe et le signifié : il n'est désormais que la thématisation de la signifiance même[58]. Sujet et signifié sont donc fonction du signe, et non pas exactement condition de celui-ci, du moi, lorsque l'on aborde la structure du signe, et non sa réalisation courante. Cette réalisation est précisément ce qui occulte la structure du signe lui-même. Elle permet donc de comprendre pourquoi, dans le signe, le sujet n'est pas encore relevé, et donc pourquoi la signifiance se trouve hors du signe. Dans la réalisation objective du signe, sa signifiance est déposée hors de lui, ce qui fait que le signe ne s'appartient pas dès lors que l'on aborde sa réalisation. Cette non-appartenance n'est pas un défaut, mais bien fondée dans l'étrangeté à soi que le signe est. On ne peut donc concevoir le signe archétype, c'est-à-dire le signe qui ne serait pas encore réalisé, comme une sorte de paix du signe qui serait sa signifiance car alors il ne serait que l'étrangeté à lui-même (ce que nous reconnaissons comme nom).

Un argument textuel, toujours issu du fragment d'Iéna, vient corroborer la pertinence d'un tel renversement. Hegel y interprète en effet le signe à l'échelle du nom : le signe est un nom qui était *encore* (*noch*) autre chose qu'un nom :

> Das Zeichen war vorhin als Zeichen ein *Nahmen*, der für sich noch etwas anderes als ein *Nahmen* ist, selbst ein Ding, und das bezeichnete hatte sein Zeichen ausser ihm; es war nicht gesetzt als ein aufgehobenes, ebenso hat das Zeichen nicht an ihm selbst seine Bedeutung, sondern nur in dem Subjecte, man mußte noch besonders wissen,

[58] On pourrait ici plaider pour une lecture *fonctionnelle* de la notion du sujet comme signifiance pure. À ce titre, le sujet serait donc *insignifiant*. Cette valeur fonctionnelle est soulignée dès lors que l'arbitraire de la signification est relu comme *immotivation* sémantique. Nous faisons référence à un vocabulaire saussurien. Sur l'immotivation du signe chez Ferdinand de Saussure, voir *Cours de linguistique général*, édition critique de Tullio de Mauro, Paris, Payot, 2005, p. 101 et pp. 106-107. Ce principe est particulièrement bien résumé ainsi (il est question de l'arbitraire du signe) : « Le mot *arbitraire* appelle aussi une remarque. Il ne doit pas donner l'idée que le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant (on verra plus bas qu'il n'est pas au pouvoir de l'individu de rien changer à un signe une fois établi dans un groupe linguistique) ; nous voulons dire qu'il est *immotivé*, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité. » (p. 101). Le passage qui se trouve un peu plus loin peut faire apparaître, en creux, le motif de l'irrationalité du signe : « On pourrait aussi discuter un système de symbole, parce que le symbole a un rapport rationnel avec la chose signifiée […] ; mais pour la langue, système de signes arbitraires, cette base fait défaut, et avec elle se dérobe tout terrain solide de discussion […]. » (pp. 106-107). On reconnaîtrait presque ici la distinction hégélienne du signe et du symbole, mais il faudrait toutefois faire preuve de prudence. On ne peut pas parler d'une rationalité, mais d'une naturalité du symbole chez Hegel. Or, cette naturalité repose en dernier instance sur une rupture dans le sensible même, qui culmine dans le caractère énigmatique du symbole. En revanche, l'interprétation saussurienne de l'immotivation permet de faire apparaître dans l'emprise du sujet sur le signe une certaine dépossession de soi. L'usage du signe est le lieu paradoxal qui fait coexister l'émergence à soi du sujet dans une *déprise* à l'égard de lui-même, puisqu'il devient *fonction* du signe. Le sujet ne fait pas ce qu'il veut du signe, c'est bien plutôt celui-ci qui instaure celui-là comme sujet. Dans son article consacré au rapport entre Hegel et Saussure (« Discours, langage et totalité (Hegel et Saussure) », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 66, no. 2, 2010, pp. 265-285), Jacques Brafman ne semble pas retenir ce motif particulier.

> was es damit meyne; der Nahmen aber ist an sich, *bleibend*, ohne das Ding und das Subject. Im Nahmen ist die *für sich* seyende Realität des Zeichens vernichtet[59].

Le signe est encore autre chose qu'un nom justement quand il est une *chose*. C'est bien la réalisation de la structure sémantique qui scinde celui-ci en signe-chose et signifiance (dévolue au sujet). De cette scission découle l'extériorité du signifié par rapport au signe, puisque la signification doit être fondée dans un sujet extérieur au signe. Dans le nom, en revanche, le signe n'a plus d'être-pour-soi. Cette expression hégélienne signifierait, d'après l'analyse proposée, que le signe coïncide, dans le nom, avec la signifiance. À ce titre, il n'est que pur renvoi. Le signe, comme nom, annule sa consistance de chose dans son opération. Le fait que le nom soit « en soi, *permanent*, sans la chose ni le sujet » peut ainsi signifier que le signifié n'est pas une chose hors du nom, mais bien un corrélat de celui-ci, mais peut aussi vouloir dire que le caractère de « chose » du signe est également aboli. Dans ce cas, la signification n'est plus abordée sous l'angle de la relation arbitraire entre deux choses (le signe et son objet) gouvernée par le sujet[60], mais comme rapport *interne* au nom lui-même. Il est possible de décrire ici la nature du nom comme pure signifiance, ce qui revient à dire que le nom est, en soi, insignifiant[61].

---

[59] GW 6, 288, *6-12*. « En tant que signe, le signe était auparavant un *nom*, qui était encore, pour soi, quelque chose d'autre qu'*un nom*. Il était lui-même une chose, et le signifié avait son signe hors de lui ; ce signifié n'était pas posé comme un être-aboli [*ein aufgehobenes*]. De même, le signe n'avait pas sa signification sa signification en lui-même, mais seulement dans le sujet ; on devait encore savoir spécifiquement ce qui était visé par lui. Le nom, en revanche, est en soi, *permanent*, sans la chose ni le sujet. Dans le nom, la réalité existante *pour soi* du signe est anéantie ». (tr. M. Bienenstock (légèrement modifiée), *Op. cit.*, p. 69).

[60] Relation *arbitraire*, car si elle était naturelle, c'est-à-dire *conditionnée*, on aurait affaire à un *symbole*. On renvoie à nouveau, sur ce point, à la remarque du § 458 : « Das *Zeichen* ist vom *Symbol* verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung denn als symbolisierend. » (« Le *signe* est différent du *symbole*, d'une intuition dont la déterminité *propre* et, suivant son essence et son concept, plus ou moins le contenu qu'elle exprime en tant que symbole ; dans le cas du signe en tant que tel, par contre, le contenu propre de l'intuition et celui dont elle est le signe ne se concernent en rien l'un l'autre. En tant que *signifiante*, l'intelligence fait preuve, par conséquent, d'un arbitre et d'une maîtrise plus libres dans l'usage de l'intuition qu'elle ne le fait en tant symbolisante. ») GW 20, 452, *8-14* ; *E,* III, p. 253. On retrouve une telle distinction dans les *Leçons sur la philosophie de l'art* (par exemple, de manière très ramassée, dans le cahier Ascheberg de 1820-1821, GW 28,1, 66, *10-13*, ou encore de manière plus développée dans le cahier Griesheim de 1826, GW 28,2, 649, *13* – 650, *2*).

[61] Il s'agit dès lors d'une précision que l'on doit apporter au diagnostic que l'on trouve par exemple chez Francesco Berto qui voit la dialectique comme « théorie générale holistique de la signification » (*Che cos'e la dialettica hegeliana ?*, Padoue, Il Poligrafo, 2005, p. 210). Sans doute, la pensée ne se manifeste à elle-même qu'à travers le langage, mais cela ne signifie que superficiellement la coïncidence de la pensée et du discours. Pour autant, les différents textes de Hegel au sujet d'une pensée qui ne passerait pas par des mots sont assez clairs pour que l'on ne prenne pas d'emblée le parti opposé, et que l'on déclare qu'il y aurait une pensée qui se jouerait au-delà des mots, dans une sorte de « mystique », au sujet de laquelle il n'est pas nécessaire de rappeler la méfiance de Hegel. On voit ici que la pensée se joue dans l'entrecroisement du discours avec ce que celui-ci *manque*, mais ce manque est sa nature même, compte tenu de la pensée du signe déployée ici. La pensée ne se joue pas dans les mots, mais dans les problèmes que les mots font apparaître, c'est-à-dire dans ce qui leur échappe. On ne pense pas exactement dans le mot, mais à l'occasion du mot, à partir du moment où celui-ci n'enserre pas ce qu'il donne à penser. Autrement dit, et au sens fort du terme, on pense *dans le nom*. Sur le rapport complexe de Hegel au langage, on trouvera de bonnes mises au point dans des travaux récents, notamment chez Marie Andrée Ricard (« La différence entre le *logos* et le langage dans la *Science de la logique* », *in* G. Gérard, B. Mabille (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Actes du colloque de Louvain-

2. L'insignifiance du signe dans le nom

Le nom se caractérise donc comme l'abolition de toute réalité du signe[62], ce que nous reformulons comme l'insignifiance du signe. La quintessence du signe est donc son insignifiance dès lors qu'il est pris seul – cette insignifiance même, nous le verrons, peut être un objet thématique de la logique dès lors que le nom se nomme lui-même – ce qui veut donc dire que la signifiance émerge dès lors que le nom appelle non seulement un corrélat, mais son déploiement dans une syntaxe[63]. « Être » ne signifie jamais que cette extériorité pure, d'où son lien avec la nomination[64]. On retrouve ce point très explicitement dans le § 463 de l'*Encyclopédie* :

---

la-Neuve et Poitiers de 2013, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 95-117), pour qui la mise en difficulté du langage par le processus spéculatif abrite une identification à soi du concept, qui en est en même temps la production. On pourra également consulter l'étude considérablement éclairante d'Alfredo Ferrarin, *Thinking and the I. Hegel and the Critique of Kant*, Evanston, Northwestern University Press, 2019, en particulier pp. 125-131. Dans ce passage, l'auteur montre l'intérêt que peut justement présenter le défaut du langage. Son étrangeté ne serait donc pas son défaut, mais bien sa structure. Point intéressant : l'auteur rappelle (p. 127) le témoignage de Karl F. F. Sietze, qui raconte que la pratique hégélienne de la langue passait essentiellement par des substantifs, et par le recours à des tournures volontiers agrammaticales. K. Sietze explique cela par un effort de traduction fait par un Hegel pour qui « *jede Sprache, gewissermaaßen als fremde erschien* », « toute langue, dans une certaine mesure, apparaissait comme étrangère » (le témoignage de Sietze est rapporté par Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, 1844, reprod. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 361). Si l'on reprend ces différents points, la nomination n'apparaît donc plus comme une *domination* de l'étrangeté, mais bien comme une *promotion* de celle-ci.

[62] Là encore, de manière consonante, on trouvera dans l'*Encyclopédie*, § 459 R, un passage qui soutient cette analyse, où le nom est décrit comme une extériorité dépourvue de sens (*sinnlose Aüßerlichkeit*) : « Seitdem man vergessen hat, was Namen als solche sind, nämlich für sich *sinnlose Äußerlichkeiten*, die erst als *Zeichen* eine Bedeutung haben, seit man statt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art von Definition fordert und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formiert, ändert sich die Benennung, d. i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch sein sollender Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder sonst einer spezifisch sein sollenden Eigenschaft faßt. » (« Depuis qu'on a oublié ce que sont des noms en tant que tels – à savoir des *extériorités dépourvues de sens* pour elles-mêmes, qui n'ont une signification que comme *signes* –, depuis qu'on exige au lieu de noms proprement dits, l'expression d'une sorte de définition, et qu'on va même fréquemment aussi jusqu'à former celle-ci à son tour de façon arbitraire et contingente, – la dénomination, c'est-à-dire seulement la composition à partir de signes de leur détermination générique ou d'autres propriétés qui doivent être caractéristiques, change selon la vue diverse que l'on prend du genre ou encore d'une propriété qui doit être spécifique. ») GW 20, 455, *25* – 456, *3* ; *E*, III, p. 257, très légèrement modifiée. On retrouve ce motif de l'insignifiance dans une formule du cahier de Griesheim de 1825 contenant ses notes sur l'esprit subjectif : « […] der Name ist ein sinnloser Ton, er soll kein Definition sein » (« […] le nom est un son dépourvu de sens ; il ne doit être en aucun cas une définition. ») (GW 25,1, 519, *5-6*). Rappelons à ce titre que le nom ne semble pas rigoureusement signifier un « progrès » par rapport au symbole ou au signe, mais bien décrire ce que l'on trouve à la racine des deux. On observe certes que le nom, comme le symbole et comme le signe, se rattachent tout trois à quelque chose, mais ils ne le font pas de la même manière et avec les mêmes ressources. Le symbole comme le signe suggèrent une indifférence de ce qui est symbolisé ou signifié à la symbolisation ou à la signification (il y a toutefois une certaine proximité dans le cas du symbole), alors qu'il ne semble pas exactement en être de même pour le nom, qui opère une sorte de promotion ontologique de ce qu'il nomme. Le nom fait être : il place dans la pensée la différence de celle-ci à l'égard d'elle-même.

[63] Le débat qui consisterait à se demander où se trouve le « noyau sémantique » chez Hegel ne doit donc pas être considéré comme clos par la mise en avant de la question du nom ici, puisque le nom n'est pas, rigoureusement parlant, un noyau sémantique. Au demeurant, c'est la raison pour laquelle on décrit le nom comme pure extériorité. Ceci peut être également appuyé par le fait qu'il permet de loger, dans le sens même, l'absence de sens que celui-ci suppose structurellement, et qui est liée à l'arbitraire pure. On retrouve ce thème dans le nom compris comme *sinnlos* : Man *meynt*, durch : *Dieses*, etwas vollkommen bestimmtes auszudrücken ; es wird übersehen, daß die Sprache, als Werk des Verstandes, nur Allgemeines ausspricht, außer in dem *Nahmen* eines einzelnen Gegenstandes ; der individuelle Nahme ist aber ein sinnloses in dem Sinne, daß er nicht ein allgemeines ausdrückt, und erscheint als ein bloß gesetztes, willkührliches aus demselben Grunde, wie denn auch Einzelnahmen willkührlich angenommen, gegeben oder ebenso verändert werden können. » ; « On *vise*, par « celui-ci », l'expression de quelque-chose

> Aber die Intelligenz ist das Allgemeine, die einfache Wahrheit ihrer besonderen Entäußerungen und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung, in der sie sich als das *Seyn*, den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d. i. sinnloser Worte setzt[65].

On note bien ici le rapprochement entre le nom et l'être, puisque le nom est présenté comme une extériorisation, dont le symptôme est sa séparation d'avec la signification. Il est d'ailleurs particulièrement intéressant que l'être soit ici présenté par la métaphore de l'espace comme représentation de l'extériorité[66]. Si « être » advient par la nomination, cela ne veut pas dire que le nom « signifie » *l'*être, comme s'il s'agissait là d'un objet. Un tel objet se présenterait précisément comme quelque chose de « tel », c'est-à-dire comme un « être-tel » (un qualifié, qui s'appellera plus loin *Dasein*), quelque chose que l'on pourrait distinguer. « Être », en revanche, coïncide avec la nomination même – il est un pur signifié, à ce titre, corrélat de l'abolition de la signification comme propriété du signe. À ce titre, « être » est bien un signifié, mais n'est pas pour

---

parfaitement déterminé ; on ne voit pas que le langage, en tant qu'œuvre de l'entendement, énonce seulement de l'universel, sauf dans le *nom* d'un objet singulier ; mais le nom individuel est une chose dépourvue de sens dans le sens où elle n'exprime pas un universel, et apparaît comme quelque chose de simplement posé, arbitraire, pour la même raison qui fait aussi que des noms singuliers peuvent être arbitrairement adoptés, donnés ou aussi bien changés. » GW 21, 105, *16-20* ; *SL*, I, p. 175). Cet arbitraire n'est pas à comprendre, nous le redisons, dans un sens psychologique, mais bien de manière structurelle, comme un *requisit* du sens. Ajoutons une remarque sur la formulation utilisée dans le passage sur lequel nous nous appuyons : « *ein sinnloses in dem Sinne*, *daß er nicht ein allgmeines ausdrückt* ». La lecture commande manifestement de comprendre : « quelque chose de dépourvu de sens, au sens où il n'exprime pas quelque chose d'universel ». Mais on pourrait ici trouver intéressant de lire l'expression isolée *ein sinnloses in dem Sinne* : « quelque chose dépourvu de sens *dans le sens*, de telle sorte qu'il n'exprime pas un universel ». Le nom est la manifestation de l'absence à soi du sens, sans laquelle il n'y a pas de sens possible. Franco Chiereghin (*Relire la* Science de la Logique *de Hegel, op. cit.,* tr., pp. 94-106) propose une distinction particulièrement intéressante. D'un côté, le nom est conçu comme extériorité à soi de l'intelligence – celle-ci fait être son extériorité comme asynthétique. Ce caractère asynthétique apparaît dans le fait que le nom ne revient pas à lui-même, mais est l'occasion de la rupture qu'une « synthèse » viendrait corriger, mais sans jamais l'épuiser. D'un autre côté, le nom apparaît justement dans cette lacune comme fonction logique, que F. Chiereghin retrouve dans le *Urwort* de la *Logique du concept* (GW 12, 237 ; *SL*, III, p. 300). La transparence (*Durchsichtigkeit*) évoquée à cet endroit ne se pense pas comme un simple fait, mais plutôt comme le lieu dans lequel la méthode se déploie.

[64] On retrouve bien entendu ici la phrase célèbre d'après laquelle c'est dans le nom que nous pensons (« Es ist in Namen, daß wir *denken* » (« C'est dans le nom que nous *pensons* »), *Encyclopédie,* § 462, R ; GW 20, 460, *9-10* ; *E,* III, p. 261). Il ne semble pas faux de lire cette phrase pour souligner le caractère discursif de la pensée chez Hegel, et donc pour souligner toute l'importance que l'on doit donner au langage dans la compréhension de la *Logique*. Mais il faut aussi entendre que le nom porte bien une dimension d'insignifiance dans laquelle la pensée existe pour elle-même, c'est-à-dire existe tout court. Il y a ainsi une tension dans la thématisation hégélienne du nom : il peut renvoyer au régime représentationnel, et ainsi ancrer la question de la signification dans le domaine psychologique, mais il peut également renvoyer à un régime discursif plus profond, et manifester dès lors sa fonction *logiquement* structurante. Nous nous permettons ici de resituer la compréhension « psychologique » (au sens hégélien) du nom dans sa fonction « synthétique » (rassemblement, voire « moyen-terme » que formerait le langage) et la compréhension logique au sens d'une mise en tension de la forme entre clôture et ouverture. Le nom apparaît à la fois, à ce moment, comme liant et comme brèche, et ne peut donc apparaître à proprement parler comme une « synthèse ».

[65] « Mais l'intelligence est l'universel, la vérité simple de ses aliénations particulières, et son appropriation menée à bonne fin est la suppression de cette différence, qui vient d'être évoquée, de la signification et du nom; ce suprême rappel à soi par intériorisation de l'activité représentante est la suprême extériorisation séparant d'avec soi de l'intelligence, dans laquelle celle-ci se pose comme l'être, l'espace universel des noms en tant que tels, c'est-à-dire de mots dépourvus de sens ». *Encyclopédie*, § 463, GW 20, 461, *7-11* ; *E*., III, p. 262.

[66] Cette citation peut fonder la compréhension *topologique* de la *Logique* hégélienne, dans laquelle chaque détermination est définie par le lieu qu'elle occupe.

autant en relation avec un signifiant, comme si l'on avait ici affaire à une relation de chose. Il est corrélat de l'extinction du signifiant comme chose[67]. « Être » n'est pas objet de la pensée, il est plus simplement son objectivité. C'est la raison pour laquelle on s'est permis plus haut de ne pas parler d'une « ontologie » hégélienne en un sens trop emphatique, mais plutôt de comprendre « être » comme la description d'un certain « lieu » dans une topique. Au lieu d'une ontologie, on doit donc plutôt comprendre que certaines déterminations qui surviennent dans l'espace d'une pensée surnuméraire sont « ontologiques ».

3. Dimensions « grammaticales »

Pour approfondir la suite de l'analyse, on voudrait introduire un outil pour comprendre le comportement différencié de la nomination[68]. La différence des déterminations est comprise comme la différence de tout ce qui peut distinguer une chose par rapport à une autre. Puisqu'il s'agit de caractères attribuables, on se propose de désigner ces déterminations comme appartenant à la dimension *accusative*. Le régime dans lequel cette dimension fonctionne est celle de la différenciation. Une détermination est caractérisée, par rapport à une autre, uniquement de manière négative. Cependant, l'unité de l'ensemble des déterminations suppose que l'on puisse au moins leur reconnaître une caractérisation commune. Ce que toutes les déterminations ont en commun, c'est leur caractère purement différentiel, mais aussi le fait que cette différence renvoie à une incommensurabilité, à une différence qui ne se rapporte à rien[69].

Les différences de déterminations sont « synthétisées » par l'intervention d'un « élément », dans notre représentation habituelle, mais un tel élément, support de toutes les attributions, fait ici manifestement défaut : il est même la lacune, la localisation de ce sur quoi les déterminations accusatives reposent, du *manque* de ces déterminations. On pourrait ici distinguer ce qui se donne,

---

[67] L'être » n'est pas « quelque chose » que l'on pourrait saisir comme un signifié, d'où l'apparition du « rien ». Le fait que cette indicibilité de l'être ouvre la *Logique* implique que l'on se situe directement dans un cadre où le signe n'est pas considéré comme accessoire par rapport à la seule chose qui importerait véritablement, et qui serait le signifié, l'objet, le contenu. Cette conception résolument non-instrumentale du signe dans le début de la *Logique de l'être* suffit à donner une piste suffisante pour comprendre que la *Science de la logique* apparaît comme rétive à la formalisation : cette dernière fonctionne en effet dans une compréhension du signe qui est différente.

[68] Dans *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere* (Rome-Bari, Laterza, 1996, pp. 160-170), Gaetano Chiurazzi propose de distinguer entre un sens nominatif de l'être et un sens génitif ou datif de l'être. Dans le premier cas, il s'agit d'un nommé ou d'un appelé. C'est au sens nominatif que l'être hégélien peut être rattaché, d'après l'auteur. Dans le second cas, le rapport à l'être est toujours oblique. *Es gibt das Sein*, ou encore, *Sein des Seiendes* sont des expressions où l'être n'apparaît qu'à des cas obliques. Ces expressions sont la caractéristique de l'approche heideggérienne de l'être (Johannes Lohman avait proposé, dans « M. Heideggers ontologische Differenz und die Sprache », *Lexis*, 1948, pp. 49-106, une approche linguistique de la différence ontologique fondée sur la différence des cas). Nous reprenons cette idée d'une grammaire des cas comme outil pour interpréter le comportement du réseau du signe, en l'adaptant en particulier à la différence entre la *Logique de l'être* et la *Logique de l'essence* (puisque l'essence est bien la vérité *de* l'être).

[69] La différence sans support ne peut, de ce point de vue, être confondue avec le régime de la différence absolue, telle qu'elle est thématisée dans la *Logique de l'essence*. Dans ce second cas, la différence renvoie à elle-même, c'est-à-dire se fonde elle-même – d'où l'apparition de la problématique de la fondation à cet endroit. Dans la *Logique de l'être*, en revanche, la différence est « non-référée ». Elle ne renvoie pas à elle-même, mais à son propre évanouissement.

et qui donc ne se *dit pas*, comme une dimension *dative*, pour exprimer ce à quoi la différence se donne, et ce dans quoi elle va prendre sens, ce par quoi elle est signifiante, et que pourtant elle ne peut que *latéralement* signifier par sa propre insignifiance. De ce point de vue, la dimension dative est considérée justement comme « donnée » parce que la différence qui s'y joue est indicible[70]. Ce qui tient lieu de cette dimension dans le passage qui nous occupe est donc le devenir lui-même car celui-ci désigne l'*évanouissement* de la différence entre être et néant ou bien pointe la différence comme évanouissante. La donation est donc repérée par la nomination – et effectivement, le nom ne dit rien de ce qu'il nomme, ce qui signifie que ce qui est nommé ne fait que répondre au nom, sans que celui-ci nous dise quoi que ce soit sur ce qu'il nomme. La dimension accusative nous situe dans l'ordre de la discursivité, tandis que la dimension dative renvoie à une signifiance pure, dont « être » est le répondant.

La dimension dative marque le lieu d'un échappement du discours à lui-même, mais cet échappement ne peut toutefois se tenir au-delà de la discursivité elle-même. La nomination a donc pour rôle de présenter, d'appeler cet échappement. C'est ici le rôle d'une dimension *nominative* qui est introduit. La dimension nominative ne saurait être tout à fait pensée comme le remplacement de la dimension dative, mais plutôt comme sa formulation, comme une réalisation paradoxale de celle-ci. Les différentes déterminations prédiquées, dans la dimension accusative renvoient *à l'être*, c'est-à-dire ont une signification par la dimension dative. Cela dit, cette dimension ne traduit pas exactement un au-delà, mais plutôt une insignifiance par laquelle les différences peuvent précisément devenir significative. La localisation de cette insignifiance est assurée par la fonction nominative, qui place ce sur quoi le discours va s'appuyer pour se poursuivre. Il est logique de ne pas savoir exactement ce qu'il en est du corrélat de la dimension nominative, puisque c'est justement de lui dont il s'agit dans les prédicats. On sait toutefois que ce corrélat n'est jamais épuisé par les prédicats. La dimension nominative exprime donc le décrochage de la dimension dative et de la dimension accusative, et donc défait l'idée d'une autonomie possible de la dimension dative. Elle est la dimension particulière de la *Logique de l'être*. Une telle situation du corrélat comme inépuisable – parce que lié à l'insignifiance – le fait apparaître comme transcendant du fait de sa généralité, mais cela est en réalité l'apparence d'une relation plus profonde dans laquelle le rapport du nommé à ses prédicats est irréductible *en raison*

[70] On voit bien cela apparaître dans un passage qui se trouve dans la seconde remarque à la première dialectique de la *Logique de l'être* : « Man *meynt*, das Seyn sey vielmehr das schlechthin Andre als das Nichts ist, und es ist nichts klarer, als ihr absoluter Unterschied, und es scheint nichts leichter, als ihn angeben zu können. Es ist aber eben so leicht, sich zu überzeugen, daß diß unmöglich, daß er *unsagbar* ist. » (« On *est d'avis* que l'être est, bien plutôt ce qui est simplement autre que ce qu'est le néant, et il n'y a rien de plus clair que leur absolue différence, et il n'y a rien de plus simple, semble-t-il, que de pouvoir l'indiquer. Il est tout aussi facile, cependant, de se persuader que cela est impossible, qu'elle est *indicible* ») GW 21, 79, *15-18* ; *E*, III, p. 117 très légèrement modifiée.

d'un rapport interne du nommé lui-même. Le rapport énoncé entre le sujet et le prédicat apparaît dès lors comme *fondé* en *essence*. La seconde partie de la *Logique objective* introduit dès lors une nouvelle dimension : la dimension génitive, dans laquelle le rapport du sujet au prédicat est reconnu comme un rapport *de l'être*[71].

Conclusion

L'application de la *Logique* n'est donc pas un problème qui serait traité en dehors de celle-ci. C'est la raison pour laquelle elle se présente comme une logique du contenu. Cette question du contenu est abordée à partir d'une théorie de la forme dans laquelle celle-ci est comprise comme opération. Son processus est donc discursif, et fait apparaître un échappement de la forme à elle-même, différence dans laquelle on comprend « être », comme étant à la fois la dimension de l'application de la *Logique* et la condition sous laquelle il y a seulement une logique en général. Un tel argument permet de comprendre à la fois en quel sens « ontologique » se comprend dans la logique spéculative, et comment ce sens permet une intégration de la question de la contextualité et de la signification dans cette même œuvre. Hegel n'y développe pas une théorie du signe, mais de la signifiance. Celle-ci renvoie donc au problème du nom, que l'on propose d'analyser selon les dimensions de la nomination immédiate (l'être) et de la proposition (l'essence). Nous allons, dans la suite, tenter de soutenir cette lecture à partir du début de la *Logique de l'être*.

[71] C'est une façon de réinterpréter le changement de signification de l'immédiateté détecté par Dieter Henrich comme une modification d'ordre *toplogique*, et non comme une architecture ascendante. Cette interprétation est suggérée par Bruno Haas dans « La fonction du nom dans la logique spéculative » (dans *Hegel au présent, op. cit.*, pp. 129-144) dans la n. 18, p. 144. Une telle suggestion prend son sens à partir du moment où la fonction de nomination est logiquement intériorisée dans la *Logique de l'essence*. Le sens de cette intériorisation est la description *adéquate* de la nomination par elle-même. En ce sens, l'extériorité nominale *se placerait elle-même*, et il faudrait alors comprendre comment ce qui est dit correspond au dire lui-même. Il y aurait dès lors une certaine performativité à l'œuvre dans la *Logique de l'essence*.

II. « Être » : le problème logique de l'immédiateté

Introduction : comment une « progression » logique est-elle possible ?

La référence se présente donc d'abord comme une thématisation directe de la différence qu'est la forme. Dans la *Logique de l'être*, « être » est le corrélat de cette différence qui ne peut être exprimée par elle-même. Comment expliquer ici que cette apparente impuissance auto-expressive de la forme logique puisse donner lieu à des catégories ? Une manière de développer ce point consiste parfois à penser la logique comme une explicitation croissante de l'implicite[72]. Il faut à cet endroit remarquer que l'implicite en question est en réalité rigoureusement explicite, car la seule chose qui le caractérise, c'est de ne pouvoir être articulé. Il n'est *que* cette difficulté, et rien en deçà, ni au-delà. « Être » se présente donc, et revient au cours de la *Logique de l'être* dès le moment où la forme logique se trouve confrontée à son impuissance à se dire. La question que l'on pose au-dessus peut donc être précisée. D'où viendrait le développement discursif de la forme une fois que celle-ci se retrouve face à sa difficulté expressive ? C'est une chose de dire que la différence formelle ne peut être formellement exprimée, et que cette impossibilité se *nomme*, mais c'en est une autre de dire que cette impossibilité même fait l'objet d'un développement discursif. La nomination (la visée) et le discours apparaissent ici comme deux dimensions dont l'articulation semble complexe. Ne devrait-on pas ici supposer une unité première de ces deux dimensions ? Ou bien alors une dualité irrémédiable qui renverrait à une sorte de mystère la processualité de la *Logique de l'être* ? Nous n'avons ici qu'expliqué le caractère logique de l'ouverture de la *Logique*, mais nous ne comprenons pas encore comme celle-ci, une fois ouverte, peut progresser au-delà de cette ouverture.

Très schématiquement, la solution de cette difficulté est à chercher du côté d'un renversement de perspective. Aborder la bi-dimensionnalité de la nomination et du discours, comme pouvait le suggérer aussi bien Rudolf Haym[73] que la référence à certains textes, comme une césure entre deux opérations manque le rapport fonctionnel qui lie les deux. Le problème se pose encore une fois dès lors que l'on suppose une chose comme corrélat de la nomination et comme thème du discours. Une telle supposition conduit nécessairement à penser en deux temps

[72] C'est une ligne russellienne, qu'Elena Ficara semble détecter chez Hegel également, pour en faire le précurseur de la « logique philosophique » (*The Form of Truth, op. cit.*, pp. 26-40). Cette lecture présente effectivement l'intérêt de bien décrire la processualité de la logique comme une reprise intégrative, correspondant bien à ce que l'on sait de la processualité hégélienne en général. Mais cela ne tient pas rigoureusement compte de la lettre du texte (notamment sur la différence des régimes processuels au sein de la *Logique*), ni du fait que la progression de la *Logique* ne correspond pas à une détermination croissante d'un même contenu.

[73] Voir la note 42 ci-dessus.

les opérations portant sur cette chose. En se défaisant d'une telle supposition, ou plus exactement en se défaisant de la supposition de la *chose*, il est possible d'aborder justement l'immédiateté comme entrecroisement de la nomination et du discours. Par son immédiateté, « être » est corrélat du nom, mais cette immédiateté n'a sens que par une négation de la médiation dont seule la forme logique est susceptible de donner une formulation. Cela s'explique par le fait que la forme n'est pas seulement médiation, mais plus exactement relativisation de cette médiation et négation d'elle-même. Une telle relativisation de la médiation semble d'abord conditionnée dans la *Logique de l'être*, elle sera décrite comme processus réfléchi dans la *Logique de l'essence*. Dans la première partie de la *Logique objective*, la négation de la médiation paraît se faire sous l'effet de la dimension nominative, tandis que dans la seconde partie, elle est absolue, c'est-à-dire qu'elle est l'opération de la forme elle-même. L'absoluité de la négation de la forme débouche sur la *position* de ce qui été précédemment pensé comme donné[74].

L'ouverture logique se traduit par la mise en place d'un supposé qui est l'occasion d'une précision de sa détermination. Par cette idée de « préciser la détermination », on souhaite pointer le fait que la référence ne se contente pas de « viser » quelque chose. Elle situe ce qui est visé au point de départ d'un processus de caractérisation logique. Penser ici qu'il n'y a rien au-delà d'une telle caractérisation semblerait correspondre à l'abstraction habituellement reconnue de la logique et à sa transparence. Cependant, l'abstraction entendue en ce sens rendrait problématique la possibilité d'articuler la logique à son application, puisque tout ajout serait compris comme un excédent. Dans la logique spéculative, en revanche, la présupposition de toute logique s'avère posée : il y a bien une extériorité logique, mais celle-ci, justement, est logique. L'extériorité qui ne serait pas connue comme un effet logique serait d'emblée interprétée comme une chose ou comme un étant. La prise en charge de la présupposition empêche de la comprendre de manière non critique. La visée du « supposé » se comprend donc dans son articulation avec le processus de spécification, et jamais hors de celui-ci. Cela n'implique cependant pas une réduction du

[74] Anton Friedrich Koch propose ici de distinguer la *Logique de l'être* et la *Logique de l'essence* au moyen de la distinction entre négativité relative et négativité absolue (*Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard Metaphysik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, pp. 137-142). Pour notre part, nous formulons cette différence en termes de dimensions nominative et génitive de l'être pour expliquer le sens de la relativisation de la négativité dans la *Logique de l'être*. Mais il s'agit surtout d'une différence de perspective sur l'extériorité. Cette différence présente un intérêt tout particulier si l'on note bien que le type d'objectivité auquel on a affaire est déterminé par le fonctionnement de la perspective en question. Or, la perspective fonctionne bien de manière duelle. La relation qu'elle implique peut cependant ne pas être pensée comme un rapport de chose, mais comme un rapport à soi pur (c'est la relation absolue que Hegel pense dans les termes de *substance*). Ce rapport peut être décrit de manière pure, comme *objet*, mais est également susceptible d'être pensé comme un rapport *subjectif*, c'est-à-dire sous l'angle d'un positionnement de la perspective comme *sujet*. C'est le sens de *Logique du concept* comme « absence de perspective », par rapport à la *Logique objective* qui serait structurée par le « point de vue » traité logiquement, et non psychologiquement. Sur cette différence entre la *Standpunkthatifkeit* et la *Standpunklosigkeit* dans la *Logique*, voir Bruno Haas, *Die freie Kunst. Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiösen*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, pp. 29-47.

supposé. C'est ici que se pose le problème de l'immédiateté comme catégorie logique. Il ne suffit pas de dire que l'extériorité est traitée logiquement, il faut encore préciser comment l'immédiateté peut avoir valeur d'immédiateté, et comment elle n'est pas simplement dissoute dans la processualité.

Il semblait à première vue plus évident de dire que la nomination pointe précisément ce que la détermination ne contient pas, et ne peut contenir, autrement dit, qu'elle se fait le relais d'une détermination impuissante[75]. Dans notre cas, la nomination n'est pas une visée de ce que la détermination veut décrire, elle est la description du fait que la détermination se pense elle-même comme susceptible d'être précisée. Elle souligne ainsi la tension immanente à la détermination. Il n'y a pas de nécessité à placer au « cœur » de la détermination de l'indéterminable, ou de l'inexprimable, ou même de penser un cœur de la détermination en général comme l'atome même de son sens, comme ce qui lui confère sa signification. Le processus de précision continue de la détermination est tout aussi bien nié qu'engendré par la nomination, qui apparaît dès lors comme la marque d'une difficulté inhérente à la détermination. Les deux doivent donc nécessairement être pensées l'une en fonction de l'autre.

« Être » n'est pas quelque chose dont on parle, et ce parce qu'il se confond avec le discours lui-même. C'est parce que le discours est différenciation que « être » n'exprime *que* cette différenciation même, raison pour laquelle l'être ne se dit qu'en étant différencié de toute différence (la phrase est connue : « [Seyn] ist […] nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich

[75] La discussion du problème de la description définie et de la référence directe permet d'ouvrir des angles assez porteurs dans l'analyse de l'application de la *Logique*. Dans une perspective plus large, qui ne se concentre pas sur la *Logique*, Katharina Dulckeit a proposé de faire intervenir le dialogue entre Hegel, Russell et Kripke dans « Language, Objects, and the Missing Link : Toward a Hegelean Theory of Reference » (dans Jere O'Neill Surber, *Hegel and Language*, Albany, SUNY, 2006, pp. 145-164. Dans cet article particulièrement riche, l'auteure cherche à dégager l'isomorphisme pensée/monde (p. 160) à partir d'une médiation *dialectique* de l'ostension, médiation qui permet de sortir de l'aporie de l'auto-référentialité dans le descriptivisme (p. 149 et n. 21 p. 162), ou du problème du baptême dans la théorie causale (p. 153). L'idée que nous retenons de cet article est l'exigence d'une structuration de la question de la référence. Il est possible de prolonger cette exigence par une investigation plus serrée sur la *Logique*. Une telle entreprise est suggérée dans la dernière note (p. 164, n. 49), mais n'est pas menée à bien dans l'article, qui se concentre surtout sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Sans faire de Hegel un descriptiviste, il serait possible de montrer que l'aporie de l'auto-référentialité reçoit un traitement tout à fait particulier à partir du moment où la référence à soi ne part pas d'un donné, mais *engendre* des modifications de signification. Nous soulignons donc pour notre part que la question de la détermination ne peut être simplement comprise à partir de son rapport au « complément » de la détermination, que l'on désigne jusqu'ici comme un « support » (pour éviter d'avoir trop tôt recours à la catégorie plus déterminée de la substance). Cependant, il ne s'agit pas non plus de penser un « baptême » originel. La question de la *forme* intervient ici comme une médiation entre la structure discursive et la structure ontologique de la chose. On pourrait faire apparaître ici l'originalité de la conception hégélienne de la référence à partir d'une discussion de la médiation aristotélicienne entre le signe et la chose par les *pathémata tès psukhès*. La théorie de l'âme demande ici une relecture attentive du *De anima,* III, 4-5 : la théorie des deux intellects permet de comprendre la dimension du *paskhein* d'une manière qui ne réduit pas l'âme à ce qui recevrait des impressions de l'extérieure, mais permet de penser un rapport de l'intellect à soi qui serait *systématiquement doublé*. Sur la traduction par Hegel du passage en question du *De anima*, on renvoie à l'article de Walter Kern, « Eine übersetzung Hegels zu *De Anima*, III, 4-5 », *Hegel-Studien*, Band 1, Bonn, Bouvier, 1961, pp. 49-88.

gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Aussen »[76]). « Être » semble être indifférent à la diversité parce qu'il est la simple différenciation de la pensée elle-même. S'il n'y a pas de différence entre « être » (et non pas *un* être ou *l'*être) et la pensée, c'est précisément parce que la pensée est différenciation. Il ne faudrait donc pas parler à cet endroit de « la » pensée, comme si l'on avait affaire à une activité autonome. Penser implique la différenciation interne de cet acte à l'égard de lui-même sans lequel il n'est pas. La différence ordinairement comprise s'inscrit dans un rapport de la détermination, elle est par conséquent exprimable. Seulement, la différenciation, ou l'exprimabilité, est en « supplément » par rapport à la différence elle-même. Elle se différencie de la différence, elle est la différence que la détermination installe, et dans laquelle la détermination prend sens[77]. Nous voulons analyser une telle différenciation à partir du texte de la *Logique de l'être*, en partant d'une analyse du texte sur *Sein* (A) et *Nichts* (B) pour mettre en évidence le problème de l'indiciblité de leur différence (C). Nous citons avant cela le texte et proposons une traduction[78] :

> *Seyn, reines Seyn,* - ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Aussen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann ; oder es ist nur diß reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur diß leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der That *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts.
>
> *Nichts*, *das reine Nichts*; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. - Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat

[76] « [Être] est […] seulement également à lui-même et n'est pas non plus inégal relativement à autre chose, il n'a aucune diversité à l'intérieur de lui-même, ni en rapport avec le dehors. » GW 21, 68, *20* – 69, *1* ; *SL*, I, p. 103.

[77] Cette topologie paradoxale fait apparaître un enchevêtrement délicat à représenter : l'être apparaît bien *à la fois* comme élément qui permet de penser la détermination *et* comme corrélat de l'insuffisance de la détermination. La spécificité ontologique de Hegel est de traiter « être » comme un insituable puisqu'il est ce qui donne sens à la situation, et en même temps comme n'étant pas *situé par cette insituabilité*. L'être hégélien ne déborde pas la *Logique*, il s'y manifeste seulement par un comportement différencié en fonction du moment où il intervient. Dans l'article déjà cité plus haut (« Ontologische Bestimmungen als Prädikate des Absoluten ? Zum Verhältnis von Ontologie und Theologie bei Hegel », voir note 39), Klaus Düsing insiste bien sur cette compréhension non-ontique, mais plutôt *noématique* de l'être (pp. 679-680) : « [Hegel] fragt nicht nach einem allgemeinsten, höchsten Begriff, der sich auf alles beziehen kann, das dann als irgendwie von ihm Verschiedenes gedacht wird, sondern nach dem voraussetzungslosen Anfang der Logik. Solcher Anfang ist ein methodischer Begriff […]. Nicht der Anfang selbst kann als rein methodischer Begriff die erste Kategorie oder Gedankenbestimmung ausmachen, wohl aber der noematische Gehalt, der sich aus ihm ergibt » (p. 679).

[78] Nous n'avons aucunement la prétention de remplacer les traductions existantes. Notre proposition vise surtout à faire apparaître certains points sur lesquels nous souhaiterions ensuite nous appuyer dans le commentaire. On pourra se reporter à la traduction de Bernard Bourgeois (*SL*, I, pp. 103-104) pour une traduction plus élégante.

also eine Bedeutung; beyde werden unterschieden, so *ist* (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Seyn. - Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Seyn* ist[79].

Traduction :

Être, être pur, - sans nulle autre détermination. Dans son immédiateté indéterminée il est seulement égal à soi-même et tout aussi bien n'est pas inégal face à un autre, il n'a aucune différence à l'intérieur de lui, aucune par rapport à l'extérieur. Par quelque détermination ou contenu, qui [le] différencierait en lui, ou par lesquels il deviendrait posé comme différencié d'un autre, il ne serait pas maintenu dans sa pureté. Il est la pure indeterminité et vide. – Il n'y a *rien* en lui qui puisse être objet d'intuition, si d'intuition peut ici parler ; ou il est seulement cet acte d'intuition pur, vide. Il n'y a pas davantage en lui à penser, ou bien est-il tout aussi bien cette pensée vide. L'être, l'immédiat indéterminé est en fait *néant* et ni plus ni moins que néant.

Néant, le néant pur ; il est égalité simple avec soi-même, totale vacuité, absence de toute détermination et de tout contenu ; non-différenciation en lui-même. – Dans la mesure où l'on peut évoquer l'intuition et la pensée, alors le fait que ce soit quelque chose ou *rien* qui fasse l'objet d'intuition ou de pensée a valeur de différence. Ne rien intuitionner ou penser a donc une signification ; on différencie les deux[80], ainsi le rien *est* (existe) dans notre intuition ou notre pensée même ; ou bien plutôt est-il l'intuition ou la pensée vide elles-mêmes ; et la même intuition ou pensée vide que l'être pur. – Néant est donc la même détermination ou plutôt l'absence de détermination et partant en général le même, que ce qu'est l'*être* pur.

A. « Être » : la lacune du rapport entre indéterminé et déterminé

1. Le caractère non-thématique de « être ».

L'ouverture de la *Logique de l'être* peut être analysée du point de vue de l'histoire de la philosophie[81], mais elle semble cependant se détacher de toute conception de l'être comme « principe »[82]. Cette première « apostrophe » de l'être[83] situe d'emblée le discours dans sa limite,

---

[79] GW 21, 68, *19* – 69, *19*. On remarque une correction qui peut avoir son intérêt entre la seconde édition que nous citons et la première. En 1812, à la place de « Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beyde werden unterschieden, so *ist* (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken […] », Hegel écrivait plus simplement : « Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; Nichts ist in unserem Anschauen oder Denken […] » (GW 11, 44, *12-14*). Cette insistance de la seconde édition sur l'existence du néant peut être rattachée non pas à l'édification d'une méontologie, mais bien à une meilleure prise en charge de l'efficace de la différenciation. Nous y reviendrons.

[80] Le « quelque chose » et le rien.

[81] Par exemple chez André Doz, qui propose, dans *La logique de Hegel et les problèmes de l'ontologie*, *op. cit.*, pp. 37-46, une discussion notamment axée sur le rapport à Parménide.

[82] Condamnant ce qu'il nomme le « pathos de l'être » (p. 39), Theodor W. Adorno note ainsi « […] ce début ne fonde aucune philosophie première. L'immédiateté, l'illusion que l'être serait le présupposé logique et génétique de toute réflexion et de toute division du sujet et de l'objet, ne sont pas portées chez Hegel au crédit du concept d'être, comme une dignité originaire, mais sont anéanties » (p. 40) (*Drei Studien zu Hegel*, « Aspekte », Francfort/Main, Suhrkamp, 1963, p. 45 ; tr. E. Blondel, O. Hansen-Løve, P. Joubert, M. B. de Launay, T. Leydenbach, P. Pénisson, M. Béréziat, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003).

c'est-à-dire dans ce qu'il est. Il ne semble pas s'agir ici de fournir une définition de l'être à proprement parler ou de poser un principe. Cela est amplement souligné par le fait que la définition supposerait une différence qui permettrait de distinguer l'être d'une part et « quelque chose d'autre » d'autre part. Or il n'y a pas de différence de ce type, rien ne distingue l'être de quelque chose d'autre. Il n'est donc pas un étant[84]. Or, la dicibilité repose sur la possibilité d'indiquer une différence. Il n'y aurait donc, théoriquement, rien à dire de l'être. On ne commence pas avec quelque chose que l'on ne peut pas dire, mais avec un terme sur lequel il n'y a rien à dire. L'être n'est donc pas un objet thématique, et c'est ce qui le distingue d'un quelconque indicible. Il n'y a rien à en dire non pas parce que « être » serait mystérieux ou inaccessible. Il n'est pas même l'implicite de tout discours, il *est* la différence de la forme discursive même. En nommant « être », on n'entre donc pas dans un métadiscours logique, parce que cela impliquerait que le discours sur la discursivité même la ramène dans son propre domaine, ce qui revient à ne pas penser le caractère discursif de la discursivité.

Ce dernier point peut être démontré ainsi : si le discours logique va avec l'être en vertu de la différence qu'il installe, mais que cette différence même est susceptible d'être prise en charge par le discours à un second niveau (par un métadiscours, donc), ce second discours devrait exprimer la différence introduite par le premier comme une différence de *termes*, et donc manquer la différence qui le fait être en tant que discours lui-même. Pourtant, l'insistance de « être » marque bien une tentative de reprise du discours par lui-même, mais la discursivité n'est comprise qu'à partir du moment où une telle reprise est *manquée*. Au demeurant, un tel manque n'est pas corrigé dans la *Logique de l'essence*, pourtant placée sous le signe de la réflexion. Il est *pensé* comme effet logique, ou si l'on préfère le dire avec les termes de Hegel, il est *posé*. Dans la *Logique de l'être*, on se contente d'en décrire les effets. Pour résumer, donc, le caractère athématique de l'être hégélien, on peut donc rappeler que dire quelque chose *sur* l'être, c'est d'emblée parler d'autre chose que de l'être, et ce justement parce que l'on se met à parler *de* quelque chose.

---

[83] Une telle interpellation serait à la fois l'ouverture et la limite du discours logique. On a vu plus haut (note 24) que Pirmin Stekeler-Weithofer remarquait bien l'absence de copule dans cette ouverture. Elle est d'après lui tout à fait consciente. La phrase nominale fonctionne, dit-il, comme un appel, et non comme une quelconque définition. On convient avec ce commentaire que la caractérisation de l'être (comme indéterminé) est donc aussi bien correcte que problématique. Cette caractérisation n'est pas une définition, mais pose, d'après P. Stekeler-Weithofer, le problème de la signification de l'expression « reines Sein ». On pourra ici se demander quel est exactement son *comportement* et ses *effets*. Une telle « anacoluthe », relevée par Hermann Schmitz (*Hegels Logik*, Bonn-Berlin, Bouvier, 1992, p. 79) place d'emblée la discursivité dans sa propre rupture, sans laquelle, au demeurait, il ne pourrait y avoir de discours.

[84] A ce titre donc, et comme le souligne Léo Lugarini (« Hegel et la question de l'être » dans Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann (éds.), *Metaphysik nach Kant ?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988), l'être n'est pas un étant, ni même un étant abstrait (interprétation qui a pu être défendue par des élèves de Hegel, notamment, Immanuel H. Fichte, Karl Rosenkranz et Karl L. Michelet, voir sur ce point Dieter Henrich, « Anfang und Methode der Logik » dans *Hegel im Kontext*, *op. cit.*, pp. 83-84).

La difficulté qui se pose ici peut être reprise de façon simplifiée : « être » se caractérise par le fait d'être différent de tout être déterminé, puisque la détermination inscrit une différence entre une chose et une autre. « Être » n'est pas différent d'une autre chose, car il est précisément ce qui donne un sens à cette différenciation. La lecture ordinaire de la différenciation suppose que celle-ci a pour soubassement un terme générique, fondement sur la base duquel la différenciation peut avoir un sens. Le problème d'une telle base a déjà été aperçu. On ne peut pas d'une part la concevoir comme ce qui permet de rendre signifiante la différence entre des êtres déterminés et d'autre part la concevoir elle-même comme déterminée. Poser une telle généralité comme indéterminée semble donc être la condition sous laquelle toute détermination peut s'y inscrire. Toutefois, le rapport entre l'indéterminé et le déterminé est, dans cette représentation, strictement incompréhensible.

2. Le problème de l'exception de l'être

Un tel rapport est en réalité incompréhensible si l'on s'attache d'emblée à vouloir ici penser à un rapport. Celui-ci engage en effet une compréhension implicite des termes liés par le rapport en question justement comme des termes. On dit déjà trop en parlant de l'être comme « l'indéterminé », dont il s'agirait ensuite de comprendre le rapport à ce qui est déterminé. « Être » s'excepterait donc du circuit ordinaire de la discursivité par son caractère non-thématique. Il n'y a donc, à proprement parler, pas de rapport entre l'indéterminé et le déterminé, et donc pas de description abstractive, ou négative, de l'être hégélien[85]. L'expression qui pointe cela est très intéressante : « nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen anderes »[86].

Cette expression assez courte présente deux couples deux termes : *gleich* et *ungleich* d'un côté, *sich selbst* et *anderes* de l'autre. S'y ajoutent des opérateurs qui ont, nous allons le voir, leur importance : *nur* et *und auch*. Concernant le premier couple, le rapport semble plutôt simple à

[85] Il y a, sur ce point, une discussion sérieuse à conduire avec le néo-platonisme chez Hegel. L'interprétation de l'Un-Bien serait nécessairement insuffisante pour penser l'être hégélien, tout aussi bien que la compréhension de l'intellect ne peut rendre justice à la compréhension de la détermination, sauf, éventuellement, à le penser dans son rapport à la question de la vie. Voir sur ces points Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Francfort/Main, Klostermann, 1972, pp. 144-153, en particulier pour illustrer la compréhension hégélienne de l'intellect plotinien. La mise en balance de l'être et de l'un est justement refusée par l'auteur (p. 146). Il remarque cependant une possibilité de restituer un « un » plotinien chez Hegel, ce qui semble délicat, compte tenu du caractère difficile de la question du principe. On pourra toutefois montrer, à l'instar de Bernard Mabille que le néo-platonisme *problématise* la notion de principe (voir notamment « Puretés. Un plotinien et Être hégélien », repris dans *Rencontres. Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique*, éd. par Gilbert Gérard et Gilles Marmasse, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 59-80). Voir également Lens Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, Bonn, Bouvier, 1999, pp. 273-320 en particulier sur la question de l'être et de l'un. L'intérêt de la question plotinienne est ici de faire apparaître l'incommensurabilité du principe et du principié, ce que Hegel récuserait au nom de sa critique du principe, et qu'il faudrait donc rejeter ici, mais qui attire judicieusement l'attention sur le fait que le paradigme du rapport n'est pas ici opérant pour comprendre la détermination ontologique. Nous verrons une alternative à la disjonction du rapport et de l'incommensurabilité dans une différence pure qui s'annule.

[86] GW 21, 68, *20* ; *SL*, I, p. 103.

comprendre : l'être est seulement égal, et donc n'est pas du tout inégal. Cette égalité signifie qu'il peut valoir pour tout être déterminé, autrement dit, il se dit de tout, et donc n'est inégal à rien[87]. Hegel semble toutefois traiter ici des termes décrivant des relations (égal, inégal) comme des prédicats, et ainsi faire fonctionner une sorte d'exclusion[88] pour établir que l'être, parce qu'il est *seulement* (*nur*) égal, n'est donc pas inégal. Le rapport de tels termes (égal, inégal) est donc normalement réglé par leur négation réciproque (est égal ce qui n'est pas inégal, est inégal ce qui n'est pas égal). L'intérêt est dès lors ici de faire apparaître la négation, autrement dit de réécrire *gleich* en écrivant *nicht ungleich*. Cette dimension négative est *identifiante* de l'égalité et de l'inégalité. La duplication de l'expression n'a donc pour but, dans son insistance, que de faire apparaître la négation. Or cette négation est en réalité une expression technique de la généralité de « être ». Elle est l'expression du rapport logique identifiant les prédicats relationnels, mais pas du rapport entre le « soi-même » et « l'autre ». En effet, l'intérêt que nous trouvons à ce passage, et la surprise que l'on peut éprouver à la lecture, réside dans le fait que l'être est égal à lui-même *et aussi* non-inégal face à l'autre. Si l'on enlève le couple égal / inégal, on pourrait alors dire que si l'être est lui-même, alors il n'est pas quelque chose d'autre, puisque lui-même et l'autre sont deux choses différentes. Or ici, la dimension négative, qui explique le *gleich* en *nicht ungleich* permet de comprendre que la « mêmeté » de l'être réside en réalité dans son égalité, c'est-à-dire dans sa substituabilité à l'égard de tout être déterminé, et c'est précisément la raison pour laquelle il ne peut pas être inégal à l'égard d'un quelconque autre. Sa substituabilité le caractérise donc non pas comme chose, mais comme son altérité. L'être n'est jamais ce qu'il est ou, pour le dire autrement, il n'y a pas de quiddité de l'être. Ce n'est donc pas de sa définition dont on s'enquiert ici, mais bien plutôt de son comportement, des effets qu'il produit dans son altération.

Ce substituable pur, que l'on a décrit plus haut comme un signifié, ne décrit donc pas une base, mais un système dont le fonctionnement est réglé d'une certaine manière. En l'occurrence, il ne s'agit pas de dire que l'être est une pure *relation*, mais bien une *altération*. Cela signifie que la détermination fonctionne dans un rapport réglé à une autre détermination. La règle de cette relation est, comme on le sait, et comme on le découvre dans le cas du *gleich* et du *ungleich*, la négation. Mais « être » introduit ici l'idée d'après laquelle le domaine d'application de ces déterminations n'est pas un pur et simple décalque de cette détermination négative réciproque.

[87] C'est la raison pour laquelle on suit ici la traduction de Bernard Bourgeois (« seulement égal à soi-même »), en nous éloignant de la traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (« il n'est égal qu'à soi-même ») : l'exclusivité suggérée par le « *nur* » nous semble porter sur le *gleich* beaucoup plus que sur le *sich selbst*. Cela permet de concevoir le balancement entre *nur gleich* – *nicht ungleich*. C'est parce qu'il n'est qu'égal que l'être ne présente pas d'inégalité à l'égard de quoi que ce soit.

[88] Celle-ci est impliquée par le « nur », que l'on comprend, avec les frères Grimm, comme le *nisi* latin : voir Jakob et Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 16 vol., Leipzig, Hirzel, 1954-1961, vol. 7, col. 998.

En effet, « être » est égal, et *donc* non-inégal. Son égalité, que l'on traduit ici par substituabilité (au titre de *supposé* général), est la pseudo-définition de son « soi » (car il n'a pas de définition). Il n'est donc pas inégal à l'autre. La forme de l'être inscrit donc la détermination comme ce qui présente un écart par rapport à ce qu'elle détermine, écart qui est ici décrit *structurellement*.

L'être n'est donc pas un *quod* indéfini, un substrat minimal, auquel on aurait provisoirement ôté toute qualité : il décrit le fait que la déterminabilité a bien une valeur référentielle, et cela parce que la différence entre les déterminations (ce en quoi les déterminations tiennent) est *pur discours*[89]. Or, ce pur discours, sans différence, *coïncide*, lui aussi, avec le nom. Il y a donc une légère différence, indispensable cela dit à remarquer, entre le *pur discours* (c'est-à-dire le néant) et la *pure différence* (c'est-à-dire l'être). La discursivité appelle le vide, autrement dit le caractère différentiel de toute détermination, tandis que la différence pure traduit le décalage entre ce qu'il dit et son « dire ».

Ainsi, nous n'avons pas affaire à une définition de l'être (qui correspondrait en réalité à une fixation de celui-ci), mais bien à une analyse du sens du terme « être », ou bien encore à une analyse de son fonctionnement.

B. Le problème du néant et l'introduction du *gelten*

Le rapport de l'être et du néant se présente tout d'abord comme le rapport de deux termes, mais ces deux termes ne semblent pourtant pas partager une base commune. Ils ne sont pas non plus deux noms d'une même « chose ». Il signifie que l'être et le néant n'ont pas exactement la même valeur. Le néant apparaît plutôt comme l'expression discursive du caractère indéfini de sa différence avec l'être d'une part (ce caractère indéfini, le « rien », est son objet thématique) et de sa différence avec la détermination d'autre part (il est néant de détermination). Le néant est donc en même temps un repère de la différence pure (mais il ne fait que l'indiquer) et la possibilité d'une inscription du caractère indicible de la différence dans le discours. Il est, à ce titre, un pur *signifiant*, tandis que l'être apparaît de son côté comme *signifié*.

1. Le problème de la signification dans le passage sur le néant

Introduire ici le couple signifiant-signifié pourrait laisser supposer que le rapport en question pourrait s'apparenter à une relation classique entre le mot (néant) et la chose (être), mais il est assez clair que ce n'est pas une telle structure que Hegel a ici en vue. L'être n'est, en effet, en

[89] C'est la raison pour laquelle il peut apparaître non pas comme ce qui serait signifié, mais comme la signification elle-même (voir notamment Georg Römpp, « Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 1989, pp. 58-80). On propose pour notre part de comprendre la séparation entre signifiant et signifié à partir de l'introduction du néant, mais cette séparation est elle-même le fait du caractère indéfinissable de l'être.

aucun cas une chose, comme on l'a vu, tandis que le néant n'est pas un simple mot. Sur ce second point, en revanche, on peut remarquer que l'investigation sur le néant implique bien une réflexion sur la capacité du langage à s'émanciper de ce sur quoi il porte, dans la mesure où l'on découvre avec lui un terme catégorématique sans objet. Il ne s'agit pas ici simplement de penser une absence d'objet réel. Un terme peut tout à fait renvoyer à un objet seulement possible, voire à un objet fictif dont on sait qu'il n'existera jamais. Il est même possible de construire des expressions qui désigneraient des objets impossibles ou contradictoires[90]. Dans ces différents cas, la structure standard de la signification est maintenue, même si la dimension du signifié demeure vide. Le néant hégélien présente un cas qui ne peut pas être traitée exactement à partir de la même structure. Sa spécificité réside dans le fait que son corrélat n'est pas vide d'objet, mais qu'il n'y a pas de corrélation à proprement parler. Cette lecture peut sembler néanmoins aller à rebours du texte. Hegel écrit explicitement : « Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung […] ». On pourrait donc analyser ici que le néant est justement le lieu où la signification apparaît, parce que dans le néant apparaît la différence entre « quelque chose » (*Etwas*) et « rien » (*Nichts*). Rappelons ici le détail du passage qui nous intéresse :

> Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beyde werden unterschieden, so *ist* (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken […][91]

On se situe d'abord dans un cadre de travail hypothétique : dans la mesure où il est possible de parler d'intuition ou de penser, il y a une différence entre le fait de penser quelque chose ou rien. Il n'est pourtant pas assuré que l'on puisse ici parler d'intuition ou de pensée[92]. Si l'on accepte cependant cette hypothèse, le texte, en apparence simple, laisse néanmoins la place à quelques difficultés. La première est le jeu entre l'écriture de *Nichts* avec un « n » majuscule et celle de *nichts* avec un « n » minuscule. Plus haut, la difficulté était quelque peu esquivée par le

---

[90] Ainsi dans la théorie des objets d'Alexius Meinong. Sur ce point, on renvoie à l'étude de Jocelyn Benoist sur la représentation vide (*Représentations sans objets. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, Puf, 2001, pp. 99-130).

[91] « Dans la mesure où l'on peut évoquer l'intuition et la pensée, ce qui vaut comme une différence, c'est si quelque chose ou *rien* est intuitionné ou pensé. Ne rien intuitionner ou penser a donc une signification ; on différencie les deux, ainsi le rien *est* (existe) dans notre intuition ou notre pensée même […] » GW 21, 69, *13-16* ; *SL*, I, pp. 103-104 légèrement modifiée. On a déjà rappelé la correction opérée ici par la seconde édition. Nous voulons, dans les lignes qui suivent, en fournir une interprétation possible.

[92] Dans cette mesure, il n'est pas non plus certain que la distinction entre intuition et pensée soit ici signifiante, si ce n'est justement pour montrer que leur vide les articule de manière fonctionnelle. C'est ici la réponse que fait Georg Römpp (« Sein als Genesis von Bedeutung », *op. cit.*, pp. 168-169) à Jürgen Werner, qui critique cette résurgence de l'intuition et de sa différence avec la pensée. Voir sur ce point *Darstellung als Kritik. Hegels Frage nach dem Anfang der Wissenschaft*, Bonn, Bouvier, 1986, pp. 149-150).

recours au « rien », mais il est toutefois possible d'hésiter[93], d'autant plus que le « rien » peut être utilisé comme substantif (le rien) ou comme adverbe (ne rien intuitionner ou penser). Cette hésitation présente un intérêt : elle permet de faire apparaître le « rien » comme le lieu d'une modification, et de se défaire de toute compréhension substantielle d'un « tiers » effectuant l'identification de l'être et du néant. C'est la modification que « être » est (et qui se traduit par l'identification analogique déployée plus haut) qui apparaît dans l'hésitation concernant le « rien ».

2. La substitution syntaxique et le *gelten*. L'identification analogique

La seconde difficulté réside dans une formule qui semble à première vue inutilement compliquée : « […] so gilt als eine Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird ». Pourquoi ne pas écrire simplement ici qu'il y a une différence à penser quelque chose plutôt que rien et passer par une sorte de précaution avec le verbe *gelten* ? L'introduction du *gelten* n'est peut-être pas si innocente qu'il y paraît. La différence qui nous intéresse, celle entre le *etwas* et le *nichts*, *n'est pas*, à proprement parler. Elle est introduite par le fait de *valoir comme différence*. Discrètement, c'est ici une distinction entre *sein* et *gelten* qui s'opère ici. Cette distinction renforce l'argument de l'asymétrie. Dans « être », il *n'y a pas* de différence. Il ne suffit pas de dire simplement que dans le néant, il y a une différence parce que penser quelque chose est différent de ne rien penser. Il faut dire plus précisément que penser quelque chose et ne rien penser *vaut comme une différence*. La différence pure de la forme, celle que la forme ne peut inscrire en elle-même, commence à être simplement de manière idéelle, dans le domaine de ce qui n'est que posé, et jamais *réalisé*. Le verbe *gelten* nous introduit à ce domaine, et tout l'être du néant (car le néant *existe* sous la condition de cette différence avec le quelque chose[94]) tient à ce « valoir ».

La doctrine du signifiant que l'on peut tirer du traitement de ces deux difficultés de commentaire est la suivante. Il ne convient pas de simplifier le signifiant pour en faire un terme lié à un autre par une relation qu'expliquerait le sujet. La pensée du signifiant que Hegel introduit avec le néant fait que celui-ci introduit le domaine de la différence comme différence de valeur, alors que l'être introduit la différence comme différence pure (domaine du signifié). Sans prétendre fournir une théorie complète de la valeur ici, nous voulons seulement approfondir quelque peu cette question en relevant deux points. Premièrement, la valeur introduit la

---

[93] Gwendolyne Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière systématisent la différence de « néant » (*Nichts*) et de « rien » (*nichts*). Voir ici, par exemple, la traduction de notre passage dans la *Science de la logique. La doctrine de l'être. Version de 1832*, Paris, Kimé, 2007, p. 68 : « […] de sorte que néant *est* (existe) dans notre intuitionner ou penser […]). Bernard Bourgeois marque judicieusement la difficulté, et aménage le texte en traduisant « […] so *ist* (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken […] » par « […] ainsi le rien ou le néant *est* (existe) dans notre intuitionner ou penser […] » (*SL* I, p. 104).

[94] Hegel marque bien cette conditionnalité dans la suite : « *so* [nous soulignons ce mot] *ist* (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken […] ».

possibilité d'un échange, c'est-à-dire d'une mesure entre des choses différentes, et deuxièmement elle peut tenir lieu de ce dont elle est la valeur. Cette description rudimentaire, plus économique que philosophique au demeurant, semble assez éloignée du texte qui nous dit qu'il vaut comme une différence que quelque chose ou rien soit pensé. On veut dire par là que la différence du quelque chose ou du rien est une différence de valeur. On ne peut pas échanger quelque chose et rien. De manière différentielle, donc, « rien » prend une place dans le discours, c'est-à-dire dans la sphère des échanges, même si « rien » est justement ce qui ne s'échange pas. « Rien » peut donc être pensé comme le concept abstrait de la valeur même, la valeur qui ne renvoie qu'à elle-même sans rien qui puisse la spécifier. On reconnait ici la proximité avec la question du signe introduite précédemment, mais le signe est conçu ici de manière très abstraite : le néant fait apparaître ce qui peut prendre place dans un discours, et ce qui renvoie, dans la différence discursive, à un autre comme moteur même de la différence discursive. L'articulation entre différence discursive et différence pure est quant à elle dévolue à l'opération d'identification analogique repérée plus haut, c'est-à-dire à l'être. Le néant ne nous mène, par lui-même, qu'à la différence de valeur. Celle-ci, pour saisir, au-delà de la valeur pure, la source de la valuation, s'articule à la différence pure par l'identification analogique.

3. Une nouvelle théorie sémantique ?

L'articulation signifiant-signifié présentée ici est donc plus complexe que ce à quoi l'on pouvait s'attendre, mais elle a une certaine efficacité logique. Au lieu de la pensée d'un rapport entre deux termes, Hegel identifie ici le rapport comme articulation de deux *différences*. Il entre dans l'architecture du signifiant et dans celle du signifié pour ne pas résoudre simplement leur identification. Par « simplement », nous visons l'idée qui consisterait ou bien à soutenir la pure discontinuité des deux, et donc de convoquer un tiers qui permettrait de les relier (par exemple, comme dans le traitement du signe dans les écrits d'Iéna, le sujet) ou bien à formuler l'hypothèse d'une identité première, difficilement démontrable, et donc purement hypothétique. L'architecture du signifié est celle de l'être : elle est pure différence d'une forme qui ne peut exprimer en elle-même cette différence qu'elle *est* pourtant. Celle du signifiant est une différence de valeur. Elle fonctionne par substitution *entre termes*, mais une telle substitution n'indique pas une base qui donnerait sens à celle-ci. La substitution ne renvoie qu'à la substituabilité, c'est-à-dire à la pure signifiance du signifiant. Le néant est ainsi le renvoi à sa signifiance comme ce qui ne s'explique pas par lui-même. C'est parce que cette pure signifiance est la différence de la forme et de son échappement à elle-même qu'elle se comprend comme le redoublement de l'être par lui-même, d'où la définition que l'on avait esquissée du néant comme *nom du nom lui-même*.

Une telle analyse présente l'intérêt de pouvoir produire une compréhension de l'absence de rapport entre être et néant. Ce point pourrait surprendre, dans la mesure où l'on veut spontanément présenter l'idée d'un passage réciproque de l'un dans l'autre, argumentation qui irait dans le sens d'une primauté du devenir[95]. *Ratio essendi*, le devenir serait donc premier, mais, *ratio cognoscendi*, on placerait en ouverture de la *Logique de l'être* l'être et le néant afin d'éclairer la compréhension du devenir. Pour le dire autrement, l'analyse du devenir précéderait l'exposition du devenir en lui-même. Cette reconstruction renforce cependant l'idée du devenir comme totalité qui regrouperait les deux éléments que seraient l'être et le néant. Or, ce qui apparaît à l'étude est différent. Il s'agit de comprendre plus rigoureusement le processus de détermination. Ce processus se comprend à partir d'une annulation de son point de départ. En effet, l'être n'est pas une base, et ne saurait donc être compris comme point de départ. Mais cette annulation même produit des effets. L'être apparaît comme substituable général, du fait même que tout son être tient en un échappement, en une altérité. Cette altérité est la forme même de la discursivité. La réitération de cette même forme dans la discursivité est « néant ». Le néant exprime donc la sémanticité même, c'est-à-dire non pas le substituable mais la substituabilité. Il peut donc être le lieu de la composition syntaxique même, mais également le lieu dans lequel cette composition, cette articulation des termes entre eux, manifeste le fait que cette composition signale la substituabilité comme *lacune*, comme tendance vers une adéquation introuvable entre la discursivité et elle-même. Cette impossible adéquation est « être ». Le devenir, de son côté, n'aura de sens qu'à partir du moment où cette circulation passe par le « même ». Nous verrons plus tard que la compréhension de ce « même » suppose un enrichissement qui provient du rapport de l'être et du néant. Il ne serait donc pas possible, logiquement parlant, de reconstruire la *Logique* en faisant figurer en tête le devenir.

Si l'on essaye de fournir, mais de manière encore toute provisoire, une ligne d'analyse du devenir, la question de sa « priorité » doit être considérée comme un symptôme intéressant. Dans ce qui précède, on voit que le devenir ne peut tout à fait être compris comme « premier », mais

[95] Interprétation encouragée par la lettre de Hegel lui-même, puisque l'on trouve bien, dans la première remarque au devenir, la phrase suivante : « Da nunmehr diese Einheit von Seyn und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zu Grunde liegt und das Element von allem Folgenden ausmacht, so sind außer dem Werden selbst alle ferneren logischen Bestimmungen: Daseyn, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beyspiele dieser Einheit » (« Puisque, désormais, cette unité de l'être et du néant se trouve, une fois pour toutes, au fondement et constitue l'élément de tout ce qui suit, alors, en dehors du devenir lui-même, toutes les déterminations logiques ultérieures : l'être-là, la qualité, d'une façon générale tous les concepts de la philosophie, sont des exemples de cette unité »). GW 21, 72, *7-10* ; *SL*, I, p. 108. Ainsi J. Biard *et alii* peuvent-ils souligner que « le devenir est la première catégorie logique, le moment inaugural du discours comme déploiement de la vérité. Être et néant sont dépourvus de stabilité et de consistance propre : on ne peut les penser qu'à partir du devenir, puisqu'il n'y a rien à ressaisir en eux. […] Le devenir est ainsi le véritable commencement de la logique ». *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 1, p. 51. On peut sans aucun doute accorder que l'on passe, avec le devenir, dans le *discours logique*, mais la discursivité même passe par une inadéquation que « être » signale, d'où le fait que l'on ne commence pas avec le devenir.

on a également relevé que c'était de cette manière que Hegel le présentait parfois[96]. La raison de cette difficulté se trouve dans le fait que ce qui vient « avant » le devenir ne peut pas se présenter comme un terme mais comme l'absence même de support permettant de donner une intelligibilité au devenir. Typiquement, il ne s'agit pas de décrire « ce qui devient » avant d'en étudier le devenir, mais bien de comprendre la tension de la détermination. Cette « tension » est celle qui existe entre la différence pure qu'être l'être et la différence articulée du néant.

La différence pure de l'être est celle que l'on retrouve dans un certain type de substitution. Nous avons remarqué plus haut que « être » pouvait se substituer à n'importe quel être déterminé, et cela non pas en vertu d'une caractéristique particulière, mais seulement de sa substituabilité. « Être » est donc le répondant de n'importe quel terme qui tendrait à désigner un être déterminé. Plus exactement encore, il traduit la position dans l'être de ce qui est nommé. Une telle position n'est cependant pas un trait descriptif, ou encore un *prédicat* de ce qui est nommé. On a eu raison de le décrire plus haut comme signifié, mais il faut ici apporter un complément à cette présentation. Comme « signifié », l'être n'est pas pour autant ce qui est dit par le discours. Il n'est pas le sens d'un signe, sa signification. C'est la raison pour laquelle on ne peut tenir l'idéalisme hégélien pour une simplification panlogiciste[97]. Il est le caractère problématique de la signification elle-même, ce qui lui échappe justement, c'est-à-dire sa référence. Or, cette référence n'est identifiable, dénommable, qu'au moyen d'une compréhension du signifiant par lui-même comme « néant ». La substitution envisagée dans ce cas est une substitution entre signifiant, autrement dit une syntaxe.

Cette substitution ne peut que souligner son caractère incomplet justement parce que la signifiance du signifiant intervient toujours « en plus » de celui-ci. Elle est, plus exactement d'ailleurs, quelque chose en moins, ce qui fait qu'il n'est pas quelque chose mais bien « rien ». La logique du devenir reprendra, pour sa part, cette tension entre le signifié et le signifiant en l'adossant non pas à une base, comme on l'a dit, mais à cette tension elle-même. Le devenir insiste sur le caractère insituable de ce qui rend compte de la détermination. Il n'est donc pas

---

[96] En complément de ce que l'on a dit précédemment, signalons que Hegel reprend la même idée d'une primauté du devenir dans les leçons. Ainsi, dans l'Addition au § 88 : « Das Werden ist der erste konkrete Gedanke, und damit der erste Begriff, worhingegen Seyn und Nichts leere Abstraktionen sind » (« Le devenir est la première pensée concrète, et par là, le premier concept, alors qu'au contraire l'être et le néant sont des abstractions vides »). *Encyclopédie*, § 88, A, GW 23,3, 863, *13-14* ; *E.*, I, p. 523. Il rapproche cette pensée du devenir de celle que l'on trouve chez Héraclite.

[97] Gilles Marmasse a bien démontré, dans son ouvrage *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008, comment Hegel réserve bien une place à la finitude et à l'imprévisibilité. Il n'y a donc pas ici de volonté de « déduire » le réel à proprement parler, mais plutôt de décrire l'activité de l'idée (puisque l'idée est activité, voir p. 95) comme intégration. La démonstration de la solidarité entre l'organicité du système et l'autonomie de ses composantes (p. 346) rend tout à fait compte du caractère non-déterministe (et non-linéaire) de l'articulation interne de la *Logique* sans pour autant penser une pure et simple dispersion. C'est la situation réciproque des moments qui leur donne dès lors un sens.

premier, mais explique *pourquoi* il n'y a pas de primauté. On peut dire, à ce titre, qu'il est effectivement une première détermination *conceptuelle* dans la *Logique* : la conceptualité ne renvoie pas le développement à une origine, mais à sa propre absence comme *motrice*. Le devenir permet de comprendre le « commencement » comme n'ayant pas de réalité au-delà de son déploiement, au-delà de son devenir. Cependant, un tel déploiement n'est pas pensé à partir d'une subjectivité du commencement qui *se déploie*, mais plutôt à partir du problème de son adéquation à soi. C'est parce qu'il n'y a pas de transparence du « commencement » que celui-ci, immédiatement, s'ouvre à une objectivité[98]. C'est l'inadéquation à soi de la forme, sa différence pure, qui structure la « logicité » de la *Logique objective* en même temps que sa différence. Cette inadéquation n'est pas résolue dans la *Logique du concept*, ou *Logique subjective*, mais comprise justement comme « subjectivité ».

C. Remarques préparatoires : la différence indicible de l'être et du néant et le problème du langage

1. Une différence qui ne consiste en rien ? *Sagen* et *meinen*

L'être est le néant, le néant est l'être. Une telle *réversibilité*[99] heurte bien entendu la compréhension immédiate, comme Hegel le sait[100]. Il importe toutefois de ne pas la tenir pour

---

[98] C'est ce que l'on pourrait discuter dans le commentaire que fait Günther Maluschke du début de la *Logique* : « Wenn in der dialektischen Kategorienentfaltung Hegels schließlich die Einheit von Sein und Nichts als das Werden bestimmt wird, so erweist sich, daß der Anfang nur als werdender, d.h. als sich selbst bestimmender Anfang, begreiflich ist, und zwar im Sinne einer Selbstbestimmung, die durch das in der *Logik* entwickelte Kategoriensystem seine Erfüllung findet. » (*Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1974, p. 157. Dans cette analyse, l'insistance est mise sur le *Selbst* de l'auto-déploiement. Or, il est apparu plus haut que cette subjectivité était justement, dans l'être, une altération, et non un pur et simple retour. Le caractère problématique de la subjectivité ne saurait donc être trop rapidement mis de côté dans la *Logique objective*.

[99] J. Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 1, p. 49. Le commentaire souligne ici qu'il y a « deux mots [signifiants] la même absence radicale de signification », commentaire qui nous semble tout particulièrement intéressant dans la mesure où la différence est comprise non pas comme une différence de choses (ce qui tient compte d'une compréhension non-identificatoire sous l'égide de « la même chose ») mais comme une différence quasiment *terminologique*. C'était là, comme le remarque Dieter Henrich (« Anfang und Methode der Logik », dans *Hegel im Kontext*, *op. cit.*, p. 78) l'un des reproches adressé au commencement de la *Logique* par Adolf Trendelenburg. Toutefois, l'identité de signification n'est pas aussi simple qu'il y paraît. Il revient à Heinz Röttges (*Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim, Anton Hain, 1976, p. 237) d'avoir fait apparaître une différence *nominale* ici. La question de la nomination de l'être apparaissait également chez Karin Schrader-Klebert, *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie*, Vienne-Munich, Oldenbourg, 1969, pp. 120-121, mais en se limitant à la conception de l'être comme nom de la pensée pure, et non pas en prenant en charge l'immédiateté de la pensée comme nomination. Bernhard Lakebrink fait remarquablement apparaître ce point en commentant le passage parallèle dans l'*Encyclopédie* (§ 87) : « Der Gegensatz in dieser *Unmittelbarkeit* ist allerdings etwas Setsames, sofern jedes der beiden Extreme die perfekte Unmittelbarkeit, lies Unbezogenheit ist. Wie soll es da zur Relation oder Vermittlung des Entgegen-gesetztseins kommen ? Nun, der „Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit" ist eben gar kein echter Gegensatz, er ist ein bloß nominaler, da seine beiden Extreme ob ihrer Unbestimmtheit und Leere immer schon identisch sind. » (*Kommentar zu Hegels „Logik"*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1979, vol. 1, p. 106). C'est également ce que relève Burkhard Tuschling : « „Sein" und „Nichts" sind nur verschiedene Namen für dasselbe : absolute Bestimmungslosigkeit. » (« Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel ? », dans Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann (éds.), *Metaphysik nach Kant ?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 229). La démonstration que nous fournissons pour notre part tend à résoudre cette question des « deux noms ». Comprendre l'être et le néant comme deux noms n'éclaire pas la dualité de cette nomination autrement que par une différence verbale constatée plus qu'expliquée. Or, cette différence est précisément *nominale*, c'est-à-dire qu'elle renvoie au nom lui-même. Le néant

une équivalence entre l'être et le néant. Dès lors, en effet, que l'on cherche à définir l'être, on s'aperçoit que l'on ne peut rien en dire, et ce qu'il est, c'est donc le néant. Si l'on cherche à définir le néant, on ne pourrait, une nouvelle fois, rien en dire. Remarquons toutefois que le « retour » du néant à l'être ne semble pas se faire de la même manière que le passage de l'être au néant (s'il est vrai que c'est de *passage* ici qu'il convient de parler, ce qui n'est pas encore certain). En effet, on peut parfaitement comprendre que l'être ne veuille rien dire, et donc que sa définition revienne au néant. Il semble bien plus délicat de soutenir que la définition du néant revient à l'être. C'est parce que la définition du néant revient à « rien » *et* que ce « rien » est identifié à la définition de l'être que le néant peut être en retour identifié à l'être. On aboutit alors à la structure suivante : Être – rien – néant / néant – rien – être[101].

Pour mieux envisager le rapport de l'être et du néant, nous relevons un passage de la remarque au § 88 de l'*Encyclopédie*. Celui-ci fait apparaître le balancement entre *sagen* (dire) et *meinen* (que l'on pourrait traduire par « viser »). Le domaine du « dire » est celui du discours, celui de la visée traite de la référence. Ce n'est pas le seul passage qui fait apparaître ce balancement, mais c'est peut-être le passage qui le fait de la manière la plus claire :

> Ebenso richtig, als die Einheit des Seyns und Nichts, ist es aber *auch*, daß sie *schlechthin verschieden* sind, - das Eine *nicht* ist was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier

---

apparaît donc non pas comme un second nom, mais comme une insistance de celui-ci, insistance dans laquelle il se place comme « rien ».

[100] Voir par exemple le texte de la première remarque : « Wenn das Resultat, daß Seyn und Nichts dasselbe ist, für sich auffällt oder paradox scheint, so ist hierauf nicht weiter zu achten ; es wäre sich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die sich so neu in der Philosophie zeigt und vergißt, daß in dieser Wissenschaft ganz andere Bestimmungen vorkommen als im gewöhnlichen Bewußtseyn und im sogennanten gemeinen Menschverstand, der nicht gerade der gesunde, sondern auch der zu Abstraktionen und zu den Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abstraktionen heraufgebildete Verstand ist. » (« Si le résultat suivant lequel l'être et le néant sont le même, pour lui-même, choque ou semble paradoxal, on n'a pas à y faire davantage attention ; on aurait bien plutôt à s'étonner de cet étonnement qui se montre si nouveau en philosophie et oublie que, dans cette science, se rencontrent de tout autres déterminations que dans la conscience ordinaire et dans ce que l'on appelle le sens commun, lequel n'est justement pas le bon sens, mais aussi l'entendement qui s'est hissé en sa culture jusqu'à des abstractions et à la croyance, ou bien plutôt à la déviation de la croyance qu'est l'attachement superstitieux à des abstractions. ») GW 21, 71, *18-24* ; *SL*, I, p. 107. On connait également la critique de l'identification de l'être et du néant, d'après laquelle le prédicat qui s'attacherait à l'être et au néant (« *eins und dasselbe* ») apparaîtrait comme la détermination d'un sujet sous-jacent, c'est à dire d'une chose dont l'être et le néant pourraient être les deux déterminations. Rien de tel, on le sait, chez Hegel. Ainsi, il ne faudrait pas d'emblée penser le prédicat comme définition d'un sujet. Il fait bien plutôt ici apparaître le caractère problématique que le sujet grammatical tend à faire disparaître (voir GW 21, 77, *12-28* ; *SL*, I, p. 115).

[101] La différence indéfinissable de l'être et du néant est soulignée dans le commentaire de Stephen Houlgate : « They [Being and Nothing] do not just constitute one and the same indeterminacy, therefore, but form *two* radically different indeterminacies whose difference is, however, indeterminable. The fact that being and nothing are indistinguishable in their immediate difference is evident in their immediate *disapearance into* one another » (*The Opening of Hegel's* Logic, Purdue University Press, West Lafayette, 2006, p. 265). Remarquons toutefois que ce point ne souligne pas exactement qu'une telle différence est nécessaire à la formulation même d'une logique. Ajoutons que notre lecture situe le point d'indistinction de l'être et du néant dans le « rien ». Il s'agit là d'une première formulation de la dimension accusative. On ne peut donc penser l'ajout d'un troisième terme, que serait le « rien », à côté de l'être et du néant : il est marque discursive d'une différence qui ne peut se dire, mais il est cependant susceptible d'une valuation différente en fonction de l'être ou du néant. Sa différence de valuation fait du « rien » une valeur purement contextuelle. Il n'est donc pas un terme, ni une pure différenciation : il est la place d'une modification de *situation*.

> sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Seyn und Nichts sind noch das Unmittelbare, - so ist er wie er an denselben ist, das *Unsagbare*, die bloße *Meynung*[102].

On pourrait rendre compte ici de l'indicibilité comme du fait que l'être et le néant ont le même contenu, la même signification, à savoir « rien ». Cependant, une telle lecture a été remise en question plus haut, car l'être comprend « rien » comme sa pseudo-définition (ce qu'il y a à dire *de lui*) tandis que le néant comprend le « rien » comme son objet, ou sa signification (il *dit* le rien).

La remarque citée aborde la différence de l'être et du néant, mais il est évident que cette différence ne peut être déterminable. Elle est une différence non-déterminée[103], ce qui présente une difficulté évidente, puisque l'on comprend mal en quoi elle pourrait consister. On a toutefois fourni la piste suivante : une différence ainsi comprise est avant tout une différenciation, et cette différenciation fait apparaître que toute totalisation du discours passe par l'intégration de son caractère forcément incomplet. Il s'agit ici d'intégrer l'indicibilité (*Unsagbarkeit*) comme phénomène logique.

2. La critique de l'indicible.

On sait pourtant que Hegel se livre à une critique de l'indicible[104] : une pensée inexprimable n'est pas une pensée du tout. Pour autant, le fait qu'il n'y ait pas de pensée

---

[102] *Encyclopédie*, § 88 R, GW 20, 125, *10-15* ; *E,* I, p. 351 : « Mais tout aussi juste qu'est l'unité de l'être et du néant, il l'est *également* qu'ils sont *absolument divers*, – que l'un *n*'est *pas* ce que l'autre est. Mais parce que la différence, ici, ne s'est pas encore déterminée, car précisément l'être et le néant sont encore l'immédiat, – elle est, telle qu'elle est en eux, ce qui est *ineffable*, ce qui est simplement *visé* ». On retrouve ce point, assez bien détaillé, dans le cahier de Karl Hegel contenant les notes de leçons sur la *Logique* de 1831 : « Der Unterschied [zwischen Seyn und Nichts] ist unsagbar oder er ist bloße Meinung, man kann's nicht aussprechen, nicht etwas Bestimmtes sagen, das in Einem wäre und nicht im Andern. Das Unaussprechliche ist bloß Subjektives, was etwas Substantielles in sich ist, das kann ich sagen » (« La différence [entre être et néant] est indicible, ou elle est pure visée, on ne peut pas l'exprimer, dire quelque chose de déterminé qui serait en l'un et pas en l'autre. L'inexprimable est purement subjectif ; ce que quelque chose de substantiel est en soi, cela je suis capable de le dire »), GW 23,2, 721, *37* – 722, *3* ; *LL* 1831, p. 102. Ce passage est assez révélateur car il nous permet d'introduire une différence entre *meinen* et *sagen* qui fait apparaître le « subjectif » comme nécessaire à la visée, et le « substantiel » comme corrélat du dire. Ce point nous permet de souligner de manière assez intéressante qu'il ne s'agit pas ici de remplacer le subjectif par le substantiel, car leurs places ne sont pas les mêmes. Il s'agit bien de les articuler, et non de les confondre.

[103] Une différence similaire à celle proposée dans l'*Encyclopédie*, § 88 R se trouve, là encore dans le contexte d'une remarque, à la fin de la seconde remarque au passage sur l'être et néant (GW 21, 79, *15-32* ; *SL*, I, p. 117). Ce passage fait du *meinen* ce qui distingue être et néant purs comme un tiers (*23-24*), mais Hegel fournit davantage de détails que dans le § 88, et passe du *meinen* au *Werden* comme tiers, jugeant que *meinen* invite à penser à quelque chose de subjectif – qui n'appartient pas au domaine de la *Logique*. Le fait de préférer le « devenir » au sujet de la visée indique le caractère *conceptuel* du devenir que nous avions suggéré plus haut.

[104] On cite régulièrement l'ironie avec laquelle il traite l'indicible, en s'attaquant notamment à Mesmer, dans l'Addition au § 462 de l'*Encyclopédie*. Ainsi : « Es ist aber auch lächerlich, das Gebundenseyn des Gedankens an das Wort für einen Mangel des Ersteren und für ein Unglück anzusehen ; denn obgleich man gewöhnlich meint, das *Unaussprechliche* sey gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gärendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort gibt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Daseyn » (« Mais il est également risible de regarder me fait, pour la pensée, d'être liée au mot, comme un défaut de la première et comme une infortune ; car, bien que l'on soit d'avis ordinairement que l'*inexprimable* est précisément ce qui est le plus excellent, cet avis cultivé par la vanité n'a pourtant pas le moindre fondement, puisque l'inexprimable

inexprimable ne signifie pas forcément une évacuation pure et simple de l'indicible. Qu'une pensée ne puisse parvenir à son expression disqualifie cette pensée en tant que telle, en signale l'extrême indigence et pauvreté. Cependant, dans le cours même de cette expression, la pensée peut se retrouver déprise d'elle-même. Une telle déprise est d'ailleurs indissociable d'une compréhension rigoureuse de ce que « penser » veut dire, comme on l'a vu. L'indicible ne serait donc pas une limite de l'expression, mais bien ce qui serait lié à l'expression elle-même. Il faut simplement se garder de faire de l'indicible une « chose » qui se tiendrait face à l'expression. Il s'agit bien plutôt d'une difficulté de l'expression sans laquelle, en réalité, il n'y a pas d'expression du tout.

Le raisonnement qui est tracé ici enchaîne des termes assez différents : au couple *meinen* / *sagen* s'ajoute désormais la question de l'expression (*aussprechen*). La différence entre *sprechen* et *sagen* semble assez délicate à construire ici, dans la mesure où Hegel semble utiliser ces termes de manière assez libre. Ainsi, on ne pourrait pas, à première vue, systématiser la différence entre le *Unsagbar* et le *Unaussprechliche* (c'est notamment le cas dans le passage des *Leçons* de 1831 cité en note). Pour autant, le second terme semble privilégié dans les leçons orales (ici, dans les *Leçons* de 1831 et dans l'addition au § 462), tandis que le premier est préféré dans le contexte plus technique de l'œuvre publié (toutefois dans des remarques : la seconde remarque au *Werden* dans la *Logique*, la remarque au § 88). L'expression et l'inexprimabilité semblent plutôt renvoyer à l'acte discursif lui-même, tandis que le *sagen* insiste sur la dimension *déclarative*, c'est-à-dire sur le fait de *dire quelque chose*, d'identifier quelque chose par le discours. Dans le cas qui nous occupe, l'inexprimable se rattacherait plutôt à une incapacité du discours de se formuler, et renverrait ainsi l'inexprimable au rang d'un au-delà du discours (auquel Hegel dénie tout rang substantiel). L'indicible, de son côté, renvoie au problème *interne* que rencontre la formulation quand elle fonctionne. Le discours appelle donc l'indicible dans la différence qu'il produit, mais ne se confronte pas à une « chose » qu'il trouverait hors de lui. La preuve de cette compréhension technique de l'indicible est que, dans le contexte étudié, ce terme ne renvoie pas à une chose, mais bien à une *différence*. Ce n'est pas l'être ou le néant qui sont indicibles, mais bien leur différence. Cette indicibilité manifeste la différence pure étudiée plus haut, mais rend problématique la compréhension du rapport entre pensée et discours.

---

est, en vérité, seulement quelque chose de trouble, en fermentation, qui n'acquiert de la clarté que lorsqu'il peut accéder à la parole »), GW 25,2, 1109, *28-35* ; *E,* III, p. 560.

La littérature secondaire a manifesté un certain intérêt pour la découverte d'un premier « tournant linguistique » dans le post-kantisme[105]. Dans le cas de Hegel, le rapport au langage est souvent ramené à l'idée d'après laquelle la pensée correspond au langage. On peut trouver un certain nombre de passage pour corroborer une telle lecture, qu'il s'agisse de passages de la *Propédeutique* (§§ 158-159)[106], des passages célèbres de l'*Encyclopédie* déjà mentionnés ou du début de la préface à la seconde édition de la *Logique de l'être*[107], passage particulièrement pertinent pour notre propos puisque l'auteur y rappelle que la souplesse des langues naturelles a pour conséquence le fait que la philosophie n'a pas besoin d'une terminologie particulière – ou technique. Ce que l'on interprète comme une hostilité à l'égard de toute formalisation trouverait dans ce passage une preuve de choix, de même que la critique de la caractéristique leibnizienne[108]. Il convient cependant de rappeler également les nombreux indices d'une défiance hégélienne à l'égard de la langue elle-même : son caractère spéculatif est certes assimilé à quelque chose de particulièrement heureux[109], mais il semble que ce caractère soit assez rare et inattendu, et non pas systématique. La langue n'est pas *par essence* spéculative, même si le spéculatif peut apparaître dans la langue. On connaît également la limite de la forme du jugement soulignée dans le *Concept préliminaire*[110], et avant cela les différents passages de *Logique du concept* qui pointent les limites évidentes du langage pour la pensée[111].

---

[105] Exemplairement chez Michael Forster. Pour une vue d'ensemble de cette thèse, voir « Philosophy of Language in the Nineteenth Century » (*in German Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 253-285) (de Herder et Hamann à Frege). On peut également détailler cet aperçu concernant la seconde moitié du XIXe siècle, Léo Freuler, *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1997, pp. 225-258 (notamment sur l'usage critique du langage, aussi bien contre l'empirisme et l'idéalisme, par exemple chez Carl Prantl. Ces développements sont critiques à l'égard de Hegel, dont la théorie du langage est présentée peut-être de manière moins complexe que ce que Hegel cherche à produire). Il s'agit de montrer principalement que la dépendance du langage et de la pensée est un point déterminant de la philosophie allemande du dix-neuvième siècle. Cette dépendance ne peut cependant pas être analysée dans toute son ampleur, car il faut encore situer l'intérêt de la prise en charge du langage dans la compréhension de la pensée qui s'y joue. Pourquoi « pense-t-on » à travers le langage ? Comment cette définition de la pensée la met-elle aux prises avec le *medium* dans lequel elle existe ? L'analyse hégélienne ne consiste pas ici à faire du langage un objet particulier, mais à en comprendre le *problème*.

[106] GW 10,1, 437, *1-20* ; tr. M. de Gandillac, Hegel, *Propédeutique philosophie*, Paris, Minuit, 1963, p. 207.

[107] GW 21, 10-12 ; *SL*, I, pp. 33-34. On trouve notamment l'idée d'après laquelle les formes de la pensée sur exposées et recueillies (*herausgesetzt* und *niedergelegt*) dans la parole (*Sprache*), ce qui ne signifie pas nécessairement que la pensée et le langage se superposent. C'est dans ce passage que l'on trouve également les louanges concernant le caractère spéculatif de la langue allemande.

[108] *Encyclopédie*, § 459 R, GW 20, 455, *8-13* ; *E,* III, p. 256.

[109] « […] es kann dem Denken eine Freude gewähren, auf solche Wörter zu stoßen und die Vereinigung Entgegengesetzter, welches Resultat der Speculation für den Verstand aber widersinnig ist, auf naive Weise schon lexicalisch als *ein* Wort von den entgegengesetzten Bedeutungen vorzufinden » (« […] c'est une joie qui peut être procurée à la pensée que de rencontrer de tels mots et de trouver la réunion de sens opposés – lequel résultat de la spéculation est absurde pour l'entendement – déjà présente de façon naïve au niveau lexical, sous la forme d'un seul et même mot aux significations opposées »), GW 21, 11, *16-19* ; *SL*, I, p. 34.

[110] *Encyclopédie*, § 31, R, GW 20, 72, *15-16* ; *E*, I, p. 296.

[111] Au début de la logique subjective du jugement, GW 12, 54, *1-34* ; *SL*, III, pp. 71-72, qui souligne la solidarité du langage avec la représentation dans la supposition de l'autonomie des côtés (sujet et prédicat) du jugement. Sur l'ambivalence du langage, à la fois révélateur du travail du spéculatif, mais aussi occasion de la fixation de la

3. Le langage comme possibilité de révision.

L'intérêt du langage ne se trouve pas dans l'état de telle ou telle langue, mais dans sa capacité auto-transformatrice, c'est-à-dire « plastique ». Ce caractère se manifeste dans le traitement de la proposition spéculative dans la *Phénoménologie de l'esprit* :

> Die eine Weise stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es ereichen, plastisch zu seyn, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Theile eines Satzes ausschlösse[112].

Le caractère spéculatif de la langue se manifeste lorsqu'elle est traversée par la mise en difficulté du langage par lui-même. Il ne s'agit donc pas de placer le langage comme une présupposition de la pensée. La plasticité du langage, qui est ce qui permet d'en tirer la fonction proprement spéculative, le fait passer également par un certain nombre de torsions et de modifications, mais surtout comme capacité d'auto-correction[113]. Le champ métaphorique hégélien est ici connu : il s'agit de celui de la rigidification et de la mort. Il peut concerner aussi bien un langage formel qu'un langage naturel. De ce point de vue le risque encouru est toujours le fait, pour un langage, d'esquiver la question de sa propre opacité ou de sa propre étrangeté. Ce qu'il peut y avoir de proprement spéculatif, et donc de proprement *pensé* dans le langage, c'est justement sa capacité à faire émerger sa difficulté et sa résistance[114]. Une telle résistance, une telle étrangeté est concentrée dans le fait que la différenciation dans la pensée se fait sans *base* et sans soutien : c'est une différenciation qui s'appuie sur un *non-terme* (c'est ainsi qu'on interprète la différence entre être et néant comme *unsagbar*), raison pour laquelle elle *peut renvoyer*. Le blocage de

---

représentation, dans une sorte d'obnubilation du langage par sa propre forme, voir Alfredo Ferrarin, *Thinking and the I. Hegel and the Critique of Kant*, *op. cit.*, pp. 125-136.

[112] GW 9, 45, *4-6* ; *Phénoménologie*, p. 70 : « Chacun des modes perturbe l'autre et inversement, et la seule exposition philosophique qui parviendrait à être plastique serait celle qui exclurait enfin rigoureusement le type de rapport ordinaire qui régit les parties d'une proposition ». Cette plasticité ne signifie pas ici de surmonter la scission ou de la sacraliser, mais de concevoir l'interdépendance de ces deux mouvements. Pour le thème de la « plasticité », on pourra se reporter notamment à Jean-Luc Nancy (*La Remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Paris, Galilée, 1973, p. 22) et à la question soulevée chez Catherine Malabou (*L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996) sur le rapport, notamment, de la subjectivité à l'accidentalité (p. 27). Nous pouvons ici suggérer d'infléchir légèrement cette lecture pour concevoir le sujet comme effet de l'accidentalité, notamment dans la dimension *dative* de la signification. D'une manière plus générale, sur la proposition spéculative, on se reportera à l'étude de son développement proposée par Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1976, notamment pp. 64-65 et pp. 198-200, et au livre de Günter Wohlfart (*Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1981). Plus récemment, sur le rôle dialectique de la proposition spéculative, on renvoie à la mise au point de Chong-Fuk Lau, « Language and Metaphysics : the Dialectif of Hegel's Speculative Proposition » dans Jere O'Neill Surber (éd.), *Hegel and Language*, Albany, SUNY Press, 2006, pp. 55-74.

[113] L'identification produite par Michael Theunissen, et qui représente sa thèse cardinale (*Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978, p. 15) entre l'exposition de la *Logique* et la critique, doit ici apparaître comme étant relativisée par l'idée d'une transformation interne, d'une différenciation du discours. Une thèse similaire est soutenue par Hans-Peter Falk dans *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*, Munich, Karl Alber, 1983.

[114] Comme le souligne à juste titre C. Malabou dans *L'avenir de Hegel*, *op. cit.*, pp. 26-28, celle-ci n'implique pas simplement une capacité de déformation et de reformation, mais également une certaine forme de résistance, ce que l'on pourrait faire apparaître non pas comme une chose, ou un noyau, mais comme un *nœud*. Le nœud est le cœur de la *métamorphose*.

la discursivité consiste précisément en une évacuation de l'indicible hors du discours. Si celui-ci demeure compris dans le discours, la résistance au discours est correctement interprétée. La résistance à la détermination est une incomplétude *structurelle* et non *résiduelle*. Celle-ci se concentre particulièrement lorsque l'on retrouve la racine même de la sémanticité dans le nom qui annule toute dissociation entre le support de la signification et la fonction signifiante. Le nom est ainsi *purement asynthétique*[115]. Il concentre le fait que la différence des termes produit une référence parce qu'elle n'est pas intégralement exprimée dans les termes différenciés. Le langage n'est donc gouverné par la pensée qu'à partir du moment où la différence des termes est *bouclée* par l'étrangeté dans laquelle le discours doit apparaître. Ainsi, cette boucle *renvoie* à un extérieur du discours qui est un corrélat structurel de la discursivité elle-même.

Conclusion

Les analyses qui précèdent dessinent un rapport de l'être et du néant qui n'est pas un rapport entre deux termes. Il est certes possible de concevoir ici une différence nominale, mais dans laquelle il faut toutefois remarquer que ces deux noms ne se situent pas exactement dans un rapport symétrique. Le néant apparaît comme une nomination du nom lui-même, tandis que l'être apparaît comme le corrélat du nom. On peut dès lors décrire la présence de l'immédiateté dans la *Logique* comme étant le corrélat d'un caractère asynthétique de la discursivité sans laquelle elle ne pourrait se déployer. Ce caractère asynthétique, que l'on repère dans le nom, est cependant articulé dans la syntaxe du discours, mais non comme un *élément étranger*. Il s'agit bien plutôt de l'*étrangeté propre* de la syntaxe qui se manifeste ici. Cette analyse rigoureuse fournie par Hegel permet de ne pas penser l'articulation entre la visée et le discours en ayant recours à autre chose qu'à la disparition de tout « tiers ». Il faut toutefois faire apparaître cette structure du tiers pour montrer comment elle n'est que *disparition*. Hegel ne se contente pas de faire l'économie de la structure ternaire dans le rapport de l'être et du néant. Il montre plutôt qu'il n'y a pas de nécessité à décrire ce tiers autrement que comme une annulation. Pour que celle-ci dégage cependant un sens, et donc pour comprendre le rapport de l'immédiateté et de la médiation discursive, il faut étudier dans le détail comment se produit une telle annulation. Nous allons nous employer dans ce qui suit à cette étude à travers la mise en évidence de l'asymétrie de l'être et du néant à partir d'un commentaire plus détaillé.

[115] La capacité à comprendre la paire asynthétique – synthétique justement comme une paire suppose la mise en place de la *Logique de l'essence*. On retrouvera donc ce thème dans la question de la *position* et dans les déterminations de la réflexion un peu plus loin. Malgré les expressions suggestives sur l'identité et la différence, ce passage de la *Logique* n'est pas relevé par C. Malabou lorsqu'elle rencontre la question du rapport entre l'asynthétique et le synthétique (*L'avenir de Hegel*, *op. cit.*, p. 53).

III. La question de l'asymétrie de l'être et du néant : identification analogique et épanorthose

Introduction : quelques indices textuels de l'asymétrie

Cette capacité de modification et de révision du discours fournit un cadre d'analyse pour des glissements terminologiques dans le texte de la *Logique*, et particulièrement dans le texte sur l'être et le néant. La difficulté est ici de présenter une différence qui ne peut jamais se résorber dans une identité première[116]. On a déjà remarqué à ce propos que le seul point de rencontre, en toute rigueur, de l'être et du néant est justement *rien* (*nichts*), terme que Hegel souligne dans les deux passages. Leur unité ne consiste en rien, autrement dit leur différence est parfaitement indéterminée, *unsagbar*. Comment analyser à partir de là les différences textuelles que l'on rencontre entre *Sein* et *Nichts* ? Les deux sont immédiats, raison pour laquelle leur différence est indéterminée. La lacune discursive de « être » est ici *thématique*. Mais comment passe-t-on d'une lacune qui signale le fait même qu'il y a une pensée à la thématisation de cette même lacune ? L'être et le néant ne s'opposent pas comme ce qui est immédiat et ce qui est médiat. Comment concevoir alors cette *flexion*[117] entre « être » et néant ?

Tout d'abord, tentons de résumer les arguments sur les différences entre être et néant. Le néant a une « simplicité » que n'a pas « être ». C'est un commentaire de détail qui peut nous mettre sur la voie. Hegel écrit :

> In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es [das Seyn] nur sich selbst gleich […][118]

Nous mettons ce passage en parallèle avec le passage suivant, que l'on trouve dans le paragraphe sur le néant :

> *Nichts, das reine Nichts* ; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst […][119].

---

[116] Être et néant ne se partagent donc pas une détermination commune (c'est la réponse formulée par Dieter Henrich, toujours à l'endroit de l'objection d'Adolf Trendelenburg, qui lit l'immédiateté indéterminée comme un « concept supérieur » (*Oberbegriff*) englobant l'être et le néant. Voir ici « Anfang und Methode der Logik », dans *Hegel im Kontext*, *op. cit.*, p. 78). Gilles Marmasse, dans l'ouvrage que nous avons cité plus haut (*Penser le réel. Hegel la nature et l'esprit*, *op. cit.*), note, p. 23, que le « génie du hégélianisme consiste […] dans la pensée de la différence ». Cette insistance sur la différence permet non pas de la dramatiser comme rupture, mais de saisir un aspect indispensable de la dynamique logique comme reprise et reconfiguration.

[117] Le vocabulaire de la *flexion* ici peut être considéré comme une reprise du terme de la coïncidence évoqué plus haut. On s'inspire ici de l'analyse de Gaetano Chiurazzi dans l'ouvrage déjà cité plus haut, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, *op. cit.*, où il propose, pp. 94-101, une compréhension de l'essence hégélienne comme *ré-flexion*. La flexion simple est articulation à l'autre, la ré-flexion est altération du nom, retourne le nom en lui-même (p. 100), car cette altération *est son être*. Une telle formulation présente pour nous l'intérêt d'une compréhension particulièrement intéressant du rapport interne de la *Logique objective*, puisque sa duplication présente à la fois une nécessité logique et des effets concrets (un corrélat qui ne sera plus qualifiable, mais définissable).

[118] « Dans son immédiateté indéterminée, il est seulement égal à lui-même […] », GW 21, 68, *19-20* ; *SL*, I, p. 103.

Quelle différence entre le fait que l'être soit « seulement égal à lui-même » et que le néant soit « l'égalité simple avec lui-même » ?

Deux points doivent être remarqués ici : le passage de *nur* à *einfach* et le passage de l'adjectif (*gleich*) au substantif (*Gleichheit*)[120]. Pour ce qui concerne le passage de *nur* à *einfach*, la lecture souligne une légère inflexion entre l'*exclusivité* suggérée par le *nur* (« seulement », autrement dit, « à l'exception de ») et la *simplicité* du *einfach*. L'exclusivité impliquerait l'idée d'après laquelle « être » est incomparable, fondamentalement hétérogène, ce dont rien ne se dit, ou encore mieux : ce au sujet de quoi « rien » se dit. Le discours se produit dans une différenciation de termes, mais cette différenciation elle-même est indéfinie. Elle n'est pas renvoyée à une identité de base. Le nom concentre une telle indétermination, raison pour laquelle il renvoie fondamentalement à un « non dire » (et non pas à une chose non dite). C'est ce que nous avons relevé dans son caractère « asynthétique ».

Cependant cette différence, dans son caractère indéfini, ramène à la discursivité dépourvue de termes, c'est-à-dire au néant. La simplicité (*einfach*) que l'on retrouve dans le néant signifie justement cette absence que l'on rencontre dans le discours pur de tout objet[121].

Dans un sens similaire, on peut essayer de produire une analyse de *gleich* et *Gleichheit*. Plutôt que de souligner l'idée d'une dérivation de l'adjectif au substantif, ou, dans l'autre sens du substantif à l'adjectif, on peut remarquer que l'adjectif suggère une apposition à autre chose, cet « autre » étant justement appelé par l'adjectif lui-même. Le caractère adjectival est donc une indication d'un supposé dont toute la nature tient à être appelé par le manque d'autonomie de l'adjectif. Le rapport qui se joue entre l'adjectif et le substantif n'est pas un simple rapport d'élaboration langagière, et ne signale pas non plus une autonomisation de l'adjectif à l'égard de son supposé. Cela indique plutôt que le substantif élabore l'adjectif comme incomplétude, et donc comme renvoie au *supposé* logiquement placé par lui. L'indicibilité de la différence de « être » et de « néant » signifie simplement que la dimension de l'adjectif et celle du substantif participent en réalité d'une seule et même déformation que « être » est. Si la différence de l'être et du néant

---

[119] « *Néant, le néant pur* ; il est égalité simple avec lui-même […] » GW 21, 69, *11* ; *SL*, I, p. 103. Ces formulations sont déjà dans la première édition. Nous laissons de côté l'idée d'une variation stylistique entre deux formulations indifférentes, et faisons l'hypothèse d'une économie de l'auteur dans son écriture.

[120] Ce passage au substantif est d'autant plus intéressant qu'il n'est pas isolé dans le paragraphe sur le néant. Voyons par exemple la « vacuité » (*Leerheit*, *11*), au lieu du « vide » (*leere*, *4*), ou encore d'autres substantifs, comme *Bestimmungslosigkeit*, *Inhaltslosigkeit*, *Ununterschiedenheit*.

[121] La simplicité du *einfach* serait donc à entendre dans un sens assez littéral dans lequel le discours serait « multiplié » par un facteur 1. La simplicité suggérerait ici que la duplication du discours n'est jamais que sa reproduction, autrement dit, qu'il n'y a rien de plus dans son dire que son dit. Bien entendu, une telle reconstruction fait surtout apparaître que la simplicité du discours n'est pas vectrice d'une pure et simple annulation de celui-ci, mais d'une annulation qui fait émerger ce qui renvoie à l'être. Elle peut entrer en écho avec le fait que l'intellect n'est, pour Hegel, qu'en se redoublant.

est indicible, c'est parce que l'être ne se dit pas. C'est également parce que ce non-dit est indissociable de toute compréhension rigoureuse du discours qu'il peut y avoir des déterminations *ontologiques* dès lors que la forme discursive se caractérise comme une tension avec elle-même. Sans cette tension, il n'y a, en réalité, aucun discours, puisque celui-ci ne pourrait apparaître comme une tentative de détermination de plus en plus précise. Sans non-dit, il n'y a rien à déterminer, mais cette détermination ne peut jamais parvenir à un repos complet, c'est-à-dire à l'adéquation totale avec son contenu. Le processus logique n'est pas une réduction de l'inadéquation à soi de la détermination, mais la compréhension de cette inadéquation comme processus intégratif *de la détermination*, comme *subjectivité* de celle-ci.

La caractère asynthétique n'est donc pas réduit, mais pris en charge de différentes manières. Nous voulons nous attacher à en fournir une première ébauche dans la *Logique de l'être* à partir de l'analyse textuelle de l'asymétrie qui fait apparaître un processus d'indentification *analogique* (A). Nous ferons ensuite apparaître une marque de cette identification dans l'étude de l'épanorthose hégélienne (B) et montreront l'intérêt méthodologique de cette transformation (C).

A. Éléments textuels pour situer l'asymétrie. L'identification analogique.

1. Le « rien », le « même » et l'absence.

- Dans les deux paragraphes (que ce soit dans la première ou la seconde édition), le « rien » (*nichts*) est souligné[122]. Ce « point commun » pourrait apparaître comme le pivot censé articuler l'être et le néant, comme on avait pu le suggérer plus haut. Si leur différence est indicible, c'est parce qu'elle ne consiste en *rien*.

L'apparition de ce « rien » devra évidemment faire l'objet de plus amples analyses. Si « être » ne semble pas être la « détermination commune » à tous les étants, c'est précisément parce que l'être n'est pas une détermination : c'est ce qu'exprime le « rien ». En revanche, le *Nichts* donne une place au « rien » comparativement à ce qui n'est pas « rien ». Le néant nous introduit au rapport de la détermination et de la différenciation : le néant est le vide de détermination. L'être est « rien », le néant dit « le rien », par différence avec le « quelque chose ».

- On observe une légère différence de formulation entre : « Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts »[123] et : « Nichts ist somit dieselble Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Seyn* ist »[124]. L'être *est le néant*, mais le néant est

[122] GW 21, 69, *4* et *14* ; GW 11, 44, *2* et *12* ; *SL*, I, p. 103.
[123] GW 21, 69, *7-8* ; *SL*, I, p. 103.
[124] GW 21, 69, *18-19* ; *SL*, I, p. 104.

la même chose que ce que l'être est – et nous écrivons abusivement « chose », puisque le contenu de cette chose est le *rien*.

Le néant permet d'aborder d'une certaine manière la définition de l'être, mais sans pour autant *être l'être* : il est *le même* que ce que l'être est. L'épuisement de la détermination aboutit à la déterminabilité pure, certes, mais seulement en l'approchant, et donc en la manquant nécessairement. La marque d'un tel manquement se trouve aussi bien dans le *rien* que dans *le même*. Ce sont donc les deux éléments qui apparaissent dans cette première ébauche d'une structure non plus simplement binaire mais *ternaire* qui serait présente ici. Il faut cependant souligner que le tiers qui apparaît ici n'est pas un terme à proprement parler, mais une différence du rien et du même dans laquelle, de manière encore larvée, le même est expliqué comme « rien » de la différence[125]. La manifestation d'une telle ternarité ne découvre pas un troisième terme, mais bien l'impossibilité d'un terme « central ». Cette impossibilité ne signifie pas pourtant un retour à une relation binaire. Elle produit des effets et contribue à préciser la fonction de l'être. Elle est manifestation du caractère « acentrique » du discours ontologique.

- Un autre indice de l'asymétrie se trouve dans une légère variation de lexique. On passe en effet de « unbestimmt, Unbestimmtheit » (pour l'être) à « bestimmungslos, Bestimmungs-/Inhaltslosigkeit » (pour le néant).

---

[125] Lothar Eley présente pour sa part une analyse dans laquelle le commencement est nécessairement *doublé*. « Indem der Anfang *das Sein* ist, hat er einen Inhalt, der zugleich keiner ist. Das Sein ist dasselbe wie das Nichts. Es ist nicht ein Erstes, vielmehr ist die Wahrheit die Einheit von Sein und Nichts. Damit zeigt sich der Anfang *als Gedoppeltes*, nämlcih als Sein wie Nichts […]. » (*Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, *op. cit.*, 1976, p. 47). Ce dédoublement permet de ne pas penser l'être comme un principe, et il est à ce titre justifié de le souligner. Mais il ne fait pas suffisamment droit à l'asymétrie qui se dessine ici. Bruno Haas (*Die freie Kunst*, *op. cit.*, p. 88, n. 73) suggère qu'elle abrite une structure « syllogistique » précisément celle de l'être-là (pour le passage de l'être au néant : l'être (singulier) à la particularité d'être une absence de détermination (particulier) qui se trouve être la propriété du néant (universel). On remarque ici l'enchâssement caractéristique de la première figure du syllogisme de l'être-là (voir ici *Logique du concept*, GW 12, 93-99 ; *SL*, III, pp. 122-130, concernant la figure Singulier-Particulier-Universel) et du syllogisme de l'analogie, qui repose sur la troisième figure du syllogisme de l'être-là (figure Singulier-Universel-Particulier, GW 12, 102-104 et 115-118 ; *SL*, III, 135-137 et 152-156) : le néant (singulier) est la même absence de détermination (universel) qu'est l'être (particulier). On voit ici qu'il est indispensable de faire reposer ce retour sur le premier passage. Sans l'identification de l'être à l'absence de détermination, il n'est pas possible d'identifier le néant à l'être. C'est ici l'idée d'une possibilité de commencer indifféremment par l'être et le néant qui est remise en question. Le néant ne peut donc apparaître, comme on le remarquera plus loin, comme un autre « terme » face à l'être. Il est bien plutôt ce qui exprime la non-différenciation entre l'être comme dimension et l'être comme « répondant » d'une telle dimension. La conclusion de ce point est que la *Logique* ne pourrait donc pas commencer par le néant (ce que semble pourtant admettre Ernst Tugendhat « Das Sein und das Nichts », dans Vittorio Klostermann (éd.), *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Francfort/M., Klostermann, 1970, pp. 132-161). Il est, de ce point de vue, remarquable, qu'une version de l'architecture de la métaphysique d'école commence avec la disjonction du néant comme impossible et de l'être comme possible. Une telle disjonction sera interprétée par Hegel comme différence entre l'être et le non-être. Le néant ne peut donc être le non-être. Cette structure ternaire ne doit pas, cependant, être comprise de manière mécanique, comme si un tiers était réellement entre l'être et le néant. Le tiers en question s'avère être en réalité une opération *analogique* de compréhension de la mêmeté comme « rien » de la différence. Mais cette différence qui ne revient à rien est précisément l'être. C'est une autre manière ici de reformuler le sens de la « priorité » de l'être, qui n'en fait pourtant pas un principe.

La différence qui sépare l'indéterminité pure de l'absence de détermination semble à première vue assez futile. Pour autant, elle marque une différence d'approche du « rien ». Dans le cas de l'être, il semble s'agir d'une impossibilité radicale de formuler quelque chose, alors que dans le cas du néant, l'absence de détermination semble bien formulable. Doit-on pour autant adopter une lecture qui tendrait à réduire l'impossibilité du discours à l'absence de détermination ? Il semblerait plus indiqué ici de conserver la tension entre ces deux expressions pour faire apparaître qu'une opération apparaît bien ici. Si l'on tente de caractériser un peu mieux cette opération, on constate qu'il s'agit à la fois d'une reformulation et d'une explication. On reformule l'indéterminité radicale de l'être à partir de l'absence de détermination, mais on contraste implicitement cette absence avec l'ensemble du domaine de ce qui est déterminé. Ainsi, on fait apparaître l'ordre de la détermination (la dimension accusative), mais on souligne également qu'elle n'englobe pas l'indéterminé, c'est-à-dire le « supposé » de cet ordre. Il n'y a donc pas de réduction de l'indéterminé, mais compréhension de l'absence de détermination comme impliquée dans toute détermination.

2. L'identification analogique comme méthode ?

Le néant fait ainsi apparaître un processus d'identification analogique : le rapport du domaine du déterminé à l'absence de détermination est analogue au rapport de l'absence de détermination avec l'indéterminé pur. Disons-le plus précisément : la différence des déterminations les unes avec les autres met en lumière la possibilité d'une absence de détermination (que l'on dit par le néant). Or cette absence de détermination elle-même a un rapport similaire (analogique) avec l'indétermination radicale. On peut ainsi dire que le néant n'est pas, à proprement parler, un second nom[126] mais un nom du nom lui-même. Une telle identification analogique n'est pas une simple ressaisie ou une réduction, mais une compréhension logique de l'extériorité produite par le jeu de la différence formelle. C'est donc dans de telles différences, certes infimes, que la forme se précise comme une opération d'identification qui situe hors d'elle ce qu'elle identifie.

L'interprétation générale fournie jusqu'ici souligne le fait que l'être se présente dans l'inadéquation à soi de la pensée. Cette inadéquation ne signifie en aucun cas la séparation de la pensée en deux domaines. Elle permet de concevoir de manière plus rigoureuse la pensée comme

[126] Ce que supposait l'interprétation de Heinz Röttges, Burkahrd Tuschling et Bernhard Lakebrink (voir note 99). L'interprétation de Lothar Eley soulignait le caractère « doublé » du commencement (voir note 125). Ce redoublement est ici compris comme redoublement du nom par lui-même (perspective suggérée par Bruno Haas dans « La fonction du nom dans la logique spéculative », *op. cit.*, pp. 132-133). Nous la lions ici à l'apparition de l'impossibilité de la différence comme « tiers évanouissant » et comme situation paradoxale d'un centre qui n'existe pas.

opération d'application par un processus d'identification analogique. Nous tâchons ici d'en détailler le fonctionnement.

Rappelons tout d'abord les points acquis plus haut. Pour la représentation ordinaire, la distinction des déterminations (dans la dimension accusative, donc) renvoie à une base, à un support de ces déterminations. La différence des déterminations ne semble pouvoir être signifiante que par référence à un point d'arrimage. Dans la compréhension spontanée, cette structure est bien acceptée, mais Hegel en fournit une analyse plus fine, ou disons, justement, structurelle. Le point d'arrimage est un corrélat logique de la détermination conçue comme *opération de détermination*. Il est, à ce titre, l'expression d'un cœur de la détermination qui n'est pas une « chose », le secret de la détermination, mais bien un vide. Le « genre » commun de n'importe quelle détermination est son absence à elle-même, ce qui permet de dire que la dimension accusative comporte nécessairement une latence[127]. Cependant, cette pure indétermination de la détermination explique sa capacité déterminante, autrement dit son applicabilité. Il faut en effet qu'une telle latence apparaisse pour que la détermination puisse être déterminante *de quelque chose*, même si, pour le moment, c'est encore trop dire que de parler de « quelque chose ».

L'identification permet de rapprocher des déterminations voisines, mais dont le voisinage laisse tout de même place à une difficulté qui consiste à ne pas pouvoir dire en quoi consiste la différence. Celle-ci est dès lors marquée comme absence de différence. Cependant, cette absence renvoie implicitement à une détermination possible. Elles forment un couple : celui de la détermination impossible (absence de différence) et de la détermination possible (différence marquée, dicible, celle de la dimension accusative). Or, cette détermination impossible renvoie elle-même à la différenciation pure. Dégageons à partir de là les trois strates : différenciation pure, absence de détermination, détermination. L'identification permet de lier le voisinage de deux déterminations si proches qu'il ne peut y en avoir de tierce à une absence de détermination, et de lier cette absence de détermination à la différenciation pure, c'est-à-dire à la référence. Il s'agit bien ici d'une identification analogique, puisque Hegel ne trace en aucun cas une égalité entre détermination, absence de détermination et indétermination. Il identifie plutôt la différence qui règle ces rapports. Ce faisant, il permet de comprendre l'applicabilité de la détermination autrement que comme un schéma extérieur dans lequel on ferait rentrer le contenu donné. Cela va même plus loin : la théorie de l'identification analogique n'est pas elle-même extérieure à la

[127] Ce point est thématisé dès que l'on a pensé l'unité focale de signification des catégories chez Aristote (voir G.E.L. Owen, « Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle », dans *Actes du 1er Symposium* aristotelicum, (Oxford, 1957), Göteborg, 1960, p. 169). Hegel, de ce point de vue, ne pense pas une telle orientation vers une catégorie *princeps*, mais plutôt une différenciation catégorielle qui est elle-même vectrice de signification. La référence ne se joue donc pas dans une catégorie qui serait l'être, mais dans la différence interne de chaque catégorie.

Logique. La pure indétermination est ce qui vient faire fonctionner l'identification analogique. Elle se traduit par une réalisation qui est la *modification*. Celle-ci se rencontre dans la reprise d'un terme, mais dans une position différente. En l'occurrence, le néant se trouve être le même que ce que « être » est parce que l'être n'est rien et que le néant dit ce « rien ».

Une telle modification n'est pas un coup de force. Il ne s'agit pas de la reprise de ce qui était apparu précédemment. L'échappement à soi de la forme se réplique dans la forme elle-même comme ce qu'elle est. Il est ainsi inscrit formellement comme négation de la forme. Ce que l'on a pu appeler l'espace logique[128] dessiné par l'être ne place pas celui-ci en position de « base », ou d'un espace neutre. Il ne s'agit pas d'une généralité qui attendrait un contenu en elle. L'être hégélien se comporte bien plutôt comme une tension problématique de l'espace en question. Il est encore plus précis de dire qu'il n'y a pas de spatialité hors d'une telle tension. L'être n'est pas la base stable des modifications de sens. Il est lui-même cette modification. La contextualité de la *Logique* est effet de cette modification, et non pas présupposée par celle-ci.

B. L'épanorthose hégélienne.

1. Le processus de l'identification analogique

Revenons, pour détailler cette identification, à la remarque portant sur la différence entre l'indéterminé (*Unbestimmt*) et l'absence de détermination (*Bestimmungslosigkeit*). Cette identification analogique procède en deux temps : d'abord une correction et ensuite une identification. Une telle présentation est évidemment incorrecte, puisque ces deux temps ne correspondent pas à deux opérations successives, mais bien à une traduction double de l'impossible adéquation à soi de la forme discursive : la correction traduit bien une tentative de reprise (qui n'est pas une simple annulation d'une faute) qui elle-même implique une identification à soi. Les deux opérations sont donc impliquées l'une par l'autre dans la forme de l'être. Nous les traitons séparément simplement pour faire apparaître cette entre-implication.

L'indéterminité est, dans le néant, « absence de détermination » : l'impossibilité de déterminer l'être est désormais comprise comme une place vacante, comme le fait d'être dépourvu de quelque chose, ce qui ne semble pas exactement signifier la même chose. L'être ne peut être déterminé, tandis que le néant est déterminé comme absence de détermination. La fin du paragraphe confirme cette lecture, puisque l'on y lit la « démonstration » que l'on peut résumer

[128] Notamment chez Anton F. Koch, *Die Evolution des logischen Raumes*, *op. cit.*. George Di Giovanni, (« Hegel's Linguistic Turn and its Ontological Signifiance » dans Gilbert Gérard, Bernard Mabille (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 321-340) utilise la même métaphore de l'espace, qu'il rattache à Wilfrid Sellars et Gilbert Ryle (pp. 325-326). La notion d'espace, entendu au sens logique, permet bien de caractériser l'extériorité comme phénomène indissociable de la logicité elle-même. On a vu plus haut (note 66), qu'une telle compréhension de l'espace pouvait s'appuyer sur le § 463 de l'*Encyclopédie*.

de la manière suivante : le néant a une détermination qui se trouve être l'absence de détermination. En tant qu'absence de détermination, le néant est la même chose que l'être. Le coup de force semble avoir lieu, rappelons-le, dans l'identification de la *Bestimmungslosigkeit des Nichts* à la *Unbestimmtheit des Seins*. On serait tenté de dire que le commentaire proposé ci-dessus était parfaitement gratuit dans la mesure où Hegel lui-même ne semble pas faire de différence. La reconnaissance de la *Bestimmunslosigkeit* est le pivot qui permet l'identification du néant à l'être, par le biais de la *Unbestimmtheit* de l'être. Cela doit donc bien signifier que *Bestimmungslosigkeit* et *Unbestimmtheit* ont le même sens. Nous voudrions ici affiner quelque peu cette analyse pour montrer que l'investigation sur le néant permet certes de comprendre son retour à l'être à partir de l'être. Ce « retour » est cependant enrichi par ce qu'apporte le néant.

On voudrait ici souligner l'usage que fait ici Hegel d'une figure de style : l'épanorthose. Cette « figure » ne semble pas ici être utilisée pour enjoliver le discours. Il s'agit d'un outil spéculatif particulièrement intéressant dans la mesure où il démontre la capacité d'un discours à se corriger, sans pour autant annuler ce qu'il cherche à corriger. On peut même dire de ce point de vue que les corrections introduites par Hegel dans les passages qui nous concernent n'ont d'intérêt que si l'on maintient ce qu'elle corrige. Dans les quelques lignes qui nous occupent pour le moment, de telles corrections sont fréquentes[129]. Dans le cas de « être », l'épanorthose nous fait passer de « rien à intuitionner, ou rien à penser » à « pure intuition et pure pensée », tandis que dans le cas du néant, elle nous fait passer de « intuition du rien » ou « pensée du rien » à « pure intuition et pure pensée ». L'intérêt spéculatif de cette figure apparaît donc : il est indispensable de maintenir le « point de départ » de la correction pour bien faire voir où se situe la différence indéfinissable de être et de néant. Le fait de ne rien avoir à penser et de penser le rien revient au même, *moyennant* l'épanorthose, c'est-à-dire moyennant une capacité du discours à se *reprendre*[130].

---

[129] Ainsi : « Es ist *nichts* in ihm anzuschauen […] oder es ist nur diß reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur diß leere Denken » (« Il n'y a *rien* qui puisse faire objet d'intuition […] ou il est seulement cette intuition pure et vide. Il y a aussi peu en lui quelque chose à penser, ou il n'est, de même, que cette pensée vide »), GW 21, 69, *4-6* ; *SL*, I, p. 103 modifiée. Dans *Nichts* : « […] so *ist* (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken ; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst ; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Seyn » (« […] le rien *est* (existe) dans notre intuition ou notre pensée ; ou bien plutôt est il l'intuition vide et la pensée vide elles-mêmes ; et la même intuition et pensée vides que l'être pur »), GW 21, 69, *15-17* ; *SL*, I, p. 104 modifiée. La dernière phrase est celle que nous commentons.

[130] La conception de la *Logique* comme processus dialogique de correction et de clarification sémantique de concepts a été soutenue par Dieter Wandschneider (*Grundzüge einer Theorie der Dialetkik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1995, p. 23). Une telle approche se retrouve dans l'analyse de la *Selbstkorrektur* proposée par Anton F. Koch, *Die Evolution des logischen Raumes*, *op. cit.*, p. 133. Plutôt qu'un catalogue de termes signifiants, la *Logique* analyse les révisions et les possibilités de précisions ultérieures que porte chaque détermination avec elle. L'articulation entre cette capacité auto-corrective et la question du langage est présentée et étayée par George di Giovanni, dans l'article cité « Hegel's Linguistic Turn and its Ontological Signifiance », *op. cit*, p. 326, notamment). Nous voulons donner ici une assise *logique* à cette « réforme permanente » du langage, pour montrer que le propos hégélien ne se situe pas dans le cadre d'une discussion du

Cette reprise n'est pas à proprement parler une réflexion, c'est-à-dire que l'on ne procède pas à une identification, rigoureusement parlant, de « être » et de « néant ». C'est là l'intérêt d'une nouvelle opération : le passage par le *dasselbe*. Le passage « retour » se structure en réalité en deux temps :

- Premièrement, la détermination du néant est *corrigée* en absence de détermination
- Deuxièmement cette absence de détermination est « *la même* » que celle de l'être.

2. La correction de la détermination comme absence de détermination

Commençons par le premier point : la détermination du néant est « corrigée » en absence de détermination. Contrairement à l'être, qui se présente comme une fin de non-recevoir à toute détermination, le néant, lui, est parfaitement déterminable : il est la détermination = 0, autrement dit la pure déterminabilité. Le néant nous confronte donc à la possibilité que la pensée se différencie elle-même : elle se conçoit comme un espace homogène qui n'est construit qu'à partir de la possibilité de sa différenciation : il est la « base » indispensable du caractère signifiant d'une telle différenciation entre différentes places, dans laquelle, pour autant, aucune différenciation n'a encore eu lieu. Pour le dire autrement, le néant est ce qui fait la commensurabilité de toutes les déterminations, et donc le fait qu'un terme puisse être différencié par rapport à un autre, et donc puisse exister en tant que terme. Ontologiquement, un tel point de référence ne peut justement pas être un point : la définition adéquate du néant est de ce point de vue un *non-ens*[131], l'annulation de tout étant.

L'étant n'est pas un point de départ adéquat car il s'agit d'une structure complexe. Il est donc le résultat d'une élaboration logique qui se comprend à partir du fonctionnement propre à un lieu logique spécifique qui est « ontologique ». Comprenons précisément le fonctionnement d'un tel lieu. La différenciation des déterminations (la description de la propriété *x* comme *non-y* et *non-z*) ne permet d'aborder que la différenciation du champ complet de la déterminabilité. Mais la déterminabilité elle-même peut certes se présenter discursivement comme un champ autonome (dans sa simplicité, ou *Einfachheit*, pour le dire avec le vocabulaire hégélien). Son autonomie n'est justement *que* discursive. La déterminabilité *suppose*, dès lors qu'elle se pense comme champ, l'exception du terme même qui est pour elle un non-terme, ce à quoi elle se rapporte, ce qui sera son support. La découverte qui s'offre à l'examen hégélien est ici assez curieuse pour être

rapport du sujet à la parole. On mesure ici que l'idée d'après laquelle nous « pensons dans le noms » ne doit pas exactement être entendue à la manière d'un prélude à l'hypothèse Sapir-Whorf en linguistique.

[131] Cette remarque suffit à rappeler la raison pour laquelle on ne peut pas penser le néant comme un répondant de « être ». Si on doit proposer une traduction de « être » par *esse*, le néant n'est assurément pas un *non-esse* (ce qui achève de démontrer que leur place dans la *Logique* ne sont pas interchangeables ou réversible), mais bien plutôt un *non-ens*.

relevée : l'ensemble de toutes les déterminations ne se fait qu'au prix de la position d'une différence de ces déterminations : ce qui les anime et ce qui les soutient est le fait que leur totalisation leur échappe, mais n'est totalité *qu'en leur échappant*. « Être » est précisément cette totalité des déterminations en tant qu'elle échappe à ces déterminations mêmes. Un tel « excès » ne peut être entendu comme un reliquat. Il est particulièrement intéressant que la *Logique de l'être* soit comprise comme une logique du « passage » précisément parce que des déterminations qui se comportent nécessairement de manière négative l'une à l'égard de l'autre ne peuvent jamais être « englobées » dans une détermination qui les surplomberait. L'être est toujours une exception parce que seule cette exception peut expliquer la corrélation de deux déterminations différentes. Le balancement, clairement présenté dans le néant, entre « quelque chose » (*etwas*) et rien (*nichts*) n'a de sens que parce que l'être n'en est pas la base, mais le point de mire inatteignable. La « base » du quelque chose et du rien est le néant, au sein duquel la différence entre quelque chose et rien à une *valeur*. En regard de l'être, cette différence n'a pas de valeur, parce que c'est la différence à l'égard de l'être qui produit la valeur elle-même[132].

Comment opérer le passage de la détermination à l'absence de détermination ? Qu'implique une telle correction ? La détermination du néant, ce qu'est le néant, son *thème*, c'est le « rien », et la définition de ce « rien » est l'absence de détermination. Mais puisqu'un tel « rien » n'est rien d'autre qu'un produit du discours, puisqu'il n'est que soutenu dans le discours lui-même, ce qu'il est n'est rien d'autre que ce que l'on peut en dire. Le « rien » est défini *intégralement* par l'absence de détermination. L'épanorthose intervient donc dans un premier temps pour marquer la capacité du discours à se clôturer *par sa correction même*.

La transition proposée par l'épanorthose n'a peut-être l'air de rien, mais elle est en réalité la marque de la grande cohérence du propos hégélien dans le refus de la production d'une instance méta-discursive. S'il fallait produire une théorie de l'articulation du dire et du dit, autrement dit une théorie méta-discursive du discours, celle-ci s'avérerait parfaitement redondante et ne pourrait aboutir qu'à la reproduction des difficultés d'un plan dans l'autre. Que l'altérité ne soit pas inscriptible, ou si l'on préfère = 0, implique que cette « différence » s'il est encore possible de parler d'une différence = 0 ne se dit pas, elle se montre. Cette nouvelle remarque implique des conséquences particulièrement intéressantes pour l'interprétation de cette

[132] De ce point de vue, la *Logique de l'essence* renverse rigoureusement la perspective : c'est la différence de la valeur qui donne lieu à la référence à l'être. Cependant, l'être auquel il est fait référence désormais n'est pas exactement celui auquel on se confronte dans la *Logique de l'être*. Dans celle-ci, l'être est structurellement visé. Dans celle-là, il est posé, comme on l'a déjà relevé. Mais cette *position* ne doit pas être pensée dans un rapport de « déduction » de l'être à partir de la pensée, mais comme un rapport dans lequel se pense la *vérité* de l'être.

correction, qui acquiert un statut méthodologique fort, et va nous mettre sur la voie d'une compréhension plus précise de la « mêmeté ».

3. L'épanorthose et la « mêmeté » : transition et investissement méthodologique de la nomination.

Deux phrases concluant le paragraphe sur le néant nous servent ici de points d'appui. Leur structure est remarquablement similaire. Les deux phrases font apparaître l'épanorthose et le *dasselbe*.

> Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beyde werden unterschieden, [1] so *ist* (existirt) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; [1*a*] oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst und [1*b*] dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Seyn. – [2] Nichts ist somit [2*b*] dieselbe Bestimmung [2*a*] oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt [2*b*] dasselbe, was das reine *Seyn* ist[133].

Schématisons ces passages pour bien faire apparaître les transitions en jeu ici :

1. Epanorthoses. 1*a* : « Nichts ist in unserem Anschauen oder Denken » *oder vielmehr* « [Nichts] ist das leere Anschaeun und Denken selbst », et 2*a* : « Nichts ist [die] Bestimmung *oder vielmehr* Bestimmungslosigkeit »
2. Mêmeté. 1*b* : « [Nichts ist] *dasselbe* leere Anschauen oder Denken als das reine Sein », et 2*b* : « [Nichts ist] dieselbe Bestimmung […] und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist ».

L'identification par le *dasselbe* est rendue possible par l'épanorthose. Les deux semblent ainsi fonctionner de concert dans la progression logique. Le glissement de la correction n'est pas exactement le passage d'une compréhension à une autre, mais *est* le jeu interne de la détermination discursive. C'est ce jeu de la correction qui permet de concevoir toute détermination comme une correction possible. C'est précisément la possibilité de cette correction qui va entraîner l'identification à la définition de l'être. La « définition » de l'être ne fonctionne pas de la même manière que la description définie du « rien ». Cette définition est l'effet produit par l'être sur la détermination, effet qui est « repris » par le néant. La reprise d'un tel effet correspond non pas seulement à la thématisation du « rien », mais en l'interprétation de celui-ci comme l'équivalence de « ne rien penser » et « penser le rien ». Le *dasselbe* dit précisément qu'un

[133] « Ne rien intuitionner ou penser a donc une signification ; on différencie les deux, ainsi le rien *est* (existe) dans notre intuition ou notre pensée même ; ou bien plutôt est-il l'intuition ou la pensée vide elles-mêmes ; et la même intuition ou pensée vide que l'être pur. – Néant est donc la même détermination ou plutôt l'absence de détermination et partant en général le même, que ce qu'est l'*être* pur », GW 21, 69, *14-19*, *SL*, p. 104 modifiée. Nous reprenons la traduction proposée plus haut. Nous découpons à l'aide de chiffres et de lettres entre crochets pour faire apparaître la structure.

tel déplacement ne tient à rien. Il permet de comprendre la référence ici comme l'annulation de la médiation de la correction[134]. Si l'on interprète la correction comme l'effet du discours sur lui-même, on voit que la référence se produit à partir de l'annulation de la médiation entre la visée et le corrélat. Mais cet effet n'est compris pour le moment que de manière passive.

Le discours hégélien semble mimer une identification générique (être et néant ont la même définition, ils peuvent donc être compris comme la même chose), alors même que la généricité en question est le défaut même de toute généricité, puisque le seul point commun est l'absence de détermination. La « mêmeté » de l'être et du néant est en réalité l'annulation de tout socle d'identification, annulation qui est précisément l'être.

Conclusion

La conclusion de cette analyse est donc la suivante : le néant avère l'être comme opérateur méthodique, ou si l'on préfère, installe la nomination comme opération qui permet de faire la transition d'une étape à l'autre de la logique – du moins lorsque l'on se trouve dans l'ontologie au sens hégélien du terme. Ainsi, une détermination fonctionne ontologiquement dès lors que le mouvement qui fonctionne par elle associe à des déterminations différentes une « solution » par l'opération qui consiste en une nomination. Le point de jonction de deux déterminations sera donc produit non pas par la subsomption de ces déterminations sous une unité générique, mais par le passage à un point de mire qui totalise ces déterminations en leur échappant. La « forme de l'être » ne signifie justement pas la forme comme une unité générique, mais comme un régime particulier d'activité, ou comme une opération d'information particulière dont la spécificité est la production d'une différence insaisissable que le néant fait justement apparaître pour l'annuler immédiatement. Le jeu de l'épanorthose et de la « mêmeté » sert justement cette opération.

La démonstration de ce point peut être abordée par la conclusion de nos remarques concernant le retour de l'absence de détermination à l'être. La possibilité d'un tel retour est évidemment supposée, avons-nous dit, par le fait que l'être est l'absence de détermination, mais cette mise en place du système de la description définie vaut dans le contexte ontique, alors qu'ici, il s'agit justement de comprendre l'être comme ce qui n'entre pas dans le réseau de la détermination, c'est-à-dire de la différenciation exhaustive : être signifie la non-généricité pure,

[134] C. Malabou, *L'avenir de Hegel*, *op. cit.*, pp. 30-31 rappelle l'analyse conduite par Jacques Derrida, dans « *Ousia* et *Grammè* » (*Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 31-78, et en particulier pp. 63-65) concernant la synthéticité du *ama* (notamment à partir de la *Physique* d'Aristote). Cette simultanéité est en réalité une plasticité temporelle qui ouvre, par son fait même, la possibilité d'une double compréhension, synchronique et diachronique. Le *ama* n'a donc pas d'autre consistance que d'être l'instance de cette ouverture double. Il est ainsi, du point de vue de notre interprétation, un exemple de point de rencontre de la sémanticité avec elle-même, un point dans lequel le système exprime la systématicité de manière *structurellement* ouverte et équivoque.

que le discours approche par l'absence de spécification, absence qui n'est que la position de ce que la spécification *est*, c'est-à-dire *non-ens*. Pour le dire de manière plus satisfaisante à partir de la lecture du texte, le glissement de *Bestimmungslosigkeit* à *Seyn* implique qu'une telle absence de détermination soit désormais définitionnelle pour l'être.

Il y a bien une inflexion ici qu'il importe de prendre au sérieux, car elle motive justement le passage au devenir. En effet, si l'on produisait une équivalence strictement symétrique entre l'être et le néant (l'être est le néant, le néant est l'être), on ne saisirait pas l'intérêt d'avancer vers le devenir. Or, le terme dans lequel l'asymétrie se concentre est manifestement celui qui apparaît « en trop » dans le retour du néant à l'être. Le *dasselbe* est la marque non pas d'une identification fondée sur un terme extérieur, mais bien sur une capacité du nom à produire une mêmeté par le biais de l'identification analogique qui est son fonctionnement et sa seule *nature*.

Chapitre II

De l'absence de clôture à la référence : analyse du devenir.

On a donc pu observer, dans le chapitre qui précède, que le rapport entre l'être et le néant n'est pas, pour Hegel, un rapport symétrique, sans quoi, il serait susceptible d'une certaine définition. Une telle configuration semble interdire de remonter au-delà de la relation être-néant, mais semble également disqualifier la conception de l'être comme une unité primitive de la pensée et de son objet. Il est le corrélat du nom, c'est-à-dire de l'inadéquation à soi de la forme. La « clôture » du rapport entre l'être et le néant (c'est-à-dire le « retour » du néant à l'être) fait apparaître une certaine identification marquée par le *dasselbe*, identification qui ne fonctionne que par le truchement d'une précision que le discours apporte à ce qu'il dit, une *épanorthose*. Cette dernière traduit une reconfiguration du discours par ce qu'il produit. Une telle reconfiguration n'est donc pas, comme on le disait à l'instant, une « clôture », mais bien une compréhension de la capacité de la *Logique* de s'ouvrir, c'est-à-dire de s'appliquer.

L'identification et la correction font apparaître une certaine fonction de l'être : si celui-ci n'est pas un soubassement[1], il se comporte comme ouverture du discours logique à une étrangeté qu'il ne peut cependant *contenir*. Elle permet en outre d'analyser la manière dont la *Logique* fait apparaître une application ontologique dans l'être-là. Le néant, désormais défini comme signifiant pur, pourra devenir l'interprétant de la différence entre l'être et le *Dasein* hégélien, c'est-à-dire ce que l'on peut appeler la « différence ontologique » telle qu'elle se présente chez Hegel[2].

---

[1] La différence dont il a été question est donc « hors sol ». Hegel parle ainsi d'une *Bodenlosigkeit* dans une l'addition au § 87 : « Beim Sein und Nichts dagegen ist der Unterschied in seiner Bodenlosigkeit, und eben darum ist es keiner, denn beide Bestimmungen sind dieselbe Bodenlosigkeit » (« Avec l'être et le néant, par contre, la différence est l'absence de fond qui est alors la sienne, et précisément pour cette raison ce n'en est pas une, car les deux déterminations sont la même absence de fond »), *Encyclopédie*, § 87, A, GW 23,3, 862, *34-36* ; *E.*, I, p. 522. Christian Georg Martin, commentant ce point (*Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, pp. 71-72) remarque bien la difficulté de cette différence, mais la conçoit en ayant recours au concept de différence absolue. De la même manière, l'ambivalence (*Zwiespältigkeit*) de l'être est conçue comme « absolute Gegensatz » (*ibid.*, p. 72). La différence et l'opposition absolue ne semblent pas toutefois comprises dans le sens de la *Logique de l'essence*. La différence de l'être et du néant *renverrait* ici à une absence de sol qui est l'expression technique de la forme de l'être dans son immédiateté. Si la différence renvoie cependant *à elle-même* comme ce qui se comprend de manière autonome (comme différence absolue), *alors* l'être est *être-posé*. Remarquons à ce sujet que la traduction proposée par Bernard Bourgeois de « *Bodenlosigkeit* » comme « absence de fond » peut sembler assez libre (*Bodenlosigkeit* n'est pas *Grundlosigkeit*), mais tout à fait justifiée : c'est la différence oppositionnelle, dans la *Logique de l'essence*, qui permet de penser la contradiction et sa solution dans le *Grund*. Ici, la différence de l'être et du néant ne mène pas au *Grund*, ce qui suggère que l'on ne peut pas les interpréter comme des opposés, du moins pas dans la *Logique de l'être*.

[2] La différence de l'être et de l'étant a des racines anciennes, qui remontent à Boèce. On peut ainsi citer la première règle du *De hebdomadibus* : « Diuersum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at uero quod est accepta essendi forma est atque consistit » (« L'être et ce qui est sont divers ; en effet, l'être même n'est pas encore, tandis que ce qui est, en vérité, est et subsiste une fois reçue la forme de l'être »). Pour plus de détails concernant la différence ontologique chez Boèce, nous renvoyons à Pierre Hadot, « La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce », *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin 1963, pp. 147-153. Alain de Libéra propose un résumé du *De*

L'originalité semble moins résider ici dans la position de Hegel à l'égard d'une tradition philosophique dont les contours seraient au demeurant à préciser[3] que dans sa conception du fonctionnement de la discursivité. Le résumé par lequel nous avons ouvert ce chapitre fait bien apparaître le « déroulement » logique comme différent d'une sorte de chaîne déductive. Les aspérités que manifestent la correction ou l'identification sont des indices d'une théorie particulièrement novatrice de la discursivité, théorie qui ne serait pas « cachée » à l'intérieur de la *Logique*, mais dont la *Logique* elle-même serait précisément le fonctionnement même. La particularité de cette théorie nous a semblé résider dans une pensée précise de la signification. Cette question, rappelons-le, n'est traitée que de manière superficielle lorsque l'on se limite à étudier le rapport entre deux « choses » dont l'une serait le signe et l'autre ce à quoi le signe renvoie. Une rapide réflexion sur le fonctionnement du signe a permis de relativiser la structure sémantique globalement admise dans laquelle le signe renvoie à quelque chose par la médiation d'une certaine compréhension. Cette seule structure peut donner lieu à une articulation ainsi résumée : le signe est donné *à* la sensibilité ou l'intellect, selon les interprétations[4], *pour* renvoyer à

---

hebdomadibus dans *La philosophie médiévale*, Paris, Puf, 1993, pp. 250-251. La différence ontologique devient un thème prépondérant chez Martin Heidegger. On peut la rappeler avec deux formules tirées du début d'*Être et temps* : « Sein ist jeweils das Sein eines Seienden » (*Sein und Zeit*, § 3, Tübingen, Niemeyer, 1926 [2006], p. 9) et « Das Sein des Seienden « ist » nicht selbst ein Seiendes » (*Op. cit.*, § 2, p. 6). La prise en charge de cette question chez Hegel peut se traduire dans le fait que l'être ne se confond pas avec l'étant, avec « ce qui est ». On entend « étant » ici dans le sens de « être déterminé », c'est-à-dire ce dont on peut dire quelque chose. On pourra traduire *Dasein* (chez Hegel) par « être déterminé », comme le suggère d'ailleurs le cahier de notes sur *l'Esthétique* de Victor Cousin. Dans la section sur l'art symbolique, en effet, on trouve un rapide résumé du début de la *Logique*, dont nous tirons le court passage suivant : « […] l'être et le rien passent l'un dans l'autre. Comme l'un est déjà l'autre, ils ne passent pas et le devenir qui est leur passage cesse, ils sont donc en identité paisible : c'est l'être déterminé. La détermination est l'être qui en même temps n'est pas […] » (Hegel, *Esthétique*. Cahier de notes de Victor Cousin, transcription, présentation et notes par Alain Patrick Olivier, Paris, Vrin, 2005, p. 82). Brady Bowman (« Self-Determination and Ideality in Hegel's Logic of Being » dans D. Moyar, *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 221, n. 7) propose la même traduction. Ainsi, la différence ontologique chez Hegel prend sens à partir de la différenciation de l'être et du néant, différence dans laquelle l'être s'inscrit *dans sa forme* comme étant – l'être se formulera d'ailleurs comme « forme de l'être » à partir du moment où l'on pense la détermination. Cette forme est sa propre inadéquation dans laquelle il se pense. La réflexivité n'est pas ici accomplie, justement parce que la forme *suppose* une inadéquation.

[3] Nous avons pu voir ainsi le caractère problématique de ce qu'il faut entendre, historiquement, par « ontologie » ou « métaphysique », mais également dégager le fait que ces questions ne peuvent se traiter, d'après Hegel, hors d'un cadre déjà déterminé par l'intervention kantienne. Sans tenir pour acquis le fait que la *Logique* se réduise à une discussion avec Kant (compréhension qui nous semble fondée sur une certaine évaluation de l'importance des écrits antérieurs à la *Phénoménologie de l'esprit*), on ne peut pas non plus ignorer l'impact de la philosophie transcendantale. L'intervention hégélienne se situe alors dans une modification du *sens* de certaines catégories que la philosophie kantienne continue de supposer, notamment à travers une pensée du sens de « être » renouvelée à partir d'un concept particulier de discursivité qui fait apparaître le rapport du discours à sa propre problématicité. L'idée d'un renouvellement kantien du cadre de l'ontologie à partir de la logique transcendantale est connue, mais ne peut tout à fait procéder à la réduction de la donation. On doit ainsi rappeler le critère de « donabilité » pour pouvoir penser l'objet. Voir à ce sujet Jocelyn Benoist, « Sur une prétendue ontologie kantienne : Kant et la néo-scolastique » dans Charles Ramond (éd.), *Kant et la pensée moderne. Alternatives critiques*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1996, pp. 137-163, notamment p. 142.

[4] Le « tournant » sémantique consiste ici en une libération du support physique pour pouvoir penser la sémanticité. Dans la définition augustinienne stricte, le signe se donne aux sens. La définition donnée par Augustin dans le *De dialectica*, V (éd. De J. Pinborg, Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1975, p. 86) est ainsi : « Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit » (« Le signe est ce qui à la fois s'offre aux sens, et montre en outre

« quelque chose ». La médiation entre le signe et ce à quoi il renvoie ne peut évidemment pas faire l'économie de l'intelligence à laquelle le signe se donne. La *référence* du signe est donc conditionnée par la dimension *dative*. Mais l'apport hégélien consiste ici à radicaliser la structure sémantique en même temps qu'à la complexifier : le *nom* appelle un corrélat en vertu de sa *propre* extériorité. Il est pure signifiance. Il n'y a donc pas de « rapport » entre le nom et son corrélat, puisque ce dernier n'est pas déjà donné, mais *se donne* en tant que tel à travers la nomination. « Être » ne fait jamais que désigner cette absence de rapport, conséquence du caractère paradoxalement asynthétique du nom. La brèche ouverte par ce caractère asynthétique *double* le nom, et donc réalise la forme dans la prise en charge de son étrangeté, de sa carence. Ce nom doublé est *signifiant* dans le néant. Parce que ce rapport entre discours et corrélat est structuré non plus par une subjectivité, comme dans le cas du signe, mais par la nomination elle-même, c'est bien le rapport de l'être et du néant qui va structurer la différence entre l'être et l'être-là. C'est dans l'esprit d'une telle lecture que l'on voudrait ici analyser la question du devenir. Nous étudierons dans un premier temps le devenir comme identification analogique (I) avant de comprendre comment cette identification produit la trame générale d'une *exemplification logique* (II). Nous terminerons par une étude des « moments du devenir » pour faire apparaître le caractère productif de la différence (III).

---

quelque chose à l'esprit »). On retrouve la même idée de donation sensorielle dans le *De Doctrina Christiana*, II, I, 1. Sur cet ancrage du signe dans le sensible, nous renvoyons aux analyses de Vincent Giraud, *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris, Puf, 2013, notamment pp. 278-280. Le signe est, dans ce contexte, une manifestation à même le sensible de quelque chose qui n'est pas là. Dans un tel contexte, le signe joue un double-rôle : il *dénonce* le sensible comme n'étant pas ce qu'il importe de prendre en compte, et apparaît ainsi comme un indice de la mise en demeure du sensible comme tel ; mais il *annonce* également ce à quoi il renvoie, c'est-à-dire ce qui n'est pas immédiatement présent, comme ce qui compte véritablement. Une telle compréhension est manifestement cohérente avec une compréhension du monde non pas comme néant, mais comme marque de la création. La seconde définition à laquelle on fait ici référence est celle de Roger Bacon. On la trouve dans le *De Signis*, une partie de l'*Opus maius*, III datée de 1267 : « Signum autem est illud quod oblatum sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui, quoniam non omne signum offertur sensui ut vulgata descriptio signi supponit, sed aliquod soli intellectui offertur […] » (« Le signe est ce qui, offert aux sens ou à l'intellect, désigne quelque chose pour cet intellect, puisqu'il n'est pas vrai que tout signe s'offre aux sens, comme le suppose une description triviale du signe ; certains s'offrent à l'intellect seulement […] »), *De signis*, éd. K. M. Fredborg, L. Nielsen et J. Pinborg dans "An Inedited Part of Roger Bacon's *Opus Maius* : *De signis*", *Traditio*, New-York, Fordham University, n°34, 1978, p. 82 ; tr. I. Rosier, dans *La parole comme acte*, Paris, Vrin, 1994, p. 322. Il serait rapide de raisonner analogiquement et de présenter le signe comme ce dans quoi l'intellect se *dénonce* lui-même pour annoncer ce à quoi il renvoie. Une telle dénonciation est en effet l'appropriation de l'intellect par lui-même dans la mesure où il cesse d'être envisagé comme sensible. C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'il y a davantage qu'un déplacement du signe ici, mais bien une authentique émancipation de l'intellect. Hegel permet bien de penser une telle redéfinition lorsqu'il aborde l'imagination productrice de signe (voir notamment l'abolition du sensible comme processus signifiant dans la thématisation du signe de l'*Encyclopédie*, § 459, GW 20, 453, *4-15* ; *E,* III, p. 254), mais il réfère bien ici le signe à une dimension sensible, du moins tant que le cœur de celui-ci n'est pas apparu comme une altérité pure dans la nomination.

I. L'identification analogique comme processus : le devenir du point de vue logique

Introduction : le paradoxe de la liaison asynthétique et la place de la qualité

« Être » fait être un paradoxe : celui d'une liaison *asynthétique*. Le *dasselbe* qui est apparu dans l'identification analogique est la forme de l'être, mais il n'opère pas de *synthèse* entre « être » et « néant » car il fait revenir leur différence à « rien »[5]. La « forme de l'être » permet de penser la différenciation pure, qui semble incommensurable avec la différence « qualifiée » (celle qui peut être dite). Pourtant, la différenciation pure semble affleurer dans *toute* différence qualifiée. La qualité interviendrait en effet comme un soubassement de la différence qualifiée, comme sa raison, comme ce par quoi elle est *dicible*. Elle est ce *en quoi consiste la différence*. La qualité boucle le cercle ouvert par la différence.

C'est ici le rapport entre la différence qualifiée et la qualité qui peut servir de point de départ. Il est peut-être possible de supposer la qualité comme identifiable, et donc de tenir la différence comme la simple expression de la qualité. Cependant, dans l'abstraction logique, c'est bien plutôt l'inverse qui se produit. La qualité est identifiable *parce que* la différence la place comme l'identifiable qui rend raison d'elle. La qualité est donc un *requisit* logique de la différence qualifiée.

La différence pure, elle, ne se comprend pas. Elle n'est pas commensurable avec la différence qualifiée, mais elle permet toutefois de rendre compte du processus de qualification de la différence. Peut-on dire, dès lors, que la différence pure *explique* son processus de qualification ? Peut-on dessiner une continuité entre la différence pure (de l'être et du néant) et la différence déterminée (entre *tel* et *tel* étant) ? C'est ce que semble impliquer la thèse de la *Logique* comme *auto-détermination* de l'être[6]. Une telle continuité est toutefois problématique si l'on prend

---

[5] Ce point permet de ne pas penser le fonctionnement de l'être comme une « synthèse » d'éléments, présentation qui encouragerait à minorer la spécificité de la différenciation entre l'être et le néant, et donc la pensée de l'être justement comme différenciation. C'est une motivation manifestement « kantienne » qui pourrait conduire à penser ici une synthéticité. On a déjà vu les réserves qui pouvaient être émises sur le concept de synthéticité. Il faut ajouter à cela qu'il n'y a pas d'éléments qui pourraient être synthétisés ici. La capacité qu'aurait l'être de « rassembler » signifie qu'il est ce qu'annonce la dimension sémantique ouverte par le néant, c'est-à-dire par le moment où, pour le dire rapidement, le nom apparaît comme ce qui se nomme soi-même. On comparera avec l'exemple d'une lecture « synthétique » du devenir, telle que l'on peut en trouver un exemple chez Geoffrey R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1950, pp. 35-36.

[6] Il s'agit de la thèse cardinale de Christian Georg Martin, telle qu'exposée au début de son livre (notamment dans le passage « Sein als Selbstbestimmung », *op. cit.*, pp. 15-17). Cette théorie de l'auto-développement s'appuie notamment sur la théorie hégélienne de la subjectivité du concept qui constituerait l'arrière-fond de l'ensemble de la *Logique* et insiste ainsi sur le concept de développement logique (*logische Entwicklung*) comme facteur unifiant. Le problème semble toutefois être qu'une telle continuité privilégie d'une part le modèle de la transition d'un moment à l'autre, processus qui est celui de la *Logique de l'être*. L'étude de C. G. Martin évite cela grâce à une approche plus précise du concept comme *développement* et non pas simplement comme transition ou comme déduction. Toutefois, on risque ici

au sérieux le caractère *pur* de la différence. Pour autant, on pourrait argumenter de la manière suivante : le « rien » de la différence de l'être et du néant décrit le lieu non pas d'un terme à venir, mais de l'identification analogique. C'est ce processus d'identification, décrit pour le moment par l'intervention de l'épanorthose et du *dasselbe*, qui va donner lieu à la qualité comme assise de la différence qualifiée. Le « devenir » traité du point de vue logique est donc la formulation du redoublement de la différence pure. C'est la raison pour laquelle il se comprend par une différence de *moments*.

Cependant, une telle analyse fait intervenir l'identification analogique, au sujet de laquelle on a pu remarquer qu'elle n'était pas une opération simple, mais bien un *problème*. Elle est bien la manifestation du fonctionnement de l'être, c'est-à-dire d'une indétermination. L'indétermination ne se détermine pas : elle semble au contraire *insister*, dans la mesure où elle apparaît d'abord dans l'être, puis dans la différence de l'être et du néant. Cela ne s'apparente pas à une thématisation de l'indétermination, car elle est insituable. Elle n'est que cette « insituabilité ». Ce comportement consistant à se déplacer est la seule nature de l'indétermination. Elle est, à ce titre, le *contexte* discursif, et le devenir nomme ainsi l'identification du discours à son contexte. Le devenir est le discours reconduit à sa nature *fondamentalement latérale*, autrement dit le discours comme *manquant* de ce dont il parle.

La place du devenir a déjà fait l'objet d'une analyse dans le chapitre précédent. Nous pouvons ici reprendre cette analyse en restituant le devenir dans ce qu'il a de problématique. Il apparaît de manière assez évidente que le devenir sera un écueil pour tout discours, pour toute pensée qui cherche à en rendre compte, car le discours ou bien la pensée cherchent à fixer des déterminations, et ne peuvent faire, au demeurant, que cela. Qui voudrait dire le devenir se retrouverait nécessairement confronté aux limites du discours lui-même. Ce faisant, toutefois, on se retrouverait également exactement dans le discours, comme si celui-ci présentait sa propre limite comme son être. En effet, le discours lui-même ne s'est pas manifesté seulement comme syntaxe, c'est-à-dire comme enchaînement de termes, mais comme capacité de transformation, de précision et de reprise des termes en fonction de leur intervention et de leur position dans la

---

de minorer la spécificité de la *Logique objective*, et l'intérêt de ses effets spécifiques. Dans le cas qui nous occupe, l'idée d'une carence structurelle de l'être permet d'expliquer non seulement le sens de la forme, et donc la possibilité même de la logique mais aussi, et de manière solidaire, le comportement particulier des objets qui vont être traités. Le point que nous avions relevé plus haut (note 1) concernant l'interprétation de la différence entre être et néant comme différence absolue confirme est un exemple de l'esquive du problème de la « latence » logique, qui ne peut simplement être résorbée dans le « développement ». Si l'on a raison de relever, comme le fait Andreas Roser (*Ordnung und Chaos in Hegels Logik*, Francfort/Main, Peter Lang, 2009, notamment pp. 56-71) la contingence de la *Logique de l'être*, on ne peut pas non plus la sacraliser (ainsi, A. Roser interprète-t-il le devenir comme auto-réflexion, pp. 399-415) : elle est la manifestation de la formalité dans la *tension* qui est son être. Il n'y a pas d'aplomb de la « carence structurelle » pas plus qu'elle ne peut être simplement dissoute. On propose ici de la comprendre non pas comme une chose, mais par son effet, à savoir la *situation* des contenus.

syntaxe. Cette transformation ou cette correction fait que la discursivité ne se conçoit pas seulement de manière linéaire, comme un enchaînement de terme, mais bien comme une modification sans base. C'est sur cette *Bodenlosigkeit* que nous voulons dans un premier temps revenir (A) avant d'aborder le débordement de la syntaxe par elle-même comme phénomène signifiant (B).

A. La critique du point d'indifférence

Si l'on n'entend pas, en effet, comprendre la dimension ontologique ouverte ici comme une régression pré-critique, c'est bien parce que le devenir n'est pas, comme on va le voir, le devenir *de quelque chose*[7]. La réduction ontologique opérée ici est donc une réduction de la dimension *ontique* du devenir. Son interprétation directe fait donc apparaître que ce n'est pas l'être qui devient, mais l'être qui est devenir. Dans cette perspective, Stephen Houlgate[8] identifie cette analyse à la structure de la proposition spéculative : le devenir n'est pas ce qui se rattache à l'être, mais est l'être. Ce caractère spéculatif peut être davantage développé par l'idée d'une capacité de correction, c'est-à-dire par un rapport négatif à soi de la forme. Le devenir introduit à ce titre la fonction de l'être comme *situation* de la différence qualifiable comme encore inqualifiée. Il permet donc de dessiner le processus d'identification analogique comme processus de *qualification de la différence*. Une telle qualification ne peut cependant, pour les raisons entrevues en introduction, être comprise comme une réflexion de l'indétermination sur elle-même, dans la mesure où son insistance n'est pas un retour sur elle-même ou une auto-détermination. La qualification est donc un problème dont la complexité est introduite est développée par le devenir.

---

[7] Ce point est clairement identifié chez Stephen Houlgate : « The becoming that is now the focus of our attention is not the becoming *of* anything in particular. It is not the process of change undergone by a given object, nor it is a process of development leading to a definite goal. It is simply unspecified, unlocated becoming in general or indeterminate becoming as such » (*The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette (Indiana), Purdue Univiersity Press, 2006, p. 284). On retrouve une analyse assez similaire chez Stanley Rosen : « It is therefore not possible for Hegel to explicate becoming in terms of space and time ; on the contrary, space and time are external manifestation of becoming. The being of continuity is openness to positionality ; the nothing of continuity is the emptiness of sheer openness. Each has « already » gone into the other with respect to our attempt to think their relation. The inner excitation is not that of a spatiotemporal coming into being and passing away but rather that of the pure thinking of being and nothing as categorial determination of pure thinking. The difference between being and nothing is the dimensionnality of the continuum ; the sameness of being and nothing is its seamlessness » (*The Idea of Hegel's* Science of Logic, Chicago-London, University of Chicago Press, 2014, pp. 116-117). Nous souscrivons d'une part à la compréhension « déflationniste » ontologiquement du devenir, tout en soulignant que ce déflationnisme a tout de même un intérêt ontologique, puisque le devenir spatio-temporel ne prend sens qu'à partir de l'architecture logique que le début de la *Logique de l'être* déploie. Il est cependant égarant de vouloir expliquer le devenir à partir de sa manifestation extérieure. L'explication de S. Rosen a également l'avantage de faire apparaître l'idée d'une dimensionnalité dans laquelle la différence de l'être et du néant se *pense* et dans laquelle l'évanouissement de cette différence fait sens, mais il faut encore articuler de manière claire cette dimensionnalité (différence de l'être et du néant) avec leur « mêmeté » (ici même désignée comme *seamlessness*). Or, celle-ci ne peut être pensée en toute rigueur que par la contradiction du devenir, c'est-à-dire par le rattachement de la différence de perspective au *devenir* lui-même, et non pas à un point qui serait « fixe ». Cette pensée de la perspectivité permet de ne pas l'entendre d'une manière essentiellement psychologique.

[8] *The Opening of Hegel's Logic*, *op. cit.*, p. 285.

Rappelons brièvement les termes d'un tel problème : la *Logique* introduit une différence entre être et néant, mais cette différence ne consiste en rien. Elle est, avons-nous dit, *différence pure*. À ce titre, elle est fondamentalement différente de la différence *qualifiée*, c'est-à-dire de la différence au sujet de laquelle il est possible d'indiquer *en quoi elle consiste*. Cette dernière est la différence des êtres déterminés. La difficulté est ici de concevoir la différence de ces deux types de différences. On pourrait bien ici parler d'une différence de second rang, et accréditer l'idée d'une *métathéorie* logique, mais l'ajout de cette nouvelle échelle d'analyse ne semble pas très pertinent, dans la mesure où il semble déjà clair que ces deux différences sont incommensurables. La solution pratique qui consisterait ici à montrer que la différence de la différence pure et de la différence qualifiée est elle-même une différence d'un autre type, voire la différence pure elle-même, est par conséquent *trop pratique*, puisque la différence pure s'excepte de tout régime de différenciation. Le seul point sur lequel on peut encore s'appuyer pour poser le problème est donc l'*insistance* et le déplacement de la différence pure. Ce déplacement coïncide avec la discursivité elle-même, puisque celle-ci n'est jamais *terminée* et implique une reprise permanente, mais une telle coïncidence correspond à une mise en tension de la discursivité. Celle-ci se manifeste dans la situation du devenir dans le rapport de l'être et du néant.

1. Un « tiers » en trop ? Le devenir comme non-position de la différence pure

Le passage qui nous intéresse de ce point de vue est celui que l'on trouve dans une remarque de la dernière édition de la *Logique*, dans laquelle on trouve la version peut-être la plus détaillée de l'articulation entre « dire » et « montrer ». Il faisait apparaître le remplacement de la *visée* (*Meinung*) par le devenir (*Werden*) :

> [der Unterschied des Seyns und Nichts] besteht daher nicht an ihnen selbst, sondern nur in einem Dritten, im *Meynen*. Aber das Meynen ist eine Form des Subjectiven, das nicht in diese Reihe der Darstellung gehört. Das Dritte aber, worin Seyn und Nichts ihr Bestehen haben, muß auch hier vorkommen; und es ist auch hier vorgekommen; es ist das *Werden*. In ihm sind sie als Unterschiedene; Werden ist nur, insofern sie unterschieden sind[9].

Le devenir semble donc ici remplir le rôle que l'on considérait comme dévolu à la subjectivité dans la conception ordinaire de la visée ou du signe. On ne dit pas la différence de l'être et du néant, puisque celle-ci est, cela est désormais connu, *indicible*[10]. Si l'on ne peut la dire,

[9] « [La différence de l'être et du néant] n'a pas de consistance à même eux, mais seulement dans un tiers, dans la *visée*. Mais cette visée est une forme du subjectif, lequel n'a pas sa place dans cette séquence de l'exposition. Mais le tiers, dans lequel être et néant ont leur subsistance, doit nécessairement se présenter ici ; et il s'est présenté ici aussi, c'est le *devenir*. En lui, ils sont en tant que différents ; il n'y a de devenir que pour autant qu'ils sont différents. » GW 21, 79, *23-28* ; *SL*, I, p. 117, légèrement modifiée.

[10] Ce point se retrouve dans les leçons de 1817, notamment dans le cahier de Franz A. Good (Sommersemester 1817, GW 23,1, 69, *20-24*). De manière plus claire encore, le cahier de Friedrich v. Kehler (Sommersemester 1825) souligne

alors il faut se contenter de l'indiquer, de la pointer. Ce qui ne peut se dire, semble nous dire Hegel ici, se montre. Cet acte qui consiste à « montrer » apparaît comme le tiers manquant entre l'être et le néant. La différence pure consiste en un acte de monstration. Ici surviendrait une sorte d'erreur topologique dans la compréhension de la monstration, que Hegel s'emploie à corriger. La monstration est une affaire *subjective*, qui n'appartient pas au lieu ici examiné. Ici, c'est-à-dire en *Logique*, la différence pure se dit *Werden*, et cela parce que le devenir *n'est que différence*.

On a vu plus haut comment il était possible d'analyser ce passage à partir de la coïncidence de la discursivité avec la différence pure *qu'elle est*. Il est possible, à partir du petit passage ici considéré, d'aller davantage dans le détail. « Être » est l'inadéquation de la forme à elle-même, par quoi elle *est* justement forme. Cette inadéquation se déplace dans la différence de l'être et du néant. Être et néant ne sont plus désormais que dans leur différence pure, nommée ici *devenir*. Or, on ne peut pas dire ici que l'indétermination se redouble, mais bien qu'elle se déplace, et qu'elle n'est même que ce déplacement. Le devenir ne fait que nommer le déplacement même, c'est-à-dire le comportement de l'indétermination. On comprend mieux, dès lors, pourquoi Stephen Houlgate refusait de parler ici d'un « devenir de l'être » : l'être *est bien devenir*.

Le devenir se présente comme ce qui ne donne aucun gage de stabilité. Il est le nom du comportement de l'indétermination, c'est-à-dire du fait que celle-ci se décrit par ses *effets* plus que par ses implications[11]. On ne peut cependant tenir à part le devenir comme *nom* de l'indétermination et le comportement de l'indétermination. Le devenir *fait être* l'indétermination *qu'est l'être*. Le devenir nomme ainsi le nom dans son *imposition*.

---

le caractère contradictoire de la subjectivité convoquée ici, et l'articule ainsi au devenir : « Es ist ein Unterschied [zwischen Sein und Nichts], ein gemeinter, lässt sich nicht aussprechen, ist eben deshalb kein Unterschied. Oft nennt man das höchste das unaussprechliche, ist aber in der That das geringste, niedrigste. So ein unaussprechliche ist ein Subjectives, und die Sprache drückt wesentlich allgemeines aus, was nicht den Character der Allgemeinheit hat, kann nicht ausgesprochen werden. § 41. Das wahrhafte ist nicht das Sein, nicht das ist, sondern das werden, ebenso nicht das Nichts, sondern das werden » (« Il y a une différence [entre l'être et le néant], une différence visée, qui ne se laisse pas exprimer, qui n'est pas, par conséquent, une différence. On tient souvent pour ce qu'il y a de plus haut ce qui est inexprimable, mais c'est en réalité ce qu'il y a de plus insignifiant et de plus bas. Ainsi un inexprimable est il quelque chose de subjectif, et le langage exprime essentiellement l'universel ; ce qui n'a pas le caractère de l'universalité ne peut donc être exprimé. § 41. Ce qu'il y a de plus vrai, ce n'est pas l'être, ce n'est pas le « est », mais le devenir, et donc pas non plus le néant, mais le devenir »), GW 23,1, 323, *26-32*. Signalons la constance du thème de la *Unsagbarkeit* en mentionnant le passage du cahier de Karl Hegel, qui reprend la même idée (Sommersmester 1831, GW 23,2, 721, *36* – 722, *3* ; *LL* 1831, p. 102).

[11] Plus que l'analyse d'une notion qui en déploierait les implications, la *Logique* semble donc ici fonctionner comme une étude des *effets*, c'est-à-dire comme une description engagée par ses propres effets. Il faudrait donc remplacer, dans notre paradigme de lecture, le concept d'implicite, comme ce qui serait à dévoiler, par celui d'inchoatif, comme effet produit par le déploiement du discours que le discours ne peut encore comprendre. En ce sens, la « détermination » se comprend comme une opération de déterminer (c'est ce que revendique notamment Tommaso Pierini, *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*, Munich, Wilhelm Fink, 2006, p. 12. Lothar Eley (*Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, Munich, Wilhelm Fink, 1976, p. 45) à penser ici le langage comme *reconstruction*, sur le cas notamment de la prise en charge de la non-différence de l'être et du néant. L'idée de *construire à nouveau* se détaille, selon lui, en *Vergehen* et *Entstehen*. Une telle reconstruction doit néanmoins contribuer à la configuration de ce qui apparaît dans la différence pure de l'être et du néant.

L'introduction du concept d'imposition ici pourrait surprendre. Il renvoie en effet à un acte ordinairement rattaché à un sujet qui impose un nom à quelque chose. Or, dans le passage qui nous concerne, il n'est en aucun cas question de « quelque chose » qui devrait être nommé. De plus, le motif de l'imposition ne semble pas faire l'objet d'un traitement approfondi chez Hegel. Quelques passages, tout au plus, porte sur la question de l'imposition des noms, notamment à travers la nomination adamique, mais le motif ne semble guère retenir l'attention. Toutefois, la question de l'arbitraire du signe présente bien un intérêt pour Hegel, et la nomination permet à la chose d'accéder à la pensée, c'est-à-dire d'accéder à sa propre vérité. Pourquoi, dans ces circonstances, convoquer le « devenir » en logique pour introduire le concept d'imposition, alors même que celui-ci ne semble pas se trouver dans le texte même ? Le devenir traduit une coïncidence de la discursivité avec l'immédiateté comprise comme ce qui ne fait rien d'autre que se déplacer. Il faudrait dire, de manière plus satisfaisante, que l'immédiateté n'est que son déplacement. Elle n'est pas une chose qui se déplace, mais bien le déplacement lui-même. L'immédiateté introduit donc une différence pure, mais celle-ci est comprise comme engendrant une différence de *place*[12]. Cette différence de place ne peut être celle de l'être et du néant car, comme on le verra dans les moments du devenir, être et néant peuvent échanger leur place si l'on parle d'apparaître ou de disparaître.

Quel rapport entre le devenir et cette différence de place ? Quel rapport entre cette différence et l'imposition ? Il faut répondre à la première question que la réplique de l'immédiateté (immédiateté de l'être, immédiateté de la différence de l'être et du néant) introduit à la possibilité d'une traversée de la différence pure. Celle-ci *revient* (mais elle ne se réfléchit pas : nous ne pouvons donc pas exactement parler d'une différence absolue ici). Cette réplique de la différence pure introduit une redite du nom par lui-même, dans la mesure où il a un rapport *immédiat* au nommé. Le nom, au degré d'abstraction où l'on se situe, ne se distingue pas de ce qu'il nomme, d'où sa reproduction (dans le signifiant pur qu'est le néant). Cette redite a introduit l'idée d'une flexion. L'immédiateté n'est pas passée en médiateté dans le néant. Elle s'exemplifie dans son déplacement, et n'est que dans cette exemplification. Or, celle-ci fait intervenir la différence comme *insignifiante*, sans *valeur*, instable et donc négligeable. La différence de place entre le nom et sa réplique est donc une différence qui ne dit rien, si ce n'est que le nom n'est que néant. Tout

[12] Il est évident que la « place » n'est pas ici entendue en un sens *local*. Si Stephen Houlgate fournit une interprétation convaincante (*The Opening of Hegel's Logic*, *op. cit.*, pp. 285-286) du fait que le devenir n'est pas temporel, on ne doit pas non plus en produire une compréhension spatiale. Hegel souligne par la suite un point similaire concernant le *Da-* de *Dasein*. La différence de place évoquée ici concerne donc la déterminabilité, et la métaphore spatiale évoque surtout ce qui *diffère* de la forme elle-même. Stylistiquement parlant, il est donc intéressant que l'on ait affaire ici à des *métaphores*, puisque le déplacement qu'elles supposent traduit une difficulté inhérente au discours logique, difficulté par laquelle il est justement un discours.

son être ne peut tenir donc que dans sa réplique, c'est-à-dire dans son *imposition*. Si l'on veut donner une compréhension *logique* (et non psychologique) de cette idée d'imposition, on peut dire que celle-ci consiste en une opération de *localisation* de ce que le discours logique a de problématique. Il n'est donc pas besoin d'avoir recours à une autre instance que la *Logique* elle-même pour décrire l'imposition du nom : elle est *logiquement* structurée comme localisation d'un déplacement. Le devenir est ainsi la *localisation* non pas d'un problème *pour la* Logique, mais de la problématicité de la *Logique* elle-même[13]. En cela, il peut être une première détermination concrète, dans la mesure où l'on pense à travers lui une applicabilité du nom. On comprend donc mieux ici pourquoi le devenir n'est pas un terme, un point intermédiaire, mais une description du fonctionnement de l'application.

2. Une absence troublante ? Le problème de la « mêmeté »

À l'adresse de qui demande en quoi consiste la différence de l'être et du néant, il n'y a donc pas de réponse à apporter. Il faudrait remarquer qu'une telle demande suppose d'emblée que l'on aurait affaire à deux « choses » qualifiables, puisque la différence reposerait sur une qualité que l'une aurait, et non l'autre. Une fois cette remarque faite, on pourrait au moins consentir à dire que la différence entre l'être et le néant reçoit le nom de « devenir », candidat particulièrement intéressant, puisque celui-ci présente justement la défaite de toute détermination. N'a-t-on cependant affaire ici qu'à une concession de Hegel à un lecteur rétif au spéculatif ? Pourquoi alors présenter une réponse aussi complexe que celle qui fait l'économie de la visée subjective au profit d'un « devenir » ? Pour entrer dans la question de la valeur spéculative de ce devenir, qui permet de « placer » la différence de l'être et du néant, il faut revenir au moment où la « boucle » semblait bouclée.

Il est inévitable de comprendre l'identification du néant et de l'être comme une opération qui, justement, n'en est pas une, c'est-à-dire comme une identification qui ne suppose pas un « point » d'identité dans lequel l'être et le néant s'identifieraient[14], ou même une sorte de « genre »

---

[13] On peut donc observer, avec André Doz (*La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels l'ontologie*, Paris, Vrin 1987, p. 55), ou Robert B. Pippin (*Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 189) la reprise du motif héraclitéen chez Hegel, et de son « opposition » à Platon sur ce point. Mais l'intérêt du devenir ici n'est pas tant celui d'un positionnement métaphysique. Il s'agit de proposer une première théorie de l'application à partir de l'imposition, c'est-à-dire d'une localisation du caractère problématique d'une construction linéaire. Avec le devenir, le discours dit ou bien *moins* ou bien *davantage* que ce qu'il dit, d'où l'idée qu'il coïncide avec le déplacement de l'immédiateté.

[14] Pour l'interprétation « indifférentialiste », qui reconstitue donc le modèle d'un syllogisme simple, voire d'une symétrie entre l'être et le néant dont l'axe serait le « rien », voir par exemple, Iris Harnischmacher, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2001, p. 257 : « Indifferenzpunkt [zwischen Sein und Nichts] ist „*dasselbe* leere Anschauen oder Denken" [I. H. souligne] des reinen Seins und reinen Nichts ». On peut tout à fait accorder l'idée d'un rôle particulier du *dasselbe* ici, mais celui-ci se trouve, dans la lecture proposée, isolé du *nichts*, et fait ainsi apparaître la différence de l'être et du néant comme une différence entre deux perspectives,

dont l'être et le néant seraient des espèces. L'asymétrie du rapport de l'être et du néant encourage une interprétation dans laquelle on ne peut pas les réunir. Le devenir semble précisément dire cela, et rien d'autre : le caractère insituable de ce qui peut donner sens à la différence de l'être et du néant. Mais alors que la différence entre l'être et le néant est indescriptible pour le discours – elle est « seulement visée » - le rapport du néant à l'être avait fait apparaître leur « mêmeté », le *dasselbe*. La formulation, qui semble un peu curieuse dans le « devenir » (*Werden*) de la *Logique*, rappelle ce « même », mais dans une langue dont la grammaire peut étonner à première vue : « *Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe* »[15]. Elle souligne, par l'emploi du verbe à la troisième personne du singulier, et non du pluriel, le fait que l'être et le néant ne sont pas tenus pour deux « choses ». On ne « compte » pas l'être puis le néant, pour ensuite les rassembler. Il n'est d'ailleurs pas question d'une identité à proprement parler[16]. On dirait plutôt « mêmeté »[17].

---

alors même que cette différence fait justement apparaître la perspective. La valeur spéculative de l'épanorthose est ici laissée de côté, alors même que sans elle la mêmeté n'a pas de sens. Une telle correction est en effet dépendante de l'identification précédente : le néant ne peut être la même absence de détermination que l'être, que dans la mesure où l'être est absence de détermination. Mêmeté et épanorthose sont donc les deux faces d'un même processus, et il serait délicat de tenir la « mêmeté » pour loger dans le signifiant « rien », sauf à tenir ce signifiant pour équivalant à l'être et au néant, ce qu'il n'est pas. La thèse d'un syllogisme « simple » dans l'enchaînement entre l'être et le néant est donc évacuée. Mais elle laisse suffisamment de place pour penser un autre régime. Si ce point a déjà été envisagé avec le syllogisme analogique, il faut ici rappeler que ce fonctionnement permet de souligner que le « passage » de la *Logique de l'être* ne doit donc pas être pensé comme un enchaînement simple et linéaire. On ne passe pas, à proprement parler, de l'être au néant.

[15] GW 21, 69, *24*. La traduction de cette simple phrase est assurément problématique. A-t-on raison de traduire comme Gwendolyne Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière « *L'être pur et le néant pur sont donc la même chose* » (Hegel, *Science de la logique*, La doctrine de l'être (version de 1832), Paris, Kimé, 2007, p. 68), de même que Samuel Jankélévitch (Hegel, *Science de la logique*, Paris, Aubier, 1946-1949, vol. 1, p. 73) ? Pourquoi ne pas conjuguer « sind », d'autant que cela sera fait plus loin (« […] sondern daß sie *nicht dasselble*, daß sie *absolut unterschieden*, aber eben ungetrennt und untrennbar sind […] », « […] mais le fait qu'ils *ne sont pas la même chose*, qu'ils sont *absolument différents*, mais tout aussi bien non-séparés et inséparables […] », GW 21, 69, *27-28* ; *SL*, I, p. 104 légèrement modifiée) ? La solution de Bernard Bourgeois (*SL*, I, p. 104) apparaît ici comme plus rigoureuse. Plutôt que de gommer la difficulté grammaticale, il choisit de la rendre de manière tout à fait lisible par un gallicisime : « *L'être pur et le néant pur, c'est donc la même chose* » et préserve ainsi la conjugaison au singulier. L'interprétation correcte serait alors celle d'une non-différenciation numérique : être et néant ne *sont* pas la même chose, parce que leur identité n'est pas due à une instance identifiante. Remarquons que cette formulation est maintenue dans les remarques, comme par exemple dans la seconde remarque à la dialectique initiale : « Insofern nun der Satz : *Seyn und Nichts ist dasselbe*, die Identität dieser Bestimmungen ausspricht, aber in der That ebenso die beyde als unterschieden enthält, widerspricht er sich in sich selbst und löst sich auf. » (« Pour autant que la proposition : « *Être et néant, c'est la même* chose » exprime l'identité de ces déterminations, mais en fait les contient aussi bien comme différentes, elle se contredit elle-même et se dissout. ») GW 21, 77, *23-25* ; *SL*, I, p. 115 modifiée (à cet endroit, justement, B. Bourgeois ne reprend pas sa suggestion précédente et traduit par « […] *sont la même chose* […] »). Le dernier inconvénient de cette formulation est peut-être de conserver la « chose », alors que cette structure n'est pas encore apparue ici. La correction syntaxique du français le demande (on pourrait imaginer quelque chose d'assez peu élégant : « C'est donc le même que l'être et le néant », mais cette solution surcharge à son tour le propos, en faisant apparaître le « même » comme un élément isolé). Cette absence de chose est précisément ce qui permet de comprendre pourquoi il est ici question de *Werden*. On souscrit ici, par conséquent, à l'analyse très claire de Bernard Mabille : « Être et Néant ne sont pas *identiques*. Dire qu'ils sont « le même », ce n'est ni dire qu'ils sont « les mêmes » ni qu'ils sont « la même *chose* ». Ce dernier terme (« chose ») est absent du texte de Hegel ; il serait d'ailleurs particulièrement malencontreux à un moment où il n'est pas question d'un être ou d'un non-autre déterminés, mais bien de l'Être et du Néant *purs*. Ils ne sont pas *les* mêmes car il ne s'agit pas de penser deux termes, mais bien leur « mêmeté » ». *Cheminer avec Hegel*, Chatou, La Transparence, 2007, p. 47.

[16] Sans anticiper sur la question de l'identité telle qu'elle sera développée dans la *Logique de l'essence*, il convient toutefois de remarquer ici que l'on ne saurait parler ici à proprement parler d'une identité de l'être et du néant, puisque l'identité semble elle-même supposer un déroulement dans un cadre qui est celui du discours déterminé.

Cette mêmeté nous occupe ici car elle se présente comme un objet purement logique, c'est-à-dire comme un objet qui n'a de sens que dans le discours. Ce n'est pas « le même » qui nous intéresse ici, mais bien le fait que celui-ci exprime la disparition d'une différence, ou bien plus spécifiquement, la différence comme disparaissante. Cela peut sembler en première approche assez curieux, puisque l'on doit tenir ce qui est visé et ce qui est dit pour strictement opposés. Ce qui est « seulement visé » est « indicible ». Pourtant le « même » ici semble avoir pour rôle de donner une place cette différence indicible, c'est-à-dire à pointer l'indicibilité comme symptôme de la différence disparaissante. Le « même » n'a pas donc pour rôle de « dire » l'indicible. Il donne un sens à cette différence indicible en montrant que l'évanouissement de la différence n'a lieu que dans l'acte du discours. Le « même » peut donc être compris en première approche comme un performatif tout à fait paradoxal, puisqu'en lui le discours ne semble pas « produire » ou faire être quelque chose à proprement parler, mais se dénoncer lui-même comme étant « de trop ». Le discours se produit en effet comme différenciation, et le « même » montre que le but d'une telle différenciation est de ne pas tenir. La différence « syntaxique » est abolie dans le « même ». Mais la fonction du « même » ne s'arrête pas à l'abolition de la différence syntaxique : il saisit cette abolition comme le processus syntaxique même, et donc donne une place à ce que la différence syntaxique *manque*.

Ainsi, la différence *indicible* précédemment mentionnée n'est pas *dite* par l'expression du « même », et l'on ne peut pas dire non plus à proprement parler que le « même » soit le nom de cette différence. Il faut plutôt advenir une formulation de l'abolition de la syntaxe *par elle-même*, et non par une autre instance. C'est le point qu'il convient pour le moment de retenir : la visée, ou plus exactement la référence, peut être envisagée à partir de ressources qui ne nécessitent pas la

---

Ainsi, nous ne pouvons tout à fait aller dans le sens du commentaire d'André Léonard (*Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris-Louvain, Vrin-Institut supérieur de philosophie, 1974) qui lit le *dasselbe* comme équivalent à l'identité, et plus particulièrement à l'égalité, c'est-à-dire à l'identité de la diversité (*op. cit.*, p. 49). Cette lecture se fonde notamment sur l'idée d'une *Gleichheit* présente à même le néant, mais ne relève pas le rapport du *dasselbe* à la *Gleichheit* du néant. Hegel concède bien l'utilisation de l'expression « identité de l'être et du néant » dans la deuxième remarque (passage cité dans la note précédente : GW 21, 77, *23-25* ; *SL*, I, p. 115). Mais cette exception ne saurait constituer un argument suffisant car ce passage a trait surtout à des considérations critiques sur la théorie ordinaire du jugement (voir notamment GW 21, 78, *4-5* ; *SL*, I, pp. 115-116 : « […] der Satz, in *Form eines Urtheils*, nicht geschickt ist, speculative Wahrheiten auszudrücken […] » ; « […] la proposition, dans la *forme d'un jugement*, n'est pas apte à exprimer des vérités spéculatives […] »), dans laquelle est énoncée l'identité en même temps qu'elle est formellement niée. Dans le passage qui nous occupe ici, on voit bien, cependant, que la forme du jugement est maltraitée par la difficulté grammaticale que pose le verbe conjugué au singulier. Mais cet « effet » du contenu sur la forme se double d'un effet de la forme sur le contenu. Contrairement à ce que l'on pourrait croire ici, Hegel n'entend pas simplement récuser la pertinence de la forme du jugement, mais bien plutôt montrer que celle-ci a un intérêt dans la mesure où elle se contredit.

[17] Traduction proposée par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière de « Selbigkeit ». Le terme ne se rencontre pas, à notre connaissance, dans l'œuvre publiée de Hegel. Il est employé ici dans le cadre de la présentation de la polémique de Jacobi contre le concept de synthèse chez Kant (GW 21, 82, *23* – 84, *10* ; *SL* I, p. 122-124). A. Koch, (*Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 72 : « Die Selbigkeit legt er sogleich kinetisch aus […]. ») conserve ce terme pour décrire le fonctionnement de la « boucle » hégélienne, mais sans référence particulière à Jacobi.

présence d'un sujet[18]. On peut concevoir la référence comme situation du problème du discours, du problème *qu'est le discours*, comme *imposition d'un nom*. Cette imposition demande à être comprise à partir d'une *négation* qui est déjà ébauchée dans l'apparition du « même ». C'est vers ce point qu'il faut à présent revenir pour détailler le fonctionnement du devenir.

B. *Idem* et *non-idem* : la syntaxe débordée par elle-même ?

Le nom présente l'échec dans le fait de dire quelque chose (puisque le nom ne dit précisément rien), mais cet échec est précisément la manifestation qu'il n'y a pas de justification, de fondement dans le rapport entre un terme et ce à quoi il renvoie : le nom, comme le dit Hegel lui-même, n'a pas d'intériorité[19]. Cela signifie qu'il s'impose et se traduit, à travers cette imposition, comme disparition de la différence qu'il fait être – disparition qui apparaît dans « le même ».

Une différence qui n'existe qu'à partir du moment où elle est niée : voilà l'énigme du « même ». Le « même » n'est pas une chose : il est une différence qui n'existe pas, il *est* le non-être d'une différence. Rappelons : « Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe », formule remarquable par son économie[20], et qui nous sert ici de point de départ. On observe un ajout dans ce « même », mais un ajout qui renvoie précisément à la seule syntaxe, et non à un quelconque objet : « même », ce n'est jamais quelque chose. Cette « identification » apparaît dès le retour du néant à l'être : le néant n'est pas l'être : il est la même chose que l'être (c'est-à-dire une non-chose, ou plus exactement un *non-ens*). C'est l'interprétation de cette « mêmeté » comme absence d'*ens* qui va ici nous servir de point d'appui pour entrer dans le devenir.

1. Le statut du même et le problème du sens

Comment comprendre que le « même » soit l'opérateur par lequel on revient de néant à être, et plus délicat, comment comprendre que le « même » soit prédicat de l'être pur et du néant pur ? C'est parce que l'être pur n'est rien d'autre (*nur*) que « rien de ce qui est » et que le néant est

[18] On peut ainsi mieux résumer la doctrine de Hegel concernant l'indicible : ce qui est indicible n'a pas le rang de « chose ». La thèse rappelée plus haut de la pauvreté de l'indicible apparaît donc d'autant mieux que le discours a un rapport à sa propre différence. Exagérer cette différence pour l'élever au rang de chose est précisément ce que Hegel condamne, mais il ne semble pas pour autant proposer une évacuation pure et simple de l'indicible. Il s'agit simplement de lui refuser la dignité d'un domaine autonome. Il se joue donc ici un rapport tout à fait particulier à la question du langage, puisque l'indicibilité n'est pas une borne du fonctionnement du dicible, mais un indice de son travail.

[19] Nous rappelons qu'il est une « *sinnlose Äußerlichkeit* », d'après la remarque au § 459 de l'*Encyclopédie* (GW 20, 455, *25* – 456, *3* ; *E*, III, p. 257).

[20] Rappelons bien la progression logique : Seyn ist Nichts (und nicht mehr als Nichts) – Nichts ist dasselble, was das reine Seyn ist – das reine Seyn und das reine Nichts ist dasselbe. Description définie de l'être par le néant, identification définitionnelle – et « ternaire » – entre néant et être, puis rassemblement immédiat (c'est-à-dire non synthétique) du néant et de l'être, marqué par le verbe conjugué au singulier. Le verbe conjugué au singulier défait ainsi l'idée d'une *démonstration* de l'identité de l'être et du néant, pour souligner une *monstration* de leur indissociabilité. Cette monstration suppose une opération ontologique dont elle fournit justement le cadre d'analyse.

simplement (*einfach*) « rien de ce qui est » (*non-ens*) que l'être et le néant sont « le même ». Que dit exactement « même » dans ce cas ? Non pas que le néant serait un « complément » indispensable de l'être (pas d'être sans néant, pas de néant sans être[21]), mais plutôt que l'être se comprend, se dit, par un refus. Le « même » serait donc un refus, que le néant exprime. On serait alors même tenté de dire : le néant n'est pas simplement le même *que* l'être, il est le même *de* l'être. Ce serait alors une voie pour comprendre qu'être pur et néant pur, c'est « le même ». Il n'y a pas une identification de l'être et du néant, mais une compréhension de la fonction nominale comme ce qui appelle une « mêmeté ». Le « même » vient du refus et se dit dans le *non*[22] : la négation de l'entité, c'est-à-dire de l'être déterminé, est justement l'indétermination de l'être. L'être est *non-étant*, ce que dit justement le *néant*. Le « même » inscrirait donc une négation de l'étant. Cependant, une telle interprétation semble *supposer l'étant*. Il s'agit de montrer en réalité comment une telle supposition est structurée ici.

Le « même » est l'achoppement du discours sur lui-même, une interruption d'un cours dans laquelle la différence qu'il est apparaît, mais présente une tension avec la différence qu'il dit. Le « même » indique que le point dans lequel la différence est censée se résorber est hors du discours lui-même, et cependant *situé* par cette même différence. L'être, avions-nous dit, ne peut se définir que de manière négative à l'égard d'une différence qualifiée : il est ce par quoi la différence qualifiée a un sens, il est ainsi le liant de l'espace différentiel des étants qualifiés, précisément parce qu'il n'en fait pas partie. L'être donne sens à la différence des êtres qualifiés en

---

[21] Le rapport de complémentarité s'apparente à un rapport méréologique qui laisserait subsister la compréhension d'un rapport d'altérité entre l'être et le néant (l'être serait l'autre du néant, le néant l'autre de l'être) tributaire, on s'en rend compte, d'une compréhension de l'un et de l'autre, comme des choses autonomes. De ce point de vue, J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervégan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain et M. Slubicki (*Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981-1987, vol. 1, p. 49), pointent judicieusement la mécompréhension qui habite une conception dérivative du néant : « Il faut remarquer que cette égalisation de l'être au néant est *immédiate* : elle n'est pas du tout d'abord pensée à partir d'un mouvement de sursomption dialectique ». En termes hégéliens, une pensée dérivative, c'est-à-dire médiatisée du néant, ne peut comprendre comment sa dérivation est possible, autrement dit accepte la médiation comme un fait. Il semble néanmoins que le problème fondamental ici ne soit pas la « pensée représentative », évoquée p. 50 du même commentaire (et ce malgré ce que Hegel semble dire dans les remarques. On pourra voir à ce sujet la mise en cause très claire de la représentation et des habitudes de pensée déposées dans la langue ordinaire dans les deux premières remarques). Nous avons vu que l'irruption de cette « pensée représentative » est à proscrire, mais parce que la conception de l'être comme chose correspond à une identification entre l'être et l'étant. Cette identification parvient bien à « boucler » le rapport de l'être et du néant, mais débouche nécessairement sur la surdétermination de ce rapport, et ainsi sur une compréhension du discours comme achevé et clôt. C'est une telle identification qui rendrait par conséquent la logique inapplicable.

[22] Il ne s'agit pas ici d'avancer une théorie « unifiée » de la négation hégélienne. On connaît la réponse de Michael Wolff à Dieter Henrich (comparer ici D. Henrich, « Hegels Logik der Reflexion », dans D. Henrich (éd.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 261-262 et M. Wolff, « Über Hegels Lehre vom Widerspruch », dans D. Henrich (éd.) *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, p. 120). La négation est plus adéquatement comprise à partir de la question des grandeurs négatives qu'à partir de la substantivation de la négation. Le rapport du « même » au « non » nous semble ici particulièrement éclairant pour donner une première permettant piste de comprendre sens de la « négativité » hégélienne : le « même » pointe une difficulté dans le rapport de la pensée à elle-même, difficulté qu'il ne s'agit pas de résoudre, mais bien de faire fonctionner.

n'en faisant pas partie, en ne s'y inscrivant en aucune manière. Ce « sens » dont il est question ici veut dire que la différence des déterminations qualitatives ne pourrait se présenter de manière parfaitement autonome, et qu'elle renvoie à ce à quoi elle est censée s'appliquer comme ce qui lui échappe. Cet « échappement » est un effet logique, mais qui est ici spécifié : ce qui échappe à la détermination qualitative pourra être identifié par celle-ci. Cette interprétation permet de comprendre que « le même » ne referme en aucun cas le rapport de l'être et du néant sur lui-même, et permet en même temps de penser l'application logique de manière rigoureuse, c'est-à-dire sans présupposition de l'extériorité ou d'un opérateur extérieur à la *Logique* elle-même. Ainsi, on ne peut donc penser de strict décalque des déterminations qualitatives sur le domaine dans lequel elles s'appliquent. La différence qualifiée trouve un *sens* parce qu'elle exemplifie le déplacement de la différence pure.

Le « même » est ainsi négation, mais pas simplement la négation d'un étant supposé. Il est avant tout la négation du *non-idem*[23], que l'on pourrait ainsi présenter comme le phénomène syntaxique : dans la syntaxe, une place ne *vaut* pas une autre place, et le terme se retrouve modifié en fonction de la place qu'il occupe, ainsi que l'est, par conséquent, sa signification. La syntaxe doit donc se comprendre à partir de la structure du *non-idem*, ce contexte logique que le devenir vient exactement situer ensuite. Le « même », c'est l'être et le néant. Le « non-même », c'est la syntaxe elle-même dans laquelle être et néant sont articulés. Mais le rapport entre le « même » et le « non-même » n'est pas un rapport médiatisé, ce qui signifie que le *non* qui nous fait passer du même au non-même ne provient pas d'autre chose, n'a pas une origine distincte : car la mêmeté de l'être et du néant est précisément le caractère disparaissant, c'est-à-dire ininscriptible, logiquement parlant, de leur différence. C'est parce qu'il n'y a rien en quoi l'être et le néant diffèrent qu'ils sont « le même », mais ce « rien » est précisément « *non-ens* » : il est ce que comporte l'être (sa définition) et ce que dit le néant. Ainsi, le *non* dans l'expression *non-idem* est indissociable du même : la syntaxe et son élément purement syntaxique (le « même ») sont dans un rapport de négation réciproque, sans lequel ni l'un ni l'autre ne pourrait être[24]. Si l'on conçoit

[23] On exprime par ce *non-idem* non pas l'idée d'une négation qui serait extérieure au *idem* lui-même, mais comme le fait de rapporter à soi la nature même du *idem*. On s'aperçoit ici que se met en place un dispositif dont le résultat est que l'être ne peut pas être tout d'abord confondu avec le « même ». C'est par l'intermédiaire du néant, c'est-à-dire du premier signifiant, que l'être prend le sens de la « mêmeté » comme négation de la différenciation qu'il fait lui-même apparaître, autrement dit comme négation de la facticité de la pensée elle-même. Mais dans le *idem*, il ne s'agit pas simplement de donner place à l'être, il faut encore que le néant soit lui-même compris comme négation. Il serait donc bien trop rapide de comprendre l'origine de la négation dans le néant car il est indispensable d'en passer par le « même » pour faire apparaître une ébauche de négation. Dans cette ébauche, on remarquera déjà que la négation apparaît nécessairement comme négation de la négation, autrement dit, que le *idem* n'est jamais que le non-*non-idem*.

[24] L'apparition du « non » suppose le rapport entre le « même » et le « non-même ». Or, ce rapport n'engage pas *que* la syntaxe, mais également sa référence. Ainsi, l'analyse de la négation ne peut se comprendre à partir de la seule syntaxe. Mais l'on doit néanmoins se garder de comprendre le *non-* comme un exemple d'une « opération fondamentale » que serait la négation (voir sur ce point Dieter Henrich, « Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in

la nomination jusqu'ici comme imposition produisant la « mêmeté », il faut également la concevoir comme *négation*. Ces différents traits sont superficiellement cohérents avec la description ordinaire de la nomination : imposition (arbitraire), identification (mêmeté) et négation (abstraction) sont des caractéristiques communément reconnues pour le nom, mais elles sont cependant rattachées à une subjectivité qui impose, qui identifie, qui nie. Par le détour technique proposé ici, on s'aperçoit qu'il est possible de concevoir une application logique sans avoir recours à la subjectivité entendue en son sens commun. La complexité du propos hégélien a ici pour effet une certaine économie, mais également une scientificité, puisque l'absence de présupposition se trouve garantie, et empêche de retourner à un formalisme naïf, ou à un rationalisme dogmatique.

2. Le signifiant pur et le signifiant vide.

L'analyse du rapport de l'être et du néant est donc enrichie à partir du « même », mais il ne s'agit pas de faire de celui-ci une nouvelle détermination, ou même de le situer sur le même plan que l'être et le néant. Le « même » est la situation d'une différence qui ne peut être prise en charge dans la différenciation qui se produit dans le discours. Il faut donc à ce titre rappeler que la dimension du discours apparaissait dans le néant : dans le néant, on peut donner une place à ce que dit « être ». Parce que « être » est un nom, il ne contient rien, aussi peut-on dire que le néant nomme le nom. Pour autant, il convient aussi de remarquer qu'à ce titre, le néant peut être interprété comme signifiant la signification même. Il permet en effet de pointer le cœur même de la signification comme « non-être ». C'est à ce titre que l'on a pu comprendre le néant comme « signifiant pur ». La situation n'est cependant pas tout à fait la même pour le « même ».

---

die 'Wissenschaft der Logik'. », dans Ute Guzzoni, Bernhard Rang, Ludwig Siep (éds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hambourg, Felix Meiner, 1976, pp. 208-230). Une défense moderne de la thèse de D. Henrich sur l'unicité du concept de négation, et donc sur son caractère fondamental, est entreprise par Brady Bowman (*Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambrdige, Cambridge University Press). Dans le dernier chapitre (pp. 239-255), il reprend à Lawrence R. Horn (*A Natural History of Negation*, Chicago, Chicago University Press, 1989) la dichotomie entre une conception « symétrique » et « asymétrique » de la négation et discute ensuite, pp. 242-249, les différentes positions sur cette question, pour assimiler Hegel à un « asymétricalisme », auquel il semble possible de souscrire, mais pour des raisons différentes. Cette position est critiquée notamment par Robert B. Pippin, dans *Hegel's Realm of Shadows*, Chicago-Londres, Chicago University Press, 2019, p. 171, n. 19, qui reprend ici des arguments déjà formulés contre D. Henrich par Ernst Tugendhat (« Das Sein und das Nichts », dans Vittorio Klostermann (éd.), *Durchblicke : Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Francfort, Klostermann, 1970, pp. 132-161, en particulier p. 150) et par Michael Theunissen (*Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort/Main, Surhkamp, 1978, p. 151). On trouvera également chez Karin de Boer (*On Hegel : The Sway of the Negative*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, p. 222, n. 1) une critique de la théorie unifiée de la négation, qui tend justement à montrer que les termes négatifs sont inappropriés pour exposer le caractère spéculatif. Dans le sens de cette dernière interprétation, on peut observer que la multiplicité, tout aussi bien que la récurrence des opérateurs négatifs ne doit pas pour autant nous encourager à voir un « cœur » ou une opération fondamentale de la *Logique*. On peut tout à fait défendre une conception « asymétricaliste » de la négation hégélienne, dans le sens de L. R. Horn et de B. Bowman, tout en remettant en question l'idée d'une principialité, et ce à partir d'une lecture fonctionnelle de la notion de sujet. La « forme de l'être » fait ainsi apparaître que le caractère opératoire de la négation, ou du simple *non-* ne peut être réduit à un terme : il est justement le point où se concentre, dans notre analyse le caractère *asémantique* de la sémanticité.

Qu'est-ce donc que le « même » ? Pour résumer, nous avons vu qu'il est la différence épuisée. Il est un point 0, ou du moins le « point 0 » dans la *Logique de l'être*[25]. Dans le champ de la syntaxe, ce point n'est pas un étant insigne, et ne peut justement être aucun étant : c'est le *dasselbe* qui correspond au 0. Le *dasselbe* est ainsi un signifiant *vide*[26], différent, cependant, du signifiant pur qu'est le néant. Quelle différence peut-on faire entre le signifiant pur et le signifiant vide présenté ici ? Dans le cas du néant, nous avons bien un terme qui désigne le rien que « être » est. Or, ce « rien » est précisément la marque de l'inadéquation à soi de la forme. Le néant nomme donc le nom lui-même, et signifie ainsi la signification. Qu'en est-il du « même » ? Il est une marque purement *syntaxique*, et n'a pas de répondant hors de lui, si ce n'est par duplication de la négation qu'il implique. Son sens provient de son rapport au *non-idem*, qui est précisément le contexte. Pour lui-même, le « même » est donc un signifiant *vide*.

Le *dasselbe* n'a de sens que nié, mais il n'en a pas moins des effets sur le « passé » dans lequel se trouvent renvoyés être et néant. C'est à partir du moment où la vérité est le « même », c'est-à-dire le fait que être et néant sont passés l'un dans l'autre, que le « même » renvoie à la négation de lui-même, c'est-à-dire à l'être et au néant comme négation du même. À partir d'un tel « point 0 », la différence de l'être et du néant ne devient pas à proprement parler *dicible*, mais au moins *signifiante*.

---

[25] La *Logique de l'essence* thématise également un « 0 » dans la théorie de la contradiction, précisément comme passage, ou plus exactement comme « traduction » (*übersetzen*) du positif dans le négatif et du négatif dans le positif. Voir ici GW 11, 280, *34-39* ; *SL*, II, p. 62 : « In der sich selbst ausschliessenden Reflexion, die betrachtet wurde, hebt das Positive und das Negative jedes in seiner Selbstständigkeit sich selbst auf ; jedes ist schlechthin das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen seiner in sein Gegentheil. Diß rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst ist die *nächste Einheit*, welche durch den Widerspruch zu Stande kommt ; sie ist die *Null* » (« Dans la réflexion s'excluant elle-même qui a été considérée, le positif et le négatif s'abolissent eux-mêmes chacun dans son autonomie ; chacun est sans réserve le passage ou, bien plutôt, la transposition de soi par soi en son contraire. Cette disparition sans relâche est l'*unité la plus prochaine*, qui se réalise du fait de la contradiction ; elle est le *zéro*. »). Nous aurons l'occasion de revenir sur cette « théorie » hégélienne du « 0 ». Il nous suffit d'indiquer pour le moment que nous donnons au « 0 », dans le contexte de la *Logique de l'être*, le sens de ce dans quoi la différence syntaxique s'abolit.

[26] Remarquons que la pertinence d'une telle inscription d'un signifiant vide trouve son opportunité dans le fait que la différence de l'être et du néant est *unsagbar*, comme on l'avait déjà reconnu. Cela signifie que cette différence s'inscrit paradoxalement dans l'ordre du « dire ». Il faut donc trouver quelque chose qui s'inscrit dans l'ordre du dire, certes, mais qui pourtant ne dit rien. Le « même » peut répondre à une telle attente d'être un « point d'origine » parce qu'il est précisément l'ordre du dire lui-même. Judicieuse construction hégélienne, qui permet d'accrocher l'ordre du dire à la « mêmeté » plutôt qu'à une unité première. Nous pouvons donc trouver ici un argument supplémentaire pour soutenir l'idée d'une critique du concept de fondement chez Hegel (et ainsi le concept de *Grund* ne pourrait donc pas être entendu comme une reprise du « fondement » en son sens métaphysique). Stephen Houlgate a notamment insisté sur ce point, en relevant notamment les indices qui concourent à penser le commencement hégélien comme une critique de l'axiomaticité. Voir ici *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 123-141 et « Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 39/40, 1999, pp. 18-34. Notons en outre que l'interprétation que l'on propose suggère une compréhension hégélienne de la différence entre *nihil negativum* et *nihil privativum*. Le *nihil negativum* est la signification même (ainsi, le néant) tandis que le *nihil privativum* est le signifiant seul (ainsi le « même »).

Voilà qui semble délicat. Nous voulons analyser cette question d'une différence signifiante à partir du texte qui suit. On le trouve dans le passage sur le devenir, « Unité de l'être et du néant » :

> Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern [B : daß *sie nicht dasselbe*], daß sie *absolut unterschieden* [A : sind], aber eben so [B : ungetrennt und untrennbar sind, und] unmittelbar *jedes in seinem Gegentheil verschwindet*[27].

Dans ce passage, la seconde édition vient ajouter le *nicht dasselbe*, le *non-idem*, si l'on peut traduire ainsi. La vérité de l'être et du néant n'est pas leur indifférenciation, mais le fait qu'ils ne sont pas le même, et qu'ils sont cependant indissociables, et qu'ils disparaissent dans leur autre. S'il peut apparaître nébuleux, le propos de Hegel est en réalité assez rigoureux, et permet un enrichissement de la notion de « même » par l'évanouissement (*verschwinden*), et ce d'une manière assez rapide. Récapitulons : être et néant, « c'est le même », mais cette mêmeté n'a de sens qu'à partir d'une « non-mêmeté ». Le rapport des deux donne lieu à un évanouissement des deux termes dans leur contraires, évanouissement qui est *immédiat*. L'apparente processualité dans l'enrichissement de la compréhension du rapport de l'être et du néant n'implique aucune élaboration d'une médiation entre les deux, mais une compréhension du comportement de l'immédiateté. Dans la rédaction même de ce passage dans la seconde édition, Hegel semble introduire une forme d'insistance qui culmine dans le *unmittelbar* : *ungetrennt*, *untrennbar*, *unmittelbar*. Nous interprétons ce point comme la prise en charge de l'immédiateté. On ne l'analyse pas, on en étudie le fonctionnement. C'est à partir de cette étude de l'évanouissement, de ce mouvement de l'évanouissement immédiat (« Bewegung *des unmittelbaren Verschwindens* » est l'expression utilisée par Hegel dans les lignes qui suivent pour définir le devenir) que l'immédiateté pourra être comprise comme devenir, point que nous avions fait apparaître au départ de ce chapitre, et que nous voulons textuellement démontrer ici.

3. Introduction au problème de l'inconcevable

La situation est résumée ainsi : on part du principe que l'être et le néant sont ou bien strictement séparés ou bien identiques. La séparation stricte de l'être et du néant donne lieu à une observation intéressante de la part de Hegel : cette séparation fait que l'on rend le

---

[27] GW 11, 44, *24-26* et GW 21, 69, *26-29* ; *SL*, I, p. 104. « Cependant, tout autant, la vérité n'est pas leur indifférenciation, mais le fait [B. *qu'ils ne sont pas la même chose*], qu'ils sont *absolument différents*, et que, pourtant, ils sont aussi bien [B. non séparés et non séparables, et que] immédiatement, *chacun disparaît dans son contraire.* » On remarquera, dans notre commentaire l'apparition du « non-même », qui nous intéresse tout particulièrement. L'ajout de la *Untrennbarkeit* encourage pour sa part l'idée de l'interprétation de la *Selbigkeit* comme = 0. On retrouve en effet une définition de la *Untrennbarkeit* non pas comme indissociabilité de fait, mais comme un évanouissement progressif. Un passage assez singulier de la dernière annotation au passage sur l'être et le néant peut aider à envisager ce point à partir d'une question mathématique, et singulièrement à partir de celle des grandeurs évanouissantes : GW 21, 92, *1-9* ; *SL*, I, pp. 135-136. Nous allons revenir sur ce point dans un instant.

commencement (ou le devenir, correction intéressante) « en quelque sorte *inconcevable* » (etwas *unbegreifliches*) :

> Bey der Voraussetzung der absoluten Geschiedenheit des Seyns vom Nichts, ist – was man so oft hört – der Anfang oder das Werden allerdings etwas *unbegreifliches* […][28].

Le caractère incompréhensible du commencement provient de la présupposition de la séparation absolue entre l'être et le néant. Dans l'hypothèse d'une telle séparation, il faudrait en effet choisir de partir d'un point ou de l'autre, mais dès lors *expliquer* le passage vers l'autre en ayant recours à autre chose qu'à l'être ou qu'au néant, et donc supposer un point *antérieur* au point de départ lui-même. Il semble toutefois que Hegel fasse ici une remarque d'un autre ordre : le commencement ou le devenir apparaissent comme inconcevable pour qui s'en tient à la séparation stricte de l'être et du néant. On renverrait dès lors la question du commencement, comme celle du devenir, au domaine du non-conceptuel, pour ainsi la déléguer à une éventuelle intuition. Le conceptuel serait donc irrémédiablement appelé à être *complété*, on ne pourrait donc le concevoir comme autonome – ce qui pourrait s'apparenter, en termes hégéliens, à une pensée non conceptuelle du concept[29]. Sortir d'une telle dépendance du concept implique de concevoir aussi bien le commencement que le devenir comme *conceptuels*, et donc de penser le rapport de l'être et du néant autrement que dans leur pure séparation. Cela permet de comprendre *logiquement* la prise en charge de l'altérité du discours logique *comme étant elle-même logique*, et donc de procéder

---

[28] « Lorsque l'on présuppose l'absolue séparation de l'être et du néant, le commencement ou le devenir sont, d'après ce que l'on entend si souvent dire, quelque chose d'*inconcevable* […] » GW 21, 91, *19-21* ; *SL*, I, p. 135, légèrement modifiée. Dans cette phrase, nous pouvons d'ores et déjà remarquer l'équivalence entre *Anfang* et *Werden* si l'on interprète le *oder* comme un explétif. Ce point justifie, nous le verrons plus loin, l'analyse d'après laquelle le devenir serait la « première catégorie logique » (ainsi que le remarquent les auteurs de l'*Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 1, p. 51).

[29] Le concept est en effet liberté, comme Hegel le dit à la fin de la *Logique de l'essence* : « Diß ist der *Begriff*, das Reich der *Subjectivität* oder der *Freiheit* » (« C'est là le *concept*, le règne de la *subjectivité* ou de la *liberté* »), GW 11, 409, *36-37* ; *SL* II, p. 227. Sur la liberté, qui fournirait sa « base » à l'ensemble de la *Logique*, voir Emil Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977 et sur la question particulière du concept et de la liberté, voir la seconde partie du livre de Gwendolyne Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1980, pp. 167-311, en particulier le chapitre sur la « liberté spéculative » (pp. 248-271), qui montre bien que le mouvement logique n'est pas simplement une progression linéaire, mais *simultanément* un mouvement de reprise. Tommaso Pierini (*Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*, *op. cit.*, pp. 43-51) propose pour sa part une lecture donnant sa place à la question de la finalité. Dans les deux cas, on retrouve cette métaphore d'une orientation. Nous voulons pour notre part la comprendre à partir d'une interprétation logique de la visée. Le concept ne se présuppose pas dans l'être, mais semble plutôt *visé*. C'est ainsi que l'on lit, dans l'Idée absolue, à la fin de la *Logique du concept* : « In der That hat die Foderung, das Seyn aufzuzeigen, einen weitern innern Sinn, worin nicht bloß diese abstracte Bestimmung liegt, sondern es ist damit die Foderung der *Realisierung des Begriffs* überhaupt gemeynt, welche nicht im *Anfange* selbst liegt, sondern vielmehr das Ziel und Geschäft der ganzen weitern Entwicklung des Erkennens ist » (« En fait, l'exigence de montrer l'être a un sens plus large, dans lequel n'est pas présente simplement cette détermination abstraite, mais on vise à travers elle l'exigence de la *réalisation du concept* en général, laquelle réalisation ne réside pas dans le *commencement* même, mais est, bien plutôt, le terme recherché et l'affaire de tout le développement ultérieur de la connaissance ») GW 12, 240, *8-12* ; *SL* III, p. 304. C'est cette *visée* elle-même que l'être *est*. Autrement dit, l'être n'est pas une esquisse du concept, la négation du concept par laquelle il s'exécute comme *visée*, avant même la distinction de la visée et de ce qui est visé. Le concept n'apparaît donc pas comme un *télos* logique : l'orientation n'a pas d'autre but que de se penser elle-même adéquatement.

à une relativisation de la norme de la *logicité* : la *Logique* hégélienne pourrait donc apparaître comme capacité de se relativiser elle-même. Cette alternative à la pure séparation n'est pas conçue comme une simple unité, où l'on voit que le refus de la disjonction simple est mise en pratique une nouvelle fois. Citons la suite :

> […] denn man macht eine Voraussetzung, welche den Anfang oder das Werden aufhebt, das man doch *wieder* zugibt, und dieser Widerspruch, den man selbst setzt und dessen Auflösung unmöglich macht, heißt das *Unbegreifliche*[30].

L'intérêt de ce petit passage et que Hegel ne se contente pas de condamner les tenants d'une pensée dissociant être et néant dans un procès en non-conceptualité. Il se livre plutôt à une très courte théorie de l'inconcevable. Cette courte théorie est instructive, car elle fait apparaître le retour du devenir. On présuppose la séparation de l'être et du néant pour résoudre le devenir, mais le devenir semble insister, autrement dit, il semble irréductible à l'analyse que l'on en fait par la séparation de ses « éléments » que seraient l'être et le néant. Apparaît dès lors une contradiction entre l'analyse du devenir et le devenir lui-même, contradiction qui ne peut être résolue puisqu'elle demande l'intervention d'un terme autre, précisément la *séparation* (mais cette fois-ci, celle du devenir et de son analyse) pour pouvoir être levée.

La densité de ce passage apparaît en creux. Premièrement, la contradiction que pointe ici Hegel n'est pas forcément un défaut. Pour qui manie suffisamment la conceptualité hégélienne, on sait que l'on peut avoir ici au contraire la source de toute richesse et de toute vitalité. Il y a bien, dans le commencement ou le devenir, une contradiction à l'œuvre. Le problème dans notre passage est que la contradiction est *déplacée* : c'est le « *den man selbst setzt* » qui bloque ici l'effet de la contradiction. La difficulté du devenir est une difficulté située *hors du discours logique*. Le logique, lui, ne connaît pas le contradiction, mais celle-ci advient avec son dehors. Or, Hegel entend montrer que cette contradiction qui provient du dehors et met en difficulté le discours logique est en réalité inhérente à celui-ci. La contradiction devrait se poser d'elle-même. Si « on » la pose, alors elle est déplacée, et donc insoluble. L'autonomie de la contradiction permet donc de penser l'extériorité d'une manière qui ne serait pas inaccessible à la logicité. Deuxièmement, un effet de cette perte d'autonomie de la contradiction apparaît dans le « on » (*man*) qui place la contradiction, c'est-à-dire dans la présupposition d'un sujet dont la tâche exorbitante serait d'articuler le logique à son application, alors même que cette application est reconnue comme forcément défaillante. Cette préconception d'un sujet qui place la contradiction va de pair avec une certaine *métaphore* de la subjectivité qui se trouve conçue comme différence entre le

[30] « […] on fait en effet une présupposition qui abolit le commencement ou le devenir, que l'on admet pourtant aussi *en retour*, et cette contradiction que l'on installe soi-même, et dont on rend la résolution impossible, voilà ce que l'on appelle l'*inconcevable* », GW 21, 91, *21-23* ; *Loc. cit*, très légèrement modifiée.

conceptuel et le non-conceptuel, mais qui ne peut *pourtant* articuler cette différence[31], et ce en raison du troisième point que nous relevons ici : il s'agit de l'intervention de la séparation comme terme. Comme on l'a relevé plus haut, c'est l'introduction de la séparation comme un terme entre l'être et le néant, puis entre le logique et le non-logique, qui est à la racine de l'inconcevable. Ce « drame » de la séparation n'est cependant pas à échanger pour une unité originelle et heureuse. Il s'agit bien plutôt de lui substituer une compréhension plus technique de la séparation, sur laquelle nous allons revenir[32].

Par rapport à l'inconcevable, le concept n'apparaît pas comme la simple « unité » de l'être et du néant dans ce passage, mais bien comme leur disparition l'un dans l'autre. Le concept de disparition, ou d'évanouissement, est donc celui par lequel Hegel va non seulement penser le rapport d'altération du discours, et donc d'application de la *Logique* ici, mais aussi celui par lequel on cessera d'hypostasier l'altérité en « inconcevable ».

C. Annotation : un détour par les grandeurs infiniment petites

Avant d'entrer dans le détail du paradoxe d'un « mouvement immédiat » (l'évanouissement), nous voudrions proposer un détour par une remarque de Hegel concernant l'infiniment petit[33]. Cet exemple permettrait justement d'illustrer le type de différence qu'il semble envisager dans le cas de l'être et du néant. Ce passage se trouve à la fin de la quatrième remarque à l'ouverture être-néant-devenir, passage dont nous avions cité la première phrase dans l'investigation qui précède sur le *Unbegreifflich*, et se trouve marginalement réécrit dans la deuxième édition. Nous allons le citer par partie dans ce qui suit[34].

---

[31] Pirmin Stekeler-Weithofer analyse le problème de la subjectivité en faisant apparaître chez Hegel, par rapport à Kant, le problème de la relationnalité dans le « pour soi » (*für sich*) (voir « Individuum, Subjekt, Person », dans Oliver Koch, Johannes-Georg Schülein (éds.), *Subjekt und Person. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der klassischen deutschen Philosophie*, Hambourg, Meiner, 2019, en particulier, pp. 174-178).

[32] On trouvait, rappelons-le, l'idée du devenir comme premier *concept* dans l'addition au § 88 de l'*Encyclopédie* (*Encyclopédie*, § 88, A, GW 23,3, 863, *13-14* ; *E.*, I, p. 523).

[33] Richard Dien Winfield remarque bien l'apparition de la question des infinitésimaux dans le commentaire du devenir, mais ne la déploie pas de manière étendue. Voir ici *Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2012, p. 64.

[34] Le texte se trouve en GW 11, 55, 30 – 56, *12* dans la première édition, en GW 21, 91, 19 – 92, *9* ; *SL*, I, pp. 135-136. Cet exemple qui sera repris en d'autres lieux. On peut notamment renvoyer, avec Friedrich Hogemann et Walter Jaeschke, qui éditent ce volume des *Gesammelte Werke* (voir note *ad loc.*, p. 417), à GW 21, 253, *4-19* ; *SL*, I, p. 396, où Hegel remarque la notion newtonienne de « divisible évanouissant » (*verschwindende Theilbare*). On peut également s'autoriser ici du cours rapporté dans le cahier de Karol Liebelt (Sommersemester 1828) dans lequel la question du devenir est très clairement rapprochée des grandeurs évanouissantes et des *fluxiones* newtoniennes : « Das unendlich Kleine das Differential ist nach Newton das, wenn man die verschwindende Größe betrachtet (fluentes quantitates, fluxiones) nicht eh sie verschwunden sind, noch nach dem Verschwinden, im ertsen hat man zu viel, im zweiten gar nichts. Es ist ein Mittelzustand zwischen Sein und Nichtsein der nicht begreiflich wurde, weil man Sein vom Nichtsein ausschloß, es ist nichts als das Werden. » (« L'infiniment petit, le différentiel, est d'après Newton cela : si l'on considère les grandeurs évanouissantes (*fluentes quantitates*, *fluxiones*), on ne peut le faire ni avant ni après leur disparition ; dans le premier cas, on a trop, dans le second, on n'a rien. L'infiniment petit est un état intermédiaire entre être et non-être, état qui n'est pas concevable, dans la mesure où l'on exclut l'être du non-être ; il n'est rien hors

Ce point a le mérite de permettre de penser le rapport entre être et néant comme une différence non plus seulement indicible, ni sur fond d'une unité qui serait renvoyée à une autre instance, mais bien *disparaissante*. Or, la pensée d'une différence disparaissante appartient au *concept* et non pas à l'entendement qui surcharge cette différence par l'hypostase de la séparation[35]. L'entendement n'est ici sensible qu'à l'expression *discrète* de la différence, et non à sa continuité (il ne peut donc penser la différence entre la différence et la différenciation) :

> Das Angeführte [il s'agit de la remarque précédente sur l'inconcevable] ist auch dieselbe Dialektik, die der Verstand gegen den Begriff braucht, den die höhere Analysis von den *unendlich-kleinen Größen* gibt […]. Diese Größen sind als solche, bestimmt worden, die *in ihrem Verschwinden sind*, nicht *vor* ihrem Verschwinden, denn alsdann sind sie endliche Größen ; - nicht *nach* ihrem Verschwinden, denn alsdann sind sie nichts[36].

---

du devenir »), GW 23,2, 487, *21-26*. Il est également possible de renvoyer, concernant le rapport entre l'être et le néant, à GW 21, 252, *7-17* ; *SL*, I, p. 395, où il est justement fait référence à la quatrième annotation. On cite le passage, particulièrement clair : « Allerdings ist die Einheit des Seyns und Nichts kein *Zustand* ; ein Zustand wäre eine Bestimmung des Seyns und Nichts, worein diese Momente nur etwa zufälligerweise gleichsam als in eine Krankheit oder äusserliche Affection durch ein irrthümliches Denken gerathen sollten ; sondern diese Mitte und Einheit das Verschwinden oder eben so das Werden, ist vielmehr allein ihre *Wahrheit*. » (« Sans contredit, l'unité de l'être et du néant n'est pas un *état* ; un état serait une détermination de l'être et du néant si ces moments devaient éventuellement tomber en lui de façon contingente, en quelque sorte comme dans une maladie ou une affection extérieure ; mais ce moyen terme et cette unité, l'évanescence ou aussi bien le devenir, est bien plutôt leur seule vérité. » *loc. cit.*, *13-17 ; SL*, I, p. 395, légèrement modifiée. Remarquons ici que Bernard Bourgeois remplace la dernière occurrence de *Werden* par « venue à l'être ». Il semble ici suggérer un parallélisme entre le *Verschwinden* et le *Werden*, alors précisément que le *Werden* est bien l'évanouissement. Cette ambiguïté du *Werden* qui s'expose dans la différence entre *Entstehen* et *Vergehen*, est maintenue ici. Nous conservons donc « devenir »). Pour une compréhension détaillée de l'analyse hégélienne de la question de l'infinitésimal, voir Margarete Rehm, *Hegels spekulative Deutung der Infinitesimal-Rechnung*, Cologne, Gouder u. Hansen, 1963 ainsi que l'étude détaillée de Jean-Toussaint Desanti, *La philosophie silencieuse*, Paris, Le Seuil, 1975, pp. 23-69. On renvoie également au commentaire de Klaus Hartmann, *Hegels Logik*, Berlin, De Gruyter, 1999, en particulier le « Exkurs zur Infinitesimalrechnung », pp. 116-146. Sur la place des mathématiques dans le système hégélien, et leur importance parfois méconnue, Antonio Moretto, *Questioni di filosofia della matematica nella « Scienza della logica » di Hegel. « Die Lehre vom Sein » del 1831*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1988. Pour une mise au point sur la question qui permet de l'articuler aux enjeux logiques on renvoie aux différents articles de Pirmin Stekeler-Weithofer, notamment « Hegels Philosophie der Mathematik » dans Christian Demmerling, Friedrich Kambartel (éds.), *Vernunftkritik nach Kant*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992, pp. 139-197 et la contribution sur la quantité dans Anton F. Koch, Fredericke Schick (éds.), *G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 51-73, en particulier pp. 64-70, où l'auteur propose une ébauche de théorie des nombres réels, et suggère une compréhension de « *dx* » et *« dy »* comme « purement syncatégorématiques ». Cette interprétation croise ainsi des préoccupations de théorie des mathématiques avec des question de sémantique, croisement que semble ici justifier le rapprochement proposé par Hegel entre la question de la nomination et celle de l'évanouissement de l'intermédiaire.

[35] Alors même que le passage que l'on va citer semblerait indiquer le contraire, il convient ici de dire un mot en faveur de l'entendement que l'on peut considérer trop rapidement comme décrié par Hegel. Emmanuel Renault (*Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001, pp. 64-66) rappelle justement que la critique de l'entendement se retrouve sans aucun doute chez Schiller, Sinclair, Zwilling et Jacobi. L'entendement sépare, la raison unifie. Contre cette déficience de l'entendement, Hegel entend bien le rétablir non seulement dans son rôle de moment, mais également dans sa légitimité à se porter sur certains types d'objets (les objets finis). La pertinence du rôle de l'entendement en logique consiste à reconnaître l'activité formelle comme séparante, sans quoi il ne pourrait y avoir de détermination à proprement parler. Mais les effets d'une telle séparation conçus seulement comme *déterminités* peuvent apparaître comme des données et non plus simplement comme des effets. Or, là encore, cette sacralisation de la séparation est un effet *logique*, et non pas simplement une pensée défectueuse.

[36] « Ce que l'on a rapporté est aussi la même dialectique que celle qu'utilise l'entendement contre le concept que fournit l'analyse supérieure des *grandeurs infiniment petites*. De ce concept, il est traité plus loin. – Ces grandeurs ont été

L'analogie avec les grandeurs permet de tirer la conclusion d'après laquelle être et néant ne *sont* que dans leur disparition. Il est possible de s'en tenir à l'interprétation d'après laquelle on aurait affaire ici à une inséparation de l'être et du néant, mais il semble toutefois plus rigoureux de maintenir le fait que cette séparation a bien un sens *dynamique*, et non *statique* : cette séparation doit être pensée comme une séparation dont tout l'être est de disparaître. Ainsi, Hegel peut bien attaquer l'idée d'une « absence d'état intermédiaire » entre l'être et le néant, sans pour autant faire la promotion d'un « milieu » entre l'être et le néant[37].

La dernière partie du passage qui nous intéresse contient deux idées :

> Dagegen ist aber gezeigt worden, daß Seyn und Nichts in der That dasselbe sind, oder um in jener Sprache zu sprechen, daß es gar nichts *gibt*, das nicht ein *Mittelzustand zwischen Seyn* und *Nichts* ist[38].

L'objection peut donc apparaître ainsi : plutôt que de dire qu'il n'y a rien qui soit entre l'être et le néant, Hegel rétorque qu'il n'y a rien qui *ne soit pas* entre l'être et le néant. Il ne s'agit pas ici d'abandonner la critique de l'intermédiaire, mais plutôt de montrer que cette médiation même est une disparition, et une disparition qui prend sens dans la forme de l'être, donc qui renvoie à ce qui se présentera comme « quelque chose », *Etwas*[39]. L'évanouissement de

---

déterminées comme des grandeurs qui *sont dans leur évanescence*, non pas *avant* leur évanescence, car elles sont alors des grandeurs finies, – non pas *après* leur évanescence, car alors elles ne sont rien. » GW 21, 91, *24* – 92, *1* ; *SL*, I, p. 135 légèrement modifiée. Dans la première édition (GW 11, 56, *1* ; *Loc. cit.*), Hegel souligne que l'expression « grandeurs infiniment petites » a quelque chose de maladroit (*hat etwas ungeschicktes*).

[37] « Gegen diesen reinen Begriff ist eingewendet und immer wiederholt worden, das solche Größen *entweder* Etwas seyen, *oder* Nichts, daß es keinen *Mittelzustand* (Zustand ist hier ein unpassender, barbarischer Ausdruck) zwischen Seyn und Nichtseyn gebe. » (« À l'encontre de ce pur concept, on a objecté et sans cesse répété que de telles grandeurs sont *ou* quelque chose *ou* rien, qu'il n'y a aucun *état intermédiaire* (« état » est ici un terme impropre, barbare) entre l'être et le non-être. » GW 21, 92, *1-4* ; *SL*, I, pp. 135-136. L'expression de « *Zustand* », d'état, est reconnue comme « inadéquate » (*unpassende*) et « barbare » (*barbarisch*). Le caractère « barbare » s'interprète ici comme le fait que, dans une telle expression, le langage cesse d'avoir une quelconque expressivité : il bloque l'accès à toute signification. Deux autres remarques sur ce point. On peut voir ici la référence aux objections faites au calcul différentiel. Un point assez éclairant peut se trouver ici chez Henri Poincaré, « Cournot et les principes du calcul infinitésimal » (*Revue de métaphysique et de morale*, 13/3, 1905, pp. 293-306). Mais il faut également remarquer la structure que Hegel fait apparaître qui « mime » le principe du tiers-exclu : *ou bien* l'être *ou bien* le non-être. Mais cette exclusion de tout « intermédiaire » peut revêtir une signification différente si l'on remarque que Hegel nous parle ici non pas de l'être et du néant, mais de l'être et du *non-être*. L'exclusion de l'intermédiaire se fait donc *dans la supposition de l'être*. Ici, l'exclusion de l'intermédiaire peut donc être repensée comme supposition de l'être, à condition, justement que l'intermédiaire ne soit pas pensé comme un *Zustand*.

[38] « Mais contre tout cela, il a été montré qu'être et néant sont, en fait, la même chose, ou – pour parler dans le langage cité – qu'il n'y a absolument rien qui ne soit pas un *état intermédiaire entre l'être* et *le néant*. » GW 21, 92, *5-7* ; *SL*, I, p. 136.

[39] Le = 0 du *dasselbe* est donc une structure de l'étant, en tant que l'étant est, minimalement, ce qui est ≠ 0. On notera que Hegel reconnaît ici la source de ce qui fait les « plus brillants succès » des mathématiques (ajout de la seconde édition : « Die Mathematik hat ihre glänzendsten Erfolge der Annahme jener Bestimmung, welcher der Verstand widerspricht, zu danken. » ; « La mathématique est redevable de ses plus brillants succès à l'admission de la détermination en question, que l'entendement contredit. » GW 21, 92, *7-9* ; *SL*, I, p. 136). Signalons en outre une idée de traduction originale proposée par Jean-Pierre Lefebvre pour *ungetrennt* dans la *Phénoménologie de l'esprit* (GW 9, 32, *19-20* ; *Phénoménologie*, p. 54) : pour *ungetrennt Uebergehen*, J.-P. Lefebvre propose : « passage sans solution de continuité », qui suggère justement la question du continu. Est « réel » ce qui présente donc un refus de la discrétion discursive. Mais ce refus ne peut avoir de sens que dans le discours.

l'intermédiaire *est référence*. Ainsi, il convient d'interpréter le « même » non pas à proprement parler comme « vide », mais bien plutôt comme *évidement*. Il n'est pas, *stricto sensu* = 0 mais *tension* vers 0.

Le résultat d'une telle investigation renvoie donc à l'idée du paradoxe du mouvement immédiat[40]. Il s'agit de penser ici le cœur de l'intermédiaire comme étant sa propre disparition, son effacement. Cet effacement se fait-il au profit d'autre chose, qu'il faudrait encore supposer ? Hegel donne bien à cet « autre » le nom de *Etwas* dans le passage qui nous intéresse, mais cela ne signifie pas pour autant que l'on doive le considérer simplement comme quelque chose qui serait là et attendrait d'être conçu. Il est bien question, dans le passage qui nous intéresse d'une *donation* (le verbe utilisé, et souligné, dans la phrase « es gar nichts *gibt*, das nicht ein *Mittelzustand zwischen Seyn* und *Nichts* ist » est bien *geben*), mais celle-ci commence à être pensée sous une forme *logique*.

Conclusion

Hegel convoque le lexique du mouvement pour parler du devenir. Il ne s'agit pas simplement de trouver là un modèle dont le cœur aurait été extrait pour fournir la théorie du devenir, mais bien plutôt de penser le devenir comme ce qui fournit la structure dont l'exemple est le mouvement. Pour cela, il faut cependant penser le devenir comme ce qui peut s'exemplifier. Précédemment, nous avons cité un passage de la première remarque au devenir qui présente ici un intérêt. Nous le reproduisons :

> Da nunmehr diese Einheit von Seyn und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zu Grunde liegt und das Element von allem Folgenden ausmacht, so sind außer dem Werden selbst alle ferneren logischen Bestimmungen: Daseyn, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beyspiele dieser Einheit[41].

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est plus l'idée d'une « primauté » du devenir, mais sur l'apparition de l'exemplification du devenir. L'être déterminé, la qualité et « de manière générale tout concept de la philosophie » est *exemple* du devenir. Une telle exemplification est-elle simplement une illustration, ou bien a-t-elle un sens logique à part entière ? Le mouvement serait donc un « exemple » du devenir, mais le devenir lui-même doit nous permettre de penser l'exemplification elle-même. Le devenir nous permet d'entrer dans une dimension qui n'est pas simplement le non-logique, mais le « non » *du logique*. Ce « non » ne saurait être compris comme un ajout, mais comme le refus de « soi » de la forme. La théorie de l'exemplification nous permettrait dès lors d'envisager le rapport de la *Logique* à son autre non pas simplement comme

[40] Qui n'est pas, au demeurant, sans évoquer le problème de la vitesse instantanée, et ainsi l'adaptation du calcul infinitésimal à la cinématique, notamment chez Pierre Varignon.

[41] « Puisque, désormais, cette unité de l'être et du néant se trouve, une fois pour toutes, au fondement et constitue l'élément de tout ce qui suit, alors, en dehors du devenir lui-même, toutes les déterminations logiques ultérieures : l'être-là, la qualité, d'une façon générale tous les concepts de la philosophie, sont des exemples de cette unité » GW 21, 72, *7-10* ; *SL*, I, p. 108.

un rapport qui se résoudrait en elle, mais comme une capacité qu'aurait la *Logique* de s'exemplifier, et donc de s'adapter à des contenus qu'elle ignore[42].

Cette présentation est encore trop générale. Comment comprendre un tel « refus », et quelle signification peut-il avoir ? Nous l'avons vu, il se concentre, dans la *Logique de l'être*, dans la nomination, puisque celle-ci permet de renvoyer à l'autre sans que ce rapport apparaisse comme fondée (ainsi la nomination n'est-elle en aucun cas une définition[43]). Le refus semble donc apparaître ici comme le refus de boucler la forme sur elle-même, de lui donner une assise et une origine. Ce caractère problématique n'est pas esquivé, mais bien situé dans le propos lui-même. Cette *situation* elle-même est encore la manifestation du refus de soi de la forme. Puisque celle-ci est en décalage par rapport à elle-même, elle produit l'espace d'une *perspective*, mais dont le point de fuite est la forme elle-même, c'est-à-dire son *inadéquation* à elle-même. Il semblerait ici que l'on se trouve dans le cas d'une infinité simple, mais cette place donnée à l'inadéquation de la forme à l'égard d'elle-même ne reproduit pas *ad infinitum* la forme : en donnant une place à l'inadéquation, elle fait de celle-ci un *objet*.

---

[42] La question du *hiatus* entre la *Logique* et l'être « empirique » est posée à de nombreuses reprises. Gerhardt Martin Wölfle (*Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994) l'aborde (pp. 53-64) à partir de la question de la preuve ontologique, et conclut qu'il n'est pas possible de passer de l'être logique à l'être empirique. Sur ce point, on peut répondre que la théorie de l'exemplification ne demande pas un tel passage, d'autant que l'être matériel est *structuré* par le mouvement. C'est ce que relève notamment Bruno Haas (« Que signifie : appliquer la Logique spéculative ? » dans Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault, David Wittmann (éds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 155, n. 13) en répondant à G. M. Wölfle. Exemplifier ne veut pas dire « déduire », mais structurer la possibilité d'une révision de la forme et de sa concrétisation.

[43] C'est la limite de la compréhension « étymologique » de Rudolf Haym, car l'étymologie (vrai discours) n'est en aucun cas un renseignement pour Hegel. Il n'y a pas de « Sprachmystik » (voir Andreas Gardt, *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland*, Berlin, De Gruyter, 1999, p. 150, qui renvoie à Boehme et Reuchlin et sur ce point François Muller, « Heurs et malheurs de l'étymologie », *Linx*, 55, 2006, pp. 195-207). Il n'y aurait donc pas de langue parfaite pour Hegel, et c'est là, peut-être, ce que la langue a de précisément *spéculatif*. La légère déformation « étymologisante » que ferait ici subir R. Haym à Hegel a peut-être sa source dans une compréhension du langage comme un lieu originel : « Und diese Brücke, auf welcher die Phantasie herüber und hinüber gleitet, dieser Punkt auf, welchem der Geist und die Natur sich ursprünglich durchkreuzen, die Geburtsstätte des Gottes und, mit Feuerbach zu reden, das Wesen, das verkannte Wesen des Gottes, ist die Sprache » (Rudolf Haym, *Feuerbach und die Philosophie*, Halle, Heynemann, 1847, p. 12). Plus généralement, la conception du langage comme médiation entre l'esprit et le monde a été étudiée par Léo Freuler. On renvoie ici à la note 105 de notre premier chapitre.

II. Le décalage discursif et la forme inadéquate : l'exemplification logique

Introduction : le problème de la temporalité structurelle

La conclusion précédente fait apparaître le fait que la situation n'est pas une simple réitération. Il nous demande de comprendre de manière précise l'asymétrie dans laquelle la forme se réalise, et pourquoi, en donnant une place à son inadéquation, elle peut produire du même coup la structure du contenu. Le caractère spéculatif n'est pas une simple reproduction de la forme, mais la définition de celle-ci comme perspective ouverte sur sa propre inadéquation, inadéquation qui devient la structure du contenu même. La difficulté est ici la complexité nouvelle du concept de contenu hégélien. Il peut se présenter de manière simplifiée comme le vis-à-vis de la forme, mais cette simplification semble masquer la structure plus complexe de la perspective formelle. Nous voulons désigner par cette expression l'idée que la forme n'est que l'inadéquation à soi, et que cette inadéquation même devient ce dont elle est la forme. Elle a dès lors un contenu. Cette complexité n'est toutefois pas en vain, puisqu'elle permet de comprendre le rapport de la forme et du contenu, c'est-à-dire la question de la référence en logique, d'une manière qui ne serait pas naïve, c'est-à-dire renvoyée au mystère de leur articulation. Ce rapport n'est pas non plus celui d'un pur décalque, dans la mesure où la forme est incomplète : elle ne peut pas exprimer son rapport à elle-même. Ce caractère incomplet est toutefois indispensable à ce que la forme soit informante, autrement dit à ce que la forme soit authentiquement une forme. Il faut cependant entrer davantage dans le détail de ce comportement de la forme pour tenter de dégager une théorie de la référence nominale plus élaborée. Pour cela, nous allons dans ce qui suit poursuivre notre lecture du passage sur le devenir, en nous intéressant dans un premier temps à la question du mouvement du devenir (A), puis à la compréhension de la temporalité logique comme repositionnement (B) et enfin à la substitution d'un paradigme nodal à un paradigme « nucléaire » (C).

A. Quelle « mobilité » du devenir ? Une question de méthode

Le « même » n'est donc jamais un point central entre l'être et le néant : il est un point de passage, le lieu d'une disparition, donc la concentration du *non-idem*, de la syntaxe. L'interprétation ici est donc celle de l'irréalité du point 0, autrement dit du caractère fuyant du signifiant vide. Celui-ci est une différence qui se défait immédiatement. On pourra ainsi lire la phrase suivante, dans le paragraphe sur le devenir :

> […] *das Werden*, eine Bewegung, worin beyde [Seyn und Nichts] unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat[44].

Le caractère disparaissant est compris à partir de la dissolution de la différence, par l'inconsistance du « même » - car ce même n'est que *négation de sa consistance*. La structure présentée ici explique pourquoi ce point d'origine n'a qu'un caractère « idéel » et donc disparaissant, par rapport au réel, qui apparaît comme différenciation du 0. Il est avant toute chose un point que l'on pourrait décrire comme un point de bascule. Comment qualifier exactement une telle bascule à travers lequel passe le mouvement, et en quoi consiste un tel mouvement ?

Le « même » n'est jamais une « chose » entre l'être et le néant, ce que nous avons pu identifier comme un refus de l'hypostase de la séparation. Si l'on doit ainsi tenir le « même » pour une ébauche de la forme, on conçoit qu'elle n'accueille pas le contenu en elle, mais que c'est bien son évidement qui *appelle* un contenu. La dimension nominative n'est pas « contenue » dans le « même », elle est appelée par l'évanouissement de celui-ci, par sa non-consistance. C'est un problème spécifique à l'entendement de concevoir le « même », et donc la séparation de l'être et du néant, comme une chose. C'est ce que Hegel dénonce dans la pensée du « même » comme un *Mittelzustand*. L'entendement revient sur la forme en la considérant comme fixée, en la prenant comme une « chose ». L'évidement de celle-ci ne peut dès lors apparaître que comme une opération qui lui est extérieure, et non pas comme *son* extériorisation. L'entendement a cette qualité de fixer le rapport entre l'être et le non-être au moyen d'une solution de continuité, mais une telle solution n'est pas comprise pour elle-même par l'entendement, mais comme manifestation de quelque chose d'autre. Or, Hegel propose ici une lecture *superficielle* de la séparation : celle-ci n'est que la manifestation de la discursivité dans laquelle elle survient[45]. Dans

---

[44] « […] le *devenir* ; c'est là un mouvement dans lequel tous deux sont différenciés, mais moyennant une différence qui s'est aussi bien immédiatement dissoute. » GW 21, 69, *30* – 70, *2* ; *SL*, I, p. 104 légèrement modifiée.

[45] C'est en ce sens que l'on peut comprendre la tendance hégélienne à récuser la réification immédiate des corrélats des termes. Cette critique du réalisme spontané du langage présenterait un certain « nominalisme » hégélien, justement relevé par Olivier Tinland (*L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013, pp. 61-63). À cet endroit, l'auteur relève la « contingence nominale » dans laquelle le sujet et le prédicat de la proposition se trouvent si on les prend comme deux entités autonomes. Il faudrait dès lors comprendre le sujet non pas comme un simple nom, mais comme « se déterminant par et comme le mouvement des prédicats » (p. 62). Un tel « désenchantement ontologique », selon le mot de Pierre Alféri peut rencontrer ainsi la critique de ce que l'on a pu appeler le « mythe du donné » chez Hegel (voir ici John McDowell, « Hegel and the Myth of the Given » dans Wolfgang Welsch, Klaus Vieweg (éds.), *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Munich, Wilhelm Fink, 2003, pp. 75-88 et la contribution d'Olivier Tinland, « Hegel et l'épuisement du réalisme », dans Jean-François Kervégan, Bernard Mabille Bernard (éds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS Éditions, 2012, pp. 423-436 ; sur la critique de la métaphysique dans le nominalisme, voir la conception de la métaphysique comme « fantôme » et sa subordination à la logique chez Pierre Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Minuit, 1989, pp. 454-462 et l'analyse très poussée du « désengagement ontologique » fondé sur le caractère irréductible de la connotation que l'on doit à Cyrille Michon, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin, 1994, pp. 333-379). Il convient toutefois de tempérer la thèse d'un Hegel nominaliste, car le désengagement décrit, notamment chez Ockham, conserve une ontologie minimale, celle du singulier. Ainsi, C. Michon souligne bien que, par-delà leur opposition, nominalisme et réalisme partagent bien un monde commun, construit sur la base de la théorie aristotélicienne de la

le passage qui précédait sur le *Mittelzustand*, il ne s'agissait pas de rétablir ce que l'entendement refusait, mais de montrer que si l'on envisageait le rapport de l'être et du néant, la solution de continuité était un processus interprétable à partir de la dissolution du « même ». Cette dissolution devenait alors *Auflösung* d'une contradiction, c'est-à-dire *direction* vers ce qui peut se présenter, ou se « donner » comme un étant. C'est donc sur cette compréhension du mouvement immédiat comme « orientation » que nous voulons revenir.

1. Le « même » et sa disparition : une contradiction performative

Le « même » ne se présente donc pas exactement comme un « lien » entre l'être et le néant, tout d'abord parce que l'être et le néant ne peuvent pas être compris comme les termes d'une relation. On peut également tirer une autre conclusion à partir de l'analyse du statut de l'intermédiaire : la syntaxe introduite par le « même » n'est pas une *synthèse*. Elle se dissout elle-même et produit donc la solution de continuité entre l'être et le néant : c'est la dissolution du « même » qui introduit la référence à ce que l'on pourra présenter comme *Etwas*. Si, dans la remarque citée plus haut, Hegel écrit : « es gar nichts *gibt*, das nicht ein *Mittelzustand zwischen Seyn* und *Nichts* ist », on peut interpréter cette phrase de manière rapide, et dire que tout « *Etwas* », tout quelque chose (qu'il faudrait donc ici opposer à *nichts*)[46] est un intermédiaire ou, disons-le en reprenant cette expression, une solution de continuité.

Dans le détail, la manière dont Hegel présente cette idée, en contournant précisément le *etwas*, est instructive : c'est la double négation qui nous permet ici d'aborder la structure de la solution de continuité. Le sens à donner à cette double négation, qui se présente encore de manière discrète, sans être thématisée en tant que telle, semble être que Hegel refuse aussi bien d'installer une rupture entre l'être et l'étant que de penser leur simple unité. Le « même » fait advenir une sorte de contradiction performative : il est un supplément du discours par rapport à ce qu'il dit qui introduit une sorte de redoublement du discours par lui-même, d'emblée jugé inutile. La syntaxe se dénonce comme surnuméraire par son propre *fait*, elle *renvoie*, ou elle *vise* le corrélat de sa propre annulation. Le « même », comme signifiant vide, n'a pas vocation à être

---

substance singulière (voir *Nominalisme*, *op. cit.*, pp. 466-471). Or, Hegel ne se situe pas dans un tel débat, mais en récuse les termes mêmes. Bernard Mabille souligne précisément ce point (*Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*, Paris, Vrin, 2004, pp. 65-66). Pour notre part, nous avons vu que nous n'avons pas exactement affaire, chez Hegel, à une sorte de réductionnisme linguistique, mais plutôt à une théorie originale de la nomination comme lieu de l'inadéquation à soi de la forme, inadéquation comprise comme *orientation*.

[46] On rappelle que l'alternative entre « quelque chose » et « rien » a été introduite dans le paragraphe sur le néant : « [es] gilt als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird » (GW 21, 69, *13-14* ; *SL*, I, p. 103). Nous avions précédemment cité ce passage pour faire apparaître la dimension de la *valeur*, c'est-à-dire le caractère différentiel des concepts de « quelque chose » et de « rien ».

« rempli ». Son évidement, comme on l'a vu, va renvoyer à son objet. Ainsi, le « même » ne passe pas, à proprement parler[47], il est le point où le passage se fait.

Le devenir est, de ce point de vue, la contradiction dans le lieu de l'être, ou bien encore la contradiction *ontologique* (au sens topologique du terme « ontologie »)[48]. Le point autour duquel la contradiction se construit est donc expulsé, exclu du domaine *accusatif*, raison pour laquelle il peut ouvrir le domaine nominatif comme espace *déterminable*. Dans le devenir, c'est la contradiction elle-même qui est comprise dans la forme de l'être[49]. Nous avons vu plus haut qu'une mauvaise situation de la contradiction la faisait apparaître comme un conflit entre le logique et le non-logique. Il appartient au devenir de faire apparaître la contradiction de manière autonome, comme un effet du discours lui-même.

La contradiction se comprend à partir du fait que coexistent, dans le discours, le discours lui-même et ce qu'il dit, sa forme syntaxique et l'abolition de la syntaxe par elle-même, ce que le « même » a pour tâche de faire apparaître[50]. Mais où apparaît la contradiction ? Le passage le plus

---

[47] On peut d'ailleurs en retrouver la trace à d'autres moments de la *Logique de l'être*, ainsi lorsque les moments du devenir sont identifiés (« Beyde sind dasselbe, Werden, und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysieren sie sich gegenseitig. » ; « Tous deux sont la même chose, devenir, et aussi, en tant que ces directions si différentes, ils se compénètrent et se paralysent réciproquement. » GW 21, 93, *11-17* ; *SL*, I, p. 137) ou encore dans le rapport du « quelque chose » et de l'autre dans la limite (« Ferner aber ist das Etwas, wie es ausser der Grenze ist, das unbegrenzte Etwas, nur das Daseyn überhaupt. So ist es nicht von seinem Andern unterschieden ; es ist nur Daseyn, hat also mit seinem Andern diesselbe Bestimmung, jedes ist nur Etwas überhaupt oder jedes ist Anderes ; beyde sind so *Dasselbe*. » ; « Mais ensuite, le quelque-chose, comme il est en dehors de la limite, le quelque chose illimité, est seulement l'être-là en général. Ainsi, il n'est pas différencié de son Autre ; il est semblablement être-là, il a donc avec son Autre la même détermination ; chacun est seulement quelque-chose en général, ou chacun est un Autre ; tous deux sont *la même chose*. » GW 21, 114, *30* – 115, *2* ; *SL*, I, p. 185). Un point demeure intéressant : dans ces deux occurrences, l'expression est employée avec le verbe conjugué au pluriel : « beyde *sind* dasselbe ». Mais dans le rapport de l'être et du néant, et seulement dans celui-ci, semble-t-il, on peut trouver l'expression relevée plus haut : « beyde *ist* dasselbe ».

[48] Que le devenir ne puisse être objet de la logique ou de la pensée est donc une remarque assez ordinaire, et ancienne. Citons comme exemple le *Cratyle* (439e – 440a), où le devenir est inconnaissable du fait de son instabilité. Aristote rappelle cette thèse cratylienne (et héraclitéenne) de l'impossibilité de connaître le devenir, dans son examen de la théorie platonicienne en *Métaphysique*, A, 6 (987a 30 – b 1) : « […] ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης » (« […] tous les sensibles s'écoulent sans cesse et ne sont pas objets de science […] », tr. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Aristote, *Métaphysique*, Paris, GF, 2008, p. 92). Certes, on pourrait penser au premier abord que l'on peut adéquatement définir le devenir comme une contradiction existante, et donc le comprendre à deux titres au moins comme tout à fait hors du champ de ce que la logique a ordinairement à penser. Le devenir est d'une part quelque chose qui regarde l'ontologie, et ne devrait pas, à ce titre, intéresser la logique, et il est d'autre part une contradiction, raison de plus pour ne pas s'y intéresser. Mais c'est précisément parce qu'il est contradictoire qu'il doit intéresser la logique comme *sa* difficulté propre, de la même manière que son caractère ontologique intéresse la *Logique* comme *son* application.

[49] Il était donc nécessaire que le « même » apparaisse *avant* le devenir pour permettre de penser la dimension de l'application dans laquelle la contradiction peut être *comme* devenir. Le « même » permet que la différence de l'être et du néant soit visée comme devenir. Si le néant nomme le nom, le devenir est la différence nommée de l'être et du néant, c'est-à-dire le mouvement, comme le dira Hegel, par lequel le discours produit ce qui l'annule et en même temps le complète. La contradiction *ontologique* s'appelle donc « devenir ».

[50] L'analyse de la contradiction à partir de la tension entre l'ordre sémantique et syntactique a été fournie notamment par Diego Marconi dans son introduction à *La formalizzazione della dialettica*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1979, p. 18. Pirmin Stekeler-Weithofer voit dans cette entrecroisement la définition du concept comme « forme syntactico-sémantique » (*Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn, Schöningh, 1992, p. 40). Stefan Schick propose une analyse qui semble ici plus proche du texte en parlant plutôt de

clair à ce sujet est le début de la seconde remarque au début de la *Logique de l'être*. Il y est question de la contradiction comprise dans la proposition que nous avons déjà analysée : « Seyn und Nichts ist dasselbe » (après une critique de la formulation utilisant « Eins und dasselbe »). La contradiction de cette formulation réside non pas exactement dans ce qui est dit, mais dans le rapport entre la forme de l'expression et ce que l'expression dit : Être et néant, c'est le même. On énonce en même temps leur mêmeté (comme contenu de l'expression) et leur différence (dans la forme même de l'expression). La contradiction est donc un rapport entre la forme du discours et son contenu, mais ce qui doit particulièrement nous intéresser ici, c'est que le discours logique semble justement s'intéresser à *ce rapport même*. Citons le passage :

> Insofern nun der Satz : *Seyn und Nichts ist dasselbe*, die Identität dieser Bestimmungen ausspricht, aber in der That ebenso die beyde als unterschieden enthält, widerspricht er sich in sich selbst und löst sich auf. Halten wir diß näher fest, so ist also hier ein Satz gesetzt, der näher betrachtet, die Bewegung hat, durch sich selbst zu verschwinden. Damit aber, geschieht an ihm selbst das, was seinem eigentlichen Inhlat ausmachen soll, nemlich das *Werden*[51].

Le devenir est donc le nom, dans le discours logique, de la contradiction de ce même discours. On pourrait à ce titre lire le devenir comme *première thématisation*, et donc comme première catégorie *logique*, comme on l'avait relevé plus haut. La contradiction est une situation dans laquelle le discours *apparaît pour lui-même*. Le « même » ne désigne rien d'autre que le caractère superfétatoire des deux termes distingués par la forme discursive. Il donne ainsi une

---

« pragmatique » que de syntactique (*Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hambourg, Meiner, 2010, pp. 328-337). En effet, la contradiction se manifeste, dans le cas du devenir, à travers le fait que la forme de son expression (mêmeté de l'être et du néant) contredit son sens (la mêmeté devrait abolir la forme discursive elle-même). L'analyse produite ici par S. Schick concerne la proposition « l'être est l'absolu », mais peut valoir également pour le devenir : « Der Widerspruch bei Hegel wird dabei als semantisch-pragmatische Diskrepanz gedeutet: die Kategorie bedeutet mehr, als sie in Wahrheit ist.So versteht man unter einem Widerspruch nicht die Beziehung zwischen Elementen von Satzpaaren der Form « p » und « non-p », sondern vielmehr die Differenz zwischen dem, was eine Aussage (oder eine Kategorie) behauptet, und dem, was sie tut, indem sie dieses behauptet. Das tut etwa der Satz, der die Identität der Terme « Sein » und « Absolutes » behauptet, indem er die Identität gerade dadurch aussagt, dass er beide Terme trennt und damit unterscheidet und somit einen Widerspruch impliziert » (*op. cit.*, pp. 332-333). Une telle « pragmatique » renvoie cela dit à une instance extérieure, ici l'expression elle-même, or le discours logique prend justement en charge cette instance *par la contradiction*. Il ne faudrait donc pas choisir entre le « syntaxique » et le « pragmatique » puisque la contradiction est la tension même entre ces deux formulations, que le discours logique fait *nécessairement* intervenir.

[51] On a déjà cité plus haut le début de ce passage. « Pour autant que la proposition : « *Être et néant, c'est la même chose* » énonce l'identité de ces déterminations, mais, en fait les contient aussi bien toutes deux comme différentes, elle se contredit en elle-même et se dissout. On pose donc ici une proposition, qui, considérée de plus près, comporte le mouvement de s'évanouir sous son propre effet. En elle se produit par conséquent ce qui doit constituer son contenu vraiment propre, à savoir le devenir. » GW 21, 77, *23-28* ; *SL*, I, p. 115. Günther Wohlfart analyse cette proposition dans laquelle la forme qui est celle de la proposition est annulée par le contenu de celle-ci comme une proposition spéculative : « Die Nichtidentität [von Sein und Nichts] ist dem Satz zwar anzusehen, aber sie ist nicht ausgesprochen. Im Satz ist sie übersprungen, bzw. übergangen, indem immer schon vom Sein zum Nichts, oder vom Nichts zum Sein übergegangen ist » (*Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1981, p. 231).

place à un artefact purement discursif, mais dans lequel la forme discursive s'avère comme étant « de trop ».

On trouve ici un argument supplémentaire pour ne pas s'engager trop rapidement dans une compréhension « méta-logique » ou métadiscursive de la *Logique de l'être*[52] : la construction d'un étagement entre le premier discours et un hypothétique second discours introduirait une séparation entre le contenu (objet du discours premier) et la forme (objet du discours second). Or Hegel semble vouloir ici détecter le problème que pose l'entrecroisement du contenu et de la forme, et donc refuser implicitement l'idée d'un simple redoublement du discours par lui-même. Penser le redoublement de manière rapide aboutirait forcément à dissoudre la contradiction en concentrant la difficulté dans l'ordre de la forme de l'expression (multiplicité des termes, être et néant, venant contredire leur mêmeté), alors même que c'est la contradiction de la forme qui aboutit précisément à la structuration du contenu. Celui-ci n'est donc pas un problème pour la forme, mais le problème de la forme.

On objectera que cette mise en lumière de la contradiction semble bien prématurée, et que son fondement textuel est un passage d'une annotation, dont on sait bien que l'on ne peut pas la tenir au même « rang » que le texte principal. L'objection est d'autant plus fondée que le texte même ne mentionne pas la question de la contradiction. Au contraire, il semblerait presque l'éviter. Tout le réseau des termes ordinairement rattachés à la contradiction est présent dans le texte sur le devenir. Seule celle-ci semble absente.

Nous ne prétendons pas ici corriger ce texte, en y apportant le terme de contradiction qui manquerait, alors même que l'idée de contradiction semble déjà apparaître à partir du moment où l'on remarque le rapport du « même » et du « non-même ». C'est *précisément* l'absence de la contradiction ici qui présente un point d'intérêt. La contradiction se manifeste par des *effets*, et ce avant même qu'elle soit thématisée, mais le fait même qu'elle ne soit pas thématisée implique que la discursivité se retrouve dans une situation de *passivité* à l'égard de ce qui se joue en elle, et donc dans un *décalage* à l'égard d'elle-même. La non-thématisation de la contradiction est précisément le

[52] Gerhard Hofweber (*Skeptizismus als « die erste Stufe zur Philosophie » bei Jenaer Hegel*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006) souligne ainsi une critique du méta-discours chez Hegel (p. 224). On observe toutefois que l'effet produit par la proposition sur elle-même semble pourtant bien passer par un niveau que l'on pourrait désigner comme métalinguistique : la forme de la proposition entre en contradiction avec le contenu, donc le discours de la forme sur elle-même est ce par quoi le contenu est problématisé et relativisé. Cependant, pour qu'une telle problématisation intervienne, on doit bien se situer dans une unité discursive, et non contourner le problème en convoquant un autre discours. Il nous semble trouver dans cette remarque la raison pour laquelle Wolfgang Wieland parle, concernant le début de la *Logique*, d'un « pseudoparadoxe métalogique » (« Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik », dans Rolf-Peter Horstmann (éd.), *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1989, p. 197. Il s'agit bien d'un *pseudo*paradoxe métalogique, car il n'y a pas véritablement de niveau métalogique distinct.

résultat du caractère indicible de la différence de l'être et du néant, et cette non-thématisation débouche sur l'application de la contradiction comme *mouvement*, comme *devenir*. La *Logique de l'être* vient donc *décrire* des effets qu'il appartiendra ensuite de *comprendre*[53].

Le devenir fait donc intervenir la contradiction, mais sans la penser comme telle. Il va pouvoir être présenté comme une altérité à soi du discours dans laquelle c'est toujours la nomination qui fonctionne, mais non pas seulement comme une ouverture vers l'extériorité. Puisque cette extériorité a sa place au sein du discours logique lui-même – elle est ce qu'il produit malgré lui – la nomination articule la *Logique de l'être* à elle-même en donnant une place à ce qui est problématique. Or, le problème est bien ici celui d'un terme qui ne renvoie pas à quelque chose, mais bien à sa propre occurrence comme étant en trop : le devenir nomme donc ce que le nom *fait*, c'est-à-dire faire place à autre chose. On peut dégager à partir de ce point, et pour récapituler, un triple rôle de la nomination :

- Fonction indexicale : le nom donne une place à l'extériorité, sans concevoir cette place comme une relation simple. Il n'installe pas un rapport entre un terme et un autre terme, mais montre que la référence se comprend à partir du néant qu'est le nom. On comprend par là que la référence n'a pas besoin de s'appuyer sur une raison

[53] Ce point a pour conséquence, comme on l'a déjà vu, que le caractère secondaire de la *Logique de l'essence* ne doit pas être surinterprété. On aperçoit d'ailleurs que certaines expressions (l'idée de vérité, ou encore le polyptote du « passe » à « est passé ») indique *déjà* le rôle de la *Logique de l'essence* : celle-ci est *vérité* de l'être, et elle renvoie l'être à ce qui a intemporellement été (selon le jeu sur le terme *Wesen* bien connu, où Hegel joue sur *sein*, *gewesen* et *Wesen*, ce qu'il justifie ainsi dans la *Logique de l'essence* : « […] das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn. » GW 11, 241, *15* ; *SL*, II, p. 14). Il est d'ailleurs remarquable qu'à côté de l'*épanorthose*, précédemment commentée, une nouvelle « correction » du discours intervienne ici. Il s'agit du *polyptote* : « […] nicht übergeht, sondern übergegangen ist ». La correction ne touche pas ici le contenu du discours (dans l'épanorthose, il s'agissait de passer à « ne rien penser » à « pensée vide », par exemple) mais sa forme même : on joue sur le temps du verbe. La modification n'est pas exactement thématique, elle porte plutôt sur la situation de ce que l'on décrit. Concrètement, elle signifie, nous l'avons vu, que dès lors que l'être et le néant sont pensés, leur passage dans l'autre est renvoyé au passé. La signification de ce passé est donc que leur passage est révolu, autrement que leur différence n'a plus lieu d'être. Mais ce faisant, le caractère révolu, achevé, et pour ainsi dire clos, du passé est le point par rapport auquel la différence des deux termes apparaît comme suspendue au-dessus d'un « vide archaïque », c'est-à-dire de l'absence d'unité principielle. Comme on l'a vu, « être » et « néant » ne sombrent pas dans l'unité ou dans l'indifférence car leur différence prend sens justement à partir du moment où elle n'est pas soutenue par quoique ce soit. Le fait de renvoyer le passage au passé manifeste donc une compréhension du discours légèrement différente de l'épanorthose. Le passage de « ne rien penser » à « penser le rien » traduit une capacité de thématisation alors que le polyptote explique que ce passage n'a même pas à être lui-même *compris*, mais seulement *constaté*. Le décalage du discours à l'égard de ce qu'il dit est dès lors *systématique*.
La contradiction présente dans le discours relativise *déjà* le passage, c'est-à-dire le régime dans lequel fonctionne l'ontologie, à partir de l'être et du néant, en un passé intemporel. Le passage de la *Logique de l'être* repose donc, indirectement, sur le fait que le rapport de l'être et du néant est *déjà* passé. Il n'est pas non plus logique de supposer une « progression » de l'être à l'essence conçue à partir de la pensée du passage entendu simplement au sens de la *Logique de l'être*, et ce parce que celle-ci suppose *déjà* un passé intemporel dans son propre mouvement. La *Logique de l'essence* exprime une mise en perspective de la *Logique de l'être*. Cela signifierait que l'être ne doit plus être simplement abordé comme un corrélat nominal, mais que la contradiction doit y être réfléchie. L'être n'est pas simplement l'extériorité de la pensée issue de sa contradiction simple, c'est-à-dire non-thématique, mais la contradiction contenue de la pensée. Le corrélat n'est donc plus l'être immédiat, mais bien ce qui est susceptible de vérité ou de fausseté.

qui viendrait fonder la relation entre le nom et le nommé[54]. C'est précisément ce point que l'on relève dans l'absence de terme tiers entre l'être et le néant, et qui explique pourquoi la place dévolue au sujet dans l'explication intuitive de la visée est dévolue, dans la *Logique*, au devenir lui-même.

- Fonction méthodique : le nom permet de donner une place à un problème, à une difficulté du discours. Contrairement à ce qui peut sembler en première approche, cette difficulté ne provient pas de l'effet sur le discours d'un élément parasitaire venu du dehors, mais bien d'un effet interne au discours lui-même. Le nom ne vient pas résoudre le problème engendré par la forme, mais simplement y donner une place. Ce faisant il fait néanmoins du problème en question un objet qu'il est désormais possible d'étudier, et dont on peut analyser le comportement. Hegel remet donc ici en question l'idée que l'on doit se focaliser, derrière le nom, sur la « chose », car la chose est justement un nœud complexe, dont la simplicité n'est que nominale.
- Fonction pseudo-réflexive : si la simplicité de la chose nommée n'est que nominale, le nom engage donc toujours une répétition de lui-même, instauration qu'il serait possible de comprendre comme une imposition ou bien encore comme un usage. Cependant, il n'est pas question ici d'entendre l'imposition ou l'usage de manière psychologique ou historique. Le nom est confronté, pour ainsi dire, à son absence de justification, et se trouve donc *répété* dans la position de ce qu'il nomme. Un tel redoublement n'est pas une réflexion, car le nom ne se découvre pas autrement que comme *néant* dans cette répétition, mais il est cependant instructif, puisque c'est à partir de lui que l'on a fait apparaître le devenir comme pseudo-identification, c'est-à-dire comme différence disparaissante.

2. Une métaphore du « mouvement » ?

Le devenir est donc ici pensé comme la difficulté d'assignation d'une origine à la référence du nom, difficulté qui est précisément *désignée* ici. Donner une place à ce problème fait apparaître l'élément non-logique par excellence. Hegel ne renonce pourtant pas à cette difficulté.

[54] Diego Marconi (*La formalizzazione della dialettica, op. cit.*, pp. 70-73) comprend la contradiction comme la manifestation d'un caractère vague et indéterminé à même le langage naturel, à la différence du langage technique, surdéterminé par les définitions. Une telle théorie du « vague » se retrouve chez Angelica Nuzzo (« Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic » dans Angelica Nuzzo (éd.), *Hegel and the Analytic Tradition*, Londres-New York, Continuum, 2010, pp. 61-82). Le langage n'est pas la manifestation extérieure, dans cette mesure, d'une théorie figée, ou d'un discours « idéal » qui serait transparent à lui-même. Cependant, une telle procédure de précision, qui suppose le flou du langage naturel fait apparaître ce dernier comme un défaut, alors qu'il est la manifestation d'une contradiction. Michela Bordignon fait apparaître cette limite de l'analyse de la détermination à partir de la théorie du vague en relevant que celle-ci suppose implicitement une *norme* de la transparence qui n'est pas exactement ce que l'on trouve dans le propos hégélien. Voir ici « Dialectic and Natural Language. Theories of Vagueness » dans Claudio Cesa, Adriano Fabris (éds.), « Hegel. Scienza della logica », *Teoria* XXXIII, Pise, ETS, 2013, pp. 179-197.

Elle semble être précisément le lieu dans lequel la *Logique* devient véritablement logique. Aborder la question du devenir, ou du mouvement, dans un contexte logique n'est donc pas un coup de force, mais bien une conséquence de la scientificité de la *Logique*. Dès lors, lorsque Hegel parle du mouvement logique, il ne faudrait pas entendre par là un simple abus ou une simple métaphore[55]. Il n'en demeure pas moins difficile d'envisager la nature d'un tel mouvement logique, surtout si l'on se focalise sur le modèle du mouvement physique. Il conviendrait, bien entendu, de *renverser* cette lecture, et de penser le mouvement physique comme exemplification du mouvement logique, mais ce renversement a beau être juste, il n'explique pas pour autant le mouvement logique dont il est question, et n'explique pas davantage l'idée d'une *exemplification*[56].

Le mouvement est ordinairement traité comme une difficulté[57], et cette difficulté semble logée, chez Hegel, dans la pensée d'un terme disparaissant, autrement dit d'un terme dont tout l'être et de disparaître. Le terme « même » est ainsi de trop, mais il est néanmoins indispensable

---

[55] Voir l'analyse du caractère *logique* du mouvement hégélien chez Robert B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, *op. cit.*, pp. 192-193 et pp. 255-259. On peut relever ici que le caractère métaphorique est un point d'intérêt particulier, mais R. Pippin ajoute, notamment sur l'analyse du devenir, un point : la question de la temporalité de l'expression logique elle-même est contredite par le contenu. Nous apportons ici une observation dans le sens de cette analyse : la situation de l'expression par le contenu de l'expression débouche sur le polyptote analysé plus haut : le passé est passé parce que le contenu apparaît dans la figure du *supposé*.

[56] Le pivot est ici la compréhension du mouvement physique comme *contradiction existante*. Faudrait-il, dès lors, pour comprendre le sens de la contradiction hégélienne revenir aux discussions de paradoxes zénoniens, et donc à une discussion avec certains passages de la *Physique* d'Aristote, plutôt qu'avec les passages consacrés traitant de la contradiction, notamment chez Aristote (un panel plutôt exhaustif des « passages consacrés » est fourni par André Doz, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, op. cit.*, pp. 96-100) ? C'est en tout cas ce que suggère l'interprétation de Michael Wolff dans *Der Begriff des Widerspruchs*, Berlin, Eule der Minerva, 2017, pp. 28-45, en discutant les paradoxes du mouvement (ainsi que des interprétations modernes de ses paradoxes). Il est en effet judicieux d'aborder la question de la contradiction par cet angle, surtout lorsque l'on rappelle que le mouvement est conçu par Hegel comme contradiction existante (parlant de la contradiction, il écrit en effet, dans la troisième annotation au chapitre sur la contradiction : « Die äusserliche sinnliche Bewegung selbst ist sein unmittelbares Daseyn […]. Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr daß die Bewegung der *daseyende* Widerspruch selbst ist. » (« Le mouvement sensible extérieur lui-même est son être-là immédiat […]. Il nous faut accorder aux anciens dialecticiens les contradictions qu'ils font voir dans le mouvement ; toutefois, il ne s'ensuit pas de là que, pour autant, le mouvement n'existe pas, mais bien plutôt que le mouvement est la contradiction *existante* elle-même. ») GW 11, 287, *16-24* ; *SL*, II, p. 70). Mais ce point ne signifie-t-il pas justement que la contradiction doit être appliquée par la structure de l'être-là pour comprendre le mouvement ? Le mouvement est un exemple de ce que la pensée de la contradiction permet de théoriser, mais cela ne permet pas pour autant de détailler la compréhension de la contradiction. Le mouvement en est un *exemple*, mais non un modèle, d'autant que cet exemple suppose de comprendre le *Dasein*, l'être-là, pour penser l'application de la contradiction. Il faudrait, pour le dire de manière différente, penser d'abord la contradiction comme permettant de penser l'application de la *Logique*, pour ensuite penser l'application de la contradiction elle-même.

[57] On peut par exemple se reporter à Aristote, qui explique la difficulté de l'analyse du mouvement par le fait qu'il est un « acte incomplet », et donc à ce titre indéfini : « Τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστιν θεῖναι αὐτήν· οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναί τις δοκεῖ, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστιν ἐνέργεια » (« Et la raison pour laquelle on est d'avis que le mouvement est indéterminé, c'est qu'on ne peut le poser de manière absolue ni comme la puissance des étants ni comme leur acte. En effet, ne se meuvent nécessairement ni la quantité en puissance, ni la quantité en entéléchie, et le mouvement, pense-t-on, est une sorte d'acte, mais incomplet, la raison en étant que la chose en puissance dont il est l'acte est incomplète »), *Physique*, III, 2, 201 *b* 27-33 ; tr. Pierre Pellegrin, Paris, GF, 2002, p. 166. Cette incomplétude du mouvement est traitée logiquement chez Hegel dès lors que l'indétermination devient un *objet* du discours.

pour faire apparaître que la différence dans laquelle il s'introduit n'en est pas une. Le terme contient dès lors une contradiction qui lui est immanente : il dit une absence de différence, mais par son être même, il donne une place à la différence dont il dit l'absence. Par le « même », un certain contenu apparaît donc, mais ce contenu est l'absence de contenu. Plus exactement, le contenu du « même » est la négation de la forme dans laquelle il survient. Il s'agit donc d'une négation formelle de la forme, ce qui permet déjà d'analyser le contenu comme négation de soi de la forme. L'expression minimale du mouvement, que nous recherchons ici, se trouve dans un effet particulier de la forme : tout son être est dans la production de ce qui la dénonce comme étant « de trop ». Comme négation de soi, la forme ne revient pas simplement à elle-même en se réitérant. Ce retour même la qualifie comme *néant*, de la même manière que la répétition du nom prouve qu'il n'est que *néant*. La fonction identifiante du nom apparaît donc le « même », mais non pas dans le cadre d'une théorie « intuitive » du rapport de la forme et du contenu. Le contenu est fonction de la négation de soi de la forme, ce qui signifie que la liaison entre les deux n'a pas besoin d'être comprise en ayant recours à une instance supérieure, et que ce rapport ne s'apparente pas non plus à une dissolution pure et simple du contenu dans la médiation. Il y a bien une donation (d'où la présence du *geben* signalée plus haut), mais qui n'a pas le sens d'un aplomb mystérieux de l'être. Elle s'analyse logiquement par le fait que la répétition du nom fait apparaître le néant qu'il est (donc la dimension du *gelten*) : le nom *appelle* sans pourtant *déterminer*. L'indétermination se présenterait dès lors comme une désarticulation du *geben* et du *gelten* dans la *Logique de l'être*[58].

Le rapport entre cette non-adéquation à soi de la forme et la question du mouvement peut faire désormais l'objet d'une analyse. La description minimale et toute abstraite du mouvement repose sur le problème de la continuité. Comprendre le mouvement, c'est comprendre un déplacement entre deux points entre lesquels on ne peut pas placer un autre point. On peut sans aucun doute simplifier le mouvement par sa représentation, mais dans ce cas, on le perd inexorablement. Paradoxalement, donc, la compréhension que l'on cherche à en produire le rend incompréhensible. Le mouvement *est* cette contradiction. Si l'on exprime très directement cette contradiction, on s'aperçoit qu'elle fait apparaître la tension de la forme dans laquelle s'exprime le mouvement (le rapport de l'espace et du temps) et le contenu dont la forme rend compte (la disparition de l'espace dans le temps). On parvient ici à dégager la structure *logique* de ce problème dans un *rapport* formel qui est concrètement *disparition* de ce rapport. Un

[58] Il n'en sera pas de même dans la *Logique de l'essence*, notamment avec l'analyse de la signification de *setzen*, et de la négativité du *Gesetztsein*. Cependant, si l'on doit penser l'identité du *geben* et du *gelten*, il faut se doter d'une théorie du *gelten* qui ne serait pas celle d'une stricte équivalence linéaire, faute de quoi, on pourrait réduire la dimension du *geben* à une simple indifférence. Il faudra donc, à cet endroit, comprendre la contradiction inhérente au *gelten*.

rapport qui se réalise dans sa disparition est un problème essentiellement logique. Un tel problème ne trouve pas de solution, mais se cristallise dans une instance. Un objet logique n'est donc pas quelque chose de simplement *trouvé*, pour Hegel : il est l'instanciation d'un problème. Le mouvement logique n'a donc pas que la dimension horizontale du passage d'une catégorie à une autre, passage qui est demeurant *surestimé* si on le pense comme linéarité. Si l'on a affaire à la localisation d'une inadéquation spécifique de la forme à elle-même, cette inadéquation donne également lieu, *verticalement* à un contenu. Ainsi, avec le mouvement, c'est la dimension *objective* de la *Logique* qui est fonctionnellement exprimée.

L'évanouissement du *dasselbe* est donc ce qui permet de parvenir à la qualification du rapport de l'être et du néant comme non-rapport. Il est ainsi, par le redoublement du nom, rapport de la forme à sa propre négation, c'est-à-dire *objectivité* de la forme[59]. L'analyse de l'identification analogique, abordée dans le chapitre précédent, permet donc de faire apparaître cette identification comme le lieu d'une différence qui disparaît, et dont la disparition même est compréhensible à partir d'une contradiction qui n'est pas encore thématisée pour elle-même, et qui n'est d'ailleurs pas *nommée* dans le corps du texte (mais seulement dans les remarques). Cette contradiction manifeste le caractère *problématique* du discours logique, c'est-à-dire sa difficulté à se formuler d'une manière exhaustive. Ce n'est pas là un défaut, mais bien une manifestation de ce que la forme a précisément de formel : la négation d'elle-même.

B. La temporalité logique comme repositionnement : la présence-absence

Le cadre de l'analyse que nous poursuivons ici pourrait être résumé assez rapidement : comment penser logiquement ce que nous avons présenté plus haut comme une exemplification ? Rappelons que nous avons proposé ici un renversement : on ne comprend pas le devenir logique par abstraction à partir du mouvement, on pense le mouvement comme exemplification du devenir. Notons d'ailleurs que, si l'on suit un passage de la remarque au § 88 de l'*Encyclopédie*, où il est justement question du devenir, nous voyons que celui-ci est un *exemple* (au même titre, d'ailleurs, que le commencement) de l'unité de l'être et du néant[60]. Il n'est

[59] Dans la *Philosophie de la nature* (§ 261, GW 20, 252, *2-11* ; *E* II, p. 201), le mouvement est compris à partir de la contradiction de l'espace et du temps (on rappelle également que le passage sur la limite offre une intéressante analyse de la question de l'espace à partir de la contradiction de l'élément spatial, et ainsi une compréhension technique de la question du mouvement à partir de la contradiction, puisque chaque élément *se meut* lui-même. On renvoie une nouvelle fois à GW 21, 115, *21* – 116, *1* ; *SL*, I, p. 186). Dans notre reconstitution, on constate que la contradiction formelle a des effets interne (inadéquation de la forme) et externe (détermination de la forme comme *absence* à soi, absence qui devient son objet). Cependant, le croisement de ces deux effets est encore pensé comme inadéquat, d'où l'idée d'une absence de *repos*. L'exemplification *ontologique* (au sens de « propre à la *Logique de l'être*) repose sur une telle instabilité.

[60] « Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man sich die Einheit des Seyns und Nichts nicht *vorstellen* könne, so ist diß in der That so wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und daß man solche Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in

pourtant pas un exemple au hasard, mais, voulons-nous montrer, l'exemple de l'*exemplification* en logique ontologique. Celle-ci commence, semble-t-il, par un repositionnement.

1. Passer ou être-passé ? Retour sur le polyptote hégélien

Nous avons relevé plus haut un passage assez singulier qui ouvre le paragraphe sur le devenir. Le devenir est présenté comme ce qui inscrit ce qui le précède dans une antériorité. Voici un point particulièrement technique. Nous le rappelons :

> Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, - nicht übergeht, - sondern übergegangen ist[61].

Cette vérité qui énonce le fait que l'être est passé dans le néant et le néant dans l'être énonce, comme on le remarque souvent, un « passé » dont le statut est structurel et non temporel[62]. Cela est évident, mais n'aide pas vraiment à comprendre le sens d'un tel « passé structurel »[63], et ne permet pas non plus de comprendre les enjeux d'une telle reformulation. Le

---

irgendeiner jener Vorstellungen erkennt und sie nicht als ein Beispiel davon weiß. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das *Werden » («* Mais si le ne-pas-concevoir signifie seulement que l'on ne peut pas se *représenter* l'unité de l'être et du néant, c'est là en réalité si peu le cas, que chacun, bien plutôt, a des représentations infiniment nombreuses de cette unité; et que l'on n'ait pas une telle représentation, cela peut seulement vouloir dire ceci, à savoir que l'on ne reconnaît pas le concept *proposé,* dans l'une quelconque de ces représentations, et qu'on ne la sait pas comme un exemple de lui-même. L'exemple le plus proche en est le *devenir »), Encyclopédie, § 88, R, GW 20, 126, 27 - 127, 6 ; E., I, p. 353.*

[61] « Ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être – non pas passe – mais est passé dans le néant, et le néant dans l'être. » GW 21, 69, *24-26* ; *SL*, I, p. 104.

[62] Anton F. Koch (*Die Evolution des logischen Raumes*, *op. cit.*, p. 75) relève que la dynamicité du devenir est à comprendre dans un sens « pré-temporel ». J. Biard *et alii* (*Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 1, p. 51) soulignent que le devenir est le véritable commencement, mais non au sens temporel. En suivant ces deux lectures, on s'aperçoit qu'elles sont tout à fait complémentaires : le devenir n'est pas l'entrée dans la temporalité, mais ce dans quoi cette temporalité n'a justement plus de sens. Il renvoie la temporalité *discursive* à la discursivité elle-même, pour manifester son décalage à l'égard de sa propre opération. Le texte ne dit rien d'autre lorsqu'il présente la « correction » de « passe » à « est passé ».

[63] Sur l'opportunité d'une « traduction » dans la langue d'Aristote (voir ici le passage connu sur les différentes sortes de mouvement en *Physique*, III, 1, 201 *a* 9-15) ici (comme le fait André Doz, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, op. cit*, p. 53), la prudence est évidemment de mise : *Werden* doit-il être rendu par *genesis*, qui rend bien l'idée de passage ? Ou bien faut-il, comme le précise A. Doz, préférer *métabolè*, plus large, et réserver *genesis* au couple qu'il forme avec *phthora*, pour traduire le couple *Entstehen* et *Vergehen* ? André Léonard semble proposer une idée allant dans ce sens, lorsqu'il traduit *Entstehen* par *generatio* et *Vergehen* par *corruptio* (*Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, *op. cit.*, p. 51). Anton F. Koch (*Die Evolution des logischen Raumes*, *op. cit.*, pp. 72-73) est ici plus mesuré, et parle d'une « unité cinétique » (*kinetische Einheit*). C'est donc l'idée de *kinèsis*, de mouvement, qui est retenue ici, mais dans le sens de la *Bewegung* de la *Logique* hégélienne. L'attitude prudente est ici représentée par Eugène Fleischmann (*La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, p. 71), qui ne traduit pas *Werden*. Il rappelle que le couple *Entstehen / Vergehen* évoque bien *genesis* et *phthora*, mais souligne également que le second couple représente des « mouvements […] déjà beaucoup plus concrets ». La question de la traduction nous semble néanmoins ici agir comme une sorte d'écran qui focalise l'attention sur la « solubilité » de Hegel dans la tradition, et qui suppose une univocité des termes en philosophie, autrement dit, une conception du vocabulaire philosophique comme vocabulaire « technique ». Or, Hegel est critique à ce sujet, car pour lui, il convient de ne pas construire de langage artificiel pour la philosophie (voir la Préface à la seconde édition, GW 21, 11, *19-23* ; *SL*, I, p. 34). Si le texte a bien un pouvoir d'évocation de catégories connues, cela ne doit pas nous encourager à penser d'emblée que l'on assiste à une reprise de ces catégories. Il semble bien plutôt que Hegel reprend ici des termes sciemment, pour déployer ce qui se joue derrière la langue de ceux qui les ont utilisés avant lui. L'utilisation de termes traditionnels n'est ni une concession hégélienne à la tradition, ni un jeu malicieux pour troubler son lecteur. Il y a dans le vocabulaire ordinaire une logique *déposée* que la *Logique* entend *ranimer*. Bien sûr, ce point ne doit pas nous encourager

devenir est passage, mais semble renvoyer du même coup le passage à quelque chose qui serait d'ores et déjà révolu, et même *structurellement* révolu. La correction de Hegel signale une sorte d'auto-application du passage : le passage de l'être dans le néant et du néant dans l'être est *déjà passé*.

L'interprétation la plus immédiate qui peut être donnée de ce passage consiste à lire ici une confirmation tout à fait directe du caractère principiel du devenir. En effet, si l'être ne passe pas dans le néant *est déjà passé* dans celui-ci (et réciproquement), ni l'être ni le néant ne peuvent se trouver au commencement mais serait, l'un comme l'autre, *antérieurs à celui-ci*. Il suffit ensuite de déclarer qu'une telle antériorité n'est pas temporelle pour résoudre la difficulté consistant à penser quelque chose d'antérieur au commencement (et rappelons que le commencement est un autre exemple de l'unité de l'être et du néant). Doit-on dès lors soutenir que la différence de l'être et du néant n'a aucune valeur *réelle*, mais seulement un intérêt comme *ratio cognoscendi* du devenir ? Après tout, il semblerait ici parfaitement acceptable de penser que l'on a affaire, dans le couple être-néant à une *analyse* du devenir. Un tel argument n'est cependant pas tout à fait convaincant. Certes, la différence de l'être et du néant est tout à fait abstraite, mais la « fausseté » d'une telle différence doit être entendue en un sens hégélien[64] : elle est nécessaire en tant que telle si l'on veut comprendre *comment* elle permet de penser sa propre disparition. Le repositionnement de l'être et du néant dans un passé inaccessible dit, à ce titre, quelque chose d'assez intéressant sur le comportement de leur différence. Celle-ci ne se contente pas de simplement disparaître, ou de renvoyer à elle-même comme irréelle. Il est question d'une constitution de la différence comme appartenant à un passé inaccessible. L'imposition nominale implique donc un rapport au passé, mais à un passé qui ne s'est jamais véritablement produit. Le passé n'est pas ici une ancienne présence. Il s'agit d'un passé qui n'a jamais été présent, c'est-à-dire d'un passé *logique* et non

---

à penser une équivocité totale, et une ignorance de la tradition philosophique par Hegel, mais plutôt un *travail* à même les termes de la tradition.

[64] Sur la compréhension du vrai et du faux, nous renvoyons à la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* (GW 9, 30-31 ; tr. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, pp. 51-53). Nous retenons le passage suivant en particulier : « Man kann wohl falsch wissen. Es wird etwas falsch gewußt, heißt, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Allein eben diese Ungleichheit ist das Unterscheiden überhaupt, das wesentliches Moment ist. Es wird aus dieser Unterscheidung wohl ihre Gleichheit, und diese gewordene Gleichheit ist die Wahrheit. Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden » (« On peut bien savoir faussement. Quand on dit qu'on sait quelque chose faussement, cela signifie que le savoir est en non-identité avec sa substance. Mais précisément cette non-identité est l'acte de différenciation en général, qui est le moment essentiel. Certes, de cette différenciation advient leur identité, et cette identité devenue est la vérité. Mais elle n'est pas la vérité au sens où on se serait débarrassé de la non-identité, comme on jette les scories séparées du métal pur, ni non plus comme on retire l'outil du récipient terminé : la non-identité au contraire est elle-même au titre du négatif, du Soi-même, encore immédiatement présente dans le vrai ») GW 9, 30, *36* – 31, *5* ; tr. p. 52 très légèrement modifiée. Hegel relève ici cependant que l'on ne doit pas comprendre le faux comme moment ou composante du vrai comme s'il s'agissait de quelque chose d'extérieur. Il déplore ici, justement, l'idée d'une unification abstraite.

chronologique. La différence entre les deux se trouve dans le fait que le passé chronologique renvoie à une ancienne présence, mais pas le passé logique. Celui-ci est plutôt l'envers de toute présence, ou, si on peut le dire ainsi, le fait que le présent ne se suffit pas à lui-même.

De quelle présence est-il exactement question ici ? Nous avons présenté la différence de l'être et du néant comme une différence disparaissante, et avons montré qu'une telle disparition avait un effet référentiel, méthodologique et réitératif. La présence serait donc ici la *différence* de l'être et du néant. C'est sur ce point que la théorie hégélienne de la différence présentée ici semble assez subtile. Il ne dit pas exactement que la différence de l'être et du néant et une illusion, ou bien encore qu'elle devrait être « dépassée », c'est-à-dire médiatisée. Il indique plutôt que la différence dont il est question ici *se présente comme une absence*. Il ne s'agit pas d'une présence qui s'avérerait ensuite être une absence, mais d'une absence-présence. La dimension du passé évoquée ici n'a donc rien à voir avec quelque chose qui se serait produit auparavant. Elle est la marque d'un déplacement, c'est-à-dire d'une relativisation du présent. La correction de *übergeht* en *übergegangen* introduit à un travail du concept de présence, et ce *avant même* que la présence soit présence d'une chose. Nous avons rappelé que la présence ici relativisée était celle de la *différence* de l'être et du néant, mais c'est précisément dans leur *différenciation* qu'une première pensée concrète pourra émerger (dans le devenir). Cette différenciation est l'exemplification non pas d'une différence, mais de la différence comme présence-absence.

Revenons un instant sur l'idée introduite par cette présence-absence. La relativisation de la présence introduit l'idée que celle-ci est assise sur une absence, mais pas exactement sur n'importe quelle absence. Ce n'est pas l'absence de la chose, sa trace, pour ainsi dire, qui renverrait à la chose[65]. C'est la présence *de l'absence elle-même* à travers le *nom* (car le nom porte avec lui une absence dans la mesure où il *est néant*) qui va configurer l'espace dans lequel la présence peut prendre sens comme un *espace différencié*. Il est commode ici de reprendre la différence introduite par l'être et le néant entre *geben* et *gelten*. Dans le rationalisme superficiel, les deux dimensions se confondent, autrement dit l'être est intégralement exprimable dans la relation. Dans la pensée spéculative, le concept de relation est pensé *conceptuellement*, ce qui veut dire que l'ordre du *gelten* n'est pas intégralement exprimable dans ses propres termes. L'immédiateté est bien la lacune autour de laquelle la valeur se structure. L'immédiateté n'est donc pas *dissoute*, ou résolue. Elle a plutôt une place dans le réseau de la valeur, ce qui fait, en retour, que la valeur est

[65] Ce serait là une théorie « recordative » du signe, qui supposerait forcément un contact antérieur avec ce que le signe est censé représenté. Une telle proximité a une consonnance *symbolique*, si l'on utilise le vocabulaire hégélien. Pour l'étude de la redéfinition du signe, qui passe d'une vertu « remémorative » à une capacité « référentielle », voir Joël Biard, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, Paris, Vrin, deuxième édition 2006, pp. 55-59, et sur la critique du signe recordatif et l'émergence d'une critique du modèle de la représentation à travers la sémantique, voir Cyrille Michon, *Nominalisme*, *op. cit.*, pp. 34-52.

valeur de *quelque chose*, qu'elle peut tenir lieu de quelque chose. L'espace de la présence différenciée (de l'être déterminé, comme nous le verrons) n'est pas exactement celui du *geben* ramené dans les limites sensées du *gelten*. Nous ne sommes que superficiellement en présence d'un être dicible, puisque la dicibilité, pour Hegel, est complexe. La présence différenciée est un espace dans lequel l'immédiat est positionné comme nœud problématique de la différence, comme si on assistait à la *coïncidence* de la discursivité logique avec son propre *être discursif*. Nous employons ici le terme de *coïncidence* pour bien montrer qu'ici se joue la difficulté propre de la logique en général. Elle met en jeu elle-même la présence de l'absence autour de laquelle la présence va pouvoir prendre sens.

2. Coïncidence et technicité de la logique

Deux points nous semblent devoir être relevé dans ce qui précède. Tout d'abord la question de la coïncidence de la discursivité, qui semble pouvoir donner une clef de compréhension de l'exemplification logique (et à travers elle, nous l'espérons, de l'ouverture de la *Logique* elle-même). Dans un second temps, nous nous attacherons à une « réponse » hégélienne concernant la méthode logique pour dégager une critique de l'axiomaticité.

Il a donc été question d'une coïncidence à l'œuvre dans la *Logique*. Cette coïncidence n'est évidemment pas celle de deux êtres présents qui se rencontreraient comme par hasard. Il s'agit plutôt de la rencontre, à l'endroit de la différence disparaissante, du passage avec lui-même. La coïncidence dont il est question ici est l'équivalent logique de l'*instant* temporel, c'est-à-dire un point rigoureusement impossible, dont on ne pourrait obtenir une approximation que par une procédure qui s'apparenterait à un encadrement ou à une triangulation[66]. Là encore, la présentation intuitive renverse cependant la donne, car c'est précisément la procédure d'encadrement ou de triangulation qui donne son *sens*, son poids, à l'instant ou au point à situer. Le caractère imprécis et approximatif de la situation n'est pas à mettre au compte de la défectuosité de la procédure. Il en est au contraire l'effet propre. Pour remettre les choses dans le bon ordre, il faut donc repartir de la coïncidence elle-même. Celle-ci est la rencontre de la discursivité logique avec le fait qu'elle n'est *que* discursivité. La *Logique* produit un discours dans lequel se rencontrent manifestement des éléments surnuméraires, comme on l'avait vu avec le problème du même. Il y a cependant un problème plus lourd, qui est celui de la présence-absence apparu plus haut. Le discours logique vient creuser l'espace même de la présence et placer

[66] On trouve une analyse de cette triangulation dans l'interprétation proposée par Pirmin Stekeler-Weithofer de la quantité. Voir ici « Die Kategorie der Quantität », dans Anton Friedrich Koch, Friedericke Schick (éds.), *G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 51-74. La référence est ainsi une relation complexe, dans laquelle on ne touche pas « directement » ce à quoi on renvoie, mais on la situe en plaçant ce que la détermination ne parvient pas à déterminer d'elle-même dans son déploiement.

l'absence non pas à sa périphérie, comme un discours *sur les objets présents*, mais en son cœur, ce qui permet de donner un sens à l'idée d'un discours *du contenu*.

Cette idée du discours du contenu suppose donc que la discursivité se confronte à sa propre difficulté, à savoir la présence-absence même, autrement dit, sa négation dans la nomination, sa négation immédiate. La coïncidence dont il est question est donc coïncidence du discours avec son propre caractère négatif, justement dans la présence-absence. Ce caractère négatif est *référent*, comme on le sait à partir de la différence disparaissante, mais on découvre également une esquisse du *domaine de référence* ici. La détermination de la référence est bien entendu parfaitement indéterminée ici, mais on peut toutefois envisager certaines lignes de force : si la discursivité est orientée par sa coïncidence avec son *être discursif*, qui est ce qui la rend forcément incomplète, son incomplétude devient cependant *thématisable*, parce qu'elle est *logique*. Elle est applicable parce que l'application n'est pas pour elle-même un problème comme un autre. L'application *est* le caractère problématique de la discursivité. Elle n'est pas la solution du problème de la discursivité logique, elle en est plus modestement le symptôme[67].

Nous voudrions ici ajouter deux remarques concernant le caractère éminemment problématique de la discursivité logique, caractère qui se concentre dans la présence-absence de la différence, point de coïncidence du discours logique avec son *être logique*. La première concerne la place de la technicité dans le propos hégélien. La seconde porte sur le sens de l'exemplification logique.

---

[67] Il n'y a donc pas d'unité pure et simple de la pensée et de l'être. De la même manière, on ne peut pas penser la critique hégélienne de Kant comme une pure et simple annulation de la différence entre concept et intuition. Robert B. Pippin souligne bien ce point, et rappelle que l'idée de « distinction en même temps qu'indissociabilité » est capitale pour saisir la réponse hégélienne à Kant (voir « Concept and Intuition : On Distinguishability and Separability », *Hegel-Studien* 40, 2005, pp. 25-39 et *The Realm of Shadow*, *op. cit.*, p. 193, n. 7). On ne peut donc dire que le refus de la séparation, ou plus précisément de la fétichisation de la séparation de l'être et du néant débouche sur leur pure et simple *identité*. Hegel pouvait souscrire à l'idée d'un point d'indifférence auquel serait suspendue la différence entre l'identité et la non-identité (voir ici le schéma du cahier de Ignaz P. V. Troxler (Wintersemester 1801-1802, GW 23,1, 8), mais cette idée est progressivement abandonnée pour laisser place à une critique de la philosophie de l'identité. La fétichisation de la séparation serait, de l'autre côté, l'œuvre de l'entendement, mais suppose *logiquement* l'idée d'une identité première. Cela dit, l'entendement aurait le défaut de méconnaître à la fois le sens de l'identité et celui de la différence en les pensant dans leur séparation. La situation est peut-être plus complexe, car Hegel reconnaît bien comme indispensable la fixation des différences par l'entendement. Elle est *méthodologiquement* nécessaire. Cette fixation ne doit pas cependant donner lieu à une compréhension des termes distingués comme des termes autonomes. C'est à ce titre que la raison *conçoit* la différence. Il importe cependant de penser le rapport entre raison et entendement de manière plus complexe, et non pas simplement comme deux facultés complémentaires – ce qui serait au demeurant une manière de penser leur différence propre à l'entendement, justement. Penser rationnellement le rapport de la raison et de l'entendement permet de penser l'insistance de la différence dans l'entendement comme quelque chose ayant une valeur propre. La « simplification » à laquelle procède l'entendement provient d'une *insistance* de la différence dans laquelle elle devient différente d'elle-même. Un tel redoublement est indispensable à une compréhension de la différence. Hegel rappelle d'ailleurs, dans l'*Encyclopédie*, § 82 R, GW 20, 120, *14-19* ; *E,* I, p. 344, que la logique ordinaire (ici justement *Verstandes-Logik*) est *comprise* dans la logique spéculative, ce que l'on peut interpréter comme le fait que la logique spéculative a la capacité de décrire la logique ordinaire mieux qu'elle ne peut le faire.

On sait la méfiance de Hegel à l'endroit du vocabulaire technique, notamment en logique. On sait aussi son dédain pour l'artificialité du formalisme[68]. Il est toutefois difficile de ne pas reconnaître une certaine technicité à son propos. La solution à ce problème semble simple : nous avons affaire à deux technicités bien distinctes. Remarquons toutefois que la technicité formelle de la logique commune et la technicité *spéculative* de la *Logique* hégélienne affrontent l'une comme l'autre une difficulté qui est particulièrement curieuse : celle de l'opacité de la discursivité logique. Seulement, la technicité formelle la situe à un endroit qui n'est pas lui-même logique, dans une extériorité qu'il appartiendrait à la logique de dominer au moyen d'un appareillage qui *est raffiné* en fonction du type d'extériorité en question. La typologie de l'extériorité en question demeure assez mystérieuse, de même que l'est la spécification de la logique, c'est-à-dire le passage d'une logique générale aux logiques particulières, autrement dit aux logiques appliquées. La technicité spéculative, elle, traite bien de la même opacité, mais la conçoit comme le cœur même de la discursivité logique. L'appareillage n'est donc pas fixé et *se raffine* et *produit* ainsi la typologie de l'extériorité. Le paradigme d'une accumulation technique est donc forcément transformé en celui d'une transformation. La logique générale est donc d'ores et déjà applicable. La logique spéculative apparaît ainsi non seulement comme plus économe que la logique technique, mais également comme une intégration de la logique formelle, puisqu'elle permet de comprendre le problème qui anime la logique comme *son problème*. La *Science de la logique* peut donc se présenter, à première vue comme une *méta-logique*[69], mais à la condition de traiter *encore* l'extériorité de la discursivité à elle-même comme non-logique. Or, puisque cette extériorité est le propre de la discursivité elle-même, la logique hégélienne est bien plutôt une *logique radicale*, c'est-à-dire qu'elle intègre le problème de l'extériorité comme le problème logique lui-même, et non comme quelque chose qui serait annexé. La *Logique* hégélienne ne se contente pas de relativiser la place de la logique commune, elle la *décentre* pour la rendre intelligible.

Un tel décentrement n'est que la manifestation de l'absence de centre, c'est-à-dire de point de référence absolu. Ce point confère à l'exemplification un rôle nouveau. Pour rappel, nous avons vu apparaître le devenir et le commencement comme exemples de l'unité de l'être et du néant, mais ces exemples sont aussi des exemples de l'*exemplification* en général. Celle-ci fonctionne comme situation des nœuds problématiques du discours logique, et non pas simplement comme une recherche de ce qui pourrait rendre représentable le mouvement logique

[68] C'est notamment le cas dès l'introduction de la *Logique* (par exemple en GW 21, 36, *24* – 37, *8* ; *SL*, I, pp. 59-60).
[69] On trouve notamment cette lecture chez Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels Analytische Philosophie*, *op. cit.*, p. 40. Nous avons vu plus haut (notamment note 52) que cette méta-logicité n'était pas sans poser des difficultés, notamment pour l'interprétation de l'unicité du discours logique. Il ne faut donc pas l'interpréter comme une prolifération de niveaux d'analyse, mais bien comme une capacité de relativisation, et donc de situation des catégories les unes par rapport aux autres.

lui-même. L'exemple n'est donc jamais *exactement* ce qu'il est censé représenté, mais parce que la logique de l'exemple elle-même comporte une réitération de l'*inadéquation* de la forme à elle-même. Cette dernière remarque permet donc de comprendre non seulement la valeur logique de l'exemplification, mais également de concevoir celle-ci comme une *typologie* des applications possibles de la *Logique*. L'indétermination n'est donc pas un défaut, mais bien la possibilité de raffiner à nouveau le discours. L'ontologie hégélienne se présente donc comme une typologie des possibilités d'exemplification, c'est-à-dire de l'ouverture de la *Logique* à sa propre problématicité, et donc à son contenu. Il y a donc une *méthode exemplificatrice*, qui permet de se défaire de toute absolutisation du point de départ, de tout *axiome* logique.

3. Progression logique et axiomaticité

Le devenir va permettre de décrire à la fois la progression assez spécifique de la *Logique de l'être* et le lien entre la méthode et l'objet. La question de la méthode a été adressée assez tôt à Hegel, et elle fait l'objet, comme cela est connu, de discussions denses concernant sa reconstruction[70]. Johannes Wilhelm Pfaff[71] la pose assez directement dans l'une de ses lettres justement : « Wie schreitet der Gedanke vorwärts […] »[72].

La question de la progression logique ne peut se résoudre par la mise en place d'une instance extra-logique qui en explique la progression. On retrouve ainsi, avec plus d'insistance : « Wie dringen hier […] *Schaffen* und *Bauen* » (nous soulignons). « Produire » et « construire » sont des termes qui semblent renvoyer à une construction de type géométrique, où il s'agirait de se donner des axiomes, et de procéder de manière constructive à partir de ceux-ci pour procéder à des démonstrations.

---

[70] Dieter Henrich soulève notamment le problème de la méthode, exposée à la fin de la *Logique*, mais qui ne permet pas d'en comprendre exactement l'articulation (voir « Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung » dans Dieter Henrich (éd), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier, 1978, p. 223-225). William Maker regrette sur ce point l'absence pure et simple de méthode chez Hegel : « Insofar as method is that which can - even if only in principle - be justified, formulated or learned in abstraction from the subject matter to which it is to be applied, Hegel does not have a method […]. Insofar as one can speak of there being, in the sense just outlined, a phenomenological method, a scientific method, a transcendental method, an analytical method, a speculative method, and so on, Hegel does not have a method » (*Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, Albany, SUNY Press, 1994, pp. 99–100). Stephen Houlgate répond sur ce point que l'on ne peut en effet penser une méthode indépendamment de son application chez Hegel, et que la *Logique* ne peut donc être tenue à part de sa propre méthode (voir ici *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette (Indiana), Purdue Univiersity Press, 2006, pp. 32-35). Sur la question de la méthode logique, Dominique Dubarle relève tout l'intérêt que présente l'échange entre Johannes Wilhelm Pfaff et Hegel. Voir *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972, p. 68, n. 112. La difficulté, par J. Pfaff est d'accéder au sens de la *Logique* parce que sa progression lui demeure particulièrement obscure (on ne trouve pas d'axiome, et pas de déduction à proprement parler).

[71] 1774-1835. Professeur de mathématique à Nuremberg, il s'agit du frère cadet de Johannes Friedrich Pfaff, lui aussi mathématicien.

[72] *Briefe von und an Hegel*, Hambourg, Meiner, 1952, vol. 1, 204, p. 405 ; tr. dans Hegel, *Correspondance*, tr. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962, vol. 1, p. 360.

Nous n'avons pas la réponse de Hegel à ces questions, mais Dominique Dubarle a bien souligné que Hegel semble malgré tout tenir compte des remarques de Pfaff dans la seconde rédaction de la *Logique*, et qu'il semble à première vue esquiver cette question, pourtant importante. D'après lui, une telle question *présuppose* ce qu'elle veut découvrir :

> […] aber die Frage nach dem *Wie ?* heißt : auf welche Art und Weise, nach welchem Verhältnis und dergleichen, und verlangt so die Angabe einer besondern Kategorie, aber von Art und Weise, Verstandes-Kategorien kann hierbey nicht die Rede seyn. Die Frage nach dem *wie ?* gehört selbst zu den übeln Manieren der Reflexion, welche nach der Begreiflichkeit frägt, aber dabey ihre festen Kategorien voraussetzt, und damit zum Voraus gegen die Beanwortung dessen, nach was sie frägt, sich gewaffnet weiß[73].

On pourrait accréditer la lecture de Dominique Dubarle en lisant le soulignement dont font l'objet certains termes des développements sur *Werden* dans la seconde édition comme une manifestation de cette réponse. Ainsi, l'insistance sur *dasselbe* et sur la *Untrennbarkeit*, ainsi que le soulignement de *absolut unterschieden* pourraient être interprétés comme l'effacement de tout point d'origine ou plus exactement de toute compréhension « générique » de l'unité de l'être et du néant[74], mais également comme le fait que la générativité logique fonctionne à partir du moment où son cœur n'est justement pas identifiable autrement que comme un problème[75].

---

[73] « […] mais la question concernant le « *comment* » signifie : « de quelle façon, suivant quel Rapport, etc. ? » et elle réclame de la sorte l'indication d'une catégorie particulière, mais de telle ou telle « façon », de catégories relevant de l'entendement, il ne peut être question en l'occurrence. La question concernant le « comment » relève elle-même de mauvaises manières de la réflexion qui questionne au sujet de la concevabilité, mais présuppose alors ses catégories fixes et, par là, se sait armée d'avance quant à la réponse à apporter à ce au sujet de quoi elle questionne ». GW 21, 83, *24*-30 ; *SL*, I, p. 123 légèrement modifiée. Ce point concerne manifestement la question du commencement et de la présupposition.

[74] Cela permet également de donner un sens au *absolut* qui n'est pas exactement celui de la différence absolue qui apparaîtra dans la *Logique de l'essence*. La capacité de correction impliquée dans le développement dialectique, relevée notamment par Dieter Wandschneider (voir ici *Grundzüge einer Theorie der Dialektik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1995), permet de penser l'absoluité non pas comme une clôture, mais comme une ouverture, en raison justement de cette absence de point d'origine.

[75] Comparons avec la demande de Pfaff qui consiste à avoir un point de départ, et de construire à partir de celui-ci : l'*Encyclopédie*, § 89 R peut nous apporter ici un bon point d'appui pour le commentaire, puisque la contradiction ne doit pas être contournée pour pouvoir disparaître et être abolie (*aufgehoben*): « So ist 1. das Dasein die Einheit des Seins und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, - eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind; 2. da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so ist es in der Form *einfacher Einheit* mit sich oder selbst als ein *Sein*, aber ein Sein mit der Negation oder Bestimmtheit; es ist das Werden in der *Form* des *einen* seiner Momente, des Seins, gesetzt ». (« Ainsi, 1° l'être-là est l'unité de l'être et du néant dans laquelle l'immédiateté de ces déterminations et par là, dans leur relation, leur contradiction sont disparues, - une unité dans laquelle ils ne sont plus que des *moments,* 2° comme le résultat est la contradiction abolie, il est dans la forme de *l'unité simple* avec soi, ou lui-même comme un *être*, mais un être avec la négation ou déterminité ; il est le devenir posé dans la *forme* de *l'un* de ses moments, de l'être »). GW 20, 129, *19-26* ; *E*, I, p. 356). La première formulation présente l'ordre dans lequel on peut aborder superficiellement l'analyse : l'être-là (*Dasein*, c'est-à-dire l'être déterminé) est l'unité dans laquelle être et néant sont des moments, dans laquelle la contradiction disparaît. Mais la seconde formulation présente une articulation plus complexe : l'abolition de la contradiction pose son résultat dans la forme d'une unité simple. Cette abolition, le devenir, est posée dans la forme de l'être. Mais le devenir fait donc être l'être à la fois comme forme et comme ce qui se pose, avec le néant, dans

La distinction, implicitement demandée par Pfaff, entre *schaffen* et *bauen* peut être relativisée à partir du moment où la production (ou création, *schaffen*) est comprise comme le fait que celle-ci est *toujours* articulée à la construction (*bauen*) ou bien, pour le dire avec le vocabulaire que nous proposons, avec l'exemplification[76].

Le « mouvement » dont il est question ici signifie donc l'absence de principe réunissant production et construction, tout aussi bien qu'il signifie l'absence de séparation entre l'un et l'autre. Mieux : s'il y avait un principe, il ne saurait y avoir ni production, ni construction : il y aurait causalité d'une part, ajointement d'autre part. Ordre sémantique (référentiel) contre syntaxe logique : l'articulation du discours à un objet devrait être comprise à partir d'un atome de signification. Or, la *Logique* montre très bien comment cette structure « atomique » de la référence est en réalité une présupposition : celle de l'unité originaire du discours avec son objet, unité qui place l'interprétation du signe sous la dépendance d'une compréhension première et extra-sémantique. L'idée d'une telle « intuition » extra-logique n'est pas, comme on le sait, hégélienne, car elle est emportée avec la critique de l'évidence[77]. Elle fait désormais l'objet d'une analyse technique. L'interprétation du signe est ici dévolue à la disparition de la différence qu'il introduit pourtant.

---

cette forme. Or, un tel mouvement ne peut être interprété dans une continuité de construction qui partirait d'éléments, puisque chaque terme fait apparaître, dans la difficulté syntaxique qu'il pose, l'espace dans lequel il va pouvoir ensuite se comprendre. La « linéarité » de la méthode suggérée par Pfaff suppose un caractère *déterminé* de tous les termes, tandis que la construction hégélienne repose sur une différenciation topologique.

[76] La « création » n'est donc pas un absolu ici. On aura l'occasion de revenir plus tard sur la critique hégélienne de l'axiomaticité. Christian Iber (*Metaphysik der absolute Relationnalität*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1990, en particulier pp. 253-268) a proposé une compréhension des déterminations de la réflexion comme critique de l'axiomaticité, dans la mesure où les déterminations fondamentales de la pensée ne peuvent se concevoir que de manière relationnelle, et sont donc à concevoir comme un système complexe articulé non pas autour de la supposition d'une substance qui en serait la base, mais par la contradiction. On retiendra sur ce point le fait que la contradiction intégrée aux déterminations de la pensée entraîne une auto-relativisation de ces mêmes déterminations. Celle-ci se présente donc comme la critique immanente de l'axiomaticité au profit d'une « *Sinnanalyse* » ainsi que le démontre Gotthard Günther, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Hambourg, Felix Meiner, 1933 [1978], p. 53. La différence que nous proposons ici par rapport à ces deux analyses et de penser l'instanciation de la *Logique* comme exemplification, dans la mesure où la compréhension du sens, dans la *Logique de l'être*, implique que celui-ci n'est jamais transparent à lui-même.

[77] Dans le contexte de la discussion sur le calcul infinitésimal, Hegel note la nécessité de renoncer à l'évidence géométrique, et étend ce diagnostic à la philosophie : « Die ältern Analytiker machten sich hierüber weniger Scrupel; aber die Bemühungen der Neueren gingen vornehmlich dahin, den Calcul des Unendlichen zur Evidenz der *eigentlich geometrischen Methode* zurückzubringen und in ihr die *Strenge der Beweise der Alten* (- Ausdrücke von Lagrange -) in der Mathematik zu erreichen. Allein da das Princip der Analysis des Unendlichen höherer Natur als das Princip der Mathematik endlicher Größen ist, so mußte jene von selbst sogleich auf jene Art von *Evidenz* Verzicht tun, wie die Philosophie auch auf diejenige Deutlichkeit keinen Anspruch machen kann, die die Wissenschaften des Sinnlichen, z. B. Naturgeschichte hat, - und wie Essen und Trinken für ein verständlicheres Geschäft gilt als Denken und Begreifen » (« Les analystes anciens se firent moins de scrupules à ce sujet ; mais les efforts des analystes modernes visèrent principalement à ramener le calcul de l'infini à l'évidence de la *méthode proprement géométrique* et à atteindre en elle la *rigueur de la preuve des Anciens* (ces expressions sont de Lagrange) dans la mathématique. Seulement, puisque le principe de l'analyse de l'infini est d'une nature plus haute que le principe de la mathématique des grandeurs finies, la première devait, d'elle-même, aussitôt à la sorte d'*évidence* dont il vient d'être question, de même que la philosophie ne peut pas non plus prétendre le moins du monde à la clarté que possède les sciences du sensible, par exemple l'histoire naturelle, et de même que boire et manger passe pour une tâche s'entendant plus facilement que penser et concevoir »), GW 21, 259, *6-15* ; *SL*, I, pp. 408-409.

Ce dernier point a demandé une compréhension particulière du devenir, dans laquelle le repositionnement de l'être et du néant dans un passé « logique » était compris comme la description d'un traitement particulier de la présence. La présence n'est pas, d'abord, présence d'une chose, mais est bien plutôt traitée *avec* l'absence, ce qui est précisément *contradictoire*. Le domaine du contenu est alors compris comme un réseau de *nœuds problématiques*, et non pas de points. Cette brève récapitulation appelle deux approfondissements : premièrement la critique implicite de tout « atome » de signification chez Hegel (et donc de toute unité ontologique première), et deuxièmement la compréhension du « contenu » comme espace différencié.

C. Paradigme « nucléaire » contre paradigme « nodal » ?

Les deux approfondissements suggérés à l'instant trouvent leur place dans une même question, qui prolonge le développement sur la valeur ontologique de l'exemplification. Si ce processus s'avère toujours placé sous le signe de l'inadéquation, celle-ci n'est pas pour autant à traiter comme un défaut. Au contraire, comme on le sait, elle est la manifestation d'un certain type d'objets propres au régime de la *Logique de l'être*. Ces objets, forcément inadéquats, sont en réalité un tissu complexe, dans lequel l'incapacité de la forme à se formaliser devient *thématique*. La *problématicité propre à la forme* (sans laquelle la forme n'est pas) est le *seul contenu adéquat* de celle-ci. Cette dernière formulation semble curieuse, compte tenu de ce que l'on a dit sur le caractère justement *inadéquat* de l'exemplification. Justement : le *problème* de la forme est son *contenu adéquat*, raison pour laquelle celle-ci exemplifie son problème (sa non-contenance) de manière *structurellement inadéquate*. Nous trouvons ici une description condensée du fonctionnement de la forme en tant que celle-ci est *forme de l'être*. Dans cette expression, on comprend désormais mieux pourquoi on ne peut en aucun cas comprendre le rapport entre *forme* et *être* ici en suivant le schéma ordinaire du rapport de la forme et du contenu. Il n'importe pas véritablement de décider si, dans cette expression, le génitif (*de l'être*) est un génitif subjectif ou objectif, autrement dit si c'est l'être qui donne forme, ou s'il est informé, car l'être n'est pas une chose dans cette expression. Il n'est donc ni sujet, ni objet, mais introduit cependant, par son comportement, la différence de la forme et du contenu. Cela dit, cette différence n'est pas une différence entre deux termes entre lesquels il y aurait une relation simple. Nous l'avons déjà vu pour la forme, qui est forme de sa propre inadéquation. Il convient de se concentrer ici sur le *contenu*, c'est-à-dire sur cette inadéquation informée.

1. Le contenu comme espace différencié

L'analyse des différentes modifications (épanorthose et polyptote, en l'occurrence) a fourni une théorie de l'inadéquation formelle. Jusqu'ici, il était possible de comprendre le contenu

comme ce qui se loge dans un tel décalage. Il s'agirait alors de penser le contenu comme ce qui viendrait combler la lacune formelle. Cette schématisation rapide présente une première difficulté : on ne peut pas exactement comprendre le contenu comme contenu *déterminé* si on le pense simplement comme ce qui vient « combler » la forme. Le devenir a fait apparaître la dimension du contenu à partir de la compréhension du nom comme *imposition*, mais montre ainsi le caractère *problématique* du contenu.

L'architecture de l'espace dans lequel le contenu se présente diffère quelque peu de celle que l'on pouvait attendre. On demeure tributaire, dans la représentation courante, de l'idée d'un cadre dans lequel le contenu viendrait se loger. La dicibilité du contenu serait fonction de la possibilité de le situer dans ce cadre, et d'énoncer sa différence particulière. Le problème classique de l'indicibilité du singulier trouve sa racine dans une telle représentation. D'après l'interprétation fournie plus haut, Hegel n'évacue pas ce problème, mais le traite d'une manière assez originale. L'indicible, rappelons-le, est le point dans lequel s'évanouit la différence de l'être et du néant. Ce point serait censé marquer la coïncidence entre le discours et son objet, c'est-à-dire l'annulation de la différence du discours dans laquelle l'objet peut avoir valeur d'objet. L'indicible est dès lors un *impossible*, ou mieux encore une contradiction. Cette contradiction n'a pas vocation à se résoudre autrement que par l'exemplification d'elle-même – c'est la raison pour laquelle, pensons-nous, elle n'est pas traitée pour elle-même dans la *Logique de l'être* alors qu'elle y produit bien des effets. La théorie hégélienne de l'indicible, contenue dans le devenir, se présente donc comme une critique de ce que l'on pourrait désigner comme un atomisme sémantique.

Nous voulons désigner par là l'idée d'après laquelle les différentes opérations de détermination d'un contenu prennent pour base un point de coïncidence du discours et de ce qu'il dit. Il s'agirait dès lors d'un « atome » sur la base duquel les autres déterminations peuvent avoir un sens[78]. Pour Hegel, une telle coïncidence se rencontre bien, mais elle n'a pas exactement

[78] De manière assez superficielle, il semble que l'on ait affaire ici à la doctrine aristotélicienne des catégories, focalisée sur la première des catégories par laquelle les autres peuvent avoir ensuite un sens : la grandeur, la qualité, l'activité, la position et les autres catégories ne peuvent avoir de sens que si on les renvoie implicitement à une première catégorie. Cette catégorie-racine se signale par son caractère définissable, comme point d'ancrage de toute signification. C'est cette lecture que l'on retrouve notamment chez Giorgio Agamben, mais celui-ci modernise la question à partir du problème du *shifter* chez Roman Jakobson (Voir *Il linguaggio e la morte,* Turin, Giulio Enaudi, 1982 ; tr. M. Raiola, Paris, Bourgeois, 1991, en particulier pp. 47-60). Toutefois, la question est peut-être plus délicate chez Aristote, notamment dans la mesure où le concept de « forme » se retrouve au centre d'une telle articulation. Il pourrait, de ce point de vue, être assez intéressant de prolonger l'analyse de Bernard Mabille conduite dans « Détermination et ontologie. Dasein et *tode ti* » (repris dans *Rencontres. Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique*, éd. par Gilbert Gérard et Gilles Marmasse, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 47-57) pour démontrer que le reproche hégélien à l'égard de la logique aristotélicienne (une forme mal comprise, ou encore une compréhension non conceptuelle de la forme) s'appuie sur la théorie de la forme dans l'ontologie aristotélicienne (compréhension de la forme comme activité d'information). Le point d'articulation aristotélicien n'est donc pas un simple *tode* (déictique), mais un *tode ti*. Pierre Aubenque discute ce point de manière précise dans « Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance » (repris dans *Problèmes aristotéliciens,* Paris, Vrin, 2009, vol. I, pp. 197-209), en particulier sur

le même rôle ni la même place que celle que lui donnait la représentation ordinaire. Elle se trouve, comme on l'a montré plus haut, dans le « néant », car celui-ci présenter un discours qui ne dit rien d'autre que ce qu'il dit, et pour cause : le néant est le nom du nom. En tant que tel, cependant, le néant ne fait que placer l'inadéquation de la forme que le nom est. Il n'y a donc pas de point d'appui du discours à proprement parler, seulement une localisation d'un point de fuite, que le nom permet d'installer, mais pas encore de *déterminer*.

Avant de comprendre un peu mieux comme la détermination peut se réaliser, on peut dessiner les contours de l'espace de cette détermination. Il ne s'agit pas simplement pour le contenu de prendre une place qui lui serait laissée par la forme, car la place en question est déjà un lieu complexe. On ne peut en effet traiter le contenu comme un point à situer, mais plutôt comme ce dont on peut dire quelque chose. Le contenu n'a donc pas la figure d'une chose, mais plutôt d'un espace de la détermination. Or, une telle détermination se comprend comme *différence signifiante*. La prédication n'est pas encore l'énonciation des propriétés d'une chose, mais plutôt l'opération par laquelle le contenu devient distinct. Cette distinction du contenu est un travail de la détermination, c'est-à-dire une opération immanente à l'espace du contenu lui-même. On note ici une tension entre la formulation courante (le contenu *est déterminé par des prédicats*) et une formulation spéculative (le contenu *se détermine par des prédicats*). C'est bien entendu l'équivoque du terme « contenu » qui est ici problématique, et Hegel ne semble pas exactement la trancher ici au demeurant. Il est ordinairement accepté de lire la *Logique de l'être* comme *apparence* de la détermination passive (le contenu *est déterminé*), mais la vérité de cette apparence serait une auto-détermination du contenu (le contenu *se détermine*), mais cette interprétation ne permet pas vraiment d'expliquer la compréhension hégélienne de l'extériorité dans la *Logique de l'être*. La détermination passive est en réalité un mode de fonctionnement particulier de la nomination dans lequel celle-ci inscrit la problématicité de la forme de manière simple, c'est-à-dire sans prétendre l'esquiver.

La différence signifiante, dans ces circonstances, est donc bien *immanente* au domaine du contenu, puisque ce domaine articule le domaine du prédicat (domaine accusatif) avec le domaine du déterminable (domaine nominatif), mais l'articulation elle-même se fait justement par l'impossibilité d'une adéquation parfaite de la description (cette impossibilité même est l'inadéquation à soi de la forme, autrement dit ce que l'on a décrit comme le domaine *datif*). Ainsi,

---

l'expression *to ti esti kai tode ti* (Z, 1028a 11-12). Le *kai*, compris parfois comme « épéxégétique » (Michael Frede, Gunther Patzig, *Aristoteles 'Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar,* Munich, C. H. Beck, vol. 2, p. 15) est bien plutôt la manifestation de l'ambivalence détectée (voir ici en particulier l'article de P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 200-201). L'intérêt de cette remarque en contexte hégélien est de montrer que la structuration interne du système des catégories est d'ores et déjà problématisée parce que la catégorie première recèle une difficulté dans sa définition. C'est donc du problème de la *définition* dont il est bien ici question.

le domaine du contenu ne pourra être pensé comme un espace neutre et uniforme qui serait disponibilité et attente d'un donné qui serait le facteur de *différenciation* de la neutralité originelle. Il est le lieu d'une différenciation dans laquelle le contenu pourra prendre le sens d'un contenu. La prétendue transcendance de la « donation » (si l'on préfère, son irréductibilité à la détermination prédicative) n'est pas simplement dissoute, elle est comprise à partir de la différenciation de l'espace du contenu. Nous trouverons une analyse de cette différenciation à partir d'une analyse de l'asymétrie proposée par Hegel dans les « moments du devenir ».

2. La détermination avant l'être déterminé ?

La difficulté que l'on éprouve ici consiste en une sorte de renversement de notre intuition, mais le caractère contre-intuitif de la *Logique* permet cependant de résoudre certains problèmes. La présupposition dont on va se défaire ici est bien celle de la « chose » comme support des qualités, et donc comme base de la prédication. Ce renversement ne signifie pas pour autant un primat de la prédication sur le support de celle-ci, mais plutôt une compréhension plus détaillée de la prédication. Rappelons les conclusions précédentes : le cœur de la discursivité n'est pas la chose, la rencontre immédiate de la pensée et de l'être, mais bien le néant, c'est-à-dire la répétition du nom en position de ce qui est nommé. Or, ce néant n'est pas un simple « vide », c'est-à-dire la suppression de toute chose. Il est plutôt l'expression discursive de l'être du discours comme inadéquat à lui-même. Si on le résume : le néant est l'expression *adéquate* de l'inadéquation à soi de la forme, c'est-à-dire de son *être*. Le cœur inaccessible du discours n'est rien d'autre que l'anéantissement du discours par lui-même[79].

L'hypostase de la « chose » comme cœur du discours produit de son côté un aveuglement concernant le processus de détermination. Puisque la chose est déjà toute prête, il s'agirait seulement d'en comprendre les qualités, c'est-à-dire de démanteler l'unité de la chose (et ainsi le discours analysant la chose la manquerait irrémédiablement, puisqu'il ne pourrait retrouver le tout

[79] Il y a de ce point de vue une distinction entre la conception de l'être comme « reliquat » inanalysable d'un discours analytique (théorie *asymptotique* de « l'indicible »), qui suppose toujours une linéarité du « passage », et la conception de l'être comme « refus », qui suppose une théorie de l'être comme corrélat d'une répulsion de soi (théorie *structurelle* de l'altérité). La théorie du *dasselbe* manquait ainsi un point décisif pour comprendre la référence logique : il ne suffit pas que le signifiant soit vide, il faut encore qu'il s'évide pour produire une référence. Le vide ne peut pas davantage que la donation faire l'objet d'une hypostase ici. Il est, dans la *Logique de l'être*, un point de passage, et à ce titre, renvoie à ce qui y répond. La référence n'est donc pas, dans la *Logique de l'être*, à comprendre dans le cadre d'une théorie *nucléaire* (où il y aurait un « noyau » polarisant les déterminations) mais dans le cadre d'une théorie *nodale* (où les déterminations forment des « nœuds »). Nous rejoignons ici la compréhension de la réticularité telle que proposée par Franco Chiereghin, *Relire la* Science de la logique *de Hegel*, tr. Ch. Alunni, Paris, Hermann, 2020. Ainsi : « Nous avons […] observé comment les contenus de pensée, à la naissance desquels Hegel nous fait assister, ne sont pas tant des « choses » que des processus, et comment derrière leurs noms il n'y a pas de « substance », mais des nœuds de pures relations » (p. 48). Nous soulignons ici que la différence entre la nucléarité et la nodalité ne recoupe pas exactement celle entre l'être et la relation. La nodalité suppose en effet une *complexification* de la relation, dans laquelle celle-ci se prend pour terme, et donc transforme son fonctionnement.

au-delà du morcellement des parties). Du point de vue de l'ontologie, la détermination ne pourrait jamais être comprise autrement que comme une adjonction, que comme une accumulation de trait dont la chose assurerait mystérieusement le tissage. L'ossification de ce pseudo-noyau provient d'un refus de thématiser la détermination en tant que telle, c'est-à-dire comme processus. Le trouble du devenir indique précisément cette absence d'un point de repère fixe, absence dans laquelle se dégage cependant une différenciation des « places » dans laquelle le contenu peut être pensable. C'est dans une telle inquiétude[80] que l'on comprend la détermination autrement que comme une opération strictement extérieure.

Tentons un bref résumé ici : être et néant sont l'occasion d'une différence qui met en échec la compréhension ordinaire que l'on a de la différence. Une différence, c'est ce que l'on peut dire, or cette différence-là ne peut se dire. La différence ordinaire implique en effet un sol « commun », c'est-à-dire une détermination générique au sein de laquelle la différence peut faire sens. Or, un tel terrain commun n'existe pas pour l'être et le néant (on se souvient de la *Bodenlosigkeit*). Leur différence ne se laisse pas définir, elle ne tient que par ces termes, et ces termes ne tiennent que par elle. Le rapport de l'être et du néant fait apparaître non pas exactement leur unité mais le fait que leur unité est leur altérité. La *Logique* intègre dès lors le fait que son discours n'est pas d'emblée offert à l'examen, n'est pas évident, mais ne peut que s'exemplifier, c'est-à-dire localiser ce qui est problématique *en lui*

La « structure » de l'objet se retrouve dans la perturbation de la *Logique*. Mais cette perturbation n'est pas une dérogation à la norme d'un discours qui serait parfaitement transparent : dans la transparence, il n'y aurait, en réalité, pas de pensée et pas davantage d'application de la logique. Le devenir, que l'on pouvait présenter de manière rapide comme une « marge » de l'ontologie, en est donc bien le noyau propre, mais il faut immédiatement corriger cette expression : toute nucléarité est nécessairement dissoute dans le devenir, et cette dissolution même entraîne une référence.

3. Appendice : la critique de l'atome du sens

[80] L'expression d'une telle inquiétude, « *die Unruhe* », se retrouve plusieurs fois pour parler du devenir, ainsi en GW 21, 78, *21* ; *SL*, I, p. 116, où il est justement question d'une critique de l'unité « comparative » de l'être et du néant. Une expression similaire, *die unruhige Einheit* (« l'unité sans repos ») se retrouve plus loin, en GW 21, 107, *13* ; *SL*, I, p. 177, toujours pour désigner le *Werden* comme la *unruhige Einheit*. Toujours avec la même idée de relativisation de l'unité, il est également qualifié dans l'*Encyclopédie*, § 88 R comme la *Unruhe in sich* : « es [das Werden] ist nicht nur die *Einheit* des Seyns und Nichts, sondern ist die *Unruhe* in sich. » (« il n'est pas seulement *l'unité* de l'être et du néant, mais il est en lui-même le *non-repos* »). GW 20, 128, *2-3* ; *E*, I, p. 354. Le soulignement permet justement de comparer *Einheit* avec *Unruhe*). La discursivité passe par une insituabilité, par une étrangeté radicale qui peut se trouver désormais située dans le discours même : ce qui ne passe pas *dans* le discours passe bien, cependant, *par lui*.

Cette idée d'une unité différenciée permet de rendre compte d'un aspect intéressant de la question de la référence : la critique implicite de la logique extensionnelle chez Hegel[81]. La logique extensionnelle conçoit les rapports de subsomption comme des inclusions de classes sous d'autres, et comme la subsomption de termes sous des classes. Mais la notion d'une unité différenciée qui serait la « forme » dans laquelle se pense le rapport de l'être à son autre tout comme le rapport du néant à son autre permet de jeter un éclairage nouveau sur la pensée d'un espace indifférencié des déterminations.

Dans un espace, la règle est celle de l'indifférence d'un point par rapport à un autre. Une position, dans l'espace, équivaut à une autre position, et la différence que l'on peut faire entre ces deux positions est déterminée par autre chose que par l'espace lui-même. Autrement dit, en utilisant un vocabulaire hégélien, cette différence est extérieure. Cela consonne, au demeurant, parfaitement avec la description ordinaire que Hegel donne de l'espace comme pure extériorité[82]. Pour ce qui concerne la forme, prise au sens ordinaire, celle-ci se caractérise par le fait qu'elle instaure bien une différence entre l'intérieur, c'est-à-dire ce qu'elle contient, ce qui est informé par elle, et donc ce dont elle peut être prédiquée, et l'extérieur, ce qu'elle ne contient pas, ce qui se

---

[81] La critique d'une telle logique extensionnelle est remarquée par Pirmin Stekeler-Weithofer (*Hegels Analytische Philosophie*, *op. cit.*, pp. 146-148), qui propose un maintien de l'ancrage référentiel, tout en critiquant l'idée d'un « atomisme logique ». On a déjà vu que, contre le reproche d'un atomisme du concept, adressé à Hegel par Ernst Tugendhat (*Vorlesungen zür Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 152), mais essayons de proposer une lecture particulière d'un « contextualisme » hégélien, où celui-ci serait structuré de part en part de manière *logique*. Nous renvoyons, pour les analyses dominantes du principe de contextualité chez Hegel, à la note 36 de notre chapitre 1. On propose ainsi de suivre une ligne qui ne revendique pas, comme l'anti-atomisme frégéen, la primauté du jugement sur le concept, ainsi que le propose Michael Theunissen (*Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978, pp. 53-54 et pp. 65-70, sur la critique d'E. Tugendhat), ligne sur laquelle se situe, dans l'ensemble, Robert B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, *op. cit.*, pp. 70-71. Concernant ce point, Emmanuel Renault (*Hegel. La naturalisation de la dialectique*, *op. cit.*, pp. 121-129) a bien rappelé que la logique hégélienne se référait au concept, mais l'on ne peut toutefois entendre le concept comme un être-un simple. L'auteur ne propose donc pas ici un quelconque monisme conceptuel, entendu au sens naïf. Pour notre part, nous voulons éviter la sacralisation de la forme propositionnelle en montrant que la séparation à un rôle dès lors qu'on la réfère à l'inadéquation dans laquelle la forme *est* forme. On s'inspire ici d'une théorie « holistique » du concept, telle qu'on la trouve par exemple chez Robert B. Brandom. Pour lui, la critique de la logique extensionnelle permet de faire apparaître la logique comme *explication* et fait l'économie d'une primauté quelconque du terme (*Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2002, pp. 146-148). Pour autant, la limite de l'analyse contextuelle présentée ici et le traitement du « terme singulier » est qu'il se trouve réduit à de pôle dans une substitution pertinente dans le cadre général défini par un prédicat. Or, la dimension contextuelle de telles substitutions est également fournie par un point d'échappement. Pour cette discussion avec Robert Brandom, nourrie notamment par la critique benjaminienne de la communication, nous renvoyons à Bruno Haas, « La fonction du nom dans la logique spéculative » dans Jean-François Kervégan, Bernard Mabille (éds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS Éditions, 2012, pp. 140-142.

[82] *Encyclopédie*, § 254 : « Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstracte *Allgemeinheit ihres Außersichseyns*, - dessen verminttlungslose Gleichgültigkeit, *der Raum.* » (GW 20, 243, *15-17* ; *E*, II, p. 193). Il faut toutefois souligner que la compréhension de cette extériorité est essentiellement *quantitative*, et qu'il ne saurait y avoir de rapport analogique entre l'espace de la *Philosophie de la nature* et l'être de la *Logique*. Le sens du « lieu » qui se dégagera ensuite est celui d'une différenciation habitée par quelque chose qui échappe précisément à la différence. Ce qui permet d'isoler un lieu par rapport à un autre demeure la désignation. Mais on peut ici renverser l'analyse : c'est parce que la désignation fonctionne que l'on peut penser ce qu'elle désigne comme prenant place dans un lieu. Dans ce cas, l'intérêt du « lieu » logique, est justement de le penser non pas de manière autonome mais comme différencié par les opérations qui l'ordonnent.

trouve hors d'elle. On peut bien se donner une représentation symbolique de la forme, mais cette représentation comportera toujours une certaine clôture qui manifeste bien cette différence entre l'intérieur et l'extérieur. L'utilisation des diagrammes en logique symbolique illustre cette distinction[83]. La ligne de démarcation s'y charge d'une signification plus profonde que celle d'une simple distinction au sein de l'espace : sur le fond d'un espace indéterminé, elle permet de délimiter un domaine de détermination, qui représente la présence d'un trait commun à tout ce que l'on pourra ranger dans une même catégorie. C'est l'opération de *définition* qui permet de ranger ou non un étant dans un domaine ou non. Ainsi, la circonscription tracée symbolise le lieu où la prédication d'une certaine propriété à un sujet est *valide*.

Or, la nomination ne fonctionne pas de la même manière : elle inscrit son corrélat d'emblée en dehors de toute circonscription. Non pas que le corrélat nominal ne puisse tomber sous une détermination quelconque. Le nom indique seulement qu'il ne se résume pas à la détermination. La critique d'une logique « extensionnelle » chez Hegel tient au fait que l'espace logique n'est pas que l'espace des déterminations, autrement n'est pas que l'espace du néant, mais qu'il se comprend à partir du fait que le jeu différentiel des déterminations met en jeu un concept de la négation dans lequel celle-ci n'est pas simplement un rapport limitrophe des déterminations entre elles, mais bien la projection du rapport interne de la détermination à soi. Par conséquent, le rapport de subsomption ne peut être pensé de manière classificatoire, mais bien plutôt à travers la problématisation de la détermination elle-même.

Ainsi, dans l'unité indifférenciée, chaque terme apparaît comme extérieur à sa différence de position, alors que la nomination vient justement « polariser » l'espace en question pour faire apparaître que les relations qui s'y déploient se tissent autour d'un refus de la spatialité, de la relationnalité. Si l'on peut proposer une compréhension relationnelle de l'être chez Hegel, il ne faut pas pour autant perdre de vue que cette conception de la relationnalité passe par un retour

[83] La question de l'utilisation de « diagramme » en logique est ordinairement attribuée à John Venn, en 1881 (*Symbolic Logic*, Londres, Macmillan, 1881, notamment ch. 1, pp. 1-31 et chapitre 5, pp. 100-125), notamment depuis Clarence I. Lewis, dans *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley, University of California Press, 1918, p. 176, qui signale tout de même les diagrammes d'Euler). Plus proches de Hegel, c'est notamment chez Christian Weise, d'après Johann Christian Lange (*Nucleus Logicae Wiesianae*, Giessen, H. Müller, 1712) que l'on retrouve ces diagrammes couramment utilisés (voir ici Lens Lemanski, « Euler-type Diagrams and the Quantification of the Predicate », *Journal of Philosophical Logic*, 49, 2020, pp. 401-416) et chez Leonhard Euler (*Lettres à une Princesse allemande*, éd. A. A. Cournot, Paris, Hachette, 1842, pp. 412–417, que Hegel connaît manifestement, puisqu'il fait référence à ces diagrammes dans la *Logique du concept*) que l'on trouve déjà de telles présentations. On en retrouve également chez Leibniz, notamment dans le « De formae Logicae comprobatione per linearum ductus » (voir Louis Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Hildesheim, Olms, 1961, pp. 292-321, en particulier la représentation diagrammatique des propositions et des syllogismes, pp. 292-298). Voir, pour un aperçu historique complet de ce point, Margaret E. Baron, « A Note on the Historical Development of Logic Diagrams : Leibniz, Euler and Venn », *The Mathematical Gazette*, vol. 53, 1969, pp. 113-123, Gereon Wolters, « Venn-Diagramme » *in* J. Mittelstraß (éd.) *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2018, vol. 8, pp. 280 *sqq*.

sur elle-même qui la rend nécessairement incomplète. Irreprésentable, donc, la *Logique* hégélienne devient, du même coup, applicable.

Conclusion

La théorie du devenir comme imposition comprise au sens logique du terme, c'est-à-dire comme décalage inhérent à la discursivité permet de clarifier la référence autrement que comme une articulation entre une forme donnée et un contenu donné. La référence se pense à partir de l'expression *adéquate* (dans le néant) de l'*inadéquation* de la forme (qui est *être*). Deux fonctions nominales sont donc engagées ici : une fonction référentielle, comme situation du nœud problématique comme *objet* du discours, et une fonction syntaxique, comme localisation dans un réseau discursif. La référence n'est donc en aucun cas un « absolu », puisqu'elle ne fonctionne que dans une articulation. Le pivot de cette *contextualité* de la référence ne se situe pas dans un point « magique » dans lequel syntaxe et référence se retrouverait, mais justement dans l'impossibilité d'une telle rencontre, impossibilité que la différence disparaissante a exprimé. Le devenir donne donc une place à la théorie de la référence comme nomination (et comme exemplification), mais également à une pensée particulièrement originale de la contextualité dans laquelle celle-ci n'est pas interprétée psychologiquement. Pour entrer dans le détail de la référence, il faut cependant penser comment l'exemplification permet de penser une différence qui serait désormais *sensée*, c'est-à-dire *déterminée*. C'est à ce titre que nous étudions à présent les « moments du devenir » comme différenciation interne du domaine du contenu. Le problème est ici de savoir comment l'expression de l'inadéquation à soi de la forme peut donner lieu à une différence qui fait sens.

III. Les moments du devenir (GW 21, 92, 20 – 93, 17)

Introduction : la différence émergente

Les moments du devenir font apparaître une différenciation, mais celle-ci n'est pas exactement celle de l'être et du néant. Cette dernière, en effet, n'est pas, ou *n'est* que dans la mesure où elle *disparaît*. Cette disparition de la différence peut être tenue comme une preuve de l'absence de point d'équilibre dans la *Logique de l'être*, mais elle est également une difficulté. Le devenir ne vient pas résoudre cette difficulté, mais lui donne une place explicite dans le discours logique. Il devient dès lors possible de *reprendre* la différence de l'être et du néant, mais d'une manière qui semble à première vue complexifiée au-delà du nécessaire. La différence de l'être et du néant deviendrait exprimable dès lors qu'elle est différence de deux *passages*. Le devenir fait place en effet à la différence de l'apparition et de la disparition. La différence *dicible* serait donc celle de deux mouvements. Il n'est donc pas exactement question de la différence de l'être et du néant qui deviendrait dicible par le devenir. Il est plutôt question de la différenciation *interne* du devenir entre la différence être-néant d'une part et la différence néant-être d'autre part. Les moments du devenir ne sont pas des pôles d'une différence, mais *deux différenciations* de l'être et du néant.

Le propos hégélien est donc ici redoutablement complexe. On n'a pas affaire à un effet rétroactif du devenir qui viendrait rendre dicible l'indicible différence de l'être et du néant, mais plutôt à une analyse du devenir dans laquelle celui-ci perd toute consistance. Il faudrait cependant se demander ici, dans un premier temps, ce qui *pousse* le devenir à s'expliciter dans ses moments. Par la suite, on considérera cette auto-explicitation non pas, justement, comme une analyse du devenir, mais bien comme un effondrement du devenir lui-même. Le devenir ne revient pas à lui-même à l'issue de son passage par ses moments. L'apparente réflexivité qui est esquissée ici est donc ratée, mais le point auquel elle « rate » n'est pas simplement indéterminé, ce qui semble traduire une différence par rapport à ce qui était observé précédemment. De l'absence de différence (de l'être et du néant), on passerait, par l'intermédiaire de la disparition du devenir, à un être déterminé. On étudiera dans un premier la disparition de l'être et du néant (A) et en quoi la différence des moments du devenir peut encore être véritablement productive (B).

A. La relativisation de l'être et du néant et leur « disparition ».

Hegel commence bien par présenter l'être et le néant comme les moments du devenir[84]. « Être » et « néant » sont désormais les moments du devenir[85], ce qui signifie qu'ils n'ont pas d'autonomie, ou plus exactement que leur autonomie n'est que « représentée »[86] ; ils le sont, avons-nous remarqué, à partir du moment où ils sont dans le devenir *comme* dans une unité. Cette unité est un moment « réel » par rapport auquel la différence de l'être et du néant s'évanouit, et apparaît ainsi comme idéelle. Le devenir relativise ainsi l'approche de la subsistance de l'être d'une part et du néant d'autre part comme quelque chose qui relèverait de la « représentation ». On peut toutefois remarquer ici d'emblée que le statut de cette « unité » qu'est le devenir est problématique. Comme on va le voir, il n'est pas l'unité abstraite de l'être et du néant, mais semble plutôt remplir une tâche essentiellement fonctionnelle. Le devenir n'est pas une chose, il est là pour remplir une certaine fonction. Celle-ci consiste simplement à « faire être » l'être et le néant.

1. De la détermination possible à la détermination comme processus

---

[84] Nous laissons ainsi de côté, dans le fil du commentaire, les quatre annotations historiques. Certains passages ont été commentés précédemment. Ces annotations présentent l'intérêt de confronter le propos de la *Logique* à des thèses qui supposent déjà réglées les questions que Hegel pose. Elles sont ainsi l'occasion de clarifications et d'explications avec l'histoire de la philosophie. Nous n'entendons pas en limiter la portée, mais nous préférons nous concentrer sur la continuité argumentative pour faire ressortir l'originalité du propos. En l'occurrence, il s'agit d'étudier la distinction entre le « même » et l'unité.

[85] En toute rigueur, *Entstehen* et *Vergehen* seront les moments du devenir. On trouve bien, cependant, des expressions dans lesquelles être et néant sont désignés comme « moments », ainsi en GW 21, 92, *26* ; *SL*, I, p. 137, ou encore dans *Encyclopédie*, § 89 R, GW 20, 129, *19-22* ; *E,* I, p. 356. Les traductions de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, ainsi que celle de Bernard Bouregois s'accordent sur la traduction de *vergehen* par « disparaître ». André Doz choisit pour sa part « périssement » (*La Logique de Hegel et le problèmes traditionnels de l'ontologie, op. cit.*, p. 53). Il reconnaît (n. 68) que le mot est vieilli, mais déclare qu'il rend bien *vergehen*, sans que l'on sache très bien pourquoi (on se permettra de proposer quelque chose de « vieilli » nous-mêmes). *Entstehen* est traduit diversement par « naître » (B. Bourgeois) et « surgir » (G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, également Maurice de Gandillac, dans la *Propédeutique philosophique*, Paris, Minuit, 1963, p. 107). On notera le balancement proposé dans l'*Introduction à la lecture de la* Science de la Logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 1, p. 59) entre « apparaître » et « disparaître ». Eugène Fleischmann fait le choix de la différence entre corruption et génération, en renvoyant explicitement à Aristote (*La science universelle ou la logique de Hegel*, *op. cit.*, p. 71), tout en soulignant que le sens n'est pas le même (d'où le doute formulé plus haut sur l'opportunité de cette traduction). L'idée d'un « surgissement » accentue l'idée d'un mouvement, et devrait être ainsi préférable, étant donné la mobilité en jeu ici. Néanmoins, elle semble gommer la nuance particulière qui se traduit par l'introduction d'un verbe composé sur *stehen* et non plus sur *gehen*. Si l'on peut se permettre, *hervorgehen* ne traduit-il pas davantage le surgissement que *entstehen* ? C'est également pour éviter une telle impression de balancement que l'on ne retient pas la proposition de « apparition » et « disparition » rendue d'autant plus difficile que le français peut difficilement éviter de penser à *scheinen* pour « apparaître ». En bref : le sens commanderait ou bien le choix d'une traduction la plus proche de la langue courante. Le « naître » de B. Bourgeois est ainsi privilégié, même si « genèse » peut également être avancé (suivant J.-P. Lefebvre, qui traduit « innre Entstehen » (GW 9, 32, *19*) dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* par « genèse intérieure », *Phénoménologie*, p. 54). Si l'on peut se permettre une littéralité qui n'est pas forcément de bon aloi lorsque l'on veut rendre une langue « vivante », *vergehen* pourrait se rendre par « trépasser » (où le « passer » fait apparaître le *gehen*). Cette dernière option ne pourra être retenue, cependant, car le verbe français est vieilli.

[86] Il est ainsi question d'une « vorgestellten *Selbstständigkeit* » de l'être et du néant (« subsistance-par-soi en laquelle on se représente [l'être et le néant] ») en GW 21, 92, *25* ; *SL*, I, p. 137.

Le début du passage sur les « moments du devenir » est révélateur à ce titre. Nous reviendrons plus loin sur le détail, et nous nous contentons pour le moment de remarques générales :

> Das Werden, [Entstehen und Vergehen][87], ist die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts ; nicht die Einheit, welche vom Seyn und Nichts abstrahirt ; sondern als Einheit *des Seyns* und *Nichts* ist es diese *bestimmte* Einheit, oder in welcher sowohl Seyn als Nichts *ist*[88].

Le devenir est *en tant qu'unité* de l'être et du néant, unité déterminée dans laquelle l'un comme l'autre *est*. Le devenir se résume à la fonction d'avoir la valeur (signalée par le *als*) de ce dans quoi être et néant *sont*. Il n'est pas, en dehors de cela, un quelconque genre, une unité abstraite. Hegel insiste certes, comme on l'a vu, sur le caractère « irréel » (c'est-à-dire appartenant à la simple représentation) de la séparation de l'être et du néant, et donc sur le fait que toute *analyse* du devenir en ses éléments est forcément une représentation, mais il montre aussi que l'on doit se garder de toute compréhension du devenir comme unité englobante[89]. Ici, le statut du devenir comme « première catégorie » est relativisé par le fait que sa structure même suppose qu'il ne se suffit pas à lui-même, qu'il ne peut pas garantir sa propre explication. La différence de l'être et du néant est indicible, et le devenir n'est pas la clef de cette indicibilité. Il la place, mais ne peut la résoudre. Il renvoie donc à ce qu'il n'explique pas, mais y donne pourtant une dimension nouvelle : il introduit, par le jeu des italiques, des termes comme « *bestimmte* Einheit », et souligne le simple « *ist* ». Avec le devenir, Hegel fait *déjà* apparaître ici une compréhension de l'être comme *être déterminé*, mais on ne parvient pas encore à comprendre pourquoi.

---

[87] Il y a manifestement un désaccord sur la situation de ce *Entstehen und Vergehen*, que Georg Lasson voulait placer dans le titre (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hg. von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1923, p. 92). On s'explique mal, il est vrai, le sens de cette précision dans le texte (rien ne la demande pour le moment, et elle semble particulièrement prématurée, puisque ces deux dimensions n'arriveront qu'ensuite, dans le troisième alinéa du 2. Est-ce la raison pour laquelle B. Bourgeois, contrairement à G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, fait disparaître ces deux mots de sa traduction (*SL*, I, p. 136) ? On sait que la traduction de B. Bourgeois est faite d'après l'édition originale pour la première édition, mais d'après l'édition Lasson pour la seconde. Supprimant l'ajout qui lui semble inutile dans le titre, B. Bourgeois ne le déplace pas dans le corps du texte, comme le font K. Michel et E. Moldenauer (Werke 5, p. 111), ou F. Hogemann et W. Jaeschke dans les *Gesammelte Werke* (GW 21, 92, *20*, sans indiquer, dans l'apparat critique, de variante). Dans le fac-similé consulté de l'original paru chez Cotta en 1832, *Entstehen und Vergehen* sont bien dans le corps du texte (p. 93). Lasson a donc dû lire ici une anticipation et déplacer dans le titre ces deux termes. On suit, pour notre part, la correction proposée par B. Bourgeois, dans la mesure où la mention des deux « moments » nous semble anticipée.

[88] « Le devenir et l'être-non-séparé de l'être et du néant ; non pas l'unité qui fait abstraction de l'être et du néant ; mais comme unité de *l'être* et du *néant*, il est cette unité *déterminée*, ou celle dans laquelle l'être *est* aussi bien que le néant », GW 21, 92, *20-23* ; *SL*, I, p. 136.

[89] L'analyse d'Anton F. Koch insiste sur le fait que le devenir ne doit être en aucun cas compris de manière additive ou « méréologique » : « Folglich darf das Werden nicht mereologisch, sondern muß holistisch ausgelegt werden : als ein Ganzes, das den Primat vor seinen 'Teilen' hat, die insofern gar keine Teile, sondern unselbständige *Momente* sind ». (*Die Evolution des logischen Raumes*, *op. cit.*, p. 73).

Dès lors que l'être et le néant sont dans le devenir, leur subsistance autonome est ravalée au rang de simple représentation. C'est ce que l'on trouve en effet de manière assez claire dans la suite de l'alinéa qui ouvre notre passage :

> Sie [*sc.* Seyn und Nichts] *sind* also in dieser Einheit [*sc.* das Werden], aber als verschwindende, nur als *aufgehobene*. Sie sinken von ihrer zunächst vorgestellten *Selbständigkeit* zu *Momenten* herab, noch unterschieden, aber zugleich *aufgehobenen*[90].

Le terme qui nous intéresse ici, pour le moment, du moins, est bien « vorgestellt ». Pour autant, on peut faire une brève remarque également ici : la différence de l'être et du néant s'évanouissait dans le devenir, c'était là, d'ailleurs, tout son être. L'être et le néant ne disparaisse pas exactement pour leur part. Ils ne sont pas différents, ou bien sont différenciés par une différence disparaissante, mais cette disparition même leur donne un certain sens. On note ici l'apparition du terme technique *Aufhebung*, sur lequel on reviendra.

On peut sans doute se représenter l'être d'une part, le néant d'autre part, mais ils sont bien indissociables l'un de l'autre. Chacun n'est donc ce qu'il est qu'avec l'*autre*. Or, cette intervention de l'autre est loin d'être anodine. Désormais, on découvre ici une relation que l'on qualifierait volontiers de pseudo-triangulaire, dans la mesure où ce que l'on pourrait faire apparaître comme un « troisième terme », c'est-à-dire le devenir lui-même, n'est jamais que l'évanouissement même de tout terme (d'où le caractère *pseudo*-triangulaire, qui semble ainsi caractériser la référence). L'évanouissement du « même », qui a mené au devenir, fait apparaître une nouvelle relation triangulaire : l'être, le néant, et leur altérité. Le devenir est donc la compréhension de l'altérité comme irréductible. Cette altérité correspond à l'inadéquation à soi de la forme, dont il a été question plus haut, mais permet aussi de concevoir qu'une expression adéquate de cette inadéquation même est *logiquement* possible. L'inadéquation de la forme est donc l'*objet* adéquat de celle-ci. L'altérité s'enrichit ici de cette dimension *objective*, dans laquelle son irréductibilité est comprise comme ce qui est pourtant *déterminable*. Elle correspond à la capacité de transformation et d'exemplification du discours logique. Dans le cas qui nous occupe ici, l'exemplification même entre en contradiction avec ce qu'elle est censée exemplifier. En effet, le devenir ne stabilise l'être et le néant, puisqu'en se posant *comme* unité, il manifeste bien plutôt le caractère indissociable de ce qu'il unifie, et donc le caractère *excédentaire* de la forme qu'il est. Cela n'est cependant pas nouveau, puisque l'on rencontrait un cas tout à fait similaire avec le « même » et sa disparition comme forme superflue. Quelle est donc la particularité du devenir ici ?

---

[90] « Ils *sont* donc dans cette unité, mais comme termes disparaissants, seulement comme termes *abolis*. Ils tombent, de leur *subsistance-par-soi* en laquelle on se les représente tout d'abord, au rang de *moments*, de termes encore *différenciés*, mais en même temps *abolis* » GW 21, 92, *24-26* ; *SL*, I, pp. 136-137 légèrement modifiée.

Le passage de la scansion être-néant-même (formulation *analogique* qui permet de revenir du néant à l'être par le truchement de l'épanorthose du « ne rien penser » à « penser le rien ») à être-néant-devenir correspondait à une compréhension précise de ce que le « même » devient, c'est-à-dire du caractère *immédiat* de sa disparition. Analysée dans le détail, cette disparition s'explique par le fait que le « même » n'a pas d'autre contenu que sa propre négation, et c'est en cela qu'il a une certaine *simplicité*. Le « même » est la forme par excellence, puisqu'elle ne contient rien d'autre que la simple *formalité*, à savoir l'absence de toute différence. Il se contredit, parce que le fait même qu'il soit une forme est pour ainsi dire *de trop* par rapport à sa pure formalité. La contradiction devient donc un *objet* à travers le devenir. En tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'expression adéquate de l'inadéquation de la forme, le devenir est bien un *contenu* logique : il est la contradiction de la forme *comme contenu*, et, à ce titre, *est et n'est pas*. Le devenir est donc le problème *onto-logique* par excellence, et peut ainsi introduire à une différenciation d'un type particulier au sein de l'espace du *contenu*. Le pivot de cette compréhension de l'objectivité ne se trouve pas dans la supposition d'un terme extérieur, mais dans la position comme *objet* de la contradiction qui fait la nature même de la forme. Or, une telle position est *logiquement* compréhensible. Il convient cependant de comprendre comment on passe de l'objet indéterminé à un objet potentiellement déterminé. C'est ici d'une application plus concrète, c'est-à-dire d'une *détermination* dont il va être question dans l'explication avec le devenir[91].

2. Une différenciation de la différence ?

Le 2. (« Momente des Werdens ») commence donc par ce qui peut apparaître comme un rappel de ce qui précède, et qui est une définition directe du devenir. « Das Werden […] ist die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts »[92]. Le thème du discours logique est désormais le rapport de l'être et du néant (alors qu'auparavant, notons-le d'ores et déjà, l'inséparation était abordée latéralement, comme un adjectif[93]). Les deux, être et néant, passent donc au second plan par

---

[91] Stephen Houlgate note sur ce point que les deux moments du devenir permettent d'en expliquer la circularité. Il souligne bien, ainsi, que ces deux moments ne sont pas autonomes : Furthermore, these two processes are not simply parallel to one another, but one leads directly to, and so itself proves to be, the other. In the process of ceasing-to-be, being passes over into nothing; but, Hegel points out, "nothing is just as much the opposite of itself, the passing-over [*Übergehen*] into being, coming-to-be". The disappearance of being is thus also the emergence of being. Conversely, in the process of coming-to-be, "nothing goes over into being, but being equally sublates itself and is rather the passing-over into nothing; it is ceasing-to-be". The two processes of coming-to-be and ceasing-to-be thus form one continuous cycle of becoming » (*Hegel on Being. Vol. 1. Quality and the Birth of Quantity in Hegel's Science of Logic*, Londres, Bloomsbury, 2021, p. 148). Cette différence des moments permet surtout de reformuler la différence comme *relative*, en tant qu'elle est *relation des moments*. Certes, on reconnaît ici une circularité, mais surtout une abolition de la différence qui vient contredire une différence « insoluble » appelée dans la différence de l'être et du néant. Les deux moments sont donc une *explication* dans laquelle ce que l'on explique ne se retrouve pas, d'où une transition à venir.

[92] « Le devenir est l'inséparation de l'être et du néant ». GW 21, 92, *20-21* ; *SL*, I, p. 136 modifiée.

[93] Voir notamment GW 21, 69, *28* ; *SL*, I, p. 104. On note en effet à cet endroit que l'être et le néant sont « inséparés et inséparables » (*ungetrennt und untrennbar*).

rapport à leur inséparation : ils étaient auparavant « *inséparés* » et désormais traités du point de vue de leur « *inséparation* ». Le discours a pris pour objet quelque chose qui n'était au départ qu'accessoire, ou plus exactement quelque chose qu'il ne pouvait justement pas dire (la différence de l'être et du néant n'est pas une différence *dicible*, on le rappelle). Il produit un nouveau terme, un substantif, une forme dans laquelle être et néant vont pouvoir être compris, c'est-à-dire, théoriquement, une forme dans laquelle leur différence va pouvoir faire sens. Cependant, cette totalité dans laquelle l'être et le néant prennent une valeur, dans laquelle « être et néant » *est*, comme le dit Hegel, cette totalité elle-même *n'est pas*. Le passage qui suit, dont nous avions déjà cité le début plus haut, fait clairement apparaître cette tension :

> [Das Werden] ist […] diese *bestimmte* Einheit, oder in welcher sowohl Seyn als Nichts *ist*. Aber indem Seyn und Nichts, jedes ungetrennt von seinem Andern ist, *ist es nicht*[94].

L'être, comme le néant, *est* dans le devenir, mais le devenir, lui, *n'est pas*. Le devenir explique donc une médiation intéressante entre l'être et le néant, dans la mesure où ce qui n'est pas est ce dans quoi la valeur différenciée de l'être et du néant apparaît, autrement dit ce dans quoi ils sont. Le non-être du devenir permet d'exprimer la non-séparation de l'être et du néant, inséparation par laquelle ils sont, et il vaudrait mieux d'ailleurs ne pas conjuguer le verbe au pluriel, pour bien faire apparaître que nous n'avons pas affaire ici à deux termes. Le devenir ne se décompose pas en être *et* néant, mais fait plutôt apparaître *son non-être* comme compréhension de l'être et l'être et du néant. Le non-être du devenir indique que le devenir n'est pas un terme « englobant ». La seule « chose » qui médiatise, et donc qui rend intelligible le rapport de l'être et du néant, et l'évanouissement de cette médiation. Cet évanouissement n'est pas un retour à une polarisation entre l'être et le néant, mais la compréhension de l'instabilité de leur totalité comme *détermination*. Nous pouvons exprimer provisoirement le processus de détermination comme *différenciation de la différence*.

Avant de revenir sur cette différenciation de la différence, rappelons le problème auquel le devenir nous confronte ici. Le devenir énonce le caractère fluctuant et instable de toute détermination. Dans le devenir, rien *n'est* véritablement, durablement. On ne peut toutefois pas déclarer que le devenir est tout simplement *néant*. Le devenir ne désigne rien d'autre que le refus d'une séparation abstraite de l'être et du néant, mais il ne dit pas pour autant que l'on doit simplement rejeter cette séparation. Celle-ci est l'œuvre de l'entendement, et le devenir ne semble donc pas exclure l'entendement, mais simplement lui donner la place qui lui revient. Le fait de ne

[94] « [Le devenir] est […] cette unité *déterminée*, c'est-à-dire celle dans laquelle l'être *est* aussi bien que le néant. Mais dans la mesure où chacun des deux, l'être et le néant, est inséparé de son Autre, *il n'est pas* ». GW 21, 92, *22-24* ; *SL*, I, p. 136.

pas rejeter la séparation n'implique pas pour autant de la sacraliser, raison pour laquelle le devenir est bien une unité *qui n'est pas*. Son comportement, qui consiste à ne pas être, est en réalité l'adéquation du devenir à ce qu'il énonce. Dans le devenir, la logicité de la *Logique* fait ainsi son apparition : le devenir *est ce qu'il dit*, c'est-à-dire qu'il est *la séparation comme non-être*. Si la logique est bien une détermination de la pensée par elle-même, c'est-à-dire parfaitement autonome, le devenir est bien une catégorie logique dans la mesure où il correspond à ce qu'il dit. Il est ainsi la vérité de l'être et du néant[95], et est qualifié pour être cette vérité en tant qu'il est une expression adéquate à ce qu'elle dit (être et néant étaient pour leur part *inadéquats*, mais pour deux raisons différentes). Le devenir, cependant, introduit par son comportement une difficulté nouvelle : en n'étant pas, il qualifie *comme être* l'unité, pourtant impossible de l'être et du néant. Le devenir met donc en place un renvoi entre son non-être et l'être de l'être et du néant. Ce renvoi est la position de l'être et du néant *dans la forme de l'être*, comme on le verra un peu plus loin dans le commentaire de l'être déterminé (*Dasein*). Il faut se demander plus précisément comment un tel renvoi se met en place.

L'être et le néant sont inséparables : ils sont « le même ». Le « même » est donc de trop. Il s'agit d'un élément formel qui manifeste la formalité de la forme même, autrement dit un pur syncatégorème[96]. Il s'évanouit donc pour laisser place au devenir, mais le devenir ne s'évanouit pas, ou du moins pas de la même manière. Son évanouissement est un vecteur. Il inscrit un rapport entre la discursivité (qui l'explique comme unité de l'être et du néant) et ce que décrit cette discursivité (l'inséparation de l'être et du néant). L'unité (énoncée discursivement) n'est pas une synthèse d'éléments, mais le renvoi à un élément *asynthétique*, comme on l'a vu plus haut. Elle est donc l'instance *discursive* de la négation même de cette discursivité, et donc la coïncidence de la

---

[95] Comme l'énonce en effet le § 88 de l'*Encyclopédie* : « Die Wahrheit des Seyns, so wie des Nichts ist daher die *Einheit* beider ; diese Einheit ist das *Werden* » (« La vérité de l'être ainsi que du néant, est par suite l'*unité* des deux ; cette unité est le *devenir* »), GW 20, 124, *26-27* ; *E.*, I, p. 351.

[96] Nous introduisons ici un terme issu de la grammaire et de la logique médiévale. La différence entre un terme catégorématique et un terme syncatégorématique peut être assez bien résumée par Guillaume d'Ockham, au chapitre 4 de la première partie de la *Somme de logique* : « Termini categorematici finitam et certam habent significationem, sicut hoc nomen 'homo' significat omnes homines et hoc nomen 'animal' omnia animalie, et hoc nomen 'albedo' omnes albedines » (« Les termes catégorématiques ont une signification définie et déterminée ; ainsi le nom « homme » signifie tous les hommes, le nom « animal » tous les animaux, et le nom « blancheur » toutes les blancheurs »), texte et traduction dans l'édition de Joël Biard, *Somme de logique*, Mauvezin, TER, 1993, vol. 1, p. 14. « […] syncategorema proprie loquendo nihil significat, sed magis additum alteri facit ipsum aliquid significare sive facit ipsum pro aliquo vel aliquibus modo determinato supponere vel aliud officium circa categorema exercet » (« […] le syncatégorème à proprement parler ne signifie rien, mais plutôt ajouté à un autre terme, le fait signifier quelque chose, ou le fait supposer pour une ou plusieurs choses sur un mode déterminé, ou exerce quelque autre fonction à l'égard du catégorème »), *Op. cit.*, vol. 1, p. 15. La différence est également marquée dans le propos hégélien, mais d'une façon tout à fait distincte de la présentation classique. La logique ockhamienne dépend du « noyau sémantique » (c'est-à-dire du bloc déictique – être singulier), mais complexifie le rapport interne à ce noyau sémantique au moyen d'un renouvellement de la question du signe lié à la proposition – et donc au concept de *supposition*. Chez Hegel, en revanche, on ne trouve pas un tel noyau, mais l'on n'a pas non plus affaire à une pure relationnalité. L'apparence d'irréductibilité du noyau est en réalité une *répulsion*, c'est-à-dire la description de ce cœur comme *impossible*. Le terme syncatégorématique est ainsi revalorisé, puisque la définition est un processus qui passe par son échec.

discursivité avec sa propre négation. Cette coïncidence est le problème de la *Logique de l'être* et, pourrait-on dire de manière rapide, son moteur. La négation de la discursivité apparaît comme une altérité qui n'est pas exactement *sienne* : elle est son *décalage*. Ce décalage est cependant une *fonction ontologique*. Il *se* place comme *objet* de la discursivité. L'immédiateté asynthétique n'est donc pas résolue dans la médiation. C'est bien plutôt l'annulation de la médiation qui a un effet ontologique, mais cet effet est cependant complexifié ici. L'immédiateté asynthétique apparaît en effet comme *déterminable*.

Si l'on suppose que l'immédiat est une chose, il est normal de considérer que les déterminations qu'on lui attribue garderont toujours une certaine généralité, et ne pourront en cerner l'être. Mais si l'on reconnaît que le décalage même entre la prédication et ce à quoi elle est attribuée est ce qui produit la supposition même de l'immédiat, alors celui-ci n'a pas plus d'épaisseur que celle que lui confère le décalage en question. La différence indicible peut donc se préciser en théorie de ce décalage, c'est-à-dire être exprimée *adéquatement* de manière différentielle. On exprime adéquatement la différence de l'être et du néant lorsqu'on la traite de manière différenciée. Le devenir fournissant le paradigme de l'expression adéquate de l'inadéquation, il permet d'exprimer la différence de l'être et du néant de manière différenciée. Cette duplication est en effet logique procédant de l'inadéquation formelle, mais elle va donner lieu non pas à une duplication indéfinie, mais à une différenciation interne du contenu. Avant d'étudier de plus près cette différenciation interne, disons un mot sur le statut de ce contenu.

3. Le contenu « supposé »

Notons tout d'abord que la différenciation dont il est question peut déjà apparaître dans un détail, *a priori* insignifiant, du texte que l'on trouve dans la seconde rédaction. Il s'agit en effet de minorer la compréhension de l'unité comme une forme englobante en faisant apparaître, à la place, un curieux jeu entre le substantif « inséparation » et l'adjectif « inséparé »[97]. Nous voulons utiliser ces reformulations pour montrer comment se construit la différenciation de la différence.

On cite d'abord les deux passages en entier, côte à côte, pour pouvoir visualiser de manière plus nette les modifications apportées en 1831 :

[97] Un jeu assez similaire peut-être observé avec *Einheit* et *eins* dans l'*Encyclopédie*. On comparera ainsi la formule du § 88 : « Die Wahrheit des Seyns so wie des Nichts ist daher die *Einheit* beider ; diese Einheit ist das *Werden* » (« La vérité de l'être ainsi que du néant est par suite l'*unité* des deux ; cette unité est le *devenir* ». GW 20, 124, *26-27* ; *E,* I, p. 351) et celle du § 89 : « Das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Seyn, sind nur verschwindende […] » (« L'être dans le devenir, en tant qu'un avec le néant, de même le néant un avec l'être, sont des termes qui ne font que disparaître ». GW 20, 128, *26-27* ; *E,* I, p. 355).

A (GW 11, 56, *23*)	B (GW 21, 92, *20-21*)
Das Werden ist die Einheit des Seyns und Nicht.	Das Werden […][98] ist die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts […]
A (GW 11, 56, *26*)	B (GW 21, 92, *23-24*)
Aber indem Seyn und Nichts, jedes in der Einheit mit seinem Andern ist, *ist es nicht*	Aber indem Seyn und Nichts, jedes ungetrennt von seinem Andern ist, *ist es nicht*.

On relève d'abord le passage de *Einheit* à *Ungetrenntheit* en 92, *20*, puis celui de *Einheit*, toujours, à *ungetrennt* dans 92, *23*. Ainsi, le motif de l'unité est remplacé par celui de l'inséparabilité, et celle-ci est d'abord *substantivée*, quand le devenir *est*, et *adjectivée* quand le devenir *n'est pas*. Ce n'est donc pas seulement l'effacement du motif de l'unité qui intéresse Hegel dans cette seconde rédaction, mais également une sorte de dispersion de la forme, qui ne consiste pas en une attribution aux termes qu'elle subsumerait (comme dans une sorte de participation). Clarifions rapidement la lecture que l'on propose : le devenir est l'inséparation de l'être et du néant, mais le devenir n'est pas parce que l'être et le néant sont inséparés. Dans la formulation substantivée, nous avons affaire au discours définitionnel. La copule exprime la définition nominale du devenir, tandis que dans la seconde formulation, l'attribution du substantif aux termes qu'il détermine débouche sur le non-être de ce qu'il définit. Le glissement de « inséparation » à « inséparé » est le lieu de l'articulation de la forme discursive (en l'occurrence celle de la définition) à sa propre annulation[99].

[98] On supprime ici, pour les raisons évoquées plus haut « Entstehen und Vergehen ».

[99] On pourra se convaincre du fait que cette modification est tout à fait délibérée en comparant avec les rédactions « intermédiaires » de l'*Encyclopédie*. Un jeu assez similaire peut y être observé avec *Einheit* et *eins*. On peut ainsi comparer la formule du § 88 : « Die Wahrheit des Seyns so wie des Nichts ist daher die *Einheit* beider ; diese Einheit ist das *Werden* » (« La vérité de l'être ainsi que du néant est par suite l'*unité* des deux ; cette unité est le *devenir* ». GW 20, 124, *26-27* ; *E,* I, p. 351) et celle du § 89 : « Das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Seyn, sind nur verschwindende […] » (« L'être dans le devenir, en tant qu'un avec le néant, de même le néant un avec l'être, sont des termes qui ne font que disparaître ». GW 20, 128, *26-27* ; *E,* I, p. 355). On notera que ce jeu apparaît dès la rédaction de 1817 (voir ici les §§ 40-41 en particulier GW 13, 38, *20-21* et 40, *24-25* ; *E,* I, p. 204 et p. 206 – la numérotation des paragraphes n'est pas la même dans la traduction, il s'agit ici des §§ 41-42). Un dernier argument textuel permet enfin de soutenir la portée de cette modification : Hegel lui-même la relève. Il écrit ainsi dans une remarque : Die Einheit drückt daher die ganz abstracte Dieselbigkeit aus, und lautet um so härter und auffallender, je mehr die, von denen sie ausgesprochen wird, sich schlechthin unterschieden zeigen. Für Einheit würde daher insofern besser nur Ungetrenntheit und Untrennbarkeit gesagt (« C'est pourquoi l'unité exprime la mêmeté tout à fait *abstraite* et rend un son d'autant plus dur et choquant que les termes dont elle est énoncée se montrent purement et simplement différents. Au lieu de dire : unité, on ferait donc mieux de dire seulement : *inséparation* et *inséparabilité* […] »). GW 21, 79, *4-8* ; *SL*, I, p. 117 légèrement modifiée. Il semble toutefois regretter immédiatement après que le caractère « affirmatif » d'une telle totalité soit manqué : […] aber damit ist das *Affirmative* der Beziehung des Ganzen nicht ausgedrückt (« […] mais, par là, n'est pas exprimé ce qu'a d'*affirmatif* la relation du

La première rédaction, de ce point de vue, pouvait laisser subsister un léger doute, puisqu'elle conservait le même terme (*Einheit*) dans le devenir et dans sa disparition dans l'être et le néant. Cette confusion n'est plus possible dans la « ptôse » du substantif à l'adjectif, c'est-à-dire dans la mise en place de la paronymie. Si l'on convoque cette paronymie ici, c'est pour souligner non pas la continuité avec l'usage fait de la notion dans l'ontologie « symphonique » médio-platonicienne[100], mais plutôt un effet intéressant du fonctionnement de la nomination[101]. Elle permet en effet de montrer que la modification « adjectivale » introduit une application dans laquelle la forme ne se diffuse pas exactement. Elle n'englobe pas des termes, mais donne un sens à leur différence et donc les modifie.

Ici, donc, la modification introduite nous permet de penser non pas un aplomb de l'immédiateté, mais une compréhension de celle-ci *à travers la modification* elle-même. La modification discursive n'est pas la manifestation d'un immédiat sous-jacent, mais plutôt l'installation de la dimension sous-jacente comme un *supposé*. Les modifications que l'on observe ne sont pas seulement des transformations linéaires, opérant une sorte de va-et-vient et de reprise. Il s'agit également de la recomposition *a posteriori* de l'objet sur lequel le discours porte. Or, l'*antériorité* de l'objet n'apparaît donc que comme un *requisit* logique de la modification qui *appelle*, par le fait même qu'elle est *différenciation*. La détermination n'est donc pas l'application d'une forme à un contenu, mais un processus de différenciation *supposant* le contenu.

La forme logique permet d'articuler la syntaxe (le discours) avec la référence (la signification) sans avoir recours à une extériorité qui serait déjà donnée, qu'il s'agisse de l'extériorité du référent (du *nommé*) ou de celle de ce qui donne sens à la nomination (d'un *sujet* qui *nommerait*). La nomination fait apparaître l'épuisement de la dimension qui *donne sens* pour justement parvenir à reconstruire cette donation. L'unité que fait apparaître le discours logique (c'est-à-dire ici l'unité de l'être et du néant qu'est le devenir) ne peut être conçue comme une unité abstraite, ce qui traduit une certaine méfiance de Hegel à l'égard des produits spontanés du

---

tout ». (*Loc. cit.*). L'effet de totalisation est mieux obtenu, pensons-nous, par le glissement entre le substantif et l'adjectif. Le discours totalise en *différenciant*, et non par le seul substantif.

[100] La fortune singulière dans les commentaires d'Aristote de la notion de *paronymie* est connue, notamment pour son lien avec la question platonicienne de la participation est connue. Dans la perspective « symphonique » des commentaires qui croisent ici Platon et Aristote (voir par exemple Porphyre, *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem,* dans *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, t. IV/1, 1887, p. 60, 15-33 ; tr. R. Bodéus, Paris, Vrin, 2008, pp. 107-109), la dérivation nominale était une possibilité intéressante d'analyser les effets logiques de la participation. Ainsi, le concept de *ptôsis*, réglé par le rapport des dénominations des choses en relation de paronymie, permettait de jeter un éclairage sur le rapport de l'exemplaire au modèle. Le lien entre la paronymie et la structure unitaire des catégories a été notamment relevé chez Ernst Tugendhat, *Ti kata tinos*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1958, pp. 44-49, et notamment p. 45. On pourra également consulter, pour un point assez complet sur la question de la *ptôsis* et de la paronymie dans un dispositif ontologique, Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, pp. 157-180.

[101] On sait que Boèce et Guillaume de Moerbeke rendent tous les deux *paronumia* par *denominatio*. Voir ici *Aristoteles latinus*,

discours[102]. Relever cette méfiance peut être juste, mais reste assez superficiel. On ne se contente pas en effet de décrire l'unité abstraite comme fallacieuse ; on la reformule, on étudie le glissement qu'elle abrite.

Ce glissement est la manifestation d'une activité formelle dont l'opération suppose une différenciation dont l'horizon n'est pas une unité « retrouvée », mais bien plutôt la différenciation d'elle-même[103]. La différence n'est pas pour autant « hypostasiée » ici[104], puisqu'elle n'est pas un terme. Elle se traduit dans une modification interne des *termes* qu'elle articule, termes qui n'ont de valeur que par cette différence elle-même. À travers la différenciation que l'on veut aborder ici, on vise donc en premier la différenciation des *places* des termes dans le discours, c'est-à-dire de leurs *fonctions*.

On pourrait ici traiter le langage naturel comme un exemple (mais non pas exactement comme un modèle). Dans une phrase, on rencontre bien des termes signifiants, mais ceux-ci sont eux-mêmes articulés, on le sait, par des termes qui ne le sont pas. C'est la différence, abordée plus haut, entre termes catégorématiques et syncatégorématiques. On doit ajouter à cela que les termes catégorématiques subissent eux-mêmes des modifications en fonction de leur position et donc de leur rôle dans une phrase, ce qui apparaît de manière exemplaire dans la déclinaison. On ne doit donc pas penser immédiatement un terme comme le signal d'une chose, mais comme ce qui est susceptible de subir des modifications contextuelles pour pouvoir renvoyer à autre chose. Dès lors, la signification ne se construit autour d'un « atome » qui serait le terme signifiant pour pouvoir être ensuite « raffinée » par les déterminations adjointes à ce terme. Elle est plutôt tissée par un complexe dans lequel la signification du terme signifiant est fonction de son contexte.

---

[102] On a déjà vu plus haut quelles étaient les limites d'une compréhension de Hegel comme « nominaliste » (voir note 45). Hegel a donc raison de rappeler que l'unité dont il parle ici n'est pas une unité abstraite. L'abstraction suppose que l'on parte de la chose, ou des choses, et qu'on les compare pour en tirer une qualité commune, élevée ensuite, par le truchement du discours, en substantif. Hegel peut bien admettre l'idée, qui semble d'ailleurs tout à fait « nominaliste » que le substantif ne renvoie pas à une « chose universelle » (il y aurait, de ce point de vue un certain antiréalisme). Mais son analyse du rapport interne au substantif fait apparaître que le passage à l'adjectif est le fait même du substantif. Ainsi, il n'est pas nécessaire d'imaginer une chose à laquelle l'adjectif se rattacherait. C'est bien plutôt le jeu du substantif et de l'adjectif qui produit l'idée d'une telle « chose ».

[103] Un tel « horizon » est problématique dans la *Logique de l'être*, mais *réfléchi* dans la *Logique de l'essence*. La structure « horizontale » de la *Logique de l'être* est étudiée dans ses applications, mais n'est pas réfléchie comme telle, puisqu'il faudrait pour cela une compréhension plus fine de l'identité, que fournissent justement les déterminations de la réflexion. C'est le cadre général de l'analyse de John W. Burbridge, pour qui la *Logique de l'essence* réfléchit ce que la *Logique de l'être* pense (voir ici *On Hegel's Logic. Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands, Humanity Press, 1982).

[104] L'idée d'une réévaluation de la différence chez Hegel était avancée, comme on l'a signalé plus haut, par Gilles Marmasse (*Penser le réel. Hegel la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008, p. 23). On trouve une démarche similaire chez Sebastian Brandl (*Reflexion-Identität-Geist. Hegel als (post-) Luhmannscher Denker ?*, Munich, AVM, 2010) qui propose un rapprochement avec Niklas Luhmann, notamment avec la théorie de l'interdépendance au sein des systèmes. La réévaluation de la différence permet de dépasser une lecture réductionniste ou strictement « déductive » du système, mais doit éviter de faire de la différence un principe. Si la différence dit bien qu'il n'y a pas d'autonomie du sens, elle n'a pas non plus elle-même, de sens autonome.

L'exemple du langage naturel permet d'éclairer ce que nous avons en vue en parlant de « différenciation de la différence ». : la différence se réalise en différenciant ce à quoi elle s'applique, et non pas en se posant en plus de son domaine d'application. Dans cette mesure, être et néant se retrouvent pensés comme différenciation : l'être est différenciation du néant, et le néant différenciation de l'être. Cependant, l'apport de cette « différenciation miroir » se trouve dans la mise au jour d'une structure particulière. Un déséquilibre apparaît en effet entre deux positions, car selon que l'on parte de l'être pour aller au néant, ou que l'on parte du néant pour aller à l'être, on aboutit à deux termes différents. La polarisation de l'espace dans lequel être et néant échangent ici leur position ne semble donc pas faire apparaître deux pôles équivalents. C'est sur ce point que nous voulons ici nous pencher.

B. *Entstehen* et *Vergehen*. Une différence productive ?

Raffinement inutile (que l'*Encyclopédie* semble d'ailleurs éviter) ou passage crucial faisant apparaître la possibilité d'une détermination à travers deux « pôles » ? La distinction de l'apparaître et du disparaître ne semble pas prioritaire ici. On pourrait analyser simplement l'application du devenir à lui-même comme le passage vers l'être déterminé[105]. Superficiellement, c'est ainsi que l'on pourrait comprendre le passage particulièrement rapide du § 89 :

> Das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Seyn, sind nur verschwindende ; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen ; sein *Resultat* ist somit das *Daseyn*[106].

Le devenir est devenir de l'être dans le néant et du néant dans l'être, donc il n'y a plus d'être, ni de néant, ni donc de devenir. En donnant sens à l'être et au néant, le devenir n'a plus de sens lui-même. C'est là ce que *l'Encyclopédie* nomme sa « contradiction ». Cette contradiction donne lieu à l'être déterminé ou « être-là » (*Dasein*). Aucun besoin, dès lors, de convoquer ici le couple *Entstehen* et *Vergehen*. Cependant, cette restitution semble rapide. Le couple de terme apparaît ainsi dans la remarque à ce même paragraphe, ainsi qu'une réflexion intéressante sur la contradiction. On trouve en effet, à la fin de la remarque, deux formulations. La première donne une définition simple de l'être déterminé, la seconde permet d'envisager le passage à partir du devenir. C'est, semble-t-il, entre ces deux formulations, que l'on devrait situer le couple *Entstehen* / *Vergehen*, et que l'on devrait chercher à comprendre comment leur dialectique peut avoir un

[105] John M. E. MacTaggart (*A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910) considère ainsi que ce passage pourrait être tout à fait réécrit : « I believe that the course of the dialectic would become clearer if the name of Becoming were given up, and the Synthesis of Being and Nothing were called Transition to Being Determinate (Uebergang in das Dasein) » (p. 20). Pour nous, ce passage est crucial pour comprendre comme la « paralysie » du devenir, pour reprendre une expression hégélienne, produit l'être déterminé comme sa référence.

[106] « L'être dans le devenir, en tant qu'un avec le néant, de même le néant, un avec l'être, sont des termes qui ne font que disparaître; le devenir, du fait de sa contradiction en lui-même, tombe en s'y résolvant dans l'unité dans laquelle les deux termes sont supprimés; son *résultat* est donc *l'être-là* », GW 20, 128, *26-29*, *E.*, I, p. 355.

résultat *positif*, et non pas seulement négatif, comme cela pouvait être le cas chez Zénon, et chez les anciens[107] :

> So ist 1) das Daseyn die Einheit des Seyns und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, - eine Einheit, in der sie nur noch *Momente* sind, 2) da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so ist es in der Form *einfacher Einheit* mit sich oder selbst als ein *Seyn*, aber ein Seyn mit der Negation oder Bestimmtheit ; es ist das Werden in der Form des *einen* seiner Momente, des Seyns, gesetzt[108].

Comment expliquer l'apparition de la forme de l'être comme contenu des moments que sont l'être et le néant ? Quel rapport avec la contradiction abordée ici, mais qui n'est pas encore thématisée pour elle-même ? Nous tentons ici une analyse des moments du devenir permettant de comprendre la signification de la position de la totalité de l'être et du néant dans la forme de l'être. Au premier abord, il semblerait que l'on ait affaire, en définitive, qu'à une intériorisation du devenir. Pourtant, ce n'est pas exactement le cas. Ici, ce qui est en question, c'est la compréhension du corrélat du nom comme *déterminable*.

1. Une fausse profusion ?

On peut présenter de manière rapide deux interprétations rapides de ce passage. La première consiste à penser ici une démultiplication du devenir, suggérée notamment par des expressions comme « le devenir devient », ou encore par des expressions hégéliennes comme la

---

[107] La référence est explicite dans la remarque. Hegel présente ici la contradiction de telle manière qu'elle engendre bien un objet, mais cet objet est, pour les anciens, « rien » : « Wenn in irgend einem Gegenstande oder Begriff der Widerspruch aufegzeigt wird (- und es ist uberall gar *nichts*, worin nicht der Widerspruch, d. i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen […]) – wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlußsatz zu machen : *Also* ist dieser Gegenstand *Nichts* ; wie *Zeno* zuerst von der Bewegung zeigte, daß sie sich widerspreche, daß sie also nicht *sey*, oder wie die Alten das *Entstehen* und *Vergehen*, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrucke erkannten, daß das *Eine*,, d. i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt s oblos bei der negativen Seite des Resultates stehen, und abstrahiert von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein *bestimmtes* Resultat, hier ein reines *Nichts*, aber *Nichts* welches das *Seyn*, un deben so ein Seyn welches das Nichts in sich schließt » (« Quand dans un objet ou concept quelconque la contradiction est montrée (- et où que ce soit, il n'y a *absolument rien,* en quoi la contradiction, c'est-à-dire des déterminations opposées, ne puisse et ne doive être montrée; […]), - quand donc une telle contradiction est reconnue, on a coutume de conclure: « *donc* cet ob-jet n'est *rien* »; tout comme *Zénon,* le premier, montra du mouvement, qu'il se contredisait, qu'il *n'était* donc pas, ou comme les Anciens reconnurent le *naître* et le *disparaître*, les deux espèces du devenir, pour des déterminations sans vérité, en exprimant que *l'Un,* c'est-à-dire l'absolu, ne naissait ni ne disparaissait. Cette dialectique s'en tient ainsi simplement au côté négatif du résultat et fait abstraction de ce qui en même temps est effectivement présent, un résultat *déterminé,* ici un *néant* pur, mais un *néant* qui inclut en lui *l'être,* et de même un être, qui inclut en lui le néant »). GW 20, 129, *4-19* ; *E.*, I, pp. 355-356. La présence de la contradiction est clairement soulignée ici. Elle débouche sur un résultat nul, mais qui est également un résultat déterminé par la contradiction elle-même.

[108] « Ainsi, 1) l'être-là est l'unité de l'être et du néant dans laquelle l'immédiateté de ces déterminations et par là, dans leur relation, leur contradiction sont disparues, - une unité dans laquelle ils ne sont plus que des *moments,* 2) comme le résultat est la contradiction supprimée, il est dans la forme de *l'unité simple* avec soi, ou lui-même comme un *être*, mais un être avec la négation ou déterminité; il est le devenir" posé dans la *forme* de *l'un* de ses moments, de l'être ». GW 20, 129, *19-26* ; *E.*, I, p. 356.

« disparition de la disparition » (« Verschwinden des Verschwindens selbst »)[109], ou même par notre propre « différenciation de la différence ». La difficulté que doit affronter cette présenter cette analyse serait une sorte de profusion indéfinie du devenir, qui semble pourtant bien présentée dans le tumulte du devenir. Elle est textuellement facile à réfuter, puisque Hegel nous parle bien d'un résultat positif du devenir. Ce résultat est en effet

> […] die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seyns und Nichts[110].

Cette simplicité viendrait ainsi clore, d'une certaine manière, le mouvement du devenir au moyen d'une détermination « supérieure. Nous voulons voir ici comme l'idée de profusion indéfinie comme celle de clôture du devenir ne rendent pas tout à fait la difficulté du devenir ici.

L'idée d'une démultiplication simple du système par lui-même ne semble pas tout à fait convenir : on ne pourrait pas dire ici que le système se ramifie, malgré l'aspect séduisant d'une telle représentation[111]. Les formulations du texte semblent hésitantes, mais il n'en est rien. On se trouve en effet dans la situation où le devenir est, en tant qu'unité de l'être et du néant, mais n'est pas, puisque l'être et le néant sont inséparés l'un de l'autre. On doit donc étudier ce qui apparaît en toute rigueur comme la contradiction du devenir[112].

Le devenir, avons-nous dit, *devient* lui-même, c'est-à-dire s'avère comme non-être, et ce parce que l'être n'est pas sans le néant, et le néant n'est pas sans l'être. Voici qui devrait déboucher sur une sorte de circularité, mais le texte suggère que la situation n'est pas aussi simple. En effet, le point remarquable ici n'est pas tant la redéfinition de la totalité de l'être et du néant comme totalité entre être-néant d'une part et néant-être d'autre part (comme une totalité de totalités, selon les formules consacrées). Il s'agit bien plutôt de l'apparition d'une « valeur différenciée ». Le passage suivant fait en effet apparaître ce point :

---

[109] Ainsi : « […] das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben [Seyn und Nichts]. Ihr Vershwinden ist daher das Verschwinden des Werdens, oder Verschwinden des Verschwindens selbst » (« […] le devenir, en tant que tel, n'est que par leur différenciation. Leur disparaître est, par suite, le disparaître du devenir, ou le disparaître du disparaître lui-même »). GW 21, 93, *22-24* ; *SL*, I, p. 138.

[110] « Il est l'unité de l'être et du néant devenue simplicité en repos ». GW 21, 94, *5-6* ; *SL*, I, p. 138.

[111] La représentation de la progression logique comme ramification serait donc ici insuffisante, puisqu'elle esquive la différence de « valeur » des deux totalisations. Une représentation de type « vectorielle » (André Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, *op. cit.*, pp. 55-58) n'est pas non plus suffisamment efficace ici, et ce pour les mêmes raisons. Mais alors comment comprendre en même temps la différence de valeur entre la genèse et la destruction, et leur « paralysie » réciproque ?

[112] La formulation est très claire, comme on le sait, dans le § 89 cité plus haut : « […] das Werden fällt durch *seinen* Widerspruch *in sich* in die Einheit, in der beide [*sc.* Seyn und Nichts] aufgehoben sind, zusammen […] ». GW 20, 128, *27-28* ; *E.*, I, p. 355. Dans la *Logique de l'être*, on trouve une formulation approchante, qui fait apparaître la contradiction comme propre au devenir : « [Das Werden] widerspricht sich also in sich selbst, weil es soclhes in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist ; eine solche Vereinigung aber zerstört sich » (« [Le devenir] se contredit donc en lui-même, parce qu'il réunit en lui quelque chose qui est opposé à soi ; mais une telle réunion se détruit »). GW 21, 93, *28* – 94, *2* ; *SL*, I, p. 138.

> Das Werden enthält also Seyn und Nichts als *zwey solche Einheiten*, deren jede selbst Einheit des Seyns und Nichts ist ; die eine das Seyn als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts ; die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Seyn ; die Bestimmungen sind in *ungleichem Werthe* [nous soulignons] in diesen Einheiten[113].

Si l'on se représentait le devenir de manière « méréologique », pour reprendre les termes d'Anton Koch, on pourrait alors formuler de manière assez simpliste le mouvement qui a lieu ici comme une simple démultiplication logique, ou d'une ramification. Le rapport Être-Néant serait « développé » : l'être correspondrait en fait à une unité « être-néant » et le néant à une unité « néant-être ». On pourrait dès lors écrire Être (= être-néant) – Néant (= néant-être), et comprendre rapidement leur paralysie. Un tel système d'équivalence devrait pourtant produire non pas le simple « repos », mais bien plutôt un « zéro »[114].

L'absence de clôture, ou de circularité, pour reprendre l'expression de Christian Iber, apparaît dans le fait que la différence de *deux différences* (celle de l'être et du néant d'une part, et celle du néant et de l'être d'autre part) commence par la mise en lumière de l'altérité de l'être et du néant. Il est entendu que leur différence s'évanouit, et qu'il s'agit d'un non-être par lequel l'être comme le néant est (le devenir), mais Hegel fait ici apparaître leur *altérité* réciproque de manière plus nette :

> Nach dieser ihrer Unterschiedenheit so[115] aufgefaßt, ist jedes in *dersleben* als Einheit mit dem *Andern*[116].

L'être et le néant ne sont que dans l'indissociabilité de leur *autre*[117]. L'unité de l'être et du néant est *leur altérité*, autrement dit, le fait que cette unité ne les « complète » pas l'un par l'autre,

---

113 « Le devenir contient ainsi l'être et le néant comme deux unités de ce genre, dont chacune est elle-même unité de l'être et du néant ; l'une est l'être comme immédiat et comme relation au néant, tandis que l'autre et le néant comme immédiat et comme relation à l'être ; les déterminations sont dans ces unités avec une valeur inégale ». GW 21, 93, *2-6* ; *SL*, I, p. 137. On remarquera que c'est parce qu'il est *doublé* et parce que ce redoublement installe une *inégalité* de valeur, que le devenir peut apparaître comme la première catégorie ontologique.

114 Cette idée de clôture, ou de stabilisation du devenir est suggérée notamment dans le commentaire de G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1950, p. 45. C'est ce qu'encouragerait éventuellement la présentation proposée par André Doz (*La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, *op. cit.*, p. 57). Pourtant, l'auteur semble reculer devant une telle simplicité : « […] les deux côtés [*sc.* être-néant d'une part et néant-être d'autre part] ne sont pas interchangeables, et le côté principal, en lequel l'unité concrète vient se concentrer, est celui où l'être est le terme principal : c'est précisément l'être-là » (*Loc. cit.*). Cela est sans aucun doute vrai, et explique pourquoi on passe à l'être déterminé. Mais l'on ne comprend pas toutefois encore *pourquoi*. De ce point de vue, les commentaires de Christian Iber (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, pp. 123-125, en particulier, p. 123, n. 5) et de Hermann Schmitz (*Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1992, p. 82) soulignent bien le caractère *incomplet* de la totalité de *Entstehen* et *Vergehen*.

115 La correction du « sie » en « so » est suggérée par Pirmin Stekeler-Weithofer dans *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1 : Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein, Qualitative Kontraste, Mengen und Maße*, Hambourg, Meiner, 2020, p. 368. Nous l'adoptons pour notre part, car elle semble clarifier le texte.

116 « Ainsi appréhendés d'après la différenciation qui est la leur, chacun est, *dans cette différenciation même*, en tant qu'unité avec l'*autre* ». GW 21, 93, *1-2* ; *SL*, I, p. 137 modifiée.

117 . C'est d'ailleurs dans ce paragraphe sur les « moments du devenir » que l'autre (*Andern*) s'écrit avec une majuscule. Dans le 1. (« unité de l'être et du néant ») « autre » (*andern*) s'écrit avec une minuscule Ainsi : « Ihre Wahrheit [*sc.* Die

ne les rassemble pas, ne les synthétise pas[118], mais fait apparaître leur altérité commune. Cette altérité est la condition par laquelle l'être et le néant vont pouvoir avoir un sens.

L'être est *autre*, comme l'est le néant. Ils renvoient donc à cette altérité dans la mesure où chaque terme intègre son caractère purement *négatif*, autrement dit son caractère *nominal*. Les deux noms font ici apparaître, dans leur différence, la différence nominale elle-même, mais aussi l'insuffisance de ce qui est appelé par le nom, et qui demanderait encore à être précisé. Disons-le ainsi : les moments du devenir font apparaître la différence nominale comme l'ouverture à un répondant que le discours *peut déterminer*. C'est là la grande nouveauté du passage du devenir lui-même : faire apparaître la différence nominale comme déterminabilité.

L'altérité est donc constitutive de chaque terme, et une telle « altération » devient ainsi la dimension de leur vérité. De manière très schématique, on pourrait décrire les moments du *Entstehen* et du *Vergehen* comme cette altération, c'est-à-dire cette transformation du discours par l'intégration de sa propre limite : le devenir est l'unité de l'être et du néant, autrement dit, l'être et unité avec le néant, et le néant unité avec l'être, donc le devenir est l'unité de l'unité de l'être et du néant, et de l'unité du néant et de l'être. Rien n'empêcherait, en théorie, de reproduire *ad infinitum* une telle duplication, et pourtant, dans la *Logique*, celle-ci est finie, et conduit même à la disparition du devenir lui-même (puisque les deux directions ici dégagées se paralysent l'une l'autre[119]). La raison du caractère fini de cette duplication se trouve dans le fait que la corrélation de l'être et du néant n'est pas une « simple » liaison. *Entstehen* et *Vergehen* décrivent d'ailleurs le fait que cette corrélation est déterminée : ces « moments » sont la différenciation de la corrélation entre être et néant. La corrélation donne lieu en effet à une différenciation en elle entre ce qui est dans la position de l'immédiat, et ce qui est le corrélat de l'immédiat. Pour l'exprimer différemment, chacun des moments *revient* à l'autre, et *renvoie* ainsi à l'autre. L'immédiateté est par conséquent inscrite dans un tissu relationnel, mais ce tissu n'est pas une relation strictement

---

Wahrheit des Seyns und Nichts] ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern […] » (« Leur vérité est donc ce *mouvement* de la disparition immédiate de l'un dans l'autre […] »). GW 21, 69, *29-30* ; *SL*, I, p. 104. En revanche, dans le premier alinéa du 2., on trouve : « Aber indem Seyn und Nichts, jedes ungetrennt von seinem Andern ist, *ist es* [*sc.* das Werden] *nicht* » (« Mais, en tant que chacun des deux, l'être et le néant, est dans l'unité avec son Autre, *il* [le devenir] *n'est pas* »). GW 21, 92, *23-24* ; *SL*, I, p. 136. Dans le passage que nous avons cité dans le corps du texte (le début du second alinéa du 2.), l'écriture de *Andern* avec un *A* majuscule est une correction de la seconde édition.

[118] Contrairement à ce que proposait la lecture de John M. E. McTaggart mentionnée plus haut, note 105.

[119] « […] und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysiren sie sich gegenseitig » (« […] et aussi en tant que ces directions si différentes, ils se compénètrent et se paralysent réciproquement ») (GW 21, 93, *11-12* ; *SL*, I, p. 137). La raison d'une telle paralysie peut résider, d'après l'interprétation proposée, dans le fait que les « totalités » que sont l'être-néant et le néant-être font apparaître l'altérité comme « point de fuite » de la totalisation même. L'altérité est l'excédent qui *fait* totalité, sans pour autant en être exactement un élément situable, c'est-à-dire dénombrable de cette totalité. Slavoj Žižek a proposé une interprétation de ce problème de la totalité à partir des paradoxes du tout et de la partie (*Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, Paris, Puf réédition 2011, pp. 43-49), sans s'appuyer pour autant sur la question du devenir, qui pouvait fournir un lieu textuel particulièrement intéressant pour situer le problème.

symétrique. Si tel était le cas, il n'y aurait pas deux termes différents (*Entstehen* et *Vergehen*) mais deux unités indifférenciées de l'être et du néant – par conséquent une dualité qui n'aurait pas de *sens*. Si l'on trouve deux termes différents, c'est que chacun de ces termes abrite un déséquilibre interne (entre la position d'immédiateté et le corrélat de cette position) : dans le cas de *Entstehen*, on part du néant pour arriver à l'être, dans le cas de *Vergehen*, de l'être pour aller vers le néant. L'*orientation* qui apparaît ici n'a de sens que dans la différence des moments du devenir.

2. Contrariété et « abolition » (*Aufhebung*)[120] : le devenir comme épuisement discursif

[120] Il faut bien rappeler ici les difficultés de traduction auquel confronte le terme *Aufhebung*. Cette difficulté même n'est pas tant à comprendre comme une occasion de désespérer du manque de plasticité des langues autres que l'allemand, mais comme la capacité de toute langue à faire apparaître une opposition en elle-même, ce qui est particulièrement réjouissant, comme le dit Hegel dans l'annotation consacrée au terme *Aufhebung* : « Auffallend müßte es aber dabey seyn, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwey entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das speculative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden welche eine speculative Bedeutung an ihnen selbst haben […] » (« Mais il devrait nécessairement, en l'occurrence, être choquant qu'une langue en soit venue à employer un seul et même mot pour deux déterminations opposées. Pour la pensée spéculative, il est réjouissant de trouver dans la langue des mots qui ont, en eux-mêmes, une signification spéculative […] »). GW 21, 94, *26-30* ; *SL*, I, p. 139. Dans l'*Encyclopédie*, § 96 A, Hegel rappelle le double-sens de l'*Aufhebung* : « Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks *aufheben* zu erinnern. Unter aufheben verstehen wir einmal soviel als hinwegräumen, negiren, und sagen demgemäß z. B., ein Gesetz, eine Einrichtung usw. seyen aufgehoben. Weiter heißt dann aber auch aufheben soviel als *aufbewahren*, und wir sprechen in diesem Sinn davon, daß etwas wohl aufgehoben sey » (« Il y a ici à rappeler la double signification de notre terme allemand « *aufheben* ». Par « aufheben », nous entendons d'abord la même chose que par « hinwergraümen » [abroger], « negieren » [nier], et nous disons en conséquene, par exemple, qu'une loi, une disposition, etc., sont « aufgehoben » [abrogés]. Mais, en outre, « aufheben » signifie aussi la même chose que « *aufbewahren* » [conserver], et nous disons en ce sens que quelque chose est « wohl aufgehoben » [bien conservé] »). (GW 23,1, 870, *11-16* ; *E*, I, p. 530). Mais la suite doit nous intéresser encore davantage, puisqu'elle semble indiquer que l'intérêt de ce mot se trouve *précisément* dans ce double-sens : « Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zu Verwirrung Veranlassung gebend, sondern es ist darin der über das bloß verständige Entweder-Oder hinausschreitende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen » (« Cette ambiguïté dans l'usage de la langue, suivant laquelle le même mot a une signification négative et une signification positive, ne peut pas être considérée comme accidentelle et l'on ne peut absolument pas aller faire à la langue le reproche de prêter à confusion, mais on a à reconnaître ici l'esprit spéculatif de notre langue, qui va au-delà du simple « ou bien – ou bien » propre à l'entendement »). *Loc. cit.*, *16-21* ; *E*, I, p. 530). Le passage de la *Logique* est l'occasion de l'éloge de l'allemand et du latin, mais plus directement, il convient de penser à partir de ce point *Aufhebung* non pas seulement comme un problème *de traduction*, mais comme un point qui permet d'entrer dans la traduction *comme problème*, et un problème qui n'a pas nécessairement vocation à se résoudre, puisque le « cœur » de la signification d'un terme n'existe pas en tant que tel, et doit donc être pensé comme répulsion. Un autre point à relever au sujet de cette difficulté du terme est qu'elle permet de mettre en avant la contextualité de la signification. Le sens n'est pas « fixé » dans le terme, mais dépend étroitement du contexte dans lequel il est employé. Concernant les traductions ordinaires de *Aufhebung* en français, on connaît la « suppression » (privilégiée par Bernard Bourgeois, et qui a l'avantage de faire apparaître l'idée de rupture, de négativité dans la *Aufhebung*, mais qui laisse légèrement de côté l'idée de conservation. L'argument de B. Bourgeois à cet endroit doit être rappelé : lorsque Hegel veut rappeler la « conservation » dans la *Aufhebung*, il écrit *aufbewahrende Aufhebung*. Cette insistance sur le sens « négatif » de la *Aufhebung* est remise en question par Jean Beauffret, pour qui aucun sens de ce terme n'a un caractère négatif (trois sens sont dégagés, chez Heidegger : premièrement, faire apparaître des oppositions, deuxièmement élévation des opposés à l'unité, troisièmement conservation des opposés dans l'identité). Voir ici *Séminaire du Thor (1968),* Protocole de la séance du 6 septembre (*Seminar in Le Thor 1968*, *Gesamtausgabe*, 15, Francfort/Main, Klostermann, 1986, pp. 317-318). Dans le même ordre d'idée, Emmanuel Martineau propose donc « assomption ». Bernard Mabille (*Hegel, Heidegger et la métaphysique*, *op. cit.*,, pp. 44-54) a judicieusement attiré l'attention sur le fait qu'une telle compréhension de la *Aufhebung* en un sens strictement positif par Heidegger s'inscrivait dans une stratégie générale consistant à insister sur une « positivité » fondamentale chez Hegel, qui est cohérente avec une lecture « métaphysique » de celui-ci. Compte tenu de ces

Rappelons ici le « point de mire » de ce que Hegel décrit : il semble s'agir d'une sorte d'intériorisation du devenir par lui-même, dans la mesure où la pensée de l'être et du néant détermine le comportement de l'être et du néant. Schématisons un instant ce point : le devenir intervient comme une pseudo-médiation de l'être et du néant. Nous écrivons ici seulement *pseudo*-médiation, dans la mesure où la médiation de l'être et du néant est par nature inconsistante. Ici, Hegel fournit une indication précieuse pour comprendre le processus formel : on ne peut correctement comprendre l'être et le néant que par leur différenciation. Cette différenciation devrait être justement pensée comme *forme* de l'être et du néant, c'est-à-dire précisément comme le discours qui les articule. Mais ce discours, justement, ne peut pas être pensé comme quelque chose de stable, et ce parce que la forme ne peut être simplement comprise comme *quelque chose*.

L'effet circulaire que Hegel cherche manifestement à produire ici peut se décrire schématiquement de la manière suivante : l'être passe dans le néant (puisque leur différence disparaît), mais le néant est « passage dans l'être » (*Entstehen*). Il faut encore distinguer cette première « boucle » de la seconde, celle du néant passant dans l'être, être qui est précisément « passage dans le néant » (*Vergehen*). En résumé : la disparition (*Vergehen*) s'avère comme genèse (*Entstehen*) et la genèse (*Entstehen*) s'avère comme disparition (*Vergehen*). La conclusion de ce mouvement est donc que genèse et disparition reviennent au même. Rien ne permettrait de distinguer la première boucle de la seconde, et il faudrait donc lire le texte comme une seule et même boucle, qui irait de l'être jusqu'au néant.

La lecture « linéaire » peut être présentée ainsi : on passe de l'être au néant (*Vergehen*), mais ce néant a pour définition le passage dans l'être (*Entstehen*)[121]. Or, ce passage dans l'être ramène à l'être, qui se définit par le passage dans le néant, et donc, à nouveau, comme *Vergehen*. Pourtant, on sait que cette présentation linéaire suppose de ne pas tenir compte de la différenciation entre

---

observations, solidement étayées par le recours au texte hégélien, nous pensons pouvoir rejeter une interprétation strictement positive de la *Aufhebung*. Par opposition à la subsomption, Yvon Gauthier, suivi par Gwendolyne Jarczyk Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, propose le néologisme « sursomption », qui permet une certaine précision et une rigueur technique, mais qui a logiquement l'inconvénient de perdre le caractère plutôt ordinaire et plastique du terme. Nous admettons être assez tentés par l'interprétation de Jean-Pierre Lefebvre (*Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 529), qui relève bien le sens négatif, et propose ainsi « abolition », tout en suggérant « oblitération ». On signale également, parmi les solutions célèbres, la possibilité de traduire par « dépassement ». On pourra avoir recours également à la solution proposée par J. Derrida de la « relève », qui semble lier de manière intéressante un passage dans laquelle, malgré tout, le passé à une place, et dans laquelle on peut trouver une trace de la proposition lacanienne de « sublimation », ainsi : « Le signe est compris selon la structure et le mouvement de l'*Aufhebung* par laquelle l'esprit, s'élevant au-dessus de la nature dans laquelle il s'était enfoui, la supprimant et la retenant à la fois, la sublimant en lui-même, s'accomplit comme liberté intérieure et se présente ainsi à lui-même pour lui-même, *comme tel* » (*Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 87). Ces deux dernières options sont celles privilégiées par Philippe Büttgen, dans l'article « *Aufheben*, *Aufhebung* » *in* Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des Philosophies*, Paris, Seuil-Le Robert, 2004, pp. 154-155.

[121] Une telle linéarité consonnerait avec le fait que le choix de l'être ou du néant pour point de départ de la boucle est indifférent. Or, cela ne semble pas être le cas pour Hegel. Le néant ne peut être un immédiat parce qu'il traduit nécessairement une reprise. Sa situation comme immédiat implique une problématisation de toute immédiateté.

l'immédiateté et le *relatum*. *Entstehen* et *Vergehen* ne sont pas de simples articulations entre l'être et le néant. Ces termes représentent une liaison entre la position d'immédiateté et la position de *relatum*. Dans ces deux rapports, les *relata* ne sont pas à égalité. L'intérêt des boucles que propose Hegel réside donc dans le fait qu'elles ne peuvent pas exactement se confondre parce qu'elles supposent, pour être articulées, le fait qu'un terme qui se trouvait en position de *relatum* passe en position d'immédiateté. Lorsque Hegel parle ainsi du premier *Vergehen*, l'être est en position d'immédiateté et va vers le néant (*relatum*), mais le néant est ensuite « déplacé » comme immédiat, puisqu'il se retrouve compris comme passage dans l'être. De la même manière ensuite, l'être, qui apparaît dès lors comme *relatum*, se trouve déplacé comme immédiat, puisqu'il est compris comme « passage dans le néant ».

On s'aperçoit donc que le point d'intérêt dans le rapport de la genèse et de la disparition se trouve précisément dans cette transition de l'immédiat au *relatum*. Une telle transition débouche en réalité sur une complexification qui doit nous faire abandonner toute pensée du passage comme *relation*. Le passage semble en effet bien plutôt traduire l'effet de la forme comme différenciation. Ainsi, le devenir présente ici l'immédiateté à partir de la différenciation. On ne remonte pas, en deçà de l'être et du néant, à une unité : on comprend leur différenciation comme seul facteur de leur signification, mais cette différenciation est d'ores et déjà une relation d'un type particulier : elle lie les termes en niant son propre caractère relationnel. Elle ne renvoie pas la différence à l'indifférence, mais à son propre non-être, comme ce qui la fonde. L'approche de la différence indicible du devenir est ainsi *latérale* : elle ne s'analyse pas, puisqu'elle n'est pas. Elle produit en revanche un effet intéressant dans la mesure où elle donne sens à ce qu'elle distingue. Pour le dire différemment, elle *réfère* l'être et le néant l'un à l'autre, raison pour laquelle cette unité ne peut être *que* dans la forme de l'être.

Le passage suivant, qui se présente comme la pointe du second moment de l'étude du devenir, peut aider à mieux comprendre la question de la paralysie des deux « mouvements » décrits ici :

> Sie [*sc.* Entstehen und Vergehen] heben sich nicht gegenseitig, nicht das eine äusserlich das andere auf : sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegentheil seiner[122].

La relativisation des moments du devenir correspond en réalité non pas *stricto sensu* à leur neutralisation comme deux « forces » contraires qui s'affronteraient, mais bien plutôt à leur intériorisation réciproque. Chaque direction intériorise l'autre, ce qui fait que la différence

[122] « […] ils ne s'abolissent pas non plus réciproquement, l'un n'abolit pas extérieurement l'autre ; mais chacun s'abolit en soi-même et il est, en lui-même, le contraire de soi ». GW 21, 93, *16-17* ; *SL*, p. 138 légèrement modifiée.

positionnelle que l'on observe entre l'immédiat et l'autre est elle-même intériorisée dans le discours. Or, le discours ne peut dire une telle différence, donc il la nomme. L'intériorisation est donc d'emblée *manquée* dans la *Logique de l'être*. C'est pourquoi l'immédiat n'est pas « résolu », c'est-à-dire dissous, ou analysé, dans la relation. Un petit indice pour prouver cela nous semble contenu dans le début du dernier alinéa du 2. Lorsqu'il est question de *Entstehen* et *Vergehen*, Hegel écrit :

> Beyde sind dasselbe, Werden, und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysiren sie sich gegenseitig[123].

Sans doute faut-il entendre ici l'idée d'une paralysie des deux directions, autrement dit un résultat = 0, mais c'est encore trop peu dire. Si l'on se contente de la décrire superficiellement, cette paralysie est un rapport extérieur, mais l'opposition de chacun des moments du devenir est une opposition à soi, opposition qui ne conduit pas à une clôture des deux boucles, mais bien à l'apparition d'un autre, comme on l'a vu. On ne peut se contenter de cette métaphore de l'expulsion de l'autre ici[124]. Il s'agit plus exactement de dire que la différence de sens, ou si l'on préfère de *direction* (puisque Hegel parle ici de *Richtung*). Ce que dit la différence entre *Entstehen* et *Vergehen*, ce n'est pas une différence dans les « éléments » qui permettent de penser ces rapports, c'est une différence dans les positions de ces éléments au sein d'une même fonction.

Les deux directions sont ainsi les suivantes :

> Die eine ist *Vergehen* ; Seyn geht in Nichts über, aber Nichts ist eben so sehr das Gegentheil seiner selbst, Uebergehen in Seyn, Entstehen. Diß Entstehen ist die andere Richtung ; Nichts geht in Seyn über, aber Seyn hebt ebensosehr sich selbst auf und ist vielmehr das Uebergehen in Nichts, ist Vergehen[125].

Chaque terme est désormais défini : l'être n'est plus que passage dans le néant, et le néant n'est plus que le passage dans l'être. Dès lors que l'être passe dans le néant, il passe dans le passage à l'être, et dès lors que le néant passe dans l'être, il passe dans le passage vers le néant. Il ne reste donc rien que le passage des termes, si ce n'est une différence que l'on peut désormais exprimer comme différence de sens, ou ici de direction. L'*analyse* des moments du devenir a pour

---

[123] « Tous deux sont la même chose, devenir, et aussi, en tant que ces directions si différentes, ils se compénètrent et se paralysent réciproquement ». GW 21, 93, *11-12* ; *SL*, I, p. 137.

[124] André Doz (*La Logique de Hegel et le problème traditionnels de l'ontologie*, *op. cit.*, p. 55) parle d'extraposition de l'unité. Ce vocabulaire pourrait être plus satisfaisant, car plus « technique », mais il présente l'inconvénient d'introduire la dimension de la position, caractéristique, pour sa part, de la *Logique de l'essence*. La « dynamique » de l'expulsion n'est pas dépourvue de sens dans le contexte de la *Logique de l'être*, si l'on se souvient que l'on assiste ici à une sorte de « perte pure ». D'une certaine manière, on pourrait présenter le discours ontologique comme toujours animée par une pure perte, qui correspondrait à l'incapacité d'une définition exhaustive. Une telle « descriptivité » de la *Logique de l'être* correspond à sa spécificité, et non à sa carence.

[125] « L'une est le *disparaître* ; l'être passe dans le néant, mais le néant est tout autant le contraire de lui-même, passage dans l'être, genèse. Cette genèse est l'autre direction ; le néant passe dans l'être, mais l'être s'abolit tout autant lui-même, et il est bien plutôt le passage dans le néant, il est un disparaître ». GW 21, 93, *12-16* ; *SL*, I, p. 137 modifiée.

résultat la disparition de ces moments l'un dans l'autre, autrement dit leur épuisement définitionnel. Celui-ci est caractéristique de la démarche analytique, qui a précisément l'intérêt de faire apparaître ce qui ne se résout pas dans une telle démarche. Mieux encore : une certaine réflexivité apparaît ici. Rappelons que dans le début du dernier alinéa des « moments du devenir », les deux directions (*Richtungen*) se compénétraient et se paralysaient l'une l'autre. Au terme de l'analyse conduite plus haut, Hegel écrit, au sujet de ces mêmes directions :

> Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das eine äusserlich das andere auf ; sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegentheil seiner[126].

Chaque moment se réfléchissant dans l'autre se définit lui-même dans une telle réflexion. Celle-ci est toutefois *incomplète*. La définition analytique de chaque moment relativise chaque moment, sans doute, mais *relativise le processus de définition lui-même*. La différence de sens n'étant pas comprise dans le processus, elle devient l'*objet* par rapport auquel le processus discursif lui-même se situe, à la fois comme *déficient* et comme *situant l'objet même de sa déficience*. Pour l'exprimer dans les termes que nous avons utilisés, la différence des moments du devenir est la syntaxe dans laquelle la différence de sens apparaît comme ce que la syntaxe ne peut comprendre. Cette différence est désormais l'*objet* de la *Logique*.

Conclusion

La « valeur » ontologique de la genèse et de la disparition[127] est donc à chercher dans leur différence de positionnement, ceci est entendu, mais une nouveauté est néanmoins apparue, qu'il importe de souligner. La différence entre le rapport de l'être et du néant et celui du *Entstehen* et du *Vergehen* est que dans le premier cas, la différence est indicible, tandis que dans le second cas, la différence est une différence de *sens*. Ce que Hegel fait apparaître ici, c'est que *Entstehen* et *Vergehen* peuvent apparaître comme un même processus, à condition que l'on fasse abstraction de la *perspective* que l'on prend sur ce processus. Cette différence est intéressante parce qu'elle introduit la différence de perspective comme une *fonction logique*, dont le produit est l'*objet* logique lui-même[128]. Bien entendu, une telle « perspective » ne peut être comprise à partir de la

---

[126] « Ils [l'apparaître et le disparaître] ne s'abolissent pas réciproquement, l'un n'abolit pas extérieurement l'autre ; mais chacun s'abolit en soi-même et est, en lui-même, le contraire de soi ». GW 21, 93, *16-17* ; *SL*, I, p. 138 légèrement modifiée.

[127] Interprétée par André Doz à partir d'Aristote (*La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, op. cit.,* p. 54). Il faut toutefois remarquer, à cet endroit, le point assez intéressant qui permet d'envisager de manière beaucoup plus profonde l'identité du processus. Si A. Doz souligne qu'Aristote avait vu, avant Hegel, l'identité des deux directions du processus du devenir, nous nous devons de remarquer que Hegel l'envisage pour sa part avec l'opérateur du *dasselbe*. Il introduit donc ici non pas une simple *identité*, mais bien une *contradiction*.

[128] La théorie de l'objectivité dont il est question ici ne se présente donc pas comme une réduction de l'être à une structure épistémologique (ce que propose, comme on l'a vu, Rocío Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago, University of Chicago Press, 2015). L'inadéquation que fait être la *Logique* est ensuite *supposée* par le processus logique lui-même, puis déterminée par ce même processus. C'est la compréhension non-linéaire du processus discursif,

supposition d'un sujet qui choisirait délibérément de partir de l'être ou du néant, mais bien plutôt à partir d'un décalage positionnel contenu à l'intérieur du discours lui-même. Cette « contenance » est problématique, puisque le discours ne peut justement pas analyser le décalage : il devient dès lors l'instance de sa propre relativisation et fait apparaître, à travers sa contradiction, l'ouverture de la forme à ce qu'elle n'est pas.

Sur ce point, il faut remarquer l'intérêt considérable de la présentation que fait Hegel ici : la différence de perspective elle-même se déroule à l'intérieur d'un même mouvement de pensée. On ne peut en aucun cas hypostasier « la pensée » qui contiendrait la différence de perspective, puisque la pensée en question n'advient qu'avec cette différence de perspective. Cette différence produit toutefois un effet nouveau : en ne pouvant s'exprimer elle-même, elle se scinde entre le devenir comme unité de l'être et du néant, qui est désormais un *objet*, puisque cette unité est inassimilable dans l'analyse, et la forme de cet objet, c'est-à-dire l'opération de *nomination* qui place ce que l'analyse produit sans pouvoir le contenir. Cette opération est, nous allons le voir, ce que Hegel nomme la « forme de l'être ».

Le rapport entre la forme de l'être et l'unité de l'être et du néant n'est pas une relation entre deux pôles. L'articulation est plus complexe qu'une simple scission sur fond d'une unité qui devrait être retrouvée. L'asymétrie qui donnait lieu à la différence entre *Entstehen* et *Vergehen* n'est pas analysable, comme on l'a vu, par l'opération de définition. Rappelons en outre que chacun de ses moments ne se pense pas dans son autre, mais se relativise en lui-même. En apparence, c'est un même mouvement de relativisation de soi auquel on assiste dans le cas de l'être et dans celui du néant : ils ne sont plus relativisés l'un par l'autre, mais chacun en soi. Cette autonomisation des termes traduit une autonomisation du discours dans son ensemble, qui, en revenant sur lui-même, ne parvient pas néanmoins à son incorporation. Revenons un instant sur le dernier passage que nous avions cité, et qui achevait le passage sur les moments du devenir :

> Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das eine äusserlich das andere auf ; sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegentheil seiner.

Dans le détail, on remarque que chaque terme s'abolit *en soi même* et est *en lui-même* le contraire de lui-même. Ce *an sich* et ce *an ihm* ne traduisent pas véritablement une intériorité de chaque terme (qui serait dite *in sich*), mais plutôt une opacité rémanente. Une telle opacité n'est pas à comprendre par contraste avec la clarté qui serait l'intériorité de chaque terme. Elle est plutôt la manifestation du refus d'une profondeur du terme. L'être et le néant ne recèle pas des

---

notamment dans le polyptote (voir ci-dessus pp. 163 *sqq.*), qui permet de penser le processus d'objectivation dans la *Logique de l'être*. Signalons d'ores et déjà que cette objectivation ne fonctionne pas de la même manière dans la *Logique de l'essence*.

trésors cachés. Ils ne sont compris ici que dans leur plus totale *superficialité*, c'est-à-dire comme fonction de leur position. Cette position n'a de sens que par la différence qu'est chaque terme, mais cette différence est difficile à comprendre car elle n'est pas analysable. Cette différence dans la forme de l'être, qui va articuler être et détermination dans une unité qui, pourtant, n'est signifiante qu'à travers son expression différenciée, introduit ici le rôle de la *copule* dans une proposition qui *qualifie* l'étant.

Chapitre III

Faire être la différence ? L'incomplétude ontologique du *Dasein* au *Etwas*

Le devenir s'abîme (*zusammensinkt*) lui-même. Cela peut être assez rapidement résumé par l'argumentation qui a précédé, qui a les allures d'une réflexion manquée. Le devenir renvoie à l'absence de base établie. Il n'est pas l'unité dans laquelle l'être et le néant se stabiliseraient et se retrouveraient compris, mais bien une compréhension de la disparition de l'unité comme *référence* de l'être au néant et du néant à l'être. C'est sur ce point que l'on pouvait relever la différence entre le « même », qui s'évanouit purement et simplement, et le devenir qui permet de comprendre cet évanouissement comme un phénomène logique, c'est-à-dire comme un phénomène vecteur de sens. Le devenir ne vient donc pas « enrichir » le « même » disparu : il fait apparaître cette disparition comme le *sens* du rapport de l'être et du néant. L'être est ainsi *devenir-néant*, de même que le néant est *devenir-être*.

Malgré l'impression de symétrie produite par une telle reconstruction – symétrie dont l'*axe* serait le devenir – on s'aperçoit assez rapidement que l'axe en question est désagrégé. La position « axiale » du devenir est dissoute sous l'effet du devenir lui-même. Parce que le devenir est devenir, il ne peut s'installer dans la position qu'il suggère, ou plus exactement qu'il suppose. La position *fonctionnelle* du devenir ne peut être remplie par le devenir lui-même. La tension inhérente au devenir entre sa position fonctionnelle (unité de l'être et du néant) et sa définition comme non-réalité se traduit comme une opération de *détermination*. Une telle opération ne correspond pas à une description extérieure d'une chose déjà donnée, mais à un travail autonome dans lequel la description *bute* sur son propre caractère opérationnel. Le fait de qualifier se traduit par un raffinement toujours plus précis, par une tendance vers la forme étant adéquatement forme d'elle-même, par une tension vers la différence intégralement dicible, mais ne peut y parvenir. C'est à cet endroit que la syntaxe logique bute sur elle-même et qu'elle place sa propre opacité comme son *objet*. La structure minimale de l'objectivité apparaît donc comme le fait, pour la forme, de *prendre du champ* sur son incapacité à se comprendre *intégralement*.

La différence de « sens » qui émerge avec le couple *Entstehen* / *Vergehen* est donc en réalité une différence de perspective, elle-même traitée comme nomination. Le nom, à partir des moments du devenir, est pensé comme *articulable* à son explication, à un discours qui va pouvoir en livrer la signification, à la *perspective* qui l'explique, mais cela ne peut pour autant signifier que le nom soit intégralement analysé par sa définition. Il n'est plus nécessaire d'avoir recours, dès lors, à un sujet à qui appartiendrait le sens du nom, puisque ce sens est ici traité de manière seulement

logique, et remarquablement économique[1]. La fonction dative de l'être apparaît ici de manière beaucoup plus claire : l'être est ce à quoi *se donne* la différence indicible de l'être et du néant, la perspective dans laquelle l'être lui-même fait sens. Cette fonction correspond par conséquent à l'annulation d'un *terme* qui serait positionné dans la fonction dative. Celle-ci n'est que son abolition, et c'est par cette abolition que la nomination fonction.

La signification est ainsi déterminée *contextuellement*[2]. Le problème est que l'on peut comprendre le sens d'un contexte dans le domaine ordinaire, mais beaucoup plus difficilement en logique. Le contexte serait ce dans quoi le discours s'inscrit, et qui intervient comme une précision de son sens indépendante de ce qu'il dit effectivement. Le contexte joue ainsi le rôle de l'*interprétant* de la signification, dans le schéma ternaire de la relation qui commence à apparaître ici. Comment comprendre l'idée d'un contexte qui permettrait d'interpréter un même processus de passage comme genèse ou comme disparition ?

La réponse la plus immédiate consisterait à dire : tout dépend d'où l'on part. Cette réponse doit nous permettre d'envisager ici la perspective comme un choix du sujet qui consisterait à partir de l'être pour aller vers le néant, ou bien du néant pour aller vers l'être. Ce choix consisterait donc à déterminer ce que l'on place dans le rôle d'immédiat et ce que l'on place dans le rôle de médiat. Dans une telle reconstruction toute schématique, on pourrait presque entrevoir « être » et « néant » comme des valeurs possibles de variables articulées dans une fonction. Très simplement, les deux variables correspondraient à deux positions (immédiat / médiat). Si l'immédiat est « être » et le médiat « néant », alors on parle de « disparaître ». Si l'immédiat est « néant » et le médiat « être », on parle d'apparaître[3]. Cela dit, la mise en place d'un tel système ne semble pas être l'objectif de Hegel ici, puisqu'il reconnaît bien vite que l'apparition et la disparition reviennent au même : le passage de l'être dans le néant est en réalité un passage de l'être dans le passage à l'être (puisque le néant est passage à l'être). De manière réciproque, le passage du néant à l'être est passage du néant au passage dans le néant. La conclusion du chapitre qui précède a amené à reconsidérer l'intérêt des moments du devenir dans l'apparition de la copule, mais il faut encore étayer davantage ce point, car à première vue, la différence de

---

[1] C'est la raison pour laquelle il semble que le devenir puisse prendre la place du sujet, comme on l'avait vu dans la deuxième remarque au devenir citée plus haut (chapitre 2, page 133 : GW 21, 79, *23-28* ; *SL*, I, p. 117).

[2] Nous renvoyons, pour la discussion du principe hégélien de contextualité, à notre chapitre 1, page 76 et à notre chapitre 2, page 177.

[3] Ce point apparaissait très clairement dans le passage que nous avions cité plus haut, et que nous redonnons : « Das Werden enthält also Seyn und Nichts als *zwey solche Einheiten*, deren jede selbst Einheit des Seyns und Nichts ist ; die eine das Seyn als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts ; die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Seyn ; die Bestimmungen sind in ungleichem Werthe in diesen Einheiten » (« Le devenir contient ainsi l'être et le néant comme deux unités de ce genre, dont chacune est elle-même unité de l'être et du néant ; l'une est l'être comme immédiat et comme relation au néant, tandis que l'autre et le néant comme immédiat et comme relation à l'être ; les déterminations sont dans ces unités avec une valeur inégale »). GW 21, 93, *2-6* ; *SL*, I, p. 137.

l'apparaître et du disparaître n'est pas plus signifiante que ne l'était celle de l'être et du néant. Ne retrouve-t-on pas ici, pour parler de *Entstehen* et *Vergehen* la même expression que celle que nous avions analysée plus haut lorsqu'il était question du rapport entre l'être et le néant : « Beyde sind dasselbe »[4] ?

Il faut sans doute relever que l'expression n'est pas *exactement* la même. Concernant l'être et le néant, Hegel écrivait plus volontiers « Beyde *ist* dasselbe »[5] alors qu'ici, il ne refuse plus le pluriel. Ce détail permet de souligner que la syntaxe est plus habituelle ici justement parce que l'on se retrouve dans le cadre d'un *discours* maîtrisé, mais dont le résultat est cependant pseudo-tautologique. Pour autant, le résultat d'un tel discours est bien la compréhension de la différence syntaxique comme *orientée* vers ce qui assure l'ancrage référentiel. Cependant, le terme censé assurer un tel ancrage est absent ici. La fonction du *sujet* syntaxique semble réduite à la contradiction du devenir. Le sujet syntaxique n'est donc pas le point d'orgue du discours, mais bien l'annulation même de celui-ci. Cette annulation de la médiation discursive, cet *impossible* pur est bien la *forme de l'être*. Pour cette raison, on ne retourne pas à une simple équivalence de l'être et du néant, mais à l'émergence *explicite* de la forme de l'être comme pouvant articuler la discursivité d'une part et la référence d'autre part. Le pivot de cette articulation *ne peut pas* être un terme ou un « axe » comme on l'a dit plus haut. L'intérêt des moments du devenir est donc de médiatiser le devenir lui-même avec sa propre *contradiction*.

Le mouvement qu'est le devenir semble ainsi emporter le devenir lui-même. Cette ébauche d'une « réflexivité » semble devoir être remarquée, car elle ne semble pas, d'une part, produire une totalisation du devenir (il est bien qualifié comme *haltungslose Unruhe* dans notre passage), et qu'elle ouvre le passage vers un résultat en raison même de cette non-totalisation. Quel rapport peut-on ici dessiner entre cette absence de totalisation, cette carence du devenir, et le fait que celui-ci débouche sur un résultat *positif* et non pas sur un pur et simple néant ? Hegel écarte en effet cette idée assez rapidement, dans le passage qui porte sur l'*abolition* (ou la relève) du devenir :

> [Das Werden] widerspricht sich also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist ; eine solche Vereinigung aber zerstört sich. Diß Resultat ist

[4] Il s'agit bien de la première expression du dernier alinéa des moments du devenir, GW 21, 93, *11* ; *SL*, I, p. 137.
[5] Nous avons relevé les exemples dans le chapitre qui précède. Rappelons-les : la première phrase du paragraphe sur le devenir (« *Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe* », GW 21, 69, *24* ; *SL*, I, p. 104) et le début de la seconde remarque, qui introduit notamment la contradiction (« Insofern nun der Satz : *Seyn und Nichts ist dasselbe*, die Identität dieser Bestimmungen ausspricht, aber in der That ebenso die beyde als unterschieden enthält, widerspricht er sich in sich selbst und löst sich auf». GW 21, 77, *23-25* ; *SL*, I, p. 115). Nous renvoyons à notre analyse du problème que pose cette phrase en au chapitre 2, page 137 note 15.

> das Verschwundenseyn, aber nicht als *Nichts* ; so wäre es nur ein Rückfall in die eine der schon aufgehobenen Bestimmungen, nicht Resultat des Nichts *und des Seyns*[6].

Comment expliquer que l'on parvienne ici à un résultat positif, et ce malgré l'écroulement de la contradiction du devenir ? Quelques éléments peuvent nous renseigner, un peu plus haut dans le même paragraphe, et un peu plus bas. Dans les premières lignes de cette « relève » du devenir, nous trouvons en effet le passage suivant :

> Das Gleichgewicht, worein sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht eben so in *ruhige Einheit* zusammen[7].

L'identification rétrospective de l'équivalence de l'apparaître et du disparaître avec le devenir est précisément l'opération par laquelle il semble que l'on parvienne à un résultat positif. Le devenir n'est pas, l'apparaître et le disparaître se paralysent l'un l'autre (et donc débouchent sur une sorte de mouvement perpétuel), mais leur *identification* est ce qui permet de faire apparaître un résultat positif. C'est encore ici l'identification analogique qui permet, semble-t-il, de produire l'identification de la définition avec le terme défini, mais cette opération est en réalité l'appellation de ce que le devenir ne définit pas de lui-même. Cette abolition du devenir par le contraste avec la définition qui l'identifie permet toutefois de penser un rapport à la définition qui n'est pas tout à fait extérieur. C'est en effet la définition même qui permet de concevoir le devenir comme *orientation* vers l'être déterminé, c'est-à-dire vers la forme de la définition *satisfaite*.

Cela apparaît notamment dans le troisième alinéa, qui nous avions commencé à citer. Rappelons que le devenir ne s'achève pas dans un pur et simple résultat négatif. Ce résultat est bien plutôt :

> […] die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seyns und Nichts[8].

Le « *zu* » fait apparaître ici l'orientation, mais fait aussi apparaître la simplicité comme ce vers quoi *est devenue* l'unité de l'être et du néant. Le devenir (*Werden*) est désormais utilisé comme un verbe *à la forme passée* : il s'est ainsi appliqué la même transformation que celle que l'on rencontrait avec l'être et le néant[9]. Le devenir est ainsi *devenu*, tout comme le passage était passé, mais ce faisant il laisse la place à l'*orientation* vers un horizon qui est sa propre problématicité. Une

---

[6] Cette possibilité est envisagée et écartée par Hegel d'une façon particulièrement rapide dans la *Logique* : « Diß Resultat est das Verschwundenseyn, aber nicht als *Nichts* ; so wäre es nu rein Rückfall in die eine der schon aufgehibenen Bestimmungen, nicht Resultat des Nichts *und des Seyns* » (« Ce résultat est l'être disparu, mais non comme *néant* ; si tel était le cas, il ne serait qu'une rechute dans l'une des déterminations précédemment déjà abolies, non pas un résultat du néant *et de l'être* »). GW 21, 94, *3-5* ; *SL*, I, p. 138.

[7] « L'équilibre dans lequel se pose le naître et le disparaître est tout d'abord le devenir lui-même. Mais celui-ci se contracte aussi bien en une *unité en repos* », GW 21, 93, *20-21* ; *SL*, I, p. 138.

[8] « […] unité de l'être et du néant devenue simplicité en repos », GW 21, 94, *5-6* ; *SL*, I, p. 138. La traduction ne permet pas de faire apparaître la nuance introduite par le « *zu* ».

[9] Nous renvoyons ici à notre analyse sur le polyptote (chapitre 2, pp. 163 *sqq.*).

telle orientation n'est pas due à la supposition d'un point de mire de la dialectique de l'être et du néant. Elle est bien plutôt le résultat de l'objectivité de l'inadéquation formelle. Le rapport entre l'unité (de l'être et du néant) et la simplicité (celle du point focal) est complexe. L'abstraction de l'unité est pensée comme abstraction et renvoie donc à un corrélat *simple*. Cette simplicité ne peut cependant être comprise de manière naïve, car elle est le lieu de la détermination. Deux éléments seraient donc articulés ici : l'orientation d'une part, le point focal de cette orientation d'autre part. Il n'y a cependant pas de sens à les traiter à part l'un de l'autre : le point focal est en effet le *supposé* de l'orientation, mais puisque celle-ci est *superflue* par rapport au point vers lequel elle s'oriente, elle ne vise que sa *propre annulation*. L'annulation de l'orientation a pour corrélat la supposition de son point focal[10]. Dans la *Logique de l'être*, c'est l'insignifiance du *nom* qui remplit le rôle d'une telle annulation, raison pour laquelle on assiste ici à l'apparition de la *forme de l'être*.

L'orientation que l'on observe donc ici passe par l'apparition de la dimension de l'objet qualifié. Pourtant, cette qualification de l'objet (ce que l'on pourrait appeler le *Sosein*) est tout aussi bien un ancrage ontologique du corrélat (on utilise alors le vocabulaire du *Dasein*)[11]. La « charge existentielle » qu'apporte le *Dasein* n'est pas à penser comme un supplément, mais comme l'envers de la qualification. Nous avons esquissé cela à partir de la différence des moments du devenir interprétée comme *copule*, et voulons montrer par là que la qualification de l'étant le place déjà comme extérieur à cette qualification. Le sens du *Da-* n'a donc pas besoin ici d'être rattaché à un déictique. Disons-le ainsi : la « déicticité » du *Da-* est liée au problème inhérent à la qualification. On renverse ici le problème : la qualification n'est pas toujours déficiente par rapport à son objet idéal (l'adéquation parfaite à ce qui est qualifié), elle marque, *par sa procédure même*, le qualifié comme *son extériorité*. Le qualifié est *Dasein* parce que la qualification n'exprime

[10] L'inadéquation permet ici de comprendre le traitement logique du concept de *perspective*. On avait déjà aperçu ce point avec l'investigation de Sevilay Karaduman (*Perspektivität und Dialektik: Eine Untersuchung zu den Perspektivenwechseln in Hegels Konzeption des Erkennens*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2019), mentionnée plus haut, notamment pour la discussion avec Friedrich Kaulbach (Introduction, note 47). Il importe toutefois de ne pas surcharger cette perspective en la confondant avec le point de vue d'un sujet (au sens quasi-psychologique, ou du moins conscientiel du terme). Sans reprendre ici la discussion complète de l'articulation entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique*, la conception du sujet pensant apparaît comme une application du problème de la relation que pose de manière précise la *Logique* (voir ici Hans Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Francfort/Main, Klostermann, 1965 [1975], pp. 297-300), nous soulignons ici que la notion de perspective n'est pas abolie dans le savoir absolu, mais comprise comme nécessaire projection de l'inadéquation formelle en elle-même. Par définition, cette inadéquation ne peut s'exprimer adéquatement, d'où l'idée d'une *orientation* traitée ici par des moyens tout à fait minimaux. Pour une définition de la perspectivité au sens épistémologique, voir Martina Plümacher, « Epistemische Perspektivität » dans Hans-Georg Sandkühler (éd.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hambourg, Meiner, 2010, vol. 2, pp. 1930-1937, et la mise en perspective hégélienne chez S. Karaduman (*op. cit.*, en particulier pp. 147-161 pour l'*Encyclopédie*).

[11] La différence entre *Sosein* et *Dasein* n'est pas hégélienne. Nous la reprenons, de manière libre, de Nicolaï Hartmann, dans le premier volume de son *Ontologie* intitulé *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, De Gruyter, 1935 [1965], pp. 81-100. Le *Sosein* et le *Dasein* sont, dans l'ontologie de N. Hartmann, les « moments de l'être » (*Seinsmomente*), qu'il convient de distinguer des « manières d'être » (*Seinsweisen*) que sont la réalité et l'idéalité et des « modes d'être » (*Seinsmodi*), qui sont la possibilité, l'effectivité et la nécessité. L'expression *Dasein* ne se substitue pas ici à tel ou tel étant *réel* singulier, mais à la dimension *ontologique* de l'étant, dans laquelle sa *qualification* est problématique.

pas adéquatement sa procédure – c'est pour cette raison, au demeurant, qu'elle est une procédure. Si la qualification pouvait parfaitement réussir, elle ne serait jamais une *procédure* de qualification.

Dans le chapitre qui suit, nous allons approfondir ce point en trois temps. Dans un premier temps, nous reviendrons sur l'abolition (*Aufhebung*) du devenir, et sur le sens de la contradiction que l'on y rencontre (I). Dans un second temps, nous ferons apparaître le problème de l'être déterminé à partir de la tension entre détermination et déterminité (II). Enfin, nous soulignerons la structure pré-réflexive du « quelque chose », comme première application concrète de l'*ontologie* hégélienne (III). Nous suivrons ici, de manière générale, l'ordre du texte (*Aufheben des Werdens – Dasein – Etwas*), mais en tentant de mettre en perspective cette lecture à partir du problème de la forme de l'être, qui apparaît explicitement ici, et de la contradiction comme manifestation d'une réflexivité incomplète.

I. Abolir le devenir dans la forme de l'être ? Le passage à l'être déterminé (*Dasein*) (GW 21, 93, *20* – 94, *10*).

Les quelques passages relevés en introduction de ce chapitre appartiennent au dernier paragraphe concernant le devenir. Il y est question d'une *Aufhebung* du devenir. La description de cette abolition passe, on l'a vu, par la mise en place d'une pseudo-réflexivité du devenir. Nous la nommons « pseudo-réflexivité », car le redoublement en question ne débouche pas sur une boucle, mais sur la mise en tension du devenir avec ses moments. Cette mise en tension se traduit par une *orientation* vers un être déterminé. Cette orientation est liée à la contradiction du devenir.

On a coutume d'attribuer la contradiction à l'impossibilité de *dire* quelque chose au sujet du devenir. L'interprétation résumée pourrait être la suivante : le devenir hégélien est l'instance discursive à même le discours lui-même, ce qui fait qu'il y a discours, et que le discours ne peut cependant dire. Le « dire » lui-même de la méthode dialectique est un intermédiaire entre son propre fait et ce qu'il dit[12]. La contradiction du devenir est donc, techniquement parlant, l'*expression adéquate du caractère inadéquat de la forme logique*. Cette formule, qui semble inutilement compliquée, est en réalité efficace : la forme qui ne peut s'exprimer elle-même, d'où son inauguration comme *être*. Cette inadéquation n'a cependant pas de contenu. Elle se définit, elle se dit *néant*. Cependant, le néant n'est pas seulement la forme *dite* : il est également contrasté avec l'être, puisqu'il est lui-même surnuméraire par rapport à ce qu'il est censé dire (le néant ne dit « rien », et pourtant, il est bien un terme). Cette inadéquation est dès lors comprise comme relativisation de la discursivité par elle-même. Cette relativisation n'est pas liée à un quelconque « objet » dont il serait question : la simple opération discursive, sa pseudo-temporalité, contredit la simplicité qu'elle cherche à exprimer. C'est par lui-même que le discours se relativise, et non par l'intervention d'un objet. Le polyptote était le symptôme de cette relativisation. Le *sens* du discours n'est donc pas ce qu'il doit atteindre : il est *contenu en lui* comme *son inexprimable*. C'est alors que le devenir apparaît comme médiation, intérieure à la discursivité logique, entre l'impossibilité de sa complétude (*inadéquation de la forme*) et l'expression de cette impossibilité comme sa vérité (*expression adéquate de l'inadéquation*).

[12] Si l'on comprend, de manière très rapide, la conception platonicienne non pas comme une simple séparation entre l'être et le devenir, mais comme leur articulation, on peut reformuler ici le propos hégélien en faisant apparaître la distinction comme travail de la forme elle-même. Le devenir n'est donc pas un pôle de l'articulation entre l'être et le devenir, mais l'intermédiaire entre l'être et l'être-là. C'est l'une des raisons pour lesquelles le vocabulaire de la « forme de l'être » apparaît ici. Elle n'est pas distincte de l'être-là : tout son être est de s'articuler en être-là. Sur la question de l'intermédiation et de la « synthèse ontologique » chez Platon, nous renvoyons à Léon Robin *Platon*, Paris, Puf, 1935 [1988], pp. 68-71. Compte tenu de ce que l'on a dit, il n'y a pas d'opération *synthétique* chez Hegel à proprement parler. En fait de *synthèse*, vocabulaire qui insiste trop sur une interprétation incorrecte de la différence, il y a bien plutôt une *nomination* qui est intégrée comme *fonction logique explicite* à partir du devenir.

L'aplomb de l'être par rapport auquel on cherchait tout à l'heure à comprendre l'évanouissement du devenir, ou plus exactement la relativisation de la forme, ne peut tout à fait se présenter comme une présupposition inutile, comme si un tel « aplomb » était une pure et simple illusion dont il faudrait se défaire. Il est certes tentant de présenter Hegel, à nouveau, comme un pourfendeur de toute « donation »[13], mais on ne peut cependant complétement laisser de côté ici la question de la « forme de l'immédiateté », de la forme de l'être, de la simplicité (*Einfachheit*), qui se présente comme autant d'indice de la négation de la médiation. Nous avons déjà relevé cela. Ce qui est toutefois plus curieux, et le point sur lequel nous voudrions justement revenir ici, c'est l'apparition d'un semblant de mouvement *réflexif* dans ce que l'on a observé. Le *passage* dans la *Logique de l'être* semble impliquer, en première approche, qu'une détermination va engendrer une autre détermination. Toutefois, l'articulation semble plus délicate : la détermination est indissociable du discours dans lequel elle se déploie. L'originalité de Hegel est ici de traiter l'exposition des catégories et le discours qui leur donne lieu *dans un seul et même mouvement*. Une catégorie n'est pas à part de son expression discursive[14], mais celle-ci n'en est pas le *reflet*. Une catégorie ne se résout pas dans son explication logique. Cette dernière fait bien plutôt apparaître que cette explication n'est que l'expression du problème que la catégorie entreprend de résoudre. Ce problème est alors *explicité*, mais non résolu. Le passage d'une catégorie à une autre ne traduit donc pas une ascension vers des catégories plus riches que d'autres, mais une différenciation dans la présentation de la problématique ontologique. Celle-ci apparaît bien ici dans la contradiction du devenir, mais de manière encore discrète (A) et dans la difficulté de la définition (B).

A. La contradiction dans le contexte de la *Logique de l'être* : une présence diffuse ?

1. « Le devenir devient » : pour une approche compréhensive de la contradiction

[13] Voir la question du rapport de Hegel au « mythe du donné », telle que récemment reprise chez John McDowell (« Hegel and the Myth of the Given » dans Wolfgang Welsch, Klaus Vieweg (éd.), *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Munich, Wilhelm Fink, 2003, pp. 75-78 ; l'article a été traduit par N. El Yadari, E. Renault et M. Salmon dans *Hegel pragmatiste ?*, *Philosophie*, n°99 (2008), Paris, Minuit, pp. 41-62). L'importance du motif de l'immédiateté que l'on retrouve ici souligne bien que l'on ne pourrait sans simplification rapide présenter le « programme » hégélien comme une entreprise de démystification massive qui ferait de tout donné le résultat d'une médiation. Il semble plutôt s'agir de décrire comment quelque chose comme l'immédiateté peut se présenter. L'idée même qu'un rapport puisse se présenter entre l'immédiateté et ce par rapport à quoi elle apparaît comme telle ne fournit pas une preuve de son caractère médiatisé, mais invite à repenser fondamentalement ce que l'on entend par médiation. C'est la capacité de la médiation de se relativiser elle-même qui *renvoie* à l'immédiateté. Celle-ci n'est donc pas causalement déterminée, mais fonctionnellement positionnée.

[14] Ce motif est souligné par différents interprètes rappelant la solidarité de la *Darstellung* et de la méthode chez Hegel. Ainsi chez Bruno Puntel, *Darstellung, Methode, Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bonn, Bouvier, 1973. Plus récemment, Eleonora Caramelli (*Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella « Fenomenologia dello Spirito » di Hegel*, Bologne, Il Mulino, 2015) fait apparaître le langage comme instance de rétrospection de la pensée. L'analyse conduite précédemment nous a rappelé que sans une telle rétrospection, on ne peut en effet pas parler de pensée. Il n'y a donc pas de secret au-delà du discours, mais simplement une opacité du discours à sa propre instanciation.

Regardons plus précisément l'apparition de la contradiction dans le devenir. On notera ici qu'il s'agit de la première apparition dans le corps du texte (et non dans les annotations) du motif de la contradiction (alors même qu'elle brillait par son absence, comme nous l'avons vu, dans le passage sur le *dasselbe*). Pour autant, on ne trouve qu'une seule fois le verbe dans le passage qui nous intéresse, et la contradiction n'est pas étudiée pour elle-même. Elle caractérise le comportement du devenir, sans être thématisée pour elle-même :

> [Das Werden] widerspricht sich also *in sich selbst* [nous soulignons], weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist ; eine solche Vereinigung aber zerstört sich[15].

Il n'est pas exactement question d'une contradiction de l'être et du néant. Leur rapport n'est pas celui d'une contradiction, mais bien d'une *opposition*. C'est le devenir qui *se* contredit, tandis que l'être et le néant s'opposent. C'est justement parce que le devenir *se* contredit qu'il laisse place à autre chose que lui-même, mais quelque chose qu'il appelle en même temps[16]. En quoi consiste exactement la contradiction du devenir ? Elle n'est pas, à proprement parler, la simple « totalité » de l'être et du néant. Lorsque l'on écrivait qu'être et néant étaient « le même », on pouvait en effet remarquer que la contradiction ne concernait pas exactement le rapport de deux prédicats opposés à un même sujet. Il s'agissait bien plutôt de décrire le rapport entre ce qui est produit par le discours (le même) et ce que le discours fait, pour ainsi dire sans le vouloir (la différence formelle de l'être et du néant). La contradiction dans le « même » se joue, pour ainsi dire, dans le dos de la *Logique*. Elle apparaît en revanche ici, car l'opposition de l'être et du néant est techniquement comprise à partir de la contradiction du devenir.

---

[15] « [Le devenir] se contredit donc en lui-même, parce qu'il réunit en lui quelque chose qui est opposé à soi ; mais une telle réunion se détruit ». GW 21, 93, *28* – 94, *2* ; *SL*, I, p. 138.

[16] On peut ici soigneusement distinguer entre une compréhension *extérieure* de la contradiction et une compréhension *intérieure* de celle-ci. Lorsque la contradiction est extérieure, les termes qu'elle oppose sont reliés par une unité extérieure à ces termes, c'est-à-dire par une détermination qui n'est pas définitionnelle pour de tels termes. L'apparition d'une telle contradiction va donner lieu à une interrogation portant sur la définition des termes dont on a préalablement relevé la contradiction. Cette pratique « éristique » ou polémique a indubitablement un intérêt épistémologique, notamment relevé par Karl Popper dans « What is Dialectic » (*Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 312-335), à condition de ne s'en servir que comme d'un outil. Mais il est assez clair ici que la conception hégélienne de la contradiction ne se limite pas à sa productivité épistémologique, ni à une simple promotion du non-sens (pour un rappel de la thèse de Popper, et une discussion du point de vue hégélien, voir Stefan Schick, *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 53, Hambourg, Felix Meiner, 2010, pp. 299-301). Le second sens, intérieur celui-là, de la contradiction, implique une compréhension de chaque détermination comme contradictoire et comme ayant, de ce fait, une portée ontologique. C'est l'interprétation la plus commode du « Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend » (« Toutes les choses sont en soi-même contradictoires ») GW 11, 286, *18-19* ; *SL*, II, p. 68 – On notera que la traduction rend bien la difficulté grammaticale de la phrase. Seulement, une telle compréhension esquive la mise en place de la contradiction comme intériorisation. Selon la manière dont l'intériorisation d'une détermination se pense, la contradiction ne produit pas les mêmes effets. Dans le cas d'une logique ontologique, qui nous occupe ici, l'altérité se présente comme situable par une nomination, donc irréductible à la relation. La contradiction articule ainsi la médiation à son insuffisance, qui lui apparaît nécessairement comme extérieure. La contradiction n'est pas extérieure ici, elle renvoie à l'extériorité.

Cette contradiction advient dans la mise en adéquation du devenir avec ce qu'il fait (il *devient*, d'où sa reformulation verbale), adéquation qui débouche sur l'impossibilité de remplir la fonction « axiale » que la représentation voudrait lui donner. Cette impossibilité se traduit donc par la *direction* vers l'être déterminé. Le devenir renvoie, par le fait qu'il *devient*, à l'être déterminé. On remarque ici que le fait que le devenir soit reformulé *verbalement* a son importance : le devenir n'est rien d'autre qu'un « il devient ». Dans cette reformulation, il se confond donc avec l'instance discursive elle-même, mais lui donne donc indirectement une place. Ici, nous faisons face à un paradoxe qui va désormais nous occuper. En reformulant le devenir, le discours logique s'instancie en lui-même. Cependant, cette instance ne se fait pas par un substantif, mais par un verbe. Par ce verbe, la *Logique* inscrit la possibilité d'une modification *contextuelle*, mais aussi le fait qu'elle *est le contexte de cette modification*. Le discours modifie ce dont il est question, mais il n'a pas de *lieu* explicite dans ses effets. Nous pouvons formuler notre difficulté à ce point : la modification contextuelle apparaît comme fondée dans un *non-lieu* (l'acte discursif) qui, parce qu'il est un *non-lieu*, peut renvoyer à un *lieu*. Le contexte logique, c'est-à-dire l'expression discursive elle-même, comme *acte*, va avoir pour corrélat le *Da-*.

On ne pourrait donc pas ici décrire l'être comme la négation du néant ni le néant comme la négation de l'être[17], car on perdrait ici cette idée d'orientation, de direction vers le référent déterminé. La particularité de la conception hégélienne réside donc ici dans une approche plus compréhensive de la contradiction[18], puisqu'il est impossible de comprendre celle-ci *simplement* comme le rapport de deux termes dont l'un est la négation de l'autre. Au demeurant, cela n'est pas une compréhension de la contradiction, mais bien plutôt de l'opposition. La contradiction,

[17] Lorsque nous avions analysé le rapport entre l'être et le néant, nous avions déjà identifié ce point. Il va s'avérer ici que le néant médiatise le rapport de l'être à l'être qualifié. On pourra ainsi reconnaître que l'être qualifié apparaît comme négation du néant.

[18] C'est donc que la compréhension habituelle de la contradiction ne la *comprend* pas intégralement. Hegel pointerait donc ici une compréhension *non-logique* d'un des principes de la logique elle-même. La conception formelle de la contradiction empêcherait ainsi de la penser de manière rigoureuse, comme le remarque Michael Wolff (« Über Hegels Lehre vom Widerspruch » dans Dieter Henrich (éd.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 110-111. Ce point apparaît en réalité déjà dans les « conditions » de la formulation aristotélicienne, puisque cette dernière introduit le ἅμα et le κατὰ τὸ αὐτό, qui ne sont pas, à proprement parler, des conditions *simplement* formelles. Concernant le débat sur la reprise (ou non) de la formulation classique du principe de contradiction, M. Wolff représente une position qui peut sembler continuiste (ce qui n'est pas sans poser certains problèmes particuliers, notamment concernant la différence entre l'égalité (=) et la copule (« est ») dans l'articulation de l'opposition et de la contradiction. Hermann Schmitz (*Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1992, p. 21) considère pour sa part que les principes de la logique formelle et de la logique spéculative sont radicalement différents. L'idée d'une reprise et d'une reformulation de la logique formelle, nous renvoyons à Klaus Düsing : « [Hegel] in seine Logik die Grundzüge der formalen Logik aufgenommen, sie aber neu begründet und in andere Zusammen hänge gebracht hat » (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1976, p. 78). Récemment, Michela Bordignon (*Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Pise, ETS, 2014) a entrepris de montrer les limites de la lecture « cohérentiste » (notamment ch. 1), c'est-à-dire de la continuité entre la formulation classique du principe de contradiction et son sens hégélien. La réponse pourrait être ici que la réalisation de la contradiction est pensée, dans la logique formelle, comme *extra-logique*. Cependant, nous voyons ici que ce qui est hors de la logique est *logiquement* pensé.

même au sens classique de sa thématisation[19], suppose en effet un même *sujet* auquel serait attribué un terme et sa négation. La fonction du « sujet » semble ici remplie par le devenir, mais celui-ci ne fait que décrire le mouvement de *supposition* d'un sujet, et non pas le sujet en lui-même. Il ne suffit pas de dire qu'ici le devenir remplace le sujet, mais qu'il peut le remplacer *parce qu'il ne peut être sujet*. Le devenir ne peut assumer la position « axiale » que le discours lui confère pourtant, mais c'est bien cela qui le rend parfaitement adéquat à remplir cette fonction. Cette adéquation particulière vient du fait que le devenir ne peut être épuisé par le discours logique, ce qui le place dans la position d'exception. Une telle exception traduit cependant le fait que le discours s'excepte systématiquement de ce dont il entend discourir. Sa réflexivité est donc fondamentalement manquée. C'est la raison pour laquelle il s'inscrit, et de manière immédiate, dans la forme de l'être. Si nous décrivons le sujet syntaxique comme *supposé*, comme nous l'avons fait plus haut, la fonction du supposé est de tenir-lieu de ce à quoi il renvoie dans la syntaxe. Pour faire place au référent, le sujet qui en tient lieu ne doit donc pas s'affirmer pour lui-même. Le sujet syntaxique est ici *objectivant* parce qu'il n'est pas lui-même un objet.

Le caractère « compréhensif » de la contradiction hégélienne se marque non seulement dans la position problématique du devenir dans le « non-lieu » du sujet, mais également dans la compréhension du *contexte* qui permet de parler d'une contradiction (« en même temps et sous le même rapport », si l'on reprend la formulation aristotélicienne) est *lui aussi* analysé logiquement, et n'est pas renvoyé à l'inscription temporelle ou spatiale de l'acte de discours. La « mêmeté » dont il est question ici est, comme on l'a analysé plus haut, la *contextualisation* du devenir par lui-même.

2. Une présence « discrète » de la contradiction ?

Pour autant, la contradiction ne semble pas apparaître de manière suffisamment explicite ici. Le verbe *widersprechen* est certes présent, comme on l'a relevé, mais se trouve dans une formulation alternative (le deuxième alinéa, dans lequel on trouve le verbe *reformule* le premier[20]). On peut résumer cela de manière rapide : le devenir *se contredit* mais il n'est pas la contradiction. Certes, dans l'*Encyclopédie*, le § 89 parle de manière plus directe de la contradiction propre au devenir, et la remarque est plus développée à ce sujet, mais il semble toutefois que la contradiction ne fasse pas exactement l'objet d'un développement à part entière. Elle fonctionne

[19] Pour les formulations les plus habituelles, voir Aristote, *Métaphysique* Γ, 3, 1005b 19-20 : Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (« […] il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue », tr. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF, 2008, p. 153). Voir également *Seconds analytiques*, 77a 10-22 ; *De l'interprétation*, 17a 34 et *Réfutations sophistiques*, 167a 23.

[20] Il commence en effet par l'expression : « Diß könnte auch so ausgedrückt werden […] » (« C'est ce qui pourrait aussi être exprimé ainsi […]). GW 21, 93, *26* ; *SL*, I, p. 138.

certes dans son rôle d'articulation syntactico-sémantique[21] mais n'est pas prise en charge de manière explicite. Elle se manifeste donc, mais n'est pas encore *objet* du discours logique. Ce point n'est pas forcément anodin. Il nous permet de comprendre la *relativisation implicite* dont la *Logique de l'être* fait ici l'objet. Le fait que le « moteur » dialectique ne soit présenté que de manière encore vague n'est pas un manquement, ou bien une pause dans l'entreprise de clarification de la pensée par elle-même. Cette latence est *caractéristique* du moment de l'être. Elle manifeste le caractère encore *extérieur* de l'inadéquation formelle.

Toutefois, cette inadéquation qui se place comme *objet* de la contradiction permet de comprendre l'extériorisation de manière *strictement* logique. Le rapport de la *Logique* a sa propre extériorité est donc d'emblée posé, mais n'est encore qu'un *problème* ici. La *Logique de l'être* n'entend pas résoudre un tel problème (elle n'a pas, à ce titre, de *conclusion*, mais plutôt des *exemplifications*), mais plus directement en étudier les effets. Son régime est de ce point de vue essentiellement *descriptif*. Elle pourrait, de ce point de vue, apparaître d'ores et déjà comme *fausse*, mais cette fausseté est bien productive dès lors que l'on cherche à comprendre la typologie d'objet que l'on peut rattacher au régime de la *Logique de l'être*. La fausseté de cette dernière ne la disqualifie pas dans son ensemble, mais la *qualifie* pour la description d'un type d'objet précis.

Assiste-t-on ici à une relativisation de la généralité de l'ontologie ? L'être déterminé de l'ontologie « classique » n'est pas à proprement parler relativisé par rapport à un autre type d'être ou par rapport à un autre type d'objet. On ne découpe pas ici une région « ontique » à côté d'une autre région. De ce point de vue, la question de la « différence ontologique » chez Hegel[22] n'est pas posée de manière aussi habituelle que ce à quoi on pourrait s'attendre, et cela parce que c'est une conception particulière de la différence qui nous est ici proposée. L'être pur et l'être déterminé, chez Hegel, ne se tiennent pas l'un à côté de l'autre comme deux « êtres », mais cette

---

[21] Sur ce point, voir chapitre 2, page 155, note 50.

[22] On peut prolonger ici la réflexion conduite précédemment sur la différence ontologique (chapitre 2, page 127, et la note 2 pour l'histoire de cette différence). Le vocabulaire de la différence entre l'être et l'étant semble autorisé par la lettre du texte. Hegel écrit en effet : « Das Werden so Uebergehen in die Einheit des Seyns und Nichts, welche als *seyend* ist, oder die Gestalt der einseitigen *unmittelbaren* Einheit dieser Momente hat, ist *das Daseyn* » (Le devenir, étant ainsi passage dans l'unité de l'être et du néant, en tant que cette unité est comme *étant* ou à la configuration de l'unité *immédiate* de ces moments, c'est *l'être-là* »). GW 21, 94, *8-10* ; *SL*, I, p. 138 légèrement modifiée. La continuité de la question a été soulignée par Johannes B. Lotz (« Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin », *Theologie Und Philosophie* 53 (1), 1978, pp. 1-26), mais le point qui nous intéresse s'écarte de cette interprétation essentiellement théologique. La pensée hégélienne de la différence ontologique dont il est question ici renvoie au problème que nous avons envisagé comme étant celui de l'exemplification. L'être n'est pas une généralité dont l'étant serait l'exemple. Il se comprend, à partir de sa contradiction, comme exemplification. La différence dont il est question est donc ce en quoi l'être consiste : l'être réalise sa propre différence avec l'étant *justement parce qu'il n'est pas l'étant*. C'est donc la contradiction de l'être qui est le symptôme de la différence ontologique, mais l'être est ici médiatisé dans sa différence par sa contradiction. Sur la critique heideggérienne de Hegel, voir Bernard Mabille, *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*, Paris, Vrin, 2004, notamment pp. 109-150. Sur la différence, concernant la détermination de l'être en étant, entre Hegel et Heidegger, nous reprenons ici des éléments remarqués par Bruno Haas, *Die freie Kunst*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, pp. 51-52.

remarque demeure assez superficielle, puisqu'aucune des versions de la différence ontologique ne présente l'être et l'étant comme commensurable. Suffirait-il, dès lors, d'avoir à nouveau recours à notre concept d'exemplification ? Cela semble délicat, car l'être n'est pas le modèle dont l'étant serait l'exemple. Il faudrait plutôt considérer ici que l'ontologie hégélienne se développe non pas comme un découpage de « régions » ontologiques sur une base commune (base qui serait l'objet de l'ontologie en tant que telle), mais comme une *régionalisation* progressive dont la base n'existerait pas autrement que par la supposition d'un « hors cadre ». La régionalisation et la supposition étant dialectiquement liée, l'ontologie est *d'emblée* relativisée – il ne peut donc pas y avoir, à proprement parler, d'ontologie « fondamentale » ici.

3. Le « flou » terminologique. Une productivité de l'équivoque ?

Si l'on manque d'une définition principale, ne sombre-t-on pas alors dans une équivoque pure et simple de l'être ? Le refus hégélien d'une langue technique nous amène nécessairement vers la pluralité de sens d'un terme[23]. Ce qui décide du sens, c'est donc le contexte de son usage, c'est-à-dire le lieu dans lequel il apparaît, mais le terme ne « contient » pas le sens qu'il viendrait délivrer. En vertu de la formulation hégélienne du principe de contextualité qui est ici avancée, le terme est un *nœud* contextuel, dans lequel on demeure impuissant à fixer une bonne fois pour toute la compréhension[24]. De manière assez intéressante, la réflexion terminologique menée sur l'*Aufhebung* est ici exemplaire. On peut d'ailleurs relever que c'est précisément ce qui la qualifie comme opérateur logique. Elle fait cohabiter en elle des sens qui ne peuvent théoriquement se rencontrer et semble être, par excellence, l'occasion d'une crise de tout langage « technique », c'est-à-dire de tout langage régi par la correspondance d'un terme avec *une* signification. Le sens

[23] L'*Aufhebung* est ici exemplaire. On peut d'ailleurs relever que c'est précisément ce qui la qualifie comme opérateur logique. Parce qu'elle fait cohabiter en elle des sens qui ne peuvent théoriquement se rencontrer, elle semble être, par excellence, l'occasion d'une crise de tout langage « technique », c'est-à-dire de tout langage régi par la correspondance d'un terme avec *une* signification. Le sens apparaît dans l'impossibilité de joindre les significations de manière exhaustive. Nous avons souligné plus haut que ce point apparaissait dans la difficulté de traduction posée ici. Si notre interprétation est correcte, on devrait dès lors regarder cette difficulté comme *heureuse*, et éviter de la résoudre rapidement : il n'y a pas de mot qui signifie exactement ce que *Aufhebung* signifie, peut-être parce que *Aufhebung* ne *devrait pas être un mot*.

[24] Nous avons déjà proposé une courte bibliographie sur la question du « flou ». Voir ici chapitre 2, page 159, note 54. Michael Wolff (*Der Begriff des Widerspruchs*, Berlin, Eule der Minerva, 2017, pp. 20-21) aborde la question de la contradiction comme un évènement langagier, en s'appuyant notamment sur la l'étymologie, et montre qu'une telle compréhension est égarante. La réduction de la contradiction à un évènement langagier serait le support de son cantonnement à une question de logique formelle. La contradiction ne concernerait que notre discours, mais en aucun cas ce dont nous parlons. On retrouve ici une attitude ambivalente de Hegel à l'égard du langage. Il semble être ici le lieu dans lequel se déposent des difficultés qui sont davantage entérinées que résolues, et cela parce que le langage semble colporter avec lui une métaphysique implicite dans laquelle semblent converger ce que l'on pourrait appeler de manière grossière le réalisme et le nominalisme. Le réalisme, qui sacralise inconsciemment la structure langagière, confond langage et nomenclature, tandis que le nominalisme débouche sur l'idée d'un réel hors d'atteinte, corrélat d'une désignation indéterminée. Cette coupure implicite entre langage et réalité est le fruit d'une certaine conception du langage comme n'étant qu'un tissu de non-être. Mais cette conception ne comprend que trop hâtivement, c'est-à-dire comparativement ce que ce non-être signifie, ou même pourrait-on dire le fait que ce « non-être » *puisse* signifier. Le problème est donc que le langage ne comprend que *superficiellement* sa *superficialité*.

apparaît dans l'impossibilité de joindre les significations de manière exhaustive, c'est-à-dire de *rendre compte* de la signification d'un terme. Nous avons souligné plus haut que ce point apparaissait dans la difficulté de traduction posée ici. Si notre interprétation est correcte, on devrait dès lors regarder cette difficulté comme *heureuse*, et éviter de la résoudre rapidement : il n'y a pas de mot qui signifie exactement ce que *Aufhebung* signifie, peut-être parce que *Aufhebung* n'est pas un mot au sens où on l'entend communément, c'est-à-dire au sens d'une marque de la signification. Au sens où l'on comprend un terme habituellement, *Aufhebung* ne *devrait pas être un terme*. C'est donc à une critique de l'approche *lexicale* des termes que l'on assiste ici, comme l'illustre le passage qui suit, extrait le de la dernière remarque au devenir, portant sur l'*Aufhebung*. Hegel commence par en rappeler les sens :

> *Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es so viel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich so viel als aufhören lassen, *eine Ende machen*[25].

Plus loin, la compréhension « lexicale » du langage, que l'on pourrait résumer comme compréhension d'un terme comme marque d'une signification, et décrite comme incompatible avec le terme *Aufhebung*. L'ambiguïté sémantique est en revanche *indispensable* à la pensée spéculative, car elle permet justement de faire apparaître l'espace de travail contextuel de la signification, celle-ci ne pouvant être *parfaitement* adéquate :

> Die angegebenen zwey Bestimmungen des *Aufhebens* können lexicalish als zwey *Bedeutungen* dieses Wortes aufgeführt werden. Auffallend müßte es aber dabey seyn, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwey entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das speculative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden welche eine speculative Bedeutung an ihnen selbst haben […][26].

Contre une telle approche lexicale, Hegel promeut donc une approche contextuelle de la signification. Le contexte ne décide pas, cependant, de la signification, et n'intervient pas comme une limitation de celle-ci, mais plutôt comme une problématisation de son rapport avec le signe. C'est précisément ce rapport problématique entre le signe et sa signification qui fait intervenir le contexte logique comme vecteur de référence. Cette description aboutit au fait qu'un terme n'est jamais un point de départ, seulement le résultat d'une tension interne entre deux « directions ». Le terme n'est donc que dans la problématicité du sens. La référence n'est pas la solution d'un tel

---

[25] « *« Aufheben* » a, dans la langue [allemande] le double sens suivant : il signifie la même chose que « aufbewahren » [garder], « *erhalten* » [*conserver*], et, en même temps, la même chose que « aufhören lassen » [faire cesser], « *ein Ende machen* » [mettre fin] ». GW 21, 94, *19-20* ; *SL*, I, p. 139.

[26] « Les deux déterminations indiquées du « *Aufheben* » peuvent être, d'un point de vue lexicographique, présentées comme deux *significations* de ce mot. Mais il devrait nécessairement, en l'occurrence, être choquant qu'une langue en soit venue à employer un seul et même mot pour deux déterminations opposées. Pour la pensée spéculative, il est réjouissant de trouver dans la langue des mots qui ont, en eux-mêmes, une signification spéculative […] ». GW 21, 94, *24-30* ; *SL*, I, p. 139.

problème, mais bien son irréductibilité. Celle-ci se présente dès lors comme *objective*, parce qu'elle ne peut être résolue dans le rapport discursif, dans ce que l'on a appelé plus haut l'analyse.

La *Aufhebung* est donc bien un terme technique, mais qui n'intervient pas du dehors pour médiatiser la contradiction du devenir avec un terme ultérieur dans lequel le devenir pourrait se résoudre, et cela malgré l'apparence assez convaincante d'une telle lecture, mais qui présente la difficulté d'avoir recours à la métaphorologie hégélienne[27]. Essayons d'en préciser le rôle de manière plus précise. Nous rappelons que l'enjeu est ici de saisir comment on passe d'un rapport être-néant-devenir à l'unité de l'être et du néant dans la forme de l'être (c'est-à-dire à l'être déterminé). Il semble en effet particulièrement délicat, à première vue, de donner un sens à cette profusion de l'être. Simple *Sein* au début de la *Logique*, il apparaît désormais dans des positions diverses : forme *de l'être*, *être* (avec le néant), *être déterminé*. A-t-on vraiment affaire à des sens « nouveaux », à un enrichissement de la signification de l'être (formulation nécessairement confuse, puisque l'être n'a pas de signification) ? Cette pluralité d'emploi témoigne de ce que l'on avait pu nommer une « relativisation » de l'être. Il faut noter, sur ce point, qu'il ne s'agit pas de relativiser l'être par rapport à autre chose, mais bien plutôt de comprendre comment un tel rapport est interne au champ ontologique. Cela engage une meilleure compréhension de la différenciation, ce que propose justement le développement sur l'être déterminé.

B. L'être comme forme ou l'étant « formulable » ? La référence comme relativisation

Nous nous sommes penchés dans ce qui précède sur la contradiction dans le contexte de la *Logique de l'être*. On a remarqué que celle-ci n'était pas encore thématisée pour elle-même. La raison en est qu'elle n'est pas encore elle-même *objet* du discours logique à proprement parler, mais plutôt structure de l'objectivité de celui-ci, et ce dans la mesure où elle fait apparaître à la fois le caractère problématique du sujet syntaxique et la présence du *contexte* d'interprétation du discours logique. Le « bouclage » de la syntaxe se traduit par une orientation vers le sujet syntaxique, lui-même impossible, mais dont l'impossibilité signale l'extérieur du discours. Cette articulation entre le sujet syntaxique impossible et l'extérieur asyntaxique n'en est pas une : elle est *immédiate* par définition. La fonction de la forme de l'être est donc de polariser la définition *vers* l'impossible sujet qui pourrait y satisfaire, et de faire apparaître le caractère problématique de cette

[27] La métaphoricité est toutefois indissociable du *style* hégélien, puisque celui-ci fonctionne essentiellement par glissement. Elle permet justement de ne pas fixer la signification des termes. Il ne s'agit pas là simplement d'une coquetterie stylistique (dont Hegel, au demeurant, ne peut pas être tenu pour le meilleur exemple), mais d'une nécessité en cohérence avec la non-sacralisation de la signification. L'usage métaphorique de certains termes est donc *logiquement* requis. Il n'y aurait donc pas de « décodage » à proposer du texte hégélien car il ne semble à aucun moment « codé ». On retrouve cette idée dans la critique du paradigme du « secret » chez Hegel que propose Ari Simhon, « Hegel sans secret. L'exotérisme hégélien ou le penser concret », dans Hegel, *Qui pense abstrait*, tr. inédite et commentaire par A. Simhon, Paris, Hermann, 2007, pp. 43-176.

polarisation comme renvoyant à un être cette fois-ci déterminé. La « pluralisation » des sens de l'être à laquelle on assiste ici n'a donc rien à voir avec une équivoque, puisque cette caractérisation supposerait une approche « lexicale » de l'être. Plutôt que d'équivoque, nous parlons donc ici d'une *relativisation*, puisqu'il est impossible de parler d'un « sens premier » qui serait ensuite spécifié, mais de la spécification, ou de la détermination comme seule opération de la forme de l'être. Cette démonstration est encouragée par la *Aufhebung*, qui ne traduit pas une solution d'un problème mais la situation objective du caractère problématique de l'être. On a fait apparaître que celle-ci ouvrait vers un champ qui est celui de l'être déterminé, et on comprend que celui-ci pouvait être *déterminable* dans la mesure où le rapport de la syntaxe à son sujet est problématique. Il importe cela dit de comprendre à présent comment on passe de la possibilité de la détermination à la détermination effective.

1. Le « lieu » de l'être ?

On résume à grands traits la marche de la logique du *Dasein*. Sa progression interne est évidemment plus détaillée. Il s'agit d'abord d'une progression de l'être qualifié à l'étant qualifié, autrement dit la progression du *Dasein* au *Etwas* (que l'on pourrait également appeler *Daseiende*)[28], puis de celle de l'*Etwas* jusqu'à la finité (*Endlichkeit*) et ce celle-ci dans l'infinité affirmative (terme tout à fait remarquable de la seconde édition)[29].

Le point de départ se situe dans un repositionnement du *Dasein* par rapport à ce qui précède. Il ne s'agit pas, comme on pourrait s'y attendre, de replacer le *Dasein* dans le contexte qui l'a vu apparaître, mais bien de le prendre comme un point de départ à part entière. On voit clairement apparaître ce point au début du passage sur « L'être-là en général » :

> Aus dem Werden geht das Daseyn hervor. Das Daseyn ist das einfache Einsseyn des Seyns und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen, die Form von einem Unmittelbaren. Seine Vermittlung, das Werden, liegt hinter ihm ; sie hat sich aufgehoben und das Daseyn erscheint daher als ein erstes, von dem ausgegangen werde[30].

---

[28] Ainsi que le fait Hegel lorsqu'il introduit le terme : « Das Daseyn ist *Daseyendes*, *Etwas* » (« L'être-là est un *étant-là*, *quelque chose* ». GW 21, 103, *11* ; *SL*, I, p. 156.

[29] La progression est sensiblement différente dans la première édition. La *Dasein* se distingue en *Sein für Anderes* et *Ansichsein* (GW 11, 62-63 ; *SL*, I, pp. 147-148), pour se déterminer comme unité des deux, c'est-à-dire comme réalité (GW 11, 63 ; *SL*, I, pp. 148-149), puis comme *Etwas* (GW 11, 65-66 ; *SL*, I, pp. 155-158). L'*Etwas* progresse à travers la distinction qualitative jusqu'à la négation même (GW 11, 66-76 ; *SL*, I, pp. 159-173), qui est négation de la *Bestimmtheit*, qui nous fait passer dans l'infinité qualitative (GW 11, 78 ; *SL*, I, p. 196).

[30] « Du devenir provient l'être-là. L'être-là est l'être-un *simple* de l'être et du néant. Il a, en raison de cette simplicité, la forme d'un *immédiat*. Sa médiation, le devenir, gît derrière lieu ; elle s'est abolie, et c'est pourquoi l'être-là apparaît comme quelque chose de premier dont on partirait ». GW 21, 97, *3-8* ; *SL*, I, p. 142, légèrement modifiée.

Il y aurait donc une solution de continuité entre le devenir et le *Dasein*, ou du moins une *apparence* de solution de continuité (Hegel utilise bien le verbe *erscheinen*[31]), et celle-ci s'explique, puisque l'on a bien vu que l'être déterminé ne faisait pas l'objet d'une déduction à partir de ce qui précédait, mais qu'il était ce vers quoi s'orientait la contradiction du devenir. Le devenir ne produit pas l'être déterminé, il *oriente* vers lui en supposant l'impossibilité du sujet syntaxique. C'est cette impossibilité qui explique que l'être déterminé soit comme « suspendu », qu'il se présente comme une répétition du commencement. Il y a bien là un paradoxe : l'être déterminé *vient* du devenir, car il est ce vers quoi le devenir oriente, mais le devenir *n'est pas* une *médiation* entre l'être et l'être déterminé. Il manifeste qu'une telle médiation s'est justement contredite, et donc que l'on renvoie immédiatement à l'être déterminé.

L'être-là ne suppose donc pas le devenir. De la même manière, le devenir ne supposait pas l'être et le néant, et l'être, d'ailleurs ne supposait pas autre chose. On retrouve ici une nouvelle manifestation du commencement. Ici, cependant, la nouveauté dans le traitement de l'absence de supposé est que celui-ci est apparu comme auto-contradictoire. Cette auto-contradiction du supposé, autrement dit le traitement technique de l'absence de présupposé *qualifie* l'être, sans que celui-ci apparaisse comme une base. L'être est désormais *qualification*, et cela parce qu'il est désormais compris comme *différenciation du sens syntaxique*, et seulement comme cela.

Le *Dasein* est donc ce paradoxe : être un immédiat médiatisé par l'absence de médiation, ou encore par la *médiation comme absence*. Ce paradoxe est en réalité patent dans le choix du terme de Hegel. Il choisit en effet de nommer l'être déterminé *Dasein*, mais il semble le fait pour reconnaître d'emblée le caractère tout à fait défectueux et, pourrait-on dire, *topologiquement inapproprié*, de la dénomination choisie :

> […] *Daseyn* ; etymologisch genommen Seyn an einem gewissen *Orte* ; aber die Raumvorstellung gehört nicht hierher[32].

Le texte est identique dans les deux éditions (mais la question du *Da-* n'est pas abordée dans les leçons), et l'on est en droit de se demander pourquoi Hegel maintient ici une référence à l'étymologie qu'il semble immédiatement récuser. Nous soutenons que c'est justement le caractère inapproprié de la référence au lieu qui est ici parlant. Une difficulté de la *Logique*

---

[31] Dans son commentaire à ce passage, Anton F. Koch (*Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik,* Tübingen, Mohr Siebeck*,* 2014, pp. 87-88) souligne bien le verbe *erscheint*. Mais il faut relever l'intéressante capacité d'*occultation* du « passé logique » dans le *Dasein*. L'idée de l'apparence de primauté ne doit pas nécessairement entrer en concurrence avec ce qu'il en est réellement. La forme de l'être pose ce qu'elle informe dans la situation de ce qui n'a pas d'antécédent, parce que ce qui précède se *contredit*. Le « passage » de la *Logique de l'être* passe donc par des ruptures. Le passage crible donc la *Logique* de points de tension, plutôt qu'il n'en assure le tissage et la linéarité.

[32] « *Être-là* ; pris étymologiquement : être en un certain *lieu* mais la représentation spatiale n'a pas sa place ici ». GW 21, 97, *9-10* ; *SL*, p. 142 légèrement modifiée.

apparaît en effet ici, avec cette inscription pseudo-locale de l'être[33]. Si l'on comprend de manière beaucoup plus superficielle le terme, on comprend que le lieu n'est pas ce dans quoi l'être s'inscrit, mais ce qu'il produit par sa différenciation même, mais cette différenciation est elle-même contradictoire, de même que, plus loin, l'espace introduira des différences qui n'en sont pas. Ajoutons ici que, si l'on se place dans le cadre de la pensée hégélienne du langage, il est possible de détecter ici une *erreur féconde* du terme. Le *Da-* indique une difficulté (la pensée non-spatiale de l'espace) plutôt qu'une schématisation. C'est la contradiction (l'espace qui n'en est pas un) qui intervient comme schématisation manquée, mais donc comme application concrète.

Ainsi, il faudrait dire en toute rigueur, comme Hegel le fait au demeurant dans la seconde rédaction, que le *Da-* n'a pas le sens d'un positionnement spatial de l'être, mais a bien plutôt le sens d'un rapport avec la *position* en général, dans le sens où il est *posé* (*gesetzt*) par son impossibilité à être dit : *Da-* est le lieu que le discours ne peut déterminer, ce qui constitue, d'une manière assez étonnante, sa première détermination. *Da-* est la seule indication que l'on peut donner sur ce que l'on ne peut dire, mais cette « positivité » n'a de sens que par une abolition logique de la médiation. Le *Da-* est ainsi la fonction nominale *spécifiée* par la contradiction de la médiation, d'où son caractère *extérieur*, et donc forcément *inadéquat*.

2. La difficile définition de l'être déterminé

La difficulté posée par le *Dasein* ne s'arrête pas là. Sa définition pose en effet des difficultés, car il se présente d'un côté comme un résultat (le résultat positif de la contradiction du devenir), mais de l'autre comme un immédiat (il est en effet dans la forme de l'être). La manifestation de cette difficulté se trouve dans la multiplication des définitions possibles.

La première définition qui apparaît est celle que l'on trouve dans la fin du passage sur le devenir, et que nous avions déjà citée plus haut :

> Das Werden so [als[34]] Uebergehen in die Einheit des Seyns und Nichts, welche als *seyend* ist, oder die Gestalt der einseitigen *unmittelbaren* Einheit dieser Momente hat, ist *das Daseyn*[35].

---

[33] Ce caractère *impropre* de la question du *Dasein* en logique est souligné par André Doz, dans son commentaire (*La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels l'ontologie,* Paris, Vrin 1987, p. 62) : « Mais la qualité, avec le « ceci » auquel elle correspond, a-t-elle sa place dans la logique, science de la pensée pure ? N'est-elle pas ce qui, loin de pouvoir être engendré par la pensée pure, ne peut qu'être montré du dehors, selon ce que dit de lui-même le mot « ceci » ? Le mot *Dasein*, « être-là », qui comporte une métaphore tirée de la localisation, suggère de lui-même une monstration. Ce qui n'est qu'objet de monstration a-t-il sa place dans la Logique ? » Nous voulons montrer que cette question n'est pas la position du problème, mais le symptôme du fait que le problème que l'on veut ici poser, à savoir la contradiction inhérente à la forme de l'être, n'est pas encore ici *posé*.

[34] Correction proposée par P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1 : Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein, Qualitative Kontraste, Mengen und Maße*, Hambourg, Meiner, 2020, p. 373.

Dans cette formulation, l'unité de l'être et du néant est abordée comme unité *immédiate*. Le caractère immédiat de cette unité la fait concevoir comme *étant*. La difficulté présentée ici n'est pas encore celle de la forme et du contenu, où la forme serait l'unité (*Einheit*) et le contenu serait l'étant. Il s'agit plus précisément de l'unité qui serait « étante » (le participe est bien ici un adjectif, de même que l'immédiateté) ou, pour le dire plus élégamment, tout en maintenant la rigueur hégélienne, de l'unité qui est. Un tel adjectif caractérise la forme, parce qu'il provient de cette forme elle-même, plus exactement, il provient du rapport que la forme a à elle-même. Dans ce rapport, comme on l'a vu, la forme ne coïncide pas avec elle-même. Cette non-coïncidence est abordée dans le devenir. Elle intervient à deux titres : à la fois comme objet de la logique, et comme moteur de celle-ci. Le devenir *dit* l'impossibilité de le définir, mais ce faisant, il fait de cette impossibilité le point que la définition cherche à évacuer, autrement dit il en fait son objet. L'opération de définition situe ainsi *hors d'elle*, par la nomination, ce sur quoi elle achoppe, et qui se trouve désormais dans la *position d'être*.

Le *Dasein* est donc le lieu d'une tension entre le caractère formel de la définition et le caractère immédiat de ce sur quoi la définition porte. Cet « objet » n'est pas encore identifié comme « quelque chose », et ne peut donc apparaître que dans la description minimale que donne le « là ». La définition apparaît ainsi comme incomplète, mais l'être apparaît néanmoins comme qualifiable. Ce que l'on retrouve dans la compréhension du *Dasein* qui venait clôturer le passage sur le devenir, c'est donc à la fois l'insuffisance de la définition (manifestée par le caractère *immédiat* et *unilatéral* de l'unité), mais aussi le fait que l'immédiateté se comprend comme *position d'étant*. De manière assez paradoxale, on pourrait dire ici que le discours s'enrichit ici de sa propre impossibilité en comprenant celle-ci comme structurée. Ce sera également l'occasion de faire apparaître un régime particulier de différenciation, car dans l'unité de l'être et du néant dont il est désormais question, les deux sont certes « compris » dans une unité, mais l'on a pu voir que cette dernière ne pouvait jamais apparaître comme un genre, comme une addition ou comme une synthèse. Être et néant sont liés par une entre-implication qui se caractérise pourtant comme impossible, et qui renvoie cette impossibilité à une médiation introuvable, autrement dit à l'immédiateté. L'unité dont il est question est surnuméraire et, *à ce titre*, elle *est*. La détermination même, comme processus de précision et de raffinement de la distinction, *renvoie* à une différence pure, et donc à une telle immédiateté. Le *Dasein* articule donc le problème de la forme de l'être de telle manière qu'il produit l'espace de l'être qualifiable, c'est-à-dire d'un type d'objet descriptible

[35] « Ainsi le devenir, en tant que passage dans l'unité de l'être et du néant, unité qui est en tant qu'*étant*, ou a la figure de l'unité *immédiate* unilatérale de ces moments, est *l'être-là* ». GW 21, 94, *8-10* ; *SL*, I, p. 138 modifiée.

par la différenciation qualitative, qui est plus que cette différenciation, mais dont il n'est pas possible de dire pourtant quoique ce soit en plus.

Dans la seconde définition, celle que l'on trouve au début du passage sur l'être-là en général (*Dasein überhaupt*), c'est bien l'idée d'immédiateté qui ressort. Avant d'insister sur le fait que le *Dasein* se présente comme quelque chose de premier, Hegel semble en effet rappeler ce qui a précédé :

> Das Daseyn ist das einfache Einsseyn des Seyns und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen, die Form von einem *Unmittelbaren*[36].

Rien de tout à fait nouveau ici, mais quelques termes méritent d'être relevés. Tout d'abord ce curieux « Einsseyn » (être-un), qui ne retiendrait pas forcément l'attention, s'il ne se trouvait pas dans un contexte où *Einheit* est fréquemment employée. L'analyse de ce choix ne pose pas de réelles difficultés : Hegel veut marquer ici la valeur *ontologique* du *Dasein*. Ce qui semble plus intéressant, c'est que ce terme prend place dans une définition qui insiste sur le problème qu'est le *Dasein*. Schématisons le texte : on voit l'expression « einfache Einsseyn » reformulée par « Einfachheit », qui s'inscrit dans un registre plus « formel », pour faire apparaître justement la « forme d'un immédiat » (« Form von einem *Unmittelbaren* »). Dans ces expressions, c'est la tension entre des formules discursivement définies (la norme d'un tel caractère défini est fixée dans le *einfach*, d'une simplicité conçue comme clôture du signifiant) et l'immédiateté, c'est-à-dire la *négation* de la forme elle-même. La contradiction du devenir s'est présentée comme une *intégration* de l'altérité de la forme à la forme elle-même. Cette altérité n'est pas une marge de la forme, mais son cœur. Le *Dasein* se présente comme une rupture parce que l'articulation formelle parvient non pas à son premier développement, mais plutôt à sa première *intégration*[37]. Cette intégration est pour le moment exhibée, mais sans être encore tout à fait réfléchie. C'est la raison pour laquelle l'exposition de ses effets implique une extériorité entre la qualification et le « supposé » des qualités. Dans ces circonstances, la forme propositionnelle à l'œuvre dans la logique qualitative fera nécessairement intervenir ce que l'on pourrait décrire comme une *opacité* de la copule puisque celle-ci ne traduira pas une identification du « supposé » de la qualification avec ses qualités, mais bien une compréhension de la qualification comme *supposante*. On ne peut donc pas *caractériser* l'être déterminé par une détermination (paradoxalement, le *Dasein n'est pas*

---

[36] « L'être-là est l'être-un simple de l'être et du néant. Il a, en raison de cette immédiateté, la forme d'un *immédiat* ». GW 21, 97, *3-5* ; *SL*, I, p. 142.

[37] Cette intégration présente cependant une lacune qui est précisément référentielle. C'est la raison pour laquelle l'anticipation de la *réflexion* dans le début de la *Logique de l'être* semble à la fois fondée, mais limitée. La seconde éclaire la première, mais pour montrer où se joue exactement son défaut. C'est un complément que l'on peut ici fournir aux analyses de Dieter Henrich à l'endroit du rapport entre la *Logique de l'être* et la *Logique de l'essence*, notamment sur le rapport négatif de l'immédiateté et de la médiation (« Anfang und Methode der Logik », dans *Hegel im Kontext*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971, pp. 85-86 et p. 89).

qualifié[38]) mais seulement par un processus de détermination qui *situe* la *complétude* de la détermination comme forcément *incomplète* (elle ne prend pas en charge la totalisation de la détermination elle-même comme quelque chose de déterminer)[39].

Cette seconde formulation insiste en outre sur la rupture avec ce qui précède. Le *Dasein* est ainsi négation de la médiation, négation qui ne provient cependant pas d'une autre instance, mais qui est la conséquence directe de la contradiction du devenir. Cela dit, cette contradiction semble *répliquée* dans l'être déterminé lui-même, dès lors que l'on s'intéresse à sa description. Dans la « première définition » (celle de la fin du devenir), nous avons vu apparaître le *problème*. Dans la « seconde définition », celle du début du *Dasein*, nous avons vu se dégager la détermination insistante de l'être (ainsi dans le terme *Einsseyn*, plutôt que *Einheit*, mais aussi avec la primauté apparente du *Dasein*). La « troisième définition » présente pour sa part ce qui pourrait s'apparenter à une analyse du *Dasein*. Elle fait apparaître ici un nouveau terme, la *déterminité* (*Bestimmtheit*) :

> Daseyn ist, nach seinem Werden, überhaupt *Seyn* mit einem *Nichtseyn*, so daß diß Nichtseyn in einfache Einheit mit dem Seyn aufgenommen ist. Das *Nichtseyn* so in das Seyn aufgenommen, daß das concrete Ganze in der Form des Seyns, der Unmittelbarkeit ist, macht die *Bestimmtheit* als solche aus[40].

L'analyse « étymologique » qui précède immédiatement ce passage, et dont on a rendu compte précédemment, s'est avérée être une fausse piste, mais précisément parce que le *Dasein* est compréhensible par le fait qu'il déjoue la représentation spatiale en faisant toutefois signe vers celle-ci. Le « lieu » est ainsi ce dont la caractérisation s'obtient de manière seulement différentielle. Un lieu ne se distingue d'un autre que par une différence purement extérieure. La pauvreté d'une telle détermination *ressemble* à celle du *Dasein*, qui inscrit *dans la forme* même le caractère extérieur de sa différenciation. En elle-même, la forme de l'être ne comporte donc rien qui pourrait être de nature à dessiner une quelconque compartimentation ontologique. C'est précisément l'absence d'une telle compartimentation qu'énonce le simple *da-*. La détermination du *Dasein* consiste

---

[38] Ce point est très clairement résumé chez Richard D. Winfield : « Determinate being cannot be characterized by any qualities. If you did introduce qualities, you would be introducing determinacies, but determinate being is just determinacy as such. To account for it, we cannot bring in what itself is a specific determinacy. Determinate being cannot be characterized in terms of anything determinate—in terms of qualities, relationships, or other things that are qualitative ». *Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, New York, Rowman & Littlefield, 2012, pp. 70-71.

[39] Pirmin Stekeler-Weithofer relève le problème du jugement infini qui se pose ici : « Wenn etwas, sei es ein Ding, eine Gestalt, ein Prozess oder eine Qualität – durch eine negierende Abgrenzung von all dem, was es nicht ist, bestimmt ist, ist die Gesamtheit dessen, was ein endlich bestimmtes Etwas alles nicht ist, natürlich unendlich. Es ist das unendliche Andere gerade i. S. der indefiniten bzw. unendlichen Negation der traditionellen Logik » (*Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, *op. cit.*, p. 377). Le *Dasein* implique un régime de détermination dans lequel la qualité a essentiellement une valeur différentielle, et donc dans lequel la détermination est implicitement négative.

[40] « L'être-là est, d'après son devenir, d'une façon générale, un être avec un non-être, mais de telle sorte que ce non-être est repris en une unité simple avec l'être. Le *non-être*, repris dans l'être d'une manière telle que le tout concret est fans la forme de l'être, de l'immédiateté, constitue la *déterminité* comme telle ». GW 21, 97, *19-14* ; *SL*, I, p. 142.

simplement dans le positionnement du *déterminant* comme non-être. C'est là le paradoxe que fait apparaître la troisième définition : l'être déterminé est déterminé par ce qui se présente comme un non-être. Ce paradoxe apparaît dans ce que l'on pourrait appeler le « devenir de l'être-là ».

3. Réplique et décalage : une duplication imparfaite de la *Logique* ?

Arrêtons-nous un instant sur cette expression. Elle provient de la troisième définition, dégagée à l'instant, et peut servir de base à une remarque sur le fonctionnement de la *Logique de l'être*. Cette remarque permettra à son tour d'éclairer le sens que l'on donne à la détermination qualitative, qui commence à se dessiner avec l'apparition de la *déterminité*.

Le *Dasein* a un « devenir ». Ce devenir s'apparente à une analyse du *Dasein*, dans lequel celui-ci se présente comme l'unité de l'être et du non-être. Un tel devenir change manifestement la situation, puisque dans la seconde définition, l'être-là apparaissait comme « être-un simple de l'être et du néant » alors qu'il est ici « l'unité simple de l'être et du non-être ». On est passé de l'être-un (*Einssein*) à l'unité (*Einheit*), du couple « être et néant » au couple « être et non-être ». Que s'est-il passé entre les deux ? Le devenir, qui avait donné pour résultat le *Dasein*, s'était aboli dans la seconde définition, de telle sorte que l'être-là apparaissait comme quelque chose de premier ; le voici revenu, mais cette fois comme devenir de l'être-là lui-même. Le devenir qui s'abolissait *vers* l'être-là en serait désormais la structure interne ? Serait-il une sorte de catégorie transversale qui viendrait souligner les difficultés de définition inhérentes à chaque catégorie successive[41] ?

---

[41] Cette hypothèse d'une transversalité va de pair avec la pensée d'une « correspondance » catégorielle dans la *Logique*. Cette correspondance a pour elle certains indices textuels. On retrouve cela, par exemple, dans le passage suivant, un peu plus loin dans notre passage : » Das Daseyn entspricht dem *Seyn* der vorigen Sphäre » (« L'être-là correspond à l'*être* de la sphère précédente ») (GW 21, 98, *4* ; *SL*, I, p. 144). Ce rapport est traduit ici par la « correspondance » (Bernard Bourgeois), ou encore par la position d'un « répondant » (dans le sens de « l'être-là répond à l'être », chez Gwendolyne Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière). Mais quel sens aurait exactement une telle « correspondance » ? De tels effets de correspondance, de symétrie et d'analogie structurelle sont régulièrement soulignés. Vittorio Hösle (*Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hambourg, Meiner, 1987) le montre en introduisant des rapports de correspondance qui articule le système (voir par exemple vol. 1, p. 60 pour la correspondance entre *Logique* et *Realphilosophie*). Produire la théorie d'une telle analogie suppose cependant la mise en place d'un principe (p. 52) et de la réduction des effets de la contradiction, dans la mesure où cette dernière pourrait affaiblir la linéarité des rapports de correspondance (voir vol. 1 p. 11 pour la linéarité du rapport de correspondance, et pp. 156-210 sur la réduction de la contradiction. Cette réduction est discutée et rejetée par S. Schick, *Contradictio est regula veri*, *op. cit.*, pp. 304-306). Michael Kosok propose, pour sa part, sur la base de telles analogies, de fournir une lecture *matricielle* de la *Logique* hégélienne (« The Dialectical Matrix », dans Dieter Henrich (éd.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 115-137). Une thèse similaire se retrouve dans la construction de la correspondance micro- et macrologique proposée par Christian Topp (*Philosophie als Wissenschaft. Status und Makrologik wissenschaftlichen Philosophierens bei Hegel*, Berlin-New York, De Gruyter, 1982, en particulier pp. 243-246), qui propose toutefois d'introduire la question de l'auto-explication et celle de la structuration de la facticité (pp. 247-263). On observe cependant que ce type de lecture suppose la linéarité des rapports, et évite ainsi de s'embarrasser du fait que le sens des opérations change en fonction du lieu dans lequel elles se déroulent. On peut concevoir qu'ici l'être-là joue un rôle similaire à celui de l'être dans ce qui précédait. Hegel souligne bien qu'il ne s'agit pas de la même chose, mais l'un comme l'autre aurait un rôle structurellement similaire. L'analyse d'une telle structure de correspondance présente ainsi un intérêt non négligeable pour formuler une analyse de la systématicité du propos, dès lors que l'on ne pense pas la succession des termes en termes d'adjonction de déterminations supplémentaires. Cela permet d'éviter de penser la généricité de l'être. Ainsi, l'être-là n'est pas l'être auquel on se

Cette hypothèse d'une application transversale de la catégorie de devenir est séduisante : le devenir a son propre devenir (vers l'être-là), l'être-là a son devenir (et fait apparaître la déterminité) : voilà qui semblerait plaider en faveur d'une lecture dans laquelle la triade initiale (être-néant-devenir) jouerait un rôle structurant pour la suite du propos. On peut apporter à cette hypothèse de travail la preuve du texte : le passage que nous avons considéré ne passe-t-il pas, justement, d'une formulation qui suggère le registre de l'être (primauté, absence de présupposition, immédiateté, « *être*-un ») à l'apparition du *devenir* de l'être-là ?

Cette rapide restitution fait toutefois apparaître le problème : où se trouverait ici la formulation du *Dasein* dans la forme du « néant » ? Si l'on doit formuler l'être-là dans les trois moments qui l'ont précédé, il faudrait alors le comprendre dans l'orbe de l'être, *puis dans celle du néant*, avant de l'aborder comme devenir. Ce n'est manifestement pas ce à quoi l'on assiste, et cela pour une raison assez simple : être et néant n'apparaissent plus de manière autonome. Seul le caractère *orienté* de leur différence (c'est-à-dire la forme de l'être) permet d'en déployer l'unité. Le résultat de cette courte remarque est donc le suivant : il n'est pas possible de dégager un cadre interprétatif global dans lequel la *Logique de l'être* se déploierait à chaque fois (moment positif – moment négatif – synthèse[42]) car le problème spécifique que pose une catégorie n'est pas résolu par la suivante, mais en constitue le cadre. Ainsi, l'absence d'un point de référence, qui était le problème soulevé par le devenir, se réplique dans l'analyse de l'être-là, et montre que celui-ci ne constitue pas une *détermination principielle*, mais la forme générale dans laquelle la déterminité devient formulable. Ce point est confirmé par l'apparition dans le texte de deux termes : *Nichtsein* et *Bestimmtheit*.

Conclusion

Résumons les acquis de notre investigation. L'abolition du devenir intervient après que ses moments se paralysent, mais cette paralysie s'accomplit dans chacun des moments. Elle donne lieu à une relativisation de chaque définition, dans la mesure où la différence de *sens* n'est pas intégrée à la définition. La discursivité dans laquelle s'expose les définitions est par conséquent nécessairement contradictoire, puisque, par le fait même qu'elle énonce quelque chose, elle contredit ce qu'elle énonce. Une telle contradiction va trouver son expression dans la

---

serait contenté d'ajouter le « là », c'est-à-dire la déterminité. Une telle adjonction supposerait l'uniformité du déroulement de la logique. Or, la répondance fonctionne bien à partir de la contradiction de l'être. Le passage est donc un problème, et le tissage macro-structurel ne peut être décrit par un modèle unique.

[42] C'est ce que semble pourtant proposer Michael N. Forster, dans son effort pour dégager la « méthode dialectique » de Hegel : « Hegel seeks to show that upon conceptual analysis, category A proves to contain a contrary category, B, and conversely that category B proves to contain category A, thus showing both categories to be self-contradictory. He then seeks to show that this negative result has a positive outcome, a new category, C […]. This new category unites - as Hegel puts it - the preceding categories A and B » (« Hegel's Dialectical Method », dans Frederick C. Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 132.

prédication qualitative : dans la qualité, la détermination est attribuée à un étant qui ne s'y résume pourtant pas. Nous n'avons pas besoin de convoquer une instance dans laquelle cet étant se donnerait par-delà la détermination, puisque c'est l'incomplétude de la détermination elle-même qui positionne l'étant comme irréductible. Une telle irréductibilité permet donc de saisir le rôle particulier de la copule, comme articulation entre la qualification et le qualifié. Parler ici d'articulation peut sembler quelque peu superficiel. Ce n'est pas un « lien » que nous rencontrons ici, c'est bien plutôt le symptôme de la contradiction elle-même, de l'incomplétude de la détermination. Disons le de manière résumée : la copule articule la détermination à sa contradiction. Celle-ci est dès lors un *objet*. L'expression complète est donc la prédication de *déterminités*, la détermination elle-même étant réduite à la nomination simple. La copule n'est donc pas le liant interne de la discursivité, ni sa pure et simple dispersion. Elle est ce en quoi se *réalise* l'inadéquation formelle.

Pour rappeler ce point, nous avons eu recours à la présentation hégélienne de la différence ontologique. L'être n'est pas la simple abstraction de tout étant, car il n'est pas une simple généralité. Il est bien différent de tout étant, mais fait apparaître également la différence dans laquelle tout étant se structure. On peut donc ici réadapter l'interprétation qui était proposée par Johann E. Erdmann[43] et par Christian H. Weiße[44], et à laquelle Dieter Henrich reprochait une surdétermination réflexive[45]. Il faut sans aucun doute reconnaître d'une part que la copule n'est pas conçu comme une simple articulation, autrement dit comme la marque d'une possibilité de substitution[46], mais comme un vecteur référentiel. Or, ce point ne peut être véritablement saisi qu'à partir de l'orientation du devenir vers l'être déterminé, c'est-à-dire par la contradiction de la forme de l'être. L'être du début de la *Logique* n'est donc pas la copule du jugement, mais la contradiction de la forme de l'être installe l'être comme *déterminable*. La copule n'est donc pas la médiation de la différence ontologique, mais la manifestation qu'une telle médiation est en réalité impossible. Cette impossibilité n'isole pas l'être dans une sorte de marge de l'ontologie, mais est au contraire la forme de l'être lui-même, qui est désormais l'espace de la détermination. C'est sur un tel espace que nous voulons nous pencher par la suite.

---

[43] *Grundriß der Logik und Metaphysik*, § 29, Halle, Schmidt, 1848, pp. 17-18.
[44] *Grunzüge der Metaphysik*, Hambourg, Perthes, 1835, p. 111.
[45] « Anfang und Methode der Logik », dans *Hegel im Kontext*, *op. cit.*, p. 84.
[46] Nous renvoyons ici à la distinction claire proposée par Pirmin Stekeler-Weithofer (*Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, *op. cit.*, pp. 66-69) entre l'égalisation (*Gleichung*) et la prédication (*Prädikation*). Nous proposons de poursuivre la distinction pour montrer comment l'analyse de la qualification (*Sosein*) est *du même coup* un ancrage référentiel de la qualification (*Dasein*). Elle permet donc de ne pas avoir recours à un « supplément » déictique pour penser l'être déterminé. Paradoxalement, pour ne pas penser un tel supplément, il est nécessaire de montrer comment la copule manifeste également la différence de la détermination et de la déterminité. La détermination ne se définit pas complétement, d'où une dimension de *passivité* de la détermination qui débouche dans le fait que le prédicat n'est pas forcément une détermination *essentielle* de l'être déterminé. La déterminité permet de penser ici cette incomplétude de la détermination, grâce à laquelle elle peut s'appliquer.

II. Présentation : du *Dasein* au problème de l'être qualifié

La récapitulation précédente peut nous servir de point d'appui. La « localisation » métaphorique de l'être à laquelle on va assister signifie la possibilité d'en dire quelque chose. La structure de la prédication ordinaire nous sert de point d'appui négatif dans la présentation de l'être déterminé[47]. Elle est à coup sûr un point d'appui, car la forme propositionnelle fait apparaître de manière simple la structure de l'être déterminé : l'être, d'une part, est représenté par le sujet, tandis que la détermination se trouve dans le prédicat. Cependant, cette structure est un point d'appui négatif, car on doit bien se garder de la réifier spontanément. Pour expliquer le caractère négatif d'un tel point d'appui, nous voudrions d'abord montrer qu'il a son origine dans la représentation, et qu'il est par conséquent insuffisant. Il y a cependant plus intéressant que cette « critique de la représentation » : à partir de ce qui précède, on peut dire que le fait d'aborder *négativement* le modèle prédicatif est justement un effet logique. C'est en effet la question de la relativisation du discours logique par lui-même qui permet d'aborder la structure de la proposition comme modèle négatif.

Disons tout d'abord un mot sur la « représentation langagière »[48]. La critique hégélienne de la représentation consiste surtout en une mise en cause de la présupposition que, structurellement, toute représentation abrite. La formule générale de cette présupposition est la correspondance entre la représentation et ce qu'elle représente. On peut fournir ici une structure globale de l'effet de la représentation : elle consiste à déplacer, sur différents plans, les résultats obtenus sur un de ces plans. Elle suppose donc l'homogénéité structurelle de différents plans, et

---

[47] Sur la critique hégélienne de la prédication, on pourra notamment consulter Robert Hanna, « From an Ontological Point of View : Hegel's Critique of the Common Logic », *Review of Metaphysics*, 40, 1986, pp. 305-308, et, plus récemment, Chong-Fuk Lau, *Hegels Urteilskritik. Systematische Untersuchung zum Grundproblem der spekulativen Logik*, Munich, Fink, 2004, notamment p. 54. Elena Ficara rappelle quelques lieux de cette critique dans *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021, pp. 86-87. Emmanuel Renault a montré à cet endroit que toute interprétation se fondant ainsi sur une primauté du jugement chez Hegel (primauté qui est proposée par Frege) manquerait le caractère *conceptuel* de l'épistémologie hégélienne. Voir *Hegel et la naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001, pp. 122-129.

[48] Sur la « représentation langagière » et son « formalisme indéterminé », Olivier Tinland, qui traite précisément de cette question (*L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS Éditions, 2013, pp. 61-63) renvoie au concept d' « idéologie prédicative », forgé par Gérard Lebrun, dans *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 207-208 : « Le nom, simple instrument de repérage, passe alors pour une approximation du contenu, alors qu'il n'est rien de plus qu'un nom, la marque d'une place présumée immuable. Ce qu'on pourrait appeler l' « idéologie prédicative » nous incline à croire que le sens est à chercher *là seulement* où il est bloqué, que la connaissance ne pourra advenir que *là seulement* où nous sommes en présence d'un contenu invariable. C'est que l'enregistrement des représentations apparaît désormais comme l'unique fonction du langage, alors qu'elle n'en est qu'une des fonctions, indispensable sans doute dans le parler quotidien, mais abusive dès qu'on en fait la condition *sine qua non* de *toute* pratique possible du langage, de *toute* discursivité ». Hegel procède en effet à la critique d'une telle hypostase de la forme propositionnelle dans le début de la logique du jugement (*Logique du concept*, GW 12, 53-59 ; *SL*, III, pp. 70-77). Nous allons insister, pour notre part, sur la question de la représentation.

donc leur correspondance[49]. Cette homogénéité structurelle est garantie par un arrière-fond, que l'on imagine aussi bien comme quelque chose de neutre que comme un vecteur d'unification. Or, c'est précisément sur ce point que porte la critique : le fond neutre n'est pas plus compréhensible que la différence des plans qu'il articule. Leur rapport, par conséquent, ne peut pas être pensé de manière rigoureuse. Cela ne signifie donc pas que l'on doive tenir la différence des plans pour illusoire, mais cela ne signifie pas non plus que l'on doive la sacraliser en plaçant le langage, la pensée et la réalité comme trois « domaines » voisins et irréconciliables. Quelle est la conséquence de ce point pour la représentation langagière ? Elle est une représentation, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit d'emblée fausse. Elle est l'aperçu d'un processus, et dans cet aperçu, ce qui est « dit » vient au premier plan. L'obnubilation sur le « dit », c'est-à-dire sur la forme extérieure, peut apparaître comme regrettable, tant se joue dans le « dit » davantage que ce qui est dit. Le tour hégélien semble toutefois, dans le devenir, un peu différent : on dit l'identité de l'être et du néant, mais si l'on s'en tient à ce qui est dit, alors on ne pourrait même pas dire ce que l'on dit. Si l'être et le néant était véritablement identique et indissociable, alors on ne pourrait pas en énoncer l'indissociabilité. Ce qui est dit contredit le fait de le dire, et donc *se contredit*. La proposition abrite donc bien une contradiction, y compris lorsqu'elle se fixe dans sa forme propositionnelle abstraite.

Si le modèle propositionnel est donc un modèle *négatif*, c'est parce que sa négation est le résultat de sa propre opération. La représentation langagière est donc une instance par laquelle et face à laquelle le processus logique peut se relativiser, et donc se poursuivre. Dans le cours de notre interprétation, elle a donc un rôle. Face à elle, on doit remettre en question tout dualisme sujet-prédicat, mais avec elle, on doit reconnaître l'intérêt du rôle de la copule. Face à la théorie de la copule comme lien, on doit souligner qu'elle est bien plutôt le facteur de la distinction *signifiante* du sujet et du prédicat, mais avec elle, on doit reconnaître qu'elle est productrice d'un sens objectif. Il n'appartient donc pas au sujet d'être ce qui renvoie à l'être, ni au prédicat de renvoyer à la détermination. Leur totalité est *contradictoire*, et fait donc ainsi apparaître leur détermination réciproque comme incomplète. Comme nous l'avons dit brièvement, cet espace de la détermination apparaît dans une différence plus complexe que celle de l'être et de la détermination. Il s'agit en effet de travailler la détermination pour comprendre sa différence dans la *déterminité*. C'est sur ce point que nous travaillerons dans un premier temps (A) avant de comprendre le rapport de la déterminité à la qualité (B).

[49] Cette transversalité supposée dans la représentation est soulignée par Bernard Mabille, qui s'attache à souligner le déplacement de l'identité de l'être et de la pensée dans le *cogito* cartésien sur différents plans. Voir ici *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, *op. cit.*, p. 57. Nous nous inspirons de cette analyse pour souligner la présupposition de l'homogénéité.

A. Entre détermination et déterminité (GW 21, 97, *3-14*). L'enjeu logique de la relativisation

Tout semble fonctionner ici comme si la nomination du *Dasein* avait un effet rebours sur la forme qui se contredit pour y laisser place. Un tel mouvement n'est pas immédiatement évident. Que la contradiction du devenir mène au *Dasein* ne signifie pas un quelconque mouvement de déduction, ou même une *explicitation* du devenir, comme si l'on faisait apparaître l'implicite du devenir dans le *Dasein*. Celui-ci est bien plutôt corrélatif d'une absence de toute supposition dans le devenir, de l'évanouissement de tout supposé. Pour le dire autrement, le devenir permet de comprendre que tout ce qui est « supposé » est nécessairement hors du discours. On n'explicite pas le *Werden* par le *Dasein*, on nomme le fait que le *Werden* n'est que « supposant » et n'a pas en lui ce qu'il suppose. Paradoxalement, la nomination de *Dasein* ayant la position logique du « supposé », autrement dit de l'hors-discours, semble donner lieu à une compréhension discursive de cet hors-discours.

1. Différencier des différences : les « coordonnées » de l'espace de l'être-là

Dans le *Dasein*, la forme de l'être apparaît comme différenciation de *deux régimes de différence*. La seconde définition que l'on avait vu apparaître fait intervenir la contradiction *méta-discursive*, c'est-à-dire le rapport du discours à soi comme une indication, dans la mesure où celui-ci bute sur son impossible totalisation. C'est la raison pour laquelle le *Dasein* semble coupé du devenir, d'où il émerge pourtant dans le parcours logique. C'est le premier régime de différence, que l'on peut analyser, comme on l'avait dit, comme une différence verticale. Le second régime de différence apparaît dans la troisième définition. Il y est question du « devenir » du *Dasein*, c'est-à-dire de son explication, et donc d'une différenciation interne, d'une unité de l'être et de sa négation, le non-être[50]. Cette différence est horizontale, et ne formule pas, contrairement au devenir, de contradiction immanente. Un mot intéressant fait cependant ici son apparition : la *Bestimmtheit*.

Tentons ici un bref résumé, qui pourra nous servir de point d'appui :

- Le *Dasein* est résultat de l'abolition du devenir. Il est l'unité de l'être et du néant dans la détermination unilatérale de l'être. Il *a* la forme d'un immédiat (définition n°2).
- Le *Dasein* devient la totalité de l'être et du non-être dans la forme de l'être. Il est *dans* la forme de l'immédiateté, et le non-être est alors *déterminité* (définition n°3).

[50] Rappelons à ce titre que le néant n'est pas la négation de l'être. Le *Dasein* fait apparaît pour la première fois le couple être – non-être. Mais il n'est pas certain que, dans ce couple, le terme « être » ne soit pas le lieu d'une équivoque.

L'intrication est d'autant plus complexe si on lit ce qui suit immédiatement. Il est question de la différence entre la « déterminité de l'être » (*Bestimmtheit des Seyns*) et la « déterminité de l'être-là » (*Bestimmtheit des Daseyns*).

> Das *Ganze* [*sc.* Seyn und Nichtseyn] ist gleichfalls in der Form d.i. *Bestimmtheit* des Seyns […][51].

Sans présupposer une surdétermination du vocabulaire ici, il faut tout au moins reconnaître la difficulté des différentes expressions que l'on rencontre dans ces deux premiers alinéas : on passe de la *Bestimmung des Seyns* à la *Bestimmtheit des Seyns*, de l'être-un de l'être et du néant à l'unité simple de l'être et du non-être, de l'unilatéralité à la totalité concrète, avec l'impression que les termes peuvent régulièrement échanger leur place entre forme et contenu. Si l'on fournit une lecture « linéaire » des deux alinéas étudiés, on se trouvera rapidement dans l'impasse en raison de ce qui apparaît superficiellement comme des « flottements » terminologiques. Il est peut-être possible d'approcher, par contraste avec une telle linéarité, la construction logique.

2. Détermination et déterminité de l'être

Ecartons nous un instant du commentaire linéaire. Le *Dasein* est donc le lieu dans lequel l'être va prendre désormais le sens d'un être déterminé. Cela ne signifie pas que le *Dasein* serait l'être auquel on ajoute des déterminations, mais un espace dans lequel l'être lui-même se pense comme déterminant. La difficulté est donc de concevoir l'être comme *se* déterminant, car tout le contenu que l'être doit déterminer ne provient pas d'un « dehors ». Ce n'est donc pas la richesse du propos qui est problématique pour nous, mais bien son économie. Si l'on ajoute à cela la confusion terminologique – que nous devons nous garder de simplifier – le texte de Hegel pose ici de redoutables difficultés.

La démonstration principale semble être ici la suivante : la différence de l'être et du néant devient pensable à l'intérieur d'elle-même. La nomination n'intervient plus seulement comme une

[51] « Le *tout* est, également, dans la forme, c'est-à-dire la *déterminité* de l'être […] ». GW 21, 97, *15* ; *SL*, I, p. 143. On remarquera qu'un peu plus bas, Hegel n'hésite pas à parler d'une « *einseitigen Bestimmtheit* des Seyns » (« déterminité unilatérale de l'être ») (*Idem*, *26* ; *SL*, I, p. 143), expression qui ressemble fortement à la « einseitige Bestimmung des *Seyns* ». Un point peut néanmoins d'ores et déjà attirer l'attention, car Hegel met en place un jeu d'accentuation : la différence entre *Bestimmung* et *Bestimmtheit* semble ici commandée par l'accentuation, et non pas nécessairement par une différence de sens. Lorsque *Seyn* est accentué, l'expression doit être « Bestimmung des Seyns », mais lorsque l'on veut insister sur la forme, ce n'est plus *Seyn* qui est accentué, mais *Bestimmtheit*. Pour le présenter différemment, dans l'expression « Form des Seyns », on peut insister sur le caractère « ontologique » (c'est-à-dire fonctionnant par une référence nominale) de cette forme, et « Form » s'écrira alors « Bestimmung », mais l'on peut également insister sur le caractère « formel » de cette forme, auquel cas il faudra écrire « Bestimmtheit ». La variation de vocabulaire cherche donc à souligner l'intrication de la dimension formelle et de la dimension ontologique. Elle ne traduirait pas, si notre analyse fonctionne, une hésitation de la part de l'auteur, mais bien une propriété remarquable du *Dasein*, comme premier lieu dans lequel la fonction ontologique de la forme se formule.

ouverture de la forme du discours à son autre, mais également comme articulation méthodique de la *Logique* elle-même, autrement dit comme une relation à soi de la forme. Pour le dire différemment : « l'autre » auquel la forme s'ouvrait est identifié au « soi » de la forme. Cette identification n'est pas une opération, mais une simple remarque car la forme n'est rien d'autre que cette « ouverture ». L'altérité est ainsi l'expression de l'opérativité formelle. C'est cette capacité de reformulation de l'altérité que l'on cherche à décrire comme une intégration croissante du propos logique. Cette « intégration » a pour signification une capacité d'explicitation de la supposition. Il ne s'agit pas de résorber toute différence dans une unité principielle – unité introuvable dans la *Logique*[52] – mais de comprendre comment la différence devient signifiante sous l'effet de ce qu'elle produit. Dans le cas qui nous occupe, un tel mouvement est assez clairement observable : la différence de l'être et du néant mène à l'épuisement dans lequel cette différence *prend sens*. Au-delà des remarques d'architecture globale, le *Dasein* nous permet donc d'envisager une première réalisation concrète de ce que l'on avait présenté plus haut de manière extérieure[53] : *méthodiquement parlant*, la nomination assume ici la fonction de réalisation de la différenciation *de l'être*, et le réalise ici seulement comme fonction. La conséquence d'une telle lecture est donc de lire le *Dasein* non pas comme un être *enrichi* de nouvelles déterminations, dont on serait bien en peine d'expliquer la provenance. Il est bien plutôt une formulation dans laquelle la présupposition est traitée comme *supposition* logique[54]. Du point de vue de la *référence*, le *Dasein* introduit un type d'objet *qualifiable*, mais dont les qualités ne sont pas forcément des définitions. La signification de la différence qualitative suppose un corrélat qui n'est jamais intégralement épuisé par sa caractérisation.

---

[52] Ce point est un autre aspect de la réponse à Adolf Trendelenburg apportée par Dieter Henrich (« Anfang und Methode der Logik », dans *Hegel im Kontext*, *op. cit.*, p. 78). L'annulation de tout « concept englobant » de la *Logique* est une conséquence du problème du commencement. Sur ce problème, et sur la contingence assumée d'un tel commencement, nous renvoyons à l'analyse proposée par Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie. Etudes sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999, pp. 188-196. Une telle contingence est l'effet ontologique de la *Logique* elle-même, comme on l'a vu avec l'idée d'inadéquation. La conséquence de ce point est que l'être déterminé ne pourra être présenté comme une totalité synthétique.

[53] Heinz Röttges propose ainsi de lire une synthèse à deux dimensions : on aurait affaire à une explication de déterminations d'une part, qui déboucherait d'autre part, par le langage, sur la synthèse de l'explication en une nouvelle immédiateté. Voir ici *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim, Anton Hain, 1976, notamment p. 242. Plutôt que de parler d'une synthèse, c'est ici la fonction nominale qui est convoquée à nouveau frais par la contradiction ontologique. Elle ne fonctionne pas exactement comme une totalisation, mais comme une position du problème de la détermination.

[54] La présupposition n'est donc pas simplement annulée, mais repensée dans sa structure. On pourrait dire ici, d'une manière assez curieuse, que l'attitude de Hegel à l'égard de la présupposition est plus subtile qu'un simple refus. On ne se contente pas de refuser les présupposés, car cela serait au fond tout aussi dogmatique que de les accepter. On ne peut donc pas *présupposer l'absence de présupposés*, mais bien plutôt *réaliser l'absence de présupposition*. Sur la question de la présupposition et de son statut dans le commencement logique, nous renvoyons à la lecture qu'en propose Stephen Houlgate (*The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 2006, pp. 29-32), que nous reprenons dans ce qui précède.

Le *Dasein* est donc le lieu dans lequel la *Logique* devient une logique dans le sens plus courant du terme, c'est-à-dire une pensée de la pensée elle-même. La nouveauté qu'introduit Hegel ici consiste simplement à montrer que l'altérité de la pensée à l'égard d'elle-même ne prend sens qu'à partir de la nomination, parce que celle-ci n'est qu'une procédure logique, qu'une fonction logique.

Si l'on revient un instant au texte, on trouve une bonne preuve de ce dernier point. Reprenons en effet la section ajoutée par la seconde édition, dont nous avions cité un petit morceau, mais que nous donnons ici dans son entier :

> Das *Ganze* ist gleichfalls in der Form, d.i. *Bestimmtheit* des Seyns, denn Seyn hat im Werden sich gleichfalls nur ein Moment zu seyn gezeigt, - ein aufgehobenes, negativ-bestimmtes ; aber so ist *für uns in unserer Reflexion*, noch nicht *gesetzt* an ihm selbst. Aber die Bestimmtheit des Daseyns als solche ist die gesetzte, die auch im Ausdruck *Da* seyn liegt[55].

Le rapport de l'être à son autre était auparavant, c'est-à-dire dans la présentation analytique, médiatisé par un « nous », par « notre réflexion ». Nous interprétons ce point en analysant ce « *uns* » comme un écho à la *Meinung*, qui permettait de rendre compte de l'articulation de l'être et du néant, que Hegel pouvait interpréter comme l'épuisement du troisième terme. Cette *Meinung* est désormais susceptible d'une analyse technique, depuis que le devenir a été compris dans ses moments[56]. L'intégration de l'extériorité qui était placée par un « *uns* » surnuméraire offre donc à l'être sa compréhension authentiquement *logique*, c'est-à-dire formelle. Ce faisant, la différence indicible, celle de l'être et du néant, se formule d'une manière différente, comme une *médiation interne* de l'être à lui-même, par la *négation* qui lie « être » et « non-être ». Loin d'être une simple reformulation du néant, le non-être fait apparaître l'être dans un rapport concret à lui-même. On assiste ainsi à l'*application* du rapport de l'être et du néant[57].

---

[55] « Le *tout* est, également, dans la forme, c'est-à-dire la *déterminité*, de l'être – car l'être s'est, dans le devenir, révélé être également seulement un moment –, un tout aboli, négativement déterminé ; mais il est tel *pour nous dans notre réflexion*, il n'est pas encore *posé* en lui-même. Mais la déterminité de l'être-là en tant que telle est la déterminité posée, qui est également présente dans l'expression : être *là* ». GW 21, 97, *15-19* ; *SL*, I, p. 143 légèrement modifiée.

[56] La proximité entre *Werden* et *Meinung* a été clairement rappelée. Nous renvoyons à GW 21, 79, *20-32* ; *SL*, p. 117, passage cité dans notre chapitre 2, page 133.

[57] Sur ce point également, on peut fournir une preuve textuelle, qu'il faut chercher dans la première annotation. Le passage en question est celui auquel Hegel fait référence dans la première remarque, lorsqu'il précise que ce n'est pas du rapport de l'être déterminé et du néant déterminé dont il est ici question. « Seyn und Nichtseyn ist dasselbe ; *also* ist es dasselbe ob ich bin oder nicht bin, ob dieses Haus ist oder nicht ist, ob diese hundert Thaler in meinem Vermögenzustand sind oder nicht. – Dieser Schluß oder *Anwendung* [nous soulignons] jenes Satzes verändert dessen Sinn vollkommen. Der Satz enthält die reinen Abstractionen des Seyns und Nichts ; die Anwendung aber macht ein bestimmtes Seyn und bestimmtes Nichts daraus » (« Être et non-être, c'est la même chose ; *donc* c'est la même chose que je sois ou que je ne sois pas, que cette maison soit ou ne soit pas, que ces cent thalers soient ou ne soient pas en ma possession. – Cette conclusion ou *application* [nous soulignons] de la proposition qu'on a dite en change complètement le sens. La proposition contient les pures abstractions de l'être et du néant ; mais l'application en fait un être déterminé et un néant déterminé »). GW 21, 72, *25-29* ; *SL*, I, p. 108 modifiée. Ce dernier passage nous

L'être peut désormais prendre le sens de ce qui est déterminant. Cela signifie que le *Dasein* s'analyse à partir d'une différenciation dont le sens est à chercher dans la forme de l'être elle-même. Cette *détermination* comme *activité* de la forme de l'être n'en demeure pas moins *déterminité* dans son résultat : dans le *Dasein*, le « supposé » n'est pas déployé dans sa définition. La prédication qualitative *n'est pas une définition*, mais simplement une *situation*. Disons-le de manière un peu rapide : *da-* ne dit rien au sujet de *Sein*, si ce n'est que l'être est « situable », c'est-à-dire susceptible d'être logiquement circonscrit. Il est clair qu'une telle circonscription trouve sa racine dans l'opération formelle, mais celle-ci se pense comme impossibilité d'une inscription de la forme en elle-même (c'est bien ce que l'on entend par *forme de l'être*). Elle se présenterait donc comme *extérieure*. Il est bien entendu possible de considérer l'extériorité dans laquelle se présente la détermination qualitative comme une *apparence* – n'est-ce pas, d'ailleurs, la reformulation de l'être dans la *Logique de l'essence* ? Pour autant, cette apparence doit-elle être tenue pour une sorte de mystification que nous ferait subir la *Logique*, qui attendrait de nous faire parvenir à l'essence pour nous faire comprendre la fausseté de l'être[58] ? Le but hégélien semble en réalité beaucoup plus modeste ici : il ne s'agit pas de démystifier l'être, mais plutôt de le comprendre techniquement. L'apparence d'extériorité n'est pas dévalorisée, mais renvoyée à la problématique de la détermination et de la déterminité. Nous prenons ici la liberté de la formuler de manière simple : la détermination renvoie ici à l'opération par laquelle la nomination permet de renvoyer le sens d'une différence à son corrélat immédiat tandis que la déterminité est la circonscription extérieure et discursive du corrélat en question. Cette présentation a l'avantage d'être assez familière (le support des qualités n'est pas défini par celles-ci, mais signalé par elles), et surtout de faire apparaître le lieu d'intervention de Hegel : l'extériorité de la déterminité est compréhensible *logiquement*. Cela ne signifie pas que la déterminité soit *en réalité* déterminante, mais plutôt que son caractère accessoire et quasi-accidentel a une valeur ontologique réelle.

---

donne une piste très intéressante pour interpréter le *Dasein*, car l'application est conçue comme une détermination. Mais puisque la détermination se conçoit comme une *thématisation* nominale (par la forme de l'être) de la différence entre l'être et le néant, cela signifie que le *Dasein* nous permet de penser d'une part la méthode logique au moyen de la nomination, puisque celle-ci est désormais une procédure intégralement logique, et d'autre part l'application elle-même *également* comme une procédure logique. Le *Dasein* permet donc de défaire toute hypostase de l'altérité, dans laquelle la métaphysique se tenait préalablement sans le savoir. Elle fonctionnait en effet sur la base d'une identification de l'être et de l'être déterminé, dans une sorte de tendresse pour l'être fini (pour reprendre une expression hégélienne), qui ne pouvait déboucher que sur l'impossibilité de penser la détermination.

[58] Le caractère « faux » ou « illusoire » de la *Logique de l'être* est donc un effet logique, et n'a pas nécessairement vocation à être dépassé dans sa vérité, qui est l'essence. L'essence n'annule pas l'être, mais le met en perspective – il s'agira ainsi d'une perspective sur la perspective ontologique. La *Logique de l'être* ne se réfère pas à sa vérité comme une norme vers laquelle elle devrait aller. Elle est bien plutôt ce qui l'éclaire. De ce point de vue, la question de l'apparence sera abordée d'une manière différence de celle développée par Michael Theunissen qui développe, dans son ouvrage, l'idée que l'on doit reconnaître l'être pour simple illusion (voir *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978, pp. 336-338).

L'être est donc *détermination* et prend, par ce caractère déterminant, le sens de ce qui est déterminé, c'est-à-dire dans la totalité qu'il forme avec le *non-être*. La différence *interne* de l'être est donc devenue *sa* différence d'avec le néant, et cette différence interne s'articule comme différence externe de l'être et du non-être. Cette articulation *se pense* à la fois comme *fonction de nomination*, elle est alors *détermination de l'être et* comme *ce qui est pensé* (différence de l'être et du non-être). Elle est, dans ce second cas *déterminité* de l'être (elle *est articulée*). L'extériorité de son articulation est donc *sa propre extériorité*.

Le fait de décrire la forme de l'être comme déterminité ne doit pas surprendre outre mesure, puisque cette forme n'est pas simplement un opérateur « transcendant » qui *fait* être le nœud du discours (la contradiction de la forme) mais bien également un opérateur dont le fonctionnement est décrit à l'intérieur du discours lui-même, justement comme opérateur logique. Pour reformuler l'acquis de notre paradoxe, on pourrait donc dire que le *Dasein* nous permet d'aborder l'unité *fonctionnelle* du discours et de la nomination. Une telle unité passe par une exhibition de la nomination comme fonction *logique*, et non pas comme une opération extra-logique. Reformulons notre conclusion : la dimension *dative*, précédemment située comme abolition dans le devenir, est reformulée dans le *Dasein* non pas comme une chose, mais comme une opération logique, comme une application, qui permet justement d'articuler *Bestimmtheit* et *Bestimmung*[59]. C'est cette capacité de reformulation qui fait que l'on peut parler de *Bestimmung des Seins* et de *Bestimmtheit des Seins*. Les deux sont indispensables à la compréhension de la forme de l'être, parce que la forme est *justement* cette reformulation double.

3. La totalité concrète du *Dasein*

[59] D'une manière particulière, nous commençons à deviner ici que cette articulation passe par une contradiction, que la nomination assume en même temps qu'elle la résout. Nous accordons donc la définition minimale que donne Michael Wolff de la contradiction chez Hegel : « Hegels Widerspruch ist weder eine Aussage, noch eine Handlung, weder ein Aussagenverhältnis noc hein Verhältnis zwischen Aussagen und Dingbestimmtheiten. Er ist vielmehr […] ein Verhältnis zwischen den « Bestimmungen » und « Bestimmtheiten » eines Gegenstandes ». « Über Hegels Lehre vom Widerspruch », dans Dieter Henrich (éd.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, *op. cit.*, p. 112. Mais cette description est encore trop générale pour notre propos. La contradiction est bien présente dans la *Logique de l'être*, mais se résout par la nomination. C'est elle qui exhibe et qui dépasse la tension entre détermination et déterminité. L'autre point que nous pourrions ajouter à ce sujet est une discussion de la place que Wolff donne ici à l'objet. La structure de l'objet décrit dépend de la manière dont l'articulation de la détermination et de la déterminité fonctionne. Tant que la contradiction se résout par le nom, on a affaire à un certain type d'objet logique, que l'on pourra qualifier de « ontologique » (ou *seinslogisch*, au sens hégélien). Mais dès lors que la contradiction est thématisée pour elle-même, alors le type d'objet ne sera plus exactement le même. Cela supposera une intériorisation de la relativisation dans l'être, qui pourra donc faire l'économie de l'extériorité de la réflexion. P. Stekeler-Weithofer va également dans ce sens en faisant allusion, dans son commentaire (*Hegels Wissenchaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, *op. cit.*, p. 382), à la *Logique de l'essence*. La suite du texte de Hegel renvoie pour sa part au fait qu'une position exhaustive ne peut se dérouler que dans le concept : « […] nur das, was *gesetzt* ist an einem Begriffe, gehört in die entwickelnde Betrachtung desselben, zu seinem Inhalte » (« cela seul qui est, en un concept, *posé*, trouve place dans l'examen qui développe ce concept, appartient à son contenu ») (GW 21, 97, *20-21* ; *SL*, I, p. 143). Cela motiverait donc une lecture de la *Logique du concept* comme le lieu dans lequel l'être s'égalise avec la position. Pour le dire autrement, le rapport de la détermination et de la déterminité articule un certain type d'objet.

Pour clore cette première investigation sur le *Dasein*, nous voulons rappeler les données du problème que nous avons rencontré dans le texte. Si l'on pouvait considérer comme négligeable la différence entre détermination et déterminité de l'être, alors on pourrait penser que le mouvement décrit ici serait parfaitement replié sur lui-même. L'objection est ici simple à formuler : Hegel ne peut pas définir la déterminité et parler ensuite de la déterminité de l'être comme si celle-ci était synonyme de détermination. En tenant compte des éléments du texte que nous avons cités, la situation est donc la suivante : l'être et le néant sont dans une unité dans la détermination unilatérale de l'être, puis l'être et le non-être sont une totalité concrète dans la forme de l'être, totalité concrète qui est également dans la *déterminité* de l'être. La séquence problématique présentée est donc la suivante : détermination unilatérale (*einseitge Bestimmung*) – forme de l'être (*Form des Seins*) – déterminité de l'être (*Bestimmtheit des Seins*). Il s'agit de la séquence spécifique du *Dasein*. L'être, *déterminant* pour les raisons décrites plus haut (c'est-à-dire en vertu de l'immanence de la nomination) est forme de la totalité de l'être et du non-être. Le non-être est ici *déterminité*. Deux problèmes se posent à nous : d'abord, d'un point de vue référentiel, que signifie la déterminité et quel est son rapport à l'être. Dans un second temps, nous soulignerons l'intérêt de l'expression « déterminité de l'être » pour faire ressortir le caractère *dépendant* de l'extériorité ici interrogée.

Premièrement, donc l'intérêt de cette reformulation immanente de l'extériorité se trouve dans l'indissociabilité du supposé et des qualités. On voit clairement la confirmation de ce point dans le passage qui suit :

> Die Bestimmtheit hat sich noch *nicht* vom *Seyn abgelöst* ; zwar wird sie sich auch nicht mehr von ihm ablösen[60].

La déterminité est posée, et cette position apparaît dans le *Da* du *Da sein*. Que l'être soit ainsi « localisé » par cette expression traduit justement le fait que la différence (d'un *Da* par rapport à un autre) est désormais explicitement posée (autrement dit, elle est logique). Pourrait-on dès lors, comme semble y inviter la forme propositionnelle, distinguer le *Sein* par rapport au *Da* ? La réponse est lapidaire chez Hegel, justement parce qu'elle se veut tout à fait économique et immanente : l'être et sa situation sont une totalité[61] dans leur différenciation. Cette totalisation

[60] « La déterminité ne s'est *pas* encore *détachée de l'être* ; il est vrai aussi qu'elle ne se détachera plus de lui ». GW 21, 98, *13-14* ; *SL*, I, p. 144.

[61] Le motif de la totalité est plus particulièrement présent dans la deuxième édition. Rappelons que c'est à la fin du passage sur le *Werden* que *Seyn* peut justement apparaître comme « Bestimmung des Ganzen ». C'est précisément à cet endroit (GW 21, 94, *6-7* ; *SL*, p. 138) que l'on peut marquer l'apparition de « Seyn » comme fonction. L'apparition du « tout » est, à ce passage comme dans celui que l'on commente ici, une précision apportée par la seconde édition. La première édition en reste à l'expression de l'unité simple (*einfache Einheit* ou, plus développée dans l'*Aufhebung* du devenir : *ruhigen Einfachheit gewordene Einheit* (« unité […] devenue simplicité en repos ») de l'être et du néant, GW 11, 57, *31* ; *SL*, I, p. 138). Comment interpréter cette tendance dans la seconde édition à faire apparaître le « tout » ?

même ne peut apparaître autrement que comme extérieure aux deux, parce qu'elle est l'extériorité même. La forme propositionnelle de la qualification est donc *justifiée* dans son extériorité, mais cette extériorité n'est pas traitée comme quelque chose de donné : la nomination lui donne son sens logique[62].

Cette position implique la possibilité, désormais, de parler d'un « tout concret » formé par l'être et le non-être, tout concret dans lequel non seulement les moments se retrouvent l'un avec l'autre, mais dans lequel ces moments ont pour rôle de renvoyer à l'autre. La médiation d'une telle totalité semble se trouver dans le *non*-, qui apparaîtrait comme un pont entre l'être et le non-être. C'est tout l'intérêt de la rigueur hégélienne ici : *Nichtsein* n'est pas *Nichts*, et introduit l'idée d'une position *négativement relative à l'être*. Nous nous penchons ici plus précisément sur ce « non-être », qui est précisément la *déterminité*.

La première présentation qui en est faite le fait apparaître *avec l'être* et *dans l'être*. Nous reprenons le passage cité plus haut pour souligner ce point :

> Daseyn ist, nach seinem Werden, überhaupt *Seyn* mit einem *Nichtseyn*, so daß diß Nichtseyn in einfache Einheit mit dem Seyn aufgenommen ist. Das *Nichtseyn* so in das Seyn aufgenommen, daß das concrete Ganze in der Form des Seyns, der Unmittelbarkeit ist, macht die *Bestimmtheit* als solche aus[63].

Les deux formulations apparaissent de manière limpide ici : le non-être est avec l'être dans la forme de l'être. La totalité concrète est celle de l'être et du non-être, et non pas celle de la forme de l'être, de l'être et du non-être. C'est, avons-nous dit, parce que la forme de l'être se traduit par une extériorisation qu'une extériorité *demeure* dans le rapport de l'être et du non-être, et qu'elle est pourtant susceptible de former une totalité *concrète*. Ce que le discours analytique exprime à travers le *mit* (qui suggère l'extériorité) n'est là que pour être *défait* par la forme de l'être. L'extériorité a donc bien, comme on l'a vu, un étayage logique. Le rapport de *contenance* exprimé

Celle-ci permet de souligner de manière plus directe, semble-t-il, que ne le fait l'unité, l'indissociabilité des moments liés par la nomination. L'unité insisterait peut-être encore trop sur l'idée d'une réunion (et ce malgré la « simplicité ») que Hegel veut minorer au profit de la spécificité du régime de l'immédiateté. Ainsi, l'interprétation que l'on propose souligne une conscience accrue, dans la seconde édition, de la spécificité de la *Logique de l'être*.

[62] La critique de la forme propositionnelle est donc bien présente dans cette indissociabilité, mais elle n'implique pas un monisme sous-jacent. Sur la discussion autour de cette forme propositionnelle, nous renvoyons à nos notes précédentes sur le contextualisme et sur la critique du jugement (chapitre 2, page 177, note 81 et ce chapitre, note 47). La difficulté est ici de tirer des conclusions définitives, aussi bien sur le conceptualisme hégélien que sur son contextualisme logique. Le comportement de la proposition change en fonction du type d'objet réalisé logiquement. Dans le cas de la qualité, l'extériorité de la forme propositionnelle est comprise comme effet logique. L'intériorisation de la forme propositionnelle pourra fournir un angle d'analyse pour la *Logique de l'essence* (c'est la raison pour laquelle on y rencontrera la distinction entre *Satz* et *Urteil* au détour d'une remarque, GW 11, 259, *16-31* ; *SL*, II, p. 38. Nous reviendrons sur ce passage).

[63] « L'être-là est, d'après son devenir, d'une façon générale, un être avec un non-être, mais de telle sorte que ce non-être est repris en une unité simple avec l'être. Le *non-être*, repris dans l'être d'une manière telle que le tout concret est fans la forme de l'être, de l'immédiateté, constitue la *déterminité* comme telle ». GW 21, 97, *19-14* ; *SL*, I, p. 142.

par le *in der Form des Seyns* n'est cependant possible que si l'on conçoit l'extériorité de la forme de l'être et de la totalité concrète comme extériorité logique. Ce commentaire nous permet d'envisager la totalité d'une manière particulière : celle d'une totalité susceptible d'accueillir une précision, d'une totalité « ouverte ». Hegel ne décrit ici que la possibilité d'une détermination accidentelle et extérieure, d'où la reformulation du *Nichtseyn* en *Bestimmtheit*. Il indique dans le même temps la place de la négation comme indispensable à une telle structuration. Celle-ci devient à la fois vectrice d'une opération formelle de différenciation et d'une opération, toujours formelle, de détermination de la référence. D'une manière qui reste encore délicate à examiner, ce que l'on appelle le jugement infini[64], dessiné en creux ici, va pouvoir être déterminant *d'une certaine manière* : en *circonscrivant* le corrélat.

Le caractère encore extérieur d'une telle circonscription, parce qu'il est descriptible logiquement, peut faire par la suite l'objet d'une relativisation. C'est le dernier enjeu que nous voulons faire apparaître dans la tension entre *Bestimmung* et *Bestimmtheit*. Cette auto-relativisation n'apparaît pas comme une réflexion close, mais comme une *situation* de l'extériorité de la *Logique* à l'égard d'elle-même. C'est ici que l'on peut s'intéresser à la *Bestimmtheit des Seins*. La forme de l'être est *reformulée* comme *Bestimmtheit des Seins* à partir du moment où le non-être est compris comme *Bestimmtheit*. Cela semblerait signifier que la forme de l'être est elle-même *non-être*, ce qu'elle est effectivement en tant que *forme*. Cette compréhension référerait donc la forme de l'être à une *autre*

[64] La question du jugement infini (détectée ici par Pirmin Stekeler-Weithofer, voir note 39) désigne bien la situation d'une chose, et non sa définition. Une telle situation se fait en indiquant ce que la chose n'est pas, mais ici, cette logique fonctionne avant même l'introduction de la « chose ». Hegel cherche ici à penser la différenciation comme quelque chose qui pourrait produire sa propre circonscription, c'est-à-dire son *sens*. Être situé, ce n'est pas simplement être à côté d'un autre terme également situé, c'est pouvoir se définir par cette position. Il faut donc penser que la différenciation soit *signifiante*, alors même que l'on pense ordinairement la logique du jugement indéfini comme celle de la différence non-signifiante. Sur la question de la catégorie de limitation et du jugement infini, on se reportera aux éclaircissements de Michael Wolff (*Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Francfort/Main, Klostermann, 1995, pp. 157-160), qui permettent d'analyser la valeur *existentielle* du jugement infini. On consultera également Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, Puf, 1993, pp. 336-341. L'analyse proposée est d'une clarté remarquable, et permet de souligner l'intérêt ontologique de la question du jugement infini. Formellement parlant, celui-ci ne signifie jamais qu'une affirmation du négatif, donc une affirmation qui ne donne aucune information sur le sujet. Elle est non-déterminante. Du point de vue de la référence, toutefois, le jugement infini inscrit le sujet dans l'horizon de la *déterminabilité*. Or, c'est précisément cette déterminabilité dont le concept d'*ens realissimum* était, souligne B. Longuenesse, « l'hypostase » (p. 339). Ainsi, le jugement infini nous donne la possibilité de fournir une lecture plus humble du « fond » de carte ontologique, déterminé de manière formelle. La stérilité apparente du jugement indéfini n'est stérile que dans la mesure où l'on suppose qu'il y a déjà des *choses* qui seraient décrites par celui-ci. Mais il s'avère beaucoup moins stérile lorsque l'on fait apparaître son rôle dans la structuration de la *choséité* elle-même. Pour le dire dans des termes qui apparaîtront plus loin dans la *Logique de l'être*, l'interprétation du jugement indéfini dans l'orbe de l'infinité simple (*schlechte Unendlichkeit*) est simplement la conséquence de la supposition de termes qui seraient déjà donnés. Si l'on analyse la structure ontologique de ces termes, on fait apparaître la logique du jugement indéfini comme celle d'un retour sur elle-même de la différence, donc comme celle de l'infinité spéculative (qui sera dessinée, nous le verrons, dès le *Etwas*). L'infinité spéculative n'est pas « supérieure » à l'infinité simple parce qu'elle serait simplement plus « haute » logiquement parlant, mais parce qu'elle permet de comprendre la simplicité (quasiment au sens de *Schlichtheit*) de l'infinité qui ne se comprend pas encore. Là où l'infinité simple pense l'unité et la séparation l'une à part de l'autre, l'infinité spéculative *comprend* comment l'unité est *séparante* à travers la contradiction. Nous renvoyons, pour une présentation simplifiée de cette question, à la première annotation au passage vers l'être pour soi (GW 21, 137-142 ; *SL*, I, pp. 213-218).

instance, mais cette altération est également la forme elle-même. Si l'on conçoit donc le *Dasein* comme *auto-explicitation*, on doit donc rigoureusement penser la *relativisation* de la forme de l'être comme *effet de cette même forme*. En cela, la forme se comporte bien comme une contradiction, mais celle-ci a pour effet une *extériorisation*, et non pas encore un travail *immanent* de la *Logique*[65].

Cette relativisation se manifeste clairement dans l'incise déjà observée plus haut, sur laquelle on voudrait ici revenir. Nous en rappelons les termes ici. Hegel vient de montrer le caractère subjectif (*für uns in unserer Reflexion*) de la totalisation de l'être et du non-être. Il poursuit en distinguant de type de position :

> Beydes ist immer sehr wohl von einander zu unterschieden ; nur das, was *gesetzt* ist an einem Begriffe, gehört in die entwickelnde Betrachtung desselben, zu seinem Inhalte. Die noch nicht an ihm selbst gesetzte Bestimmtheit aber gehört unserer Reflexion, sie betreffe nun die Natur des Begriffes selbst, oder si sey äussere Vergleichung ; eine Bestimmtheit der letztern Art bemerklich zu machen kann nur zur Erläuterung oder Vorausandeutung des Ganges dienen, der in der Entwicklung selbst sich darstellen wird[66].

Position immanente au concept contre *position subjective*. La tension entre les deux n'est pas une insuffisance de la *Logique de l'être*, mais sa spécificité. La description de la forme de l'être comme tension de la détermination et de la déterminité permet de *relativiser* conceptuellement l'extériorité apparente, mais cela ne signifie pas qu'elle doive pour autant être *complétement*

---

[65] C'est la raison pour laquelle la contradiction opère de manière verbale, comme on l'avait vu dans l'expression « [Das Werden] widerspricht sich also in sich selbst […] » (GW 21, 93, *28*-94, *1* ; *SL*, I, p. 138) sans toutefois être thématisée de manière directe. Hegel ne ménage pas un effet à venir. Il ne décrit que ce qui est *logiquement* descriptible, et conserve dans une position *rhématique* ce qui ne l'est pas. La position de la contradiction comme *verbe* a donc bien ici un sens logique.

[66] « Les deux choses doivent être très bien distinguées l'une de l'autre ; cela seul qui est, en un concept, *posé*, trouve place dans l'examen qui développe ce concept, appartient à son contenu. Mais la déterminité qui, en lui-même, n'est pas encore posée appartient à notre réflexion, qu'elle concerne alors la nature du concept lui-même ou qu'elle soit une comparaison extérieure ; faire remarquer une déterminité de la dernière sorte peut seulement servir à l'éclaircissement ou à la préalable indication de la marche qui s'exposera dans le développement lui-même », GW 21, 97, *19-25* ; *SL*, I, p. 143. Comme le remarque Bernard Bourgeois dans sa note concernant ce passage, la réflexion doit ainsi éviter le mélange et la précipitation. Elle doit ainsi « s'interdire, non seulement de tourner autour de ce contenu, mais aussi d'invoquer, en lui, ce qui n'est pas exposé par son mouvement strictement ordonné ». Dans notre interprétation, il ne s'agit pas tant de choisir l'un des deux côtés, mais de comprendre leur distinction comme un effet logiquement descriptible. L'avantage est que ce point permet de comprendre, par la suite, que le développement logique, s'il est immanent, n'en est pas pour autant clos et replié sur lui-même. Le décalage observé apparaît certes comme une faille logique, mais il est aussi le lieu de la possibilité de préciser davantage les choses. On observe ici donc que la précision accrue n'est pas seulement quelque chose qui adviendrait du dehors : elle est liée à l'horizontalité de la structure logique elle-même. Sur cette capacité qu'aurait la *Logique* de se préciser, nous pouvons reprendre les termes de Hans-Friedrich Fulda : « Die in der Logik Hegels schon namhaft gemachten Formen sind nicht die einzigen, deren logische Expositionen man geben kann ; wie schon die verschiedene Ausführlichkeit der Logik in den verschiedenen Fassungen, die ihr Hegel gegeben hat, vermuten macht, läßt die Methode Hegels vielleicht eine Auflösung von Kategorien in weitere Sphären grundsätzlich in unbestimmten Ausmaß zu. Darin wenigstens wäre die Logik noch vieler Fortschritte fähig. Es wären Verbesserungen, die durchaus nicht Bestimmtheit des Dargestellten selbst beträfen, aber ein höheres Prinzip, das den Kreis der versammelten Prinzipien sprengte, könnte nicht mehr gefunden werden. Hegels Philosophie könnte nicht so wiederlegt werden, wie sich die früheren Système widerlegten. Es könnte nur noch *korrigiert* werden ». *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Francfort/Main, Klostermann, 1965 [1975), pp. 216-217.

abandonnée. Ce point constitue, comme on va le voir, le *problème* à partir duquel fonctionne la référence dans la *Logique de l'être*. On veut donc ici faire apparaître que le « mouvement » particulier du concept est en réalité le résultat d'un certain type de problème qui se trouve posé, mais non encore résolu.

Le *Dasein* est bien *posé*, mais ce que l'on pourrait appeler sa « positivité » n'apparaît pas encore comme un moment *conceptuel*. La différence de formulation entre *Bestimmung* et *Bestimmtheit des Seins* n'est pas encore véritablement traitée ici, c'est dans cette détermination ou dans cette déterminité que se pense la totalité qu'est le *Dasein*. Par conséquent, on ne peut décider si la totalité est un moment conceptuel procédant d'une détermination *active* ou bien une perspective subjective, résultat d'une déterminité *passive*. Le dispositif ontologique (*seinslogisch*) semble donc procéder ici à sa propre relativisation, mais celle-ci ne se présente pas de manière immanente à la *Logique*. La relativisation ontologique dont il est question l'inscrit dans une *perspectivité*.

On peut toutefois s'interroger sur un point : la perspectivité dont il est question ici convoque-t-elle véritablement un « sujet » de l'ontologie ? Si on lit le passage à l'instant relevé, il semblerait que nous ayons bien affaire à une positivité du *Dasein* qui ne prend sens qu'à partir de la perspective d'un sujet. Cette description est toutefois *incomplète*, car la totalité n'est pas *seulement* posé dans la déterminité de l'être. La détermination ne doit pas être ici oubliée. Or, la détermination implique bien la capacité de la *Logique* à décrire intégralement, c'est-à-dire sans présupposés, ce qu'elle dit et ce qu'elle fait. Cette capacité n'est encore qu'implicite, ou seulement *visée*, mais il n'en demeure pas moins qu'elle est déjà inscrite dans la tension observée. On sait d'autre part que la place de la subjectivité, entendue en un sens commun, a déjà fait l'objet d'une remarque, qui avait trait à ce que nous avons appelé la « dimension dative » : la signification de la visée, c'est-à-dire du caractère indicible de la différence de l'être et du néant, était *dépendante*. Au moment où l'on s'attendait à trouver le « sujet » comme vecteur du sens, Hegel proposait de mettre à la place le devenir lui-même. Notre analyse rencontre donc ici une difficulté : Hegel entend-il se défaire de la subjectivité ou bien la conserver pour expliquer ce qu'il y a encore de non-conceptuel dans les moments de la *Logique* qui ne sont pas la *Logique du concept*[67] ? Le fait

[67] De manière assez paradoxale, la *Logique du concept* serait « asubjective », du moins si l'on entend le terme « sujet » au sens courant du terme. On pourrait parler ici, de manière plus nette, d'un caractère « aperspectif » du concept. Cette originalité de l'approche « conceptuelle » du sujet de la *Logique subjective* a été soulignée par Miriam Wildenauer (*Epistemologie freien Denkens: Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geiste*, Hambourg, Meiner, 2004, notamment pp. 13-17). Cette relativisation de la perspectivité même est comprise par Heinz Röttges comme une intégration du scepticisme dans une position qui, justement, n'en serait plus une. Voir ici *Dialektik und Skeptizismus*, Francfort/Main, Athenäum, 1987, pp. 121-157. Dans une intervention récente au colloque « Le retour du débat entre réalisme et idéalisme » (Paris, 6-8 novembre 2018) qui avait pour titre « Entre idéalité et réalité : le statut du concept chez Hegel », Jean-François Kervégan a proposé une telle lecture « asubjective » du concept hégélien qui vise à déshypostasier la structure subjective hégélienne pour mieux en faire apparaître le caractère méthodique.

même de poser les choses dans cette alternative est *justement* ce qui anime la *Logique de l'être*. Elle procède donc à une redéfinition de la subjectivité comme le lieu dans lequel l'immanence du discours est « déformée » par l'extériorisation que celui-ci fait apparaître sous l'effet de son propre fonctionnement. La *Logique de l'être* n'a pas pour but de *remplacer* une compréhension immédiate et extérieure des déterminations par une compréhension immanente au concept, mais plutôt d'exhiber comment ces deux compréhensions n'existent que dans leur mise en tension. L'intérêt de cette solidarité paradoxale entre immanence et extériorité du discours logique est qu'elle permet de comprendre de manière rigoureuse comment la double extériorité ordinaire – celle du sujet, comme vecteur d'interprétation du sens, et celle du référent comme point de mire du discours – est logiquement articulée *par* le *problème logique*. De ce point de vue, si le *Dasein*, comme *totalité*, n'est pas une résolution, il constitue plutôt la première position explicite du nœud problématique de la *Logique* (la non-contenance de la forme par elle-même) *dans la position du corrélat de la nomination*. Il peut à ce titre apparaître comme un nouveau problème, dont l'effet sera la question de l'être qualifié.

B. De la déterminité à la qualité (GW 21, 98, *10-22*) : qu'est-ce qu'une chose ?

Nous souhaitons rappeler brièvement les termes de cette « question de l'être qualifié ». Il s'agit de comprendre logiquement le fait que l'être déterminé l'est par des *qualités*. Au-delà du fait que toute qualité ne dit pas forcément ce qu'il en est de la chose qualifiée, il faut comprendre ce qu'il en est de cette « chose », support des qualités (c'est-à-dire du *supposé* en régime qualitatif) mais elle-même au-delà du réseau de ces mêmes qualités. Cette « chose » n'est-elle pas justement ce qui lie entre elle les différentes qualités sans faire elle-même partie de ces qualités ? L'approche consisterait ici à traiter la chose comme corrélat d'une supposition spécifique au régime de la qualification, et donc de partir du problème de la qualité elle-même. Pour cela, il nous faut envisager son architecture et sa description.

1. Différence horizontale et différence verticale : l'apparition de la qualité

Repartons de la compréhension du *Dasein* comme « bestimmtes Seyn ». Il n'est plus possible de distinguer entre la déterminité et ce qu'elle détermine, et ce parce que le rapport entre le déterminé et la déterminité, ici entre *das Sein* et *die Bestimmtheit* est un non-rapport, un *immédiat*, c'est-à-dire qu'il est le corrélat d'une nomination. Le début du passage sur la qualité (le b. de la seconde édition) rappelle ce point de manière particulièrement claire, mais il fait aussi apparaître quelques difficultés :

> Um der Unmittelbarkeit willen, in der im Daseyn, Seyn und Nichts, eins sind, gehen sie nicht übereinander hinaus ; so weit das Daseyn seyend ist, so weit ist es Nichtseyn,

> ist es bestimmt. Das Seyn ist nicht das *Allgemeine*, die Bestimmtheit nicht das *Besondere*. Die Bestimmtheit hat sich noch *nicht* vom *Seyn abgelöst* ; zwar wird sie auch nicht mehr von ihm ablösen ; denn das nunmehr zum Grunde liegende Wahre ist die Einheit des Nichtseyns mit dem Seyn ; auf ihr als dem Grunde ergeben sich alle fernern Bestimmungen[68].

Le propos est limpide. À l'instar de ce qui avait déjà été dit au sujet du *Dasein*, on retrouve ici l'idée d'une *primauté*, celle de l'unité de l'être et du non-être. Remarquons toutefois l'emploi des quelques termes assez curieux étant donné le contexte. Dans ce qui a précédé, Hegel a bien souligné qu'il y avait comme un caractère extérieur dans le fait de présenter des déterminités hors du développement conceptuel lui-même. Or, voici qu'il utilise – et *souligne* – des termes issus directement du lexique conceptuel : l'être n'est pas l'*universel*, la déterminité n'est pas le *particulier*. Que dire encore de la convocation du *Grund* ici, qui vient renforcer l'impression d'une allusion à la *Logique de l'essence*, que Pirmin Stekeler-Weithofer avait déjà relevée plus haut ? Nous nous trouvons ici dans la seconde rédaction, et Hegel a peut-être une meilleure approche de la *Logique* dans son ensemble, ce qui lui permettrait de mieux situer la *Logique de l'être* par rapport à la *Logique de l'essence* et à celle du *Concept*, mais peut-être joue-t-il également sur ces curieux effets d'anticipation et de télescopage pour indiquer par quels côtés la *Logique de l'être* se relativise.

Qu'une telle relativisation soit extérieure est tout à fait normal compte tenu du régime de la nomination à l'œuvre ici, mais il convient également de ne pas trop rapidement « fixer » le vocabulaire utilisé à un lieu logique en particulier. Si l'on a reconnu plus haut que Hegel ne souscrivait pas à une approche lexicale de la définition d'un terme, on doit aussi appliquer cette analyse à la *Logique* elle-même, et reconnaître que les anticipations n'impliquent pas forcément que les termes *Allgemeine*, *Besondere* ou *Grund* soit utilisés de manière surdéterminée. S'ils ne sont donc pas « innocents », ces termes ne sont pas non plus des marqueurs fixes. Ils permettent en réalité la mise en perspective de la *Logique de l'être*, mais celle-ci ne se fait pas à partir d'un point de vue qui serait par avance déterminé. Les termes observés font donc apparaître des *lieux problématiques*, sur lesquels il sera possible d'enrichir les explications. Ainsi, quand Hegel écrit que l'être n'est pas l'universel et que le non-être n'est pas le particulier, il semble *hésiter* entre plusieurs registres[69]. D'un côté, il semble vouloir insister sur le fait que le déterminé – appelons-le une

---

[68] « En raison de l'immédiateté dans laquelle, dans l'être-là, l'être et le néant sont un, ils ne vont pas l'un au-delà de l'autre ; autant que l'être-là est [comme] étant, autant il est un non-être, il est déterminé. L'être n'est pas *l'universel*, la déterminité n'est pas le particulier. La déterminité ne s'est *pas* encore *détachée* de *l'être* ; il est vrai que, aussi, elle ne se détachera plus de lui ; car le vrai qui se trouve désormais au fondement est cette unité du non-être avec l'être ; sur elle, en tant qu'elle est le fondement, s'établissent toutes les déterminations ultérieures ». GW 21, 98, *10-16* ; *SL*, p. 144 légèrement modifiée.

[69] Le texte marque lui-même cette hésitation et le fait, pensons-nous, volontairement. Hegel écrit que la déterminité n'est pas encore détachée de l'être, et qu'elle ne le sera plus. Ce passage est d'ailleurs assez étonnant : le balancement entre *noch nicht* et *nicht mehr* montre la torsion temporelle à l'œuvre ici. Si être et déterminité ne sont pas *encore* séparés,

nouvelle fois le *supposé* – et ce qui le détermine ne sont pas séparables. Il y a là, assurément, un *progrès* par rapport à la représentation ordinaire dans laquelle la « régionalisation » de l'être n'est pas interrogée, mais simplement constatée. En effet, si l'être apparaît comme un universel au sens naïf, et la déterminité comme une particularité, on se représente bien leur rapport comme strictement *extérieur* lorsque l'on imagine la déterminité comme découpant une base qui serait l'être en différentes régions (l'être-tel d'un côté, l'être-tel de l'autre et ainsi de suite). Il y a également une *difficulté* dans l'indissociabilité de la déterminité et du déterminé, parce que le dispositif ontologique devient ainsi beaucoup moins représentable : la nomination a bien installé l'unité de l'être et du néant dans une situation première, mais ici, elle s'enrichit pour placer l'unité *de l'être et du non-être* dans la situation du *fondement*[70]. Ici, une nouvelle dimension semble apparaître : jusqu'ici, la différence apparaissait de manière horizontale (être – déterminité), mais désormais, l'unité de l'être et de la déterminité (du non-être) est fondement de déterminations ultérieures. Il semble ainsi qu'apparaisse une différence *verticale*. Comment fonctionne l'application dans le rapport entre la différence horizontale (qui n'en est pas une ici, puisque l'être et le non-être sont inséparés) et la différence verticale entre l'unité de l'être et du non-être et la détermination ultérieure ?

---

cela signifierait qu'ils ne le sont pas, mais qu'ils le seront peut-être plus tard. Immédiatement après, Hegel nous dit qu'ils ne seront *plus* séparés, ce qui sous-entendrait qu'ils l'*ont été*. La séparation est-elle donc *abolie* ou bien *à venir* ? Une première hypothèse serait celle-ci : elle est *abolie* en tant que séparation simple (c'est-à-dire en tant que séparation procédant de la compréhension naïve de la structure propositionnelle, et le « est » est un lien), mais est *à venir* si on la comprend comme symptôme du développement conceptuel de l'universel et du particulier. On désignerait cette hypothèse comme l'hypothèse *linéaire*. Elle l'est d'ailleurs, si l'on regarde bien, à plusieurs titres, puisqu'elle intègre la *Logique* dans son ensemble à l'histoire de la logique (elle présente ce qui est aboli comme une logique formelle simpliste, qui serait ici critiquée), et elle intègre la *Logique de l'être* à l'ensemble de la *Logique*, comme insuffisante par rapport à l'aboutissement que représenterait la *Logique du concept*. La *Logique de l'être* serait donc un point de passage entre une logique simpliste (non-hégélienne) et la *Logique* spéculative à proprement parler, qui culminerait dans le concept (c'est une lecture que l'on peut tirer de la note de Bernard Bourgeois au passage méthodique cité plus haut, voir note 66). Si l'on s'en tient au micro-commentaire, la compréhension du « zwar » rend une lecture linéaire délicate ici : la non-séparation de l'être et de la déterminité n'est pas encore, et c'est *pour cela* qu'elle ne sera plus. Cela peut vouloir dire qu'une telle séparation ne se pense pas sur le mode de la *présence* ni même de la continuité temporelle. Elle n'est qu'une *lacune* temporelle : pas encore *là*, elle n'est déjà plus *là*. Cette lacune *explique* littéralement le sens du « là ».

[70] Le fondement ou la « base » (*Grund*) ne pouvait donc être l'être, mais ne pouvait être *exactement* le *Dasein* non plus. C'est le *Dasein* reformulé par son devenir (être et non-être) qui occupe cette position nouvelle, et qui apparaît ici. Cette « base » apparaît de manière plus précise comme ce dans quoi se résout l'opération formelle qui apparaît dans le *Dasein*. On ne peut donc exagérer ici sa dimension ontologique, et plutôt montrer qu'elle est ce dans quoi se fonde la distinction. Le fondement émerge sans faire pour autant l'objet d'une explication. Néanmoins, il permet de penser l'être comme déterminé, et donc une réinstauration de l'être. Sur la compréhension de l'être comme réinstauration (*Wiederherstellung*) de soi, on convoque ordinairement l'essence, mais celle-ci fait de l'être un être-posé. Ce que décrit le commentaire de Peter Rohs (*Form und Grund*, Bonn, Bouvier, 1969, pp. 100-101) comme le rapport de l'immédiateté à la médiation peut valoir également, mais dans une configuration *seinslogisch*. On peut bien décrire le *Dasein* de la manière suivante : « Das Unmittelbare ist zwar außer der Beziehung, aber dies sein Außer-Sein hat es nur erhalten, d.h. « bezogen ». Sein als Sein und Sein als Moment bleiben also in dialektischer Einheit miteinander » (p. 101) dans la mesure où la *Beziehung* en question est la nomination – on note ainsi que la compréhension de l'unité dialectique de « Sein als Sein » et de « Sein als Moment » est bien ce dont il est question ici. Cependant, si l'on lit très précisément le texte, on pourra dire que l'unité de l'être et du non-être est le « vrai », *das Wahre*, mais non pas encore la vérité (*Wahrheit*) de l'être que sera l'essence.

Concernant cette « base », Hegel écrit qu'aucune différence ne s'y rencontre :

> Aber die Beziehung, in der hier die Bestimmtheit mit dem Seyn steht, ist die unmittelbare Einheit beyder, so daß noch keine Unterscheidung derselben gesetzt ist[71].

La déterminité est apparue à partir du moment où le rapport de l'être et du néant au sein du *Dasein* est compris comme rapport entre *Sein* et *Nichtsein*, c'est-à-dire comme une application de la différence de l'être et du néant par la forme de l'être. C'est justement le *Nichtsein* qui est compris comme déterminité. Celle-ci n'a donc d'existence que *relativement*. Cette relativité du *Nichtsein* est double : tout d'abord, la déterminité implique la possibilité d'une qualification (on parlera de *telle* ou *telle* déterminité). La déterminité est donc le système de différenciation des qualités les unes à l'égard des autres, système par lequel ces qualités ont une qualification précise. En dernier recours, c'est sa différence avec d'autres qualités avoisinantes qui va qualifier une qualité. La seconde relativité du *Nichtsein* est celle à l'égard de l'être qu'il détermine, et avec lequel il forme une indissociable unité.

2. L'indissociable unité de l'être et du non-être

La déterminité est désormais liée à l'être de telle sorte que l'on ne peut plus penser l'être autrement que comme être déterminé. C'est par la déterminité que l'être peut être distingué, et dès qu'il peut être distingué, il peut être. Voilà qui suggère le caractère immédiat, c'est-à-dire indissociable, de la déterminité et du déterminé. Ce caractère est justement ce qui a été démontré à partir de la situation de la déterminité et de l'être « dans la forme de l'être ». Mais tout l'être de la déterminité tient pourtant en son altérité à l'égard d'une autre déterminité. La nature de la déterminité est en effet purement discursive, comme on l'a vu, et donc purement relationnelle. La définition strictement médiate de la déterminité n'entre-t-elle pas en conflit avec le fait qu'elle se trouve dans la forme de l'être, c'est-à-dire indissociablement liée à l'être qu'elle détermine ?

La déterminité est d'emblée déterminité *qui est*. L'être ne se dissout pas dans la déterminité, il fait de la déterminité quelque chose qui n'est pas sans *être*. La formalité de la déterminité n'est jamais articulée de manière exhaustive : elle se donne donc par une déterminité qui est, c'est-à-dire pour une *qualité* :

> Die Bestimmtheit so für sich isolirt, als *seyende* Bestimmtheit, ist die *Qualität* ; - ein ganz einfaches, unmittelbares. Die *Bestimmtheit* überhaupt ist das allgemeine, das ebenso sehr das quantitative, wie weiter bestimmt seyn kann[72].

---

[71] « Mais la relation dans laquelle la déterminité ici avec l'être est l'unité immédiate des deux, de sorte qu'aucune distinction entre eux n'est encore posée ». GW 21, 98, *16-18* ; *SL*, I, p. 144. Ce point justifie précisément le commentaire de la *Beziehung* dans la note précédente.

L'être est qualifié, et sans cela il n'est pas, mais la difficulté est ici de saisir le croisement des deux différences (horizontale et verticale) décrites plus haut. Le poids ontologique de la « déterminité *qui est* », de la qualité, vient du fait qu'elle est indissociable du qualifié, parce que le caractère différentiel de la qualité (sa différence horizontale) renvoie à une incomplétude fondamentale de la qualité, c'est-à-dire à l'absence de différence de la qualité et du qualifié, ce qui se présente comme un fondement. Le fondement est donc ici une sorte de « point idéal » de la représentation (dans la mesure où l'on aurait affaire ici à un être parfaitement défini), mais il est, pour la *Logique de l'être*, d'une pauvreté tout à fait remarquable, puisque l'aplomb de l'être s'y trouve pensé comme l'annulation de la différenciation sous l'effet de la différence même[73].

On peut toutefois ici préciser les distinctions qui s'imposent. La qualité est la déterminité *qui est*. Elle se présente comme simple, là encore, comme un immédiat, de même que l'être-là se présentait lui aussi comme un immédiat, et de même encore que l'être qui se présentait déjà comme un immédiat. « Immédiat » : voilà une position occupée jusqu'ici par « être », « être-là » et désormais « qualité ». Mais à la différence de « être-là », dont l'immédiateté était corrélative de la contradiction du devenir, la « qualité » dont il est ici question a précisément cet être-là pour point de référence. Et la différence entre les deux a justement été fournie un peu plus haut :

> Um der Unmittelbarkeit willen, in der im Daseyn, Seyn und Nichts, eins sind, gehen sie nicht übereinander hinaus ; so weit das Daseyn seyend ist, so weit ist es Nichtseyn, ist es bestimmt[74].

La scansion est donc : être, être-là, unité de l'être et du non-être. Cette unité est à comprendre d'une manière tout à fait précise : il ne s'agit pas de réunir simplement deux « termes », mais bien de comprendre que ce qui « est » désormais a le sens de ce qui est déterminé. La déterminité est ce par quoi l'être-là est inscriptible, mais son être n'est rien d'autre que cette inscriptibilité. Il en est dépendant par définition, mais cette définition *comprend* en elle la supposition d'un étant qui serait défini par elle, et donc qui en serait disjoint. La « stabilité » de l'être-là provient du fait qu'il comprend le corrélat de la déterminité en son sein, et non pas hors

---

[72] « La déterminité, ainsi isolée pour elle-même, en tant que déterminité à caractère d'*étant*, est la *qualité*, – quelque chose de tout à fait simple, immédiat. La *déterminité* en général est l'être plus universel, qui peut être tout autant aussi bien ce qui est quantitatif que ce qui est davantage déterminé ». GW 21, 98, *19-21* ; *SL*, I, p. 145.

[73] On peut ici comprendre cette « qualité » toute générale à la manière dont on pense un prédicable commun. Il partage avec l'être le fait qu'il n'y ait rien à en dire (« Um dieser Einfachheit willen, ist von der Qualität als solcher weiter nichts zu sagen » (« En raison de cette simplicité, il n'y a rien de plus à dire de la qualité en tant que telle »). GW 21, 98, *21-22* ; *SL*, I, p. 145). La qualité en général est la qualité de tout qualifiable. Autrement dit, c'est une qualité paradoxale, puisqu'elle ne peut être définie corrélativement à une autre. Ontologiquement, son statut est transcendantal. Nous n'avons pas tant à faire à l'*ens*, qui sera plus exactement situé dans le *Etwas*, qu'à l'*ens commune praedicabile*.

[74] « En raison de l'immédiateté dans laquelle, dans l'être-là, l'être et le néant sont un, ils ne vont pas l'un au-delà de l'autre ; autant que l'étant-là est comme un étant, autant il est un non-être, il est déterminé ». GW 21, 98, *10-12* ; *SL*, I, p. 144.

de lui, et ce parce qu'il lui est *immédiatement* lié. L'étant est ici compris comme déterminable, c'est-à-dire qu'il est étant dès lors qu'il n'est pas semblable à un autre. Sa différence, et donc son être, est désormais exprimable logiquement comme déterminité. On n'accède à l'étant que par la désignation de sa déterminité, c'est-à-dire de ce qui le caractérise par rapport à d'autres.

Ce qui est donc posé ici n'est donc pas encore tel ou tel étant singulier, mais la déterminité elle-même. On n'aurait pas alors affaire ici à une généralité qui serait abstraite de la singularité, c'est à dire à une qualité générale tirée de la multiplicité des termes qui seraient porteurs de cette qualité. Il semble bien plutôt ici que la déterminité soit antérieure à la singularité (plus exactement, on verra que le *Etwas* permet de comprendre la déterminité comme une première négation, dont la singularité de l'étant sera la seconde négation). Il ne s'agit pas simplement de comprendre cette thèse comme une théorie originale de la subsomption dans laquelle le terme subsumé est logiquement produit par la négation du terme subsumant. Ce terme subsumant se nie lui-même, il n'est que comme sa propre relativisation. La relativisation de la généralité n'est pas simplement sa différenciation interne, mais une articulation de la différenciation interne avec ce qui déborde cette différenciation. Ce « débordement » est ici interprété de manière *strictement logique*, et développe donc la compréhension de la nomination comme vecteur *interne*.

Concrètement, cela se traduit par le fait que l'être ne se sépare pas du non-être, de la déterminité : il n'est *que* par sa situation. Celle-ci a la capacité de « faire être », et c'est à cet endroit que notre problème se pose peut-être de la manière la plus évidente : que signifie, pour le non-être, de « faire être » ? Cette question est sans doute au centre de la critique parfois adressée à Hegel de pratiquer une sorte de « réductionnisme » de l'ontologie à la logique. N'est-ce pas, après tout, le cœur du prétendu dogmatisme hégélien que de réduire l'être à la déterminité, au pensable, en évacuant toute épaisseur et toute charge ontologique propre ? N'est-ce pas ici que l'on pourrait croire que Hegel, contre ce que pouvait dire Kant, réduit l'être au point de l'inscrire dans une chaîne déductive[75] ? On ne peut soutenir cette lecture qu'en oubliant qu'ici, Hegel parle d'un

[75] On a déjà argumenté plus haut contre l'idée d'une telle « déduction » (voir chapitre 1, page 79, note 43). On renvoie ici aux analyses proposées par Vittorio Hösle (*Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hambourg, Meiner, 1988, pp. 172-176) et Wolfgang Wieland (« Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik » dans Rolf-Peter Horstmann (éd.), *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1989, p. 401) concernant le refus d'une progression modelée sur l'analyse conceptuelle, dont on déduirait des moments. On se retrouve plutôt face à une différence sémantico-pragmatique, qui engendre de nouvelles catégories. Dieter Wandschneider (*Grundzüge einer Theorie der Dialetkik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1995, pp. 30-41) prolonge cette analyse à partir du caractère *antinomique* d'une telle différence. Le diagnostic d'une telle « productivité » de l'antinomie chez Hegel est partagé par Thomas Kesselring, qui tente de lier ce mouvement à la théorie de la connaissance. Voir *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1984.

certain type d'objet, et surtout en oubliant qu'il introduit un participe : *seiend*. La qualité est en effet *déterminité étante* (seiende Bestimmtheit).

3. La déterminité « étante » : la réduction ou le déplacement ?

L'apparition de ce participe n'est pas pour simplifier les choses. Rappelons un instant les données du début du passage sur la qualité : le *Dasein* est *étant*, ce qui veut dire que la déterminité est également « étant), la déterminante « étante » s'appelle « qualité ». Le passage que nous lisons est d'autant plus délicat qu'il a fait l'objet d'une importante restructuration entre les deux éditions de la *Logique de l'être*[76], mais au-delà de ces aménagements, on trouve également certaines modifications textuelles, sur lesquelles nous allons nous pencher.

Elles interviennent au début et la fin de l'alinéa dans lequel le participe *seiend* fait son apparition :

> Um der Unmittelbarkeit willen, in der im Daseyn, Seyn und Nichts, eins sind, gehen sie nicht übereinander hinaus; sondern so weit das Daseyende seyend ist, so ist es Nichtseyendes, soweit ist es Bestimmtes[77].

La première correction intervient sur le second membre de la phrase (de *sondern* à *Bestimmtes*). L'édition B transforme ainsi :

> […] so weit das Daseyn seyend ist, so weit ist es Nichtseyn, ist es bestimmt[78].

Cette différence de formulation n'est peut-être pas si minime, et nous voulons essayer de voir si elle n'est pas précieuse pour comprendre l'apparition du participe. Elle nous intéresse d'abord pour rendre compte de la différence entre déterminité et qualité. Il sera ensuite utile, mais d'une manière encore projective, pour nous donner une piste concernant la manière dont Hegel aborde la différence entre l'être et le « quelque chose » (la première formulation du *Etwas* est *Daseiende*), autrement dit comment il aborde *logiquement* la différence ontologique.

---

[76] Le passage qu'on lit se trouvait en 1812 dans la première section « Daseyn überhaupt » (il s'agissait alors du dernier alinéa de cette section). Il est en 1832 le premier alinéa de la seconde, « Qualität », section qui remplace la section « Realität » de 1812, et qui est à première vue nettement moins détaillée cette dernière, qui comportait trois sections (*Anderssein, Sein-für-Anderes und Ansichsein, Realität*). On a déjà remarqué que la seconde édition ajoutait à la section « Daseyn überhaupt » une modification du second alinéa qui fait apparaître la déterminité, ainsi qu'un troisième alinéa assez long qui permet de clarifier le sens et la méthode de la *Logique de l'être*.

[77] « En raison de l'immédiateté dans laquelle, dans l'être-là, l'être et le néant sont un, ils ne vont pas l'un au-delà de l'autre ; mais, autant que l'étant-là est [comme] étant, autant il est un non-étant, autant il est quelque chose de déterminé ». GW 11, 59, *29* – 60*, 2* ; *SL*, I, p. 144.

[78] GW 21, 98, *11-12*. La traduction de Bernard Bourgeois propose ici, mais sans la signaler, une correction dans la traduction de l'édition B : « autant que l'étant-là est [comme] un étant, autant il est un non-être, il est déterminé ». Il semble ainsi reprendre le *Daseyende* de A, mais sans le *Nichtseyende* de la même édition. Le balancement de A est en effet *Daseyende* / *Nichtseyende*, tandis que celui de B est *seyende Daseyn* / *Nichtseyn*. Nous avouons donc ne pas comprendre ce qui est visé exactement dans la correction de la traduction de B. Bourgeois.

La seconde modification de ce passage se situe à la fin de l'alinéa. Dans la première édition, Hegel écrit :

> Das Seyn, das der Bestimmtheit fernerhin entgegentritt, ist nicht mehr das erste, unmittelbare Seyn[79].

Dans la seconde, le propos est plus détaillé :

> Aber die Beziehung, in der hier die Bestimmtheit mit dem Seyn steht, ist die unmittelbare Einheit beyder, so daß noch keine Unterscheidung derselben gesetzt ist[80].

Cette seconde modification présente la décomposition du *Dasein* entre l'être et la déterminité comme purement abstraite. C'est cette même « unité immédiate » qui permet de comprendre que la déterminité ne se rattache pas de l'extérieur à l'être dans le *Dasein*. Elle permet également de comprendre que le *Dasein* puisse être « *seiend* ». Avec ce participe, Hegel reformule l'inscription du *Dasein* dans la forme de l'être en montrant cette fois-ci que la déterminité n'est pas une simple abstraction, mais une déterminité *qui est*.

Par la déterminité, le *Dasein* se distinguerait donc de ce dont, par définition, rien ne se distingue, de l'être, sauf qu'une telle distinction n'a pas de sens en dehors de la forme même de l'être. Il ne se distingue donc pas, au premier chef, d'un *autre*, mais de l'indéterminité pure, c'est-à-dire de ce qui est l'autre de toute déterminité. La dimension dans laquelle la déterminité du *Dasein* prend sens de « déterminité qui est » est donc bien celle de la forme de l'être, c'est-à-dire de l'altérité de la forme à l'égard d'elle-même[81]. Ainsi, le *Dasein* est *étant* dès lors qu'il se distingue de l'être *dans la forme même de celui-ci*. La forme de l'être apparaît dès lors comme véritable pivot systématique de la correspondance, c'est-à-dire de l'analogie positionnelle, précédemment aperçue par l'idée d'une *Entsprechung* (on rappelle : Das Daseyn entspricht dem *Seyn* der vorigen Sphäre), entre l'être et le *Dasein*. Elle n'est pourtant pas qu'une médiation entre les deux sphères,

---

[79] « L'être qui, plus tard, vient faire face à la déterminité n'est plus l'être premier, immédiat ». GW 11, 60, *7-8* ; *SL*, I, p. 144. Cette idée se retrouve de manière détaillée dans le dernier alinéa du « Daseyn überhaupt » dans la seconde édition, passage dans lequel nous avions pu commenter le rapport d'expression entre le *Dasein* et l'être.

[80] « Mais la relation dans laquelle la déterminité se tient ici avec l'être est l'unité immédiate des deux, de sorte qu'aucune distinction entre n'est encore posée ». GW 21, 98, *16-18* ; *SL*, I, p. 144.

[81] C'est de la même manière, on l'avait déjà aperçu, que l'unité de l'être et du néant, telle qu'on la rencontrait à la fin du devenir était « als *seyend* » (GW 21, 94, *8* ; *SL*, I, p. 138. Cette expression se trouvait déjà dans la première édition, voir GW 11, 57, *36* ; *SL*, I, p. 138), avec déjà le soulignement de Hegel. Cette « étantité » fait entrer l'être dans le domaine de la différenciation : on pourra dire alors *qu'est ce qui est différencié*. Mais une telle différenciation n'intervient, c'est ce qui nous semble particulièrement remarquable, de l'extérieur. Elle est l'expression de l'extériorité à même la forme de l'être. Elle dépend donc de la réalisation *fonctionnelle* de l'être lui-même. Dans cette question, on le verra, la question de la forme se teinte donc d'une coloration toute particulière, que l'on peut voir à l'œuvre ici sans avoir encore les ressources logiques pour parfaitement la comprendre, même si Hegel nous a, d'une certaine manière, mis sur la voie en ébauchant l'idée d'une compréhension de la forme de l'être comme *Bestimmtheit*. Comme on l'a déjà dit, un signe est fait ici vers la *Logique de l'essence*. C'est notamment, dans l'expression que nous relevons ici, le *als* qui nous interpelle particulièrement.

puisqu'elle fait apparaître, dans la relation de la seconde à la première, une certaine positivité de la seconde comme *seiend*. Ce point suggère que l'être ne contient pas le *Dasein*, mais se place lui-même comme ce qui est, et cela par le jeu de la double différenciation, autrement dit par le jeu qu'introduit la déterminité comme « régionalisation » potentielle : si la « base » d'un tel espace est l'unité de l'être et de la déterminité, cela implique que l'être pur ne se traduit ici non pas comme une base, mais comme la structure dans laquelle s'articulent les différences horizontale et verticale. Les différences de qualités *renvoient* à ce qu'elles ne déterminent pas, mais qu'elles expriment, à savoir le fait qu'elles prennent sens par référence à ce qui leur échappe. La qualité vient donc simplement développer le problème inhérent au *Dasein*, c'est-à-dire l'impossibilité du fait que le *Da-* soit une véritable détermination : il est tension entre la détermination et la déterminité.

Conclusion

On peut alors revenir à notre question initiale, celle de la différence entre déterminité et qualité : que signifie le fait que la déterminité soit ici déterminité *qui est* (*seiende*) (Hegel souligne), c'est-à-dire qualité ?

L'analyse de la déterminité montre que le fait qu'elle se présente comme *étante* est la conséquence rigoureuse de l'introduction de ce que « étant » signifie, c'est-à-dire non pas une chose à laquelle on pourrait attribuer l'être[82], mais bien l'expression dans la forme de l'être de la différence de l'être. La nécessité de faire apparaître la déterminité comme qualité vient du fait qu'elle seule peut apparaître comme vecteur ontologique, puisqu'elle seule distingue quoique ce soit en *se distinguant* d'une autre. La distinction qualitative n'est jamais un simple processus limitrophe, car la qualité semble renvoyer à l'incomplétude de sa qualification par la seule limitation. Pour le dire différemment, même la logique du jugement indéfini renvoie à autre chose que le jugement lui-même.

Cette « autre chose », qui est apparue dans la position d'une « base » (unité de l'être et de la déterminité) s'avère être pour le moment ce que l'on pourrait formuler avec un paradoxe : l'abstraction de l'étantité. Bien évidemment, il ne s'agit pas ici de la simple abstraction de l'être,

[82] De ce point de vue, Hegel partage avec Kant l'idée que l'être n'est pas quelque chose qui pourrait être attribué (ce point est relevé dans le commentaire *ad loc.* de Pirmin Stekeler-Weithofer : « Es verhält sich das Sein zur Bestimmtheit übrigens nicht wie das Allgemeine zum Besonderen. Der Ausdruck « bestimmtes Sein » ist nicht nach Art von « rationales Lebewesen » zu lesen. Denn das Sein oder das Bestehen selbst ist gar keine Eigenschaft. Hier stimmen Kant und Hegel übrigens durchaus überein », *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommenter*, *op. cit.*, pp. 385-386). La discussion de la critique kantienne de la preuve ontologique ne se trouve pas dans une réhabilitation de la prédicabilité de l'être, mais sur le sens qu'il convient de donner à l'être dans cette critique. On renvoie aux éléments avancés plus haut (Introduction, p. 37 et notamment n. 59) pour les pièces versées au dossier de la preuve ontologique chez Hegel. On remarquera ici que l'imprédicabilité de l'être est notamment soulignée dans le contexte de l'être compris comme opposé au non-être.

mais de celle de l'explicable, du déterminable, de ce dont on peut dire quelque chose par la prédication. L'étant est ce qui est distingué, et la déterminité est le seul lieu où la distinction peut advenir. Spontanément, pourrait-on dire, la déterminité est traitée comme quelque chose qui est présentement, comme quelque chose qui se présente, et comme quelque chose qui peut se dire. Ainsi, le *Dasein* place ce qui survient dans son contexte comme *étant*. *Unmittelbar* prend donc ici le sens d'une référence à un étant, et non plus le sens d'une référence à l'être[83], car désormais, ce qui est immédiat, c'est ce qui différencie.

Ce changement de sens de l'immédiateté est lui-même supporté en dernier recours par la forme de l'être, puisque c'est en elle que le *Dasein* est produit comme corrélat du passage de l'être dans le néant et du néant dans l'être. Pour le dire de manière résumée : le *Dasein* n'est pas encore l'étant, mais l'espace dans lequel ce qui est immédiat est désormais un *étant*. Le rapport du *Dasein* à cette immédiateté qui se présente en lui va pouvoir être interprétée d'une manière qui était encore implicite auparavant, mais qui s'avère tout à fait décisif : il s'agit d'une *réflexion*. C'est celle-ci qui va permettre en retour de penser le rapport de l'être à la détermination comme un rapport de l'être à lui-même. Pour le moment, nous nous trouvons dans la dominante de l'être, dans laquelle cette réflexion est encore rapport à l'altérité, et donc nomination[84].

On peut ainsi résumer la démonstration qui précède : l'installation d'une « base », à savoir l'unité de l'être et du non-être permet de penser une différenciation verticale, c'est-à-dire un régime dans lequel la référence à un nouveau type d'objet est introduite. Ce type d'objet est l'étant, mais présenté encore de manière tout à fait abstraite, par le biais de la *qualité* (qui est, rappelons-le, *déterminité qui est*). Cette positivité de l'étant a un sens à partir de la forme de l'être, mais celle-ci est ici déterminée dans ses effets. Plutôt que de penser un renvoi indéfini au dehors, elle permet de penser une limitation interne de cet espace indéfini, dans lequel l'indéfinition n'est justement pas un dehors, mais bien immanente à l'espace logique lui-même. L'être, parce qu'il est désormais compris comme facteur de *situation*, est en même temps *situable*. Comme on l'a compris, cette apparente *réflexivité* est *structurellement incomplète*, et elle ne peut être bouclée que par l'intervention de la nomination. Une telle boucle n'est jamais parfaitement définie ou déterminée : elle produit l'espace dans lequel des déterminations vont pouvoir émerger.

---

[83] Cela est très clair dans l'expression « […] *unmittelbarer* oder *seyender* Bestimmtheit » (« […] déterminité seulement *immédiate* ou ayant le caractère d'un *étant* »). (GW 21, 98, *24-25* ; *SL*, I, p. 148. Hegel souligne).

[84] Le rapport descriptif de la *Logique de l'être* a donc pour base l'exhibition de ce qu'il n'explique pas. Le rapport de la *Logique de l'essence* suppose une articulation de ce qu'elle n'explique pas, d'où le processus décrit comme intériorisation. Redisons-le, la *Logique de l'être* n'a pas un « objet » différent de celui de la *Logique de l'essence*, mais simplement un rapport différent à l'objectivité : la seconde explique lorsque la première décrit.

III. *Etwas* : la persistance de la différence ?

Hegel, cela est connu, semble souscrire à une définition assez commune de la détermination. Il s'agit d'une négation. La référence à Spinoza est rappelée dans le texte de la *Logique*[85], et habituellement citée au point de devenir une sorte de « bien connu » hégélien. Rien n'indique pourtant ici que le concept de négation soit particulièrement évident à saisir, et le problème que nous avions posé plus haut reste par ailleurs entier : comment concevoir la négation comme déterminante. Elle ne pourrait servir, ordinairement, qu'à isoler l'espace dans lequel se trouve ce dont on veut parler, mais en aucun cas de saisir la positivité même de la « chose ». L'articulation de la double-différenciation (horizontale et verticale) est donc toujours problématique. Certes, nous avons suggéré des pistes, mais il faut en étudier le fonctionnement en détail. Le fil directeur de la lecture n'est pas ici de forcer la *Logique de l'être* pour faire apparaître sa complétude, mais bien plutôt de montrer comment elle se comporte face aux difficultés qu'elle fait émerger.

Le problème se trouve dans la question de la déterminité. Celle-ci se présente en effet comme qualité, mais la qualité maintient hors d'elle l'opération de détermination elle-même. L'inadéquation de la forme apparaît ici dans le fait d'isoler la déterminité de ce qui apparaît dès lors comme ce qu'elle *suppose*, c'est-à-dire ce qui est déterminé. Ce *supposé* n'apparaît pas en tant que tel. La qualité est simple, et elle est déterminité *qui est*. Cet être de la déterminité apparaît, mais demeure pourtant problématique. La « réflexion » qui va s'ébaucher dans le *Etwas* n'a pas pour but de résoudre un tel problème, mais d'en préciser le fonctionnement. Nous étudierons ainsi la réalité et la négation comme les dimensions dans lesquelles se produit le *Etwas* (A) avant de considérer celui-ci comme la première application concrète de l'être (B). Nous ferons ensuite apparaître le *hiatus* structurant de la *Logique de l'être* pour faire apparaître la réflexivité du *Etwas* (C). L'être apparaîtra dès lors comme le nom d'un *hiatus*.

A. Réalité et négation : les dimensions du *Etwas* (GW 21, 98, *23* – 99, *6*)

Si l'on reprend notre analyse à partir de la qualité, on s'aperçoit qu'à la suite du passage où celle-ci est décrite comme déterminité qui est, comme un immédiat, il n'y a plus de précision à

[85] La réflexion autour de la phrase « Omnis determinatio est negatio » se trouve en GW 21, 101 ; *SL*, I, pp. 153-154. Le contexte de la discussion de cette phrase par Spinoza porte sur la *figure* (voir la lettre à Jarig Jelles du 2 juin 1674 dans la traduction de Charles Appuhn dans Spinoza, *Œuvres IV. Traité politique. Lettres*, Paris, Garnier, 1966, pp. 283-284). Ce point permet de souligner, pour Hegel, la supposition spinoziste comme substance. Pour formuler les choses dans les termes de Hegel, c'est parce que la *determinatio* est pensée ici comme *déterminité* (Hegel traduit bien par *Bestimmtheit*), et seulement comme telle, que son supposé est une substance. Il faut encore souligner le rapport de la *détermination* immanente à la déterminité à la passivité de cette détermination (le *supposé* de la déterminité).

apporter à son sujet. En tant qu'immédiate, à l'instar de l'être, on ne peut plus ajouter quoique ce soit à sa description, et c'est bien ce que Hegel dit ici :

> Um dieser Einfachheit willen ist von der Qualität als solcher weiter nichts zu sagen[86].

Comme pour contredire ce qu'il écrit à ce moment, deux alinéas et une remarque viennent compléter le passage sur la qualité. Il n'y a plus rien à en dire, et pourtant, Hegel en dit encore quelque chose. Il est alors principalement question de définir ce qu'est la réalité. Les alinéas qui suivent présentent une version considérablement ramassée de l'investigation sur la réalité que l'on trouvait dans la première édition. Nous voulons proposer une rapide lecture de la première version, notamment car elle fait apparaître quelques expressions que l'on retrouvera dans la seconde.

1. Un détour par la première rédaction (*Realität*, GW 11, 60, *10* – 63, *17*[87])

L'enjeu de la première version est de proposer une redéfinition du *Dasein* comme réalité (ici dans son expression abstraite de *Realität*[88]). Le *Dasein* se présente d'abord comme unité de l'être et du néant, tandis que la réalité permettra d'aborder le *Dasein* réfléchi, c'est-à-dire l'unité de l'être en soi (*Ansichsein*) et de l'être pour un autre (*Sein für Anderes*). C'est le point auquel parvient la section consacrée à la réalité :

> Das Daseyn selbst ist zunächst unmittelbare, einfache Einheit des Seyns und Nichts. Insofern sich Seyn und Nichts näher in ihm als die soeben betrachteten Momente bestimmt haben, ist es nicht mehr in der ersten Form der Unmittelbarkeit, sondern ist reflektiertes Daseyn ; es ist Daseyn, insofern es sich als Ansichseyn und als Seyn-für-Anderes bestimmt hat und die Einheit von ihnen als seinen Momenten ist. Als dieses reflektierte Daseyn ist es Realität[89].

---

[86] « En raison de cette simplicité, il n'y a rien de plus à dire de la qualité en tant que telle ». GW 21, 98, *21-22* ; *SL*, I, p. 145.

[87] *SL*, I, pp. 144-149.

[88] Jean-François Kervégan rappelle clairement la différence hégélienne entre *Realität* (catégorie ontologique) et *Wirklichkeit* (catégorie de l'essence) : « […] alors que, dans la réalité [ici *Realität*] de l'être-là immédiat, la médiation constamment travestie ne peut se manifester que sous la figure corruptrice de l'altération et du changement, ce qui est effectif [*Wirklich*] est « soustrait au passage ». Mais il l'est, précisément, parce que son extériorité, sa phénoménalité ou son existence ne supposent aucun *Hintergrund*, aucun arrière-fond dont dépendraient son être et son sens. D'un point de vue hégélien, il est donc patent que la réalité est tout autre chose que l'effectivité ; elles correspondent, si l'on peut dire, à des niveaux différents d'intelligence de ce qui est » (*L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007, p. 20, et voir dans l'ensemble pp. 18-26). Sur la conception hégélienne du *wirklich*, Dina Edmundts souligne son caractère éminemment conceptuel, et propose de le comprendre dans une interprétation holiste. Voir ici « Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit » dans Michael Quante, Nadine Mooren (éd.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hambourg, Meiner, 2018, pp. 387-456, en particulier p. 450.

[89] « L'être-là lui-même est, tout d'abord, unité immédiate, simple, de l'être et du néant. Pour autant que l'être et le néant se sont déterminés plus précisément en lui comme les moments qui viennent d'être considérés, il n'est plus dans la première forme, celle de l'immédiateté, mais il est un être-là réfléchi ; il est un être-là pour autant qu'il s'est déterminé comme être-en-soi et comme être-pour-un-autre, et qu'il est l'unité de ceux-ci comme de moments de lui-même. En tant que cet être-là réfléchi, il est *réalité* ». GW 11, 63, *12-17* ; *SL*, I, p. 149. De manière très claire ici, la

Pour parvenir à cette redéfinition, Hegel commence par montrer comment l'altérité du *Dasein* est désormais comprise en lui-même, et fait donc apparaître le rapport du *Dasein* et du *Nichtdasein*, ou de l'être-autre (*Anderssein*). Cette altérité apparaît, dans le premier temps du passage sur la réalité, comme définitionnelle pour le *Dasein*[90]. Il ne s'agit donc pas simplement d'étudier le rapport de plusieurs *Dasein*[91], mais bien comment l'altérité est structurellement impliquée dans le *Dasein*. C'est dès lors la relation (*Beziehung*) qui vient définir le *Dasein*[92].

Le *Dasein* est défini comme *relation*. Il est à ce titre « être pour un autre ». Derrière cette « relationnalité » du *Dasein*, chaque terme n'est jamais qu'une relation négative à sa propre consistance. L'être est alors compris comme relation à soi, relation qui se constitue dans l'opposition à l'autre, et l'être pour un autre est la négation de l'être à même le *Dasein*. De ce point de vue, on remarque donc la rapidité avec laquelle avance la première rédaction : on a affaire ici à deux déterminations qui ne sont pas indifférentes l'une à l'égard de l'autre, mais à deux déterminations opposées[93], qui sont conçues comme des moments. Le *Dasein,* désormais compris

---

réflexion apparaît comme le résultat d'une thématisation de la différence de ses moments à partir du *Dasein* lui-même. Le rapport de l'être au *Dasein* ne faisait pas encore apparaître une telle réflexion, mais la dessinait déjà dans une correspondance, clairement identifiée, pour sa part, dans la seconde rédaction. La question de la différence entre la correspondance et la réflexion donne lieu à une tension nouvelle dans laquelle il ne s'agira pas simplement de faire apparaître la correspondance comme une réflexion qui s'ignore, mais bien dans laquelle le rapport de correspondance doit être pensé à nouveaux frais tout aussi bien que le rapport de réflexion. Pour le dire de manière plus ramassée, la différence entre le rapport être-*Dasein* et le rapport *Dasein*-réalité est elle-même intéressante pour comprendre l'application de la *Logique* comme un processus qui n'est pas linéaire, et donc qui n'est pas apparenté à une *procession*, ni même à une *déduction*.

[90] Ainsi : « […] das Daseyn ist wesentlich *Andersseyn* » (« l'être-là est essentiellement un *être-autre* »). GW 11, 60, *31* ; *SL*, I, p. 145.

[91] Hegel marque bien ce point dans le premier alinéa de GW 11, 61, *1-3* : « Das Andersseyn ist zunächst Andersseyn an und für sich, nicht das Andre von Etwas, so daß das Daseyn dem Andern noch gegenüber stehen geblieben wäre und daß wir hätten *ein* Daseyn und *ein anderes* Daseyn » (« L'être-autre est tout d'abord être-autre en et pour soi, non pas l'Autre de quelque chose, de telle sorte que l'être-là serait resté encore en face de l'Autre, et que nous aurions *ein* être-là et *un autre* être-là »).

[92] Ce passage fait d'ailleurs apparaître une structuration assez intéressante de l'altérité dans laquelle chaque terme est décrit comme autre par rapport à l'autre, de telle sorte qu'aucun ne semblerait être défini comme terme insigne. Hegel introduit ici le thème de l'indifférence de l'altérité. Il appartiendra à un tiers de qualifier, dans une relation, un terme comme autre. Ainsi : « […] teils so, daß ein Daseyn erst durch die Vergleichung eines Dritten als anderes bestimmt werde, für sich aber nicht ein anderes sey […] » (« […] de telle sorte qu'un être-là serait déterminé par un Autre seulement par la comparaison d'un tiers, tandis que pour lui-même, il ne serait pas un autre […] »). GW 11, 61, *16-17* ; *SL*, I, p. 146. Cette remarque, liée ici à la *Vorstellung* est, comme on le sait, reprise en détail et logiquement analysée dans les déterminations de la réflexion. Il s'agit précisément du troisième alinéa de l'analyse de la *Verschiedenheit*, qui s'intéresse au comparant (GW 11, 268, *29-39* ; *SL*, II, pp. 48-49). On relève juste ici que la convocation d'un tiers, qui apparaît dans ce passage, survient dès lors que la relation demande à être déterminée. C'est la même idée que l'on retrouvera dans la réécriture de ce passage déplacé, dans la seconde rédaction, dans le second moment de l'analyse du *Dasein*, dans la finité (GW 21, 105, *9-11* ; *SL*, I, p. 174). Cette réécriture est d'ailleurs le lieu d'une réflexion assez brève, mais plutôt intéressante sur le rôle du « ceci » et du nom, dans lequel on découvre que la différenciation est dévolue à une instance subjective, qui exprime la différenciation justement au moyen d'un terme tout à fait indifférencié, à savoir le « ceci », ou qui a recours à une nomination qui est, par définition, tout aussi peu déterminée, puisque le nom nomme dans la mesure où il n'est justement pas déterminé à être le nom de ce qu'il nomme. On avait déjà remarqué ce passage plus haut.

[93] Voir ici, très clairement, GW 11, 62, *15-21* ; *SL*, I, p. 147 : « Es sind *zwey Paare* von Bestimmungen, die hier vorkommen : 1) *Daseyn* und *Anderes* ; 2) *Seyn-für-Anderes,* und *Ansichseyn*. Die erstern enthalten die gleichgütlige, beziehungslose Bestimmung ; Daseyn und Anderes fallen auseinander. Aber ihre Wahrheit ist ihre Beziehung ; das

comme unité des moments que sont l'être en soi et l'être pour un autre est appelé « réalité ». Il semblerait ici que le concept de « réflexion » soit mobilisé dans la progression du *Dasein* vers la réalité, bien plutôt que l'idée d'un simple passage, ou d'un enrichissement par des déterminations extérieures. Ce point pourrait être confirmé par la présence d'un vocabulaire que l'on retrouvera plus directement traité dans la *Logique de l'essence*.

Il faut tempérer ici une telle lecture, de la même manière qu'on avait pu le faire plus haut. Le premier argument est toujours celui de la fluidité lexicale chez Hegel. Le second est encore celui de la « perspective » de la *Logique de l'être* : la réflexion du *Dasein* n'est pas exactement le fait de celui-ci, et c'est peut-être ce point que ne souligne pas suffisamment cette première rédaction. Il faudrait dès lors insister sur l'idée de la *Unvollständigkeit* du *Dasein*. On peut d'ailleurs considérer que ce point est traité dans la seconde partie du « Daseyn überhaupt » de la deuxième rédaction. Ainsi, la seconde rédaction vient pour sa part considérablement relativiser la notion de réalité, qui apparaît comme un moment, en regard de la négation, et non plus comme une redéfinition du *Dasein* comprenant l'être en soi et l'être pour un autre. L'économie de la seconde rédaction permet donc de minorer le concept de réalité, certes, mais avec quelles conséquences ?

2. Une réflexion incomplète ? L'effet ontologique dans la *Logique de l'être*

Dans la seconde rédaction, il semble que la réflexion sur l'altérité soit reportée à la seconde partie, celle qui s'intéresse à la finité. Il s'agit dès lors de se concentrer sur l'analyse de la *qualité*, qui semble remplir le rôle de nouvelle définition du *Dasein*. Cette nouvelle définition peut être comprise à partir du moment où la qualité est mise en regard de la définition du *Dasein*, rappelée dès le début du paragraphe, et qui souligne que, dans le *Dasein*, l'être et le néant ne passent pas l'un dans l'autre, mais demeurent dans un « être-un ». En raison de cette compréhension, l'analyse fournie de la qualité doit la comprendre aussi bien dans la détermination de l'être que dans la détermination du néant, ce qui va donner lieu à la distinction

---

Seyn-für-Anderes und das Ansichseyn sind daher jene Bestimmungen als Momente ; als Betimmungen, welche Beziehungen sind und in ihrer Einheit, in der Einheit des Daseyns bleiben […] » (« Il y a *deux paires* de déterminations qui se présentent ici : 1) l'*être-là* et l'*Autre*, 2) l'*être pour un autre* et l'*être en soi*. Les premières contiennent la détermination indifférente, sans relation ; l'être-là et un Autre tombent l'un en dehors de l'autre. Mais leur vérité est leur relation ; l'être pour un autre et l'être en soi sont, par suite, les premières déterminations, mais [comme] moments ; comme des déterminations qui sont des relations, et qui demeurent dans leur unité, dans l'unité de l'être-là […] »). Nous tirons l'idée d'un passage de la *diversité* à l'*opposition* à partir de la lecture croisée de ce passage, et du 2. du b), qui précède immédiatement, et dans lequel le *Gegensatz* apparaît distinctement : « Als reines Seyn-für-Anderes ist das daseyn eigentlich nur übergehend in das Andersseyn. Es erhält sich aber auch in seinem Nichtdaseyn und ist Seyn. Es ist aber nicht nur Seyn überhaupt, sondern im Gegenstaz gegen sein Nichtdaseyn ; ein Seyn als Beziehung auf sich gegen seine Beziehung auf Anderes, als Gleichheit mit sich gegen seine Ungleichheit. Ein solches Seyn ist das *Ansichseyn* » (« En tant que pur être pour un autre, l'être-là n'est, à proprement parler, que passant dans l'être-autre. Mais il se conserve aussi dans son non-être-là, et il est être. Cependant, il n'est pas seulement l'être en général, mais en opposition à son non-être-là ; un être en tant que relation à soi face à sa relation à autre chose, en tant qu'égalité avec soi face à son inégalité. Un tel être est l'*être-en-soi* ») GW 11, 62, *10-14* ; *SL*, I, p. 147.

de la réalité et de la négation. Cela ne va pas sans un point de « flottement » particulier : le *Dasein* est unité de l'être et du néant, ou bien unité de l'être et de la déterminité, c'est-à-dire du non-être ? La description *immédiate* du *Dasein* le décrivait comme unité de l'être et du néant, mais d'après son devenir, c'est-à-dire d'après son impossible réflexion, cette unité est exprimée comme unité de l'être et du non-être. C'est le *décalage* de ces deux formulations qui nous fournit l'indice du caractère incomplet de la réflexion du *Dasein*, et c'est ce même décalage qui va pouvoir nous mettre sur la piste de la compréhension de la réalité et de la négation.

Contrairement à la rédaction dans laquelle la réalité était comprise comme l'unité de deux moments qui étaient l'être-en-soi et l'être-pour-un-autre, ici la réalité est la qualité comprise dans la détermination de l'être, par rapport à laquelle se place la négation, c'est-à-dire la même qualité, mais dans la détermination du néant. Ce point va apparaître de manière particulièrement nette dans le *Etwas*. Pour pouvoir le comprendre de façon plus détaillée et plus nette, il faut encore revenir sur la définition de la qualité. La qualité est bien la déterminité qui est, c'est-à-dire le non-être qui est[94]. Dès lors, la distinction à laquelle on assiste est une analyse du non-être qui est. Cette *analyse* n'en est pas exactement une : elle consiste à envisager la qualité dans une double-perspective, avec l'apparition du *als* : la qualité *en tant qu'elle est* est la *réalité* ; *en tant qu'elle n'est pas*, elle est *négation* :

> Die Qualität, so daß sie unterschieden als *seyende* gelte, ist die *Realität* ; sie als mit einer Verneinung behaftet, *Negation* überhaupt, gleichfalls eine Qualität, aber die für einen Mangel gilt, sich weiterhin als Gräntze, Schranke bestimmt[95].

---

[94] Rappelons bien ce point : « Das *Nichtseyn* so in das Seyn aufgenommen, daß das concrete Ganze in der Form des Seyns, der Unmittelbarkeit ist, macht die *Bestimmtheit* als solche aus » (« Le *non-être*, repris dans l'être d'une manière telle que le tout concret est dans la forme de l'être, de l'immédiateté, constitue la *déterminité* comme telle ») (GW 21, 97, *12-14* ; *SL*, I, p. 142). Nous avions déjà cité ce passage, mais il convient de le rappeler pour montrer ici que la distinction de la réalité et de la négation est une pensée *dans la forme du néant*, c'est-à-dire dans le discours, du non-être traité dans la forme de l'être. La seconde rédaction fait donc apparaître une situation de plus en plus précise de la charge ontologique de la détermination.

[95] « La qualité, prise de telle façon qu'elle vaille, en sa différence, comme ayant le caractère d'un *étant*, est la *réalité* ; elle est, en tant qu'affectée d'une dénégation, que *négation* en général, pareillement une qualité, mais qui passe pour un manque, [et] qui, ultérieurement se détermine comme limite, comme borne ». GW 21, 98, *28-31* ; *SL*, I, p. 149. On se situe ici dans un contexte qui est celui de la « valuation » c'est-à-dire de l'existence par la différenciation, et seulement par la différenciation. Le verbe *gelten* permet notamment de souligner ce point ici. L'unité fonctionnelle de la réalité et de la négation ne peut donc être comprise que dans le contexte de la *qualité*, ce qui relativise d'emblée l'idée d'une totalité exhaustive de la réalité et de la négation. Cette totalité ne pourra être bouclée que par une situation de ce qui échappe à la qualité, c'est-à-dire du *Etwas*, qui va nier le rapport négatif à l'intérieur de l'être-là, rapport négatif que la qualité permet cependant d'exprimer. Ainsi, nous pouvons d'ores et déjà observer que la seconde rédaction présente une compréhension beaucoup plus fluide de la réflexion, dans la mesure où la qualité (qui prend ici la place du prédicat, ou de la généralité) est ce dans quoi le caractère négatif du *Dasein* devient thématique justement dans la différence de la réalité et de la négation, que la qualité contient comme une différence de « valuation » (*Geltung*). Mais il ne peut pas encore être expliqué ici en quoi consiste une telle différence. Il n'en demeure pas moins qu'elle peut apparaître comme incomplète, et donc médiatisé le rapport du *Dasein* au *Etwas comme réflexion du* Dasein.

On a pu examiner pourquoi on passait de la déterminité à la qualité, mais il est encore difficile de saisir le sens de la qualité, surtout dans la mesure où, rappelons-le, il n'y a rien à dire d'autre que sa simplicité.

Il est au fond question de rendre compte de l'incomplétude de l'analyse de la qualité, et donc de la différence de valuation de celle-ci *à partir du* Dasein *lui-même*. Dans la première rédaction, ce point est particulièrement net, puisque le *Dasein* est désigné comme « incomplet » (*Unvollständig*). Mieux encore : il est le point de référence (*Maßstab*) de sa propre incomplétude.

> Das Daseyn hingegen enthält das Nichts schon in ihm selbst gesetzt und ist dadurch der eigene Maßstab seiner Unvollständigkeit und damit an ihm selbst die Notwendigkeit, als Nichtdaseyn gesetzt zu werden[96].

La question n'est pas ici de savoir exactement où trouver ce qui viendrait « compléter » le *Dasein*. La définition hégélienne de l'incomplétude n'a pas recours à un élément extérieur qui viendrait compléter le terme incomplet. Elle signifie plutôt qu'un terme n'est pas intégralement *posé*. On comprend ainsi que le terme d'unilatéralité utilisé dans la seconde rédaction s'avère voisin de l'incomplétude identifiée ici. Pour étayer cette définition de l'incomplétude, on peut se référer à un passage de la *Logique du concept* :

> Es ist daher allerdings zugegeben worden, daß die Erkenntniß, welche nur bey dem Begriff rein als solchem steht, noch unvöllstandig ist und nur erst zur *abstracten Wahrheit* gekommen ist. Aber ihre Unvollständigkeit liegt nicht darin, daß sie jener vermeintlichen Realität, die im Gefühl und Anschauung gegeben sey, entbehre ; sondern, daß der Begriff noch nicht seine *eigene* aus ihm selbst erzeugte Realität sich gegeben hat[97].

Le *Dasein* ne correspondrait donc pas à son propre concept, d'où la nécessité d'une précision supplémentaire. Cette non-correspondance a cependant été interprétée d'une autre manière dans notre étude de la forme de l'être : l'inadéquation du *Dasein* à son concept est *définitionnelle* du *Dasein* lui-même.

Si l'on essaye de se livrer à une comparaison avec la seconde rédaction, on s'aperçoit que le même terme, *Maßstab*, revient, mais cette fois-ci dans une formulation un peu différente,

---

[96] « L'être-là, au contraire, contient, déjà posé dans lui-même, le néant, et il est, de ce fait, la propre mesure de référence de son incomplétude, et, par là, en lui-même, la nécessité d'être posé comme un non-être-là ». GW 11, 60, *21-23* ; *SL*, I, p. 145.

[97] « C'est pourquoi l'on a, assurément, accordé que la connaissance qui s'en tient seulement au concept pris purement comme tel est encore incomplète et n'est tout d'abord parvenue qu'à la *vérité abstraite*. Mais son incomplétude ne réside pas en ce qu'elle serait privée de la prétendue réalité qu'on a évoquée, qui serait donnée dans le sentiment et l'intuition, mais en ce que le concept ne s'est pas encore donné sa réalité *propre*, engendrée à partir de lui-même ». GW 12, 24, *28-34* ; *SL*, III, p. 31. On pourra se reporter plus largement à GW 12, 20-21 ; *SL*, III, pp. 26-27 sur la question du caractère incomplet du concept qui ne se réalise pas.

puisqu'il n'est pas question de l'incomplétude du *Dasein*, mais de l'unilatéralité, *Einseitigkeit*, de la qualité dont la mesure de référence serait bien le *Dasein* lui-même.

> Aber das Daseyn, in welchem ebensowohl das Nichts als das Seyn enthalten, ist selbst der Maßstab für die Einseitigkeit der Qualität als nur *unmittelbarer* oder *seyender* Bestimmtheit[98].

On pourrait tout à fait soutenir que cette seconde rédaction ne change pas grand-chose : l'idée est toujours de dire que l'incomplétude, ou l'unilatéralité est fonction du *Dasein*, et de montrer que l'incomplétude de la première rédaction, celle du *Dasein* qui comporte nécessairement une indéfinition, et qui la pose en lui, correspond strictement à la qualité de la seconde rédaction, qui est, après tout, la déterminité qui est, et qui est donc, indirectement, liée au non-être.

De tels aménagements sont en réalité assez massifs, et font passer au second plan une autre reformulation : la question de la déterminité *étante*. Or, une telle question, comme on a voulu le montrer, est loin d'être anecdotique.

La compréhension de la réalité impliquait une réflexion du *Dasein* que la *Logique de l'être* ne peut que constater sans pouvoir l'expliquer. Une telle « réflexivité » à l'œuvre dans la *Logique de l'être* est déplacée, dans la seconde rédaction, dans le *Etwas*[99], car au stade où l'on se trouve, elle doit encore être présupposée. C'est peut-être là le défaut technique de la première rédaction que d'avoir recours trop tôt à l'idée d'une réflexion du *Dasein*, car le mouvement de cette réflexion n'est pas encore rigoureusement mis en place. La seconde rédaction est non seulement plus prudente, mais nous permet de dégager avec beaucoup plus de netteté *où* notre problème se pose, et donc de mieux comprendre la définition de l'étant comme échappement de la réflexion. Comprendre, à la place de la réflexion du *Dasein*, le rapport de la qualité à sa propre unilatéralité, c'est comprendre que cette unilatéralité est fonction du *Dasein*, et que le rapport de l'unilatéralité à ce dont elle est fonction est structuré par la forme de l'être elle-même. Cette seconde rédaction nous permet donc de faire apparaître la forme de l'être elle-même d'une part comme la fonction qui articule la *Logique de l'être*, mais également comme le *lieu problématique* de celle-ci.

Poser la qualité dans la détermination du néant, c'est donc déployer la qualité à partir d'une compréhension purement différentielle, comme on l'a vu :

---

[98] « Mais l'être-là dans lequel aussi bien le néant que l'être sont contenus est lui-même la mesure de référence pour l'unilatéralité de la qualité en tant que cette dernière est une déterminité seulement *immédiate* ou ayant le caractère d'un *étant* ». GW 21, 98, *23-25* ; *SL*, I, p. 148.

[99] Ainsi, on retrouve une partie de la dialectique de *Anderssein* et de *Ansichsein* / *Sein-für-Anderes* dans la structuration de la première partie de la finité (GW 21, 105-110 *; SL*, I, pp. 174-180). Elle débouchera non pas sur la réalité, mais sur la détermination comme opération (*Bestimmung*), et non plus sur la déterminité comme état (*Bestimmtheit*).

> Sie [nous pensons ici que l'antécédent est plus exactement « die Bestimmtheit » que « die einseitigkeit der Qualität »] ist ebensosehr in der Bestimmung des Nichts zu setzen, womit dann die unmittelbare oder die *seyende* Bestimmtheit als eine unterschiedene, reflectirte gesetzt wird, das Nichts so als das bestimmte einer Bestimmtheit, ist ebenso ein reflectirtes, eine *Verneinung*[100].

Cela dit, le fait que ce déploiement se produise dans le régime du *als* et du « valoir » (*gelten* est plusieurs relevé) implique une relativisation de cette « explication » de la qualité. Certes, elle ne se dit que de manière différentielle, et c'est là, justement, la raison pour laquelle on ne peut dire grand-chose de la qualité en elle-même, mais cette énonciation différentielle indique, *par son fait même*, une certaine asymétrie de la réalité et de la négation. Il n'est donc pas possible de donner une compréhension *analytique* du *Dasein*, à laquelle semblait souscrire la première rédaction, et qui produisait l'impression, à nouveau, d'une démultiplication du système par lui-même. Rien de tel ici : la détermination du néant relativise le déploiement différentiel de la qualité, et le renvoie à la réalité, mais qui n'est elle-même qu'une expression ramassée pour désigner : le *non-être étant en tant qu'étant*. Si, en effet, nous cherchons à faire un résumer de ce qui nous mène à la définition de la réalité, nous partons de l'unité de l'être et du néant dans la forme de l'être (*Dasein*), dans laquelle le néant, dans la forme de l'être, est *non-être*, c'est à déterminité. La déterminité *étante* est la qualité, et la qualité en tant qu'étante est *réalité*.

3. Verneinung et Negation

Le caractère qualitatif de la qualité, sa spécificité, autrement dit *quelle* est *cette qualité*, est déterminé de manière différentielle. Elle consiste en une différence d'avec une autre qualité. Hegel fait intervenir cette qualification de la qualité en parlant de *dénégation* (*Verneinung*)[101]. La négation semble de son côté s'attacher au rapport à la réalité (ainsi dans le couple *Realität* / *Negation*, avec la qualité pour point de référence), tandis que l'apparition de la dénégation vient défaire cette symétrie entre les deux « pôles » de la qualité, en insistant sur le « pôle » négatif. Pour

---

[100] « Elle [la qualité] est tout autant à poser suivant la détermination du néant, moyennant quoi la déterminité immédiate ou la déterminité ayant le caractère d'un *étant* est alors posée comme une déterminité différenciée, réfléchie ; le néant, pris ainsi comme ce qu'il y a de déterminé dans une déterminité, est, de même, quelque chose de réfléchi, une *dénégation* ». GW 21, 98, *25-28* ; *SL*, I, pp. 148-149.

[101] La question de la différence ici entre *Verneinung* et *Negation* ne semble pas clairement présentée, sachant que la première expression est d'un emploi assez rare (et concentré, principalement, dans la *Logique de l'être*). Les occurrences du terme *Negation* sont évidemment beaucoup plus nombreuses. Notre passage est l'un des seuls, semble-t-il après un rapide examen, à comporter les deux termes. Dans la traduction de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, cette distinction ne semble pas devoir retenir l'attention (*Verneinung* et *Negation* sont rendus l'un comme l'autre par « négation »). B. Bourgeois, peut-être avec la discussion du texte de Freud portant ce titre chez Hyppolite et Lacan à l'esprit, rend la différence par « dénégation » et « négation ». On peut relever ici que la « négation » au sens de *Verneinung* pourrait être rattachée à la table kantienne des jugements (la qualité d'un jugement peut être affirmative, *bejahende*, négative, *verneinende* ou infini, *unendliche*), alors que la négation est une catégorie (*Realität, Negation, Limitation*). On pourrait alors retrouver ici l'idée que la négation est la dérivation logique d'une opération langagière de dénégation. Mais nous allons tenter de montrer qu'une telle dérivation est en réalité loin d'être aussi évidente dans la mesure où le fait de nier suppose en réalité une certaine conception de la discursivité.

le dire différemment, il semblerait que la qualité apparaisse comme structurée par la *Verneinung*, et que celle-ci ait pour résultat la différence entre la réalité et la négation. Ainsi, dans le passage suivant :

> Die Qualität, so daß sie unterschieden als *seyende* gelte, ist die *Realität* ; sie als mit einer Verneinung behaftet, *Negation* überhaupt, gleichfalls eine Qualität, aber die für einen Mangel gilt […][102].

Pourquoi introduire et souligner, dans ces différents passages, ce terme de *Verneinung* en plus du terme de *Negation* ?

Hegel a dessiné, à première vue, un semblant de distinction un peu plus haut, lorsqu'il aborde l'opinion communément partagée d'après laquelle l'être et le néant s'opposent[103]. Il analyse cette opposition au moyen d'une stratégie que l'on pourrait résumer ainsi : on a coutume d'opposer le néant au « quelque chose », mais le néant ainsi décrit est néant *de* quelque chose, et ainsi un *néant déterminé*. Il propose d'ailleurs de désigner un tel néant comme « non-être » (*Nichtsein*). À la suite de cela, on pourrait bien entendu rappeler que Hegel oppose à cet antagonisme, que l'on identifiera volontiers comme issu de la pensée ordinaire, représentative, le rapport de l'être et du néant tel qu'il l'entend au début de la *Logique*, et qui n'est pas, rigoureusement parlant, un rapport d'opposition. Ce n'est donc pas de ce non-être, *Nichtsein*, dont il est question au début de la *Logique*. Hegel écrit plutôt :

> Aber es ist zunächst nicht um die Form der Entgegensetzung, d.i. zugleich der *Beziehung* zu thun, sondern um die abstracte, unmittelbare Negation, das Nichts rein für sich, die beziehungslose Verneinung, - was man, wenn man will, auch durch das bloße : *Nicht* ausdrucken könnte[104].

Le « non » simple (et pourrait-on presque dire « nu », pour reprendre le *bloß*) est une liaison sans relation, et ce « non » dans la forme de l'être ne place plus le « néant » face à l'être,

---

[102] « La qualité, prise de façon qu'elle vaille, en sa différence, comme ayant le caractère d'un *étant* est la *réalité* ; elle est, en tant qu'affectée d'une dénégation, que *négation* en général, pareillement une qualité, mais qui passe pour un manque […] » GW 21, 98, *28-30* ; *SL*, I, p. 149 (on remarquera ici la difficulté grammaticale, qui semble due à l'absence d'un verbe dans la deuxième proposition). Ce passage a déjà été cité, et l'on avait remarqué ici l'apparition de la question de la valuation. Nous ajoutons ici que cette valuation (*Geltung*) est précisément entraînée par la dénégation. La qualité est dénégation lorsqu'elle se réfléchit, c'est-à-dire lorsqu'elle se *pose* dans la détermination du néant (rappelons le passage où il est bien question de *poser* la qualité : « [Die Qualität] ist ebensosehr in der Bestimmung des Nichts zu *setzen* [Nous soulignons] […] » (« [La qualité] est tout autant à *poser* suivant la détermination du néant »). GW 21, 98, *25* ; *SL*, I, p. 148). Cette position correspond à la distinction *différentielle* (parce que dans la détermination du néant, de la *Geltung*) de l'acte de position (qui vaut ainsi comme *Realität*) et de la réflexion elle-même (*Negation*). Ce point nous fournit une définition remarquablement économe de la négation hégélienne : elle est *position de la réflexion*. L'autre acquis de cette remarque est la compréhension de l'opérativité du « néant » dans la *Logique de l'être* comme introduction de l'ordre de la valuation par la *Verneinung*.

[103] Notamment au début de la première remarque au devenir : GW 21, 70, *4-15* ; *SL*, I, p. 105.

[104] « Cependant, il ne s'agit pas, tout d'abord, de la forme de l'opposition, c'est-à-dire, en même temps, de la relation, mais de la négation abstraite, immédiate, du néant purement pour lui-même, de la négation sans relation, – de ce que l'on pourrait, si l'on veut, exprimer aussi par le simple : *ne… pas* ». GW 21, 70, *12-15* ; *SL*, I, p. 105 légèrement modifiée.

mais l'articule intérieurement, ce que l'on peut formuler par « le non-être est le néant dans la forme de l'être ». Cette négation sans lien, véritable défi à la compréhension, semble inconcevable si on cherche à l'aborder directement. Elle est précisément ce sans quoi aucune compréhension ne peut avoir lieu, et ce à quoi la compréhension ne peut accéder que de manière détournée ou *oblique*. On voit les traces de cette « dénégation » abstraite sans pouvoir l'aborder directement. Elle vient justement relativiser l'idée que toute compréhension devrait fonctionner de manière directe. Elle vient parallèlement détourner la compréhension du caractère direct, et ainsi initier la compréhension même. Il n'est donc à aucun moment question d'opposer la *Verneinung* et la *Negation* comme on opposerait l'absolu au relatif. La négation apparaîtrait davantage comme la thématisation de la dénégation. Une telle thématisation se déroule dans un cadre produit par la dénégation elle-même. Son rôle apparaît donc comme lié à la nomination : le cœur de la nomination, dans la *Logique de l'être*, est ici d'abord abordé comme une *dénégation*, et plus tard comme une négation de la négation.

La dénégation « sans relation » implique également que l'on ne pense pas la « relationnalité pure » comme un réseau de termes déjà donnés. Les « nœuds » en question sont précisément produits par leur rejet d'un « cœur ». Un tel cœur apparaît ici comme « néant », c'est-à-dire comme l'exclusion même depuis ce cœur. Du point de vue de notre reconstruction, on assiste ici à la reconstruction du noyau sémantique non pas simplement comme un simple « creux », comme un simple vide, mais comme une puissance absolue (*Macht*[105]) qui rejette précisément tout ce qui pourrait prendre place au lieu « central », autrement dit, comme le mouvement même que l'on a étudié comme « évidement ».

Il n'est dès lors pas évident de comprendre la coïncidence des deux dimensions de la qualité qui se mettent alors en place. D'une part, la qualité va valoir comme qualifiante d'un étant, elle sera réalité. D'autre part, dès lors qu'on la comprend comme une dénégation, elle sera négation, c'est-à-dire *qualifiée*. Le *Dasein* se retrouve animé par cette tension. Il fait apparaître la qualité, mais détermine la qualité de telle sorte que celle-ci fait remonter une tension qui n'était encore qu'implicite en lui. La qualité est donc ce à travers quoi le *Dasein* manifeste son caractère

[105] De ce point de vue, la contradiction est encore contenue dans chaque terme : on ne peut parler d'une primauté de la relation, pas davantage que d'une primauté du terme. La relation est la conséquence de l'impossibilité du terme, comme on l'a déjà vu. Ce « cœur » apparaît ainsi en GW 21, 100, *23* ; *SL*, I, p. 153, avec la *absolute Macht*, décrite comme concept intégratif de toutes les négations. Cette puissance « sans borne » ne semble pas renvoyer, cela dit, au caractère illimité de son extension, mais à son retournement contre elle-même. Une investigation plus poussée sur cette expression inviterait ainsi à concevoir un rapport à soi de la négativité, que l'on développe notamment dans la substance comprise comme intégration de la différence de tous les accidents (ainsi en GW 11, 395, *12-13* ; *SL*, II, p. 208 : « Die andere Bestimmung, *der Wechsel der Accidenzen*, ist die absolute *Formeinheit* der Accidentalität, die Substanz als die *absolute Macht* » ; « L'autre détermination, *l'alternance des accidents*, est l'*unité de forme* absolue de l'accidentalité, la substance en tant qu'elle est la *puissance absolue* »). Dans le début de la *Logique du concept*, Hegel rappelle cette définition de la substance comme puissance absolue en GW 12, 12, *18-19* et *21* ; *SL*, III, p. 17.

problématique. Il n'y a pas, là non plus, de « réunion » de la réalité et de la négation, de synthèse dans un terme englobant. Hegel mobilise déjà ici la remarque de la « positivité » alléguée de la réalité, qui occulterait son rapport à la négation.

> […] die Realität gilt daher nur als etwas Positives, aus welchem Verneinung, Beschränktheit, Mangel, ausgeschlossen sey. Die Negation, als blosser Mangel genommen, wäre was Nichts ist ; aber sie ist ein Daseyn, eine Qualität nur mit einem Nichtseyn bestimmt[106].

Ce qui nous semble intéressant dans ce passage, c'est que Hegel ne semble pas du tout avoir en tête de rétablir, contre une telle occultation, une clarté dans laquelle apparaîtrait ce que l'on ignore ordinairement, à savoir une sorte de complémentarité du positif et du négatif. Il semble au contraire que l'idée même d'occultation, ou d'exclusion (*Ausschluß*) puisse avoir une certaine importance. Dans la réalité, la négation est « occultée » (*versteckt*), alors même que la négation est également la qualité. La nature du *Dasein* semble donc commander le fait que la qualité soit dupliquée par la *Verneinung*, mais que celle-ci entraîne un rapport entre deux déterminations, la réalité et la négation, dont la première occulte la seconde.

> Beyde [Realität und Negation] sind ein Daseyn, aber in der *Realität* als Qualität mit dem Accente, eine *seyende*, zu seyn, ist es versteckt, daß sie die Bestimmtheit, also auch Negation, enthält […] [107].

Hegel fait ici apparaître l'occultation et le rejet (plus précisément l'exclusion) de la médiation, non pas pour fournir une interprétation de ce mouvement comme le produit d'un défaut de la pensée, mais bien comme un processus logique. Ce qui se dessine avec la qualité, c'est que son rôle est de faire apparaître non pas les « composantes » du *Dasein*, qui serait la réalité et la négation, mais bien de faire remonter, à travers la réalité et la négation, le rapport d'exclusion interne qui structure le *Dasein* dans la réalité[108].

---

[106] « […] c'est pourquoi la réalité vaut seulement comme quelque chose de positif, dont seraient exclues dénégation, limitation, manque. La négation, prise comme simple manque, serait ce qui est du néant ; mais elle est un être-là, une qualité, seulement déterminée en étant accompagnée d'un non-être ». GW 21, 99, *3-6* ; *SL*, I, p. 149.

[107] « Toutes deux sont un être-là ; mais, dans la *réalité*, en tant que qualité avec l'accent d'être une qualité ayant le caractère d'un *étant*, il se trouve voilé qu'elle contient la déterminité, donc aussi la négation […] ». GW 21, 99, *1-3* ; *SL*, I, p. 149.

[108] Compris comme *Realität*, le *Dasein* n'est pas une chose, mais bien la thématisation du rapport d'exclusivité de la position et de la négation. Dans la première rédaction, ce rapport d'exclusivité est compris comme une « opposition » qui intervient comme une radicalisation de la position (propre au néant) et qui permet de faire apparaître le point de tension. Hegel n'hésite pas, dans certains passages, à faire apparaître l'opposition comme un opérateur que l'on retrouve en plusieurs lieux. Ainsi dans le passage sur la négation dans la première rédaction. Il a été question auparavant de l'opposition de la réalité et de la négation : « Dem *Reellen* steht auch das *Ideelle* entgegen und dem *Negativen* zum *Positiven*. Der Gegensatz des Reellen und Ideellen wird sich unten beim Fürsichsein ergeben ; der Gegensatz des Positiven und Negativen aber gehört unter die eigentlichen Reflexionsbestimmungen, oder ist der Gegensatz, wie er im Wesen ist, und tritt dort hervor. – Insofern der Negation die Position überhaupt entgegengesetzt wird, so heißt diese nichts anderes als Realität » (« Au *réel* s'oppose aussi l'*idéel* et au *négatif* le *positif*. L'opposition du réel et de l'idéel se produira plus bas, à l'occasion de l'être pour soi ; tandis que l'opposition du

La *Logique de l'être* fonctionne en mettant en œuvre des processus qu'elle ne peut thématisée, et c'est là la raison pour laquelle elle fonctionne de la manière dont elle fonctionne, c'est-à-dire en plaçant hors d'elle le résultat de son processus. Elle ne peut encore *poser* ce qu'elle *suppose*, et c'est cela qui en fait une logique *ontologique*. Le nœud sur lequel, nous allons le voir, s'appuie cette objectivité de la logique est un fonctionnement particulier de la contradiction, même si on ne trouve encore que des traces de celle-ci. Elle nous semble se manifester ici dans des termes nouveaux, comme l'*occultation* ou l'*exclusion*, qui sont les points nodaux du discours logique ici, et dont le fonctionnement permet d'expliquer, c'est-à-dire de situer plutôt que de déduire, l'être.

B. *Etwas* : l'application concrète de l'être et la thématisation incomplète de la méthode (GW 21, 102, *20* – 104, *18*).

Cette situation termine de nouer le problème des deux différences apparues plus haut : si la qualité est qualifiée par différence d'avec d'autres qualités, il n'en demeure pas moins qu'elle est également qualifiante, c'est-à-dire qu'elle *suppose*, au-delà de son réseau de différence, un point d'échappement dans lequel la différence n'est plus *signifiante*, et donc où elle est *référente*. L'exclusion et l'occultation sont l'architecture de l'étant, par laquelle on pourra désormais penser le *Dasein*. C'est l'apparition du *Etwas* qui va donc nous occuper à la fois pour indiquer comment se pense l'étant, non plus dans sa généralité (comme dans la qualité), mais dans sa *réalité*, mais aussi pour achever de montrer les effets de l'incomplétude spécifique à la *Logique de l'être*.

1. La « différence qui est »

Le point de départ de l'analyse conduite ici du *Ewas* semble être le fait que la différence de la réalité et de la négation *est*. La formulation est curieuse, et mérite par conséquent d'être citée :

> An dem Daseyn ist seine Bestimmtheit als Qualität unterschieden worden ; an dieser als daseyender *ist* der Unterschied, – der Realität und der Negation[109].

La qualité est ce à travers quoi l'être-là est ce qu'il est, mais elle fait pourtant apparaître une différence. Contrairement à ce que l'on pourrait ici penser de manière rapide, c'est, nous dit Hegel à plusieurs reprises, *la différence* qui est, et non pas seulement la réalité. La différence dont il

---

positif et du négatif prend place parmi les déterminations réflexives proprement dites, ou elle est l'opposition telle qu'elle est dans l'essence, et elle émerge là-bas. – Pour autant que, à la négation, est opposée la position en général, cela ne signifie rien d'autre que la réalité »). GW 11, 75, *34* – 76, *4* ; *SL*, I, p. 170. Mais ce passage montre surtout que les opérateurs de la *Logique de l'être* ne sont thématisés, pour eux-mêmes, que plus tard. Dans la seconde rédaction, Hegel parle donc d'emblée d'exclusion, ce que le rapport d'opposition, et plus spécialement de contradiction, permettra de penser. Mais comme on s'en rendra compte dans l'analyse des déterminations de la réflexion, la thématisation d'un opérateur transforme son comportement et ce à quoi il donne lieu.

[109] « En l'être-là, sa déterminité a été différenciée comme qualité ; en celle-ci en tant qu'étant là, la différence *est*, différence de la réalité et de la négation ». GW 21, 102, *21-22* ; *SL*, I p. 155. Le soulignement du *ist* est bien le fait de Hegel.

va être question ici, celle de la réalité et de la négation n'est pas une différence que l'on laisse en chemin, pour reprendre l'expression de Hegel. Il ne s'agit pas d'une différence que l'on pourrait oublier, ou encore que l'on pourrait simplement attribuer à « nous » à « notre réflexion » :

> Dieses Aufhebung der Unterscheidung ist mehr als ein bloßes Zurücknehmen und äusseres Wieder-Weglassen derselben oder als ein einfaches Zurückkehren zum einfachen Anfange, dem Daseyn als solchem. Der Unterschied kann nicht weggelassen werden ; denn er *ist*. Das Factische, was also vorhanden ist, ist das Daseyn überhaupt, Unterschied an ihm, und das Aufheben dieses Unterschiedes ; das Daseyn nicht als unterschiedlos, wie Anfangs, sondern als *wieder* sich selbst gleich, *durch Aufheben des Unterschieds*, die Einfachheit des Daseyns, *vermittelt* durch dieses Aufheben. Diß Aufgehobenseyn des Unterschieds ist die eigne Bestimmtheit des *Daseyns* ; so ist es *Inscihseyn* ; das Daseyn ist *Daseyendes*, *Etwas*[110].

Une telle différence doit faire l'objet d'une reprise, c'est-à-dire d'une situation à l'intérieur du *Dasein*. C'est ce qui débouche, à la première lecture, sur le « quelque chose ». Cela demande néanmoins une explication plus précise : que signifie une telle « reprise » de la différence, et avant toute chose, que signifie le fait que, désormais, la différence « soit » ?

Le *Dasein* est être déterminé. Sa déterminité dit ce qu'il en est du *Dasein*, ce par quoi il se signale, mais elle renvoie également, en tant que *déterminité qui est* (c'est-à-dire en tant que qualité) à une charge ontologique qui échappe au réseau des qualités. Celle-ci se formule, dans la qualité, comme différence de la réalité et de la négation. Or, contrairement à ce que l'on pouvait penser, l'être ne se loge pas dans la réalité, et le non-être dans la négation. L'être se loge, revient, pour ainsi dire, dans la *différence de la réalité et de la négation*. C'est le commentaire que l'on peut faire de la phrase initiale du *Etwas*, citée un peu plus haut : la déterminité du *Dasein*, dans laquelle il est seulement exprimable, *vaut comme différenciée* dès lors qu'elle est une qualité, c'est-à-dire dès lors qu'elle fait l'objet d'une thématisation propre, dès lors qu'elle est *sujet d'une proposition*[111]. Cependant, cette thématisation marque la qualité comme *qualifiante*, et donc la rattache à un *Da*- qui place la qualité dans l'être. Le *vecteur ontologique* ici, ce n'est pas la réalité qualifiée ou la négation

---

[110] « Cette abolition de la différenciation est plus qu'un pur retrait de celle-ci et nouveau congé qui lui serait extérieurement donné, ou qu'un retour simple au commencement simple, à l'être-là comme tel. On ne peut donner congé à la différence, car elle *est*. Ce qui existe en fait, ce qui est ainsi présent, c'est l'être-là en général, la différence attachée à lui, et la suppression de cette différence ; l'être-là non pas en tant que dépourvu de différence, tel qu'il est au commencement, mais comme étant de *nouveau* égal à lui-même *moyennant la suppression de la différence*, la simplicité de l'être-là *médiatisée* par cette suppression. Cet être-supprimé de la différence est la déterminité propre de l'être-là ; ainsi, il est un *être dans soi* ; l'être-là est un *étant-là, quelque chose* ». GW 21, 103, *3-11* ; *SL*, I, p. 156.

[111] Il faut bien entendre ce sujet au sens *logique*. Une formulation particulièrement ramassée et claire de ce point se trouve dans le commentaire de Stephen Houlgate : « Note, by the way, that something is not, as we might be tempted to think, *that which* relates to itself. *That which* relates to itself is quality – as such, or as reality and negation. By contrast, something is constituted by the very *self-relating* of such quality. This is an important point. In the *Logic*, there is no something prior to the emergence of self-relation: there is not first something *which* then relates to itself. Rather, there is quality *which* relates to itself and, in so doing, proves to be *self-relating* being or "something". » (*Hegel on Being. Vol. 1. Quality and the Birth of Quantity in Hegel's Science of Logic*, Londres, Bloomsbury, 2021, p. 173).

qualifiante, mais bien le fait qu'il y a une *différence entre les deux*. Une réalité qui correspondrait intégralement à la négation ne serait que pure *Macht*, c'est-à-dire une abstraction. La réalisation de la qualité est donc l'être de la différence de la réalité et de la négation. Dans les termes de notre analyse, la copule « est » dans la proposition joue un rôle de distinction dans lequel elle montre que se joue une différence entre le sujet et l'ensemble de ses prédicats, dans la mesure où cet ensemble ne peut être constitué *à partir des prédicats eux-mêmes*. L'intégration du domaine accusatif, c'est-à-dire de ce qui est attribuable, dépend d'un facteur extérieur à celui-ci : voilà ce que dit *la différence qui est*.

La qualité, c'est-à-dire la différence de la réalité et de la négation, est ce qui médiatise le *Dasein* avec le *Etwas*, dès lors qu'elle est ce par quoi le *Dasein* se médiatise avec lui-même et se transforme ainsi en « quelque chose »[112], toutefois, dans notre compréhension de la « différence qui est », on voit bien apparaître le caractère incomplet de cette médiation avec soi du *Dasein*, et pour cause : si l'on remonte l'argumentation, on voit bien que, jusqu'ici, il n'y a qu'un seul « côté » du *Dasein* qui a fait l'objet d'un développement : celui du « néant » (*Nichtsein*, *Bestimmtheit* puis *Qualität* sont des versions développées par leur propre incomplétude, qui est elle-même thématisée par la forme de l'être). L'intérêt du passage sur le *Etwas* est toute concrétude est désormais logée dans la seule *différence*. Certes, on pourrait ici considérer que l'on ne fait que réactiver la différenciation de la différence, mais en réalité, on aborde de manière beaucoup plus nette le caractère pseudo-réflexif de celle-ci lorsqu'il est question de différence *qui est*.

2. Intériorité et extériorité

Dans cette différence se joue en réalité, comme on a pu le deviner avec le *Werden* une contradiction. Le fait que celle-ci ne soit pas présente est un indice de l'insuffisance ici en jeu. Pour construire le rapport du *Dasein* au quelque chose, il aurait pu sembler que l'on avait affaire qu'à une alternance entre le déploiement de la définition d'un terme, et la réintégration de ce qui est déployé. Cependant, cette réintégration est aussi bien *intérieure* à l'espace logique que vectrice d'une extériorité. D'où la contradiction manifeste : l'opération nominale produit une extériorité *immanente au discours logique*. L'intériorité logique est donc toujours problématique : la forme de l'être tend la spatialité du *Dasein* de telle sorte que sa déterminité demeure *en retard* de la

[112] Dans la première rédaction, Hegel donnait à la qualité ce statut de moyen-terme, mais entre la réalité et la négation : « Die Qualität macht die Mitte und den Übergang zwischen Realität und Negation aus ; sie enthält diese beyden in einfacher Einheit » (« La qualité constitue le moyen terme et le passage entre réalité et négation ; elle contient ces deux termes dans un unité simple »). GW 11, 75, *31-32* ; *SL*, I, p. 170. Ici, la qualité ne semble pas médiatiser le rapport entre réalité et négation, dans la mesure où cette différence *est*, comme y insiste Hegel. La signification de ce point est ce que nous cherchons ici à éclairer : dans le « quelque chose », cette médiation qui *est* dans la qualité, s'avère comme étant posée (on se penchera ici, particulièrement, sur GW 21, 103, *30* – 104, *6* ; *SL*, I, p. 158). Le « quelque chose » est donc une présentation de la position de ce qui est, au départ, comme un « être ».

détermination ontologique (la *Logique de l'être fait* ainsi toujours plus que ce qu'elle *dit*). Le *Etwas* peut bien être négation de la négation, être conçu à partir de la réflexion du *Dasein*, cette réflexion n'est pas *encore* position du *Etwas*. Cela pour une raison précise : la médiation du *Dasein* avec lui-même fonctionne comme un *rappel* de sa propre positivité. Le *Dasein* fait ainsi *revenir* l'être. Cet acte de restituer (*wiederherstellen*) n'est pas cependant une *position de l'être*, mais un *rappel* de celui-ci.

Un passage attire tout particulièrement notre attention pour étayer cette interprétation. Disons avant de nous pencher sur lui que le but poursuivi ici est de transformer notre compréhension de la charge ontologique. Dans le discours courant, l'être apparaîtrait comme un « reste », ce qui demeure, inanalysable, après la soustraction de toutes les déterminations. Nous appelons cette représentation celle de l'être comme *rémanence*. Dans la logique du *Dasein*, telle qu'elle apparaît désormais dans le *Etwas*, il ne nous semble pas que l'être soit redécouvert comme ce qui était dormant sous le processus logique de détermination (processus logique qui apparaissait dans l'analyse de la qualité), mais bien comme ce qui *revient* en raison même de ce processus logique[113].

Dans la liaison de l'être et de la déterminité, on a affaire à une unité immédiate, alors que dans le cas qui nous occupe, l'immédiateté est celle de la différence qui est. Le *Dasein* est lié au *Etwas* par la qualité, mais la qualité n'a son être que dans la différence de la réalité et de la négation. C'est donc bien à la différence que tient tout l'être du *Dasein* (et non pas à l'unité). La fonction de la forme de l'être est donc celle d'une intégration des différences dans la *différence comprise elle-même comme vecteur ontologique*. Le rapport entre l'unité et la différence est donc un *rapport interne* à la nomination. Comme on l'a vu, il y a, dans le caractère *interne* de la différenciation et de l'identification, un certain *hiatus*. Si nous parvenons à montrer où se trouve ce fameux *hiatus*, nous aurons la possibilité de décrire par où la *Logique de l'être* serait d'ores et déjà relativisée, c'est-à-dire où se trouvent les passages qui supposent un mouvement qui n'est pas encore clairement expliqué.

C. Le *hiatus* et la *Aufhebung* : la réflexion du *Dasein* comme convocation de l'être ?

Comment expliquer, dans un premier temps, que la différence se retrouve dans la position d'être ? Il y a là quelque chose qui ne va manifestement pas de soi, et que l'on doit néanmoins

[113] Dans son article, « La fonction du nom dans la logique spéculative » (*Hegel au présent*, *op. cit.*, pp. 129-144), Bruno Haas nous semble anticiper la thématisation de la logique du *Dasein* en parlant d'emblée de l'être comme revenant du nom (p. 132), ce qui demeure possible, puisque celui-ci est alors traité à partir de l'être conçu comme fonction logique. Un tel « retour » de l'être permet de le comprendre d'emblée comme quelque chose qui serait tout à fait différent d'un sol de départ. En cela, l'idée du revenant est intéressante. Mais nous devons noter qu'elle n'apparaît de manière claire et thématique que plus tard, dès lors que le mouvement de l'être a bien été compris comme mouvement *logique*.

comprendre si l'on veut clairement expliquer pourquoi on ne revient pas tout simplement au *Dasein* ici, et pourquoi l'on passe au « quelque chose ». S'il est vrai que la qualité médiatise le *Dasein* avec le quelque chose, on sait également que cette qualité se résume désormais à la différence qui *est*.

Ce qui est dans la position d'être est frappé d'une certaine irréductibilité au discours qui le convoque. Ce qui est, c'est ce que l'on ne peut résorber, justement, dans une détermination exhaustive. Or, tout le paradoxe semble être ici : une différence ne devrait pas pouvoir être décrite comme ce qui est. La différence incombe, pense-t-on, à la comparaison, mais n'est certainement pas quelque chose qui est. Or, précisément, la qualité permet ici de mettre en place une tension entre la définition de la différence comme relevant de la simple réflexion, et la compréhension de cette différence comme irréductible à la réflexion. Autrement dit, ce qui produit la réflexion elle-même, c'est le fait qu'elle soit d'abord dans une situation d'extériorité à l'égard d'elle-même.

Il y a ici un acquis considérable pour notre propos, car on voit ici que « être » prend un sens tout à fait différent. Il marque le fait que la différence ne se réduit pas à une simple réflexion, mais qu'elle est plus précisément la réflexion en tant que celle-ci est initiée dans une extériorité qui semble irréductible. C'est donc précisément ce qu'a d'incomplet la définition qui vient justement faire comprendre la différence comme quelque chose qui *est*, et non pas seulement comme quelque chose qui serait pensé.

Ce qui change ici, cependant, ne correspond pas à un simple repositionnement de la différence. Dès lors qu'on l'aborde comme différence qui *est*, c'est-à-dire comme différence qui n'est pas d'emblée soluble dans une compréhension simple de la relation, c'est le sens de « être » qui se trouve également modifié. La modification de ce qui se trouve en position d'immédiateté, la transition de l'unité à la différence, est une modification qui fait apparaître la complexité de ce que cette position d'immédiateté signifie. Elle n'est pas une « forme » entendue de manière tout à fait unilatérale, c'est-à-dire comme une sorte de « genre ». Elle est une forme entendue au sens d'un opérateur logique. Ici, une sorte de « vertige » pourrait nous saisir dans la mesure où l'on s'attendrait à devoir traiter la modification du sens de cette forme à partir d'une autre forme dans laquelle pourrait se trouver la raison, ou du moins l'explicitation de la modification de sens de cette forme, disons d'un sens « linéaire » dans lequel la forme a seulement pour rôle d'exprimer le caractère commun des termes qu'elle regroupe[114] à un sens transversal, dans lequel la forme

[114] Ce que l'on pourrait, en d'autres termes, désigner comme une théorie extérieure de la subsomption, théorie extérieure dont la manifestation se trouve dans une sorte de régression à l'infini dans la découverte du dernier terme subsumant. Cet argument est ordinairement soulevé dès lors que le processus de différenciation est compris comme

devrait être comprise comme informatrice, c'est-à-dire comme une potentialité, quasiment au sens grec de *dunamis*[115]. Or, il y aurait une inconséquence manifeste, si l'on suit le propos hégélien, à traiter de manière formelle, dans le sens générique du terme, le rapport entre les deux sens de la forme. Correctement compris, ce rapport peut en réalité être élucidé à partir des ressources mêmes que propose la *dunamis*, à condition d'entendre de façon nette, c'est-à-dire de façon *logique*, ce que signifie ce concept.

1. Le *hiatus* ontologique

C'est donc parce que la forme de l'immédiateté dont nous parlons n'est pas un cadre formel simple, dans lequel la différence viendrait succéder à l'unité, que l'on peut comprendre comment une telle succession se produit. La forme de l'être n'est pas un simple cadre dans lequel viendraient prendre place des éléments donnés. On pourrait bien, cependant, décrire les choses ainsi, au prix d'une récapitulation hâtive : la forme de l'être s'appliquant à l'être et au néant produit le *Dasein* ; appliquée à l'être et à la déterminité, elle produit la qualité ; appliquée à la réalité et à la négation, elle produit la différence. Intervient à ce moment une singulière « relève » de la différence, par laquelle le *Dasein* s'avère comme « quelque chose » (*Etwas*). Ces différentes étapes, on s'en aperçoit, correspondent à la convocation de la « simplicité », ou de l'unité simple[116]. Non seulement cette unité simple ne produit pas toujours les mêmes effets, ce qui, à la rigueur, pourrait se comprendre, puisque les « antécédents » ne sont pas toujours les mêmes, mais de surcroît, elle semble manifester la capacité à produire les termes auxquels elle s'applique

---

extérieur à la forme, autrement dit dès lors que la forme est pensée simplement comme une chose *qui est*, ce qui correspond au stade achevé, en vocabulaire hégélien, de l'occultation de la négation par la réalité. On reconnaît ici l'argument du « troisième homme ».

[115] Là encore, une certaine résistance est opposée à cette compréhension, résistance dans laquelle la potentialité est comprise comme une virtualité unilatérale. En réalité, à la théorie extérieure de la subsomption répond à une théorie réflexive de la subsomption, qui elle-même ne reçoit sa pleine compréhension que dans une théorie qui serait authentiquement conceptuelle. Une telle subsomption conceptuelle s'avère être, en réalité, une authentique production d'un cadre scientifique. Pour des raisons que nous ne pouvons donc parfaitement développer ici, cette dernière différence pourrait donner tout son sens à la distinction soigneuse, faite par Hegel entre une « logique objective » et la « logique de l'objectivité ». La seconde est intégralement conceptuelle.

[116] Ainsi, pour le *Daseyn* : « das Daseyn ist das *einfache Einsseyn* des Seyns und Nichts » (« L'être-là est l'*être-un simple* de l'être et du néant »). GW 21, 97, *3-4* ; *SL*, I, p. 142. Nous soulignons). Pour la qualité : « Aber die Beziehung, in der hier die Bestimmtheit mit dem Seyn steht, ist die *unmittelbare Einheit* [nous soulignons] beyder, so daß noch keine Unterscheidung derselben gesetzt ist. Die Bestimmtheit so für sich isolirt, als *seyende* Bestimmtheit, ist die *Qualität* – ein ganz einfaches, unmittelbares » (« Mais la relation dans laquelle la déterminité se tient ici avec l'être est l'unité immédiate des deux, de sorte qu'aucune distinction entre eux n'est encore posée. La déterminité, ainsi isolée pour elle-même, en tant que déterminité à caractère d'*étant,* est la *qualité*, – quelque chose de tout à fait simple, immédiat »). (GW 21, 98, *16-20* ; *SL*, I, pp. 144-145). Le point est plus ténu, nous semble-t-il, dans la différence : « An dem Daseyn ist seine Bestimmtheit als Qualität unterschieden worden ; an dieser als daseyender *ist* der Unterschied, - der Realität und der Negation » (« En l'être-là, sa déterminité a été différenciée comme qualité ; en celle-ci, en tant qu'étant-là, la différence *est*, – différence de la réalité et de la négation ») GW 21, 102, *21-22* ; *SL*, I, p. 155. C'est le simple « ist » qui assume ici le rôle d' « immédiation »). Enfin, concernant le « quelque chose » : « Diese Vermittlung mit sich, die Etwas *an sich* ist, hat nur als Negation der Negation genommen, keine concrete Bestimmung zu ihren Seiten ; so fällt sie in die *einfache Einheit* [nous soulignons] zusammen, welche *Seyn* ist » (« Cette médiation avec soi qu'est *en soi* le quelque chose n'a pas, prise seulement comme négation de la négation, des déterminations concrètes pour côtés ; ainsi, elle vient tomber dans l'unité simple qu'est l'*être* »). GW 21, 104, *7-9* ; *SL*, I, p. 158.

ensuite. Ainsi, la déterminité correspond au non-être dans la forme de l'être, et c'est cette même déterminité qui sera ensuite comprise comme qualité, qualité dont tout l'être est justement la différence, différence dans laquelle le *Dasein*, justement, est réfléchi *et se réfléchit*.

Ce mouvement d'explicitation d'un terme – explicitation que l'on pourrait appeler, avec le vocabulaire hégélien, le « devenir »[117] d'un terme – ne correspond pas à l'application d'une opération extérieure à ce terme, comme une considération du dehors qui viendrait porter sur tel ou tel terme son regard et son analyse. Au contraire, un terme n'est rien d'autre que le point de repère d'une analyse « ossifiée », l'aperçu d'un mouvement dans lequel l'analyse vient justement convoquer la perspective extérieure pour rendre compte de l'impossibilité dans laquelle elle se trouve de se comprendre elle-même à travers la production du terme. Le moment *ontologique* de la *Logique* est donc structuré par une opacité à soi de la discursivité, opacité qui doit donc appeler régulièrement, pour fonctionner, une instance extérieure comme clef de voûte de son fonctionnement, alors même que cette instance extérieure est elle-même réduite à n'être qu'une extériorité. Cette instance s'évanouit donc dans la simple *nomination*, et n'est donc jamais une quelconque « clef de voûte ».

D'une manière plus précise, c'est ce que l'on retrouve dans l'analyse que nous livre Hegel ici de la singulière réflexion du *Dasein* dans *sa* différence *qui est*. La différence n'est désormais pas réductible à l'analyse que l'on pourrait en livrer. Elle *est*. À ce titre, elle ne fait pas l'objet d'un abandon, ou d'une relativisation, mais d'une abolition, d'une relève (*Aufhebung*). On retrouve ici, pour la seconde fois, l'*Aufhebung*, qui était déjà intervenue pour rendre compte du passage du devenir au *Dasein* (le devenir *se* relevait, *s'*abolissait, mais l'on ne pouvait pas exactement comprendre pourquoi c'était bien le devenir lui-même qui s'abolissait). Quand donc intervient exactement la *Aufhebung* ?

Elle n'est pas, elle non plus, un opérateur extérieur, et pourtant, elle semble intervenir ainsi dans le passage qui nous occupe. De la même manière qu'elle intervenait dans le devenir pour opérer non pas un retour à ce qui précède, c'est-à-dire à une simple paralysie des moments du devenir, mais un passage vers le *Dasein*, de la même manière ici elle ne fait pas retour vers le *Dasein*, mais permet le passage vers le *Etwas*, autrement dit l'application du *Dasein*.

---

[117] On a vu que la description du devenir que nous avions fourni le faisait apparaît comme un mouvement de *thématisation*. Ainsi, le devenir d'une détermination n'est pas sa simple transformation, ou encore son « passage » compris de manière vague, mais bien sa réflexion à travers sa propre thématisation, et donc sa confrontation à ce que sa définition place comme l'inexplicable en lui. Cet inexplicable apparaît, dans le devenir, non pas comme le *noyau*, mais comme le *nœud* du discours. Le devenir d'une détermination n'est donc pas simplement son explicitation, mais également la conversion de ce qui apparaît comme un noyau inaccessible au discours en un nœud du discours lui-même.

Relisons un morceau du second alinéa du paragraphe sur le quelque chose :

> Das Factische, was also vorhanden ist, ist das Daseyn überhaupt, Unterschied an ihm, und das Aufheben dieses Unterschiedes ; das Daseyn nicht als unterschiedlos, wie Anfangs, sondern als *wieder* sich selbst gleich, *durch Aufhebens des Unterschieds*, die Einfachheit des Daseyns *vermittelt* durch dieses Aufheben[118].

L'absence de différence dans le *Dasein*, que l'on peut concevoir comme liée à la simplicité de celui-ci, est en réalité le résultat d'une disparition de la différence – la simplicité du *Dasein* est *réstituée* par la négation de la négation. L'extériorité d'une telle réflexion de la négation n'est pas une simple apparence sans vérité, elle est le produit de la réflexion elle-même. La différence semble irréductible, elle *est*. L'impossibilité de réduire une telle extériorité, c'est-à-dire l'impossibilité de la comprendre comme l'extériorité *signifiante* de deux termes sur la base d'un sol unifié, d'une détermination qui serait commune, fait que la différence n'est plus elle-même inscriptible dans le discours auquel elle donne pourtant un sens. L'extériorité n'est que le symptôme de l'impossibilité de contenir la signifiance dans la simple signification. L'extériorité pure de la différence *qui est* n'est pas ainsi quelque chose que l'on pourrait réduire, dont on pourrait se défaire : elle a structuré la compréhension même du *Dasein*, et donc donné à la *Logique de l'être* ses coordonnées. C'est ce que l'on comprend lorsque l'on découvre que la simplicité du *Dasein* est médiatisée non pas par la différence directement, mais par la *Aufhebung* de celle-ci.

On entre ici, avec l'abolition de la différence, dans la structure même de cette simplicité dans laquelle la différence était renvoyée à un simple moment, à une simple apparence. Cette abolition correspond en réalité à une sorte de remontée d'un sens de la différence peut-être beaucoup plus technique. Le fait, pour la différence, de devenir *explicite* change la manière dont la différence agit. La simplicité nous semblait *esquiver* la différence. Elle apparaissait comme une limite extérieure de la discursivité. La différence serait le domaine du discours, mais la simplicité est le point auquel le discours ne pourrait pas parvenir, et où l'on pourrait seulement « indiquer ».

L'argumentation hégélienne ne nous conduit pas à voir dans la différence quelque chose qui serait seulement le champ du discours, par opposition à la simplicité qui serait l'annulation du discours dans la référence. Elle nous confronte en réalité au caractère intérieur de la limite de la discursivité. Cette limite conçue comme intérieure vient bouleverser notre compréhension de la discursivité, parce qu'elle ne signifie pas que le discours soit d'emblée une maîtrise pure de ce qui se déroule en lui.

---

[118] « Ce qui existe en fait, ce qui est ainsi, ce qui est ainsi présent, c'est l'être-là en général, la différence attachée à lui, et l'abolition de cette différence ; l'être-là non pas en tant que dépourvu de différence, tel qu'il est au commencement, mais comme étant *de nouveau* égal à lui-même *moyennant la suppression de la différence*, la simplicité de l'être-là *médiatisé* par cette abolition ». GW 21, 103, *6-10* ; *SL*, I, p. 156.

2. Une différence intériorisée ?

Cette intériorisation de la différence mérite que l'on s'y arrête un instant. On remarque en effet qu'apparaît ici une certaine « intériorité » ainsi qu'un glissement du régime du substantif à celui du participe présent (de *Dasein* à *Daseiende*, mais également de *Leben* à *Lebendige*, de *Denken* à *Denkende*[119]). Ce dernier passage est d'ailleurs d'un grand intérêt, d'après ce que nous dit Hegel. On pourrait même enfin localiser à cet endroit la « différence ontologique » hégélienne, c'est-à-dire la différence entre *Sein* et *Seiende*. Ces termes techniques ne doivent pas pour autant faire perdre de vue que le « quelque chose » reste un terme encore très abstrait[120]. Il y a, sans aucun doute, une consonance plus concrète ici, mais qui nous pousse surtout à nous demander ce que nous entendons par « concret ». Ce point nous permet de dire un mot au sujet de la curieuse « anticipation » (curieuse d'un point de vue linéaire) à laquelle nous assistons dans le passage sur le *Etwas*.

3. La réflexion implicite

Nous nous retrouvons en effet, avec le « quelque chose » (*Etwas*) face à la fameuse « négation de la négation »[121], ou encore à la « médiation de soi avec soi-même ». Citons ainsi deux passages du texte consacré au *Etwas* :

---

[119] Ainsi en GW 21, 103, *13-14* ; *SL*, I, pp. 156-157 : « Daseyn, Leben, Denken u.s.f. bestimmt sich wesentlich zum *Daseyende, Lebendigen, Denkende* (Ich) u.s.f. » (« L'être-là, la vie, la pensée, etc., se déterminent par essence de façon à être un *étant-là, un être vivant,* un *être pensant*, (Moi), etc. »).

[120] « Jedoch ist *Etwas* noch eine sehr oberflächliche Bestimmung ; wie *Realität* und *Negation*, das Daseyn und dessen Bestimmtheit zwar nicht mehr die leeren : Seyn und Nichts, aber ganz abstracte Bestimmungen sind » (« Cependant, *quelque chose* est encore une détermination très superficielle ; de même que la *réalité* et la *négation* »). GW 21, 103, *17-19* ; *SL*, I, p. 157.

[121] Notons au passage que le développement sur la négation intervient beaucoup plus tôt dans la seconde rédaction que dans la première. En 1812, la négation fait l'objet d'un développement à part, ainsi que d'une remarque, à la fin du chapitre sur la *Bestimmtheit* (GW 11, 75-78 ; *SL*, I, p. 172). Des éléments de cette fin de chapitre sont d'ailleurs repris dès la remarque qui suit le passage que l'on vient de commenter. Comparons, par exemple, la référence à la *Logique de l'essence*, que l'on trouve en GW 11, 75-76 ; *SL*, I, p. 170, qui concerne la question de l'opposition (76, *1-2*), et celle qui apparaît en GW 21, 101, *26* – 102, *2* ; *SL*, I, p. 154 : « Die Negation steht unmittelbar der Realität gegenüber ; weiterhin in der eigentlichen Sphäre der reflectirten Bestimmungen, wird sie dem *Positiven* entgegengesetzt, welches die auf die Negation reflectirende Realität ist, - die Realität, an der das Negative *scheint*, das in der Realität als solcher noch versteckt ist » (« La négation fait face immédiatement à la réalité ; par après, dans la sphère propre des déterminations réfléchies, elle est opposée au *positif*, qui est la réalité se réfléhissant sur la négation, – la réalité à même laquelle *paraît* le négatif, qui est encore occulté dans la réalité en tant que telle »). Le rapport d'occultation, apparu plus haut, laisse place à un rapport dans lequel le positif est l'occasion de l'apparaître du négatif). Nous aurons à y revenir, mais nous voulons ici montrer que la seconde rédaction prend en compte beaucoup plus tôt la négation de la négation. Cela nous semble traduire une conscience plus fine du caractère problématique qui fait le cœur et la méthode de la *Logique de l'être*. Cette rédaction présente également une démarche plus détaillée et plus fluide que celle que l'on rencontre dans la dernière version de l'*Encyclopédie*, aux §§ 89-95 (GW 20, 128-133 ; *E*, I, pp. 365-360), qui suit globalement la progression de la première rédaction. Le commentaire de Biard *et alii* (*Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, pp. 69-85) suit la première rédaction parce que, pensons-nous, elle semble corroborée par l'*Encyclopédie*. Il en est de même pour E. Fleischmann (*La science universelle ou la logique de Hegel*, *op. cit.*, pp. 73-81). D'autres commentaires (A. Doz, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, *op. cit.*, pp. 59-66 en partie, A. Koch, *Die Evolution des logischen Raumes*, *op. cit.*, pp. 85-91 ou P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, *op. cit.*, pp. 384-429) se fondent sur la

> Das Etwas ist die *erste Negation der Negation*, als einfache seyende Beziehung auf sich[122].

Et plus bas, concernant la médiation avec soi-même :

> Etwas ist seyend als die Negation der Negation ; denn diese ist das Wiederherstellen der einfachen Beziehung auf sich ; - aber ebenso ist damit Etwas, die Vermittlung seiner mit sich selbst[123].

La première rédaction indiquait à la place de cette négation de la négation une compréhension du *Etwas* comme être *intérieur* du *Dasein*, et comme *réflexion dans soi* :

> Das Insichseyn des Daseyn ist somit die einfache Beziehung desselben auf sich selbst wie das Ansichseyn. Aber das Ansichseyn ist diese Gleichheit mit sich mehr auf unmittelbare Weise ; im Ansichseyn ist das Moment des Seyns das zum Grunde liegende, und das Seyn-für-Anderes steht ihm gegenüber. Dies kann so ausgedrückt werden, das Ansichseyn ist die Beziehung auf sich selbst, nicht *als eigene Reflexion des Daseyns in sich*, sondern als eine äusserliche ; oder nur dadurch, daß das Seyn-für-Anderes von der Beziehung auf sich abgetrennt wird. – Das Insichseyn hingegen ist nunmehr das eigene Anischseyn des Daseyns ; es ist *seine Reflexion in sich*[124].

La reformulation de l'être-intérieur comme négation de la négation permet de mieux préparer la compréhension de l'*an sich* comme moment du *in sich*, et donc de faire apparaître l'occultation de la négation, caractéristique de la *réalité*, comme un effet de la négation elle-même. Elle permet en outre d'envisager d'une manière beaucoup plus nette l'architecture de l'intériorité, et ainsi la manière dont celle-ci pourra *se* déterminer comme pour soi, comme substance, comme sujet.

Sur ce point, les deux rédactions coïncident. La première édition donne ainsi :

> *Etwas* bestimmt sich fernerhin näher als Fürsichseyn oder Ding, Substanz, Subjekt u.s.f[125].

La seconde est plus détaillée :

---

seconde rédaction, mais sans fournir une explication de la raison pour laquelle ce passage a pu être réécrit. Nous voulons pour notre part montrer que les déplacements que l'on observe ici ne sont pas du tout aléatoires. Indéniablement, il s'agira du terrain privilégié pour étudier l'articulation interne de la *Logique objective*, car cette articulation semble ici mieux maîtrisée, mais au prix de l'apparition de termes qui sont problématiques.

[122] « Le quelque-chose est la *première négation de la négation*, en tant qu'une relation simple à soi ayant un caractère d'étant ». GW 21, 103, *12-13* ; *SL*, I, p. 156.

[123] « *Quelque chose* a un caractère *d'étant* en tant qu'il est la négation de la négation ; car celle-ci est la restauration de la relation à soi simple, – mais, du coup, quelque chose est aussi bien la *médiation de soi avec soi-même* ». GW 21, 103, *30-32* ; *SL*, I, p. 158.

[124] « L'être dans soi de l'être-là est, de ce fait, la relation simple de celui-ci à lui-même, tout comme l'être en soi. Mais l'être en soi est cette égalité à soi davantage sur un mode immédiat ; dans l'être en soi, le moment de l'être est ce qui se trouve au fondement, et l'être pour un autre lui fait face. C'est là ce qu'on peut exprimer ainsi : l'être en soi est la relation de l'être-là à lui-même, non pas comme *réflexion propre de l'être-là dans lui*, mais comme réflexion extérieure ; ou tenant seulement à ce que l'être pour un autre est séparé de la relation à soi. – L'être dans soi, en revanche, est désormais l'être en soi propre de l'être-là ; il est *sa réflexion dans soi* ». GW 11, 66, *3-11* ; *SL*, I, pp. 156-157 modifiée.

[125] « Le *quelque chose* se détermine ultérieurement de façon plus précise comme être pour soi ou chose, substance, sujet, etc. ». GW 11 66, *19-20* ; *SL*, I, p. 157.

> Das Negative des Negativen ist als *Etwas* nur der Anfang des Subjects ; - das Insichseyn nur erst ganz unbestimmt. Es bestimmt sich fernerhin zunächst als Fürsichseyendes und sofort bis es erst im Begriff die concrete Intensität des Subjects erhält[126].

Ici, on voit justement apparaître la préparation de la *Logique de l'essence* comme intériorisation par *elle-même* de la forme de l'être, ou comme mise en abîme de la perspective ontologique. On voit également apparaître le vocabulaire du « sujet » ou du « concept » dans ce court passage, mais toutefois, cette « subjectivité » se manifestera dans une transformation, c'est-à-dire dans une conception du *Etwas* comme ce qui est transformable, et dont l'unité est par conséquent *toujours* problématique.

Malgré ce que peuvent avoir de tout à fait ordinaire ces expressions dans un texte de Hegel, il n'en demeure pas moins qu'elles font en réalité apparaître un problème sérieux, que l'on voudrait tenter de décrire de la manière suivante : l'apparition de « dynamiques » d'occultation ou d'exclusion dans la qualité.

Pour résumer, le « quelque chose » (*Etwas)* émerge dès lors que le *Dasein* est réfléchi dans la différence qu'il fait être[127]. Présentée ainsi, la situation rappelle fortement celle que l'on rencontrait déjà dans le rapport de l'être et du *Dasein* lui-même. Pour autant, cette analogie dans la transition d'une détermination à une autre ne doit pas conduire à une identification. Le passage du *Dasein* au *Etwas* ne reproduit pas exactement celui de l'être au *Dasein*. C'est dans cette légère différence que va se trouver ce que l'on peut dégager de particulièrement intéressant pour comprendre le *Etwas*.

Le *Dasein* est une *position*, et cette position fait justement apparaître un problème. Ce dernier réside dans le rapport d'*occultation de la négation*, au sein de la qualité, par la réalité. Autrement dit, la négation, qui est la seule qualification de la qualité, est occultée par le caractère positif de la réalité, sans que l'on puisse comprendre comment les deux s'articulent. Rappelons-nous que nous traitons la qualité comme prédicat, c'est-à-dire comme ce dans quoi l'être apparaît

---

[126] « Le négatif du négatif est, en tant que *quelque chose*, seulement le commencement du sujet ; – l'être dans soi qui n'est encore que totalement indéterminé. Il se détermine ultérieurement, tout d'abord, comme un étant pour soi, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il obtienne, et cela pour la première fois dans le concept, l'intensité concrète du sujet ». GW 21, 103, *22-25* ; *SL*, I, p. 157.

[127] C'est en ce sens que l'on peut aller dans le sens du commentaire de Dominique Dubarle : « À ma connaissance, la première émergence de la condition réfléchie que Hegel signale est celle qui se fait avec la catégorie du « Quelque chose » - *Etwas* : l'être-là (*Dasein*) qui se propose dans les déterminités de la réalité et de la négation est en même temps tout autant réfléchi en dedans de soi, et posé comme tel il est le « quelque chose », cela qui est ici ou là (*Daseiendes*). De fait, la position de l'Être en un « quelque chose » sujet à considération, à discours ou à manipulation opératoire est déjà une première annonce de l'essentialité. « Quelque chose », « autre chose » ; ce sont là déjà des déterminations qui, même pour la *Logique de l'être*, commencent d'être des déterminations explicitement réfléchies » (« La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56/2, 1972, pp. 215-216)

comme être déterminé, ou à tout le moins comme déterminable, car la détermination n'apparaît que comme *potentielle* dans le *Dasein*. L'être n'est pas en reste par rapport à cette déterminabilité car celle-ci le définit désormais. La *Logique de l'être* annule ainsi la médiation qui conduit à son nouveau corrélat, pour des raisons qui sont précisément *logiques*. Dès lors, le corrélat de la nomination ne peut apparaître comme décomposable en éléments. Une telle décomposition perdrait de vue l'asymétrie persistante dans chaque explication.

Le problème de cette asymétrie s'intensifie ici : on avait déjà observé celle des moments, ce que l'on pourrait appeler une asymétrie thématique, mais l'on doit également relever ici une *asymétrie méthodique*. La nomination intervient en effet dès lors qu'un problème se présente dans la thématisation, et donc instaure un *hiatus* entre une détermination et la détermination suivante. Le problème est que ce *hiatus* ne se présente pas comme une chose, comme un élément que l'on pourrait *dire*. La médiation est dès lors systématiquement problématique et incomplète, et inscrit, dans la détermination ultérieure une nouvelle asymétrie thématique comme *symptôme* de l'asymétrie méthodique. La nomination a donc pour effet de *déplacer* le problème que le nom lui-même manifeste, mais en fonction de sa place, ce problème ne produit pas les mêmes effets.

La spécificité du *Etwas*, dans ce cadre général, est de proposer une première articulation concrète de ce problème par le biais du concept de *négation de la négation*. Ce qui était jusqu'ici présenté sous la forme d'une alternance se retrouve ici dans une unité au prix, donc, de l'intervention de concepts à forte charge méthodologique, qui se trouvent employés avant que l'on ait pu les thématiser. Puisque leur thématisation ne dépend pas, toutefois, de leur définition nominale, mais des effets qu'ils produisent, il n'y a rien d'étonnant à voir fonctionner chez Hegel cette *Logique* à l'envers.

Ce point peut sans doute expliquer *pourquoi* on peut assister à des effets d'anticipation à cet endroit de la *Logique*, et pourquoi ce passage a une forte charge méthodologique. Il reste toutefois à préciser la spécificité du *Etwas*, c'est-à-dire la raison pour laquelle on ne peut pas *simplement* le penser comme une détermination issue de la réflexion. Les indices d'une réflexivité sont bien présents, mais il faut ajouter que celle-ci se tient encore *à part* de sa propre réalisation. Le symptôme de cette réflexion qui ne se réfléchit pas, ou du moins pas totalement, est double : d'une part son décalage avec elle-même donne lieu au sujet de la proposition, et d'autre part il permet d'expliquer la copule comme vecteur ontologique.

Nous avons besoin ici de trois points pour clarifier cette analyse. Premièrement, il faut savoir pourquoi l'on peut parler d'une réflexion scindée entre elle-même et sa réalisation ; deuxièmement il faut justifier que cette scission trouve sa traduction dans la structure

propositionnelle, et que le *Etwas* apparaisse à ce titre comme sujet de la proposition ; enfin, il faut clarifier ici le rôle de la copule comme ce qui fait être un *hiatus* plutôt qu'une jonction. Nous reformulons quelques conclusions précédentes pour argumenter en faveur du premier point : la qualité se présente comme un domaine où chaque terme est défini négativement par rapport à un autre. Ce qui singularise une qualité, c'est sa différence d'avec une autre qualité. Pourtant, cette négation elle-même renvoie à un fond qui articule les qualités entre elles, mais qui ne peut faire l'objet du même discours. Par rapport à la logique extensionnelle de co-délimitation qualitative, ce que l'on pourrait appeler la logique de la « première négation », la négation elle-même se pense comme un terme qui ne peut, donc que se nier. La « seconde négation » a donc un sens « intensif »[128], c'est-à-dire une valeur sémantique. Elle renvoie à un domaine hors discours.

Cela peut s'entendre, mais pourquoi dès lors introduire l'idée d'une scission au sein de la réflexion ? Justement parce que, une fois arrivé à ce point, on pose d'une part le fait que la déterminité est bien déterminante, mais également le fait que ce caractère déterminant est inaccessible à la déterminité elle-même. Pour le dire autrement : les qualités qualifient le qualifié, mais sans qu'il soit possible de comprendre le qualifié à partir des seules qualités. Le qualifié *n'est que qualifié*, mais son être même échappe à la qualification. C'est sans aucun doute une autre manière de dire ici que l'être n'est pas un prédicat, mais l'originalité est ici de comprendre cette structure comme rattachée à l'impossibilité, pour la forme, d'être en adéquation simple avec elle-même. Elle ne peut qu'informer *sa propre inadéquation*. Elle pose ainsi la médiation dans laquelle le qualifié est, mais elle la pose comme *impossible*. Le *Etwas* peut donc ainsi apparaître comme une *médiation qui ne se médiatise pas*, et cela parce que la rupture que toute médiation implique n'est encore que *posée*.

Ce dernier point permet de confirmer la présence discrète de la structure propositionnelle. Dans ces conditions, en effet, le *Etwas* prend la position du sujet de la proposition. Il y est parfaitement, puisqu'il est bien le support de la qualification. En tant que qualifié, il est par ailleurs impossible que la qualification en vienne à bout, c'est-à-dire qu'il soit saturé par sa définition. Mais cela n'est plus à mettre au compte d'une irréductibilité de la donation, qui ne serait accessible qu'à un savoir immédiat : c'est bien la logique même de la définition qui va exclure le point nodal de la définition elle-même, à savoir sa propre opération. C'est alors la nomination, conçue comme opération authentiquement *logique*, qui vient donner une place à l'extériorité que le discours logique convoque de lui-même, puisque son extériorité n'est pas *que*

[128] On rencontre bien l'expression « intensité concrète du sujet ». Voir la citation traduite en note 126. Cette explication de la différence entre la négation qualitative, ou limitative, et la négation de la négation est due à Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, *op. cit.*, pp. 407-408.

syntaxique : la syntaxe n'étant pas réversible, ou symétrique, il n'y a pas exactement d'indifférence dans une telle extériorité, et le facteur qui concentre la différenciation se trouve désormais placé par la nomination dans le sujet. Il devient donc clair que le rôle de la copule n'est pas ici de lier les *membra disjecta* des domaines nominatif et accusatif, mais de les saisir comme fonction de leur propre exclusion. La copule fait ici être un *hiatus* signifiant, par lequel un hors-discours est encore situé.

Conclusion : l'être comme nom du *hiatus*

Ici se trouve dans notre analyse la raison pour laquelle la différence qui émerge dans la qualité n'est pas une différence simplement formelle, mais bien une différence *qui est*. *Formellement*, rien ne distingue cette différence de la différence des qualités, et pourtant, elle est chargée d'articuler deux domaines qui ne sont pas réductibles l'un à l'autre, et qui ne semblent même pas susceptibles de se retrouver sous une détermination commune. Le « quelque chose » ne marque pas la réconciliation des moments du *Dasein*, il n'est pas la liaison bienvenue, la synthèse de la réalité et de la négation. Il nous est clairement dit ici que la différence dont il est question n'est pas laissée en chemin. Si le « quelque chose » n'est donc pas une sorte de synthèse entre la réalité et la négation, il apparaît cependant comme un certain type de liaison entre le *Dasein* et la différence même.

Ce point semble assez clairement souligné par Hegel : le « quelque chose », c'est le *Dasein* qui se pense à travers la différence qui le structure. Ce qu'il y a d'intéressant dans une telle structure n'est pas tant son caractère assez « typique » dans le mouvement hégélien (la réflexion d'un terme dans sa structure produit un terme différent), c'est plutôt qu'elle nous permet d'éclairer d'une certaine manière le fonctionnement d'une telle production, autrement dit un certain régime de *performativité* logique.

Nous avons vu que la réflexion du *Dasein* sur lui-même peut avoir en première approche toutes les apparences d'un processus linéaire simple, que l'on pourrait même simplifier de la manière suivante :

Dasein > *Qualität* > *Realität – Negation* // *Dasein* (*Realität – Negation*) > *Etwas*

Cette présentation appelle évidemment quelques précisions. Le premier mouvement (*Dasein* > *Qualität* > *Realität-Negation*) est un mouvement d'explicitation du *Dasein*. Le *Dasein* est en réalité l'être et le néant dans la forme de l'être. Notons *f* cette forme de l'être, on aurait ainsi une définition du *Dasein* comme *f*(S ; N), or, *f*(N) = *Nichtsein*, c'est-à-dire la déterminité. La

déterminité *étante* (autrement dit *f(f(*N))) est la qualité, qui *s'analyse*, dans la forme discursive comme réalité et négation.

La double barre du milieu est véritablement ce qui nous intéresse avant de passer au résultat de la réflexion (*Dasein (Realität-Negation*) > *Etwas*). Elle est en réalité la manifestation du rapport d'exclusion de la réalité et de la négation. En termes formels, il faudrait ainsi noter que la vérité du rapport de la réalité et de la négation devrait s'écrire en utilisant la barre de Sheffer[129], *Realität* | *Negation*. C'est cette exclusion qui entraîne le repositionnement du *Dasein* par rapport à sa propre incomplétude. Si l'on nous pardonne un formalisme quelque peu barbare (il n'obéit pas aux notations formelles ordinaires), la différence entre la *Logique de l'être* et la *Logique de l'essence* pourrait être simplifiée de la manière suivante : la *Logique de l'être* écrirait le rapport du *Dasein* à sa définition comme la transition de *Dasein* > *Realität* | *Negation* à *Dasein* | (*Realität-Negation*) > *Etwas*. La *Logique de l'essence* peut, elle, identifier le couple *Realität-Negation* au terme qui le précède, mais également ce terme à sa définition. Si l'on peut écrire *Realität-Negation* = *Dasein* et que *Dasein* s'identifie à sa définition, alors on peut reformuler le même passage en écrivant simplement *Dasein* = *Dasein* | *Dasein*, formulation évidemment aberrante pour la *Logique de l'être*, mais qu'elle implique pourtant[130].

Cette exclusion est précisément le lieu où apparaît la différence des moments du *Dasein* comme une différence qui *est*. Cette différence n'est pas le simple lieu d'une indétermination, d'une attente ou d'un flou. Avec l'exclusion, elle permet de comprendre la structure logique du *hiatus* ontologique. Il n'y a donc pas de réductionnisme hégélien, cela est entendu, mais une

---

[129] La « barre de Sheffer », opérateur logique introduit en 1913 par Henry M. Scheffer dans « A set of five independent postulates for Boolean algebras, with application to logical constants » (*Transactions of the American Mathematical Society,* 14, 1913, pp. 481–488) peut être analysé comme la négation de la conjonction. Nous devons à Guillaume Lejeune la suggestion de l'utilisation de cet opérateur pour analyser le rôle de l'exclusion dans la construction de la proposition logique. On l'utilise d'une manière libre ici pour comprendre la structure de l'*exclusion de soi* de la détermination dans la *Logique de l'être*, exclusion qui est ici seulement constatée, mais qui pourra être comprise comme *objet thématique* des déterminations de la réflexion.

[130] On a déjà relevé plus haut, note 127, l'analyse de Dominique Dubarle au sujet de la réflexivité du *Etwas*. Plus récemment, Pirmin Stekeler-Weithofer (*Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, *op. cit.*, p. 400) mentionne le fait que le développement de la différence devra attendre les déterminations de la réflexion pour apparaître. Stephen Houlgate fait bien apparaître la relation à soi dans le *Etwas*, mais sans passer par la référence appuyée à l'essence. Il note toutefois ici que Hegel n'a pas besoin de la conscience pour construire le « soi » : « The logical form of something thus consists in self-relation itself. Thanks to this logical form, something is not merely "this, not that", but an "itself". That is to say, it has the structure of a – quite minimal – self. In this way, Hegel maintains, the category of something prefi gures the much richer concept of a "subject". It is important to recognize that the relation between the two concepts is that way around. Hegel does not model "something" on the concept of a subject – or on that of self-consciousness – but he derives the category of something immanently from that of pure being. In the logical structure of something, however, we can see the self-relation that later – in a more developed form – will characterize subjectivity and self-consciousness » (*Hegel on Being. Vol. 1*, *op. cit.*, p. 173). Nous lisons pour notre part ici un indice du lieu problématique dans lequel l'essence intervient, en ajoutant toutefois le point particulier de la réflexion dans le processus d'exclusion logique. Cette question représente la jointure particulière de la réflexion absolue et de la réflexion extérieure, et permet ainsi d'aborder le noyau de la *détermination de la réflexion*, sur lequel nous allons revenir dans les prochains chapitres.

architecture de l'immédiateté à partir d'une innovation logique : la pensée de l'exclusion comme extériorisation de l'intériorité de l'espace logique. Celui-ci n'est donc pas homogène, mais l'hétérogénéité de l'espace est comprise à partir de l'exclusion. La « réflexion » du *Dasein* dans ses moments est un *lieu* parce que celui-ci ne peut se résumer à ses moments. La réflexion est donc la manifestation de son incomplétude. Le « quelque chose » ne vient pas « corriger » une telle incomplétude en proposant une clôture, c'est-à-dire en proposant une détermination de l'indéterminé qui engendre la réflexion. Il est l'indéterminé par rapport auquel la réflexion se situe et que la réflexion situe.

La compréhension de la réflexion comme situante *dans le régime ontologique* dépend donc du *hiatus* que la forme de l'être fait fonctionner. Nous allons dans la suite étudier comment, dans son *propre devenir*, la forme de l'être peut elle-même être susceptible d'une analyse. Il va s'agir dès lors de comprendre comment la forme de l'être *articulée* dans l'essence produit un régime nouveau de référence, et non pas un repli de la logique sur elle-même. Le lieu privilégié d'une telle étude est la logique des déterminations de la réflexion, puisque celles-ci nous permettent de comprendre, à partir d'une investigation poussée sur l'identité et la différence, la logique du fonctionnement formel, et la description de l'exclusion comme processus logique. Bien entendu, cela suppose un « saut » dans notre lecture de la *Logique*. Si nous décidons de nous pencher en particulier sur ce passage, c'est pour mieux comprendre la structure du *hiatus* de la logique ontologique. C'est également un éclairage que nous souhaitons donner pour la thématisation logique de l'exclusion. « Sauter » dans la *Logique* ne semble pas forcément souhaitable, mais si l'on considère qu'il est possible que des parties de la *Logique* en éclairent d'autres, il faudrait encore établir cela. Or, certains arguments ont été fournis dans ce qui précède : s'il est établi que l'on ne passe pas d'une détermination à l'autre en clarifiant la détermination qui précède, et que l'on ne parvient à la conclusion d'une difficulté, mais à l'éclaircissement de ce qu'il y a de *problématique*. La *Logique de l'essence* permet la prise en charge de la relativisation sur laquelle reposait le mouvement de la *Logique de l'être* : elle se place dans une perspective sur la perspectivité même – elle est donc *réflexion*, et c'est à partir de celle-ci que l'on peut éclairer ce qui précède. On peut aussi, dans ce qui suit, mettre en avant le point suivant : la *mise en abîme* de l'être par l'essence permet de transformer l'effet ontologique. C'est donc un autre fonctionnement de la référence, qui complexifie la nomination, que nous allons pouvoir voir à l'œuvre.

Chapitre IV

De l'être à la réflexion : le statut logique de l'essence.

Nous nous attachons, dans ce qui suit, à faire apparaître que le problème qui a été précédemment posé, à savoir celui de l'applicabilité de la *Logique*, trouve sa théorie justement au sein de la *Logique* elle-même. Cette analyse a déjà pu être étayée sur la lecture du *Dasein*, qui fait justement apparaître la référence comme articulée dans la « forme de l'être ». Néanmoins, celle-ci a fait apparaître que le fonctionnement de la *Logique de l'être* était particulier : la nomination faisait apparaître une extériorité dont l'irréductibilité était *logiquement* structurée, sans doute, mais demeurait toutefois *problématique*. On notait, en effet, dans la *Logique de l'être*, le dessin d'une réflexion incomplète, dans laquelle la fonction nominale plaçait le nœud problématique en position de corrélat, mais une telle réflexion ne recevait pas, à proprement parler, son explication. Dès lors que l'on pense le rapport d'irréductibilité à partir de la réflexion, il importe d'en fournir une théorie complète. Cependant, la particularité du propos hégélien fait que la thématisation n'est pas un discours extérieur à la *Logique*. Thématiser ce qui était encore *rhématique* dans la *Logique de l'être*, c'est en relativiser et en transformer le contenu. On a plusieurs fois insisté sur ce point, mais l'on se permet de le rappeler à l'aune de notre investigation sur la *Logique de l'essence* : le « contenu » de la *Logique* est déterminé par sa position, et éventuellement par son repositionnement. Il n'est jamais qu'un pôle problématique, et non quelque chose qui serait en attente de détermination.

Nous avions plus haut envisagé l'ontologie à travers l'*effet ontologique* dont la racine est une certaine inconscience logique. La *Logique de l'être* ne nous fait pas parvenir à une clarté, mais à une description des effets de cette « inconscience ». Celle-ci n'est cependant pas due à un défaut d'attention, comme on l'a vu, mais au décalage inhérent à la thématisation de la forme par elle-même. Son horizon n'est pas l'accès à une sorte de « conscience logique », mais une compréhension du fonctionnement du décalage en question comme *méthode*. Dans cet horizon, la *Logique de l'essence* permet de comprendre ce décalage à partir d'une théorie originale de la réflexion qui fait apparaître l'être comme « être-posé » (*Gesetztsein*), c'est-à-dire comme relativisation de sa positivité[1]. C'est la raison pour laquelle nous voulons nous pencher, pour

[1] Il est tentant ici d'abolir l'être dans la relation, comme semblent le proposer certaines lectures (on a déjà mentionné Alexander Schubert dans *Die Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, Meisenheim, R. Birnbach, 1985, Christian

étudier davantage la structure de l'immédiateté, et comment celle-ci se détermine objectivement, passer par la logique des déterminations de la réflexion.

Nous devons prendre garde ici à ce que la métaphoricité hégélienne ne nous égare : l'intériorité de la *Logique de l'essence* ne peut pas exactement être présupposée par rapport à l'extériorité comme régime et situation de la *Logique de l'être*. Une telle intériorité ne se structure qu'à travers ses effets[2]. On peut donc répartir en deux « tentations » à éviter les lectures de l'articulation interne à la *Logique objective*. La première a des apparences platoniciennes, ou plutôt « platonisantes » : l'être serait dénoncé, à partir de l'essence, comme une simple apparence sans vérité[3]. Plus exactement, il faudrait penser la vérité de l'être comme extérieure à l'être. Contre cette première tentation, il faut évidemment relever que l'extériorité de l'être est expliquée par le fonctionnement même de la réflexion dans l'essence. Celle-ci ne pourra donc se contenter d'apparaître comme l'intériorité face à l'extériorité, mais devra être analysée comme édition de l'extériorité, c'est-à-dire comme une *extériorisation structurée*. La seconde tentation, que l'on pourrait appeler la tentation « épistémologique » consiste à réarticuler la *Logique objective* pour faire figurer la *Logique de l'essence avant* la *Logique de l'être*[4]. Cette seconde tentation a le mérite de souligner que le statut de la *Logique de l'essence* n'est pas simplement l'*explanans* de la *Logique de l'être*, mais également

---

Iber dans *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin-New York, De Gruyter, 1990, ou encore, dans une certaine mesure, Rolf-Peter Horstmann dans *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein, Athenäum, 1984). La relativisation du caractère positif dans le *Gesetztsein*, sur laquelle Dominique Dubarle attire justement l'attention (« La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56/2, 1972, pp. 206-207), signifie plutôt, cela dit, une mise en abîme de celui-ci. Il faut en effet comprendre ici la relation comme relation négative à la relationnalité elle-même. À cet endroit, D. Dubarle parle (*op. cit.*, p. 208) du fait que la réflexion absolue « oublie » qu'elle est réflexion pour nier la négativité de l'être-posé lui-même. Nous voulons ici proposer une description technique de cet « oubli » à travers la contradiction pour ensuite étudier comment la mise en abîme de l'être en reconfigure la description. La *Logique de l'essence* ne sera donc pas une simple répétition de la *Logique de l'être*. Burkhard Nonnenmacher propose ici de penser un rapport d'inclusion de la *Logique de l'être* dans la *Logique de l'essence* (*Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik und reifem System*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 103). Comment est-il cependant possible de concevoir ce rapport sans penser aux problèmes que pose la dialectique du contenant et du contenu ? La mise en abîme de l'être produit nécessairement des résultats nouveaux. Günter Kruck propose pour sa part une analyse qui permet de concevoir le changement de perspective sur l'objet. Celui n'est plus simplement avisé, mais objet de connaissance. Voir ici « Hegels Wesenslogik als Logik der Reflexion » dans Andreas Arndt, Günter Kruck, *Hegels Lehre vom Wesen*, Berlin-New York, De Gruyter, 2016, pp. 37-48.

[2] Il convient, dès lors, de souscrire à l'analyse proposée par Dominique Dubarle, dans l'article cité ci-dessus (*Op. cit.*, pp. 196-197), pour rappeler l'entrecroisement de la réflexion absolue et de la réflexion extérieure. L'avantage de cette lecture est de bien montrer que les deux processus ne sauraient être rigoureusement pensés l'un à part de l'autre.

[3] C'est l'analyse proposée par Michael Theunissen dans *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978. On pourra comparer avec une appréciation positive, cette fois-ci, de l'apparence que l'on trouve chez Bernhard Lakebrink, *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830. Band 1 : Sein und Wesen*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1979. On peut même pousser jusqu'à des consonnances néo-platoniciennes, si l'on entend l'essence comme le néant sur-ontologique. C'est notamment ce que suggère D. Dubarle, toujours dans l'article cité (*Op. cit.*, p. 199). Une telle lecture va loin dans l'absoluité de la négativité, et surcharge peut-être de consonnance « schellingienne » le sens que l'on donne à *Nichts*, plus économique, nous semble-t-il. Il n'est pas certain que l'expression « reine Wesen » suffise à elle seule à motiver la lecture « théologique » à laquelle Dubarle semble souscrire ici (*Op. cit.*, p. 200, n. 18).

[4] C'est la « seconde lecture » qui lit dans l'ordre inverse le texte de Hegel. D. Dubarle mentionne ces deux lectures, *Op. cit.*, p. 212.

la *ratio essendi*. Son second mérite est de faire apparaître l'extériorité comme effet. Cependant, la linéarité d'un processus allant de l'essence à l'être ne permettrait pas de faire correctement apercevoir que le rapport de l'essence à l'être (décrit comme *position*) n'est pas un simple rapport de déduction. L'essence *fait être*, et ne se contente pas d'en donner la raison[5].

I. Introduction générale : le rapport de la Logique de l'essence à la Logique de l'être.

A. L'essence, « autre de l'être » ?

Il est connu que la doctrine hégélienne de l'essence ne doit pas être comprise en un sens emphatique[6], et l'ouverture de la *Logique de l'essence* suffit à s'en convaincre. En effet, après avoir exposé la présupposition d'après laquelle l'essence se trouverait « en arrière » de l'être, Hegel souligne que le mouvement qui consiste à passer de l'être à l'essence, mouvement que l'on attribuerait volontiers à une instance tierce, entre l'être et l'essence, s'avère être le mouvement même de l'être, ainsi :

> Diese Bewegung, als Weg des Wissens vorgestellt, so erscheint dieser Anfang vom Seyn und der Fortgang, der es aufhebt und beym Wesen als einem Vermittelten anlangt, eine Thätigkeit des Erkennens zu seyn, die dem Seyn äusserlich sey und dessen eigene Natur nichts angehe[7].

Il s'agit là de l'exposé de la présupposition, qui correspond bien à une conception immédiate du rapport de l'être et de l'essence. La suite précise :

---

[5] Il n'est évidemment pas exclu ici de pratiquer une lecture assez libre de la *Logique*, qui fonctionnerait ainsi avec des allers et des retours. On ne cherche pas ici, comme on l'a déjà montré du reste, à sacraliser l'analyse linéaire. La lecture « parallèle » de certains passages a pour intérêt de favoriser l'observation de mouvements similaires, mais elle peut aussi servir à limiter les effets d'analogie structurelle en remarquant que, si certains mouvements ne fonctionnent pas de la même manière, c'est parce que leur thématisation en transforme le comportement. La lecture parallèle permet donc non pas de faire simplement apparaître des invariants structuraux de la *Logique* (par exemple la *Aufhebung*, la négation ou la contradiction), mais de montrer que ces soi-disant invariants ne produisent pas les mêmes effets en fonction des lieux où ils opèrent, et ce notamment en raison de leur thématisation ou non. Pour prendre notre passage comme échantillon, le *Etwas* fait apparaître la thématisation du *Dasein* comme négation de la négation, ce qui permet *en retour* de penser le rapport de l'être au *Dasein* également de cette manière, et de faire apparaître ainsi une nouvelle catégorie avec l'être-pour-soi. On voit ici tout le bénéfice que l'on peut tirer d'une lecture qui ne serait pas strictement linéaire, et que le texte hégélien, avec ses « redites » qui n'en sont pas, encourage.

[6] Nous entendons par « sens emphatique » un sens d'après lequel l'essence devrait être comprise comme ce qui viendrait à être isolé de l'être, ou bien à être « hypostasié ». Le vocabulaire hégélien semble cela dit reprendre un certain nombre de représentations propres à la métaphysique habituelle. L'essence serait ainsi la « vérité » de l'être, et ce dernier se retrouverait pensé comme « apparence ». Il importera ici de comprendre le sens spécifique que Hegel entend donner à ces expressions pour ne pas trop rapidement les comprendre comme une simple reprise.

[7] « Si l'on se représente ce mouvement comme chemin du savoir, un tel commencement à partir de l'être et une telle progression qui supprime celui-ci est parvient à l'essence comme à quelque chose de médiatisé apparaissent comme constituant une activité de connaissance qui serait extérieure à l'être et ne concernant en rien sa nature propre » GW 11, 241, *16-19* ; *SL*, II, p. 14.

> Aber dieser Gang ist die Bewegung des Seyns selbst. Es zeigte sich an diesem daß es durch seine Natur sich erinnert, und durch diß Insichgehen zum Wesen wird[8].

L'essence n'est pas autre chose que l'être[9], mais le mouvement de l'être, en tant qu'il est intériorisé. Ces expressions sont connues, mais demandent malgré tout clarification. La formule qui exprime le rapport de l'être et de l'essence semble bien, pour sa part, avoir justement quelque chose d'emphatique : « la vérité de l'être est l'essence ». On a déjà remarqué[10] que pour l'essence, il s'agissait de placer l'être, autrement dit de le mettre en perspective. Cela n'annule pas les résultats de la *Logique de l'être*, mais permet de les comprendre de manière plus précise.

Lorsqu'il est question du « mouvement » de l'être, on a coutume de déduire que l'on fait allusion au « passage » (*Übergehen*), conformément à la théorie des différents régimes de la *Science de la logique*, que l'on pourrait résumer de la manière suivante : l'être a pour régime de transition d'une catégorie à une autre le passage, l'essence a pour régime le « paraître dans un autre », et le concept celui du développement[11]. En quoi consiste, de manière plus précise, un tel « passage », si l'on veut éviter le recours à la métaphore ?

---

[8] « Mais cette marche est le mouvement de l'être lui-même. Il se fit voir, en cet être, que, en vertu de sa nature, il se rappelle à l'intérieur de lui et que, en allant ainsi dans lui-même, il devient l'essence » GW 11, 241, *20-22* ; *SL*, II, p. 14.

[9] Le commentaire de J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervégan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki (*Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983) est assez clair sur ce point, notamment au vol. 2, pp. 48-49 : « Il faut […] percevoir dans cette mise en correspondance de l'immédiat et du réfléchi la volonté de prévenir tout dualisme figé entre être et essence ». On ajoutera ici que le terme « figé » est peut-être de trop. Il n'y a pas de dualisme, même souple, entre être et essence, dans la mesure où une telle conception contribuerait à faire apparaître l'essence comme autre de l'être en un sens ordinaire. L'essence n'est pas l'autre de l'être, mais *l'altérité de l'être*. Cela signifie que toute apparence dualiste est en réalité reconduite à une dualisation de l'essence elle-même. Comme on le verra, une telle dualisation n'est pas une simple auto-distinction de l'essence, mais bien une *contradiction* de celle-ci. Cela signifiera que la contradiction à une fonction structurante interne à l'essence, mais également une fonction pour expliquer le rapport de l'essence à l'être, autrement dit une fonction référentielle.

[10] Ainsi, Dieter Henrich remarque bien : « Nun ist aber das Korrelat der Negation, als der Bestimmung und somit Beziehung auf anderes, die Unmittelbarkeit, als Unbestimmtheit oder Beziehung nur auf sich selber. Der Begriff der Unmittelbarkeit ist aber durch das Wort « Sein » gemeint. Also hat die Negation der Negation Unmittelbarkeit zur Folge. Sein kann als Resultat des Wesens, als durch er gesetzt, also als « Gesetztsein » gelten, das ganz ohne Umstand aus dem Gedanken der doppelten Negation gewonnen ist » (« Hegels Logik der Reflexion » dans *Hegel im Kontext*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971, pp. 107-108). Urs Richli (*Form und Inhalt in G. W. F. Hegels Wissenschaft der Logik*, Vienne-Munich, Oldenbourg, 1982) reprend également cette idée de l'être qui serait désormais structurellement compris comme *être-posé* : « Wenn das Wesen in spezifischer Weise existiert, dann muß diese Seinsweise Implikat des Wesens sein. Worin besteht, der Eigentümliche der Seinsweise des Wesens ? Alle Wesensimplikate, die gesetzt sind, müssen strukturell identifizierbar sein. Ich sage mit Bedacht : die gesetzt sind […]. Das Sein des Wesens ist dagegen gesetzt. Es ist strukturell bestimmt als das Zusammenhang mit sich » (p. 48). Cette lecture fait apparaître l'idée intéressante d'une différenciation topologique de la référence, dans la mesure où la *Seinsweise* ne fonctionne pas de la même manière dans l'être et dans l'essence. L'essence *réfère* en *identifiant*.

[11] Voir notamment *Encyclopédie*, § 161 (GW 20, 177, *9-12* ; *E*, I, p. 407) et § 162 R (GW 20, 178, *7-16* ; *E,* I, p. 408). Les régimes de la logique objective et subjective sont également décrits comme la transition d'un régime inorganique d'objet à l'organicité de la pensée. Sur l'arrière-plan goethéen de cette vivification de la pensée, voir Elena Ficara (*The Form of Truth. Hegel's philosophical Logic*, Berlin-New York, De Gruyter, 2021, p. 57, n. 24). La théorie des différents régimes semble cependant esquiver la question de la transition d'une « partie » à l'autre de la *Logique*, qui serait justement décrite comme « passage » de l'être à l'essence (alors que l'on pourrait difficilement parler d'un « passage » de l'essence au concept). La conclusion que nous avions pu déjà tirer à ce sujet était que la *Logique* ne fonctionne pas

Dans l'interprétation précédemment fournie de la *Logique de l'être*, le passage apparaît comme une mise en tension interne à une détermination, autrement dit comme la manifestation du caractère structurellement incomplet de la détermination. Cette mise en tension ne consiste pas en l'articulation de deux sens opposés d'une même détermination, mais plutôt en un renversement du sens attendu en une définition qui le contredit. Le passage est donc un problème inhérent au fait que la détermination se thématise, mais rencontre, dans sa thématisation, autre chose que ce qu'elle semblait dire. Cela est dû, avons-nous dit, à la compréhension impossible de la forme par elle-même.

Le point particulièrement intéressant ici est que cette altérité est justement un effet de la détermination. Mais plus précisément encore, car cet « attendu » semble ici particulièrement vague, il s'agit d'une mise en tension entre ce que voudrait dire le discours et le discours lui-même[12]. Ainsi le « dire » et le « dit » se déforment-ils l'un l'autre, et le point focal de cette déformation apparaît comme « hors-discours ». Il est ce à quoi renvoie, dans la proposition, le *sujet*. On a convoqué ici le concept de « supposition » pour décrire la fonction du sujet dans la situation de la proposition, mais le sujet, dans la *Logique de l'être*, est le lieu d'une *nomination*, puisqu'il est défini comme ce qui *ne peut se dire*, ou du moins comme ce qui ne peut être *complétement dit*. Dans le cours du discours, le caractère indéterminé de la détermination ressort particulièrement dans le fait que son usage contredit immédiatement sa définition., autrement, dans le fait que son utilisation fait apparaître une contradiction avec sa définition Dans l'autre sens, on peut dire que le caractère contradictoire de la définition permet précisément de localiser l'indétermination. Nous avons donc pu montrer que cette localisation pouvait se faire dans la forme de l'être, c'est-à-dire à partir d'une compréhension de l'être non seulement comme corrélat, mais aussi comme fonction articulant la détermination à ce qu'elle a d'indéterminé.

La *Logique de l'essence* introduit de ce point de vue une nouveauté dans la mesure où ce que la détermination peut avoir d'indéterminé n'est pas un immédiat, mais se trouve être précisément « médiatisé », ou, pour le dire différemment, « posé ». Dans la *Logique de l'essence*, l'être est « être-

---

de manière linéaire. Ce point a récemment été souligné avec force dans l'examen des « rétroactions » logiques par Franco Chiereghin, *Relire la* Science de la logique *de Hegel*, tr. C. Alunni, Paris, Hermann, 2020.

[12] Nous réinterprétons ainsi la non-linéarité de la *Logique* à partir du fait que la discursivité qui y est contenue est avant tout un processus par lequel une étrangeté apparaît. Pour résumer ce que nous avions pu dire précédemment, la discursivité ne peut donc pas être identifiée simplement au langage, mais de manière plus précise à ce que le langage ne parvient pas à accomplir. L'analyse que l'on avait fournie du concept d'*Aufhebung* croisait justement une approche méthodique (à quoi sert la *Aufhebung* dans le processus logique ?) et, pourrions-nous dire, « méta-discursive » (la difficulté à exprimer ce que fait la *Aufhebung* de manière univoque est justement ce qui la qualifie pour opérer la transition de la difficulté d'une détermination à une nouvelle catégorie). Le « discours hégélien » ne s'identifie pas au « langage hégélien », mais est plutôt à rechercher dans les difficultés que ce langage fait apparaître.

posé », *Gesetztsein*[13]. Cela doit-il cependant être compris dans le sens d'un réductionnisme hégélien[14] ? L'être-posé est-il médiatisé dans le sens où il serait intégralement *pensé*, alors que la *Logique de l'être* semblait admettre une certaine irréductibilité de l'immédiateté, dans la mesure où elle se présentait comme ce qui revenait ? Nous voulons tenter de montrer qu'une telle « insistance » de l'être peut elle-même faire l'objet d'une *explication* logique, et non d'une simple *exhibition*, comme précédemment. Il y a donc une certaine structuration de l'altérité de l'être-posé, mais qui ne fonctionne pas de la même manière que dans la *Logique de l'être*.

Que comprendre, donc, par cet « approfondissement », par cette intériorisation de l'être, si l'on veut éviter de parler d'emblée d'un « recourbement » du passage sur le passage lui-même[15] ? Nous avons déjà un indice à notre disposition : l'essence ne semble pas être différente de l'être. Elle est même ce que l'être semble avoir de plus intime. Elle apparaît comme appropriation par l'être de sa propre négativité, c'est-à-dire de sa capacité propre à *se penser*, autrement dit comme le fait de concevoir la négativité de l'être comme sienne, et non comme *extérieure*, comme due à autre chose : dans l'essence, l'être n'est plus pensé, mais il *se* pense. Une telle réflexivité n'était, bien entendu, pas absente de la *Logique de l'être* (l'être-pour-soi suffit à s'en convaincre, mais l'on a pu voir qu'elle apparaissait dès la logique du *Dasein*, tout particulièrement

---

[13] Expression dans laquelle il faut entendre davantage le *setzen* qu'une « positivité » de l'être-posé, comme on l'a rappelé plus haut, note 1. Ce sur quoi ne se penche pas, toutefois, la remarque de Dominique Dubarle, c'est la présence du « positif » dans les déterminations de la réflexion, sur laquelle il faudra revenir.

[14] Hegel admet lui-même que la *Logique de l'essence* apparaît bien comme celle qui contient les déterminations de l'ancienne métaphysique (*Encyclopédie*, § 114 R, GW 20, 145, *14-16*, ; *E,* I, p. 374). Mais une telle reconnaissance doit-elle être surévaluée pour autant ? Il apparaît en effet que la *Logique de l'être* elle-même présentait bien des éléments de métaphysique. Ainsi, on ne devrait pas tenir la seule *Logique de l'essence* pour la remplaçante de la métaphysique, mais bien l'ensemble de la *Logique objective*. La séparation *Logique objective – Logique subjective* devrait permettre de retrouver ainsi une partition entre métaphysique d'une part et logique d'autre part. Les textes à l'appui d'une telle analyse sont connus. Mais l'idée d'un « remplacement » par Hegel n'est pas exactement pertinente pour décrire la *Logique*. Il ne s'agit pas de remplacer, mais bien de comprendre. Or, l'erreur de l'ontologie et de la métaphysique ordinaire consiste à ne pas se comprendre elles-mêmes, et ce parce qu'elles ignorent leur « logicité ». Le résultat d'une telle analyse est le suivant : la *Logique de l'essence* n'est pas à proprement parler le lieu d'une reprise de l'ancienne métaphysique, pas plus qu'elle n'est le lieu dans lequel le « réductionnisme » hégélien fonctionnerait à plein. Si une telle interprétation est correcte, cela signifie que le *Gesetztsein* ne doit pas être compris comme un être « réduit ». La « désontologisation » hégélienne (revendiquée notamment par Alexander Schubert, *Die Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, *op. cit.*, qui propose, p. 124, l'opposition entre un sens « ontologique » et un sens « structurel » de l'être, ou encore par Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 229, n. 7, qui parle d'une « désontologisation » de la métaphysique par le biais d'une analyse de la négativité) doit donc avoir un autre sens que celui du réductionnisme.

[15] Nous empruntons cette expression à Jacques Derrida qui parle dans ce cas de la question du signe dans l'esprit subjectif : « […] le signe apparait bien comme un mode ou une détermination de l'esprit subjectif et fini en tant que médiation ou transgression de soi, passage à l'intérieur du passage, passage du passage » (« Le puits et la pyramide », repris dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 85). Cette expression pourrait s'appliquer à la transition de la *Logique de l'être* à la *Logique de l'essence*, dans la mesure où la logique du passage faisait apparaître l'être comme « seulement être », c'est-à-dire comme corrélat d'une visée. Le fait de « passer » pour le passage implique que cette « exclusivité » de l'être est le résultat d'une abolition de la médiation *par elle-même*. Si l'on reprend l'expression utilisée par André Doz dans son commentaire à ce passage (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La théorie de la mesure*, tr. et commentaire par André Doz, Paris, Puf, 1970, p. 196) : « […] l'être qui n'est pas « seulement être » se révèle comme un pur « résulter ». Cet approfondissement ne renvoie pas l'être à la fausseté, mais montre que se jouait, dans le dos de la *Logique de l'être*, le travail de la médiation qui s'ignorait. Les traces en sont au demeurant apparues dans le chapitre sur le *Dasein*, et en particulier sur le *Etwas*. Il s'agit dès lors de comprendre pourquoi cette « ignorance » a bien un sens logique.

dans le *Etwas*). Elle néanmoins faisait systématiquement apparaître une passivité, localisée dans l'*indétermination de la dimension dative* (ainsi, dans l'être compris comme *Bestimmtheit des Seins*[16]). On a ainsi eu l'occasion de remarquer l'apparition d'un tiers dans l'être, mais ce « tiers » s'avérait être insituable. Pour le dire plus précisément encore : il se *contredisait* (c'était le cas du *devenir*, on s'en souvient).

Cette extériorité du tiers est précisément ce qui apparaît comme un problème de la *Logique de l'être*. L'intériorité, comme régime de la *Logique de l'essence*, ne signifie pas à proprement parler qu'il y aurait lieu de laisser de côté l'extériorité. L'extériorité de l'être ne doit pas être simplement remplacée par l'intériorité de l'essence. Il s'agit plutôt de comprendre l'extériorité de l'être comme *sienne*. Le tiers n'est pas résorbé, il doit être compris comme effet spécifique à la *Logique de l'être*[17]. C'est en ce sens que la *Logique de l'essence* ne semble pas avoir d'extériorité[18]. Dans cette mesure, elle est *identité* (ce que Hegel démontre à partir de l'identification de l'essence avec l'identité, et de l'identité avec l'essence, comme nous le verrons). C'est ainsi que nous devons nous pencher sur les déterminations de la réflexion, pour étudier dans le détail la démystification de l'extériorité de l'être, ou plus exactement la compréhension de cette extériorité comme processus réflexif, et non comme extériorité immédiate. Ce n'est que superficiellement que l'être apparaît comme gouverné par l'extériorité. Concrètement, cette extériorité n'est que le paraître de l'essence[19] et l'essence

---

[16] C'est l'expression complexe que nous trouvions plus haut : « Das *Ganze* ist gleichfalls in der Form d.i. *Bestimmtheit* des Seyns […] » (« Le *tout* est, également, dans la forme, c'est-à-dire la *déterminité* de l'être […] »). GW 21, 97, *15* ; *SL*, I, p. 143. Nous renvoyons à notre explication au chapitre 3, page 231, note 51.

[17] De ce point de vue, on peut penser que la *Logique de l'essence* suppose la *Logique de l'être*. Voir Gerhardt Martin Wölfle, *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, p. 28, avec l'analogie entre le rapport de supposition de l'être par l'essence et celui des catégories mathématiques par les catégories dynamiques chez Kant. La même idée d'une nécessité de passer par l'être avant l'essence se trouve également chez Bernhard Lakebrink, *Die Europäische Idée der Freiheit*, I. Teil, *Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, Brill, 1968, p. 262. Mais cette lecture doit bien être discutée, puisque le sens où le rapport de supposition devrait faire ici l'objet d'une interprétation précise. Le fait que l'essence suppose l'être n'est pas à concevoir comme le fait d'une dépendance de l'essence à l'égard de l'être (évidemment, cette dépendance ne serait pas à comprendre comme une dépendance ontologique, mais elle ne serait pas non plus à comprendre comme une dépendance gnoséologique, dans le sens où l'on obtiendrait l'essence par abstraction de l'être). L'être est une présentation immédiate et problématique de ce que l'essence explique. Mais par cette explication, l'essence transforme ce qui se présente dans l'être. L'essence est donc l'être *qui se pense*, autrement l'être dont l'altérité est reconnue comme son propre effet.

[18] « Das Wesen ist absolute Einheit des An-und-Fürsichseyns ; sein Bestimmen bleibt daher innerhalb dieser Einheit, und ist kein Werden noch Uebergehen, so wie die Bestimmungen selbst nicht ein *Anderes* als anderes, noch Beziehungen *auf Anderes* sind » (« L'essence est l'unité absolue de l'être en et pour soi ; son acte de déterminer reste, par suite, à l'intérieur de cette unité et il n'est pas un devenir ni un passage, de même que les déterminations elles-mêmes ne sont pas un *Autre* en tant qu'autre, ni des relations à autre chose ». GW 11, 242, *33-37* ; *SL*, II, p. 15.

[19] Ce point est relevé notamment dans la situation de l'essence par analogie avec la quantité. Hegel veut y montrer (GW 11, 243, *1-9* ; *SL*, II, pp. 15-16) que l'essence occupe, dans l'ensemble de la *Logique* (*im Ganzen*), la même place que la quantité dans l'être. L'analogie pourrait être ainsi formulée : essence / logique = quantité / être. Cette situation analogique ne doit évidemment pas masquer la spécificité de l'être. La quantité est l'extériorité *immédiate*. Dans l'essence, l'extériorité fait l'objet d'une position (« Am Wesen hingegen *ist* die Bestimmtheit nicht ; sie ist nur durch das Wesen selbst *gesetzt* ; nicht frey, sondern nur in der *Beziehung* auf seine Einheit » ; « Dans l'essence, au contraire, la déterminité n'*est* pas ; elle est seulement *posée* par l'essence elle-même, elle n'est pas libre, mais seulement dans la *relation* à l'unité de l'essence » GW 11, 243, *4-7* ; *SL*, II, pp. 15-16). Le régime de l'accumulation quantitative est donc

n'est rien, comme on le sait, hors de son paraître. Il n'y a pas de reste de l'essence, de la même manière qu'il n'y pas d'être qui ne passe pas dans l'essence[20].

Dans l'essence, on ne découvre pas ce qui demeurait caché dans l'être. On défait bien plutôt la dimension problématique de l'être en montrant que cette dimension même *est* l'être. Ce dernier point signifie que ce que nous avions précédemment identifié comme dimension dative, ou comme forme de l'être, apparaît dans la *Logique de l'essence* comme n'étant précisément *que* forme. Or, la forme en question n'est pas la même chose qu'un *objet*. La forme est en effet *identifiée*, ce qui signifie d'emblée qu'il n'y a pas, en elle, de différence entre son être et l'opération. Elle nous confronte ainsi à une « simplicité » de la détermination, mais une simplicité d'un ordre différent de ce que l'on abordait à travers le *einfach* de la *Logique de l'être* : sa réflexivité développe le *einfach* comme identification. La réflexion absolue était ainsi présente *in nuce* dans le nom du nom qu'est le néant, mais doit être comprise ici comme identification, ce qui signifie que la détermination réflexive ne se définit par rien d'autre que par son opération. Ne risque-t-on pas, ici, de réitérer la perspective sur la perspective *ad infinitum* ? Nous tenterons de montrer ici que le fait de ne pas supposer un « quelque chose » en guise de point focal permet justement d'éviter une telle répétition.

B. L'essence est l'identité.

Nous nous arrêtons ici sur la définition de l'essence qui fait apparaître cette simplicité en même temps que l'immédiateté :

> Das Wesen ist die einfache Unmittelbarkeit als aufgehobene Unmittelbarkeit[21].

L'essence est immédiateté simple. Il semble bien que l'on retrouve ici l'être avec la *Unmittelbarkeit*, avec l'immédiateté. La nuance est cependant dans le fait que cette immédiateté est simple (*einfache*), et abolie (*aufgehobene*). Plus exactement encore, l'essence apparaît comme une explicitation de la simplicité de l'immédiateté *en tant qu'*abolition (*Aufhebung*) de l'immédiateté. La simplicité de l'immédiateté s'interprète à partir de l'*Aufhebung*. L'être est immédiat parce qu'il se présente immédiatement. Il n'est pas quelque chose de construit, de structuré, quelque chose que l'on obtient à la suite d'une déduction ou d'un discours, il n'est pas un *résultat*. Il est corrélat d'une désignation directe. L'essence, de son côté, est également définie comme immédiateté ce qui veut

---

repensé comme répétition essentielle. L'essence commence, de ce point de vue, par l'itération. Dans la *Logique de l'être*, ce qui est *est différencié d'un autre qui tombe en dehors de lui*. Dans la *Logique de l'essence*, ce qui est *posé* l'est à travers l'identification de deux occurrences, autrement dit dans le fait de nier la différence des occurrences.

[20] On renvoie, sur cette question, à la deuxième section du premier chapitre, GW 11, 246-249 ; *SL*, II, pp. 20-24, sur le *Schein*, qui fait justement apparaître l'épuisement ontologique dans l'essence.

[21] « L'essence est l'immédiateté simple en tant qu'immédiateté abolie » GW 11, 260, *21-22* ; *SL*, II, p. 39 légèrement modifiée.

dire, si on prend les choses à la lettre, qu'elle n'est pas *immédiate* ou *un immédiat*, mais l'immédiateté simple. Le passage au substantif souligne que nous passons à un régime différent. L'immédiateté ne qualifie plus ce qui est hors du discours. Elle va être désormais son *thème*.

L'être est donc « immédiat », voire « l'immédiat »[22], mais l'essence est l'immédiateté, qui plus est l'immédiateté *aufgehobene*. Il s'agit donc de comprendre l'immédiateté et sa relativisation, plus exactement comment l'immédiateté est prise en charge thématiquement, et surtout comment le problème logique qu'elle pose (la désarticulation de la forme) permet de la poser elle-même en retour. Cette dernière expression est délicate, et semble quasiment relever du jeu de mots. L'immédiateté poserait un problème dans lequel, en retour, elle se pose. Plus directement, cela signifie que l'immédiateté comprise comme problème *de la médiation* va désormais être comprise à partir du processus réflexif de la médiation elle-même. La forme est donc bien à elle-même son propre objet, et l'autre qu'elle était à elle-même dans l'objectivité *seinslogish* est désormais elle-même *et rien d'autre qu'elle-même*. La forme n'est donc pas que relation ou référence à soi[23] : tout son « soi » est dans cette référence.

L'être est l'immédiat, l'essence est l'immédiateté en tant qu'immédiateté relevée. Dans un cas, l'être se présente comme le pôle décrit par le trait « immédiat ». On n'a pas ici affaire à un substantif, mais à un adjectif, qui fonctionne en s'adjoignant justement un terme qui le supporte. Il s'agit là du régime simple de la supposition. Dans l'autre cas, l'immédiateté relevée est un substantif, autrement dit une expression complète. Elle n'a pas besoin d'être supportée par un autre terme – un tel reliquat se trouver par exemple dans le *Etwas* – mais elle peut au contraire s'avérer *déterminante*. On pourrait dire en ce sens non pas que l'immédiateté se *supporte* elle-même, mais qu'elle a relativisé la notion de support. En ce sens elle apparaît comme tout à fait autonome[24].

Le type de proposition auquel on a affaire ici n'est donc plus la prédication qualitative simple étudiée plus haut, dans laquelle, on s'en souvient, le sujet n'était jamais compris par ce que

---

[22] La deuxième phrase de la *Logique de l'essence* est bien : « Das Seyn ist das Unmittelbare » (« L'être est l'immédiat »). GW 11, 241, *4* ; *SL*, II, p. 13.

[23] Nous empruntons ici à Dominique Dubarle une traduction originale de *Beziehung* comme relation ou *référence* (« La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence », *op. cit.*, p. 200).

[24] Ainsi, l'autonomie de l'essence peut apparaître comme le fait que l'essence n'a pas hors d'elle sa propre raison. On retrouve ici une catégorie métaphysique bien connue de la cause de soi. Celle-ci n'est pas comprise, en revanche, dans la perspective d'une quelconque fondation ici. On souscrit de ce point de vue à l'analyse de Stephen Houlgate (« Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence » in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 39/40, 1999, pp. 18-34), qui fait apparaître la pensée de l'essence comme une pensée critique à l'égard de toute pensée de la fondation. L'essence n'est pas exactement à elle-même sa propre raison car elle relativise l'extériorité que l'être faisait apparaît justement comme un effet ontologique. L'extériorité d'un principe apparaît dans l'hypostase, qu'il s'agisse de celle du fondement ou de celle de la « relation ». Cette extériorité est relativisée dans une opérativité qui est celle de la forme. C'est à partir de celle-ci que l'être doit désormais apparaît en position *génitive*.

l'on en disait[25]. Le prédicat était, dans la *Logique de l'être*, *ontologiquement insaturé* du fait même qu'il est *discursivement saturé* (et il l'est notamment, dans la qualité, précisément au moment de l'identité de l'être et du non-être qui représente la pure déterminabilité). Ce dernier point signifie que la parfaite définition du prédicat passe par le fait de poser hors de lui ce qui le déstabilise. La *saturation discursive* le fait apparaître comme une entité qui ne correspondrait qu'à sa définition. Il s'agit alors précisément d'un non-être. Les déterminations ontologiques sont ainsi des déterminations abstraites parce qu'elles impliquent automatiquement un excès du qualifié par rapport à la qualification. C'est précisément cela que l'on entend par l'extériorité des déterminations ontologiques. L'originalité de Hegel, de ce point de vue, réside dans le fait d'aborder cette extériorité à partir du prédicat lui-même, et non pas du point de vue d'une *comparaison* entre le sujet et le prédicat. La compréhension de la détermination du sujet en fonction de la description du fonctionnement interne du prédicat s'avère être l'enjeu principal de la *Logique de l'essence*, précisément parce que dans celle-ci, l'extériorité est l'objet du prédicat lui-même. Celui-ci *thématise* sa propre extériorité comme *soi*. La forme de l'essence peut donc logiquement être l'identité car l'essence nous introduit à une compréhension du prédicat comme identité. Dans le régime de l'essence, il va être question d'une nouvelle articulation, dans laquelle il en va, dans le prédicat, de la *vérité du sujet*, c'est-à-dire d'une structure *judicative* et non plus simplement propositionnelle[26].

Elle dit, donc, quelque chose, *de ce* que l'être *est*. Hegel ne dit pas ici que l'essence est simplement l'être, mais bien qu'elle parle *de* l'être. Avec l'essence, l'être survient dans un domaine dont l'immédiateté est un résultat. En tant que vérité *de* l'être, l'essence fait apparaître l'être dans une dimension *génitive*[27]. L'essence n'est donc pas « quelque chose » de différent de l'être, un

---

[25] D'où une charge ontologique particulière de la copule qui mettait en avant le caractère *nominal* du sujet. On pourrait dire, en ayant recours à la terminologie de la *Logique du concept*, que le sujet est alors un « simple nom », mais il n'y a rien, dans le nom, de simple. Le caractère « infra-conceptuel » du sujet de la proposition simple (thèse de Dominique Dubarle dans *Logos et formalisation du langage*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 255) devrait donc être relativisé ici.

[26] La différence entre la proposition (*Satz*) et le jugement (*Urteil*) est abordée par Hegel lui-même. Le choix de traduction du latin (*propositio*, *judicium*) à l'allemand (*Satz*, *Urteil*) est celui de Christian Wolff. Voir sur ce point Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (éds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 2001, vol. 11, pp. 430-461. Nous n'entrons pas ici dans le détail, et plaçons simplement le critère de distinction dans le fait que, dans la proposition, le contenu est la relation, tandis que dans le jugement, la relation est le prédicat. On comprend donc comment il devient possible d'exprimer le sujet en fonction de la relation dans le jugement, mais également comment cette relation entre la relation et le sujet devient marquée par la question de la *nécessité*. Il s'agit donc de comparer la dimension de *constat* que l'on trouve dans la proposition et la dimension de *vérité* que l'on cherche à atteindre par le jugement. Le fait de placer d'emblée l'analyse de l'essence sur le terrain de la vérité peut être justifié par la phrase inaugurale de la *Logique de l'essence* : « Die *Wahrheit des Seyns* ist das *Wesen* » (« La *vérité de l'être* est l'*essence* »). GW 11, 241, *3* ; *SL*, II, p. 13. Sur la distinction entre *Satz* et *Urteil*, on renvoie à Elena Ficara, *The Form of Truth, op. cit.*, pp. 91-96.

[27] On pourrait parler ici d'un repositionnement de l'être au génitif. Bruno Haas (« La fonction du nom dans la logique spéculative », dans Jean-François Kervégan, Bernard Mabille (éds.), *Hegel au présent*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 144) s'inspire ici de la terminologie de Gaetano Chiurazzi (*Hegel, Heidegger e la grammatica dell'esere*, Rome-Bari,

domaine parallèle ou nouveau[28], une transcendance ou un arrière-monde, mais ce dans quoi l'être prend le *sens* d'être, ce à travers quoi il est posé *comme tel*[29]. L'essence n'est par l'arrière-plan de l'être, mais elle est ce qui le *fait être*. Il ne s'agit pas, pourtant, de penser ici une dépendance de l'être à l'égard de l'essence. Si l'essence n'est pas l'être, c'est parce que l'être lui-même se comporte comme n'étant pas lui-même. De ce point de vue, l'essence ne fait que relever ce qui, dans le fonctionnement du prédicat, échappait au prédicat lui-même. Elle ne fait qu'inscrire une telle lacune au cœur du prédicat. Elle *intériorise* ainsi ce que la *Logique de l'être* exposait.

Ajoutons un point : l'essence fait venir l'être dans la mesure où elle est l'immédiateté *en tant qu'*abolie, ou que relevée (*aufgehobene*). Si l'on repense ici à la brève caractérisation donnée dans la *Logique de l'être*[30] de l'*Aufhebung*, on comprendra ici que l'immédiateté est relativisée, c'est-à-dire que l'immédiateté apparaît dans l'essence comme un moment, c'est-à-dire comme quelque chose qui dépend d'autre chose pour recevoir son sens. Néanmoins, on sait également que, dans le fonctionnement de l'*Aufhebung*, ce qui donne le sens ne peut être compris comme une instance extérieure et surplombante par rapport au moment. On ébauche ici la compréhension de la suppression de l'immédiateté comme situation de cette immédiateté.

L'aplomb de l'immédiat ne doit donc pas exactement être gommé et dissous dans le réseau des médiations car l'hypostase de l'immédiateté est comprise à partir de l'immédiateté elle-

---

Laterza, 1996, pp. 162-170), qui distingue un sens nominatif chez Hegel d'un sens datif ou génitif chez Heidegger, pour lire la différence entre l'être et l'essence, réservant le sens datif à l'essence. On rappelle la suggestion faite plus haut (page 286, note 24) de comprendre l'être dans l'essence comme positionné désormais dans une dimension « génitive », en remarquant que l'on ne peut ici avoir recours au vocabulaire de l'engendrement en un sens emphatique. Pour tirer au clair cette question, il faudra revenir sur le sens à donner à la position de l'être *par* l'essence.

[28] Comme l'explique Jean-François Kervégan, le rapport entre l'être et l'essence ne saurait se concevoir comme une progression linéaire. Il s'agit bien plutôt d'un rapport de présupposition réciproque, que l'essence permet justement d'éclairer : « L'essence est la « réflexion » de l'être au sens où elle le présuppose (elle est sa vérité), parce qu'elle est issue de lui, mais tout aussi bien le pose ou est présupposée par lui (elle est sa vérité), parce qu'il n'est que par elle et dans son écart avec elle. Pour le dire en des termes plus techniques : la « réflexion posante », par laquelle la médiation (ici : la science, la logique) institue l'immédiat, et la réflexion présupposante, par laquelle l'immédiat (ici, la conscience et le système de ses figures) apparaît comme la condition extérieure du système qui le « réfléchit », sont des moments, des variables liées du système en sa dynamique » (« La science de l'idée pure », dans « Hegel, *Science de la logique*, 1812. Deux siècles après », *Archives de philosophie*, 75, 2012/2, p. 202). C'est l'écart que remarque justement J.-F. Kervégan qui nous intéresse ici, puisqu'il est précisément l'effet de la forme logique. On voit ici en quoi la réflexion présente à même l'être peut ici se réfléchir et se mettre en abîme.

[29] On aura l'occasion de souligner que cette apparition de la compréhension de la *valeur* de l'être, ou de l'être comme *valeur*, est déjà suggéré dans la *Logique de l'être* par le registre du *gelten*. C'est une question que l'on retrouve approfondie dans la *Logique de l'essence*, notamment à partir du fait que l'être prend son sens, autrement dit sa « charge » ontologique à partir d'une différenciation de valeur. Cette différenciation ne réduit pas l'être à un jeu de substituabilité (nous aurons ici l'occasion d'interpréter la *Gleichheit* et la *Ungleichheit* comme des rapports de substituabilité ou de non-substituabilité) mais bien à la différence de *rapports*. L'être-posé s'avère ainsi comme ce qui supporte des rapports de substitution ou de non-substitution. L'opérateur dans lequel l'être-posé peut donc se comprendre pourra à partir de là être identifié comme le « en tant que » (ou le *als*). Ce « *als* » a pour l'être-posé le sens de ce qui lui confère sa vérité. Or, c'est dans sa vérité que l'être-posé *est*.

[30] GW 21, 94-95 ; *SL*, I, pp. 139-140. Nous avons déjà proposé plus haut quelques pistes par l'analyse de l'*Aufhebung*. Voir chapitre II, page 196, note 120.

même. On ne relativise pas l'immédiateté du dehors, on relève plus précisément ce qui se produit en elle, mais, pour ainsi dire, dans son dos. L'immédiateté est un effet ontologique que l'on a compris à partir de la forme de l'être, mais il convient à présent d'ajouter que l'être en question n'est *rien en dehors de la forme*. Si Hegel parle bien ici d'une *Aufhebung* de l'immédiateté, c'est précisément pour ne pas se concentrer sur le sens simplement *négatif* du terme, ou plus exactement pour comprendre ce sens négatif à partir du fait que la forme n'est que dans le fait de *se penser* (nous comprenons ainsi ce que l'on entend par *négativité*).

L'essence est ainsi la thématisation de la négation de soi que l'être *est*, c'est-à-dire le fait que la forme est *forme de l'être*. On peut donc dire ici que son régime est purement *formel*. Dans de telles circonstances, l'application de la *Logique* ne semble plus fonctionner selon le régime de l'extériorité, et donc de la nomination, mais selon une certaine nécessité, puisque la forme ne s'attache pas du dehors à l'être, mais elle est ce qui fait être. La différence semblerait ici résider dans le fait que, dans l'être, l'opération de la forme, c'est-à-dire le rapport négatif à elle-même, est rattaché à une extériorité, ou plus exactement à l'extériorisation du propos logique. La « négativité » est, dans la *Logique de l'être*, toujours référée à un dehors. L'essence semble ici correspondre à un repositionnement de la négativité comme propre à l'être. Elle est la négativité *de* l'être. Ainsi, la thématisation de la négativité est à comprendre comme un repositionnement de l'être. L'essence est ce qui permet de concevoir l'être comme (et le *als* a ici son importance[31]) ce qu'il est. L'avancée est pour nous considérable : l'être, dans son ensemble, est caractérisé *comme sa caractéristique*. L'essence doit donc remplir une tâche qui semble particulièrement délicate et tout à fait décisive dans notre compréhension de la référence : l'autre auquel elle renvoie ne provient pas à proprement parler d'une déprise de soi du discours, dans la mesure où cette déprise est intégralement structurée. L'étrangeté du discours est *thématique* dans la *Logique de l'essence*, car c'est une étrangeté *à soi*. Cette étrangeté était constatée, ou encore *rhématique* dans la *Logique de l'être*[32].

---

[31] La question du *als* apophantique chez Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, § 33, Tübingen, Max Niemeyer, 2006, pp. 158-160 ; tr. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, pp. 195-198) peut servir ici de point d'orientation pour reprendre la question du changement du type de relation dans la *Logique de l'essence*. Un tel constat aboutirait à comprendre la *Logique de l'essence* comme une logique de la vérité, et non plus de la prédication simple (comme cela était le cas dans la *Logique de l'être*). Cela impliquerait dès lors d'y lire une logique du jugement. Ce point est d'ailleurs remarquable dans la mesure où c'est précisément dans les déterminations de la réflexion que la différence entre *Satz* et *Urteil* est abordée pour la première fois. Nous verrons si elle peut s'avérer utile pour notre propos.

[32] Ce que l'on entend par l'étrangeté du discours consiste en une variation de sens qui survient par l'usage même d'un terme ou par une expression. Pour le dire dans les termes utilisés précédemment, Hegel ne fait pas simplement remarquer des conflits de significations (des cas d'homonymie, par exemple) à l'intérieur d'un terme, qui serait éventuellement signalé par des épanorthoses, que l'on avait pu observer à l'œuvre précédemment. Il fait apparaître un conflit entre l'articulation syntaxique et la signification. Or, ce que l'on pourrait décrire comme un problème métathéorique ne doit pas faire oublier que la distinction des deux « plans » ne rend pas compte de l'entreprise hégélienne. La syntaxe serait ainsi non pas l'articulation de signes entre eux, signes que l'on devrait concevoir comme des atomes de significations, mais comme le rapport du signe à sa propre étrangeté. L'opération de retour entre le sens attendu et le sens obtenu est donc structurante, et non pas accidentelle, pour la signification. Elle est également caractéristique de la *Logique de l'être*. La *Logique de l'essence*, pour sa part, thématise cet effet en prenant en charge la

L'essence parlerait donc de ce que l'être fait, mais elle ne se contente pas de présenter un éclaircissement méthodologique de la *Logique de l'être* en déployant son fonctionnement. Elle produit des effets nouveaux, des objets d'un certain type. Elle permet d'atteindre des perspectives inédites et inaccessibles pour la *Logique de l'être*, sans aucun doute, mais cette reprise produit une modification de ce dont on parle. Comme on l'a suggéré plus haut, il n'est plus ici simplement question de l'être. Il est question de *vérité* de l'être.

Ce faisant, la *Logique de l'essence* apporte, par son fonctionnement même, et dans son rapport à la *Logique de l'être*, une thèse que nous développerons plus loin concernant la performativité du discours logique : l'analyse de la pensée ne peut s'apparenter à une simple description de celle-ci, à une entreprise qui consisterait à exposer le catalogue des lois de la pensée[33]. L'analyse de la pensée est elle-même productrice d'effets. La thématisation de la générativité propre à la *Logique de l'être* entraîne en réalité une transformation des effets produits. Si tel n'était pas le cas, la *Logique de l'essence* aurait les mêmes résultats que la *Logique de l'être*. Ces résultats seraient simplement ressaisis dans un système organisé. La thématisation a donc en elle-même une certaine générativité. En effet, si la reprise de l'être produit des effets nouveaux, alors qu'en théorie il n'y a rien de « supplémentaire » dans l'essence par rapport à l'être, cela signifie que le changement de perspective transforme l'objet considéré. On peut ici confirmer que la référence se transforme ainsi selon où l'on se trouve dans la *Logique*, précisément parce que celle-ci est désormais comprise à partir d'une thématisation de la fonctionnalité elle-même (c'est-à-dire de la forme) et non plus seulement à partir de l'extériorité comprise dans la forme de l'être.

Résumons les quelques points que nous avons posés ici en préparation des développements qui vont suivre. L'essence hégélienne n'est donc pas le terme d'une différence entre l'essence et l'être, qui reposerait sur un régime ontologique de l'altérité. On doit ainsi reconnaître que l'essence n'est pas l'autre de l'être en un sens naïf. Elle est plus exactement l'altérité de l'être rapportée à soi. Ce point signifie d'une part que l'être se comprend de manière globale comme altérité à soi, c'est-à-dire dans le régime du décalage, et d'autre part que ce décalage même devient le *thème* du discours logique lui-même. Cette présentation particulièrement économe de la transition de la *Logique de l'être* à la *Logique de l'essence* change pourtant la perspective dans laquelle la question de l'objet est envisagée. Dans la *Logique de l'être*, l'objet était

différence *interne* au domaine rhématique comme *thème* de son discours. Elle se meut donc dans l'ordre du *néant*, mais ne prend pas pour autant le néant pour une chose. L'essence va donc « du néant au néant », ce qui la fait apparaître comme une autonomisation de la sémanticité. C'est ici qu'il nous semble possible de situer la « méta-théoricité » au sens strict du propos hégélien.

[33] Il y a, en arrière-plan de cette critique bien connue chez Hegel, non seulement la critique de la pensée formelle, mais également une critique de présupposés métaphysiques concernant la notion de *forme*, présupposés qui agissent sur la configuration générale de la logique. Nous y reviendrons dans la présentation de la situation de la pensée formelle par Hegel.

systématiquement replacé comme un irréductible, tandis que, dans la *Logique de l'essence*, il n'est plus compris comme un *Etwas*, mais comme rapporté à la différence de l'essence, c'est-à-dire à la différence entre l'être et elle-même. Penser la différence de l'être (c'est-à-dire l'impossible adéquation de la forme) revient donc à situer l'être dans sa différence avec l'essence. Celle-ci apparaît donc comme un discours dans lequel on ne trouve pas de différence entre ce que l'on dit et ce dont on parle, raison pour laquelle la forme de l'essence est bien l'identité[34]. L'essence se définit avant toute chose comme ce qui se maintient, et donc comme ce qui se reproduit, comme ce qui se réitère. Dans le cadre de la prédication qui nous avait précédemment servi de base, on remarque ainsi que le prédicat essentiel est un prédicat qui demeure, autrement dit qui est identique. Or, on ne peut en aucun cas interpréter cette identité comme un « étant identique ». L'identité, dans la mesure où elle se maintient, se définit précisément comme *non-être*. Or, dans l'expression « non-être », le « non » ne renvoie pas à l'altérité entre deux êtres. Il n'est pas le résultat de la comparaison extérieure de deux termes donnés. Il s'avère être au cœur de la positivité même. Ce point est décisif car il permet de comprendre pourquoi l'interprétation de l'être comme être-posé dans la *Logique de l'essence* ne se confond pas avec une déduction ou une dérivation de l'être à partir de l'essence[35]. Cela signifie que l'identité de l'essence est ce dans quoi a lieu l'être, et non ce qui le produit.

C. La médiation niée.

Ce qui avait été constaté dans la partie précédente faisait apparaître la contradiction comme mise en difficulté de la forme qui appelait sa « solution » dans la nomination, c'est-à-dire dans le fait de poser dans la forme de l'être ce que la forme ne pouvait dire. La forme de l'être était donc ce qui nous permettait de concevoir de manière logique l'application, ou la référence. Mais cette forme de l'être s'avère justement comme *forme*. Autrement dit, la discursivité se comprend non pas comme une simple procédure linéaire, mais comme une reprise de soi[36].

---

[34] Cette identité n'est toutefois pas hypostasiée comme « principe ». On sait que Hegel est particulièrement critique à l'égard des « systèmes de l'identité » (il vise notamment Schelling). Voir par exemple ce passage parallèle, dans les *Leçons* de 1831, mais qui semble assez ramassé : « Die Philosophie ist keineswegs Identitätssystem. » (GW 23,2, 748, *15* ; *LL* 1831, p. 131). Nous donnerions à cette identité un sens technique de production d'une identité à la fois intradiscursive (le sujet identique au prédicat) et réflexive (le discours identique à ce qu'il dit). Les deux pris ensemble dessinent une générativité logique. Ce point est approché, nous semble-t-il, par George di Giovanni, dans le même article que nous avions cité plus haut : « […] the fundamental interest motivating all language [is] to be at one with itself, that is, to create meaning (this is another way of defining rationality) » (« Hegel's Linguistic Turn and its Ontological Signifiance » dans Gilbert Gérard, Bernard Mabille (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, p. 326).

[35] L'essence ne déduit pas l'être : elle place simplement l'être dans un complexe de relation que celui-ci portait sans pour autant les apercevoir. Mais par cette *clarification*, l'essence transforme justement la manière dont l'être advient : elle le pose comme identité.

[36] C'est donc dans la *Logique de l'essence* que devrait se trouver des pièces particulièrement intéressantes pour instruire la question de la *performativité* hégélienne. Ce point a été soulevé de manière générale dans certaines études sur Hegel

L'essence est ainsi une description du caractère problématique de la nomination à travers une pensée qui *ne* se produit *qu'en se* pensant[37], et qui prend en charge son décalage comme étant à la fois ce que la réflexion *suppose* et comme ce qu'elle *fait être*. La *Logique de l'essence* apparaît d'une certaine manière comme plus économique, puisqu'elle ne disjoint pas la supposition de ce qu'elle fait être. Cette économie implique toutefois de repenser l'effet ontologique. La nomination renvoyait à une sorte de point aveugle, précisément caractérisé par son exclusion. Ce régime inscrivait la *Logique de l'être* dans une relativité généralisée, qui s'illustre dans l'extériorité des déterminations ontologiques les unes à l'égard des autres (autrement dit dans leur dépendance à la nomination). Cette extériorité ne signifie pourtant pas leur incommunicabilité pure et simple, mais bien plutôt le fait que la médiation entre ces différentes déterminations comporte toujours une part inanalysable. En quoi consiste, dès lors, le passage à une logique du « poser » (au sens de *setzen*) ? Il ne s'agit pas de faire disparaître, à proprement parler, cette relativité de la *Logique*[38] mais bien de l'installer dans un cadre thématique. Lisons ainsi :

> Das Werden im Wesen, seine reflectirendre Bewegung, ist daher die *Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück*. Das Uebergehen oder Werden hebt in seinem Uebergehen sich auf ; das Andre, das in diesem Uebergehen wird, ist nicht das Nichtseyn eines Seyns, sondern das Nichts eines Nichts, und diß, die Negation eines Nichts zu seyn, macht das Seyn aus[39].

Ce passage montre qu'il ne s'agit pas de faire disparaître la relativité, mais bien plutôt de la relier à elle-même. Le devenir (ou « passage ») est référé à l'altérité de l'être et du non-être. Une

---

et le langage mais sans se concentrer particulièrement sur le sens « performatif » de l'identité dans la *Logique de l'essence*. On trouve chez Slavoj Žižek (*Le plus sublimes des hystériques. Hegel avec Lacan*, reprise chez Paris, Puf, 2011, pp. 43-69) l'idée d'une performativité rétroactive, articulée par l'exception du signifiant pur. Cependant, le chapitre se conclut sur la question du nom, alors précisément que l'investigation sur le fonctionnement de celui-ci peut être reprise à nouveaux frais par la *Logique de l'essence*. Dans ce contexte, l'identité est productrice de contenu identifié *parce qu'elle est sous-tendue par une différence absolue*.

[37] Il n'y a donc de réalisation de la pensée qu'à travers sa réflexion au moins implicite, ce qui met en difficulté l'idée même d'une « pensée pure » avant toute réflexion. Ce point implique que la pensée est d'*emblée* critique, ce qui lève l'hypothèque de sa limitation à un champ objectif précis. Sa limitation serait ici la projection de sa distinction à l'intérieur d'elle-même, autrement dit une intensification de la réflexion extérieure. C'est en effet à partir de celle-ci que l'on peut compléter l'analyse proposée par André Stanguennec du problème de l'instance critique dans l'analyse de Kant par Hegel (*Hegel critique de Kant*, Paris, Puf, 1985, pp. 127-128) : la réflexion extérieure n'est pas une réflexion manquée, mais une intensification de la réflexion qui se pose elle-même à côté de son « objet ». Cet objet, c'est à nouveau la réflexion, mais aliénée à elle-même *sous son propre effet*.

[38] C'est en ce sens que la *Logique de l'essence* demeure dans la sphère de la *Logique objective*. Si la logique y est une logique de l'objet, c'est qu'elle suppose une certaine « perspective », autrement une certaine relativité. Mais puisque l'on se situe dans une logique, on ne peut faire fonctionner cette relativité en l'articulant à un objet qui serait donné. La relativité de la logique objective est liée au fait que celle-ci suppose un « point de vue ». Ce point de vue n'est pas à comprendre à partir de la supposition d'un sujet extérieur à la *Logique*, ou d'une conscience, mais comme un effet structurel de l'extériorité des déterminations. La *Logique de l'essence* a pour effet non pas l'absorption du point de vue, mais la thématisation de celui-ci comme contradiction. L'extériorité devient donc une notion *technique* dans la *Logique de l'essence*.

[39] « Le devenir dans l'essence, son mouvement réfléchissant, est, par conséquent, le *mouvement du néant au néant et, par là, de retour à soi-même*. Le passage ou devenir opère, dans son passage, sa suppression ; l'Autre qui advient dans ce passage n'est pas le non-être d'un être, mais le néant d'un néant, et c'est ce fait d'être la négation d'un néant qui constitue l'être » GW 11, 250, *3-7* ; *SL*, II, p. 25.

telle altérité renvoie implicitement à une altérité de l'être qui est thématisée comme extériorité à l'être lui-même. Cette extériorité se manifeste dans le *nicht-* accolé à l'être. Mais dans le cas de l'essence, on a affaire au néant du néant. Cette relation du néant au néant, ce passage du passage lui-même, traduit une référence du nom à lui-même[40]. Le nom, qui est néant, se nomme *comme tel*. Ainsi, l'être apparaît désormais comme résultat de cette opération qui était jusqu'ici implicite. L'effet de perspective était dès lors lié à une négation implicite du néant lui-même. La relativité ne disparaît pas, elle est plutôt comprise comme effet d'une relation à soi, non pas d'une chose, mais du néant[41].

Une telle formule est peut-être plus étonnante qu'il n'y paraît. On la retrouve un peu plus loin, formulée d'une manière remarquablement économique, lorsque Hegel écrit, au sujet de l'essence : « Seine Negativität ist sein Seyn[42] ». La première lecture consiste à s'interroger sur le sens de l'être de l'essence comme « négativité », dans la mesure où l'on ne peut comprendre la négativité comme « être ». La négativité n'est en effet pas l'être, mais l'être *de* l'essence. La vérité de l'être est l'essence, et l'être de l'essence est la négativité. Cette insistance *joue* littéralement la réitération de l'être – jusqu'à l'homophonie, peut-être voulue par l'auteur, « *sein Sein* ». La « consistance » de l'essence est son *insistance*, c'est-à-dire qu'elle n'est que dans une duplication, que dans le fait, pour la pensée, de se prendre elle-même pour objet. Ce faisant, elle ne fait jamais que s'expliciter. L'identité est donc le rapport dans lequel le décalage formel, vecteur de l'objectivité *seinslogisch* se retrouve *pensé*. Cette objectivité était d'abord *située* par la *négation*[43], puis

---

[40] Nous avions interprété précédemment le néant comme sémanticité pure. On peut donc apercevoir ici une compréhension de la *Logique de l'essence* comme effectuation de la sémanticité. Nommer le nom même n'est donc stérile, mais donne lieu à une objectivité comprise d'une manière différente que celle qui serait simplement nommée. Avant Frege qui, dans les *Grundlagen der Arithmetik*, § 17 (Hambourg, Felix Meiner, 1986, p. 31) fustigeait la fable de la stérilité de la logique (voir sur la productivité du concept de nombre, émancipé de sa compréhension « psychologique », Ali Benmakhlouf, *Gottlob Frege. Logicien philosophe*, Paris, Puf, 1997, pp. 51-52), Hegel comprend ici pourquoi même la logique « formelle » produit des effets.

[41] La réitération du néant était implicite en celui-ci, mais nous pouvions déjà faire apparaître dans sa « simplicité » une identité. De manière générale, le néant n'est que comme identité, puisqu'*immédiatement*, il n'est pas. Il est d'emblée doublé pour pouvoir être. Le fait que Hegel inscrive le mouvement de l'essence comme mouvement du néant au néant est une manière de nier le caractère fondamental d'un terme quelconque. Cela permet également de ne pas faire du néant, justement, un terme fondamental. La thèse de l'arbitrarité dans la signification est reprise ici dans toute sa force pour montrer que la signifiance se produit à partir du moment où l'unité première est inatteignable. Sans anticiper ici, nous pouvons d'ores et déjà le rôle du « point originaire » comme une séparation irréductible (que l'on pourrait autrement appeler *Urteil*, ou jugement).

[42] « Sa négativité est son être » GW 11, 260, *22* ; *SL*, II, p. 39. La traduction manque forcément le doublon phonique « sein Sein », qui peut justement être interprété comme une mise en évidence, à même le texte, du redoublement dont il était question.

[43] La négation de la négation ne se comprend pas exactement comme la deuxième négation d'une négation première. Une telle compréhension doit être encouragée par le fait que la négation « première » a déjà été désignée comme négation abstraite (on rappelle le passage du *Etwas* de GW 21, 103, *22-29* ; *SL*, I, pp. 156-157 commenté plus haut). La compréhension « séquencée » de la négation de la négation appartient à la *Logique de l'être*. Mais dans le cas qui nous occupe, c'est bien la négation de la négation qui confère à la négation soi-disant « première » son sens négatif. La négation de la négation n'est pas première, elle annule la référence à une primauté, mais donne ainsi son sens à la facticité de l'être comme négation.

pensée comme *négation de la négation* (dans le *Etwas*). L'étant n'a donc pas l'identité comme propriété, car l'identité est le rapport dans lequel il apparait *comme tel*. L'essence, c'est ce qui demeure, mais non pas en étant un « être » plus stable que les « autres ». Elle demeure parce qu'elle prend en charge l'altérité comme ce qu'elle est, et non pas comme quelque chose qui l'affecterait. L'altérité n'est pas comprise ici superficiellement comme le rapport entre une chose et une autre, mais justement comme un rapport qui nie son être de rapport, ou plus exactement qui nie que le rapport ait à être supporté par un être, donc ait à être autre chose, justement, qu'un rapport[44]. L'essence se maintient justement parce qu'elle est rapport qui se *dit* lui-même. Elle n'est pas pour autant une évacuation de la dimension référentielle, mais simplement une complexification du discours. Puisqu'il s'agit d'un rapport, l'essence ne peut se produire que dans un discours.

Venons-en à l'analyse de cette négativité. Résumons seulement brièvement : au-delà de la première lecture d'après laquelle la nature de l'essence est sa négativité, nous proposons de comprendre que la négativité de l'essence est ce qui *fait être*. Cela ne peut se comprendre dans le détail que par la lecture des déterminations de la réflexion, dans la mesure où l'on peut y étudier comment l'essence *se* détermine, c'est-à-dire travaille sa propre altérité. Dans la formulation que l'on donne du problème, il faut comprendre comment la performativité fonctionne dans la production de la dimension génitive.

[44] On a pu parler, en ce sens, d'un primat de la relation, ou d'une « relationnalité absolue » (voir ici Rolf-Peter Horstmann, qui articule cette question autour de la différence entre relation interne et relation externe, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein, Athenäum, 1984, ou encore Christian Iber, qui met au centre de son interprétation de l'essence dans *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*. Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 308-325, propose pour sa part une lecture dans laquelle le rapport hégélien au *nous* aristotélicien permet précisément d'éviter une compréhension simplifiée de la relation). On ne peut oublier que la relation est ici profondément redéfinie à partir du moment où l'on veut en penser la primauté, à tel point que le concept de primauté lui-même se trouve relativisé.

II. Place et rôle des déterminations de la réflexion.

Nous proposons dans ce qui suit un commentaire suivi et une analyse du passage consacré aux déterminations de la réflexion[45]. Celui-ci se présente comme une étude de l'identité (*Identität*[46]), de la différence (*Unterschied*[47]) et de la contradiction (*Widerspruch*[48]). La partie consacrée à la différence est plus développée, et se subdivise en trois déterminations : la différence absolue (*absolute Unterschied*[49]), la diversité (*Verschiedenheit*[50]) et l'opposition (*Gegensatz*[51]). La capacité particulièrement originale de ces déterminations est que leur mouvement, en vertu de la performativité sémantique, se théorise à mesure qu'il se développe. Alors que la *Logique de l'être* impliquait le décalage entre la détermination et sa théorie, la pensée des déterminations et de leur rapport dépend directement de ces déterminations. Le rapport de l'identité et de la différence, par exemple, doit se penser comme identité, à partir du moment où la différence renvoie à elle-même

[45] Les commentaires de cette partie de la *Logique* sont particulièrement nombreux et denses. Nous nous limitons ici à citer, sans prétention à l'exhaustivité, les principaux que nous avons pu utiliser, et laissons à côté de ce court catalogue les références plus ponctuelles : Dieter Henrich, « Hegels Logik der Réflexion » dans Dieter Henrich (éd.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 201-324 ; Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs,* réédition Berlin, Eule der Minerva, 2017 (surtout pour l'opposition et la contradiction) ; Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin-New York, De Gruyter, 1990, qui présente un commentaire linéaire très fourni des deux premiers chapitres de la *Logique de l'essence* ; J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervégan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981-1987, dont le volume 2 est, là aussi, un commentaire linéaire et très précis de la *Logique de l'essence* ; Bernhard Lakebrink, *Die Europäische Idée der Freiheit. I. Teil*, Leiden, Brill, 1968, pp. 279-296 ; Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1976, pp. 213-227 ; Gerhardt Martin Wölfle, *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994 ; plus récemment : Stanley Rosen, *The Idea of Hegel's Science of Logic*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2014 ; Robert B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2019. Notre commentaire n'a bien entendu aucune prétention à se substituer à ces travaux. Il se concentrera sur la *Logique de l'essence de* 1813, de l'identité à la contradiction. Nous parlerons également du début de la détermination du *Grund*. Pour ne pas surcharger cette interprétation, les discussions avec l'histoire de la métaphysique (comme par exemple le rôle du principe d'identité, ou la discussion sur les indiscernables) ne seront pas détaillées ici. Il faut rappeler que, dès 1817, Hegel modifie la description des déterminations de la réflexion pour déployer la triade identité – différence – fondement. C'est la même scansion qui se retrouvera jusque dans les dernières versions de l'*Encyclopédie* ainsi que dans les dernières versions du cours sur la *Logique*, si l'on se base notamment sur le cahier de Karl Hegel. GW 23,2, 748-753 ; *LL* 1831, pp. 131-139. On observera cependant que, dans ces dernières versions, le développement de la version de 1813 continue d'être observable, et que la contradiction, qui n'est plus l'objet d'un chapitre détaché, continue néanmoins d'être étudiée de manière explicite. Mais pas tout à fait à la même place, cela dit. Dans l'*Encyclopédie*, on trouve le développement sur la contradiction au § 119 R (GW 20, 150, *18* – 151, *12* ; *E,* I, pp. 378-379), c'est-à-dire dans le développement consacré à l'opposition.

[46] GW 11, 260-265 ; *SL*, II, pp. 39-45.

[47] GW 11, 265-278 ; *SL*, II, pp. 45-60.

[48] GW 11, 279-290 ; *SL*, II, pp. 60-73.

[49] GW 11, 265-267 ; *SL*, II, pp. 46-47.

[50] GW 11, 267-272 ; *SL*, II, pp. 47-53.

[51] GW 11, 272-278 ; *SL*, II, pp. 53-69.

(elle est *absolue*). De la même manière, le rapport des différentes déterminations doit se penser comme différence accomplie dans la contradiction[52].

On sait que ce passage est le lieu de discussion, de réadaptation et de reformulation de grandes « lois de la pensée », comme le principe d'identité, le principe des indiscernables, le principe du tiers exclu, le principe de contradiction, jusqu'au principe de raison suffisante[53]. Cependant, l'intérêt n'est pas ici strictement historique, et Hegel ne s'attache pas à clarifier le statut de ces principes, ni exactement à en évaluer la pertinence. Il semble plutôt intéressé à en décrire la production et la formulation. Plus curieux encore, ces fameuses lois de la pensée s'appliquent à des choses (« toute chose doit être identique à elle-même », « il n'y a pas deux choses strictement identiques l'une à l'autre »), mais Hegel les analyse parfois de manière strictement formelle (« A=A » est une tautologie). Cela vaut aussi dans l'autre sens : le principe de contradiction peut apparaître comme un principe formel, mais il est ici retourné *et appliqué* aux choses (« *Alle Dinge sind an sich selbst widerpsrechend* »). Ce que l'on pourrait interpréter comme une confusion de Hegel concernant déterminations de la pensée et déterminations des choses[54] doit

---

[52] Ce point est particulièrement clair, notamment au § 119 R de l'*Encyclopédie* (GW 20, 150, *30-32* ; *E*, I, p. 379, et, quasiment dans les mêmes termes, dans la remarque initiale aux déterminations de la réflexion dans la *Logique de l'essence*, notamment en GW 11, 260, *6-9* ; *SL*, II, p. 39 légèrement modifiée: « Die *mehrern Sätze*, die als *absolute Denkgesetzte* aufgestellt werden, sind daher, näher betrachtet, *einander entgegengesetzt*, sie widersprechen einander und heben sich gegenseitig auf » (« Les *multiples propositions* qui sont établies comme des *lois absolues de la pensée* sont, par suite, lorsqu'on les considère de plus près, *opposées les unes aux autres*, elles se contredisent les unes les autres et s'abolissent réciproquement »). On comprend mieux pourquoi, en toute rigueur, Hegel ne placera plus la contradiction au nombre des déterminations de la réflexion. La contradiction n'est pas une détermination de la réflexion, mais l'expression de la structuration de la réflexion en détermination. Mais de ce point de vue, la contradiction nous permet donc d'expliquer de manière beaucoup plus précise le « mouvement du néant au néant » qu'est le mouvement de l'essence. Hegel confirme d'ailleurs cette manière d'interpréter les choses dans la troisième annotation à la contradiction lorsqu'il écrit : « Der Widerspruch, der an der Entgegensetzung hervortritt, ist nur das entwickelte Nichts, das in der Identität enthalten […] » (« La contradiction qui vient au jour à même l'opposition est seulement le rien développé qui est contenu dans l'identité […] »). Il ajoute d'ailleurs, de manière particulièrement suggestive pour expliquer la tautologie de manière non-triviale : « […] und in dem Ausdrucke vorkam, daß der Satz der Identität *Nichts* sage » (« […] et qui s'est présenté à nous dans l'énoncé exprimant que la proposition de l'identité ne disait *rien* »), GW 11, 286, *21-23* ; *SL*, II, p. 68). Il y aurait dès lors, dans la logique de la contradiction, un authentique lieu de développement d'un concept *méthodique*. Cette méthodicité n'est plus ici extérieure, mais bien productive.

[53] Pour le principe d'identité, voir GW 11, 258-260 ; *SL*, II, pp. 42-45 ; pour le principe des indiscernables, GW 11, 270-272 ; *SL*, II, pp. 50-53 ; pour le principe du tiers-exclu, GW 11, 285-286 ; *SL*, II, pp. 67-68 ; pour le principe de contradiction, GW 11, 286-290 ; *SL*, II, pp. 68-73 et enfin pour le principe de raison suffisante, GW 11, 293 ; *SL*, II, pp. 77-78. On voit avec quelle finesse la métaphysique ordinaire mélange elle-même la logicité avec l'ontologie, mais sans pouvoir s'expliquer pour autant la vérité métaphysique de la validité logique. De manière intéressante, dans la discussion du principe d'identité (qui n'a d'ailleurs pas lieu dans le passage sur l'identité, mais en annotation de l'introduction aux déterminations de la réflexion), Hegel rappelle l'abstraction du sujet des propositions étudiés : « Alles », ou encore « Alle Dinge ». La confusion entre la « chose » et l'étant, le fait de prendre d'emblée la variable « A » pour marque d'une chose (et d'une d'une généralité) est le problème, le réalisme spontané et non critiqué de la métaphysique.

[54] Exemplairement chez William et Martha Kneale (*The Development of Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 355), qui parlent de la *Logique* hégélienne comme d'un « curieux mélange de métaphysique et d'épistémologie » (*curious mixture of metaphysics and epistemology*). On remarquera néanmoins que le § 114 R de l'*Encyclopédie* donne expressément aux déterminations le statut de « catégories de la métaphysique » (GW 20, 145, *14-16* ; *E,* I, p. 374), à l'instar de celles que l'on retrouve dans la *Logique de l'essence*. Mais ce que certains peuvent identifier comme une

en réalité apparaître comme un raffinement de la théorie de la référence. Il y a de ce point de vue une différence à tracer entre la forme de l'être, propre à la *Logique de l'être*, et la « forme de l'identité »[55]. Nous voulons donc, dans un premier temps, proposer une distinction entre les catégories de l'être et les déterminations de la réflexion (A) pour ensuite discerner les enjeux du point de vue de la méthode et de la typologie des objets de notre passage (B).

A. Être et réflexion

1. Déterminations ontologiques et déterminations essentielles : le problème de la proposition

L'expression de la différence entre ces régimes peut aussi passer par celle d'un régime propositionnel « catégoriel » (dire quelque chose au sujet de quelque chose) et d'un régime propositionnel « judicatif » (dire la *vérité* d'une chose). Ce point n'est pas traité de manière directe, semble-t-il, mais apparaît toutefois dans une remarque introductive, que l'on trouve avant même d'aborder l'identité[56]. Hegel commence par remarquer que les déterminations de la réflexion se retrouvent ordinairement exprimées dans des propositions, où elles apparaissent dans la position de prédicat. Le sujet de telles propositions est alors « toute chose ».

> Die *Reflexionsbestimmungen* pflegten sonst in die *Form von Sätzen* aufgenommen zu werden, worin von ihnen ausgesagt wurde, daß sie *von Allem gelten*. Diese Sätze galten als die *allgemeinen Denkgesetzte*, die allem Denken zum Grunde liegen, an ihnen selbst absolut und unbeweisbar seyen, aber von jedem Denken, wie es ihren Sinn fasse, unmittelbar und unwidersprochen als wahr anerkannt und angenommen werden[57].

---

confusion correspond à une lecture de Hegel à partir d'un concept naïf de « chose », c'est-à-dire à partir d'un concept de la métaphysique ordinaire.

[55] Expression plutôt rare, que l'on retrouve dans cahier de Karl Hegel : « […] das Wesen *ist* das Abstrakte, weil es nur in Form der Identität aufgefaßt wird » (« […] l'essence *est* l'abstrait, parce qu'elle n'est saisie que dans la forme de l'identité ») GW 23,2, 747, *1*, *LL* 1831, p. 130), et dans les §§ 113 et 114 de l'*Encyclopédie* (GW 20, 144, *4* et *21* ; *E,* I, p. 372 et p. 373). Cette expression nous intéresse dans la mesure où elle permet de poser un point de distinction entre la *Logique de l'être* et la *Logique de l'essence*, à travers la distinction de la *forme de l'être* et de la *forme de l'identité*.

[56] GW 11, 258-260; *SL*, II, pp. 37-39.

[57] « On avait coutume, en d'autres temps, de recueillir les *déterminations de la réflexion* dans la *forme de propositions* où il était énoncé d'elles qu'elles *valent de toute chose*. Ces propositions valaient comme les *lois universelles de la pensée*, des lois qui seraient au fondement de toute pensée, qui seraient, en elles-mêmes, absolues et non démontrables, mais reconnues et admises comme vraies immédiatement et sans contestation par toute pensée, dès qu'elle saisirait leur sens ». GW 11, 258, *21-26* ; *SL*, II, p. 37. La seconde phrase fait directement allusion à la définition d'un *axiome* (notamment avec l'adjectif « unbeweisbar » et l'expression « unmittelbar und unwidersprochen als wahr anerkannt und angenommen ». C'est l'axiomaticité de ces « lois de la pensée » qui va être relativisée ici. Christian Iber propose de lire les remarques comme une critique de l'axiomatique en général (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, pp. 253-268). L'évidence alléguée des principes d'identité, de contradiction, du tiers exclu est le reflet d'une compréhension hâtive de ces principes, mais aussi d'un reliquat d'extériorité dans la compréhension de la logique. Gotthard Günther voit la différence entre l'axiomatique standard et le propos hégélien dans la compréhension des « lois » hégéliennes comme articulées les unes aux autres (« zusammenhängendes kontinuierliches Ganzes », *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Hambourg, Meiner, 1978, p. 66), mais ce point semble laisser de côté le fait que l'axiome lui-même ne se définit pas simplement dans le tout continu auquel il prend part. Un axiome hégélien serait ici le point dans lequel la réflexion rencontre avant toute chose sa propre étrangeté. Puisque

Si l'on devait présenter les déterminations de l'être de la même manière (possibilité que Hegel formule au conditionnel, et qui semble rendue possible par le fait que les déterminations logiques peuvent être ordinairement considérées comme des prédicats du « tout »[58]), on aboutirait à un antagonisme entre les différentes propositions issues des catégories de l'être, puisque ces catégories sont définies par le fait qu'elles s'opposent les unes aux autres :

> Allein eine Bestimmtheit des Seyns ist wesentlich ein Uebergehen ins Entgegengesetzte ; die negative einer jeden Bestimmtheit ist so nothwendig als sie selbst; als unmittelbaren Bestimmtheiten steht jeder die andere unmittelbar gegenüber[59].

Le rapport d'opposition entre les catégories de l'être est directement lié au fait que l'on ne peut concevoir le négatif d'une détermination autrement que comme quelque chose qui ne peut la travailler que du dehors. D'où la situation de ce négatif comme « l'autre », qui va être placé comme « immédiat ». Ces deux termes, l'autre et l'immédiat se retrouvent d'ailleurs littéralement dans la citation qui précède. Les propositions issues des catégories ontologiques sont donc d'emblée relativisées par l'égale prétention à la vérité de la proposition opposée, mais une telle relativisation n'est jamais comprise que comme extérieure – cette extériorité de la relativisation est au demeurant caractéristique de la *Logique de l'être*.

La situation est différente en ce qui concerne les déterminations de la réflexion :

> Die Reflexionsbestimmungen dagegen sind nicht von qualitativer Art. Sie sind sich auf sich beziehende und damit der Bestimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Bestimmungen[60].

Elles sont définies par le fait qu'elles se rapportent à elles-mêmes, ou encore qu'elles se réfèrent à elles-mêmes. Que doit-on entendre par là ? Une détermination ontologique se rapporte de manière catégorielle à son sujet, ce qui semble aller de pair avec le fait que ces mêmes déterminations passent dans leur opposé, mais surtout avec le fait que la déterminité relative n'est jamais épuisée dans la détermination. Cette analyse valait, on s'en souvient, pour la compréhension de la forme de l'être dans laquelle la *Bestimmung des Seins* et la *Bestimmtheit des Seins*

---

cette « rencontre » ne peut se faire en dehors du processus de la réflexion elle-même, il faut évidemment se défaire l'hypostase des axiomes, et en traiter l'évidence même de manière logique.

[58] « Es ergäben sich die Sätze z. B. Alles *ist*, Alles hat ein *Daseyn* u.s.f. oder Alles hat eine *Qualität, Quantität* u.s.w. Denn Seyn, Daseyn u.s.f. sind als logische Bestimmungen überhaupt Prädicate von *Allem* » (« On obtiendrait par exemple les propositions : Tout *est*, Tout a un *être-là*, etc., ou : Tout a une *qualité, quantité*, etc. Car « être », « être-là », etc. sont, comme déterminations logiques en général, des prédicats de *tout* ») GW 11, 259, *1-4*; *SL*, II, p. 38).

[59] « Mais une déterminité de l'être est essentiellement un passage dans l'opposé ; la déterminité négative de toute déterminité est aussi nécessaire que celle-ci elle-même ; en tant qu'elles sont des déterminités immédiates, à chacune d'elle l'autre fait face immédiatement ». GW 11, 259, *6-9* ; *SL*, II, p. 38.

[60] « En revanche les déterminations de la réflexion ne sont pas d'espèce qualitative. Elles sont des déterminations se rapportant à soi et, par là, délivrées en même temps de la déterminité par rapport à autre chose ». GW 11, 259, *16-18* ; *SL*, II, p. 38.

étaient mises en tension. Dans le cas qui nous occupe désormais, nous sortons de la détermination qualitative[61], puisque la relativisation extérieure (ici désignée par la « déterminité face à un autre ») est désormais relativisation interne de la forme. Nous continuons toutefois de parler de « relativisation », puisque la relation à soi suppose, comme on le verra, que la forme passe par une différenciation de soi.

La détermination ontologique, dans son incomplétude, se rapportait donc à un support placé *immédiatement*. La détermination essentielle, elle, ne fonctionne pas exactement de la même manière, d'où le fait que le *supposé* n'a peut-être pas tout à fait le même statut. Le supposé n'est pas fonction de la relativisation extérieure, mais plutôt fonction de la relation à soi de la détermination essentielle. Dans une considération liminaire, les déterminations ontologiques comme les déterminations essentielles peuvent donc se placer comme prédicats de proposition (dont le sujet tout abstrait serait *Alles*), mais le *supposé* de telles propositions n'est pas configuré de la même manière. La détermination ontologique a pour contenu une propriété, et cette propriété est attribuée à un étant (pour le dire autrement : le référent de la détermination ontologique est un *étant*) car cette détermination est une réalisation de l'incomplétude de la forme. La détermination essentielle, de son côté, n'a pas pour contenu une propriété, mais une relation, et cette relation semble pouvoir fonctionner de manière autonome, sans être directement rapportée à un étant, mais bien plutôt à une expression générale tenant lieu des étants dans leur ensemble (*Alles*, ou bien encore une variable comme « A »[62]). Hegel rappelle cela lorsqu'il remarque que les déterminations de la réflexion doivent malgré tout être articulées à un sujet abstrait :

---

[61] Où l'on note au passage que Hegel semble « simplifier » la diversité des déterminations de la *Logique de l'être* en les rangeant sous la dénomination « qualitative ». Ce petit indice accrédite la possibilité de laisser de côté les sections de la quantité et de la mesure, que l'on pourra tenir comme l'application d'un modèle prédicatif mis en place dès la logique de la qualité. À cela on peut ajouter que la réflexion s'esquisse *déjà* dans la logique du *Etwas*, comme on l'a vu.

[62] Disons un mot ici de la question de la variable, même si elle pourra être traitée plus tard – Hegel montre d'ailleurs qu'il pourrait s'agir ici d'un défaut, en GW 11, 259, *28-34* ; *SL*, II, p. 38 : « Allein indem sie [*sc.* die Reflexionsbestimmungen] als *allgemeine Denkgesetzte* ausgesprochen werden, so bedürfen sie noch eines Subjects ihrer Beziehung, und diß Subject ist : *Alles* ; oder ein A, was eben so viel als Alles und Jedes Seyn bedeutet […]. Ferner haben diese Sätze die schiefe Seite, das *Seyn*, *Alles Etwas*, zum Subjecte zu haben » (« Mais en tant qu'elles sont énoncées comme des *lois universelles de la pensée*, elles ont encore besoin d'un sujet de la relation qui est la leur, et ce sujet est : *tout*, ou un *A*, ce qui signifie la même chose que : tout être et chaque être […]. Ensuite, ces propositions ont un côté boiteux, en ce qu'elles ont pour sujet l'*être*, *tout quelque chose* »). Le problème réside manifestement dans une compréhension automatiquement « objective » de la variable. Or, il n'est pas sûr qu'il faille entendre « A » comme « Etwas », mais bien comme tenant lieu de *Etwas*. Dans la littérature hégélienne consultée, Bruno Haas (« Urteil » dans Gilbert Gérard, Bernard Mabille (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, p. 204, note) a relevé l'importance du X et de la question de la variable dans la théorie hégélienne de la contradiction, mais à notre connaissance, c'est André Doz qui invite, sans y insister toutefois, à lire dans le passage qui nous occupe la présence du motif de la variable : « Est donc aussi reconstituée la situation enregistrée par la formulation du principe d'identité en tant qu'il suppose un « contenu » quelconque adjoint à la « forme » : si l'on convient de désigner par *X* la « variable » de la formule, soit *X* = *X*, on pourra dire que cette variable, en tant même que variable, présuppose – mais en réalité « pose » – une infinité de « constantes », telles que *A*, *B*, *C*, etc. » (*La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987 [2007], p. 89). La capacité de lieu-tenance de la variable nous invite par ailleurs à une pensée considérablement élargie de la sémanticité, puisque la

> Allein indem sie [die Reflexionsbestimmungen] als *allgemeine Denkgesetze* ausgsprochen werden, so bedürfen sie noch eines Subjects ihrer Beziehung, und diß Subject ist : *Alles* ; oder ein A, was eben so viel als Alles und Jedes Seyn bedeutet[63].

Le sujet est ici abstrait, et son abstraction est fonctionnellement liée à la proposition : elle est la marque du caractère discursivement saturé des déterminations réflexives. Le sujet d'une détermination de la réflexion ne peut être qu'une abstraction, qu'une variable. Nous aurons à revenir plus loin sur le statut de cette variable, notamment avec la discussion du « substrat de la réflexion logique » (*reflexionslogische Substrat*) dans l'interprétation de Michael Wolff[64].

On retrouve ce point dans deux citations, tirées du même passage. La première concerne les déterminations ontologiques :

> Denn Seyn, Daseyn u.s.f. sind als logische Bestimmungen überhaupt Prädicate von *Allem*. Die Kategorie ist ihrer Etymologie und der Definition der Aristoteles nach, dasjenige, was von dem Seyenden gesagt, behauptet wird[65].

On voit ici clairement apparaître l'idée de la catégorie ontologique comme prédiquée de l'étant, et ce de manière *qualitative*. C'est le problème inhérent à l'incomplétude de la qualité qui place ainsi l'étant dans la position du sujet. Dans la catégorie, on énonce quelque chose au sujet de quelque chose, ou pour reprendre le sens étymologique, on « accuse » quelque chose, qui se trouve donc dans la position de sujet, de quelque chose, qui se trouve dans la position du

---

variable n'est pas à proprement parler un « signe », au sens de la représentation d'une chose. Il semble qu'on ait davantage affaire à quelque chose qui relève de ce que l'on déploiera comme un *signe de signe*, c'est-à-dire d'une manifestation de la sémanticité réfléchie. La variable est donc à comprendre comme un effet particulier du discours dans lequel la discursivité elle-même est thématisée. Nous reviendrons de manière spécifique sur la pensée hégélienne de la variable. L'usage de variable en logique remonte, comme on le sait, à Aristote. William et Martha Kneale (*The Development of Logic*, *op. cit.*, p. 61), y voient « […] a new and epoch-making device in logical technique ». Cette invention qualifierait Aristote, d'après William D. Ross (*Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1949 [1957], p. 29) au titre de fondateur de la logique formelle. Sur le rôle et l'usage des variables chez Aristote, on renvoie à Jan Łukasiewicz, *La syllogistique d'Aristote dans la perspective de la logique formelle moderne*, § 4, tr. F. Caujolle-Zaslawsky, Paris, Armand Colin, 1972, pp. 27-29. On lira également avec profit le développement que consacre Dominique Dubarle à la question de la symbolisation et de la variable (ainsi que sur le caractère « pré-symbolique » du lexique de l'être) dans *Logos et formalisation du langage*, Paris, Klincksieck, 1977, pp. 193-201. La formalisation traduit ici une capacité de « libération » de la pensée et d'appropriation de sa propre liberté.

[63] « Mais, en tant qu'elles sont énoncées comme des *lois universelles de la pensée*, elles ont encore besoin d'un sujet de la relation qui est la leur, et ce sujet est : *tout*, ou un *A*, ce qui signifie la même chose que : tout être et chaque être ». GW 11, 259, *28-31* ; *SL*, II, p. 38.

[64] Il introduit ce terme dans « Über Hegels Lehre vom Widerspruch », dans Dieter Henrich (éd.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 107-128, en particulier à la p. 118. Comme nous le verrons, il prolonge le développement de cet outil dans *Der Begriff des Widerspruchs*, troisième édition revue, Berlin, Eule der Minerva, 2017. On remarque au passage que le terme permet de penser la différence entre l'être et l'essence comme celle du régime *ontologisch* et du régime *reflexionslogisch*. Dans le premier, ce qui y prend place est dans la « forme de l'être », dans le second, ce qui se produit se trouve dans la « forme de l'identité ».

[65] « Car « être », « être-là », etc. sont, comme déterminations logiques en général, des prédicats de *tout*. La catégorie, suivant son étymologie et la définition d'Aristote, est ce qui est dit, affirmé, de l'étant ». GW 11, 259, *3-6* ; *SL*, II, p. 38.

prédicat[66]. Les catégories représentent dès lors les grandes classes de prédicats, mais ces prédicats sont supportés, en dernière instance, par la « première » catégorie. La fonction de la première catégorie n'est pas de décrire une propriété singulière de l'étant auquel on fait référence, mais bien de pointer ce à quoi on fait référence comme quelque chose qui est. La première catégorie ne dit donc pas seulement quelque chose au sujet de l'étant, mais signale l'étant comme ce dont il va être question, comme ce sur quoi la prédication va porter. Elle l'installe, pour ainsi dire, comme « toile de fond » du dispositif de prédication. Ce faisant, cette première catégorie va également signaler que cette toile de fond n'est pas intégralement décrite par le système des catégories et pose le problème de sa propre « catégorialité »[67]. Dans le dispositif hégélien, il n'y a pas de catégorie « première », mais un horizon de l'incomplétude de chaque catégorie placée par la nomination[68]. On doit donc comprendre le sens d'une catégorie, ce qu'elle dit d'elle-même. Or, à cet endroit, Hegel remarque l'incapacité de la catégorie à se déterminer autrement que par le recours à l'altérité. La catégorie ne tient son sens que négativement par rapport à son autre.

---

[66] Sur la question du sens et de l'étymologie du terme « catégorie » dans l'Antiquité et chez les commentateurs d'Aristote, on renvoie à Jonathan Barnes, « Les catégories et les *Catégories* » dans Otto Brunn, Lorenzo Corti (éds.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, pp. 11-80.

[67] C'est à cet endroit que se pose le problème de l'orientation du système catégoriel, problème qui n'est pas résolu chez Aristote, comme en témoignent les variations dans la présentation de l'enchaînement des différentes catégories (voir un tableau récapitulatif dans Aristote, *Kategorien*, éd. K. Oehler, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, pp. 289-292), quand bien même la *Métaphysique* fait bien apparaître la structure focale qu'on avait déjà remarquée (voir notamment *Métaphysique*, Z, 1, 1028a 10-20 et la phrase de Γ, 2, 1003b 5-10 : οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· (« […] de même aussi, l'être se dit de plusieurs manières, mais chacune est tournée vers un seul principe »). Il est connu que Kant, avant Hegel, entend reprendre la question de l'organicité du système catégoriel. Il déplore notamment l'absence d'un « principe » (*Critique de la raison pure*, A 81/B 107 ; Ak. III, 93-94 ; Pl. I, p. 835 et *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 39, où la notion de totalité systématique est supportée par la découverte, là encore, d'un principe. Voir notamment Ak. IV, 322-323 ; Pl. II, p. 104). Klaus Reich remarque ainsi que Hegel renverse le reproche qui était adressé à Aristote par Kant contre Kant lui-même (*Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin, R. Schoetz, 1948, p. 8), à quoi il faut toutefois ajouter que Hegel revendique plutôt l'articulation systématique des catégories, sans référence à un principe. Voir sur ce point *Encyclopédie*, § 162 R, où il est notamment question d'une « *notwendiger Zusammenhang* » : « In der That aber sind sie [*sc.* die logischen Formen des Begriffs] umgekehrt als Formen des Begriffs, *der lebendige Geist des Wirklichen*, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was *kraft dieser Formen*, *durch sie* und *in ihnen wahr ist*. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, eben so wenig als ihr nothwendiger Zusammenhang » (« Mais en fait elles sont, à l'inverse, en tant que formes du concept, *l'esprit vivant de l'effectif,* et, de l'effectif, n'est vrai que ce qui est *vrai en vertu de ces formes, par elles* et *en elles*. Mais la vérité de ces formes pour elle-même n'a jamais jusqu'à présent été considérée et examinée, pas plus que leur connexion nécessaire »). GW 20, 178, *26-31* ; *E.*, I, p. 409). Si l'on ajoute à cela l'impératif d'une logique qui serait vivante, on comprend que Hegel n'est ni le premier ni le dernier à vouloir penser le rapport des catégories entre elles, non pas à la manière d'une procession ou d'une déduction, mais à partir du rapport interne à chaque catégorie. L'originalité hégélienne n'est donc pas tant dans la « systématisation » des catégories que dans la description de la transformation des catégories à travers leur application. Stephan Kaüfer (« Hegel to Frege : Concepts and Conceptual Content in Nineteenth-Century Logic » *in History of Philosophy Quaterly*, University of Illinois Press, vol. 22, n°3, 2005, pp. 259-280) souligne également que Hegel n'est pas le dernier à « organiciser » la logique. Ce point se retrouve notamment chez Adolf Trendelenburg, pourtant très critique à l'égard de Hegel, et chez Frege.

[68] La question du rapport entre Hegel et Aristote sur le point du *tode ti* a donné lieu à des discussions particulièrement riches. Eugène Fleischmann (*La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, pp. 73-75) avait remarqué ce point. Bernard Mabille mène une discussion poussée et particulièrement détaillée sur la question dans « *Dasein* et *tode ti*. Détermination et ontologie », dans Guillaume Lejeune (éd.), *La question de la logique dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2013, pp. 271-281 (repris dans Bernard Mabille, *Rencontres. Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique*, édité par Gilbert Gérard et Gilles Marmasse, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 47-47).

Autrement dit, le discours logique dans lequel le sens d'une catégorie est déployé est toujours un discours qui fonctionne d'après d'autres critères que la catégorie elle-même. Celle-ci ne peut donc régler le discours de sa propre exposition. Pour le dire de manière ramassée, le discours qui expose le rapport de la catégorie à son autre n'est pas un discours compréhensible à partir de la catégorie elle-même. Dans ces circonstances, le rapport interne de la catégorie ne peut être médiatisé que par une altérité pure, non pas l'autre propre de la catégorie, mais l'*autre* de toute catégorialité (cet autre même que le dispositif aristotélicien plaçait en « première catégorie »). Le discours hégélien est remarquable non pas par une quelconque thèse, mais plutôt par une économie radicale dans l'identification de cette altérité avec ce qui a la fonction « être ».

Dans le cas des déterminations essentielles en revanche, la situation est légèrement différente. Elles peuvent bien être exprimées dans la même forme :

> Allein indem sie [*sc.* Die Reflexionsbestimmungen] als *allgemeine Denkgesetze* ausgsprochen werden, so bedürfen sie noch eines Subjects ihrer Beziehung, und diß Subject ist: *Alles*; oder ein A, was eben so viel als Alles und Jedes Seyn bedeutet[69].

Il faut toutefois remarquer à cet endroit plusieurs choses. Tout d'abord que l'exigence grammaticale d'un sujet semble ici fondée davantage sur l'expression des déterminations de la réflexion que dans une nécessité logique. La preuve de cela est que l'on reconnaît aisément ici un défaut de l'expression, qui n'en était pas un précédemment :

> Ferner haben diese Sätze die schiefe Seite, das *Seyn*, *Alles Etwas*, zum Subjecte zu haben[70].

La rémanence ontologique n'est pas au niveau de la détermination essentielle, qui pourrait parfaitement être exprimée sans avoir recours au supposé ontologique. La différence entre une catégorie ontologique et une détermination réflexive est donc à chercher dans le fait que, dans la seconde, la détermination pense le rapport entre elle-même et sa thématisation à partir de sa propre thématisation[71]. Cela ne signifie pas forcément que la supposition est abandonnée. Elle se

---

[69] « Mais, en tant qu'elles [*sc.* les déterminations de la réflexion] sont énoncées comme des *lois universelles de la pensée*, elles ont encore besoin d'un sujet de la relation qui est la leur, et ce sujet est : *tout*, ou un *A*, ce qui signifie la même chose que : tout être et chaque être ». GW 11, 259, *28-31* ; *SL*, II, p. 38.

[70] « Elles ressuscitent par là l'être et énoncent les déterminations de réflexion, l'identité, etc., du quelque-chose comme une qualité que, en lui-même, il aurait, non pas en un sens spéculatif, mais en ce sens que quelque-chose, en tant que sujet, resterait dans telle qualité comme un *étant*, non pas au sens où il serait passé en l'identité etc., comme en sa vérité et en son essence ». GW 11, 259, *33-34* ; *SL*, II, p. 38.

[71] On ne passe pas exactement d'un régime ontologique de la dépendance logique à un régime essentiel de l'indépendance ou de l'autonomie logique. La dépendance comme régime d'ensemble de l'ontologie doit être pensée elle-même comme *effet* essentiel. De la même manière que l'on pensait l'effet ontologique dans la *Logique de l'être*, on doit ici comprendre l'effet d'extériorité de la *Logique de l'être* dans la *Logique de l'essence*. Une telle liberté des déterminations de la réflexion peut être abordée d'une manière assez claire dans une remarque à la réflexion extérieure : « Ferner, wie sich sogleich bey der bestimmenden Reflexion näher ergeben wird, sind die *reflectirten Bestimmungen* anderer Art, als die bloß unmittelbaren Bestimmungen des Seyns. Letztere werden leichter als

présente d'abord comme *identité*. Ce point présente en réalité une double difficulté. La première réside dans sa richesse : le *supposé* de la détermination essentielle est en réalité la *forme* de sa propre expression. L'expression *identique* de l'identité se donne pour sujet l'identité elle-même. Il n'y a donc, dans la détermination réflexive, et dans son expression, *rien de plus que ce qu'elle dit*, et elle ne parle jamais que de ce qu'elle dit. Comprendre une telle articulation fait alors émerger des objets nouveaux (comme ici la variable « A », dont on comprend qu'elle ne correspond pas *exactement* à « tout étant »[72]). Le rapport entre cette « clôture » et la référence dans son fonctionnement essentiel se présente comme une première difficulté. La seconde vient évidemment de la *pluralité* des déterminations réflexives. L'apparence de clôture qui nous est présentée ici, par la « pli » de la forme propositionnelle sur elle-même, ne permet pas, à première vue du moins, de comprendre la pluralité des déterminations, ni même leur articulation précise. Il est entendu que l'on ne va pas « progresser » de l'identité vers la différence, de la différence vers la contradiction et ainsi de suite, mais si ce n'est pas le cas, alors que signifie ici cette apparente « progression logique » ?

2. La question de la réflexion

Le rapport à soi, qui caractérise la détermination essentielle, implique que l'on dise ici quelque chose au sujet de la « réflexion ». Celle-ci a tout d'abord, comme on le comprend aisément, un sens structurel, qui s'écarte de la compréhension spontanée.

---

vorübergehenden, bloß relative, in der Beziehung auf anderes stehende zugegeben, aber die reflectirten Bestimmungen haben die Form des An-und-für-sichseyns ; sie machen sich daher als die *Wesentlichen* geltend, und statt übergehend in ihre entgegengesetzten zu seyn, erscheinen sie vielmehr als absolut, frey und gleichgütig gegen einander. Sie widersetzen sich daher hartnäckig ihrer Bewegung, das *Seyn* derselben ist ihre Identität mit sich in ihrer Bestimmtheit, nach welcher sie, ob sie sich zwar gegenseitig voraussetzen, in dieser Beziehung sich schlechthin getrennt erhalten » (« En outre, ainsi que cela se dégagera de façon plus précise, à l'instant, dans le cas de la réflexion déterminante, les *déterminations réfléchies* sont d'une autre espèce que les déterminations simplement immédiates de l'être. On accorde plus facilement que ces dernières sont des déterminations passagères, simplement relatives, se tenant en rapport avec autre choses ; mais les déterminations réfléchies ont la forme de l'être en et pour soi ; c'est pourquoi elles se font valoir comme les déterminations *essentielles*, et, au lieu d'être des déterminations qui passent en leur opposées, elles apparaissent bien plutôt comme absolues, libres et indifférentes les unes à l'égard des autres. Elles résistent par suite avec opiniâtreté à leur mouvement ; l'*être* qui est le leur est leur identité à soi dans leur déterminité, suivant laquelle, bien qu'elles se présupposent réciproquement, elles se maintiennent, dans cette relation, sans réserve séparées ») GW 11, 255, *6-16* ; *SL*, II, p. 32.

[72] Il y a donc ici la critique d'un certain réalisme, puisqu'un support *logique*, celui des déterminations réflexives en l'occurrence, n'est pas nécessairement synonyme d'un *support réel*. Son rôle est en réalité tout autre. On peut à nouveau renvoyer à l'analyse que fait Michael Wolff du *reflexionslogische Substrat*, qui ne s'apparente pas au « substrat » entendu au sens ordinairement ontologique de « substance » (voir notre note 64). Sur le concept hégélien de substance, qui se trouve développé dans la suite de la *Logique de l'essence*, on pourra se reporter à Gilles Marmasse « Hegel et la question de la substance » dans Guillaume Lejeune (éd.), *La question de la logique dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2013, pp. 237-248. Cet article permet non seulement de saisir le sens de l'épaisseur de la notion de substance chez Hegel, qui ne serait donc pas simplement dissoute dans celle de sujet, mais également d'inscrire cette notion dans la discussion avec l'histoire de la philosophie, notamment avec Spinoza. Sur la « désontologisation » de la métaphysique par la négativité, on renvoie à Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, pp. 229-237. Taijou Okochi (*Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008) a récemment proposé une lecture allant dans le même sens, qui proposait de se défaire d'une logique de la substance au profit d'une logique de la relation à soi (p. 246). Il semble pertinent de préciser que cette relation est plus exactement une *référence* à soi.

Hegel s'explique sur la différence entre le sens ordinaire de la réflexion et le sens qu'il entend lui donner, sans pour autant exclure le sens ordinaire, qu'il rapproche de la réflexion extérieure. La question de la réflexion apparaît dès l'ouverture de la *Logique de l'essence*. Il est alors question du rapport de l'essence et de l'être, rapport que l'on pense par le biais du *Schein*. Celui-ci est d'abord immédiateté face à l'essence, le « reste » de l'être[73], mais s'avère être *effet de l'essence elle-même*. Il est en effet compris *négativement* par rapport à l'essence, or l'essence est *négation de soi*. Ainsi :

> […] es ist nicht ein Schein des Seyns *am* Wesen, oder ein Schein des Wesens *am* Seyn vorhanden, der Schein im Wesen ist nicht der Schein eines Andern ; sondern er ist *der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst*[74].

Dans cette compréhension, le *Schein* devient l'immédiateté *de l'essence*, mais cette immédiateté apparaît elle-même comme une étrangeté de l'essence à l'égard d'elle-même. Hegel choisit alors d'utiliser le terme de *Reflexion* pour souligner, de manière méta-discursive – et l'on devrait même dire *méta-linguistique*, l'étrangeté à soi de l'essence qu'est le *Schein* :

> Der Schein ist dasselbe, was die *Reflexion* ist ; aber er ist die Reflexion als *unmittelbare* ; für den in sich gegangenen, hiemit seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein, haben wir das Wort der fremden Sprache, die *Reflexion*[75].

Le motif de l'étrangeté est délibérément souligné : l'apparence étrangère à son immédiateté est dite par un mot d'une langue *étrangère*. Au-delà de la remarque soulignant une capacité *expressive* du dire lui-même, et du fait que cette expressivité passe par la différence des langues (c'est là un argument supplémentaire contre toute fétichisation lexicale chez Hegel), l'étrangeté souligne déjà que la réflexion ne doit pas être comprise comme un simple « retour sur soi » de la pensée. Elle permet en outre de penser une certaine *productivité ontologique*[76] de la réflexion : si celle-ci n'est pas un retour sur quelque chose qui serait déjà donné, son « point de

---

[73] GW 11, 246, *12* et, dans l'ensemble, *12-23* ; *SL*, II, pp. 20-21.

[74] « […] on ne trouve pas, *en* l'essence, une apparence de l'être, pas plus qu'une apparence *en* l'être de l'essence ; l'apparence dans l'essence n'est pas l'apparence d'un Autre, mais elle est *l'apparence en soi, l'apparence de l'essence elle-même* ». GW 11, 248, *9-12* ; *SL*, II, p. 23.

[75] « L'apparence est la même chose que la *Réflexion*, mais elle est la réflexion en tant que réflexion *immédiate* ; pour l'apparence qui est allée en elle-même, qui, par là, s'est rendue étrangère à son immédiateté, nous avons le mot de la langue étrangère qu'est celui de *réflexion* ». GW 11, 249, *21-23* ; *SL*, II, p. 24.

[76] Cette productivité est notamment relevée quand Hegel distingue la réflexion absolue de la réflexion extérieure. On se reportera ici à la remarque à la réflexion extérieure (en particulier GW 11, 254, *23-35* ; *SL*, II, p. 31, où Hegel insiste sur la distinction avec la réflexion conscientielle et la réflexion d'entendement (c'est-à-dire la réflexion au sens de la *Critique de la faculté de juger*). Hegel fait allusion plus directement au sens ordinaire de « réflexion » lorsqu'il parle du double-sens (optique et gnoséologique) du terme dans l'Addition au § 112 de l'*Encyclopédie* (GW 23,3, 887 ; *E*, I, p. 547). Mais pour le sens gnoséologique, il préfère le verbe « *nachdenken* ». Sur la distinction entre le sens « ordinaire » et le sens hégélien de réflexion, on consultera Walter Jaeschke (« Äußerliche Reflexion und Immanente Reflexion, *in* Hegel-Studien, 13, 1978, pp. 85-117, notamment p. 95), Alexander Schubert (*Die Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, *op. cit.*, pp. 66-68), et l'article déjà cité de Dominique Dubarle, « La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence », *op. cit.*, notamment pp. 194-195 sur la différence entre *nachdenken* et *Reflexion*.

départ » est donc forcément son étrangeté à elle-même, et rien d'autre que cette étrangeté. Le « bouclage » de la réflexion se fait donc par le fait de *poser* sa propre étrangeté. L'intérêt de la question de la réflexion et sa productivité particulière nous semble bien résumé à partir du moment où le paradigme du « retour sur… » est laissé de côté au profit de la mise en question de la discursivité et de son étrangeté à elle-même[77].

La pensée qui se pense produit certains effets dans cette apparente réitération. La réflexion n'est donc pas une activité stérile de répétition, mais une émancipation de la pensée à l'égard de son fonctionnement automatique[78]. La première originalité du concept hégélien de réflexion est donc qu'il ne suppose rien d'autre que sa propre étrangeté, la seconde, impliquée dans la première, est donc l'analyse d'une performativité de la réflexion. Un troisième point peut attirer l'attention, toujours dans la perspective d'une étrangeté originaire : il s'agit de l'économie que semble faire la réflexion du concept de « sujet de la réflexion »[79]. Habituellement, la charge de la réflexion se concentre sur un sujet réfléchissant, sur un sujet qui opère ce retour sur ses

---

[77] Isabelle Thomas-Fogiel positionne ainsi sa propre démarche vis-à-vis de celle de Dieter Henrich (*Critique de la représentation*, Paris, Vrin, 2000, p. 14. On pourra également consulter le ch. 2, pp. 33-52, pour une mise en perspective de la réflexion et de la référence, notamment à partir de Reinhold et de Maïmon). La question de l'étrangeté de la réflexion, et de sa capacité à produire une sorte de « perte de soi » semble légèrement laissée de côté cependant.

[78] Cette productivité est soulignée par la rôle méthodique que joue la réflexion dans la *Logique*. C'est cette « méthodicité » de la réflexion que relève Dieter Henrich, après avoir regretté l'absence d'une méthodologie de la *Logique*. Cette lecture est encouragée par une présence diffuse de la réflexivité dans la *Logique*, mais une telle présence ne peut toutefois faire office de grille générale d'interprétation. Il faudrait encore ajouter, en effet, l'élément de l'étrangeté que nous relevons. Si nous avons raison, alors il est tout à fait possible que la présence diffuse de la réflexion soit *à dessin* diffuse, autrement dit, que des raisons structurelles existent pour empêcher que la réflexion se retrouvent *explicitement* en différents endroits de la *Logique*. C'est l'avantage de l'analyse évoquée plus haut de George Di Giovanni. Il propose une analyse du « tournant linguistique » hégélien, qui a l'avantage de faire apparaître l'immanence de la réflexivité au discours, mais sans aborder la question du rapport du langage à cette discursivité *comme étrangeté* (puisque les deux semblent s'identifier dans son article). L'intérêt est en outre de souligner que la réflexivité est *production de sens*. Voir George Di Giovanni, « Hegel's linguistic turn and ist ontological significance », *op. cit.*, en particulier pp. 324-325). Nous ajoutons à cela un argument supplémentaire : il est indispensable de rappeler que *la* réflexion hégélienne *n'existe pas*. Il y a d'emblée *plusieurs régimes réflexifs*, et aucun ne semble pouvoir véritablement fonctionner de manière isolée. La tension entre étrangeté à soi de la réflexion et unité de la discursivité logique apparaît de manière plus nette dans les analyses qui prennent en compte la langue hégélienne comme lieu de position de son propre *problème*.

[79] La question du rôle du sujet dans la réflexion est au cœur de ce que l'on peut décrire comme la transformation hégélienne du concept. Christian Iber (*Metaphysik der absoluter Relationalität*, *op. cit.*, pp. 133-134 et notamment p. 134, n. 12) dresse un rapide état des lieux, où se dessine une interprétation dominante au début des années 1970. Dans des lectures que nous pouvons décrire comme « continuistes » (notamment par rapport à Fichte), le « je » continue de jouer un rôle central dans la structuration de la réflexion. Il n'est certes pas compris comme un « je » psychologique, mais il demeure malgré tout un « je ». On retrouve cette idée du « je » comme « structure fondamentale » de la réflexion chez Dieter Henrich (« Hegels Logik der Reflexion » dans *Hegel im Kontext*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971, pp. 134-135). Chez Manfred Wetzel (*Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hambourg, Fundament Verlag Sasse, 1971, pp. 50-66), on constate également l'insistance sur la structure *subjective* de la réflexion. Peter Reisinger (« Reflexion und Ichbegriff », Hegel-Studien 6, 1971, pp. 231-265) suit la même ligne d'analyse. C. Iber, pour sa part, souligne, avec Alexander Schubert (*Die Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, *op. cit.*, p. 66), le caractère *antisubjectiviste* et *antipsychologiste* du concept de réflexion : « Hegels Begriff der Reflexion […] ist emphatisch antisubjektivistisch und antipsychologisch. Der Begriff der « Reflexion überhaupt » impliziert weiterhin die Entdeckung einer sich in allen Kategorien durchhaltenden logischen Struktur, die *die* Funktion des Denkens als solchem ist » (C. Iber, *Op. Cit.*, p. 134. Voir les pp. 131-141 pour l'ensemble de la discussion, notamment avec Fichte, et avec les écrits de jeunesse de Hegel, où la réflexion se trouve contrastée avec la spéculation).

propres pensées pour en dégager la structure[80]. Or, Hegel semble ici nous présenter une compréhension de la réflexion dans laquelle ce processus de prise en charge est dévolu non pas à un sujet, mais à la *structure subjective* de la détermination elle-même. La réflexion serait un processus dont la structure laisse apparaître, mais encore sous la figure de la nécessité, une subjectivité, mais cette fois-ci entendue au sens d'une réalisation, dont le sens sera examiné dans la *Logique du concept*. De manière générale, la pensée de la subjectivité chez Hegel se garde donc de présupposer le sujet. Cela ne signifie pas une pure économie du sujet, mais le refus de son hypostase. Il était réduit à la fonction du devenir dans la *Logique de l'être*, il est ici l'absence de « base » de la réflexion. Si l'on souscrit aux lectures *asubjective* de la *Logique*, y compris à la compréhension *asubjective* de la *Logique subjective* elle-même[81], on entend bien comprendre le *a-* comme marqueur de la négativité,

---

[80] Toujours dans la remarque à la réflexion extérieure, c'est le sens que Hegel détecte dans la compréhension ordinaire ainsi que dans la compréhension kantienne de la réflexion dans la *Critique de la faculté de juger* : « Die Reflexion wird gewöhnlicher Weise in subjectivem Sinne genommen, als die Bewegung der Urtheilskraft, die über eine gegebene unmittelbare Vorstellung hinausgeht, und allgemeine Bestimmungen für dieselbe such oder damit vergleicht » (« La réflexion est, de manière habituelle, prise en un sens subjectif comme le mouvement de la faculté de juger qui va au-delà d'une représentation immédiate donnée, et qui recherche pour celle-ci, ou compara avec elle des déterminations universelles ») GW 11, 254, *7-10* ; *SL*, II, p. 30. Le rôle du sujet (instance de la compréhension immédiate de soi dans la conscience, pour ce qui est du concept ordinaire de réflexion, ou subjectivité transcendantale, dans laquelle se trouve le paradigme de l'opération synthétique) peut apparaître comme le dénominateur commun de ces conceptions de la réflexion. Si Hegel laisse de côté ici la compréhension de la réflexion kantienne dans la réflexion transcendantale, c'est que cette dernière joue un rôle méthodologique dans la distinction de la donation et de la discursivité. Mais la stratégie hégélienne ne consiste pas à minorer la compréhension « subjective » de la réflexion pour promouvoir discrètement (sans citer Kant) la compréhension « méthodique » de la réflexion. Il s'agit plutôt de penser les deux *de concert*, c'est-à-dire de penser l'opérativité même de la méthodicité. Cela ne signifie pas, pour autant que la réflexion soit ici une reprise du motif de la subjectivité transcendantale (comparer avec Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 2015, pp. 63-77, qui reconnaît bien les différences entre la démarche kantienne et celle de Hegel, mais qui les inscrit malgré tout dans le même esprit, celui d'un questionnement pour dépasser « l'hésitation entre l'absolu et le fini », selon le mot de Jules Vuillemin).

[81] Si l'anti-psychologisme de Hegel est volontiers remarqué, la prise en charge du concept spéculatif de « sujet » est peut-être plus délicate. C'est la démonstration que propose Miriam Wildenauer dans le commentaire du début de la *Logique du concept* (*Epistemologie freien Denkens*, Hambourg, Meiner, 2004, notamment p. 13-17), en dépsychologisant la notion de sujet. Sur l'anti-psychologisme chez Hegel, on se reportera à la critique de Fries au début de la première édition de la *Logique de l'être* (GW 11, 23 ; *SL* I, p. 59) et à la « Notiz zu Fries » reproduite à la fin de GW 12 (311-312). La différence entre logique et psychologie est clairement marquée dans la Remarque au § 165 de l'*Encyclopédie* : « Die gewöhnlichen Arten von *klaren*, *deutlichen* und *adäquaten* Begriffen gehören nicht dem Begriffe, sondern der Psychologie in sofern an, als unter klarem und deutlichem Begriffe *Vorstellungen* gemeint sind, unter jenem eine abstracte, einfach bestimmte, unter diesem eine solche, an der aber noch ein *Merkmal*, d. i. irgend eine Bestimmtheit zum Zeichen für das *subjective* Erkennen herausgehoben ist » (« Les espèces ordinairement admises de concepts *clairs, distincts* et *adéquats* n'appartiennent pas au concept, mais à la psychologie, dans la mesure où l'on vise dans le concept clair et le concept distinct des *représentations*, dans celui-là une représentation abstraite, déterminée de façon simple, dans celui-ci une semblable représentation, mais où l'on fait ressortir encore une *marque*, c'est-à-dire une déterminité quelconque servant de signe pour la connaissance *subjective* »). GW 20, 181, *16-21* ; *E.*, I, p. 412) ; pour ce qui concerne Frege, le passage le plus clair se trouve dans la « Logik », dans H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach (éds.), *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hambourg, Meiner, 1969, vol. I, p. 6 ; trad. P. de Rouilhan, C. Tiercelin, *Écrits posthumes*, Nîmes, Chambon, 1999, p. 14. Lothar Eley avait déjà remarqué la proximité entre Hegel et Frege sur ce point (*Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1976, p. 18). Pour une argumentation détaillée sur cette question et sur les raisons qui pouvaient pousser Frege à ranger Hegel parmi les auteurs « psychologistes », voir Stephen Houlgate, *Hegel on Being. Vol. 2. Quantity and Measure in Hegel's Science of Logic*, Londres, Bloomsbury, 2021, pp. 45-49.

c'est-à-dire de la contradiction que la structure subjective *est*[82]. De cette manière, la contradiction apparaît alors comme interne à la détermination, et non plus comme le processus de sa dissolution. Le *Werden*, qui n'était pas exactement *la* contradiction, mais qui *se contredisait*, l'introduisait comme une marque de l'extériorisation. Cette extériorité est désormais définitionnelle, interne à l'essence même. La contradiction pourra donc être thématique.

Une telle présentation laisse cependant de côté la question du *Grund*. L'économie de la subjectivité, de même que celle d'un point de départ de la réflexion, semble en effet laisser de côté le « fondement », comme on traduit ordinairement cette détermination[83]. Il faudra dès lors reconstituer son sens davantage *logique* que métaphysique, en envisageant que le caractère absolu de la réflexion ne signifie pas pour autant un pur et simple isolement ou une clôture sur soi. L'intérêt de la présentation de la réflexion comme une relation *sans relata* est de la faire apparaître comme *absolue*. Dans la réflexion, la détermination pose en même temps qu'elle-même la relation qu'elle *est*, et ce en raison de sa négativité. Elle correspond intégralement à sa dénomination, et tout son être réside dans sa fonction. Ceci explique le caractère abstrait et purement fonctionnel du corrélat de la réflexion. Il ne s'agit pas d'un « étant », mais d'un « Alles » ou bien simplement de la lettre « A », comme variable. C'est ici la pure capacité de lieutenance, et non pas l'étant quelconque, qui est thématisée. Toutefois, une telle intensification logique ne débouche pas sur la pure et simple absence de référence, mais à l'élaboration d'un nouveau corrélat, situé dans une

---

[82] Ce point permet de comprendre la réponse hégélienne à la compréhension kantienne du sujet. Les termes de la discussion sont clairement posés au début de la *Logique du concept* : « C'est d'après cela que se trouve justifié, à travers une proposition capitale de la philosophie kantienne, le fait que, pour connaître ce qu'est le *concept*, on en appelle à la nature du moi. Mais inversement, il est à cet effet nécessaire d'avoir appréhendé le *concept* du moi […] » (GW 12, 19, *3-6* ; *SL*, III, p. 24). Pour Kant, le « je » n'est pas, en effet, un concept (*Critique de la raison pure*, A 346/B 404 ; Ak. III, 265 ; Pl. I, p. 1050). Inexplicable, il est cependant un « fait indubitable » (*Progrès de la métaphysique*, Ak. XX, 270 ; Pl. III, pp. 1224-1225). Sur ce point, voir François Ottmann, « Vers une interprétation langagière de l'aperception transcendantale. L'enseignement de la *Preisschrift sur les progrès de la métaphysique* », dans Céline Denat, Alexandre Fillon, Patrick Wotling, *Les logiques du discours philosophiques en Allemagne de Kant à Nietzsche*, Reims, Epure, 2019, pp. 57-74. Notons que, dans les dernières leçons sur la *Logique* (celles que l'on retrouve dans le cahier de Karl Hegel), le « je » *n'est pas* le concept pour Hegel, mais un *exemple* du concept. Il insiste par deux fois sur ce point : « « Ich bin das Subjekt des Denkens. Ich ist ein Beispiel des Begriffs, indem es durchaus nur für sich existirt : Denken ist das Allgemeine als thätig, das Allgemeine ist zunächst das Abstrakte ; unter Begriff versteht man gewöhnlich Vorstellung, als Bestimmtheit, in der Logik aber ist der Begriff etwas ganz Andres, wovon Ich ein Beispiel ist » (« Je suis le sujet du penser. Dans la mesure où il n'existe absolument que pour soi, le « je » est un exemple du concept ; le fait de penser est l'universel en tant qu'actif, l'universel est tout d'abord l'abstrait. Par concept, on entend d'habitude la représentation en tant que déterminité ; mais dans la logique, le concept est quelque chose de tout autre, dont le « je » est un exemple »). GW 23,2, 259, *1-6* ; tr. J.-M. Buée, D. Wittmann, *Leçons sur la logique (1831)*, Paris, Vrin, 2007, p. 30, légèrement modifiée. Hegel souligne un peu plus loin le caractère *contradictoire* du « je » : « Ich ist das Widersprechendste es ist das ganz Allgemeine und die vollkommene Einzelheit » (« Le « je » est ce qu'il y a de plus contradictoire, il est l'entièrement universel et la singularité parfaite ») GW 23,2, 259, *8-9* ; tr. citée p. 30, légèrement modifiée. On voit clairement apparaître le fait que, derrière le « je », je vise la singularité, mais énonce l'universalité.

[83] Une hésitation de traduction peut apparaître. Bien entendu, le « fondement » est tout indiqué, mais compte tenu de la référence au principe de raison suffisante (*zureichende Grund*) dans le passage, il faudrait peut-être entendre ici la connotation de *ratio* dans le fondement pour déployer son sens logique. C'est la suggestion que fait Bruno Haas dans « La fonction du nom dans la logique spéculative » dans Jean-François Kervégan, Bernard Mabille (éds.), *Hegel au présent,* Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 137.

relation *triangulaire*. Cette extériorité *définie* par le rapport logique en jeu dans la réflexion est précisément le *Grund*.

Hegel précise ainsi la définition de la réflexion en la contrastant avec le celle du fondement. La réflexion est la *médiation pure* quand le fondement est la *médiation réelle*. La médiation pure se trouve bien définie comme relation sans *relata* :

> Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt, der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich […]. Die reine Vermittlung ist nur *reine Beziehung*, ohne Bezogene[84].

Cela ne doit pas nous laisser croire que le *Grund* apparaît désormais comme le *relatum* recherché jusqu'ici. C'est par l'absence de *relata* que l'essence se médiatise avec elle-même comme *Grund*. Celui-ci est donc l'essence comprise comme réflexion, c'est-à-dire l'essence dans sa *vérité*, puisque l'essence y est déterminée seulement par sa propre opération de détermination :

> Das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, bestimmt sich als das Nichtbestimmte, und nur das Aufheben seines Bestimmtseyns ist sein Bestimmen. – In diesem Bestimmtseyn als dem sich selbst aufhebenden, ist es nicht aus anderem herkommendes, sondern in seiner Negativität mit sich identisches Wesen[85].

Le *Grund* représente donc le moment où l'altérité totale *de la réflexion* est ce à travers quoi l'essence peut se penser, et donc ainsi *être*. Il ne s'agit pas là de polariser l'analyse des déterminations réflexives dans l'horizon du *Grund*, comme si l'on avait affaire à un passage *vers celui-ci* (l'orientation suggérée par l'expression *zu Grunde gehen* ne doit donc pas être comprise dans le même sens que l'orientation de la *Logique de l'être*) mais de le faire apparaître dans l'altérité de la réflexion conçue comme processus de *détermination*.

B. Enjeux des déterminations de la réflexion

1. Enjeu méthodologique : la *Logique* face à elle-même ?

Il n'y a pas de « pensée pure », que la réflexion viendrait ensuite décrire. Il y a une *étrangeté* de la pensée qui, au stade de cette étrangeté, n'est pas *encore* pensée. Cela n'empêche pas de décrire logiquement ce comportement de la pensée dans son étrangeté – c'est alors que l'on pense logiquement l'immédiateté. Dans la réflexion « la pensée » revient à elle-même, et elle n'est que dans ce retour – l'être de la sphère précédente est alors *Gesetztsein*. La réflexion n'est pas seconde par rapport à une pensée pure qui s'exempterait de la réflexion, mais elle n'est pas non plus

[84] « La réflexion est la *médiation pure* en général, le fondement la *médiation réelle* de l'essence avec soi […] La médiation pure est seulement une *mise en rapport pure*, sans termes mis en rapports. GW 11, 292, *10-17*; *SL*, II, p. 76.

[85] « L'essence, en tant qu'elle se détermine comme fondement, se détermine comme le non-déterminé, et seule l'abolition de son être déterminé est la détermination opérée par elle. – Dans cet être déterminé, en tant qu'il est l'être déterminé s'abolissant lui-même, elle n'est pas une essence provenant d'autre chose, mais une essence identique à elle-même dans sa négativité ». GW 11, 291, *22-26* ; *SL*, II, p. 75.

« première » dans la mesure où son concept relativise, comme nous l'avons vu, la notion même de primauté.

Cette remarque assez simple sur la structure interne de la *Logique objective* ne doit pas pour autant nous inviter à penser que l'étrangeté aurait disparu de la *Logique de l'essence*, que nous nous trouverions *enfin* dans le domaine de la transparence. Métaphoriquement parlant, la *Logique de l'essence* comporte une opacité de la profondeur, là où la *Logique de l'être* renvoyait, pour sa part, à un *au-delà*. Les choses ne sont toutefois pas aussi simple que l'antagonisme d'un paradigme horizontal de l'être et d'un paradigme vertical de l'essence[86]. La dimension « verticale » de la *Logique de l'être* renvoyait en effet à la question de son application, comme à la question de l'altérité qu'elle convoquait régulièrement. Ici, c'est de cette dimension même dont il est question. La « verticalité » de la *Logique de l'essence* a sa source dans le fait que l'on y *thématise* l'altérité *supposée* de la *Logique de l'être*. Il s'agit dès lors de comprendre la dimension dans laquelle la *Logique de l'être* produisait ses effets. Ainsi, on décrit ici un développement qui opère sur lui-même, et dont la générativité ne se résout pas par la convocation d'une altérité. La pensée, dans la *Logique de l'être*, se pensait sans se savoir. Ici, elle découvre le fait de se penser comme équivalent au fait de se savoir. Corrélativement, le type d'objet que permet d'aborder la *Logique de l'essence* n'est plus l'ordre des objets qui sont simplement *décrits*, mais bien celui des objets au sujet desquels il s'agit de tenir un discours *vrai*. On ne se contente pas ici d'entrer dans l'architecture de l'ontologie, d'en proposer une critique, mais bien de montrer comment cette critique même débouche sur une transformation de ce dont on parle. Les déterminations de la réflexion ne sont donc pas simplement un exercice de clarification de la *Logique de l'être*, mais une modification des résultats que l'on y trouve. La conséquence de la compréhension hégélienne de la réflexion est que l'on ne retrouve pas les résultats que l'on avait déjà produits. C'est ce que l'on avait remarqué à propos de la transition de l'étant comme corrélat de l'appareil catégoriel à la variable comme corrélat des déterminations de la réflexion.

La détermination *est* en *se pensant*, mais en se pensant, elle *thématise* l'étrangeté du discours logique à l'égard de lui-même (étrangeté qui était déjà apparue, et sans laquelle il ne peut y avoir, au demeurant, de *logique*). L'objectivité de la pensée, c'est-à-dire le fait de se trouver face à quelque chose que l'on ne peut identifier comme *soi*, devient, dans la *Logique de l'essence*, un authentique

[86] Concernant la dialectique particulière des rapports horizontaux et verticaux, et notamment sur l'épuisement de la notion de « secret » ou de « caché » chez Hegel, Miklos Vetö a proposé une analyse des rapports de causalité à travers ce prisme. Voir « Les métamorphoses de la causalité dans la logique de Hegel », *Revue philosophique de Louvain*, 98/3, 2000, pp. 519-548. Le rapport entre les deux régimes de la logique objective n'est toutefois pas celui d'une complémentarité : en *comprenant* la *Logique de l'être*, la *Logique de l'essence* ne se contente d'exhiber ce qui était encore problématique. Elle transforme le type de référence dont il est question : de référence nominale dans la *Logique de l'être*, on passe à la référence du jugement dans la *Logique de l'essence*.

rapport à soi de la pensée – l'impossibilité du soi comme « chose » est ici le *thème* de la *Logique de l'essence* (d'où la place qu'il convient d'y faire à la contradiction).

Posons notre question de manière plus nette : pourquoi convoquer, même dans la réflexion, une *étrangeté* du discours logique ? Les pistes évoquées plus haut dessinent un concept de la réflexion dans lequel une étrangeté émerge, dans lequel la réflexion se comprend non pas à partir d'un point originaire, mais justement à partir d'un *départ* originaire[87].

2. Enjeu de la référence : critique de la forme prédicative et question du jugement

Les déterminations de la réflexion sont donc présentées dans la forme propositionnelle, comme on l'a vu[88], mais cette forme n'est toutefois pas sans poser des problèmes. Revenons un instant sur ce qui a été dit plus haut : les déterminations de la réflexion sont des relations (identité, différence, diversité, opposition sont des relations). Or, les relations se définissent *relativement* : l'identité, ainsi, pourra être décrite *intégralement* comme non-différence, et la différence *intégralement* comme non-identité. C'est une différence avec les déterminations ontologiques, pour lesquelles les définitions relatives ne sont jamais parfaitement satisfaisantes. En tant que *relatives* les unes aux autres, et en tant qu'intégralement définies par leurs relations, les déterminations réflexives sont alors de simples *déterminités*. C'est à cet endroit, nous semble-t-il, que le propos de Hegel, tout à fait compact et ramassé, reste malgré tout rigoureux :

> Die Reflexionsbestimmungen dagegen [*sc.* gegen Seinsbestmmungen] sind nicht von qualitativer Art. Sie sind sich auf sich beziehende und damit der Bestimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Bestimmungen. Ferner indem es *Bestimmtheiten*[89] sind, welche *Beziehungen* an sich selbst sind, so enthalten sie insofern die Form des Satzes schon in sich[90].

---

[87] On entend ici « départ » non pas dans le sens du verbe « partir », mais dans le sens du verbe « départir », comme lorsque l'on parle, en chimie, du départ de l'or et de l'argent. La tension intéressante de ce terme pourrait apparaître comme une solution pour rendre *urteilen* et *Urteil*. Mais « départir » est un sens un peu vieilli en français, et le départ renvoie de manière quelque peu exclusive au fait de partir d'un endroit. Mais puisque la compréhension hégélienne du *Urteil* doit manifester une forme d'étrangeté, elle aussi, « départ » pourrait apparaître comme une solution intéressante.

[88] Dans les anciennes versions de la *Logique*, on peut ainsi trouver les déterminations de la réflexion traitées sous le titre de « Satz » dans le cours aux classes supérieures de Nuremberg (§§ 36-41, GW 10, 227-229), et encore avant, dans la *Logique* d'Iéna, sous le titre de « Grundsätze » (GW 7, 128-138 ; *Logique et métaphysique (Iéna 1804-1805)*, tr. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980, pp. 161-162). Dans ce passage, Hegel traite, comme il le fera parfois dans les leçons plus tardives, l'identité et la contradiction en un seul « bloc », puis le tiers exclu et le principe de raison suffisante. Une telle présentation permet d'entrevoir déjà la singularisation de l'identité et de la contradiction, au sujet desquelles on se demande, en 1813, si elles sont véritablement des *déterminations*). C'est ce vocabulaire que l'on retrouve notamment dans les dernières leçons (GW 23,2, 748 ; *LL* 1831, pp. 131-139), en concurrence avec celui des « lois de la pensée » (*Denkgesetze*). On remarquera que les termes utilisés par Hegel renvoient à *setzen*. On verra ce que signifie le rapport des déterminations de la réflexion à la « position ».

[89] Nous soulignons.

[90] « En revanche, les déterminations de la réflexion ne sont pas d'espèce qualitative. Elles sont des déterminations se rapportant à soi et, par là, délivrées en même temps de la déterminité par rapport à autre chose. Ensuite, en tant

Le texte est clair : c'est dans la mesure où les déterminations de la réflexion sont comprises comme *déterminités*, c'est-à-dire considérées extérieurement, que la forme propositionnelle se rencontre en elle. C'est ce même abord qui permettait de les considérer comme des *axiomes*, c'est-à-dire comme dépourvues de *contradiction*. Toutefois, Hegel dit ici davantage, par ce petit terme de *Bestimmtheit* : la présentation extérieure des déterminations (en « déterminités ») a son avantage. Elle permet en effet de faire apparaître, dans la réflexion même, l'extériorité comme sienne. On ne peut se contenter de prôner, à l'instar de Christian Iber ou de Gotthard Günther[91], une critique de l'axiomatique chez Hegel. Elle est bien entendu nette et réelle, mais la présentation permet de comprendre ce qu'il y a de *logique* y compris dans la présentation *extérieure* de la logique. On peut donc tracer une ligne d'interprétation ici : si nous parvenons à comprendre le fonctionnement particulier de la distinction entre la détermination de la réflexion et son expression en tant que déterminité comme *identité spéculative*, on pourra comprendre du même coup la légitimité *partielle* de la logique ordinaire *et* l'architecture logique du contenu de la réflexion.

La différence entre *Satz* et *Urteil* arrive dans la suite immédiate de la remarque. À première vue, elle semble être une sorte d'*accident* topologique. Sa place désignée serait ailleurs, quelque part entre la critique de la forme propositionnelle dans la *Phénoménologie de l'esprit* et l'introduction du chapitre consacré au jugement dans la *Logique du concept*.

La critique de la proposition est un point bien connu de la pensée hégélienne. On peut retenir comme lieu emblématique l'exposition du *spekulativer Satz*[92], ou bien encore le § 31 R de *l'Encyclopédie*[93]. On peut parfois remarquer une sorte de confusion, dans la manière dont on présente cette critique, entre *Satz* et *Urteil*[94], mais qui n'empêche par une *relativisation* de la forme propositionnelle – et non pas son abandon[95]. Dans la *Logique du concept*[96], la différence est plus

---

qu'elles sont des *déterminités* qui sont en soi-même des *relations*, elles contiennent dans cette mesure déjà en elle la forme de la proposition ». GW 11, 259, *14-20* ; *SL*, II, p. 38.

[91] Voir la note 57 ci-dessus.

[92] GW 9, 43-45 ; *Phénoménologie de l'esprit*, tr. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, pp. 66-70.

[93] « […] das Urtheil ist durch seine Form einseitig und in sofern falsch » (« […] le jugement est par sa forme unilatéral, et, dans cette mesure, faux » (GW 20, 72, *15-16* ; *E,* I, p. 296).

[94] Dans l'exposition sur le *spekulativer Satz*, les deux termes sont équivalents, puisqu'il est question de la « nature du jugement ou de la proposition en général » (GW 9, 43, *30-31* ; *Phénoménologie*, p. 68). Dans le cas de *Urteil*, la dérivation étymologique proposée par Hölderlin et par Hegel ne permet pas réellement de trouver un équivalent en français (l'idée d'un départage originel fait difficilement entendre le sens technique que l'on veut donner ici). Cette étymologie est par ailleurs discutée (voir Elena Ficara, *The Form of Truth*, *op. cit.*, p. 91, n. 25).

[95] Voir ainsi GW 9, 43, *37* – 44, *2* ; *Phénoménologie*, p. 69 : « So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjects und Prädicats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit als eine Harmonie hervorgehen » (« De la même façon, dans la proposition philosophique, l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir leur différence qui est exprimée par la forme de la proposition, et leur unité doit surgir, au contraire, comme une harmonie »). La présence du vocabulaire de l'harmonie se situe ici dans le cadre d'une analogie entre la structure de la proposition et la différence du mètre et de l'accent dans le rythme.

[96] GW 12, 53-59 ; *SL*, III, pp. 70-77.

claire. C'est sur celle-ci que l'on se base souvent[97] pour tirer au clair une bonne fois pour toute la différence entre les deux.

Dans le passage qui nous occupe, et qui est la suite de la remarque sur les « propositions » axiomatiques, il vient d'être question des déterminations de la réflexion comme *déterminités*. La différence entre la dimension active de la détermination et la dimension passive de la déterminité doit elle-même être *pensée* logiquement, et non plus déléguée à une extériorité. La relativisation est ici à comprendre de manière *immanente*. L'expression des déterminations *comme déterminités* les rend aptes à être exprimées de manière *propositionnelle*. La raison que Hegel donne à cela implique la distinction de la proposition et du jugement :

> Denn der Satz unterscheidet sich vom Urtheil vornemlich dadurch, daß in jenem der *Inhalt die Beziehung* selbst ausmacht, oder daß er eine *bestimmte Beziehung* ist. Das Urtheil dagegen verlegt den Inhalt in das Prädicat, als eine allgemeine Bestimmtheit, die für sich und von ihrer Beziehung, der einfachen Copula, unterschieden ist[98].

Le contenu de la proposition est la relation déterminée du sujet et du prédicat, tandis que dans le jugement, le contenu est disjoint de la relation. Celle-ci se retrouve énoncée dans l'abstraction pure de la copule. Quel peut être l'intérêt de la disjonction du prédicat et de la relation ? En réduisant la relation, dans le jugement, à l'abstraction de la copule, le prédicat se charge de l'expression *déterminante* auparavant diffuse dans l'ensemble de la proposition. C'est au demeurant ce qu'illustre la suite, qui fait revenir de manière discrète *Bestimmung* au lieu de *Bestimtheit* :

> Wenn ein Satz in ein Urtheil verwandelt werden soll, so wird der *bestimmte* Inhalt, wenn er z. B. in einem Zeitworte liegt, in ein Particip verwandelt, um auf diese Art die *Bestimmung* selbst und ihre Beziehung auf ein Subject zu trennen[99].

On rencontre ici une théorie qui prépare l'élaboration spécifiquement hégélienne de la notion de jugement, puisque celui-ci se présentera, à la différence de la proposition, comme la liaison de moments conceptuels[100]. Elle prépare aussi l'idée d'après laquelle la compréhension

---

[97] Ainsi chez Elena Ficara, *The Form of Truth, op. cit.*, pp. 91-93.

[98] « Car la proposition se différencie du jugement principalement en ceci que dans la première, le *contenu* constitue la *relation* elle-même, ou qu'il est une *relation déterminée*. Au contraire, le jugement transporte le contenu dans le prédicat en tant que celui-ci est une déterminité universelle qui est pour soi et différenciée de la relation, de la *copule* simple » GW 11, 259, *20-24* ; *SL*, II, p. 38.

[99] « Lorsqu'une proposition doit être changée en un jugement, le contenu *déterminé*, quand il réside, par exemple, dans un verbe, est changé en un participe, pour que, de cette manière, la *détermination* elle-même et sa relation à un sujet soient séparées ». GW 11, 259, *24-27* ; *SL*, II, p. 38. Nous soulignons *bestimmte* et *Bestimmung* pour bien faire apparaître la modification.

[100] GW 12, 54-55 ; *SL*, III, 71-73, particulièrement, concernant la différence entre *Satz* et *Urteil*, GW 12, 55, *31-35* ; *SL*, III, p. 73 : « Bey dieser Gelegenheit kann auch angeführt werde, daß ein *Satz* zwar im grammatischen Sinneein Subject und Prädicat hat, aber darum noch kein *Urtheil* ist. Zu letzterem gehört, daß das Prädicat sich zum Subject nach dem Verhältniß von Begriffbestimmungen, also als ein allgemeines zu einem besonderen oder einzelnen

spontanée du jugement dans laquelle on pourrait « détacher » le sujet et le prédicat (c'est-à-dire l'idée d'après laquelle leur liaison ne serait qu'extérieure[101]) est une abstraction, et l'abstraction *spécifique* à la *Logique de l'être*, qui fonctionne essentiellement dans une analyse binaire de la proposition. Autrement dit, l'idée d'une liaison de concepts ne convient pas davantage à Hegel qu'elle ne convenait, au demeurant, à Kant. Ce ne sont pas, à proprement parler, deux concepts qui sont liés dans un jugement, mais deux moments du concept. La copule n'est donc, à ce titre, pas la simple abstraction de la relation, mais la marque de la conceptualité (ce que Kant reconnaissait déjà, mais en liant cette copule à la subjectivité transcendantale[102]) : celle-ci se traduit ici dans la capacité du *prédicat* à *produire* la référence au sujet, et donc à *déterminer* le sujet. Cette détermination, toutefois, n'est pas un processus linéaire, à l'instar de la proposition standard : elle implique bien une *Trennung*, comme la citation ci-dessus le montre. Cette séparation est un facteur de référence à un corrélat de l'*ensemble* du dispositif *sujet-prédicat*. Dès lors que les déterminations de la réflexion auront fait apparaître cette séparation, il sera possible de localiser clairement le fonctionnement *propositionnel* de l'exposition des déterminations (et donc de le comprendre logiquement) par rapport à celui du jugement, dans lequel la contradiction des déterminations est comprise comme facteur d'une référence particulière[103]. Concrètement, la variable pourra être identifiée comme *supposé propositionnel*, et l'extériorité de ce régime réflexif pourra ouvrir la voie à la théorie du fondement comme *référent du jugement*.

---

verhalte » (« À cette occasion, on peut aussi avancer qu'une proposition a, certes, au sens grammatical, un sujet et un prédicat mais n'est pas encore pour autant un *jugement*. Ce dernier implique que le prédicat se rapporte au sujet suivant le rapport reliant des déterminations conceptuelles, donc comme un universel à un particulier ou à un singulier »). Une distinction similaire se trouve dans l'*Encyclopédie*, au § 167 R (GW 20, 183, *29*, - 184, *23* ; *E,* I, p. 414). Dans le *Urteil* le sujet et le prédicat sont reliés par une détermination conceptuelle, autrement dit, il doit s'agir d'une liaison entre un universel et un particulier ou un singulier. Une proposition qui énonce une propriété individuelle ne peut pas être un jugement, mais seulement une proposition. La conception du jugement comme rapport de concepts semble donc être la ligne de démarcation entre jugement et proposition, et c'est sur celle-ci que l'on se concentre en priorité pour développer cette différence. Ainsi, chez Elena Ficara (*The Form of Truth*, *op. cit.*, pp. 91-93), c'est ce seul passage qui est évoqué. Christian Iber tient compte, de son côté de la différence entre les deux, dans *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 258 (la longue n. 4 reprend la distinction étudiée dans la *Logique du concept* et celle de la *Logique de l'essence*). Il ne s'étend pas, cependant, sur le rapprochement et la distinction des deux passages. Il ne précise pas davantage pourquoi cette distinction a une importance dès la *Logique de l'essence*, et singulièrement dans ce passage.

[101] Hegel parle ici d'une *Verbindung*. Le verbe employé pour décrire l'articulation de la proposition est légèrement différent dans la *Phénoménologie de l'esprit*, puisque c'est *knüpfen* que l'on retrouve de préférence.

[102] « C'est ainsi seulement que de ce rapport [du rapport des principes à l'unité transcendantale de l'aperception] naît un *jugement*, c'est-à-dire un rapport qui est *objectivement valable* et qui se distingue suffisamment du rapport de ces mêmes représentations, où il n'y aurait qu'une valeur purement subjective, de celui, par exemple, qui se fonde sur les lois de l'association ». *Critique de la raison pure*, § 19, B 141-142 ; Ak. III, 114 ; Pl. I, p. 860. Sur la question du statut de la copule dans le jugement, on pourra consulter l'intéressante mise au point proposée par Gaetano Chiurazzi, *Teorie del giudizio*, Roma, Aracné, 2005.

[103] Ainsi, la démonstration proposée par Werner Salomon (*Urteil und Selbstverhältnis: kommentierende Untersuchung zur Lehre vom Urteil in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Francfort/Main, Fischer, 1982), concernant la logique du jugement dans le *Concept*, peut être discutée dès notre passage : la réflexion et son aliénation fournissent un motif d'étude pertinent pour analyser la structure de la subjectivité. La différence se situerait donc dans le fait que le jugement est encore *objet* dans la *Logique de l'essence*, et qu'il est *sujet* dans la *Logique du concept*

3. Remarque : la question de la logique formelle

Un dernier enjeu, plus discret, pourrait être qualifié d'enjeu historique, mais cette qualification n'est que superficielle. Nous verrons en effet apparaître dans la suite une étrangeté de la réflexion à elle-même. Une telle aliénation s'avérera indissociable de l'exercice de la forme, et le morcellement des déterminations, voire, de manière plus générale, le morcellement de la pensée, ne peut tout simplement être banni de l'exercice dialectique[104]. Le rôle de l'entendement dans la construction de la *Logique* ne peut être simplement relégué à une erreur historique. On peut, à partir de ce point, raffiner ce que l'on entend ordinairement par la critique hégélienne de la logique dite « formelle »[105] comme *relativisation* de celle-ci[106].

---

[104] La critique de l'anti-intellectualisme chez Hegel peut ainsi s'assimiler à la critique d'une philosophie qui chercherait à s'exempter de l'entendement. Dans le détail, la fonction de l'entendement est indispensable parce qu'en lui la relation à soi de la pensée s'apparaît comme une scission. Le vocabulaire « violent » relevé ici ou ailleurs (*Zerfall*, plus loin *Trennung* ou *Theilung*) permet justement de ne pas hypostasier la rupture, mais bien l'étrangeté comme processus de la pensée dans sa constitution. Celle-ci n'est pas « réduite » par la suite, mais bien étudiée dans la mesure où elle produit des effets signifiants. C'est dans cette étrangeté que la compréhension de la copule est déplacée.

[105] Il est régulièrement relevé, ainsi que le font Heinrich Scholz (*Abriss der Geschichte der Logik*, Fribourg-Munich, Verlag Karl Alber, 1959, p. 3), et Günther Patzig, « Immanuel Kant : Wie sind synthetische Urteile a priori möglich ? », J. G. Speck (éd.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 2, p. 36) que Kant serait l'inventeur de l'expression « logique formelle ». Mais le terme remonterait à Jungius plutôt qu'à Kant, comme le souligne Michael Wolff, dans sa discussion de ce « lieu commun » (*Die Völlstandigkeit der kantischen Urteilstafel*, Francfort/Main, Klostermann, p. 203, n. 15 et n. 16). Pour ce qui concerne la division entre la « logique générale » et la « logique transcendantale », on trouve bien des exemples (notamment en A 52 / B 77 : Eine *allgemeine*, aber *reine Logik*, hat es also mit lauter Prinzipien a priori zut un, und ist ein *Kanon des Verstandes* und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein welcher er wolle, (empirisch oder transzendental. Voyons également la page suivante, A 53 / B 78 : Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalt des Verstandeserkenntnis, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und at mit nichts als der bloßen Form des Denkens zut un) une désignation de la logique générale *pure* comme ayant trait à la forme. L'expression « logique formelle » se trouvera pour sa part au début de l'Analytique des principes (A 131 / B 170). Pour une étude de la « logique formelle » comme logique générale, élémentaire, et pure, voir M. Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, *op. cit.*, pp. 197-240. En particulier ce diagnostic, tout à fait éclairant : « Formal nennt Kant die formale Logik nämlich nicht etwa deshalb, weil die Regeln, die sie darstellt, formale Regeln sind. Alle logischen Regeln sind nämlich in irgendeiner Hinsicht und relativ zu irgenwlechen Inhalten formal. Von formaler Logik spricht Kant vielmehr im absoluten Sinne. Das Formale, mit dem es die formale Logik nach Kant zu tun hat, besteht nämlich in Regeln, die die « Form des Denkens » selbst, und zwar die Form des Denkens « überhaupt » zum Ausdruck bringen » (p. 229). De fait, le problème pour nous consiste dans la simple remarque que, si la logique formelle a trait à la forme de la pensée, cette forme constitue son *contenu*. Mais encore faut-il ne pas confondre cette forme prise pour contenu avec un contenu « donné ». C'est le sens, nous semble-t-il, de la revendication d'une logique qui serait une authentique logique de la forme et de sa différenciation.

[106] Stefan Schick (*Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hambourg, Meiner, 2010, p. 297, n. 100) rappelle, sur la question de la relativisation, les positions de Christoph Demmerling et de Werner Becker. Ces deux positions sont deux manières de penser une certaine *esquive* de la logique formelle. Le premier parle d'une « mise entre parenthèse » de la logique formelle, dans la mesure où celle-ci est nécessairement problématisée par la pensée spéculative. Cette dernière s'intéresse en effet à la structure de la pensée, et donc pense le *rapport* de la logique à la pensée, et non la seule logique (voir Christoph Demmerling, « Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie » dans Christoph Demmerling, Friedrich Kambartel (éd.), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992, pp. 67– 99, en particulier pp. 90-91. Werner Becker rappelle bien, pour sa part, que la relativisation de la logique formelle chez Hegel n'en est pas pour autant la négation (voir *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, pp. 11-14. Nous voulons montrer que la *Logique* hégélienne n'évite pas la question de la logique formelle car la première *se relativise* elle-même, et pense une certaine formalité comme l'effet de sa relativisation. C'est le motif de la « réflexion aliénée » qui nous servira ici de base. On souscrit ici à l'analyse proposée

Logique d'entendement, logique mathématique, logique leibnizienne et logique formelle, au sens que lui donne Kant, par exemple, sont parfois comprises comme étant les mêmes, et ordinairement opposées à la logique spéculative. Cette dernière serait l'invention de Hegel[107], et sa postérité pourrait même suggérer qu'il faudrait lire, dans cette logique, un *hapax* hégélien dans l'histoire de la logique[108]. On trouve ainsi des exemples assez variés d'une scansion qui procéderait de la manière suivante : tout d'abord la logique d'entendement, qui représente l'idéal

---

par Béatrice Longuenesse, d'après laquelle la critique de la logique classique chez Hegel a des implications ontologiques, puisqu'il s'agit principalement d'y débusquer une métaphysique spontanée et naïve, qui considère l'être comme une chose « trouvée » : « Derrière le règlement de compte hégélien avec la logique traditionnelle, ce qui est en cause en réalité ce n'est donc pas tant la logique elle-même que la métaphysique implicite ou explicite qu'elle véhicule » (*Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p. 89 et en général, sur le rapport à la logique classique, pp. 88-101).

[107] Voir pour un tel rapprochement, et une présentation générale : Bernard Mabille, *Cheminer avec Hegel*, Chatou, La Transparence, 2007, en particulier pp. 35-39 pour la logique formelle et le « calcul ». L'ensemble de la Leçon III (pp. 33-50) concerne la logique spéculative, mais ne semble pas aborder la question qui consiste à savoir si la « logique spéculative » est *située* par rapport à la logique formelle puis à la logique transcendantale. Il semble très difficile de souscrire à un tel « enchaînement », du moins si on l'entend d'une manière qui caricaturerait les explications de l'auteur : il n'y a pas de linéarité, et ni même d'évolution à proprement parler, de la logique classique à la logique hégélienne. C'est une telle erreur d'appréciation qui a pu conduire certains historiens de la logique à disqualifier Hegel, ou alors à tenter d'en formaliser le propos. Voir ici les tentatives de Reinhold Baer, dans « Hegel und die Mathematik », *in* B. Wigersma (éd.), *Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin*, Tübingen, Mohr, 1932, pp. 104-120, qui se base principalement sur l'étude des isomorphies. Pour une lecture particulièrement renseignée sur la question des morphogrammes et des logiques plurivalentes, voir également la tentative de Gotthard Günther « Das metaphysische Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik », *Hegel-Studien*, Bonn, Bouvier, 1964, pp. 65-123. Ces essais sont jugés peu concluants par Dominique Dubarle, qui propose lui-même, dans André Doz, Dominique Dubarle, *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1972, une formalisation du propos hégélien, pp. 121-191, et notamment pp. 148-165, pour la présentation du système formel *dérivé* de l'analyse hégélienne. L'intérêt de la démarche de D. Dubarle nous semble de *tirer des enseignements hégéliens* des outils pour formuler un système formel, et non de partir d'un système déjà constitué pour y faire entrer la *Logique*. De ce point de vue, l'apport le plus considérable est sans aucun doute la découverte du « terme conceptuellement vide », analysé par D. Dubarle, pp. 134-148, et que nous comprendrons pour notre part à partir du « 0 » au sens hégélien. On pourra également se reporter à la réflexion sur la *Logique* comme « phénoménologie de l'auto-référence » chez Pierre Livet, « Reflexivités et extériorité dans la Logique de Hegel », *Archives de philosophie*, 47, 1984, pp. 33-62. Plus récemment, on a pu proposer une lecture croisée de Hegel et des logiques paracohérentes (pour une mise au point sur ces dernières, voir Graham Priest, Richard Routley, and Jean Norman (eds.), *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*, Munich, Philosophia Verlag, 1989), comme le font Michela Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Pise, ETS, 2014 ou Elena Ficara, *The Form of Truth*, *op. cit.*, pp. 194-198. Ce point est discuté de manière critique par Klaus J. Schmidt, « Formale Logik und Dialektik in Hegels Seinslogik », *in* H. Oosterling et F. de Jong (éd.), *Denken Unterwegs : Philosophie im Krätefeld sozialen und politischen Engagements. Festschrift für Heinz Kimmerle*, Amsterdam, Grüner, 1990, pp. 127-144). Ces approches ont sans aucun doute une pertinence historique, et ont l'immense intérêt de faire apparaître la plasticité considérable de l'analyse hégélienne de la logique, mais l'inconvénient de situer son propos comme *thétique*. Hegel n'entend pas produire, à ce qu'il semble, un système de logique concurrents par rapport à ceux qui l'ont précédé, ni même à ouvrir une nouvelle voie en logique, mais bien plutôt à *penser logiquement la logique*. Ainsi, la logique spéculative aurait cette particularité d'être la seule en mesure de pouvoir décrire adéquatement la différence entre la logique formelle et la logique transcendantale, ce qui sous-entendrait que celle-ci ne comprendrait pas *vraiment* ce que la distingue de celle-là.

[108] Sur le rapport de Hegel à l'histoire de la logique, notamment dans la construction des premières ébauches de sa propre *Logique*, voir Riccardo Pozzo, *Hegel : introductio in philosophiam. Dagli Studi Ginnasiali alla prima Logica (1782-1801)*, Florence, La Nuova Italia, 1989. Pour un aperçu plus général concernant la refonte de la tradition logique chez Hegel on se reportera à Klaus Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchung zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, Munich, Fink, 2012, pp. 11-111. Pour une mise au point concernant le rapport entre Hegel et les logiques contemporaines, on pourra consulter le livre d'Elena Ficara déjà cité, *The Form of Truth*, *op. cit.*, notamment pp. 30-40, sur la « logique philosophique » et pp. 194-198, sur les logiques paracohérentes. On pourra également se repoter à Jean-Michel Pouzin, « Critique hégélienne de la logique formelle et logiques formelles contemporaines », *Implications philosophiques*, 2011 (lien consulté le 16/08/2022 : http://www.implications-philosophiques.org/critique-hegelienne-de-la-logique-formelle-et-logiques-formelles-contemporaines/).

de la logique leibnizienne, et qui fonctionne de manière mathématique, c'est-à-dire quantitative, et se réduirait à une sorte de manipulation extérieure; ensuite une logique transcendantale, qui demeure grevée, certes, par la dette impossible à solder de la chose en soi, mais qui aborde la question de la configuration *a priori* du contenu comme question de la référence ; et enfin une logique spéculative, qui parviendrait pour sa part à être une authentique logique du contenu, notamment en se débarrassant d'une conception cumulative de la logique (c'est-à-dire d'une conception qui agglomérerait, sur la base d'un atome de sens, des déterminations). La logique spéculative l'est dans la mesure où son mouvement réflexif est constitutif.

Ce point implique de concevoir à la fois une étrangeté de la pensée à soi et le travail de cette étrangeté. Cette compréhension ne permet pas de présenter la « supériorité » de la logique spéculative, qui n'est pas supérieure au demeurant, mais de la comprendre comme une matrice permettant de situer en son sein la production d'une logique. La logique hégélienne n'est pas « scientifique » parce qu'elle serait supérieure à une logique simplement spontanée, elle est scientifique parce qu'elle comprend quels processus sont en jeu dans sa construction. Elle repense ainsi la formalité comme une certaine générativité.

On peut alors penser à nouveaux frais ce que l'on entend ordinairement par une logique « formelle ». Si on la pense comme « logique calculante »[109], on sait qu'elle est assimilée, par Hegel, à une « manipulation » (*befingern*), à une sorte de jeu d'enfant. Le passage qui va suivre, tiré de l'introduction de la *Science de la logique* est connu, mais mérite d'être cité dans la mesure où il fait apparaître à la fois le caractère dérisoire et parfaitement extérieur du calcul.

> Was solchen Inhalt betirft, so ist schon oben der Grund angegeben worden, warum er so geistlos ist. Die Bestimmungen desselben gelten in ihrer Festigkeit unverrückt, und

[109] L'expression de « logique calculante » peut être tirée, moyennant une légère adaptation, de Hegel, comme on va le voir. Il n'en a pas la paternité. Il est assez singulier, au demeurant, de trouver régulièrement cette expression en son sens péjoratif, y compris chez des auteurs que l'on voudrait volontiers rattacher au développement de ce même calcul logique. Si l'on a ainsi coutume de reconnaître en Leibniz le père d'une description de la pensée comme calcul, il faut cependant remarquer que celle-ci est assortie d'une critique de l'algébrisation, au sujet de laquelle Leibniz remarque qu'elle est incapable d'être un *ars inveniendi*. Voir sur ce point Louis Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, Puf, 1901, réimpression Hildesheim, Olms, 1961, pp. 283-322 et en particulier pp. 291-294. L'expression « *rechnende* Logik » se retrouve également chez Gottlob Frege dans sa polémique contre G. Boole, et indirectement contre E. Schröder (voir ici « Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift » *in Nachgelassene Schriften*, H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, deuxième édition, Hambourg, Meiner, 1983, pp. 9-51), qui permet de relativiser le caractère extensionnel de la logique frégéenne (voir sur ce point la discussion conduite par Ali Benmakhlouf, *Gottlob Frege. Logicien philosophe*, Paris, Puf, pp. 82-89). L'expression de « pensée calculante » (*rechnende Denken*) se retrouve également, dans un autre sens, chez Martin Heidegger (voir notamment *Gelassenheit*, Pfultingen, Neske, 1959, pp. 14-16 ; tr. A. Préau *in* M. Heidegger, *Questions*, III, Paris, Gallimard, 1966, pp. 165-167). La pensée calculante est une pensée affairée, une pensée occupée à l'expédition des affaires courantes, une pensée ininterrompue. La pensée méditante (peut-être mieux exprimée par « pensée approfondie », *Nachdenken*, en un sens qui n'est pas hégélien) est avant tout une pensée qui s'arrête, qui se concentre sur le sens qui se joue en elle et dans ce qui est. Contrairement à ce que l'on pourrait croire de manière un peu naïve, Heidegger ne se livre pas, dans ce texte, à une disqualification pure et simple de la pensée calculante. *Rechnende Denken* et *Nachdenken* sont tous deux légitimes (*berechtigt*) et nécessaires (*nötig*) (p. 15 ; tr. p. 166). Néanmoins, la pensée calculante peut apparaître comme un symptôme de l'évitement de la pensée approfondie.

werden nur in äusserliche Beziehung miteinander gebracht. Dadurch daß bey den Urtheilen und Schlüssen die Operationen vornemlich auf das Quantitative der Bestimmungen zurückgeführt und gegründet werden, beruht alles auf einen äusserlichen Unterschiede, auf bloßer Vergleichung, wird ein völlig analytisches Verfahren und begriffloses Calculiren. Das Ableiten der sogenannten Regeln und Gesetz, des Schliessens vornemlich, ist nicht viel besser, als ein Befingern von Stäbchen von ungleicher Länge, um sie nach ihrer Größe zu sortiren und zu verbinden, - als die spielende Beschäftigung der Kinder, von mannigfaltig zerschnittene Gemählden die passende Stücke zusammen zu suchen. – Man hat nicht mit Unrecht dieses Denken dem Rechnen und das Rechnen wieder diesem Denken gleichgesetzt. In der Arithmetik werden die Zahlen als das Begriffloses genommen, das ausser seiner Gleichheit oder Ungleichheit, das heißt, ausser seinem ganz äusserlichen Verhältnisse keine Bedeutung hat, das weder an ihm selbst, noch dessen Bezeihung ein Gedanke ist. Wenn auf mecanische Weise ausgerechnet wird, daß dreyviertel mit zweydritteln multiplicirt, ein halbes ausmacht, so enthält diese Operation ungefähr so viel und so wenig Gedanken, als die Berechnung, ob in einer Figur diese oder jene Art des Schlusses Statt haben könne[110].

Les allusions sont assez claires : pour ce qui concerne la manipulation des bâtonnets, ou des lignes de longueurs différentes, c'est à Lambert que Hegel pense très probablement, comme l'indique les notes de l'édition allemande[111], ainsi qu'à Ploucquet[112]. On retrouve une telle critique de la pensée calculante dans la seconde remarque au nombre[113]. On verra également la critique de la symbolique eulerienne[114], et la critique de la syllogistique de Leibniz et de Ploucquet[115]. Ces

---

[110] « Pour ce qui concerne ce contenu lui-même, on a déjà indiqué plus haut la raison pour laquelle il est si dépourvu d'esprit. Ses déterminations valent en leur fixité sans être dérangées et ne sont mises que dans une relation extérieure les unes avec les autres. Du fait que, dans le cas des jugements et des syllogismes, les opérations sont surtout ramenées à ce qu'il y a de quantitatif dans les déterminations et fondées sur cela, tout repose sur une différence extérieure, sur une simple comparaison, tout devient une démarche complétement analytique et un calcul dépourvu de concept. La dérivation de ce qu'on appelle des règles et des lois, de l'enchaînement syllogistique principalement, ne vaut pas beaucoup mieux qu'une manipulation de bâtonnets de longueur inégale, en vue de les assortir et lier d'après leur grandeur, – que l'occupation de jeu des enfants qui consiste, étant donné des tableaux découpés de manière multiforme, à rechercher, pour les réunir, les fragments qui vont ensemble. – C'est pourquoi l'on n'a pas eu tort d'assimiler cette pensée au calcul, et le calcul, en retour, à cette pensée. Dans l'arithmétique, les nombres sont pris comme l'être dépourvu de concept, qui, en dehors de son égalité ou inégalité, c'est-à-dire en dehors de son rapport tout à fait extérieur, n'a aucune signification, – un être qui n'est pas, en lui-même, et dont la relation n'est pas non plus, une pensée. Lorsque l'on calcule d'une façon mécanique que trois-quarts multiplié par deux-tiers, cela fait un demi, cette opération contient à peu près autant et aussi peu de pensée que celle par laquelle on calcule si, dans une figure, on peut placer tel ou tel mode du syllogisme », GW 21, 36, *24* – 37, *8* ; *SL*, I, pp. 59-60.

[111] Voir Johannes Heinrich Lambert, *Neues Organon*, Leipzig, J. Wendler, 1764, vol. 1, pp. 110-120 pour les relations de propositions et pp. 124-134 pour les syllogismes.

[112] *Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul herrn Prof. Ploucquets betreffen mit neuen Zusätzen*, édition d'August Friedrich Bök, Francfort/Leipzig, 1766. On trouve notamment, pp. 104-105, une reformulation de la présentation lambertienne des « bâtonnets » sous la forme de calcul linéaire. Aux pp. 157-174, les mêmes points sont discutés, ainsi que la présentation avec les carrés représentants l'extension conceptuelle. D'après le catalogue de la bibliothèque de philosophie de la nature et de sciences naturelles établi par Wolfgang Neuser (« Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek », dans Michael John Petry, *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stutgart-Bad Canstatt, Frommann Holzboog, 1987, pp. 479-499), Hegel avait bien en sa possession ce livre. Le catalogue récent (GW 31,1, 29) le confirme.

[113] GW 21, 206-208 ; *SL*, I, pp. 326-328.

[114] Il s'agit de la symbolique des cercles concentriques, critiquée à la fin de la remarque sur le « Concept particulier », GW 12, 46-48 ; *SL*, III, pp. 61-65.

passages, comme d'autres, sont autant de preuves accréditant une « incompatibilité entre l'économie de la pensée spéculative et celle d'une pensée qui se formule à la façon d'une mathématique »[116]. Dans la logique mathématique, la pensée se retrouve dans un élément qui lui est étranger, mais cette altérité de la mathématique à la pensée peut être entendue ou bien dans le sens d'une rupture indépassable, ou bien dans le sens d'une voie par laquelle la pensée peut se réaliser elle-même, c'est-à-dire s'appliquer[117].

Dans la quantité, on a affaire à une présupposition ontologique fondamentale, qui peut se résumer par la réductibilité de l'être à l'unité. Ainsi, la relation est interprétée comme ce qui touche les étants à la périphérie. Les étants sont par principe discrets et indifférents les uns à l'égard des autres. On peut à ce titre tout à fait critiquer les mathématiques, science de la pure quantité, c'est-à-dire science de l'extériorité de la pensée à elle-même. Mais ce que l'on fait en se livrant à une telle critique nous évite de poser la question de l'architecture d'une telle extériorité. Le problème des mathématiques, ce n'est pas que la pensée est extérieure à elle-même, c'est bien plutôt qu'une telle extériorité ne fasse pas l'objet d'une compréhension rigoureuse. Or, on s'aperçoit qu'une compréhension de ce type est précisément accessible aux mathématiques, en particulier dans la théorie de l'infini mathématique et de sa contradiction[118]. Car ce n'est pas la mathématique en elle-même qui est fautive, mais bien l'usage que l'on prétend pouvoir en faire. Elle est présente comme une norme de scientificité du discours, tout en faisant l'économie de la question de la légitimité de son caractère normatif. Hegel ne déprécie pas la mathématique, mais plutôt sa prétention normative. En quoi une telle prétention normative est-elle indue ? La réponse hégélienne pourrait être formulée ainsi : le discours mathématique n'est pas en mesure de

---

[115] Dans la deuxième partie de la remarque au syllogisme mathématique, GW 12, 106-110 ; *SL*, III, pp. 140-146. On renvoie, pour le détail des références, aux notes de l'édition de Friedrich Hogemann et Walter Jaeschke, GW 12, 346-347.

[116] Au sujet de la critique hégélienne de la mathématisation de la logique, on se reportera à Dominique Dubarle, André Doz, *Logique et dialectique*, *op. cit.*, pp. 10-35, qui offre un panorama assez complet sur cette question.

[117] La question des mathématiques hégéliennes traduirait ainsi une mise en question d'une application absolue. La critique d'une compréhension psychologique du nombre, et la définition de celui-ci comme fraction pourrait ici servir de point de discussion pour penser les mathématiques comme un domaine particulier dans lequel la *Logique* s'applique *déjà* en produisant un objet parfaitement défini par elle. Néanmoins, la réduction de son étrangeté, qu'elle peut toutefois reconnaître dans l'infini mathématique, l'empêche de se penser autrement que comme *abstraite*, au sens commun du terme.

[118] C'est ce dont il est question dans la « mathématique supérieure » évoquée dans la remarque au « Concept particulier » citée plus haut : « Die höhere Mathematik, welche auch zum Unendlichen fortgeht und sich Widersprüche erlaubt, kann für die Darstellung solcher Bestimmungen ihre sonstigen Zeichen nicht mehr gebrauchen […] » (« La mathématique supérieure, qui, elle aussi, progresse en direction de l'infini et se permet des contradictions, ne peut plus employer, pour l'exposition de telles déterminations, les signes qu'elles utilisent par ailleurs ». GW 12, 47, *28-30* ; *SL*, III, p. 63. On trouve également, dans la Remarque au § 259 de l'*Encyclopédie*, une allusion à la « mathématique philosophique » qui serait conceptuelle (GW 20, 250, *1-14* ; *E.*, II, pp. 199-200). On peut supposer ici que la « mathématique supérieure » approche une telle mathématique conceptuelle. Sur la question d'une telle mathématique, voir Jean-Michel Buée, « Spéculation et sciences positives : le cas des mathématiques » dans Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault, David Wittmann (éds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 113-126.

justifier sa prétention normative parce qu'il n'est pas en mesure d'éclairer sa propre norme. Le statut des mathématiques est inaccessible au discours mathématique lui-même parce que son objet est engendré logiquement, et non à proprement parler mathématiquement. C'est au moment où la mathématique amène son objet à une limite qu'elle devient philosophique pour Hegel, c'est-à-dire au moment où elle découvre la constitution logique de son objet. La mathématique quitte toutefois, à ce moment, son propre champ. A l'instar de la « critique » à laquelle Hegel soumettrait régulièrement les sciences, il ne s'agit pas de discuter le bien fondé des mathématiques en tant que telles, mais bien le déplacement de son discours en norme. Cela implique de dévoiler la logique qui se joue dans le dos des mathématiques. La question est dès lors celle qui consiste à se demander : quelle est la logique propre des mathématiques ?

Cette logique qui se manifeste dans la quantité trouvera son analyse technique dans la diversité, c'est-à-dire au moment où la réflexion produit son altérité, et lui donne l'apparence d'être irrécupérable. Le chevalet quantitatif des mathématiques, qui soumet la pensée à des instruments qui lui sont tout à fait étrangers est le résultat de la propre violence de la réflexion dans laquelle elle existe, mais à laquelle elle ne peut cependant se tenir à partir du moment où cette étrangeté est saisie comme sa propre opération. Techniquement, cela signifie en réalité une lecture beaucoup plus économique : la négation ne peut simplement se réduire à un outil syntaxique. Sa non-dérivation ne peut être *simplement* comprise comme un fait, mais comme une tension qui lui est inhérente[119].

Tirons donc les conclusions qui s'imposent à ce sujet : la variable ne présente donc pas une nouvelle figure qui vient remplacer celle du nombre, mais la structure conceptuelle dans laquelle le nombre se construit. En vertu de cela, on peut donc comprendre que la logique de la diversité ne remplace pas la mathématique, mais explique l'autonomisation des mathématiques, et par conséquent leur capacité normative. Ce n'est donc pas ici à une théorie des mathématiques à proprement parler que nous avons affaire, mais au cœur de la compréhension de la valeur déterminante des mathématiques pour la construction d'une logique. Puisque la logique de la diversité est inscrite comme momentanée, on peut mieux comprendre à partir de là l'attitude hégélienne à l'égard de la logique formelle : la logique de la diversité permet de comprendre *et donc* de situer le moment que constitue la logique formelle. Il n'y a donc pas de rejet de principe de la

[119] Il est donc à la fois pertinent, comme le suggère Michael Wolff, d'analyser la négation à partir des mathématiques, mais il est aussi délicat de s'en tenir à cette compréhension, et cela parce que l'on ne peut exactement comprendre, par ce biais, ce qui est en jeu dans la compréhension de la copule autrement que comme un rapport d'égalité. Disons-le : l'analyse de la négation par les grandeurs négatives est fondée *du point de vue hégélien*, mais devrait être relativisée par le problème de l'applicabilité concrète des mathématiques, sur laquelle, *par définition*, la mathématique ne peut pas fournir d'outils. En ce sens, il convient de souligner davantage la différence entre l'opposition et la contradiction, comme le propose Bruno Haas dans sa remarque conclusive à l'article « Urteil », *op. cit.*, pp. 214-216.

logique formelle, mais la mise au jour de la variable comme l'axe autour duquel elle peut se construire[120].

L'apport est d'autant plus considérable dès lors que l'on comprend la variable comme *seul contenu possible* de la logique formelle. Contrairement à ce qu'elle prétend, la logique formelle n'est pas une simple logique de la forme de la pensée, mais encore une logique de ce contenu particulier qu'est la variable. A travers elle, la logique ne se libère pas du contenu : elle produit le contenu par lequel elle se libère, et par lequel elle peut se découvrir comme champ autonome. Ce n'est jamais, dès lors, qu'une autre manière de dire que la libération de la logique est conditionnée par la production d'un contenu spécifique qu'est la variable, et d'un contenu qui doit nécessairement être articulé pour avoir une valeur.

Perspectives pour le commentaire des déterminations de la réflexion

Pour conclure notre discussion concernant la différence entre proposition et jugement, nous avons pu voir que la proposition semblait à première vue adéquate pour l'exposition des déterminations de la réflexion, mais que cette forme propositionnelle laissait apparaître son inconséquence dès lors qu'il était question d'aborder le rapport de ces déterminations les unes avec les autres. Dès lors que l'on comprend ce que peut avoir d'intéressant la présentation propositionnelle, et les raisons pour lesquelles celle-ci a pu s'imposer avec une certaine forme d'évidence, on doit rappeler qu'elle est liée la saturation discursive des déterminations de la réflexion. Mais si l'on doit pousser cette logique, alors l'articulation des propositions entre elles doit être elle-même réfléchie, et la mise en relation des déterminations les unes avec les autres ne

[120] La *Logique* hégélienne ne se situe pas dans une situation de concurrence avec la logique formelle, comme on a eu l'occasion de le répéter. Elle semble bien plutôt l'inclure et la clarifier, comme l'analyse Wolfgang Wieland, « Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik », dans Rolf-Peter Hortsmann, *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1979, p. 210. On trouve une analyse concordante de la logique formelle comme « moment » chez Götz Redlow, « Hegel und die formale Logik », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 26/3, 1978, pp. 350-358. Michael Wolff reprend et déploie cette analyse, qu'il résume dans *Der Begriff des Widerspruchs*, Berlin, Eule der Minerva, 2017, pp. 232-233. On pourra également se reporter à la discussion très documentée conduite par Elena Ficara, *The Form of Truth, op. cit.*, pp. 70-74. Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels Analytische Philosophie*, Paderborn, Schöningh, 1992, pp. 23-28, souligne pour sa part la continuité entre le projet de la logique formelle et la *Logique* hégélienne. Hermann Schmitz, en revanche, souligne la discontinuité fondamentale entre le projet de la logique formelle et celui de Hegel (*Hegels Logik*, Bonn-Berlin, Bouvier, 1992, pp. 20-23. La discussion sur ce point est particulièrement intéressante dès lors que l'on s'attache à définir clairement ce que l'on entend par « formel ». Wolfgang Krohn, dans *Die formale Logik in Hegels 'Wissenschaft der Logik'. Untersuchungen zur Schlußlehre*, Munich, Hanser, 1972, notamment p. 108 souligne ainsi que la compréhension de la « forme » dépend d'un héritage kantien. Même si l'on peut répondre que l'expression « logique formelle » ne vient pas, contrairement à ce que l'on peut lire, de Kant, il n'en demeure pas moins qu'elle ouvre la possibilité d'une discussion intéressante sur la méthode de découverte des « lois logiques ». E. Ficara rappelle une distinction précieuse (*Op. cit.*, p. 58, n. 25) formulée par Ernst Tugendhat, entre la généralité et la formalité : la généralité se dérive par abstraction du contenu, tandis que la formalité se découvre par réflexion (voir *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 39). Pour E. Ficara, Kant et Hegel incluent, dans leur usage du mot « formel », ces deux aspects. Nous voudrions plutôt montrer ici que la formalité hégélienne est le lieu d'une génération et d'une transformation de la pensée, dans la mesure où elle n'a pas de point de départ : le décalage de la forme à l'égard d'elle-même l'inscrit d'emblée dans une dualité dont la *position* est précisément productrice de sa *condition*.

peut obéir à un autre fonctionnement discursif que celui qui est exposé à travers les déterminations de la réflexion. Le dispositif qui consiste donc à aborder de manière sériée les déterminations réflexives ne tient compte qu'à moitié du caractère réflexif de ces déterminations lorsqu'il les aborde naïvement les unes à la suite des autres. Il demeurerait également préjudiciable à la compréhension de la réflexion d'aborder ce rapport comme une déduction d'une proposition à la suite de l'autre, parce que la déduction semble fonctionner de manière linéaire. La linéarité des propositions implique que l'une ne soit pas subordonnée à l'autre ou déduite de l'autre. On ne déduit donc pas la différence à partir de l'identité, ni l'inverse, tout simplement parce que différence et identité dépendent l'une de l'autre pour former leur définition. Leur relation est même caractérisée comme opposition[121]. Si l'on doit comprendre que la réflexion s'exerce en même temps comme réflexion de la réflexion sur elle-même, alors on doit penser que les déterminations se réfléchissent en même temps qu'elles se posent.

Cette compréhension est particulièrement novatrice dès lors que l'on s'intéresse à l'histoire de la logique. Elle présente en effet une critique profonde de l'axiomaticité, dans la mesure où les « principes » logico-ontologiques n'ont pas d'évidence véritable, mais sont toutefois consubstantiels à la discursivité même. Au-delà de ces remarques générales, la question du jugement apparaît également en creux, et avec elle celle de la référence dans le contexte de la *Logique de l'essence*. Si on a vu que la *Logique de l'être* supposait un corrélat qui se présentait dans la position de l'immédiat, les déterminations de la réflexion nous présentent un nouveau type de corrélat, qui apparaît d'abord comme une variable. Cependant, Hegel a bien identifié l'insuffisance d'un tel corrélat. Dans le cas du jugement, en revanche, l'autonomisation du prédicat va de pair avec la manifestation du caractère incomplet de celui-ci. En effet, dès lors que le contenu se donne dans le prédicat du jugement, et non plus dans l'ensemble de la proposition, le changement de position du contenu donne lieu à une transformation de celui-ci. Comprendre le contenu dans le seul prédicat, c'est faire du contenu quelque chose de simple, puisque le prédicat se donne lui-même comme simple. Dès lors que le contenu propositionnel est positionné comme un terme, alors la simplicité du terme entre en contradiction avec le caractère propositionnel du contenu. Le prédicat contient donc une telle tension. Celle-ci ne peut se résoudre que dans la référence à un type de sujet particulier, dont le statut n'est pas d'être immédiat, ni même d'être simplement posé par la proposition. Ce sujet est appelé par le mouvement des déterminations de la réflexion, c'est-à-dire par un approfondissement de la compréhension de la réflexion par elle-même. La thématisation des déterminations de la réflexion

[121] Au degré de généralité de la remarque, il semble que Hegel présente le rapport des déterminations tantôt comme un rapport d'opposition et tantôt comme rapport de contradiction. L'opposition et la contradiction ne sont pourtant pas exactement les mêmes déterminations, comme on aura l'occasion de le voir.

est donc *méthodologiquement* gouvernée par un impératif qui est celui de prêter attention à ce que l'on dit. Il ne s'agit donc pas ici de percer un quelconque mystère, mais bien de tirer les conséquences de ce que l'on dit.

Chapitre V

Identité et différence absolue : la structure de la proposition

Dans le chapitre qui précède, nous avons pu dessiner trois angles d'analyse pour le passage des déterminations de la réflexion :

- Le premier angle est un angle immanent : il s'agit de comprendre l'articulation des déterminations de la réflexion autrement que comme un simple enchaînement.
- Le second angle articule le premier au problème de la réflexion : comment, au sein des déterminations de la réflexion, la réflexion extérieure est structurée avec la réflexion absolue.
- Le troisième angle tire les conséquences de ces deux points du point de vue de la théorie de la référence : pourquoi introduire la variable, et quel et son rôle dans la théorie de la vérité que prépare la contradiction ?

Le rôle de la logique de l'identité n'est pas, dans ces circonstances, de servir de principe à la déduction des autres déterminations. Elle introduit plutôt à l'élément formel de la détermination en général, c'est-à-dire à l'opération de la forme logique comme *identification à soi*. Bien entendu, nous nous souvenons que cette identification présente de lourdes difficultés, puisque la forme est indissociable de son expression, et que l'expression suppose déjà une rupture de la forme. Cependant, cette rupture était d'abord constatée et décrite, mais pas encore *comprise* comme opération formelle. Ici, l'extériorité va être décrite comme symptôme de ce par quoi la forme *est forme*, c'est-à-dire comme symptôme de la réflexion. Comme on l'a dit, la réflexion n'est pas retour à soi, mais identification du *soi* à une différence. Si le pivot de notre analyse du *Etwas* était *la différence qui est*, nous voulons ici montrer que l'être de la différence *est dans la différence elle-même*.

Il s'agit dès lors d'éclairer ce point à partir des déterminations d'identité et de différence. Nous consacrerons ce chapitre à l'identité, dans sa première présentation (le 1.) (I) et dans la seconde qui fait apparaître la différence (le 2.) (II). Le but est de faire apparaître la structure propositionnelle des déterminations de la réflexion, c'est-à-dire leur extériorité. L'objet du chapitre suivant sera l'étude de la différence elle-même et l'apparition de l'asymétrie *judicative*.

I. L'essence comme identité

Hegel définit l'essence comme identité. L'identité ne s'apparente en aucun cas à une propriété de l'essence : l'essence n'est pas *identique*, et l'identité n'est pas une qualité de celle-ci. Même si l'on peut dire, et écrire, que l'essence est égale à elle-même, on écrit ici « gleich ». En raison de cette « égalité à soi » (*Sichselbstgleichheit*), l'essence *est identité*.[1]

> [Das Wesen] ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität, durch die das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin an sich selbst in die reine Sichselbstgleichheit verschwunden ist. Das Wesen ist also einfache *Identität* mit sich[2].

L'identité apparaît en tant que telle, comme un substantif, et non comme un adjectif. Ce point sera d'autant plus saillant que l'identité elle-même sera reconnue, à la du premier mouvement (du 1.) consacrée à l'identité, comme l'essence. L'essence est « identité simple avec soi », et l'identité est « de manière générale (*überhaupt*) la même chose que l'essence (*dasselbe, als das Wesen*) »[3].

L'essence est donc ici définie comme un rapport, et le rapport peut se définir comme ce qui *n'est pas*. Au sens strict, l'essence est bien un *non-être*. Elle n'*est* qu'à partir du moment où elle se *redouble*, ou qu'à partir du moment où elle se dit. Ce qui est particulièrement intéressant dans le court passage que nous avons cité, c'est que ce redoublement doit être soigneusement distingué de l'insistance, ou encore de la « revenance » de la *Logique de l'être*. Ce qu'il s'agit de nommer, ce n'est plus l'achoppement de la forme, c'est la nomination elle-même. Dans la *Logique de l'être* (et en réalité dans la logique du *Dasein*), l'être *insiste*, comme on a pu le remarquer, autrement dit, il *revient*. Il ne peut que revenir, dans la mesure où l'étrangeté y est seulement décrite. Dans la *Logique de l'essence*, ce qui donne à l'être sa *valeur*, c'est-à-dire le néant, se redouble. Le fait que la différence de l'être et du non-être soit signifiante ne dépend pas de leur subsomption sous un genre ultime que serait l'être, mais bien sur une réflexion implicite du néant. Dès lors, l'identité

---

[1] L'*unité* est une application ontologique de la *Logique*. On peut donc dire que l'étant est *un*. Mais l'identité est une détermination *essentielle* qui structure une référence d'un autre type. Hegel plaiderait donc, à ce titre, pour une distinction soigneuse de l'unité et de l'identité. Il est donc à ce titre nécessaire de bien tenir la distinction de l'identité et de l'unité, dont la confusion est relevée par Eduard von Hartmann, *Ueber die dialektische Methode*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1868, pp. 86-87.

[2] « [l'essence] est égale à elle-même dans son absolue négativité, du fait de laquelle ce qui est l'être-autre et la relation à autre chose est, sans réserve, en soi-même, venu disparaître dans la pure égalité à soi. L'essence est ainsi *identité* simple avec soi » GW 11, 260, *22-25* ; *SL*, II, p. 39.

[3] GW 11, 260, *36* ; *SL*, II, p. 40. Gardons ici d'observer le même mouvement que dans l'articulation de l'être et du néant, même si les formules sont proches : l'essence est identité, et l'identité est la même chose que l'essence. L'être est le néant, et le néant est le même que ce que l'être *est*.

n'apparaît pas comme *une* détermination, mais comme ce dans quoi l'essence *est*. Elle est l'élément de l'essence, ce que confirme, au demeurant, le début du point 2., un peu plus loin :

> Diese Identität ist zunächst das Wesen selbst, *noch keine Bestimmung desselben* [nous soulignons] ; die ganze Reflexion, nicht ein unterschiedenes Moment derselben[4].

Si l'identité ne doit pas se laisser penser en première approche comme une détermination de l'essence, mais comme l'essence dans son *absence de détermination*. Une telle *absence* n'est pas l'ouverture de l'essence à son autre, mais sa première *réalisation*. Citons ici le passage qui énumère les déterminations de la réflexion, et qui traduit bien l'hésitation sur la position que nous devons donner à l'identité :

> Das Wesen ist *zuerst* einfache Beziehung auf sich selbst ; reine *Identität*. Diß ist seine Bestimmung, nach der es vielmehr Bestimuungslosigkeit ist[5].

L'identité est la détermination d'après laquelle l'essence est ce qu'elle est, c'est à dire l'absence de détermination. L'identité est donc ce dans quoi l'essence, le non-être, se donne son être (A), elle est son acte inaugural, sans doute, mais en aucun cas son fondement, son principe (B) ou son absoluité (C). L'essence se signale *immédiatement* ou plus exactement *simplement* comme identité, c'est à dire comme *purement formelle*. On observera ainsi des termes comme *einfach* ou *Bestimuungslosigkeit* qui renvoient directement à la sémantique du *néant*.

A. L'identité comme non-être et la critique de l'abstraction.

L'essence, dont l'être est la négativité, c'est-à-dire le fait de n'être que pensée de soi, absorbe en elle toute relation à l'autre, et tout être-autre. L'altérité de l'identité n'a de sens que dans l'identité elle-même. Cette détermination du sens de l'identité à partir de l'identité elle-même est la formule générale de ce que l'on nomme ordinairement la négativité[6]. Interpréter, dans le

---

[4] « Cette identité est tout d'abord l'essence elle-même, *non pas encore une détermination de celle-ci* [nous soulignons] ; la réflexion en sa totalité, et non un moment différencié en elle » GW 11, 261, *25-26* ; *SL*, II, p. 41.

[5] « L'essence est en *premier lieu* relation simple à soi-même ; pure *identité*. C'est là la détermination suivant laquelle elle est, bien plutôt, absence de détermination », GW 11, 258, *12-13* ; *SL*, II, p. 37.

[6] Voir les explications sur négation et négativité chez Michael Wolff (*Der Begriff des Widerspruchs*, Berlin, Eule der Minerva, 2017, pp. 145-150, notamment p. 148, où l'auteur subordonne la relation à soi de la négativité à la structure *logique* de la réflexion) et chez Christian Iber (*Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin, De Gruyter, 1990, pp. 219-237). Mais l'idée de rapprocher le caractère réflexif de la négation de la loi logico-mathématique de la *duplex negatio* rend peut-être plus délicate l'appréhension de la théorie du discours contenue ici, d'autant que toute double négation ne débouche pas nécessairement sur une affirmation. Thomas Kesselring donne ici justement l'exemple du jugement indéfini dont le prédicat est négatif, et dont le sens demeure indéterminé (*Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp 1984, p. 381), mais sans relever son intérêt pour la compréhension de la logique ontologique. Certes, M. Wolff souligne bien la différence à la p. 149, n. 24 : « Der Unterschied zwischen klassischer mathematischer Logik und Hegels *Wissenschaft der Logik* besteht darin, dass Hegel Gesetze, deren Geltung die formale Logik nur voraussetzt, auf noch elementarere reflexionslogische Prinzipien zurückführen möchte ». L'idée de négation rapportée à elle-même présente une difficulté pour la logique formelle dans la mesure où la négation comprise de manière ordinaire est un opérateur appliqué à un terme ou à une proposition. L'idée d'une négation portant sur la négation même et non sur la proposition niée est elle-même problématique en logique standard. Il s'agit donc de penser la négativité comme

cadre qui nous occupe ici, la négativité comme une opération qui serait réglée par l'identité reviendrait à installer l'identité comme un « principe », ainsi qu'à la concevoir sur le modèle d'une propriété de l'étant en général, autrement dit de l'interpréter de manière catégorielle[7], comme un « genre ».

L'identité n'est pas un genre, une déterminité ontologique, autrement dit elle n'est pas un prédicat d'un étant. Le « sujet » de l'identité, s'il est possible de s'exprimer ainsi, est en l'occurrence l'essence elle-même. L'essence n'est en aucun cas qualifiée par ce prédicat, mais bien plutôt *instaurée* par celui-ci. Dans l'identité, l'essence *est*, ce qui est tout à fait problématique et paradoxal, puisque l'essence, au sens rigoureux du terme, *n'est pas*. L'analogie existant entre la proposition qualitative et la proposition dans laquelle est exprimée la déterminité essentielle pouvait laisser croire qu'il était possible de penser l'être et l'essence sur le même modèle, et donc de penser l'identité comme une détermination catégorielle, mais il est évident que l'on manque, par-là, le sens spéculatif de l'identité. Hegel envisage d'ailleurs ce point dans la remarque générale à l'introduction des déterminations de la réflexion :

> Sie [*sc.* die Reflexionsbestimmungen] erwecken damit das Seyn wieder, und sprechen die Reflexionsbestimmungen, die Identität u.s.f. von dem Ewtas als eine Qualität aus, die es an ihm habe; nicht in speculativem Sinne, sondern daß Etwas als Subject in einer solchen Qualität bleibe als *seyendes*, nicht daß es in die Identiät u.s.f. als in seine Wahrheit und sein Wesen übergegangen sey[8].

---

relation à soi de la négation, et de la négation qui ne serait pas comprise comme un opérateur discursif que la logique aurait hypostasié, voire « ontologisé ». Thomas Kesselring a proposé (*Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1981) d'analyser la relation à soi de la négativité à partir de la question de la contradiction (voir p. 215), et de tirer à partir de cela une compréhension d'ensemble de la générativité de la dialectique hégélienne. Nous verrons pour notre part comment interpréter cette « générativité » en termes de doctrine de la référence. Ainsi, l'enjeu sera peut-être de discuter ici la continuité introduite par Wolff entre l'opposition et la contradiction, dans la mesure où la contradiction fait apparaître une compréhension moins « linéaire » des opposés. Dans « Logiques de la négation. Le révélateur hégélien », *Revue philosophie de Louvain*, 112/4, 2014, pp. 615-632, Bernard Mabille trace une carte pour circuler dans le problème de la négation, en opposant un couple empirico-formel qui suppose la présence pour penser la négation à une pensée de la primauté de la négation. En rapprochant ici Hegel du néo-platonisme, il montre toutefois que celui-ci place au « sommet » de son appareil la relation. Le problème demeure cependant, puisque la primauté de la relation ne semble pas articulée à la relativisation de toute primauté. Ce dernier geste aurait pour effet de fragiliser la compréhension « pyramidale » dans son ensemble.

[7] Si l'on veut ainsi soigneusement délimiter la détermination de l'identité, il faut, en vocabulaire hégélien, la disjoindre du « un ». Le « un » peut être compris comme une catégorie ontologique, c'est-à-dire comme un lieu dans lequel la contradiction engendre la référence à un étant. Cela justifie sa position dans la *Logique de l'être*. Mais le « un » n'est pas une détermination relationnelle, ni même réflexive (y compris dans le sens non technique du concept de réflexion. On remarque ainsi que la théorie hégélienne du nombre n'est pas une théorie abstractive du nombre : le nombre médiatise la référence à l'étant, et n'est pas abstrait de l'étant – on retrouve ici des pistes particulièrement intéressantes pour mettre en perspective les critiques d'une dérivation « intuitive » du nombre. Voir ce point par exemple dans la critique anticipée de Richard Dedekind par Gottlob Frege (*Grundlagen der Arithmetik*, *op. cit.*, §§ 26-27, p. 39-43.

[8] « Elles ressuscitent par là l'être et énoncent les déterminations de réflexion, l'identité, etc., du quelque-chose comme une qualité que, en lui-même, il aurait, non pas en un sens spéculatif, mais en ce sens que quelque-chose, en tant que sujet, resterait dans telle qualité comme un *étant*, non pas au sens où il serait passé en l'identité etc., comme en sa vérité et en son essence ». GW 11, 259, *34-39* ; *SL*, II, pp. 38-39.

Il y a donc bien un « retard » dans le fait de s'exprimer de manière « catégorielle », alors même que le régime de l'essence exigerait de se défaire de l'encombrant *Etwas*, ou du moins exigerait de mieux le comprendre. Pour autant, un tel retard doit nous intéresser, dans la mesure où il permet de comprendre que même dans la forme propositionnelle de la *Logique de l'être* se jouait, d'une certaine manière, la forme réflexive. Il est donc désormais possible de problématiser la forme propositionnelle elle-même. Il nous faut ici entrer dans le prédicat « identité » plus en détail en repartant de ce qui a été vu précédemment : l'identité se produit dans le discours qui la réalise. Elle n'est à ce titre pas un être, et elle se déploie intégralement, au contraire de l'être, dans le discours dont elle est à la fois l'objet et la méthode. Or, on trouve là justement une difficulté : l'identité est une détermination *réflexive*, ce qui suppose son caractère nécessairement *secondaire* et donc *médiatisé*. Or, Hegel écrit ici, sans aucune difficulté :

> Diese Identität mit sich ist die *Unmittelbarkeit* der Reflexion[9].

Superficiellement, il semblerait que l'identité puisse bien se définir comme négation de la différence, et l'on présupposerait alors la différence comme donnée dès le départ, mais ce rapport est évidemment réversible, puisque la différence pourrait tout aussi bien se définir comme négation de l'identité. Ce rapport de négation réciproque ne devrait rien présenter de nouveau, puisque le rapport des qualités engageait précisément ce type de négation dans le rapport du jugement indéfini[10], mais celui-ci ne peut être déterminant pour les objets « étants » - c'est ainsi que le jugement indéfini s'avérait en réalité *déterminant de manière indirecte*, en plaçant l'objet indéterminé au-delà du régime de la différence qualitative. Ainsi, l'étant n'est pas défini par la délimitation réciproque des déterminations qualitatives, mais au contraire par l'indétermination de l'intersection de ces délimitations réciproques.

Dans les déterminations de la réflexion, le problème est différent dans la mesure où la négation est *définitionnelle* et non plus accidentelle. Pour le dire d'une manière ramassée, l'horizon de la détermination réflexive est celui de l'identification entre la déterminité et la détermination. Si l'on cherche à traduire ce point dans la question de la proposition qui nous a servi plus haut de fil conducteur, cela signifie que l'on devrait parvenir à une adéquation de l'expression avec ce qu'elle dit. L'identité formelle dont il est ici question ne décrit pas encore tel ou tel type d'objet, et son rapport à l'étant n'est certainement pas ce qui intéresse Hegel dans un premier temps. Elle décrit le régime dans lequel la forme n'exprime qu'elle-même, et en l'occurrence ce *par quoi elle est forme*. C'est *parce que la forme ne peut* être *que comme identité* que la forme n'est pas un *être* et que l'identité *n'est pas une propriété ontologique*. L'immédiateté dont il est question ici est celle de la forme qui est

[9] « Cette identité avec soi est l'*immédiateté* de la réflexion », GW 11, 260, *26* ; *SL*, II, p. 39.
[10] Voir ici chapitre III, page 238, note 64.

son propre objet, c'est-à-dire une définition de la forme *d'abord comme nomination de soi*. Un tel processus est justement celui d'une médiation *vers soi*, c'est-à-dire d'une médiation vers la médiation elle-même, qui ne suppose donc rien d'autre que son *non-être*. On peut dès lors comprendre pourquoi la négativité n'a pas de « base » sur laquelle elle pourrait travailler.

Les nombreux commentaires liés à la question de la négation et de la négativité chez Hegel témoignent de la difficulté de la définition de la notion. Cette difficulté est peut-être liée à la relative discrétion de Hegel à ce sujet[11], mais aussi, peut-être, à la volonté de ne pas définir la négativité, mais plutôt d'en décrire les effets différenciés et donc le fonctionnement. L'idée d'une description « directe » de la négation et de la négativité contribuerait à en faire un opérateur logique indifférencié, alors même que la logique hégélienne chercherait à montrer la différenciation de fonctionnement impliquée dans la logique elle-même – il ne peut donc y avoir qu'une description *immanente* de la négativité, parce que celle-ci se redouble d'emblée.

On peut néanmoins retenir l'idée de la négativité comme une relation à soi de la négation. Ce point semble particulièrement difficile à saisir, dans la mesure où il semble procéder à une sorte de « réification » de la négation, alors que celle-ci devrait être comprise comme un simple élément syncatégorématique, ou comme un opérateur logique. L'irréalité de la négation, qui semble aller de soi, est ce qui semble complexifier la compréhension des formules hégéliennes concernant la négativité, et le mystère qui semble nimber de telles formules. Dans « Formen der Negation in Hegels Logik »[12], Dieter Henrich propose de comprendre la négation hégélienne comme une ontologisation de la négation discursive[13]. Cette interprétation permet de s'émanciper de l'idée de la secondarité de la négation, mais installe une difficulté dans la compréhension du caractère ontologique de la négation et de la négativité. L'intérêt du développement hégélien de la négativité comme rapport à soi semble justement résider dans la possibilité de s'exempter de toute présupposition d'ordre ontologique et ensuite d'entrer dans la structure même de la *supposition ontologique*. De ce point de vue, la négativité ne pourrait correspondre à une redéfinition de la négation. La négation devrait bien plutôt apparaître comme un fonctionnement particulier

---

[11] Dans la première édition de la *Logique de l'être*, Hegel entreprend bien une définition de la distinction entre négation et négativité : « Wenn fernerhin von Negativität oder negativer Natur die Rede seyn wird, soi st darunter nicht jene erste Negation, die Grenze, Schranke oder Mangel, sondern wesentlich die Negation des Andersseyns zu verstehen, die, als solche, *Beziehung auf sich selbst* ist » (« Si, plus tard, il va être question de négativité ou de nature négative, il ne faut pas entendre par là la première négation dont on a parlé, la limite, la borne, ou le manque, mais essentiellement la négation de l'être-autre, qui, comme telle, est *relation à soi-même* ») GW 11, 77, 24-27; *SL*, I, p. 172. Ce passage ne se retrouve plus dans la seconde édition, mais on peut montrer, à partir du commentaire des déterminations de la réflexion, que la négativité doit bien être comprise comme *Selbstbeziehung*, à la condition de concevoir celle-ci comme ne supposant pas, justement, de *Selbst*.

[12] *Hegel-Jahrbuch*, 1974, pp. 246-256.

[13] Il reprend cette thèse en 1978 : « Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung », dans Dieter Henrich (éd.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 261-262. La même thèse est soutenue par Walter Jaeschke en 1978, dans « Aüsserliche Reflexion und immanente Reflexion », *op. cit.*, p. 117.

de la négativité (typiquement son caractère abstrait). À ce titre, on ne pourrait donc pas dériver la négativité à partir de la négation telle qu'elle se présente dans le discours ordinaire, mais bien plutôt expliquer la structure de la négation dans le discours à partir du concept de négativité. Une telle procédure permettrait de garantir une compréhension de la négativité exempte de la présupposition d'un terme ou d'une proposition qui serait niés. À ce titre, le concept de négativité pourra apparaître comme un point à partir duquel il est possible de relativiser l'ontologie.

La négativité permet surtout de thématiser ce qui se présentait auparavant comme une extériorité logique : celle de la dimension dative. Cette dimension dans laquelle la nomination se déployait comme pure extériorisation est désormais le *thème*, ou pourrait-on même dire *l'objet* de la *Logique*. Or, elle ne peut correctement être décrite *que par sa propre perspective*, c'est-à-dire dans le cadre qu'elle donne elle-même à l'extériorité. Hegel évite ainsi à sa manière l'argument redoutable de la *regressio ad infinitum*, mais au prix de la difficulté d'une médiation s'articulant à son propre caractère négatif. En fait de primauté et d'origine, les déterminations de la réflexion ne propose ici que le redoublement immédiat de la secondarité qui semble exclure l'accès à tout point originaire[14]. Dans la *Logique de l'essence*, on ne trouve donc plus de renvoi à une instance tierce, parce que la détermination se définit certes par son rapport à l'autre, mais *également* comme l'espace même de ce rapport : elle constitue ainsi *sa propre dimension dative*. C'est parce que la détermination réflexive est comprise comme réflexion sur elle-même, et comme constituée par cette réflexion même, que la négativité n'est pas référée à une autre instance, et peut donc se présenter comme absolue.

La *Logique de l'essence* est prise en charge discursive de la discursivité, et va s'employer à montrer comment celle-ci s'avère être déjà à l'œuvre dans la *Logique de l'être*. C'est d'ailleurs précisément en ce sens que l'on retrouve, à la fin de ce paragraphe :

> […] das Seyn und alle Bestimmtheit des Seyns hat sich nicht relativ, sondern an sich selbst aufgehoben ; und diese einfache Negativität, des Seyns an sich, ist die Identität selbst[15].

L'identité est donc l'expression formelle de la négativité qui est l'être même de la discursivité, en tant que celle-ci n'est qu'en rapport avec elle-même. Un tel rapport, s'il est bien l'être de la discursivité, est donc également position de lui-même comme non-être. Ce paradoxe

[14] Voir les contributions, sur cette question, de William Maker (*Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, Albany, SUNY Press, 1994) et de Stephen Houlgate, (« Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 39/40, 1999, pp. 18-34). Voir également, sur la critique de la « principialité » de l'identité Bruno Haas, « Urteil », dans Gilbert Gérard, Bernard Mabille (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, p. 195.

[15] « […] l'être – ainsi que tout déterminité de l'être – ne s'est pas aboli relativement, mais en soi-même ; et cette négativité simple de l'être qui est en soi, est l'identité même » GW 11, 260, *33-35* ; *SL*, II, p. 40, légèrement modifiée.

peut se résumer ainsi : la discursivité est rapport, mais elle pose également ce rapport comme son objet. Elle *est* par-là. Mais en étant ainsi, tout le contenu de son être est qu'elle n'est pas. Le discours ici ne passe pas dans un tel néant de soi, dans la mesure justement où ce néant est désormais son *contenu*. Il est son intérieur. Le rapport du discours se rapporte donc à lui-même comme un non-être, et le discours peut ainsi *être* ce *non-être*.

B. L'identité n'est pas un principe

Si l'on résume notre raisonnement jusqu'ici, l'essence se pose à travers son exposition logique, c'est-à-dire à travers le discours, et n'est rien en deçà ou au-delà de cette exposition. L'essence n'est l'autre de l'être que dans la mesure où cet « autre » est l'effet de l'être lui-même. L'identité exprime ce que l'altérité présuppose : son irréductibilité aux termes entre lesquels elle s'installe, autrement dit le fait que la négation n'est pas la conséquence du rapport des termes. Il ne suffit pas de dire ici que la médiation ou la relation est première, parce que cette relation n'est qu'en se déployant elle-même, c'est-à-dire en se niant elle-même. La primauté de la négativité annule l'idée de primauté, mais laisse pendante une dimension qu'il serait hâtif de gommer. L'idée d'immédiateté interrompt un instant l'image d'absoluité close que l'on voulait construire.

Cette impression est renforcée par la classification problématique de l'identité. On a vu plus haut que Hegel semblait hésiter à la ranger parmi les déterminations de la réflexion, sous prétexte qu'elle se trouvait être l'absence même de détermination. Il faut ici reprendre le début du second alinéa du 1. du chapitre sur l'identité pour essayer de mieux comprendre l'immédiateté dont il est ici question et comment le fait que la forme se donne à elle-même implique une extériorité comprise à nouveaux frais.

> Diese Identität mit sich ist die *Unmittelbarkeit* der Reflexion. Sie ist nicht diejenige Gleichheit mit sich, welche das *Sein* oder auch das *Nichts* ist, sondern die Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit hesrtellende ist, nicht ein Wiederherstellen aus einem Anderen, sondern dieses reine Herstellen aus und in sich selbst, die *wesentliche* Identität[16].

Nous axons notre commentaire autour du couple *Wiederherstellen* et *Herstellen* pour montrer qu'il n'y a pas lieu ici de tenir cette alternance pour un passage, car le rapport à l'altérité y est transformé. L'égalité de *Sein* et de *Nichts* est une identité résultante. On entend par là qu'il s'agit d'une identification à partir de l'autre. Le problème n'est pas que l'être et le néant sont égaux à un autre, et que l'essence serait identique à elle-même. Hegel écrit en toutes lettres que l'être et le

[16] « Cette identité avec soi est l'*immédiateté* de la réflexion. Elle n'est pas cette égalité avec soi que sont l'*être* ou encore le *néant*, mais l'égalité avec soi qui est en, tant qu'égalité s'instituant en une unité, non pas une restitution à partir d'un Autre, mais cette institution pure à partir de soi et dans soi-même, l'identité *essentielle* » GW 11, 260, *26-30* ; *SL*, II, p. 39.

néant sont également des égalités avec eux-mêmes. Cela, ils le sont au prix d'une restitution, ou d'un *Wiederherstellen*[17]. Cette restitution est une opération dans laquelle l'égalité de l'être et du néant (celle de l'être comme celle du néant, ce qui signifie tout aussi bien l'égalité des deux) provient d'un autre. À ce titre, l'égalité de l'être lui est restituée à partir d'un autre, de même que celle du néant l'est à partir d'un autre. L'égalité n'est pas « égalité de l'être et du néant », elle est « égalité de l'être » et « égalité du néant » chacun à partir d'« un autre » (et non de *son* autre). La compréhension de ce point a été fournie : l'égalité est, dans la *Logique de l'être*, un rapport nécessairement indéfini, puisqu'il provient toujours d'un autre qui opère de l'extérieur, c'est-à-dire d'une instance discursive qui ne fonctionne pas d'après les déterminations développées dans le discours logique. La relativisation des catégories ontologiques n'est jamais, dans ces circonstances, une description définie. Dans la *Logique de l'essence*, l'égalité n'est pas un résultat, une restitution, mais bien une *institution*, l'identité sans termes préalables qui seraient identifiés. C'est ce que l'on rencontre dans le *Herstellen*.

La restitution de l'égalité à l'être, de même que celle qui concerne le néant, se produit dans une situation où un « autre » est toujours au dehors. Cela signifie non pas une sorte de sacralisation de « l'autre », mais bien le fait que se joue dans l'être et dans le néant quelque chose qui les dépasse. Une caractérisation technique de ce point précis passe par le fait qu'il y a davantage dans le discours logique que ce qu'il est, mais qu'un tel « supplément » ne prend de sens qu'à partir du moment où le discours *est*. Un tel excédent du discours coïncide donc expressément à la fois avec le fait que le discours pose son altérité, et avec le fait qu'il la comprenne comme sienne : *aus und in sich selbst*. La découverte est ici plus profonde qu'il n'y paraît, car la « position » de l'altérité par le discours permet de caractériser précisément le lieu logique dans lequel on se trouve. Tant qu'il reste dans l'expression fonctionnelle du rapport entre le discours et son non-être autre chose que du discours, alors le nom a pour fonction de placer l'altérité dans un autre lieu que le discours lui-même. Le passage à la *Logique de l'essence* n'est donc pas une abolition de l'altérité, mais la compréhension de celle-ci comme étant l'être du discours lui-même. Il s'agit donc d'une *désontologisation* de l'altérité[18]. La conséquence d'une telle

[17] Nous préférons ici la traduction de B. Bourgeois, qui propose le couple instituer-restituer, dans la mesure où la restitution évoque le fait que celle-ci est le fait d'un *autre*. Gwendolyne Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière préfèrent le couple rétablir-établir (Hegel, *Science de la logique. Logique de l'essence*, Paris, Aubier, 1976, p. 38.

[18] Le terme de « désontologisation » (adopté notamment par Alexander Schubert et Christian Iber, voir chapitre IV, page 283 note 14) peut être entendu ici aussi bien en un sens banal que dans un sens technique. Au sens banal, il conviendrait peut-être de parler d'une démystification de l'hypostase de l'altérité. La *Logique de l'être* a pour effet de placer l'altérité du discours hors du discours lui-même. Cela n'est pas une erreur, mais un effet dû à la structure même des catégories. On ne corrige pas, ici, le discours de l'ontologie ordinaire, mais on montre qu'il repose sur la présupposition d'une altérité irréductible, d'une étrangeté à même le discours que le nom a pour tâche de faire fonctionner. Dans le sens technique, la *Logique de l'essence* « désontologise » l'altérité dans le sens où elle ne s'en tient pas à l'autre de la *Logique de l'être*, mais saisit le fait que l'absence d'antécédent à cette altérité ne signifie pas qu'elle est

désontologisation est le fait que l'être du discours ne se produit que dans son redoublement. C'est ici que nous apparaît, au sens strict, le *Herstellen*, et c'est également la raison pour laquelle le *aus* doit se doubler d'un *in sich selbst*.

On comprend le caractère institué de l'identité non pas comme geste arbitraire mais comme une réalisation discursive de l'altérité du discours. Celle-ci était prise en charge par une instanciation nominale de l'étrangeté à soi du discours. Désormais, la nomination est comprise comme instrument de l'institution du discours pour lui-même. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'identité comme immédiateté de la réflexion. L'identité signifie la duplication immédiate de la réflexion, or, ce caractère immédiat semble contredire l'essence même de la réflexion comme médiation. L'idée d'institution déployée précédemment peut cependant nous donner des indications sur ce point : la réflexion n'est que comme rapport, mais prise en elle-même, elle ne peut donc être que rapport à elle-même, donc rapport de rapport.

Ce redoublement n'a rien d'accessoire, comme on a déjà pu le souligner, mais dès lors que le rapport se relativise, il *est* par cette relativisation même. Or « être » signifie ici se nier comme rapport. L'immédiateté de la réflexion ne vient donc pas contredire le caractère médiat de la réflexion, mais parachever la médiation en la reliant à son caractère négatif. En vertu de ce que l'on a dit plus haut, c'est-à-dire en vertu du caractère *thématisant* de la *Logique de l'essence*, l'*opération* négative de la médiation fait de la médiation l'*objet* de sa propre activité. C'est ici l'économie du discours réflexif qui en fait toute la difficulté, mais aussi toute la richesse. Il n'y a pas de contenu au-delà de l'opération même de la forme, ce qui signifie que la forme devient *contenu de sa propre opération*, et est par-là authentiquement *forme*. On rencontre alors, de manière beaucoup plus claire, notre difficulté : l'immédiateté de l'identité fait fonctionner en une seule fois la différence entre le contenu et l'opération. Elle est bien l'acte par lequel la forme *est forme*, mais ce faisant aussi ce par quoi *elle n'est pas*. L'extériorité qui nous occupe est donc celle des deux dimensions (celle de l'opération et celle du contenu) qui sont pourtant *logiquement identifiées*.

Tentons de résumer ce dernier point de manière quelque peu schématique :

- Dans la réflexion, *la forme est son contenu*.
- Or, la forme est *opération*, et elle produit l'identification de son opération avec son contenu, donc *applique son opération à son contenu*.

---

donnée. Le concept de réflexion permet ici de comprendre une absence d'antécédent qui ne reviendrait pas à une principialité, et donc l'étrangeté comme liée à la réflexion elle-même

- Elle se *réalise comme forme*, mais réalise ainsi son *non-être*, et intègre ainsi l'être à son processus. Celui-ci se retrouve *posé* comme corrélat de l'application de l'opération au contenu.

La conclusion qu'il convient dès lors de tirer de ces quelques points est la suivante : l'identité a une fonction de générativité *formelle*, mais est également le lieu de production d'une *référence particulière*. Vérifier ce second point demandera d'entrer dans le détail de l'application de l'opération de la détermination à son contenu, autrement dit de vérifier quel type d'extériorisation est engagé dans la réflexion.

C. L'identité comme un absolu ?

L'identité doit donc être comprise à partir d'une auto-application de la réflexion. C'est d'ailleurs en ce sens que l'on doit entendre l'adjectif « absolu ». Dans les passages qui concernent l'identité, on trouve ainsi deux formulations qui vont dans le sens d'une définition de l'absoluité comme auto-référence[19]. Ces deux passages se trouvent dans le second alinéa, sur lequel on se penchera un peu plus loin :

> Als absolute Negation ist sie [*sc.* die Identität] die Negation, die unmittelbar sich selbst negiert; ein Nichtseyn und Unterschied, der in seinem Entstehen verschwindet, oder ein Unterscheiden, wodurch nichts unterschieden wird, sondern das unmittelbar in sich selbst zusammenfällt[20].

Et :

---

[19] On entre ici dans l'explication de ce qui a été relevé par Anton F. Koch (*Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 73 et p. 306) comme moteur de la constitution de l'espace logique : la contradiction comme négation auto-référentielle. L'économie d'une telle compréhension est tout à fait remarquable, mais demande à être comprise à partir de la théorie originale du signe qui apparaît ici. Franco Chiereghin, *Relire la* Science de la logique *de Hegel*, tr. C. Alunni, Paris, Hermann, 2020, fait à juste titre apparaître l'auto-référence comme opérateur dynamique de la *Logique* hégélienne. Il remarque à ce titre trois passages dans lesquels on peut relever ce mouvement (pp. 54-67). Le premier est celui du *Dasein*, le second celui de la différence absolue, qui nous occupe ici, et le troisième se rencontre dans l'idée absolue. Il convient toutefois d'ajouter à ce relevé le fait que l'auto-référence ne fonctionne pas tout à fait de la même manière dans chacun de ces cas. Pour ce qui concerne la *Logique de l'être*, l'auto-référence, comme conclusion de la forme, ouvre vers une extériorité située comme *être*, précisément parce que la forme ne réalise l'intégralité de son auto-référence que par la production d'une référence extérieure, c'est-à-dire par une nomination. Dans le cas de la *Logique de l'essence*, l'auto-référence débouche sur une position de l'intégralité de la forme à l'extérieur d'elle-même, raison pour laquelle seule elle peut ensuite s'identifier. Dans le cas de la *Logique de l'être*, il n'y a pas d'identification, mais passage par une nomination. Dans la *Logique de l'essence* l'identification passe désormais par une altérité à soi, ce qui permet de lui donner la valeur d'une copule, comme on l'a remarqué, mais aussi de produire une certaine référence à travers cette identification. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que la relativisation formelle est totale dans les deux cas, mais produit une différence *d'être* dans l'être, tandis qu'elle produit une différence *de soi* dans l'essence.

[20] « Comme négation absolue, elle est la négation qui se nie immédiatement elle-même, un non-être et une différence qui, dans son surgissement disparaît ou une différenciation par laquelle rien n'est différencié, mais qui se fait coïncidence avec soi immédiatement dans elle-même » GW 11, 261, *26-30* ; *SL*, II, p. 41. On notera ici l'insistance sur l'immédiateté comme une différence qui se rapporte à elle-même, comme une négation qui se nie elle-même, c'est-à-dire comme une opération qui se rapporte à elle-même comme thématique. Mais l'opération est typiquement *thématisante*. On voit aussi apparaître, avec sa correspondance immédiate à soi, que la différence absolue peut également apparaître comme *forme de la vérité*.

> Der Unterschied ist aber nur identisch mit sich insofern er nicht die Identität sondern absolute Nichtidentität ist. Absolut aber ist die Nichtidentität, insofern sie nichts von ihr anderes enthält, sondern nur sich selbst […][21].

Dans le premier cas, l'absoluité signifie l'auto-application d'une opération, tandis que dans le second, il s'agit de la non-dérivation, ou de l'auto-contenance (l'identité est la forme de la différence qui est sa définition). Dans la réflexion, la forme en vient à se contenir elle-même. Cette capacité de se contenir soi-même implique une compréhension de la forme comme opération, et comme application à soi de cette opération.

Le sens de l'immédiateté ici doit apparaître comme celui du rapport à soi de la réflexion, rapport dans lequel sont engendrés aussi bien la détermination que le « soi » de la réflexion. Il convient d'éclaircir encore l'immédiateté de la réflexion comme identité pour comprendre le statut de l'extériorité ici engendrée.

L'identité correspond, à travers le « recourbement » de la discursivité sur elle-même, à une redéfinition de l'être. Elle est ce dans quoi la discursivité revient à elle-même, et *est* dans sa réitération, insistance qui la signale paradoxalement comme non-être. Cela nous conduit à repenser la structure de l'immédiateté telle qu'elle pouvait se présenter dans la *Logique de l'être*, commandée par la nomination. Celle-ci intervient dans la tension entre le discours logique et ce qu'il y a d'extérieur à lui-même. Ici, l'extériorité du discours est comprise discursivement, ce qui change la manière dont le nom fonctionne. L'essence fait apparaître la structuration de la nomination comme annulation de la médiation, mais donne également, ce faisant, quelques indications sur le fonctionnement de la référence. Approfondissons ce point.

L'interprétation technique de ce rapport de soi à soi signifie l'apparition dans le discours de termes particuliers qui décrivent exactement, et sans reste, la discursivité. C'est pour cette raison que l'on peut décrire les déterminations de la réflexion comme le lieu de la thématisation du discours par lui-même, mais à condition de préciser que cette thématisation même est le lieu dans lequel le discours se produit, alors que dans la *Logique de l'être*, la thématisation était à part de l'opération d'application. Il n'y a pas d'être du discours en dehors de cette thématisation.

L'auto-référence du discours est donc différente d'une prise en charge de celui-ci à un second degré. L'idée d'un discours sur le discours (ou métadiscours) est liée intrinsèquement à la supposition d'après laquelle le discours-objet, c'est-à-dire le premier discours, est d'emblée

[21] « Cependant la différence n'est identique à soi que dans la mesure où elle n'est pas l'identité, mais une absolue non-identité. Absolue, toutefois, la non-identité l'est dans la mesure où elle ne contient rien qui soit l'Autre d'elle-même, mais seulement elle-même […] » GW 11, 262, *6-8* ; *SL*, II, p. 41. On remarque que l'identité devient la forme de la différence qui se rapporte à elle-même de manière opératoire. La différence produit ainsi, avec son autre, sa propre *forme*.

complet, autonome. Il n'est pas nécessaire de soutenir l'inverse, à savoir que le discours n'est jamais autonome, mais au moins d'observer que son rapport à la totalité est problématique : ainsi, son rapport à lui-même comme totalité, c'est-à-dire son rapport à la signification, doit passer par une situation de lui-même comme syntaxe qui se trouve être *différente* de la signification (d'où l'émergence de termes dont la nécessité ne s'explique que par leur situation syntaxique). Le rapport entre syntaxe et signification, compris comme le rapport entre discours et pensée, est *déjà* produit dans la *Logique de l'être*, mais comme impossibilité du discours de se dire lui-même – d'où l'immédiateté[22]. Il y a ici une ambivalence du terme syncatégorématique dans la syntaxe : il est ce qui permet la « soudure » de la syntaxe, mais il marque ce faisant la relativisation de la syntaxe (complexe, discursive) par rapport à la signification (censément simple), et donc nie l'autonomie du discours en même temps qu'il en produit la clôture.

Paradoxe intéressant : la signification du discours semble assurée par la présence en lui d'éléments qui ne sont pas signifiants par eux-mêmes. De manière naïve, on voudrait faire reposer la signification sur les termes signifiants, et ne déléguer aux termes syncatégorématiques que la modalisation de la signification. L'idée d'une signification « directe » (lien entre tel ou tel mot et telle ou telle chose) relève d'une reconstruction *a posteriori* et simplificatrice. La signification se produit non pas par l'installation d'un pont entre une chose-signe d'une part et une chose-signifiée d'autre part, mais par le déséquilibre interne du signe qui produit la signification. Ce déséquilibre provient de l'annulation du signe : celui-ci est non-être, et c'est précisément pour cette raison qu'il peut renvoyer à autre chose. Or, le rôle du syncatégorème n'est pas simplement de raffiner la signification à la marge, mais de produire une relativisation du terme par laquelle il devient signifiant[23]. La conclusion que nous pouvons donc tirer de ce rappel est que la théorie hégélienne de la signification qui s'approfondit dans les déterminations de la réflexion repose sur ce que l'on pourrait décrire comme un anti-atomisme sémantique[24]. La nomination n'est pas le « cœur » de la théorie de la référence, comme si le nom devait assumer le rôle d'ancrage du discours dans la réalité. Il est la condensation de la négativité inhérente au discours.

---

[22] Cette impossibilité n'est en aucun cas une imperfection du discours, comme on l'a déjà dit, mais une description du fonctionnement du discours en régime ontologique. La dévalorisation apparente de l'être comme « illusion » ou « apparence » (*Schein*) dans la *Logique de l'essence* n'est justement pas une dévalorisation. Dès lors, l'essence peut bien être la vérité de l'être sans que cela implique pour autant que l'être soit « faux ».

[23] C'était, on s'en souvient, le rôle de la *contextualité* hégélienne. Ici, la signification est comprise comme cette contextualité même. La *Logique de l'essence* n'est donc pas *purement formelle*, parce que la forme est une fonction de contextualisation.

[24] Celui-ci vient renforcer le refus de toute approche « lexicale » du vocabulaire philosophique chez Hegel (voir ici chapitre III, p. 216).

Puisque la nomination était liée à l'impossibilité pour une détermination catégorielle d'exprimer son rapport à l'autre, il ne devrait plus y avoir de nomination, ni même de « dehors » dans la *Logique de l'essence*, puisque les déterminations qu'on y trouve expriment leur rapport à l'altérité comme leur propre définition. Cela ne signifie pas qu'il n'y aurait absolument plus d'altérité dans la *Logique de l'essence*[25] mais plutôt que celle-ci fait l'objet d'une *position* et non plus d'une désignation. L'être, dans la *Logique de l'essence* est désormais compris comme *être-posé* (*Gesetztsein*). Le nom n'est donc pas un *index* vers un corrélat placé comme irréductible, mais la médiation de l'essence avec elle-même. L'identité n'est donc pas un corrélat (ce n'est pas, comme on l'a déjà vu, la réflexion *immédiate*), mais l'être même du nom, en tant qu'il se comprend comme une médiation qui s'annule, et qui se maintient justement par cette annulation. En tant que tel, il est désormais structuré comme le lieu dans lequel la médiation revient à elle-même. L'identité est *forme du nom*.

On découvre donc ici, dans le rapport négatif à soi de l'espace discursif, la racine d'une performativité construite. L'identité doit être comprise comme une expression qui n'a pas de corrélat ontologique à proprement parler car elle est la forme du nom. Elle est elle-même son corrélat par son *annulation*, c'est-à-dire en traitant son intentionnalité comme *position* l'être, c'est-à-dire comme *structuration* du corrélat, et non plus comme *visée* simple. Pour autant, elle s'avère n'être qu'une condition formelle tout à fait abstraite, dans laquelle il n'est pas encore question d'une quelconque *détermination*, ce qui rend son statut problématique.

D. Le problème de l'identité : détermination ou absence de détermination ?

Dans l'identité, l'essence est « absence de détermination »[26], et l'identité elle-même n'est pas une détermination de l'essence, mais l'essence elle-même[27]. La différence sera, pour sa part,

---

[25] Elle apparaît dans le vocabulaire que l'on a déjà relevé : *Entfremdung*, par exemple, qui se manifeste même dans le vocabulaire de la *Reflexion*. Plus loin, on pourra noter le *zerfallen* dans la diversité, de même que l'idée d'une *Trennung*, par exemple dans la seconde annotation, où celle-ci apparaît comme ce qui exprime le rapport interne de l'identité à son autre. Nous reviendrons sur ce passage qui se trouve en GW 11, 263, *11-16*; *SL*, II, p. 43 : « Oder indem sich so ausgedrückt wird, die Identität sey *wesentliche Identität als Trennung* von der Verschiedenheit, oder *in der Trennung von der Verschiedenheit*, so ist diß unmittelbar die ausgesprochene Wahrheit derselben, daß sie darin besteht, *Trennung* als solche zu seyn, oder in *der Trennung* wesentlich, das ist, *nichts für sich*, sondern *Moment der Trennung* zu seyn » (« Ou, en tant qu'on s'exprime en disant ainsi que l'identité est *identité essentielle comme séparation* d'avec la diversité, ou *dans la séparation d'avec la diversité*, on a là immédiatement la vérité énoncée de cette identité, à savoir qu'elle consiste dans le fait d'être une *séparation* en tant que telle, ou d'être essentiellement *dans la séparation*, c'est-à-dire *rien pour elle-même*, mais un *moment de la séparation* »).

[26] Nous rappelons le passage cité plus haut : « Das Wesen ist *zuerst* einfache Beziehung auf sich selbst ; reine *Identität*. Diß ist seine Bestimmung, nach der es vielmehr Bestimmungslosigkeit ist » (« L'essence est *en premier lieu*, relation simple à soi-même, pure *identité*. C'est là sa détermination suivant laquelle elle est, bien plutôt, absence de détermination ») GW 11, 258, *12-13* ; *SL*, II, p. 37.

[27] « Diese Identität ist zunächst das Wesen selbst, noch keine Bestimmung desselben […] » (« Cette identité est tout d'abord l'essence elle-même, non pas encore une détermination de celle-ci […] ») GW 11, 261, *25-26*; *SL*, II, p. 41.

détermination au sens propre[28], ce par quoi la réflexion se détermine, puisqu'elle apparaît comme la négativité que la réflexion porte en elle, comme ce qui peut totalement se rapporter à soi[29]. Dès lors que le rapport même de l'identité et de la différence est thématisé, on doit reconnaître qu'identité et différence ne peuvent se définir que l'une par rapport à l'autre, et qu'elles sont *intégralement* déterminées comme telles. On peut donc ici relever une première perspective d'analyse dans laquelle on constate que l'identité et la différence ne peuvent être décrite sur un même plan, parce que l'identité *est* l'essence tandis que la différence est la négativité, mais également une seconde perspective dans laquelle les déterminations sont définies l'une par rapport à l'autre : l'identité est alors déterminée *négativement* par rapport à la différence, et réciproquement. Cela signifie que l'identité ne passe pas dans la différence, mais qu'elle ne peut se produire qu'à travers la différence, et n'a pas d'être hors de cette production. On ne peut donc pas dire que l'identité est la différence, mais bien que l'être de l'identité est dans la différence, plus précisément dans la négation de la différence. La différence est donc ce dans quoi la négativité de l'identité s'explicite comme différenciation de soi.

L'apparente simplicité de la démonstration ne peut faire disparaître tout à fait le point de tension ici : définir l'identité comme différenciation de la différence elle-même, c'est-à-dire comme auto-application de la différence, ou comme auto-application de la négation, permet sans aucun doute d'offrir une explication satisfaisante de l'identité, une *définition* de celle-ci, mais qui laisse peut-être de côté la difficulté de l'*immédiateté*, autrement dit une différence rémanente entre l'identité et sa définition. Quel rapport y a-t-il entre l'identité conçue comme immédiateté de la réflexion et l'identité telle qu'elle se définit par différenciation de la différence ? Reformulons cette « tension » : entre le nom (l'identité) et sa définition (différenciation de la différence, autrement dit réflexion de la différence), trouve-t-on encore l'opacité qui caractérisait la fonction de la copule dans la *Logique de l'être* ? Sans doute pas, puisque nous sommes ici dans le régime de la réflexion. Pour autant, la réflexion ne signifie pas une pure et simple « linéarité » entre le nom et la définition, puisque la seconde, c'est-à-dire le *prédicat* de notre proposition, a pour tâche de

[28] « *Zweytens* die eigentliche Bestimmung ist der *Unterschied* […] » (« *Deuxièmement*, la détermination proprement dite est la *différence* […] ») GW 11, 258, *14*; *SL*, II, p. 37.

[29] « Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat; das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird ; das wesentliche Moment der Identität selbst, die zugleich als Negativität ihrer selbst, sich bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist » (« La différence est la négativité que la réflexion a dans elle-même, le « rien » qui est énoncé par le parler identique, le moment essentiel de l'identité elle-même : celle-ci, en même temps, comme négativité d'elle-même, se détermine, et elle est différente de la différence ») GW 11, 265, *32-35* ; *SL*, II, p. 45 légèrement modifiée. Au sens strict, il s'agit donc d'accomplir la différence dans son rapport à l'identité, de penser le rapport absolu de la différence comme vérité de l'identité jusqu'au point où l'identité n'est plus que l'application à soi de la différence. On rappelle ici que ce « renversement » ne peut en aucune manière signifier une principialité de la différence. Il faudrait donc avancer ici que l'absoluité n'a jamais le sens d'une primauté en contexte hégélien. On pourrait ici rencontrer la « pointe » critique à l'égard de la métaphysique qui se trouve dans le propos hégélien, si l'on oublie justement que la métaphysique pense justement la primauté de manière *problématique*.

faire apparaître l'étrangeté même du nom. Il y aurait donc, à même la réflexion, une étrangeté à elle-même qui ne serait pas une *rémanence de l'être* mais *le fait même de la réflexion*.

1. La détermination de l'identité

Après un premier alinéa « introductif » expliquant le rapport de l'identité à l'essence en général, et une première remarque, l'investigation sur les déterminations de la réflexion commence à proprement parler à partir de l'alinéa 2. de l'identité. Celui-ci[30] propose une première formulation, assez dense, de la question du rapport entre identité et différence[31] suivie d'une seconde formulation[32].

L'identité n'est pas d'abord conçue comme une détermination de la réflexion ou de l'essence en elle-même, mais bien comme la réflexion ou l'essence dans son entier (*25-26*, ce qui est cohérent avec la description de l'identité comme absence de détermination, comme on l'a rappelé). Nous rappelons le début du 2. :

> Diese Identität ist zunächst das Wesen selbst, noch keine Bestimmung desselben; die ganze Reflexion, nicht ein unterschiedenes Moment derselben[33].

Si elle était une détermination différenciée, l'identité signalerait sa singularité à l'égard des déterminations ultérieures, c'est-à-dire des déterminations de la différence (différence absolue, diversité et opposition), et l'on serait tenté de comprendre l'identité comme une sorte de « base » pour les déterminations de la réflexion, puisqu'elle n'est pas elle-même une détermination.

L'identité semble donc « exceptée » de l'ordre des déterminations essentielles, comme si la totalité de la réflexion, que l'identité *est*, ne pouvait se trouver tout à fait résumée dans la différenciation de ses moments. L'identité nommerait ainsi la totalisation de la réflexion, c'est-à-dire l'acte par lequel elle se réalise véritablement, comme une opération qui transcenderait la réflexion elle-même. Il y aurait donc ici, comme les commentateurs le remarquent[34], une nouvelle

---

[30] GW 11, 261, *25* - 262, *15* ; *SL*, II, pp. 41-42. Comme l'observent les traducteurs et les commentateurs, le 2. n'est pas la suite de la remarque, mais bien la suite du développement sur l'identité commencé au premier alinéa. La première remarque répond ainsi au premier alinéa, et la seconde au second alinéa. La pagination de certaines éditions (comme celle de la traduction de B. Bourgeois) peut prêter à confusion.

[31] GW 11, 261, *25* - 262, *2* ; *SL*, II, p. 41

[32] GW 11, 262, *3-15* ; *SL*, II, pp. 41-42

[33] « Cette identité est tout d'abord l'essence elle-même, non pas encore une détermination de celle-ci » GW 11, 261, *25-26* ; *SL*, II, p. 41.

[34] Joël Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, Paris, Aubier, 1983, vol. 2, pp. 50-51. Nous relevons en particulier le passage suivant : « Cette première catégorie souligne que l'essence est ici appréhendée selon sa relation à soi, c'est-à-dire sur le mode de l'immédiateté, mais qui n'est plus celle de l'être, et c'est pourquoi Hegel précise aussitôt que cette immédiateté simple est aussi bien « immédiateté sursumée » ou encore « *immédiateté* de la réflexion », bref, le contraire de l'immédiateté de l'être. En ce premier sens de l'identité, l'essence n'est encore ressaisie que par rapport au mouvement de paraître dans soi, qui constitue proprement le procès d'identification dont l'identité en tant que relation à soi est tout d'abord le résultat pris sous l'aspect de la coïncidence avec soi. Mais il est clair que sous la catégorie d'identité ne s'indiquent aucune détermination spécifique et effective de l'essence, disons

immédiateté, qui ne serait plus l'immédiateté de l'être, mais qui ne serait encore que vide et indéterminée, bref, tout à fait abstraite. Toutefois, l'immédiateté de l'identité, si elle n'a pas la même valeur que l'immédiateté de l'être, traduit bien une prise en charge nominale de la forme par elle-même. La différence est désormais que l'étrangeté formelle est abordée *en tant que formelle*, c'est-à-dire véritablement *comprise*. L'identité ne saurait donc être une quelconque chose, elle ne peut faire office de substrat[35], mais elle peut toutefois apparaître comme un *sujet* propositionnel dans la mesure où son prédicat (la différence réfléchie) lui *donne être*. Il ne fait aucun doute qu'ici l'immédiateté n'a pas la même valeur que dans l'être, mais il faut ici apercevoir néanmoins que la réflexion, dans le prédicat, ne donne pas lieu à un reliquat inanalysable, à une indéterminité (*Unbestimmtheit*) mais à l'absence de détermination (*Bestimmingslosigkeit*). La différence de ces deux formulations n'est pas tant dans le passage du *Un-* au *-los*, mais plutôt dans celle de la *Bestimmtheit* et de la *Bestimmung*. Dans l'être, cette différence était cardinale, dans l'essence, toute déterminité est *déterminante*. L'identité est *déterminée* comme *absence de détermination* par *sa propre détermination*. On ne peut donc dire qu'elle « transcende » la réflexion au sens simple du terme, mais plutôt qu'elle traduit la totalisation de la réflexion. Ce processus de totalisation est l'intégration de l'étrangeté de la réflexion, c'est-à-dire de sa séparation originaire dans la réflexion elle-même. Pour le dire de manière quelque peu lapidaire : la réflexion est un mouvement sans origine dans lequel la totalité n'est pas une *retrouvaille*, mais une *institution*[36]. L'identité est à la fois la forme et le contenu de cette institution : sujet de la proposition spéculative (l'identité est différence de la différence), elle en est également la forme (comme identification) et le *corrélat* de cette identification.

Ce comportement particulier du discours dans l'essence peut être interprété comme un repositionnement de la *visée*. Rappelons : dans l'être, l'analyse d'un terme conduit à une tension entre ce que l'on vise et ce que l'on dit, entre *meinen* et *sagen*. Cette tension se traduit par un « décrochage » dans lequel ce qui est visé ne peut « passer » dans ce qui est dit. Le symptôme de

---

plutôt que l'essence n'y est envisagée que dans la forme de l'indétermination. C'est là que s'inscrit l'unilatéralité de cette identité, son abstraction, puisqu'elle désigne le tout de la réflexion et non pas encore l'un de ses moments différenciés ». On rejoint tout à fait l'analyse concernant l'identité comprise comme identification et la pauvreté de cette détermination, mais le problème de la totalité de la réflexion et de l'extériorité de l'identité nous semble ici toutefois minoré.

[35] Les commentateurs, dans *l'Introduction à la lecture de la* Logique, présentent les choses de manière particulièrement claire sur ce point : « L'identité est différence et réciproquement car elle est réflexion de l'être et non sujet subsistant en lui-même en deçà des prédicats différenciants » (J. Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 2, p. 59). De manière plus précise encore, le fait que la réitération de l'identité ne se pense pas d'une manière simple provient du fait que la relation doit être ici pensée non pas de manière « linéaire », mais comme référence. Dès lors, la réciprocité suggérée par le commentaire (l'identité est différence et la différence est identité) demeure superficielle si on la formule ainsi.

[36] Le travail de l'immédiateté ici impliqué n'est donc pas une simple « transformation de son sens », comme le veut Dieter Henrich (« Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung » dans Dieter Henrich (éd.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 242-252). Un problème de la lecture « continuiste » consisterait ici à repenser l'immédiateté de l'être à partir de celle de la réflexion. Or, le repositionnement de l'immédiateté n'en modifie pas seulement la signification, mais également la *fonction*.

cette irréductibilité se retrouve dans un travail du « dit », c'est-à-dire dans la distinction entre le substantif et l'adjectif. La paronymie a ainsi la fonction logique d'être le symptôme de l'irréductibilité du corrélat de la visée (*meinen*) au discours (*sagen*). La « ptôse » ou le « *casus* » paronymique a un sens « ontologique », au sens hégélien du terme. Corrélativement, le substantif ne peut dès lors apparaître que comme *insuffisant* et incomplet du fait même de sa généralité, et doit donc « chuter » vers l'adjectif, qui fait apparaître la nécessité d'un « support ».

La description de l'identité, elle, ne donne pas lieu à la distinction du substantif et de l'adjectif : l'identité n'est pas différente, elle est différence. Cela ne signifie pas, pour autant, une abolition pure et simple de la dimension de la visée, mais bien le fait que la visée et le dire se retrouvent désormais dans une seule et même dimension discursive : l'identité (ce que l'on vise) est différence (ce que l'on dit de ce que l'on vise), mais ce que l'on vise est tout entier dans ce que l'on en dit, donc s'y *identifie*. Cette identification du *meinen* et du *sagen* correspond à l'identité indéterminée, tandis que la thématisation de cette identification correspond à l'articulation de l'identité à l'intérieur de la différence entre *meinen* et *sagen*. Autrement dit, l'identité indéterminée fonctionne comme copule dans l'expression « l'identité est différence » tandis que l'identité comme détermination est le sujet de cette même expression[37].

Nommer l'identité, c'est convoquer non pas une chose sur laquelle on devrait s'exprimer, mais bien la forme elle-même. La vérité de l'identité survient dans l'expression elle-même. Or, et *immédiatement*, l'identité fait apparaître la forme dans laquelle elle s'exprime comme ce qu'elle nie. La difficulté du commentaire est ici de comprendre la signification de cette immédiateté, car elle permet de jeter une certaine lumière sur la conception hégélienne de la réflexion, mais également sur celle de la référence dans le contexte de la *Logique de l'essence*. Nous voulons ici montrer que ces deux points sont solidaires dans la mesure où le retour sur soi de la réflexion implique une ouverture de celle-ci sur le problème de son application et de la *vérité*.

2. L'immédiateté de l'identité

L'immédiat était l'être, et se présente désormais comme l'identité. Si l'identité n'apparaît pas comme une détermination de la réflexion, c'est d'abord parce qu'elle est une négation absolue qui se nie elle-même, mais *de manière immédiate*. C'est donc bien sur le sens de cette immédiateté qu'il faut ici insister, comme Hegel le fait d'ailleurs dans la suite du passage cité précédemment.

[37] On peut donc ici pointer la différence entre la forme de l'être et la forme de l'identité, puisque la forme de l'être implique que la copule est l'incomplétude structurelle du prédicat *présentée* dans la paronymie (autrement dit dans une *qualification*), alors que dans la forme de l'identité, cette même incomplétude est ce qui confère sa fonction *aléthique* à la copule (dire ce qu'il en est *en vérité* de ce que l'on nomme). De manière plus large, la *Logique de l'essence* permet donc de dire ce qu'est le nom, et confirme son statut de *vérité de l'être*.

Nous poursuivons donc notre lecture du premier alinéa du 2., en soulignant la présence de l'adverbe *unmittelbar* :

> Als absolute Negation ist sie [= die Identität] die Negation, die *unmittelbar* [nous soulignons] sich selbst negirt; ein Nichtseyn und Unterschied, der in seinem Entstehen verschwindet, oder ein Unterscheiden, wodurch nichts unterschieden wird, sondern das *unmittelbar* [nous soulignons] in sich selbst zusammenfällt[38].

En plus des adverbes, on peut également repérer la présence d'un vocabulaire qui évoque l'ontologie : ainsi *Nicht*seyn, *Entstehen*, *verschwinden*. La manière dont se présente la négation absolue, c'est la négation *immédiate* de soi. Cette immédiateté signifie que la négation ne passe par aucune médiation pour se nier elle-même. On a donc ici affaire à un non-être qui se pose lui-même comme non-être, autrement dit un non-être dont la venue à l'être (*Entstehen*) correspond immédiatement à la disparition. Dans la *Logique de l'être*, le rapport de *Entstehen* et de *Vergehen* permettait de faire apparaître la dynamique propre au devenir, et donc une absence de logicité rémanente à même la logicité. Ici, le propos fait preuve d'une économie remarquable, puisque l'on pourrait écrire : *entstehen* = *verschwinden*. Dans une telle économie, il est évident que le type de « terme » auquel on peut appliquer la formule *entstehen* = *verschwinden* ne peut en aucun cas être un étant. Notons « A » ce à quoi nous pouvons appliquer une telle formule, et remarquons que ce « A » n'entre jamais dans l'être, autrement dit qu'il n'est pas le corrélat d'une tension inhérente à la forme, mais ce en quoi la forme se comprend *comme telle*. La formule correcte pour comprendre ce « A » est donc bien « A = A ». Le problème se situera pour nous dans la compréhension exacte de ce que le « = » marque ici.

Le non-être dont il est ici question peut certes se présenter, en première approximation, comme le contraire de l'être, mais il est surtout *ce dont l'être consiste à ne pas être*, c'est-à-dire à disparaître. La nouveauté est que cette disparition est désormais « contenue » dans l'identité, c'est-à-dire dans l'identification à travers l'*itération*. L'itération est comprise ici comme « être » du terme dans la mesure où celui-ci *n'est qu'à travers sa reproduction*. Le terme n'existe pas avant de s'être reproduit et de s'être identifié à travers ses deux occurrences. Il n'y a pas, de ce point de vue, d'institution d'un terme qui ne soit pas *immédiatement* une itération de celui-ci. Les deux occurrences du terme ne sont là que pour être une différence qui s'annule. C'est cette annulation de la différence qui est semble-t-il visée comme *immédiate* dans l'expression « [die] Negation, die unmittelbar sich selbst negirt », et que l'on retrouve également dans une « différence sans termes » avant l'heure :

---

[38] « Comme négation absolue, elle est la négation qui se nie immédiatement elle-même, un non-être et une différence qui, dans son surgissement disparaît ou une différenciation par laquelle rien n'est différencié, mais qui se fait coïncidence avec soi immédiatement dans elle-même » GW 11, 261, *26-30* ; *SL*, II, p. 41.

> [Die Identität als absolute Negation ist] ein Unterscheiden, wodurch nichts unterschieden wird, sondern das unmittelbar in sich selbst zusammenfällt[39].

Deux points sont remarquables : la notion d'immédiateté nous renvoie à la nomination. Cela voudrait dire qu'ici, le nom s'ouvre à lui-même par sa propre forme. Il se nomme lui-même. Mais puisque le nom intervenait au moment où la forme se retrouvait face à la difficulté de sa propre définition, on peut définir l'identité comme une ouverture de la forme à elle-même, c'est-à-dire comme le moment de la productivité logique à proprement parler. La seconde remarque porte sur la présence ici du vocabulaire de l'absolu. De manière toute provisoire, ce terme semble ici défini avant tout comme un repli de l'opération d'une notion sur elle-même. On ne peut pas envisager simplement l'absolu comme quelque chose qui serait isolé, mais bien ici comme une opération dont la thématisation consiste en une auto-application (la présence de *sich selbst* à deux reprises dans notre passage corrobore cette analyse). La piste qui est ici esquissée est celle d'une compréhension de l'absolu comme *auto-référence*[40].

Sur la présence de la nomination, notre interprétation est encouragée par le vocabulaire de l'immédiateté. Celle-ci n'est plus exactement une ouverture sur un dehors, mais une ouverture de la forme sur elle-même[41]. Ici, le nom ne nomme rien d'autre que lui-même. Ce qui détermine

---

[39] Nous introduisons ici l'idée d'une « différence sans termes » pour faire suite à ce qui a été introduit à propos de Saussure. Comme on le sait, la différence sans termes est la définition saussurienne du terme : « Tout ce qui précède revient à dire que *dans la langue, il n'y a que des différences.* Bien plus : une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit ; mais dans la langue, il n'y a que des différences *sans termes positifs* » (*Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1967, p. 166). Jacques Brafman (« Discours, langage et totalité (Hegel et Saussure), *Revue de métaphysique et de morale*, Puf, n°66, 2010/2, pp. 265-285), relève ce point pour faire apparaître le holisme du discours hégélien, mais il n'est pas rapprochée du passage que nous étudions. Pour notre part, nous trouvons justement particulièrement intéressant que cette formulation trouve sa place ici, dans la mesure où il est justement question de la forme, c'est-à-dire de la définition du nom.

[40] Sur le concept d'auto-référence, nous renvoyons à l'analyse déjà mentionnée de Götz Redlow, « Hegel und die formale Logik », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 26/3, 1978, pp. 350-358. De manière plus générale que chez Hegel, on pourra consulter Isabelle Thomas-Fogiel, « Autoréférence et autoréflexion : le problème de la relation d'un *x* à lui-même chez Russell et chez Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 2000, pp. 215-236. Dieter Heidemann a proposé d'analyser l'auto-référence comme phénomène langagier dans « Indexikalität und sprachliche Selbstreferenz bei Hegel », *Hegel-Studien*, 39-49, 2004-2005, pp. 9-24, mais principalement à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il est possible d'étendre l'analyse à partir de ce que l'on a démontré au sujet du « je » comme *exemple du concept*. Sur le rapport entre le concept d'auto-référence hégélien, un rapprochement a été suggéré avec la pensée de Niklas Luhmann, notamment par Angelika Kreß, « Hegel, Luhmann und die Logik der Selbstreferenz », *Deutsches Jahrbuch Philosophie*, 5, 2014, pp. 433-455. Ces différentes contributions ne reviennent pas toutefois directement au traitement spécifiquement *logique* du concept de référence, même si l'on peut s'inspirer de l'analyse de l'asymétrie que propose D. Heidemann dans l'article cité, pp. 17-22, avec notamment une lecture du problème du « je », pp. 20-21. Dans l'analyse que nous proposons, la référence à soi *se subjectivise*, mais n'est pas directement rattachée à la notion de sujet : elle est *conceptuelle* avant d'être subjective au sens courant du terme.

[41] Cette dernière remarque est quelque peu curieuse, car à bien y regarder, on pourrait avoir l'impression ici que la *Logique* devient véritablement une logique dans la réflexion, dans la mesure où la pensée s'y pense (alors qu'elle se constatait précédemment dans ses effets). Dès lors, la *Logique de l'essence* n'est-elle pas *déjà* une *Logique subjective* ? Nous n'épuisons pas encore le sujet, mais donnons simplement une piste pour résoudre cette objection. L'objectivité de la *Logique* ici tient au fait que la forme tient en elle une rupture, et non pas un contenu mystérieux et insigne. Le contenu de la forme est ici la forme elle-même, ce qui souligne le fait que la forme ne se pense qu'en se séparant d'elle-même. Le rapport d'identité ne met pas exactement la forme face à un objet, mais il souligne la rupture inhérente à la forme, et permet donc de la comprendre comme *objectivante*. La référence est *objective* dans la *Logique de*

donc l'identité, ce n'est donc pas exactement la relativisation de l'immédiateté par rapport à la médiation qui serait niée en elle[42], c'est le fait que la négation fonctionne en n'ayant rien d'autre à nier qu'elle-même. Elle ne peut au demeurant fonctionner comme négation qu'à partir du moment où il n'est plus nécessaire pour elle de supposer autre chose pour fonctionner comme négation[43]. Elle doit en revanche introduire une différence entre elle-même comme thème et le rhème qui consiste en l'abolition du caractère « présupposé » du thème lui-même. En se disant *immédiatement*, la négation évide la place du thème, c'est-à-dire du sujet, pour passer entièrement du côté du prédicat, de telle sorte que l'identité se met à fonctionner à deux niveaux : d'abord comme être *du prédicat*, c'est-à-dire comme *non-être*, et comme rapport entre l'énonciation du prédicat et ce qu'elle dit, c'est-à-dire comme *thèmatisation*.

3. L'apparition de la différence comme auto-suppression

Nous détaillons quelque peu ici notre remarque précédente qui portait sur l'absolu. La différence apparaît à l'issue d'un premier mouvement qui mène de l'identité comme indéterminée à la différence absolue (c'est le mouvement du premier alinéa) :

> Das Unterscheiden ist das Setzen des Nichtseyns, als des Nichtseyns des Anders. Aber das Nichtseyn des Andern ist Aufheben des Andern, und somit des Unterscheidens selbst. So ist aber das Unterscheiden hier vorhanden, als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nichtseyn, das das Nichtseyn seiner selbst ist; ein Nichtseyn, das sein Nichtseyn nicht an einem andern, sondern an sich selbst hat. Es ist also der sich auf sich beziehende, der reflectirte Unterschied vorhanden, oder reine, *absolute Unterschied*[44].

Le registre dans lequel Hegel fait apparaître la différence n'est pas celui de la déduction. Tout semble se passer comme si on ne devait à aucun prix réduire l'identité à la différence ou la

---

l'être, elle est *objectivante* dans la *Logique de l'essence*. Cette remarque implique que la référence ne fonctionne pas tout à fait de la même manière, mais aussi que le régime d'objet n'est pas tout à fait le même : de descriptible dans la première partie de la *Logique objective*, il devient *explicable* dans la seconde. Nous laissons de côté la possibilité discutable de tracer un parallèle avec la distinction kantienne entre catégories mathématiques et catégories dynamiques, et sur celle entre mathématique et physique qui est pourtant suggérée, nous l'avons vu, dans certains commentaires (Gerhardt Martin Wölfle, *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994., p. 28).

[42] Ce qui installerait la médiation dans une sorte de « primauté », alors même que le problème de la primauté n'a plus à se poser ici.

[43] On a donc raison, à ce titre, de discuter le rapport de la négation à l'altérité, à partir notamment de la discussion du *Sophiste* (257b – 257c). La négation n'est pas dérivée de l'altérité, mais bien l'altérité de la négation, ce qui conduit à une interprétation du rapport de l'altérité dans la *Logique de l'être* à la négation dans la *Logique de l'essence*. Christian Iber (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 223) voit bien ce point, mais ne développe pas la question de l'immédiateté ici. Or, cette question est décisive pour comprendre le fonctionnement particulier de la négation.

[44] « La différenciation est la position du non-être comme du non-être de l'Autre. Mais le non-être de l'Autre est abolition de l'autre et, par là, c'est la différenciation elle-même. Ainsi, cependant, la différenciation est ici présente comme négativité se rapportant à soi, comme un non-être qui est le non-être de soi-même, un non-être qui n'a pass on non-être dans un Autre, mais dans soi-même. Ce qui est donc présent, c'est la différence se rapportant à soi, la différence réfléchie, ou la différence pure, la *différence absolue* » GW 11, 261, *30* – 262, *2*; *SL*, II, p. 41.

différence à l'identité. Il ne s'agit jamais de produire l'apparence d'une déduction de la différence à partir de l'identité, comme si une immédiateté rémanente habitait encore le rapport entre ces deux déterminations. L'erreur serait ici d'interpréter cette rémanence comme un « reste » ontologique, mais il est tout aussi hasardeux d'envisager le rapport des déterminations comme une déduction de l'une à partir de l'autre[45]. C'est un résultat de la critique de la « principialité » que l'on observe ici, mais également un lieu dans lequel on peut mieux saisir les enjeux de l'immédiateté dans le contexte de la *Logique de l'essence*.

Hegel semble ainsi constater la différence plus qu'il ne la déduit de l'identité :

> So ist aber das Unterscheiden hier *vorhanden*[46], als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nichtseyn, das das Nichtseyn seiner selbst ist ; […][47].

Mais le fait que la différenciation soit *vorhanden* ne peut pas s'entendre comme un *gegeben*. La *Vorhandenheit* (Hegel semble tenir à ce motif, que l'on retrouve un peu plus loin[48]) semble indiquer, dans notre contexte, le fait que la différence ne provient pas de l'identité (nous ne sommes pas dans un régime ontologique). On explicite l'identité, et ce faisant, on trouve la différence. Il s'agit simplement de décrire ce qui se passe, sans même que l'on y pense, lorsque l'on identifie. Or l'identité intervient comme la négation même de la réflexion, puisqu'elle n'est qu'en faisant disparaître la différence. Cette négation est immédiate.

Le motif de la négativité comme négation rapportée à soi ne peut tout à fait être compris à partir des ressources que propose la négation de la négation entendue au sens ordinaire d'une auto-application linéaire de la négation, c'est-à-dire d'une simple *répétition extérieure* de la négation[49]. Le premier alinéa ne fait pas apparaître par hasard le registre de l'être : l'identité est la reproduction d'un terme en position de *corrélat de lui-même*. L'identité, c'est l'être du terme, l'être du signifiant. Cette duplication, qui se donnait ontologiquement comme *simplicité*, est l'essence du terme, ce sans quoi il n'y a pas de terme. Le terme n'est cependant pas, dans cette duplication,

---

[45] On ne revient pas sur les arguments à l'encontre d'une lecture de la *Logique* comme « déduction ». Voir ici chapitre I, page 79 note 43.
[46] Nous soulignons.
[47] « Ainsi, cependant, la différenciation est ici *présente* comme négativité se rapportant à soi, comme un non-être qui est le non-être de soi-même […] », GW 11, 261, *32-35* ; *SL*, II, p. 41.
[48] « Es ist also der sich auf sich beziehende, der reflectirte Unterschied *vorhanden* [nous soulignons], oder reine, *absolute Unterschied* » (« Ce qui est donc *présent*, c'est la différence se rapportant à soi, la différence réfléchie, ou la différence pure, la *différence absolue* »). GW 11, 262, *1-2*; *SL*, II, p. 41.
[49] Nous avons déjà vu ce point apparaître à partir du commentaire de Christian Iber sur la négation et la négativité, notamment dans la distinction de la négation de la négation entendue au sens ordinaire du terme, et la négativité comme engendrement du « soi » (voir sur ce point note 6). Mais ici, nous proposons d'insister sur cette distinction en faisant apparaître le rôle que joue ici la question de la *référence* à soi, et non pas exactement de la relation à soi, car la référence dit quelque chose de différent de la simple relation. La présence du vocabulaire de l'immédiateté ici et le registre du *vorhanden* pour parler de la différence convergent vers une compréhension de la réflexion comme régime particulier de la référence. Nous montrerons un peu plus bas qu'il s'agit de l'introduction de la référence à la vérité.

une « entité » complète. L'identité est l'être du terme comme ce dont la définition est encore à donner, comme ce dont la nature, ou l'essence appartient au prédicat.

Pourquoi passer ici par le dispositif complexe de l'auto-référence de la différence pour faire apparaître l'identité ? Il s'agit en réalité du seul moyen pour faire comprendre comment fonctionne l'identité, c'est-à-dire comme elle traverse une différence qu'elle fait être par elle-même. C'est aussi le moyen d'introduire un rapport à l'immédiateté dans lequel celle-ci est susceptible de trouver une définition, c'est-à-dire d'être produite comme corrélat fonctionnel d'un *discours* et non d'une simple visée. Pour cela, il n'est pas question de se défaire de la visée, mais de la repositionner dans le discours lui-même. L'auto-application de la différence signifie bien une thématisation du discours par lui-même, et donc son identité. Rappelons donc que celle-ci intervient à la fois comme forme propositionnelle, comme forme du sujet propositionnel et comme corrélat propositionnel. C'est une analyse plus approfondie de ce dispositif que va initier l'investigation à venir sur la différence. L'enjeu est de taille, puisque nous devons comprendre ici le fonctionnement logique en jeu dans l'émergence de l'objet *définissable* et non plus seulement *qualifiable*.

II. L'absoluité de la différence : introduction au problème de la référence dans la *Logique de l'essence*

Les données de notre problème sont désormais les suivantes : en lieu et place du « saut » qualitatif de la *Logique de l'être*, nous ne trouvons pas l'empire de la pure et simple médiation, mais bien une immédiateté spécifique, qu'il convient de comprendre à partir de l'auto-référence de la différence. C'est le sens ici de l'absoluité de la différence. Cependant, pour comprendre une telle auto-référence, il faut bien accentuer l'étrangeté, en apparence irrécupérable, qui semble gouverner le régime de la réflexion. On n'entend pas ici prendre le contrepied de la critique adressée à Hegel sur la primauté de l'identité[50] pour y opposer simplement le primat de la différence[51] : l'absoluité hégélienne défait l'idée même de primauté. Il faut toutefois envisager la forme logique, dans son « activation », comme une différenciation à travers laquelle elle peut s'identifier comme telle. Cette identification de la forme est bien ici un *objet* : l'identité elle-même. L'opération de la forme est donc *thématique*, et la forme serait, d'une certaine manière *incomplète* sans cette thématisation de son opération. On est ici saisi par l'impression d'un luxe inutile de détails : la forme est forme en se pensant, mais voilà désormais que cette pensée d'elle-même ne pourrait être accomplie qu'au prix de sa thématisation en tant que pensée. N'est-il pas parfaitement inutile, et qui plus est source de confusion, de croiser ici des régimes discursifs dans lesquels l'identité est une forme d'objet, puis elle-même un objet, puis la forme de l'expression propositionnelle ?

C'est bien l'impression qui saisit le commentaire ici, pourtant, nous pouvons reprendre un fil directeur donné plus haut : le régime propositionnel des déterminations ontologiques n'est pas le même que celui des déterminations essentielles, et cela malgré une ressemblance structurelle, du reste parfaitement fondée. Dans les déterminations ontologiques, le sujet supposé est toujours « Etwas » ou encore « Alles ». Il est possible d'inscrire les déterminations essentielles à la place du prédicat, mais le sujet n'a plus tout à fait la même charge, il est le sujet abstrait « A ». En réalité, un tel sujet est abstrait parce qu'il est, contrairement au sujet qualifiable, *parfaitement déterminé par*

---

[50] Bernard Mabille (« Identification et différenciation », dans Gilbert Gérard, Bernard Mabille (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 179-194) dresse un tableau de ces critiques, en renvoyant notamment à Max Horkheimer (« Hegel und das Problem der Metaphysik » repris dans *Anfänge der Bürgerlichen Geschichts-Philosophie. Hegel Und Das Problem der Metaphysik. Montaigne Und Die Funktion der Skepsis*, Francfort/Main, Fischer, 1971, notamment p. 87), à Theodor W. Adorno (*Negative Dialektik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1966, pp. 162-163) et à Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968, pp. 338-339.

[51] L'idée d'un primat de la différence se retrouve notamment dans la lecture « luhmanienne » que propose Sebastian Brandl, *Reflexion-Identität-Geist. Hegel als (post-) Luhmannscher Denker ?*, Munich, AVM, 2010. De manière plus mesurée, Gilles Marmasse a proposé de réhabiliter le concept de différence dans l'analyse de la philosophie hégélienne (voir ici *Penser le réel. Hegel la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008, p. 23.

son prédicat. « A » est l'identité, et cela parce que « A » signifie « A = A ». Le sujet *résume* ici la forme propositionnelle, et n'en est pas simplement un « pôle ». Dès lors, l'identité devient elle-même *sujet*, et peut faire l'objet d'une définition. Le problème advient ici : la seule définition correcte de l'identité, c'est qu'elle n'est pas la différence, or, ce « non-être », contrairement à ce que l'on observait dans la configuration hégélienne de la logique du jugement infini, est intégralement déterminant, et qui plus est déterminé par la différence elle-même. Voilà à présent que l'identité est définie par l'auto-application de la différence. Cette auto-application est toutefois complexe : elle implique une première fois la différence comme opérateur et une seconde fois comme terme. L'espace dans lequel la différence diffère d'elle-même n'est donc pas un espace linéaire, une simple répétition, comme on l'a dit, mais bien une auto-application dans laquelle une étrangeté particulière au régime de la réflexion émerge. Comment bien situer cette étrangeté de la réflexion, cette circularité qui produit cependant davantage qu'une simple répétition ? Ce sont les points que nous voulons essayer d'aborder à partir d'une première ébauche de l'apparition de la différence dans l'identité. Nous proposons ici une simple ébauche, à partir de la deuxième formulation du rapport de l'identité et de la différence absolue (A) avant de nous arrêter sur le rôle de la tautologie (B). L'investigation plus développée sur la différence et ses moments occupera les chapitres suivants (VI et VII).

A. La seconde formulation de l'identité

La démonstration de la présence de la différence absolue peut être considérée comme produite à l'issue du premier alinéa du 2[52]. Elle signifie que l'identité est ce dans quoi se manifeste le caractère absolu, c'est-à-dire auto-référent, de la négation. Hegel ajoute cependant ici deux alinéas supplémentaires. Nous citons, là encore, l'ensemble du passage, qui présente le même parcours de l'identité à la différence absolue, et cherchons ici à justifier la présence de cette seconde formulation.

> Oder die Identität ist die Reflexion in sich selbst, welche diß nur ist als innerliches Abstossen, und diß Abstossen ist es als Reflexion in sich, unmittelbar sich in sich zurücknehmendes Abstossen. Sie ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied. Der Unterschied ist aber nur identisch mit sich, insofern er nicht die Identität, sondern absolute Nichtidentität ist. Absolut aber ist die Nichtidentität, insofern sie nichts von ihr anderes enthält, sondern nur sich selbst, das heißt insofern sie absolute Identität mit sich ist.
>
> Die Identität ist also *an ihr selbst* absolute Nichtidentität. Aber sie ist auch die *Bestimmung* der Identität dagegen. Denn als Reflexion in sich setzt sie sich als ihr eigenes Nichtseyn; sie ist das Ganze, aber als Reflexion setzt sie sich als ihr

[52] GW 11, 261, 25 – 262, *2* ; *SL*, II, p. 41.

> eigenes Moment, als Gesetztseyn, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist. So als ihr Moment ist sie erst die Identität als solche als *Bestimmung* der einfachen Gleichheit mit sich selbst, gegen den absoluten Unterschied[53].

Outre certains consonances « fichtéennes » (la présence du motif de l'*Abstoß* est à ranger dans cette catégorie), cette seconde formulation fait apparaître avec davantage d'insistance la question de la négation de l'identité, et non plus de l'être (notamment avec le terme *Nichtidentität*, que l'on retrouve trois fois, contre une fois pour *Nichtsein*)[54], mais surtout une redéfinition du « moment » comme « être-posé » (c'est l'alinéa 3 qui présente ici pour nous l'intérêt de détailler davantage la question du moment et de la totalité).

1. Une « reprise » dans l'essence ?

L'analyse du vocabulaire employé permet de remarquer d'emblée le passage d'un lexique qui évoque la *Logique de l'être* (l'adverbe *unmittelbar*, la présence de la *Aufhebung*, celle du *Andern*, et enfin du *Nicht*sein, huit fois dans le premier alinéa du 2., seulement une fois dans le bloc des deuxième et troisième alinéas) à un lexique quelque peu différent. Si le verbe *Abstoßen*, plutôt remarquable ici (trois occurrences[55]), évoque certes Fichte, la proximité avec la *Rückkehr* suggère le passage concernant la réflexion posante et présupposante[56]. Ainsi, plutôt qu'une concession à un vocabulaire plus « habituel », il nous faudrait lire cette reformulation comme une analyse du rapport entre identité et différence qui serait produite *à partir de l'essence*, et non plus à partir de l'être. L'hypothèse de lecture est donc la suivante : le premier alinéa formule le rapport de l'identité à la différence absolue à partir d'un lexique qui est celui de la *Logique de l'être*, tandis que les second et troisième alinéas reformulent ce rapport à partir d'un lexique qui est celui de la négation de la négation, c'est-à-dire le lexique de la *Logique de l'essence*.

---

[53] « Ou [encore], l'identité est la réflexion dans soi-même, qui n'est telle que comme répulsion intérieure, et cette répulsion l'est comme réflexion en soi, comme répulsion qui se reprend immédiatement dans soi. Elle est, par conséquent, l'identité en tant que la différence identique à soi. Cependant, la différence n'est identique à soi que dans la mesure où elle n'est pas l'identité, mais une absolue non-identité. Absolue, toutefois, la non-identité l'est dans la mesure où elle ne contient rien qui soit l'Autre d'elle-même, mais seulement elle-même, c'est-à-dire dans la mesure où elle est absolue identité à soi. L'identité est donc, *en elle-même*, absolue non-identité. Mais elle est aussi la *détermination* de l'identité face à celle-ci. Car, en tant que réflexion en soi, elle se pose comme son propre non-être ; elle est le tout, mais, en tant que réflexion, elle se pose comme son propre moment, comme un être-posé à partir duquel s'opère le retour en soi qu'elle est. C'est ainsi seulement, comme moment d'elle-même qu'elle est l'identité comme telle en tant que *détermination* de l'égalité simple avec soi-même, face à la différence absolue » GW 11, 262, *3-15* ; *SL*, II, p. 41.

[54] En ce sens, on modérerait l'analyse de Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 302, pour qui la reformulation implique le passage d'une formulation ayant recours aux concepts de négation à une formulation passant par des métaphores réflexives.

[55] Le verbe se trouve ailleurs chez Hegel, mais de manière plus ponctuelle. On a ici, après vérification dans l'œuvre publiée, la « concentration » la plus importante du terme. On le retrouve également au § 116 de l'*Encyclopédie*, dans la discussion de la différence.

[56] Voir notamment GW 11, 251, *15* – 252, *10* ; *SL*, II, pp. 27-28. On notera, immédiatement après ce passage, la mention de « l'absolu contrecoup » (*absoluter Gegnstoß*), soulignée par Hegel (GW 11, 252, *11-12* ; *SL*, II, p. 28. Ce point est souligné par Iber, dans le commentaire *ad loc*, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 302, et notamment n. 21.

Il est particulièrement intéressant que ce soit dans la *répétition* du premier mouvement que se trouve la formulation propre à la *Logique de l'essence*. Cela suggère en effet qu'une telle réitération ne signifie pas une simple répétition, mais que *par cette répétition même*, on en arrive à penser ce qui apparaissait *immédiatement* comme un rapport à l'autre (c'est-à-dire la réflexion comprise au prisme de la *Logique de l'être*) avec des moyens nouveaux. Le second « bloc » (les deuxième et troisième alinéas) *explique* le premier, mais de manière autonome, c'est-à-dire sans avoir recours aux moyens de la *Logique de l'être*. On remarque ainsi que le second alinéa présente le rapport des déterminations de l'identité et de la différence l'une avec l'autre. Si l'on fait apparaître la différence absolue à partir de l'identité dans le premier alinéa, ce rapport évoque bien une sorte de progression dans le discours logique, tandis qu'à partir du second alinéa, on étudie le rapport « horizontal » de ces déterminations, c'est-à-dire leur définition l'une par l'autre ou leur rapport « formel ». Le « *Oder* » qui ouvre le second alinéa n'annonce donc pas exactement une reformulation, mais bien une nouvelle perspective sur ce qui précède. Par ailleurs, si notre interprétation de la « reformulation » est correcte, c'est-à-dire si elle est effectivement intelligible à partir de la différence entre la *Logique de l'être* et la *Logique de l'essence*, alors la reformulation n'est pas une simple reformulation, mais un enrichissement. Celui qui nous intéressera particulièrement ici est le *Gesetztsein*, qui fait son apparition pour la première fois dans la thématisation de l'identité.

Ce passage du premier au second alinéa présente un intérêt méthodologique fort. La lecture la plus élémentaire que l'on peut en proposer est celle d'un changement de perspective, d'une lecture verticale (de l'identité vers la différence) à une lecture horizontale (de la définition réciproque de l'identité et de la différence). Pourtant, un point plus discret ressort de cette transition : la réinterprétation de l'immédiateté. À ce titre, le premier alinéa faisait déjà apparaître un élément important dans cette réinterprétation : le passage de *unmittelbar* à *setzen*. Rappelons en les termes :

> [die Identität ist] ein Unterscheiden, wodurch nichts unterschieden wird, sondern das unmittelbar in sich zusammenfällt. Das Unterscheiden ist das Setzen des Nichtseyns, als des Nichtseyns des Andern [57].

Si la négation se nie elle-même immédiatement (cela est une conséquence de la négation), la différence est *position* de sa propre annulation.

[57] « Une différenciation par laquelle rien n'est différencié, mais qui se fait coïncidence avec soi immédiatement dans elle-même. La différenciation est la position du non-être comme du non-être de l'Autre ». GW 11, 261, *28-31* ; *SL*, II, p. 41. Ce passage illustre bien le jeu entre immédiateté et position : l'immédiateté traduit le rapport à soi du verbe, tandis que la position est le rapport à sa propre thématisation.

> Das Unterscheiden ist das Setzen des Nichtseyns als des Nichtseyns des Anderen. Aber das Nichtseyn des Anderen ist Aufheben des Anderen und somit des Unterscheidens selbst[58].

L'explicitation de l'opération, en l'occurrence de l'opération de différenciation, est la médiation par laquelle passe l'opération pour s'appliquer à elle-même. Ceci se présente ici dans un régime *ontologique* de rapport entre l'objet et la thématisation, sauf qu'ici l'objet est l'opération elle-même. On passe donc nécessairement par un moment nominal, dans lequel la fonction se *nomme* elle-même, mais parce qu'elle *se* nomme elle-même, elle problématise cette nomination en discours, et donc fait d'elle *ce qu'elle dit*. La différenciation est *nécessairement* abolition de la différenciation.

La différenciation est donc fondamentalement une différenciation de soi. Ce commentaire esquive toutefois la présence de « *setzen* » ici. Cette « position » permet de donner une valeur à ce qui est posé, c'est-à-dire d'introduire la dimension du *als*, du « en tant que ». Différencier, ce n'est donc pas simplement énoncer le non-être, c'est donner une valeur à ce non-être comme non-être de l'autre. La différenciation ne se contente donc pas d'être une négation abstraite de l'altérité, elle explique la valeur de cette altérité comme ce qui est différencié de la différenciation. Puisque la différence se comprendra comme domaine de substituabilité, ou encore comme domaine du *gelten*, l'altérité sera donc *logiquement posée* comme ce qui est indifférent, ou comme *Gleichgültigkeit*[59].

2. La valorisation différenciée

Nous interprétons donc ce passage comme celui du registre de l'être au registre de la valeur. De ce point de vue, c'est la distinction de *Sein* et de *gelten* qui revient ici au premier plan. La valeur, qui apparaît dans le *als*, ne se contente pas ici de se substituer à quelque chose. Il n'est pas seulement question d'une substituabilité ou d'un échange, comme on pourrait rapidement le croire en suivant une logique sémantique fondée sur la seule substituabilité[60]. Il est question, dans la valeur, de faire apparaître quelque chose au sujet de ce dont on parle. Le *als* ne rend pas

---

[58] « La différenciation est la position du non-être comme non-être de l'Autre. Mais le non-être de l'Autre est l'abolition de l'Autre et, par là, de la différenciation elle-même » GW 11, 261, *30-32* ; *SL*, II, p. 41.

[59] On rencontrera ce terme au début de la logique de la diversité. On aura l'occasion ici de proposer la traduction par « équivalence ». Mais on peut remarquer ici que le rapport de l'indifférence à la différence traduit un certain rapport de la « valence » à elle-même. L'équivalence est la position de la scission de la signifiance de la différence dans une insignifiance pure. Il ne convient donc pas exactement de dire que l'indifférent est l'être dans la logique de la diversité, mais de montrer qu'elle est la tension de la différence à même celle-ci.

[60] On trouve par exemple chez Leibniz une formulation de la prédication en termes de substituabilité, c'est-à-dire d'égalité. Dieter Wandschneider propose, au sujet de l'égalité, de l'interpréter comme une « substituabilité sémantique » (*Grundzüge einer Theorie der Dialetkik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1995, p. 55). Il faut rappeler ici qu'une telle substituabilité est signifiante à partir du moment où elle souligne, par son opération même, la différenciation, à laquelle elle donne justement un sens. S'il y a bien substitution sémantique, cela dit quelque chose de la position de l'ordre sémantique en question.

simplement les choses comparables, il fait apparaître dans la chose autre chose que ce qu'elle présente de prime abord. Nous nous éloignons quelque peu du texte ici pour aborder le *Gesetztsein* non pas seulement comme un substitut à la chose, mais plutôt comme ce dans quoi il va être question de la vérité de celle-ci.

Cette fameuse « chose » est en réalité elle-même *placée* comme un effet même de la valeur. Sans la valeur, la « chose » ne se montre pas *comme telle*. Dans la simplicité mutique de l'étant de la *Logique de l'être*, le signifiant fonctionnait structurellement comme une approximation, et son caractère différentiel était la marque de sa généralité. L'étant était dès lors un corrélat nominal, structurellement insoluble dans la discursivité. La *Logique de l'essence* n'est pas, de son côté, neutre ontologiquement, mais elle présente un travail de la notion de signifiant comme identité, c'est-à-dire comme différence se différenciant à travers la nomination du signifiant par lui-même. C'est cette même nomination qui *évide* le signifiant, et pose ce que le signifiant signifie comme une chose dont la vérité est en question.

3. Une clôture excluante ?

L'interprétation de l'immédiateté comme position donne lieu à un effet de clôture du discours qui se manifeste clairement à partir du second alinéa. À partir de ce moment, on peut décrire le rapport de l'identité à la différence par la seule négation. Ce rapport est donc, comme on avait pu le dire précédemment, saturé par le discours. Identité et différence sont définies complètement par leur relation négative. C'est ainsi que l'on interprète le rôle de la non-identité qui apparaît ici : elle manifeste, dans la construction même du terme (*Nichtidentität*), la médiation négative de l'identité et de la différence.

> [Die Identität] ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied. Der Unterschied ist aber nur identisch mit sich, insofern er nicht die Identität, sondern absolute Nichtidentität ist[61].

Ce qui nous intéresse ici, c'est la circulation qui nous fait passer de l'identité à la différence identique avec elle-même, et de cette identité de la différence avec elle-même à la non-identité (dernier passage permis par le fait que la différence n'est rien d'autre que le fait de ne pas être l'identité). L'impression générale, que l'on considère rapidement comme le fait de tourner en rond, est en réalité une oscillation entre une compréhension de la détermination comme terme d'un rapport et une compréhension de la détermination comme le rapport dans lequel elle

[61] « Elle est, par conséquent, l'identité en tant que la différence identique à soi. Cependant, la différence n'est identique à soi que dans la mesure où elle n'est pas l'identité, mais une absolue non-identité » GW 11, 262, *5-7* ; *SL*, II, p. 41.

s'inscrit : l'identité s'identifie comme non-différence, donc s'identifie dans la différence de la différence, tandis que la différence s'identifie comme non-identité.

On pourrait ici d'ores et déjà reconnaître un « grand thème » hégélien : l'apparition de l'identité comme détermination de l'identité dessine ce que l'on connaît comme définition hégélienne de l'absolu, comme identité de l'identité et de la non-identité[62]. Cette formulation triangulaire risque de faire entendre une sorte d'identité « suprême » qui subordonnerait le rapport de l'identité et de la différence, rapport dans lequel l'identité apparaîtrait comme un moment, c'est-à-dire comme une détermination. Or, une telle subordination n'est pas explicitement présentée ici, et comporte le défaut d'étager la *Logique* là où Hegel semble justement éviter une telle complication méta-discursive. L'identité se pose à travers l'absoluité de la différence : il n'y a donc pas de différence de niveau entre l'identité comprise comme moment et l'identité de la différence et de l'identité. La seule différence se situe, justement, dans le fait que cette identité se pose dans sa négativité, ou plus exactement apparaisse comme *posée* par l'auto-référence de la différence.

Cela explique le fait que l'identité puise être tantôt un substantif, tantôt un adjectif, oscillation en réalité autorisée par le régime de l'essence. De manière plus précise, il faudrait donc se débarrasser ici de l'idée d'un « tantôt… tantôt », car c'est le fait de réfléchir la capacité de l'identité à être un adjectif qui permet d'en faire un substantif. On se souvient ici de la structure paronymique. Ici, si l'on retrouve, à première vue, un glissement similaire, exemplairement dans la phrase

> [Die Identität] ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied[63],

il faut néanmoins reconnaître qu'un tel glissement se déroule désormais à l'intérieur de la réflexion. Cela signifie nécessairement que l'on n'a plus affaire à la *ptôsis*, qui justifierait le recours à la paronymie, mais bien plutôt à une complexification de la réflexion qui aurait sa propre altérité pour objet. La fonction de la forme de l'être est donc pensée de manière intégralement logique désormais. Le substantif « Identité » recouvre le fait pour la différence d'être identique à elle-

[62] On rappelle le texte de la *Differenzschrift* : « Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität » (« […] l'absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité »), GW 4, 64, *14* ; tr. B. Gilson dans Hegel, *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Paris, Vrin, 1986, p. 168. La *Science de la logique* ajoute ce point : « Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden, - wie er dies in der Tat sein würde, wenn es überhaupt um die Form von Definitionen und um den Namen des Absoluten zu tun wäre » (« Ce concept pourrait être regardé comme la première, la plus pure, c'est-à-dire la plus abstraite définition de l'absolu ; – comme il le serait en fait, si l'important était, somme toute, la forme consistant en des définitions et le nom de l'absolu »). GW 21, 60, *29-32* ; *SL*, I, p. 89. La fin de la phrase montre que le caractère abstrait d'une telle définition présuppose en réalité l'absolu. Dans le commentaire de la logique de la réflexion qui nous occupe ici, on voit l'absolu fonctionner à partir de la différence qui ne se rapporte pas à autre chose. La compréhension de l'absolu devient donc ici plus concrète.

[63] « [L'identité est] en tant que la différence identique à soi » GW 11, 262, *5-6* ; *SL*, II, p. 41.

même, mais cette « propriété » de la différence est une définition complète et exhaustive de la différence, et non une propriété parmi d'autre, ainsi, dans le passage qui suit immédiatement ce que l'on a cité :

> Der Unterschied ist aber nur identisch mit sich, insofern er nicht die Identität, sondern absolute Nichtidentität ist[64].

La *ptôsis* semble donc parcourue dans l'autre sens, de l'adjectif au substantif, mais surtout, elle semble contenue à l'intérieur du rapport de la différence réfléchie à l'identité. On ne revient pas de la différence identique à elle-même à l'identité de manière aussi simple. Le retour à l'identité se fait par la médiation de caractère absolu de la non-identité (cela est particulièrement clair dans la citation précédente, ou même dans ce qui suit : « Absolut aber ist die Nichtidentität […][65] », où l'on voit bien que *absolut* sert de pivot)[66]. L'identité se produit concrètement comme annulation de la différence, mais une telle annulation d'une part suppose la différence, mais d'autre part, et c'est là le point qui nous intéresse plus directement, ne suppose rien d'autre que la différence.

4. Une asymétrie sous-jacente de l'identité et de la différence

Le problème est en réalité complexe, car si l'on comprenait aisément que l'identité ne pouvait se produire que comme identification d'une différence, l'identité de la différence la produit justement non pas comme identité, mais précisément comme *non-identité*. Le point capital étant ici que l'on fait apparaître la médiation de la différence à l'identité comme négation, et plus précisément comme autonomie de la négation[67]. L'identité n'est pas la forme de la différence, mais précisément le fait que cette différence ne se rapporte à rien d'autre qu'elle-même : elle se construit de manière négative à l'égard de l'opération qui se joue en elle.

---

[64] « Cependant la différence n'est identique à soi que dans la mesure où elle n'est pas l'identité, mais absolue non-identité » GW 11, 262, *6-7* ; *SL*, II, p. 41.

[65] GW 11, 262, *7-8* ; *SL*, II, p. 41.

[66] Dans un sens similaire, nous trouvons chez Stanley Rosen une explication assez convaincante de l'asymétrie du positif et du négatif : *The Idea of Hegel's Logic*, Londres-Chicago, The University of Chicago Press, 2014, p. 292 « The positive is the same as itself and thus independant of the negative, which it becomes only by being related to it as its opposing element. But the negative is, precisely as negative, the same as itself and so positive, i.e., as one could put this, it is positively "negativity" ». Il renvoie cette analyse à celle du rapport entre l'identité et la différence, mais n'interprète pas cette asymétrie comme liée à la question de la référence. Ce point peut être plus précisément abordé dans le commentaire de Michael Wolff, avec notamment la question du substrat de la réflexion (voir chez Kant, Der *Begriff des Widerspruchs*, p. 61, et concernant Hegel, la discussion sur la valeur absolue et sa « positivité » implicite, pp. 123 sqq.), effet même de l'opposition. Mais la différence entre ce substrat et le sujet d'un jugement engage une compréhension précise du rapport entre opposition et contradiction sur laquelle il faut revenir.

[67] À ce titre, nous rappelons nos réserves émises à l'endroit de la lecture de Christian Iber qui suggérait le passage d'une présentation de l'identité à partir des concepts de négation à une présentation ayant recours aux métaphores de réflexion (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 302). La négation est bien présente ici, elle est simplement rapportée à l'identité plutôt qu'à l'être. On avait ainsi déjà repéré le passage du vocabulaire du *Nichtseyn* (huit occurrences dans le premier alinéa) à la *Nichtidentität* (trois occurrences, dans le second bloc, contre une pour *Nichtseyn*).

Une telle construction négative est précisément l'effet en elle de l'opération d'identification. C'est parce que la différence est une structure autonome, et pour ainsi dire sans antécédents, qu'elle développe l'identité. On ne peut donc s'y tromper : la différence ne « revient » pas à l'identité qui l'aurait engendrée[68] : elle se produit sans différence à l'égard de quoi que ce soit. C'est donc cette absoluité de la différence qui produit l'identité, ou plus exactement ce par quoi l'identité se pose – dans son caractère excédant la simple non-différence. Ce surplus est la formulation satisfaisante de la référence dans la logique des déterminations de la réflexion, dans l'asymétrie de leur articulation.

Le troisième alinéa se présente extérieurement comme le retour de l'identité à la différence absolue. Il ne s'agit pas, pour autant, d'une nouvelle formulation, mais plutôt de faire apparaître la question de la « détermination ». Le terme est souligné ici à deux reprises par Hegel (*11* et *14*)[69]. Il présente un intérêt tout particulier si l'on se souvient que le début du 2 rappelait que l'identité est l'essence elle-même, et non une détermination de l'essence[70]. Le parcours accompli jusqu'ici montre que l'identité est le tout et un moment du tout, l'identité est elle-même *et aussi* la détermination de l'identité.

> Die Identität ist also *an ihr selbst* absolute Nichtidentität. Aber sie ist auch die Bestimmung der Identität dagegen[71].

On verra bien, à l'issue de ce dernier alinéa, la double position de l'identité : elle est à la fois ce que Hegel exprime comme la *totalité*[72] et un moment de la totalité de la réflexion, face à la différence absolue[73]. Remarquons en outre l'importance que prend ici le vocabulaire de la position (deux fois le verbe *setzen*, en *11* et *12*, et une fois dans une forme nouvelle, *Gesetztseyn*, en *13*).

---

[68] On ne peut donc pas tout à fait parler d'un « primat » de l'identité chez Hegel. Elle est simplement l'immédiateté de la réflexion, mais cela ne signifie pas, pour autant, un quelconque privilège de l'identité. Sur la critique heideggérienne du rôle de l'identité, voir *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, notamment « Der Satz der Identität », p. 11 et p. 27 (tr. A. Préau, dans Heidegger, « Identité et différence », *in Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 259 et p. 273. On a déjà vu plus haut d'autres exemples de la critique adressée à Hegel visant un primat de l'identité (chez Adorno, Horkheimer et Deleuze, voir ici note 50. La défiance de Hegel à l'égard de tout principe a trait au fait qu'aucune détermination de la réflexion n'est seulement pensable sans penser son rapport à l'autre. Le fait que ce rapport ne soit pas, au demeurant, un rapport symétrique a une conséquence toute particulière pour la compréhension de la contradiction.

[69] *SL*, II, p. 41.

[70] GW 11, 261, *25-26* ; *SL*, II, p. 41.

[71] « L'identité est donc, *en elle-même*, absolue non-identité. Mais elle est aussi la *détermination* de l'identité face à celle-ci » GW 11, 262, *10-11* ; *SL*, II, p. 41.

[72] « […] sie ist das Ganze […] » GW 11, 262, *12* ; *SL*, II, p. 41.

[73] « So als ihr Moment ist sie erst die Identität als solche als *Bestimmung* der einfachen Gleichheit mit sich selbst, gegen den absoluten Unterschied » (« C'est ainsi seulement comme moment d'elle-même qu'elle est l'identité comme telle en tant que *détermination* de l'égalité simple avec soi-même, face à la différence absolue ») GW 11, 262, *13-15* ; *SL*, II, p. 41.

> Denn als Reflexion in sich setzt sie sich als ihr eigenes Nichtseyn ; sie ist das Ganze, aber als Reflexion setzt sie sich als ihr eigenes Moment, als Gesetztseyn, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist[74].

L'ajout spécifique de cette dernière partie est l'apparition de la détermination, et cette détermination est une détermination de soi qui passe par la position. L'introduction de la détermination semble avant tout ressembler à un ajout, en raison du *auch* : « Aber [die Identität] ist auch die *Bestimmung* der Identität dagegen ». (*10-11*). Un tel ajout adviendrait après un résumé d'après lequel : Die Identität ist also *an ihr selbst* absolute Nichtidentität. (*10*). On comprend ici que l'identité est en elle-même sa négation, précisément parce que cette négation est comprise comme non rapportée à quelque chose d'autre. Le caractère absolu d'une telle négation est à comprendre métaphoriquement comme une « torsion » de la discursivité, mais techniquement comme le fait que la totalité du discours produit un rapport du discours à lui-même. La négation ne renvoie pas à un autre, mais à elle-même, d'où la répulsion remarquée dans ce mouvement. La raison d'une telle courbure sur soi de la discursivité se trouve précisément dans le fait que son autonomie n'advient que dans une duplication de soi du discours, que dans une itération.

Le régime référentiel ici n'est pas celui de l'accidentalité, de l'arbitraire du rapport entre le nom et ce qu'il nomme, mais celui d'une *nécessité* du rapport entre la proposition et ce que la proposition pose. Ce qui est posé (dans le dernier alinéa, c'est l'identité elle-même qui se retrouve comme son propre moment, comme être-posé) n'est pas abordé comme un étant, et l'identité n'est pas un étant, mais est *en tant que* différence de la différence, c'est-à-dire posée dans sa vérité. Dans ce passage intervient en réalité un croisement de deux perspectives. Si le registre de l'immédiateté nous a invité à prendre au sérieux la question de la référence ici, celui de la position ne nous laisse pas à l'intérieur du seul discours, mais montre comment le discours pose nécessairement un corrélat, non pas en tant qu'étant, mais dans sa vérité, c'est-à-dire dans la détermination intégrale de son comportement par la performativité discursive. Le discours devient ici *théorie de sa propre application*. La discursivité ne se pense plus à part de la référence, mais introduit une certaine référence, qui n'était encore qu'implicite dans la *Logique de l'être*. Nous voulons illustrer ce point à partir de l'interprétation de la tautologie.

B. Le rôle de la tautologie

Le point qui nous occupe apparaît dans une simple remarque, et il serait tout à fait possible de ne pas en tenir longuement compte, mais il permet toutefois de bien faire apparaître

[74] « Car, en tant que réflexion en soi, elle se pose comme son propre non-être ; elle est le tout, mais en tant que réflexion, elle se pose comme son propre moment, comme un être-posé à partir duquel s'opère le retour en soi qu'elle est » GW 11, 262, *11-13* ; *SL*, II, p. 41.

le fait que le discours tautologique n'est pas aussi stérile qu'il semble, et que cela a certaines implications du point de vue de l'application logique[75]. L'interprétation hégélienne de la tautologie la fait apparaître comme sémantiquement signifiante contrairement à la stérilité alléguée de celle-ci[76]. Il n'y a rien de naïf ou de superflu dans la tautologie, dès lors qu'on l'interprète de manière précise.

1. Le « rien » comme sujet

De manière formelle « A *est* A » est une proposition qui nous apprend peu de choses, et très exactement, qui ne nous apprend rien. Il s'agit de la simple réitération du terme-sujet en situation de prédicat. Si l'on reprend nos conclusions précédentes, il faut clairement entendre « A *est* A » comme une proposition, autrement dit comme le déploiement d'un prédicat, et non comme un jugement. On sait en effet que la proposition est l'ensemble du contenu, contenu que le jugement place seulement du côté du prédicat. Si on analyse la proposition tautologique, il ne s'agit pas seulement de s'arrêter au fait qu'elle ne dise rien, et donc à la critique du « principe d'identité ». Il faut bien remarquer que la forme de cette proposition implique la référence à une différence annulée. La proposition d'identité n'est pas intéressante pour ce qu'elle dit mais parce qu'elle fait apparaître une forme qui fait être l'altérité des deux occurrences du « A » comme une altérité qui disparaît. Cette forme est indispensable au « A ». Ce que nous apprend la proposition d'identité sur l'identité, c'est que celle-ci est à penser comme annulation de la différence.

Pour faire apparaître ce point, il faut ainsi montrer que l'identité propositionnelle engendre la différence comme disparaissante. C'est la raison pour laquelle cette proposition ne dit rien, car quelque chose qui ne serait pas « rien » serait ce à quoi une proposition s'applique (le

---

[75] Sur l'interprétation hégélienne de la tautologie comme productrice, on renvoie à Günther Mensching, « Von der Tautologie zum realen Grund. Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität », dans Andreas Knahl, Jan Müller, Michael Städtler, Michael (éds.), *Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart*, Lüneburg, Klampen, 2000, pp. 142-163.

[76] Le commentaire de la tautologie est l'objet de la seconde remarque à l'identité (GW 11, 262-266 ; *SL*, II, pp. 42-45). On y retrouve l'idée d'après laquelle l'identité n'a de vérité qu'à partir du moment où elle est conçue négativement vis-à-vis de la diversité, ou plus exactement comme « moment » de la séparation d'avec la diversité, et le développement concernant l'insatisfaction que provoque, dans l'expérience ordinaire, le discours tautologique. Hegel interprète cette insatisfaction non pas en se référant, comme on pourrait le croire en première lecture, à l'attente de l'auditeur (dans le sens d'une pragmatique au sens banal du terme), mais à l'implicite du principe d'identité. La lecture que l'on propose ici vise à comprendre ce que veut dire Hegel lorsqu'il parle de la nature « synthétique » de la proposition d'identité (« Es erhellt hieraus, daß der Satz der Identität selbst, und noch mehr der Satz des Widerspruchs nicht bloß *analytischer*, sondern *synthetischer* Natur ist » ; « Il ressort clairement de cela que la proposition de l'identité elle-même, et, plus encore, la proposition de la contradiction, ne sont pas de nature simplement *analytique*, mais *synthétique* » GW 11, 265, *16-17* ; *SL*, II, p. 45). Il importe ici de rappeler ainsi que la *Logique*, dans sa méthode, fonctionne comme entrecroisement de la dimension analytique et de la dimension synthétique. C'est notamment ce que fait Günter Wohlfart, *Der spekulative Satz : Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin-New York, De Gruyter, 1981, pp. 335-342. Il faut cependant rappeler ici que le contexte de la remarque nous permet de ne pas surinterpréter le mot « synthétique », d'autant plus lorsque l'on sait que Hegel remet en question ce terme. Nous entendons donc le fait que ni la tautologie ni la contradiction ne sont neutres sémantiquement parlant.

thème de l'application est d'ailleurs justement convoqué par Hegel ici[77]). C'est à partir du moment où la proposition fait être la différence des termes qu'elle lie qu'elle peut avoir une référence, autrement dit qu'elle dit quelque chose. Si l'on suit cette démonstration, alors la proposition qui ne fait que réitérer le terme ne fait que le reconduire à lui-même, et ne désigne que négativement la différence qui l'habite. Ainsi, dans la tautologie, c'est l'être même du terme comme différence qui advient. Elle fait apparaître le cœur de ce qui supporte la différence comme une sémanticité pure. La proposition tautologique fait advenir la vérité du nom comme vide. Ce vide est ce à quoi le terme réitéré *renvoie*. Le terme, dans sa réitération, signifie sa vérité.

L'intérêt spéculatif de ce passage est donc de montrer que le terme déployé dans la proposition fait apparaître sa signification comme vérité. Lorsqu'un terme est réitéré dans la proposition tautologique, il devient lui-même contenu de la proposition, et occupe l'intégralité de cette proposition. La forme même de cette proposition fait apparaître la différence dont elle énonce pourtant l'absence. Autrement dit, la forme propositionnelle (la différence des deux positions du terme) vient relativiser le contenu même de cette proposition (l'identité du terme) et fait apparaître dans la position de ce qui est dit par cette proposition non pas la nullité de la proposition elle-même, mais bien l'annulation de la différence. *Nichts* n'est pas ici un vide d'objet, mais ce que fait l'identité de la différence. Ce n'est donc pas exactement l'identité abstraite que fait apparaître la tautologie, mais l'architecture du rapport entre le contenu de la proposition et sa forme.

Or, on voit bien qu'il ne s'agit pas ici d'une identité, mais d'une contradiction. Cette contradiction pose nécessairement le « rien » comme ce que dit la tautologie. « A est A » est, dans cet ensemble, un *prédicat*, mais non pas le prédicat d'une proposition, mais bien d'un *jugement*. Si « A *est* A » est un prédicat, le sujet de ce prédicat est *nécessairement* « rien », c'est-à-dire ce qui est dit par la proposition même. L'identité survient donc à partir du moment où le sujet est épuisé dans le prédicat, qui laisse à sa place un vide, un « rien ». Cela advient lorsque la négation s'avère comme non-être, et ce immédiatement dans la mesure où ce non-être *est* son être. La tautologie instaure donc cette référence particulière dans laquelle le corrélat est surdéterminé par la structure du prédicat en tant que « rien ». « Rien » n'est pas exactement l'absence de corrélat de la tautologie, il est le corrélat particulier de la tautologie.

[77] GW 11, 263, *33* – 264, *4* ; *SL*, II, p. 43. L'application se présente comme une transformation de l'unilatéralité de la proposition d'identité abstraire. La mise en relation de l'identité et de la diversité, qui est justement l'application de la proposition d'identité, est la mise en place d'une synthéticité de l'identité. Celle-ci apparaît ordinairement comme une opération *extérieure*, et ainsi la transformation de la proposition d'identité interviendrait du dehors. Hegel ouvre cependant une piste pour concevoir une telle transformation comme interne, et donc l'application de l'identité comme logiquement structurée par le travail de celle-ci.

2. Tautologie, proposition, jugement

Cette légère inflexion dans l'interprétation classique de la tautologie, qui semble avant tout en souligner la pauvreté et l'inintérêt, fait apparaître son originalité dans la compréhension du rapport entre la formulation de la tautologie et ce que dit la tautologie. La question de la distinction proposée précédemment entre la proposition et le jugement revient ici entre la proposition (« A est A ») et le jugement comme totalité articulant la proposition et ce dont parle la proposition elle-même, donc entre « A est A », et le contenu sémantique de cette proposition, c'est-à-dire, ici, « rien ».

Si l'on devait reformuler, donc, ce propos sur la tautologie, il faudrait bien entendu se garder de décrire la proposition comme une « partie » du jugement, car le corrélat ne vient pas s'ajouter comme un supplément, ce que l'on remarque bien dans la tautologie, puisque le corrélat est bien posé par la tautologie elle-même. Il est posé comme corrélat de l'analyse même de l'identité.

Le discours fonctionne donc sur la base de la production de deux positions, dont l'identité ne dit pas, pourtant, la nullité, mais dont elle pose l'équivalence. L'identité ne dit jamais que la dualité des positions doit être résorbée dans une seule. Pour cette raison, l'identification n'est pas vouée à disparaître, mais à être vide de signification. La dénonciation d'un tel vide peut être évidemment comprise comme la *pars destruens* de la deuxième remarque. C'est le passage célèbre sur le fait que rien n'est dit par la tautologie :

> Wenn nämlich z. B. auf die Frage : *was ist eine Pflanze*? die Antwort gegeben wird: *eine Pflanze ist - eine Pflanze*, so wird die Wahrheit eines solchen Satzes von der ganzen Gesellschaft, an der sie erprobt wird, zugleich zugegeben und zugleich ebenso einstimmig gesagt werden, daß damit *Nichts* gesagt ist[78].

Un peu plus bas, la fonction de l'identité se précise quelque peu :

> So kommt auch ein *A* oder eine Pflanze oder sonst ein Substrat hinzu, das als ein unnützer Inhalt keine Bedeutung hat; aber er macht die Verschiedenheit aus, die sich zufälligerweise beyzugesellen scheint. Wenn statt des *A* und jedes anderen Substrats die Identität selbst genommen wird - die Identität ist die Identität -, so ist ebenso zugegeben, daß statt dieser gleichfalls jedes andere Substrat genommen werden könne[79].

---

[78] « Lorsque, en effet, par exemple, à la question : *Qu'est-ce qu'une plante ?*, on donne la réponse : *Une plante est – une plante*, la vérité d'une telle proposition est accordée par toute la société auprès de laquelle elle est mise à l'épreuve, et, en même temps, il est unanimement déclaré que, par là, *rien* n'est dit »), GW 11, 264, *7-11* ; *SL*, II, pp. 43-44 légèrement modifiée.

[79] « Ainsi vient s'ajouter aussi un A ou une plante ou quelque autre substrat n'ayant, en tant qu'un contenu inutile, aucune signification ; mais ce contenu constitue la différence qui paraît s'adjoindre de manière contingente. Si au lieu

Ici, on s'aperçoit que, dans le cadre d'une présupposition ontologique, dans laquelle le A devrait être simplement compris comme la marque d'une chose, la tautologie *paraît* tout à fait contingente. Mais dès lors que c'est la détermination réflexive de l'identité qui prend place dans la tautologie, alors la contingence de ce redoublement apparaît bien plutôt comme nécessaire, dans la mesure où il explique justement la capacité qu'à l'identité de tenir lieu de ce contenu particulier qui s'appelle ici un « substrat ». Par « substrat », on ne doit donc pas comprendre immédiatement un « être », mais bien ce qui assume la fonction logique de corrélat d'un jugement, et non plus simplement d'une nomination. Il convient toutefois de rappeler qu'une telle corrélation ne s'en tiendra pas à un simple « substrat », et que celui-ci devra être bien plutôt repenser comme *Grund*[80].

Il y a donc davantage à dire sur le « rien ». Il est désormais *positionné* comme ce qui est dit dans la tautologie. C'est là la *pars construens* discrète, mais que l'on peut néanmoins regarder attentivement, concernant la tautologie. On rappelle que ne rien intuitionner ou ne rien penser a, dans la *Logique de l'être*, une *signification*[81]. Il s'agissait même du moment du signifiant pur, c'est-à-dire du *néant*. On ne pouvait pas dire exactement que le « rien » était dit, mais l'on pouvait dire que le « rien » se produisait dans le dire. Or, ici, le « rien » refait une apparition, dans une position quelque peu différente, puisqu'il s'agit de ce que dit la tautologie.

Cela signifie, si l'on a raison d'interpréter le « rien » comme la racine de la fonction signifiante, que la tautologie a alors un sens bien plus intéressant. Elle veut dire qu'un terme à lui seul n'a jamais de vérité. Il y a encore davantage : la tautologie nous informe concernant la capacité du terme à se répéter. Car si elle n'est d'aucun intérêt concernant la signification d'un terme, la tautologie n'est pas pour autant une absurdité, un non-sens. Elle met donc en avant une capacité du terme à se dupliquer, ce qui s'avère en réalité être une définition du terme comme ce qui consiste à fonctionner immédiatement de manière réflexive, c'est-à-dire à manifester sa différence, et donc son occurrence temporelle, comme n'ayant aucune valeur. Il renvoie donc, comme on l'a vu, à sa différence comme un « rien ». La réflexivité n'est donc pas une opération *sur le discours* : elle lui est d'emblée immanente.

---

de A ou de tout autre substrat, on prend l'identité elle-même – l'identité est l'identité –, il est également accordé que, au lieu de celle-ci, tout autre substrat pourrait pareillement être pris ». GW 11, 264, *33-38* ; *SL*, II, p. 44.

[80] Ce point peut servir à discuter l'analyse proposée par Gerhard Martin Wölfle, *Hegels Wesenslogik*, *op. cit.*, pp. 230-231, pour qui les lettres « A » et « B » sont des présuppositions nécessaires sans lesquelles il est impossible d'expliquer l'identité et la différence. Une telle présupposition est néanmoins dissoute ensuite dans le cours de l'explication. Nous soutenons pour notre part que « A » et « B » ne sont pas exactement des présuppositions, mais des effets de la réflexion. La « présupposition » décrite par G. M. Wölfle est bien l'effet d'une idéologie formelle : il ne faut pas simplement la dissoudre, mais bien comprendre comment elle se produit. Ainsi, la non-interrogation de la variable est le répondant de la présupposition de l'étant dans la *Logique de l'être*. Si l'être déterminé doit être resitué dans l'appareil nominal, la variable doit être comprise dans l'appareil réflexif, c'est-à-dire dans le jugement.

[81] « Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung » (GW 21, 69, *14-15* ; *SL*, I, p. 104)

Conclusion

A l'issue de cette investigation sur la question de l'identité, quelques pistes peuvent donc être dégagées.

Premièrement, on ne peut considérer la différence comme dérivée à partir de l'identité, dans une sorte de régime processuel. On ne peut pas non plus les symétriser rigoureusement. La différence n'est pas tirée de l'identité comme une sorte de « structure » de l'identité, mais elle est ce que l'identité suppose pour être identité. Le rapport de l'identité à la différence consiste à comprendre l'identité comme discursive, et seulement comme telle. On rappellera ainsi que l'identité n'est pas un être. Dans la seconde lecture, celle qui consiste à prendre le contrepied de la lecture processuelle, le fait de placer identité et différence l'une face à l'autre se permet de ne pas tenir compte d'un certain nombre d'indices textuels, mais ne permettrait pas, surtout, de prendre en charge le fonctionnement même de l'identité et de la différence, car le fonctionnement de l'une comme de l'autre ne suppose pas que leur rapport soient équivalents. Cette asymétrie est liée à la référence spécifique à la *Logique de l'essence*. Pour le dire de manière plus directe, l'identité n'a pas à la différence le même rapport que la différence à l'identité[82]. L'identité suppose dans son fonctionnement la différence, mais la différence ne suppose pas, dans son fonctionnement l'identité. Elle ne revient à l'identité que par le détour de son absoluité.

Sur cette absoluité, que l'on va avoir l'occasion d'étudier en détail, puisque le chapitre sur la différence commence avec la différence « absolue » (au passage, on remarquera que l'identité n'était pas dite « absolue »[83]), il convient de ne pas lui donner un sens qui serait emphatique, de la même manière que l'on ne voudrait trop rapidement s'enthousiasmer sur le tracé discret qui est fait de la définition de l'absolu dans la fin du passage sur l'identité. La signification de l'absoluité de la différence ne signifie pas une quelconque prééminence de la différence, mais plus modestement un fonctionnement différent de celui de l'identité. Cette dernière ne fonctionne qu'en traversant ce que l'on a pu appeler une différence positionnelle. Ainsi l'identité, en tant que prise en charge de la différence renvoie bien à autre chose qu'elle-même. On peut ici aller plus loin en soulignant que l'identité est la forme dans laquelle il ne s'agit pas d'une chose, d'un étant, corrélat d'un nom, mais dans laquelle se présente la vérité de l'être. Ce que l'on va désormais

[82] Il y avait déjà un rapport d'asymétrie à l'œuvre dans la *Logique de l'être*, mais celui que nous décrivons ici nous semble différent. L'asymétrie était structurée dans l'être par une extériorisation de la forme à l'égard d'elle-même, tandis que ce processus d'extériorisation est désormais analysé à partir de la référence à soi de la différence, c'est-à-dire à partir d'une performativité discursive, et non plus d'une nomination.

[83] On peut ici remarquer une exception : il est bien question d'une « absolute Identität » à la fin du 2. de l'identité (GW 11, 262, *9* ; *SL*, II, p. 41). Il faut cependant répondre qu'il est ici question de l'absolue identité *de la différence*.

essayer d'étudier, c'est donc le croisement entre le développement d'une théorie originale de la référence et l'analyse du rapport entre l'essence et l'être.

L'identité, dans cette mesure, n'est pas une médiation vers un étant, mais une forme dans laquelle seulement une chose *en tant que telle* peut advenir. Nous soulignons le « en tant que », car c'est là, justement, que se situe la spécificité de l'identité. Pour la différence, il est manifeste que celle-ci ne peut se produire comme forme d'une chose. La différence ne concerne jamais une seule chose, mais toujours une chose *et* une autre. La différence est ainsi un rapport par définition duel. Ainsi, la différence n'a pas de valeur référentielle, mais permet d'expliquer la capacité référentielle de l'identité à partir du moment où l'absoluité de la différence n'est pas une simple relation à soi mais une référence à soi. La différence représente la dimension discursive dans laquelle l'identité se distingue de la différence, mais également se distingue du couple qu'elle forme avec la différence en se posant elle-même.

Concluons par une remarque sur les déterminations « métaphysiques ». La métaphysique ordinaire est solidaire de la construction d'un méta-discours dans lequel les déterminations sont avant tout prises pour des objets. Sa méta-discursivité trouve sa racine dans l'ignorance du comportement particulier (c'est-à-dire déjà réflexif et donc performatif) du discours logique. Parce qu'elle ignore le *sens* comme insaturation du rapport du discours à soi dans la référence, la métaphysique produit une théorie des déterminations comme s'il s'agissait de termes ordinaires. La « critique hégélienne de la métaphysique » s'avère donc être une critique de la méta-discursivité, c'est-à-dire la critique d'une compréhension immédiate de la forme. Une telle compréhension immédiate de la forme signifie une interprétation simple de la différence entre opération et forme. C'est une compréhension de la différence comme simple liaison, de la représentation comme simple réitération qui soutient notre compréhension ordinaire. La forme est conçue comme inerte à partir du moment où le lien qu'elle entretient avec l'opération est compris comme une détermination simple, alors que s'y joue une théorie complexe de la liaison, sur laquelle la détermination de la différence peut jeter un éclairage pertinent.

Chapitre VI

De l'asymétrie de la nomination à l'asymétrie de la prédication : la différence absolue.

Dans ce qui précède, on a donc pu voir apparaître l'identité au cœur d'un système assez complexe : elle est le *thème*, ce que l'on cherche à définir, mais également la forme dans laquelle cette définition opère. Elle est enfin le corrélat même de cette définition. Derrière cette apparente circularité, on a pu relever cependant une légère tension, qui était en réalité dessinée dès l'expression « immédiateté de la réflexion ». La réflexion est forcément une médiation, pensons-nous, sauf si elle médiatise son propre caractère médiat, c'est-à-dire si elle nie son caractère négatif. Ce point est présenté comme quelque chose de caractéristique chez Hegel, mais il n'en demeure pas moins complexe dans sa structure et riche dans ses effets. La radicalité de la démonstration peut se résumer ainsi : si la réflexion est véritablement une réflexion, elle doit réfléchir sa propre réflexivité. Traduisons cela dans les termes d'une discipline logique : une détermination réflexive n'est jamais un point de départ sur la base duquel on pourrait *ensuite* réfléchir. Toute détermination est d'emblée réfléchie, ce qui signifie que l'identité, elle aussi, est réfléchie.

Une détermination est réfléchie à partir du moment où elle peut être intégralement définie. C'est ici la clôture qui devrait faire office de paradigme, puisque tout devrait être explicite dans la réflexion. La réflexion épuise d'autant mieux ce qu'elle réfléchit qu'elle se trouve seule, sans présupposés. La question de l'épuisement du contenu ne se pose en réalité même pas, puisque la réflexion n'a d'autre contenu qu'elle-même. Ce dernier point suppose néanmoins la capacité de la réflexion de se poser en contenu d'elle-même, donc une différence de niveau entre la forme et le contenu qui devrait alors apparaître comme une présupposition non-questionnée, comme une sorte de défaut dans l'exigence d'absence de présupposition, ou comme un reliquat involontaire de la *Logique de l'être* dans la *Logique de l'essence*. Il n'en est rien en réalité, puisque la question du contenu apparaît déjà comme fonction de l'étrangeté de la forme. Cette étrangeté est son caractère *opérationnel* même, et c'est donc l'opération formelle qui est *objet de la forme*. Immédiatement, c'est-à-dire de manière nominale, la forme s'*identifie*, et elle n'est au demeurant qu'en s'identifiant[1] : elle est, à ce titre, non-être.

[1] C'est là sa différence avec l'étant, qui lui devient. L'identité s'inscrit donc d'emblée dans le domaine du non-être, de la même manière que l'essence, en première approche, n'a pas d'existence. C'est ce que l'on retrouve dès le début de la *Logique de l'essence* : « Das absolute Wesen, in dieser Einfachheit mit sich hat *kein Daseyn* » (« L'essence absolue, dans cette simplicité où elle est avec elle, n'a *aucune existence* »). GW 11, 242, *24-25* ; *SL*, II, p. 15 légèrement modifiée. On retrouve cela clairement dans le passage sur l'identité étudié plus haut : « […] das Seyn und alle Bestimmtheit des Seyns hat sich nicht relativ, sondern an sich selbst aufgehoben ; und diese einfache Negativität, des Seyns an sich, ist die Identität selbst » (« Cependant l'être – ainsi que toute déterminité de l'être – ne s'est pas aboli relativement, mais

Il ne s'agit donc pas de dire que la forme est à la *Logique de l'essence* ce que l'être est à la *Logique de l'être*, car la forme *n'est pas*, mais *s'identifie*. Elle se confond même avec cette identification pour être *identité*. Cette capacité de thématisation de l'opération est la réalité de la forme dans sa dimension réflexive. Elle implique que la forme ne s'attache pas à un point de départ, à un objet ou à un contenu *donné*, mais qu'elle configure l'altérité auparavant nommée comme *être* comme *fonction de l'élément de sa réalisation*.

Une équivoque apparaît ici manifestement dans ce que l'on appelle l'objet, et c'est ici l'angle problématique à partir duquel nous souhaiterions poursuivre l'étude des déterminations de la réflexion. L'objet est-il la forme elle-même ? Il faut répondre oui, dans la mesure où la forme se prend bien ici pour objet, mais elle n'est d'ailleurs rien avant de se prendre elle-même pour objet. La forme n'est rien hors de sa réitération. Elle *se nomme elle-même*, mais cette structure pseudo-subjective[2] inscrit tout de même un décalage dans lequel la forme ne se réitère pas simplement mais *s'applique* à elle-même, d'où la position d'un objet *corrélat de la réflexion de la forme*.

Ce système était mis en place par l'identité, et faisait apparaître son rapport à la différence : l'identité est différente de la différence, mais cette définition implique donc la capacité de la différence à s'appliquer à elle-même. On voit donc apparaître l'identité à deux occasions : comme ce que la différence de la différence définit, et comme ce à quoi *renvoie* la différence de la différence. L'articulation fonctionnelle de la totalité de la définition et du corrélat de celle-ci a été *exhibée* dans la compréhension de l'identité, mais il faut à présent la comprendre. C'est ce que va permettre l'investigation sur la différence. Pour reprendre la différence de la proposition et du jugement, on observe ici comment la structure propositionnelle qui faisait de l'étant le sujet est réinvestie ici pour comprendre l'articulation des déterminations réflexives, et comment cette articulation présente une difficulté de la définition qui invite à concevoir le *prédicat* comme lieu de la différence, et l'ensemble de la réflexion comme *jugement* et non plus comme proposition. Dans les chapitres qui suivent, on peut donc dessiner une théorie de l'objet *vrai* et donc du jugement. Plus particulièrement, il est question, avec la différence, de penser le rôle du *prédicat* et, à travers sa structure, celui du rôle *aléthique* de la copule.

---

en soi-même ; et cette négativité simple de l'être en soi est l'identité même »). GW 11, 260, *33-35* ; *SL*, II, p. 40 légèrement modifiée. L'essence et l'identité ne sont donc pas *à côté* de l'être, mais bien le non-être qui *fait être*.

[2] Il n'y a pas ici une subjectivité au sens précis du terme, puisque la césure formelle est encore *objet* de la *Logique*. Il faut attendre que celle-ci soit *sujet* pour véritablement libérer la *Logique* de la perspective objective. Claudia Wirsing a démontré comment on pouvait d'ores et déjà convoquer la notion de sujet dans la *Logique de l'essence* et le caractère problématique de cette notion (« Das Metaformat der Subjektivität des Wesens » dans Folko Zander, Klaus Vieweg (éds.), *Logik und Moderne. Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität*, Leiden, Brill, 2021, pp. 62-73). Nous proposons pour notre part d'interpréter le « méta-» du metaformat à partir du concept d'aliénation de la réflexion.

Nous proposons d'abord quelques remarques préparatoires à la lecture du chapitre sur la différence (I), après quoi nous aborderons dans le détail les sous-chapitres consacrés à la différence absolue (II) et à la diversité (III). Le chapitre suivant se penchera de manière plus longue sur l'opposition. Le II sera en particulier le lieu dans lequel nous pourrons aborder l'extériorité de la réflexion, et le III celui où cette extériorité pourra se manifester dans ses effets, principalement la formalisation de la logique et la compréhension du sujet comme variable. Nous profiterons de ce passage pour montrer que la critique hégélienne du formalisme ne se limite à un rejet de celui-ci au nom d'un système « vivant », mais implique une réflexion consciente sur les enjeux et les limites de la formalisation.

I. Remarques générales sur la question de la différence

A. La situation de la différence

1. Identité et différence : quelques rappels

Le discours de l'identité ne dit rien, ou mieux dit le « rien ». Ce caractère productif du discours tautologique, qui va à rebours de l'interprétation ordinaire, se limite néanmoins à l'apparition de la différence comme « rien ». Cette position de la différence dans le « rien » qui est dit par l'identité est rigoureusement la manière dont Hegel la présente, mais elle n'en demeure pas moins complexe :

> Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat ; das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird ; das wesentliche Moment der Identität selbst, die zugleich als Negativität ihrer selbst, sich bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist[3].

Le « rien » qui apparaît comme le contenu de la tautologie est en effet la négation par soi de la différence. Le caractère absolu de la différence comme rapport à soi nous a conduit à un résultat qui mérite d'être rappelé. : ni l'identité ni la différence ne sont des déterminations « originaires ». Pourtant, l'identité se comprend comme une différence qui diffère d'elle-même. Elle semble faire apparaître un recourbement du discours sur lui-même, recourbement qui justement donne lieu à la *position* de l'identité. Le complexe formé par la différence renvoyant à elle-même et l'identité posée par cette absoluité donne lieu à une structure dans laquelle la différence elle-même réapparaît sous la forme de la signification de la tautologie, à savoir « rien ». On ne peut donc pas considérer l'asymétrie remarquée de l'identité et de la différence comme une priorisation de la différence sous prétexte de son absoluité, tout simplement parce que cette absoluité est liée à l'opération d'identification qui est l'expression même de la différenciation de la différence.

Dans ce rapport complexe de l'identité et de la différence, il semble donc que l'on doive toujours entendre ces termes non pas simplement comme des thèmes, même si leur position comme thème est logiquement requise, mais également comme des opérations : l'identité, c'est l'identification, la différence, c'est la différenciation. Aucune de ces opérations ne peut vraiment se comprendre ou se définir sans l'autre. Cela ne peut être simplement résumé. On ne peut pas dire seulement : pas d'identité sans différence, et pas de différence sans identité. Il faut plutôt

[3] « La différence est la négativité que la réflexion a dans elle-même, le « rien » qui est énoncé par la tautologie [litt. « le parler identique »], le moment essentiel de l'identité elle-même : celle-ci, en même temps, comme négativité d'elle-même, se détermine, et elle différente de la différence ». GW 11, 265, *32-35*, *SL*, II, p. 45 modifiée.

dire : pas d'identité sans différenciation de la différence, c'est-à-dire sans le croisement, à l'intérieur de la différence, de la compréhension de la différence comme opération et de la compréhension de la différence comme thème. Ces deux compréhensions s'identifient dans la mesure où la différence n'est comprise ici que de manière fonctionnelle. Elle est ce par quoi l'identité prend sens, mais introduit également le discours dans lequel le thème est épuisé dans le rhème. Exprimons-le différemment : l'identité est identification, mais identification d'une variable (c'est la performance propre de l'identification), tandis que la différence est fondamentalement différenciation *de soi*, c'est-à-dire application à elle-même de son opération. La réflexion se concentrerait donc dans la différence, quand l'identité assumerait une fonction référentielle.

2. La structure générale

La détermination de la différence est la plus développée des déterminations de la réflexion. Comme on l'a vu, il est difficile de tenir l'identité et la contradiction comme des déterminations dans le même sens. Nous pouvons donc supposer, au moins de manière provisoire, que nous nous trouvons ici dans le cœur des déterminations de la réflexion, et c'est d'ailleurs ce que semble confirmer l'introduction même des déterminations de la réflexion :

> *Zweytens* die eigentliche Bestimmung ist der *Unterschied* ; und zwar theils als äusserlicher oder gleichgültiger Unterschied, die *Verschiedenheit* überhaupt ; theils aber als entgegengesetzte Verschiedenheit oder als *Gegensatz*[4].

Le court passage qui précède peut ainsi accréditer l'idée qu'avec la différence, on entre véritablement dans la détermination de la réflexion à proprement parler. La réflexion était *immédiatement* réflexion dans l'identité, elle se détermine dans la différence. Il convient donc de comprendre non seulement comment la différence articule l'identité, mais comment elle articule également l'objectivité dans le régime de l'essence. Le passage cité nous présente ainsi la structure de ce qui va suivre : la différence se conçoit de deux manières : comme différence extérieure (diversité) et comme différence réfléchie, c'est-à-dire comme *opposition*. Hegel ajoute à cette bipartition une première partie, qui semble à première vue être une présentation générale de la différence, de sorte que l'on obtient la structure suivante :

- Différence absolue (*absolute Unterschied*[5])
- Diversité (*Verschiedenheit*[6])

---

[4] « *Deuxièmement*, la détermination proprement dite est la *différence*, et cela pour une part, comme différence extérieure ou indifférente, la *diversité* en général, mais, pour une autre part, comme diversité opposée ou comme *opposition* ». GW 11, 258, *13-17* ; *SL*, II, p. 37.
[5] GW 11, 265-267 ; *SL*, II, pp. 45-47. On ne trouve pas de répondant à ce passage dans la *Logique* de l'*Encyclopédie*.
[6] GW 11, 267-270 ; *SL*, II, pp. 47-50, avec la remarque sur les « indiscernables » en GW 11, 270-272 ; *SL*, II, pp. 50-53.

- Opposition (*Gegensatz*[7])

Pourquoi considérer ici que la différence serait la détermination réflexive à proprement parler et quel sens donner à cette bipartition inhérente à la différence ? Si l'on se réfère aux investigations précédentes, l'identité avait manifesté une tension inhérente à la réflexion même : celle d'une immédiateté de la réflexion. Cette immédiateté n'est pas un corrélat extérieur, mais la production de la forme par sa nomination, c'est-à-dire par son objectivation. Cette « autonomie » pouvait trouver sa traduction dans la primauté des axiomes, mais il ne s'agissait là que d'une considération tout compte fait assez superficielle de l'autonomie logique. En regardant de plus près, on s'aperçoit en effet que la forme se produisant comme identité suppose bien une différence dans laquelle elle se réalise. Identité et différence vont donc de pair, mais cette considération strictement *horizontale* manque une valeur particulière de l'identité : à travers elle, la forme *se réalise* comme forme *objectivante*, et non pas simplement comme *objectivée*. Cette productivité formelle n'est qu'entrevue à travers la production du corrélat « rien » dans la tautologie, mais peut toutefois faire l'objet d'une considération plus précise. La forme se pense donc *adéquatement* dans la différence.

Cette différence se présente, en raison de son adéquation, dans sa forme la plus rudimentaire, et justement *présupposante* : celle de la diversité. Cette appréhension extérieure de la forme est structurée par la forme elle-même, par son opération. Il est ainsi possible de comprendre logiquement la forme combinatoire dans laquelle la logique peut entrer, et ainsi une sorte d'atomisation propositionnelle, sans laquelle l'articulation du jugement ne pourrait avoir de sens véritable. La décomposition de la pensée dans la réflexion s'avère ainsi être un moment indispensable dans la compréhension et l'appropriation de l'extériorité par la pensée. Par cette décomposition, la forme donne lieu à son extériorité propre comme *ce à quoi elle peut s'appliquer*, c'est-à-dire comme ce qu'elle peut authentiquement *informer*. La thématisation cesse ici d'être un processus strictement linéaire ou binaire, sans quoi, on pourrait tout à fait en rester à l'antagonisme de l'identité et de la diversité. Le couple identité-diversité permet de construire une approche strictement linéaire de la thématisation réflexive. Le fait que l'on parle d'opposition implique une compréhension de la réflexion comme n'étant pas *simplement* un redoublement. La logique *duelle* des déterminations de la réflexion semble ainsi produire davantage que sa propre *dualité*, et cela même à travers sa dualisation. L'opération même de *dualisation* trace entre deux pôles une césure qui est par elle-même chargée de signification, non pas par la somme de deux termes, mais par leur antagonisme même. La bipartition de la différence est donc logiquement

[7] GW 11, 272-275 ; *SL*, II, pp. 53-56, avec la remarque « arithmétique » en GW 11, 275-278 ; *SL*, II, pp. 56-60.

nécessaire, mais elle traduit surtout que la différence dit davantage, dans sa négation de l'identité, qu'un rapport purement binaire.

B. L'intransitivité réflexive et le « blocage » de la réitération.

1. L'appropriation de la négativité et l'objectivité réflexive

Nous avons au moins à notre disposition l'analyse du deuxième moment de l'identité, dans lequel la compréhension de l'identité comme détermination ne la faisait pas apparaître comme faisant face à la différence, mais comme étant posée par le fait que la différence revenait à elle-même, ou plus exactement *renvoyait* à elle-même. Cette interprétation nous permettait de ne pas nous en tenir à un rapport « miroir » de l'identité et de la différence, rapport qui se contenterait de maintenir ces déterminations comme termes, et jamais dans leur opérativité propre. À tenir l'identité et la différence simplement comme des termes, on ne peut pas comprendre le rôle opérationnel que ces déterminations jouent.

Dans l'identité, la réflexion *est*, dans la différence, la réflexion se possède, autrement dit, elle est véritablement ce qu'elle est, puisqu'il ne peut y avoir de réflexion autrement que par une appropriation de la forme par elle-même. La réflexion en tant que telle ne peut s'excepter d'elle-même, sans quoi elle n'est pas réflexion, mais simple perspective. L'identité est ce par quoi la réflexion se donne, elle est sans antécédent – elle est la mise en place de la réflexion *dans son entier*, c'est-à-dire y compris comme réflexion d'elle-même. Or, la réflexion s'installe et se déroule dans la différence, elle *a* cette différence qui s'applique à elle-même.

Dans la différence, la réflexion commence à s'appartenir, et elle peut donc s'isoler, et ainsi donner lieu au moment dans lequel la *Logique* semble se détacher de tout contenu, moment dans lequel elle pourrait sembler tout à fait abstraite, et stérile. On entre ici dans un élément qui peut apparaître comme *purement syntaxique*, par rapport à l'identité qui avait encore une valeur référentielle.

Dans la définition de la réflexion, il ne s'agit pas de faire retour sur quelque chose qui nous serait donné, mais de faire retour sur soi, c'est-à-dire de *se donner* comme ce à partir de quoi le retour peut se faire. La réflexion *se donne* comme identité, pour *revenir* à partir de cette identité sur le fait que c'est bien *soi* et rien d'autre qu'elle donne[8]. Il faut encore comprendre que cette différenciation implique une sorte de décrochage dont la structure ne nous est pas encore

[8] La structure de ce *Selbst* est bien entendu un problème, puisque qu'il n'est que dans sa réalisation. La réflexion ne peut donc être seconde, mais demeure bien une instance performative. Ce point explique le fait que les déterminations explorées ici ne sont rien d'autre que ce que l'on en dit. C'est une autre manière de dire qu'elles sont automatiquement des *déterminations*.

apparue, et qui est au cœur du fait que la réitération de la différence n'est pas une sorte de mouvement perpétuel. La différence, en se différenciant d'elle-même, se détermine, mais s'accomplit également dans cette détermination. Si l'on ne se perd pas ici dans une régression à l'infini, c'est parce que Hegel maintient que la différenciation n'est pas exactement une relation au sens d'un rapport de deux termes donnés. C'est parce que la différence n'est pas l'altérité que le rapport de la réflexion se signale par ce que l'on pourrait identifier comme une *intransitivité*.

Pour étayer cela, reprenons la phrase assez curieuse qui poursuit la définition de la différence :

> Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat ; das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird ; das wesentliche Moment der Identität selbst, die zugleich als Negativität ihrer selbst, sich bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist[9].

La différence est la négativité que la réflexion a en elle. Lorsque la réflexion *est* la négativité, lorsqu'elle *se* donne, elle s'appelle identité. L'immédiateté de la réflexion était l'identité, et l'identité était la négation qui se nie elle-même de manière immédiate. Mais alors que l'identité est la négation opérante, la différence apparaît désormais comme une explicitation de l'opération de la pensée se pensant elle-même. Dans la différence, la réflexion fait apparaître ce qu'elle a en elle. La réflexion *était* l'identité, et cette identité est négation qui se nie immédiatement, donc différence qui renvoie à elle-même. Désormais, dans la différence, la réflexion *a* en elle la négativité[10]. Ce rapport de *possession* semble ici traduire une tension de la forme vers le contenu qu'elle est devenue pour elle-même. Une *opacité* curieuse a fait son apparition avec l'identité. Cette opacité, dont la différence annonce la prise en charge, est la *négativité*. Si dans la négativité une opacité apparaît, cela signifie au moins que celle-ci n'est pas une « négation de la négation » au sens purement linéaire du terme.

2. La différence comme « rien » de la tautologie

Que dire encore du fait que la différence est le « rien » que le « parler identique dit »[11] ? Dans la tautologie, le « rien » est bien le corrélat : on ne dit rien lorsque l'on se contente de

---

[9] « La différence est la négativité que la réflexion a dans elle-même, le « rien » qui est énoncé par la tautologie [litt. « le parler identique »], le moment essentiel de l'identité elle-même : celle-ci, en même temps, comme négativité d'elle-même, se détermine, et elle différente de la différence ». GW 11, 265, *32-35*, *SL*, II, p. 45 modifiée.

[10] C'est bien la toute première phrase du développement sur la différence absolue : « Die Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich *hat* [nous soulignons] […] » (« La différence est la négativité que la réflexion *a* dans elle-même […] ». GW 11, 265, *32* ; *SL*, II, p. 45.

[11] Plus exactement, « le rien qui est dit à travers la parole identique » (*das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird*). G. Jarczyck et P.-J. Labarrière (Paris, Aubier, 1976, vol. 2, p. 46), ainsi que B. Bourgeois (*SL*, II, p. 45) choisissent de traduire par « le néant » pour « das Nichts ». On propose ici une solution un peu plus inhabituelle, mais l'expression de Hegel l'est aussi, en référence à la remarque qui précède d'après laquelle « rien » est dit par une

répéter un terme pour le définir, pour dire ce qu'il est. « Rien » est donc le résultat d'une absence de différence entre le terme à définir et sa définition. Si l'on examine cette remarque de plus près, il y a cependant davantage à dire ici : « rien » est bien l'absence de différence, ou plus exactement la différence dans sa simplicité la plus éclatante, une différence qui ne serait pas « occultée » par des termes différents, une pure différence de position entre sujet et prédicat. La pensée hégélienne peut être résumée ici de la manière suivante : si l'on prend la tautologie pour une absence de différence, ce que l'on est avant tout obnubilé par les termes, à tel point que l'on en oublierait presque la *forme* tautologique elle-même. La différence des deux *occurrences*, c'est-à-dire des deux places du terme est nécessaire à la tautologie. C'est d'ailleurs un point que rappelle de manière assez directe la remarque de l'*Encyclopédie* sur ce passage (§ 115), non sans un jeu de mot assez intéressant. Il vient d'être question de la proposition d'identité A = A :

> Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu seyn, ist nichts als das Gesetz des *abstracten Verstandes*. Die *Form des Satzes* widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subject und Prädicat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fodert. Namentlich wird es aber durch die folgenden sogennanten Dengesetze aufgehoben, welche das Gegentheil dieses Gesetzes zu Gesetzen machen[12].

Ce « rien » est donc bien la différence formelle elle-même. L'identité a donc bien été l'occasion par laquelle la réflexion se donne elle-même pour contenu. La vérité de l'identité est donc ce « rien » qu'est la différence. Un tel « rien » n'apparaît toutefois que sur fond de cette différence que l'on a qualifiée de « positionnelle ». Sans la différence de position entre un terme et sa répétition, le « rien » n'aurait jamais lieu d'être, mais surtout le terme n'apparaîtrait pas dans sa

---

tautologie (on rappelle justement le *Nichts* souligné par Hegel en GW 11, 264, *11* ; *SL*, II, p. 44). Christian Iber, (*Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin, De Gruyter, 1990, p. 311), identifie lui aussi cet « identische Sprechen » à la tautologie. L'expression « identische Sprechen » est bien un hapax, mais évoque le « *identische* Reden » (GW 11, 264, *21-22* ; *SL*, II, p. 44) de la tautologie, qui se « contredit ». Le *Nichts-sagen* est interprété par C. Iber comme le résultat de la contradiction entre la différence propositionnelle et la « fonction sémantique » de la proposition en général. Mais d'où vient l'idée de la fonction sémantique de la proposition ? Cela implique une théorie plus développée de la contradiction d'une part, et d'autre part un point particulièrement intéressant selon lequel la fonction sémantique de la proposition est accomplie par une différence qui n'est pas une simple différence de position, ou alors il faudrait réinterpréter le sens de la différence positionnelle. La « parole identique » (que nous comprenons ici comme la tautologie) ne dit pas « le néant », mais « rien », ce rien que nous avons justement interprété comme le rien de la différence, autrement dit comme ce que fait la différence d'elle-même à travers l'identité manifestée dans le discours. Remarquons ici, en guise d'indice qui nous occupera ensuite, que l'être et le néant était « le même » justement en vertu d'un « rien » qui était souligné. Ce « rien » dans la *Logique de l'être* a-t-il un rapport avec le « rien » corrélat de la tautologie ? C'est en tout cas en suivant cette indication que nous pouvons penser le « rien » que nous retrouvons dans ce passage comme un développement de l'ordre de la sémanticité introduit par le néant.

[12] « Cette proposition, au lieu d'être une loi de la pensée vraie, n'est rien d'autre que la loi de l'*entendement abstrait*. *La forme de la proposition la contredit* déjà elle-même, puisqu'une proposition promet aussi une différence entre sujet et prédicat, alors que celle-ci ne fournit pas ce qu'exige sa forme. Mais, nommément, cette loi est supprimée par les lois de la pensée – ainsi qu'on les appelle – venant ensuite, qui érigent en lois le contraire de cette loi ». *Encyclopédie*, § 115 R, GW 20, 147, *6-12* ; *E.*, I, p. 375.

vérité : l'être du terme est « rien », et le terme s'identifie seulement à travers sa différence positionnelle.

Cette appropriation est toutefois paradoxale, puisque le contenu n'est « rien ». On assiste ainsi à un « évitement » du discours par lui-même. Le discours ne peut ainsi se rendre maître de lui-même comme s'il était un objet à proprement parler – sa capacité nominale est dès lors *elle-même* un problème.

Clarifions quelque peu le point qui précède : dans la tautologie, la différence apparaît dans le « rien » car elle est une simple différence positionnelle, c'est-à-dire la différence de fonction entre le sujet et le prédicat. L'apport de cette différence est de relativiser la compréhension de la proposition comme système d'équivalence, ou comme simple égalité entre les deux membres de la proposition. Nous écrivons « relativisation », et non pas « annulation », car Hegel entend examiner la compréhension de la proposition comme équivalence. Ce sera le cas notamment dans la logique de la comparaison, présentée dans la diversité. Sans anticiper le traitement de cette question, disons cependant un mot pour établir la perspective de notre travail : à travers la discussion du rapport des déterminations de la réflexion, Hegel étudie un type particulier de proposition qu'est la *définition*, comme on l'a dit. Dans une définition, on n'énonce jamais rien d'autre que ce qu'est le sujet, le terme que l'on cherche à définir. Il devrait donc y avoir une substitution possible entre un terme et sa définition. Ce qui reste, dans un tel système de substitution, c'est la différence des deux positions, et celle-ci ne compte pas pour rien alors même que la logique de la définition voudrait que cette différence ne soit justement que de pure *forme*. Or, sans cette forme, pas de définition, seulement un pur *nom*. Que la forme ne soit pas superfétatoire, mais justement *opératoire* dans la définition, voilà ce que propose la logique de la différence. Ce faisant, elle invite à penser l'espace de la proposition comme n'étant pas un espace linéaire. Si la différence positionnelle a une valeur, c'est que la *forme est ce dans quoi se joue la vérité de ce qu'elle produit*.

C. La différence positionnelle

1. Appeler l'identité

Nous rappelons que nous entendons par « différence positionnelle » la différence qui se limite à celle des positions d'un terme dans une proposition. Dans la tautologie, il s'agit de la seule différence entre les deux occurrences d'un même terme. Dans le passage qui va suivre, nous voulons montrer que l'interprétation de la tautologie nous fournit le cadre pour penser la différence positionnelle comme productrice d'un certain type de référence, et comme ne se limitant pas à une simple « répétition ». Nous voulons donc avancer quelques pistes pour

comprendre la dimension sémantique de la proposition, c'est-à-dire son articulation à un référent particulier.

La différence intervient ici à plusieurs niveaux :

- De manière superficielle, elle est la forme syntaxique dans laquelle l'identité se dit (la différence positionnelle entre le sujet et le prédicat de la proposition). Elle est ici *forme*.
- Elle est également, dans sa pureté, c'est-à-dire en tant que pure différenciation exprimée justement par l'identité, le « rien », contenu de l'identité. Ce « rien » est donc la différence comme *contenu*.
- Elle est enfin la différence entre la différence positionnelle, et son expression pure comme « rien ». Elle est alors *différence absolue*, c'est-à-dire différence *rapportée à elle-même*.

La dernière dimension de la différence semble se situer sur un autre niveau que la forme et le contenu, mais pourtant elle n'est que la totalisation de ce qui a été dit précédemment. Cela dit, cette totalisation ajoute bien une valeur *objective* à la réflexion : on ne peut se contenter de la forme de l'expression d'une part, et du contenu de celle-ci de l'autre, de la différence positionnelle d'une part et du « rien » d'autre part. Ceci peut être admis, mais ce qui est plus délicat, c'est de concevoir le passage entre les deux *via* la différence absolue. Posée en d'autres termes, la question est plus directe : comment la différence peut-elle être une structure de l'objectivité, et surtout de *quelle* objectivité ?

On a vu que l'on ne pouvait pas comprendre le rapport entre l'identité et la différence de manière symétrique[13]. Ce point acquiert ici une nouvelle dimension : la différence elle-même doit être pensée comme un rapport asymétrique. L'identité ne suppose pas seulement la différence comme son répondant asymétrique. Elle suppose l'*asymétrie intrinsèque* de la différence, sans quoi, on n'irait pas plus loin que la différence d'un côté, et que l'identité de l'autre, et l'on ne pourrait comprendre ce que Hegel marquait discrètement comme leur opposition. Rappelons en effet le passage qui concluait la logique de l'identité :

> Die Identität ist also *an ihr selbst* absolute Nichtidentität. Aber sie ist auch die *Bestimmung* der Identität dagegen. Denn als Reflexion in sich setzt sie sich als ihr eigenes Nichtseyn ; sie ist das Ganze, aber als Reflexion setzt sie sich als ihr eigenes Moment, als Gesetztseyn, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist. So als ihr Moment

[13] Cette symétrie que l'on doit éviter peut se formuler de manière « linéaire » : la différence serait la non-identité, et l'identité serait la non-différence. Cette logique de la détermination réciproque par la négation (logique du jugement déterminant) suppose un « sol » qui confère à la négation sa valeur déterminante, comme on l'a déjà dit, mais suppose ainsi que la négation soit une opération seconde par rapport à la positivité d'un tel sol. Cela ne peut être compris de manière aussi superficielle dans la mesure où l'on ne pourrait comprendre le rapport entre ce « sol » et cette négation.

ist sie erst die Identität als solche als *Bestimmung* der einfachen Gleichheit mit sich selbst, gegen den absoluten Unterschied[14].

La première phrase de cette conclusion correspondait à la définition standard de l'identité comme non-identité absolue (c'est-à-dire non-identité rapportée à soi). Pour le dire dans une formulation un peu lourde : l'identité est la non-identité non-identique à la non-identité. L'avantage de cette formulation lourde est qu'elle fait bien apparaître le jeu substantif-adjectif comme auto-application. Cette auto-application est une totalisation, que la définition de l'identité ne dit justement pas. Si l'on maintient l'auto-application de la non-identité, on doit alors maintenir la *détermination de l'identité* vis-à-vis de la non-identité. Ce rapport de « vis-à-vis » est bien marqué ici par le *dagegen* et par le *gegen*. Or, un tel rapport d'opposition doit désormais être pensé à même la différence. Si l'on reprend la citation précédente, il s'agit d'étudier de plus près la différence entre le mouvement de la *Reflexion in sich*, par lequel l'identité passe dans son *non-être* (mais un *non-être* qui n'est plus un simple *autre*, mais l'autre rapporté à soi) et la *Reflexion* dans laquelle l'identité *se pose* comme *détermination* face à la différence. Si l'identité ne passe pas intégralement dans la différence absolue, c'est que dans son absoluité même la différence est asymétrique, et *pose ainsi l'identité*.

2. Une approche du concept

Cette asymétrie est traitée ici comme l'objet même sur lequel la réflexion se déclenche. Nous voudrions ici ajouter un mot la concernant, puisqu'elle semble annoncer la dimension du concept, qui sera traitée dans la *Logique subjective*. Cette légère anticipation n'est pas forcément exceptionnelle chez Hegel. Nous avions pu en voir un exemple au moins dans la *Logique de l'être*[15]. L'introduction de l'absolu dans le traitement des déterminations de la réflexion, c'est-à-dire du mouvement d'auto-référence, comporte également une dimension conceptuelle. Hegel mentionne ce point de manière très rapide, par une simple phrase :

Der Unterschied selbst ist einfacher Begriff[16].

Bien entendu, il faudra encore développer davantage pour poursuivre cette esquisse, mais on peut rappeler toutefois que dans la capacité de la différence et de l'identité à se produire comme moment d'elles-mêmes, on retrouve ce qui apparaît comme :

---

[14] « L'identité est donc, *en elle-même*, absolue non-identité. Mais elle est aussi la *détermination* de l'identité face à celle-ci. Car, en tant que réflexion en soi, elle se pose comme son propre non-être ; elle est le tout, mais, en tant que réflexion, elle se pose comme son propre moment, comme un être-posé à partir duquel s'opère le retour en soi qu'elle est. C'est ainsi seulement comme moment d'elle-même qu'elle est l'identité comme telle en tant que *détermination* de l'égalité simple avec soi-même, face à la différence absolue ». GW 11, 262, *10-15* ; *SL*, II, p. 41.

[15] **I-II-III, p. 182.**

[16] « La différence elle-même est un concept simple ». GW 11, 266, *7* ; *SL*, II, p. 46.

> […] die wesentliche Natur der Reflexion, und […] *bestimmter Urgrund aller* Thätigkeit *und Selbstbewegung* […][17].

La remarque à l'identité dans l'*Encyclopédie* (remarque au § 115) dit les choses d'une manière plus détaillée de ce point de vue, mais dans un contexte légèrement différent. Il s'agit ici de faire de l'identité le prédicat non plus d'un étant (ce qui est insatisfaisant) ou d'une variable, mais de l'absolu. Il s'agit d'une proposition correcte, mais qui ne contient pas en elle-même sa vérité. Nous voulons nous pencher un instant sur ce passage pour établir l'intérêt du passage sur la différence :

> Die Identität mit dem Absoluten, als Subjecte eines Satzes, verbunden, - so lautet er : das *Absolute ist das mit sich identische*. – So wahr dieser Satz ist, so ist es zweideutig, ob er in seiner Wahrheit gemeynt ist ; er ist darum in seinem Ausdrucke wenigstens unvollständig : denn es ist unentschieden, ob die abstracte Verstandes-*Identität*, d. i. im Gegensatze gegen die andern Bestimmungen des Wesens, - oder aber die Identität als in sich *concrete* gemeynt ist ; so ist sie, wie sich ergeben wird, zunächst der *Grund* in dann in höherer Wahrheit der *Begriff*[18].

L'absolu n'est pas exactement l'identité, mais l'identique avec soi. Cette expression évoque l'identité comme différence *de la différence*, ou différence *de soi* de la différence, qui est la formule développée de l'identité. Toutefois, l'expression même est incomplète, nous dit Hegel ici, en raison de l'équivoque (*Zweideutigkeit*) de l'identité : est-il question de l'identité abstraite ou bien de l'identité concrète ?

La réponse n'est pas évidente, car quoique l'on puisse dire, la compréhension abstraite qu'a l'entendement de l'identité n'est pas sans rapport avec celle développée dans les déterminations de la réflexion. Le rapport de l'identité aux autres déterminations de l'essence est bien un rapport d'opposition, mais à condition de comprendre l'opposition correctement, c'est-à-dire comme appropriation par soi de la différence. C'est à partir du moment où l'antagonisme (le fait d'être *gegen*) de l'identité en tant que détermination est compris à partir de l'opposition conçue

---

[17] « […] la nature essentielle de la réflexion et […] *fondement originaire déterminé de toute activité et de tout auto-mouvement* ». GW 11, 266, *28-30* ; *SL*, II, p. 46. Dans son commentaire de ce passage, Christian Iber (*Metaphysik absoluter Retationalität*, *op. cit.*, pp. 323-324) se concentre surtout sur le fait de démontrer que la teneur pseudo-subjective du passage fait en réalité l'économie de la conscience de soi (il reprend ici l'analyse de Walter Jaeschke). Il faut toutefois insister sur le fait que la structure subjective s'explicite notamment dans la contradiction, expliquée ici comme *mise en abîme de la différence*. Cette mise en abîme (différence de la différence) procède bien de la pauvreté de la détermination, qui ne peut *que* s'appliquer à elle-même. Sur la structure subjective des déterminations de la réflexion comme « grammaire de l'autodétermination », voir Michael Quante, « The Logic of essence as Internal Reflection » dans Dean Moyar (éd.), *The Oxford Handbook of Hegel,* New York, Oxford University Press, 2017, pp. 242-268, en particulier p. 248.

[18] « L'identité étant jointe à l'absolu en tant que sujet d'une proposition, celle-ci s'énonce: « *L'absolu est l'identique à soi* ». - Aussi vraie qu'est cette proposition, aussi ambigu est son sens, à savoir si elle est visée dans sa vérité; c'est pourquoi elle est dans son expression au moins incomplète: car il n'est pas décidé si c'est *l'identité* d'entendement abstraite, c'est-à-dire en opposition aux autres déterminations de l'essence, - ou bien l'identité en tant que *concrète* en elle-même, qui est visée; [prise] ainsi, elle est, comme cela se dégagera, tout d'abord le *fondement* et ensuite, en une vérité plus haute, le *concept* ». *Encyclopédie*, § 115 R. GW 20, 146, *18-25* ; *E.*, I, p. 375.

logiquement que l'on peut parvenir à une ébauche de l'identité concrète. La différence sera dans le fait que ce qui est exprimé par le prédicat sera *désormais dans la position du sujet*. L'identité comme détermination de la réflexion ne peut donc s'assimiler au rejet de l'identité abstraite, pas plus qu'elle ne peut être tenue comme une simple anticipation de l'identité concrète (c'est-à-dire *subjective*). Elle est le lieu de l'*équivoque* entre le sujet propositionnel et le contenu du jugement. De ce point de vue, la différence n'est pas là pour *boucler* la réflexion, mais pour en déterminer l'étrangeté même.

La différence apparaît dans le discours, et cette différence ne peut pas *immédiatement* être comprise comme une simple procédure linéaire, qui présupposerait nécessairement des termes. La différence, que l'on interprétait spontanément comme existant seulement dans la syntaxe discursive, suppose une définition de la syntaxe comme fonctionnant non pas dans un plan, mais dans une dissociation de plans qui, en vertu de la compréhension de la différence comme absolue, *n'a pas* vocation à être englobée dans un plan plus large. La différence positionnelle telle qu'on l'analyse ici vient reposer le problème connu de l'application, mais d'une manière rénovée. En effet, si l'on contraste la différence présente à l'intérieur de la syntaxe avec la signification, c'est-à-dire avec ce dont on cherche à dire quelque chose, il apparaît que le problème se pose de savoir comment, ou par quelle médiation, le discours peut nous dire quoique ce soit qui puisse avoir une valeur objective. Mais la différence positionnelle, dont il est question, n'est pas que la différence syntaxique : elle positionne la différence syntaxique vis-à-vis de sa signification, sans doute, mais enrichit également la signification en décrivant le référent comme ce dont la vérité ne peut apparaître que dans le discours.

La différence fait bien apparaître une dimension référentielle dans cette étrangeté à laquelle elle va s'appliquer[19]. La compréhension de la réflexion comme simple redoublement ne conçoit donc la liaison que dans son phénomène tout à fait extérieur, phénomène par lequel on

[19] C'est ce que Christian Iber (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 311, n. 23) détecte comme fonction sémantique de la proposition, qui serait contredit par la tautologie. Nous pensons pour notre part que la tautologie, parce qu'elle se contredit, fait justement apparaître cette fonction sémantique, quand bien même la signification serait ici « vide ». Mais l'on pourra néanmoins observer à cet endroit que la compréhension de la situation propositionnelle du corrélat ne donne pas lieu à une théorie spécifique de celui-ci. Pour rendre compte du caractère « intentionnel » de la logique de la réflexion, Michael Wolff introduit l'idée d'un « substrat de la réflexion logique ». Ainsi, dans *Der Begriff des Widerspruchs*, Berlin, Eule der Minerva, 2017, p. 61 : « Ich möchte die so vorausgesetzte Bestimmtheit des Gegenstandes mit dem Terminus « reflexionslogische Substrat » bezeichnen. Je nachdem, was für ein reflexionslogisches Substrat unseren Prädikationen zugrunde liegt, ist der Gegenstand, über den wir urteilen, implizit durch eine Bestimmung oder einen Bestimmungsmangel *bestimmt*. Vom reflexionslogischen Substrat hängt ab, ob zwei der Form nach logisch entgegengesetzte Prädikationen einen echten Widerspruch ergeben oder nicht ». Il ne s'agit pas, cependant, de confondre le « substrat » ainsi désigné avec un « objet », compris au sens naïf du terme, comme le fait remarquer l'auteur, *Op. cit.*, p. 155, n. 9 : « Ich Möchte aber ausdrücklich daran erinnern, dass das reflexionslogische Substrat nach meiner Definition keinen Gegenstand, sondern eine Gegenstandbestimmtheit bezeichnet ». On notera toutefois que la question de la vérité propositionnelle reste marginale dans ces commentaires, alors qu'elle est précisément décisive.

doit forcément l'appréhender, mais qui ne peut être traité comme quelque chose que l'on doit dépasser. L'expression propositionnelle de la vérité a une valeur non pas seulement *symptomatique*, mais doit être prise en charge pour ce qu'elle est si l'on veut en comprendre exactement la relativisation. La proposition a ainsi une capacité de *faire écran*, c'est-à-dire de se donner pour une totalité autonome, close sur elle-même et auto-référentielle. Elle se présenterait ainsi *vis-à-vis* de ce à quoi elle s'applique[20] comme purement formelle, mais la totalité de cette forme implique de penser cette rupture comme son effet propre, c'est-à-dire ce par quoi elle détermine d'ores et déjà ce à quoi elle s'applique comme étant déterminé par elle, et comme l'expression véridique de ce qui est. Il faut donc bien tenir compte des effets linéaires, et des apparences de réitération indéfinie[21]. Si la différence diffère d'elle-même, sa propre activité peut bien lui apparaître comme extérieure dans le formalisme[22], et son corrélat peut bien lui apparaître comme indifférent. Nous voulons montrer dans ce qui suit en quoi cette aliénation de la pensée à elle-même a précisément un sens logique déterminant. Notre but est donc de distinguer la différence d'une simple liaison et de faire droit à une irréductibilité de la différence produite par la différence elle-même. La particularité de cette irréductibilité est qu'elle est désormais parfaitement immanente. Elle ne renvoie donc plus à un étant indéterminé en dernière instance, mais à ce dont la structure est *discursivement articulable*.

[20] C'est ce qui fonde Robert B. Pippin à lire le passage dans un sens kantien, à partir de la distinction de l'esthétique et de la logique (*Hegel's Realm of Shadows*, Chicago-Londres, Chicago University Press, 2019, p. 234). Pourtant, on ne doit pas oublier que la structuration de l'immédiateté fonctionne à partir de la fonction même de l'immédiateté, c'est-à-dire de la nomination, et non à partir d'une donation « rénovée ».

[21] Gerhard Martin Wölfle remarque bien ce point dans la logique de la diversité, dans la *regressio ad infinitum* de la logique de la comparaison précisément (*Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994, p. 235). Il n'entre pas dans le débat sous-jacent qui nous semble être celui du troisième homme, objection platonicienne au problème de la participation, repris, comme on le sait, par Aristote. Pour la formulation platonicienne, voir *Parménide*, 132a-b, et pour la reprise aristotélicienne, *Métaphysique*, A 9, 990b 17-20. Gregory Vlastos (« The Third Man Argument in the Parmenides », *Philosophical Review*, 63, 1954, pp. 319–349) analyse ce problème en mettant en exergue la question de l'auto-participation de l'idée. Ce point peut recevoir ici un traitement à partir de l'aliénation de la réflexion et de la pseudo-subjectivité détectée ici. Gregory S. Moss a entrepris de souligner l'intérêt de la question de la régression à l'infini pour une interprétation dialethéiste de Hegel, notamment en problématisant le fait que le troisième terme soit justement un « terme ». Voir ici *Hegel's Foundation's Free Metaphysics. The Logic of Singularity*, New York-Londres, Routledge, 2020, pp. 226-253.

[22] Ainsi, nous verrons plus loin comment, dans le débat sur le rapport de Hegel à la logique formelle (évoqué plus haut), on omet de signaler que la logique de la diversité peut apparaître comme une pièce de choix pour fournir les linéaments d'une théorie *hégélienne* de la logique dite « formelle ».

II. La différence absolue et l'extériorité radicale

Nous avons remarqué que le sens de l'absoluité de la différence était compris en première approche comme relation à soi, mais l'identité nous a invités à raffiner une telle compréhension pour comprendre la différence comme *référence* à soi. Ce point n'exclut pas cependant la possibilité de comprendre la différence comme radicalement extérieure à la question de la référence. Elle serait dès lors ce dans quoi la discursivité se donne à elle-même à l'exclusion de toute autre chose, c'est-à-dire à l'exclusion même de tout rapport sémantique. La boucle formelle est ainsi celle de l'absoluité entendue dans sa plus totale abstraction, dans une absence même de liaison. Une telle auto-présentation de la forme est nécessaire pour que celle-ci se déploie dans sa plus totale liberté par rapport au contenu. Cette liberté est cependant abstraite, car le contenu dont se défait la forme dans son abstraction est la forme elle-même. De manière quelque peu paradoxale, nous entrons, dans le début de l'investigation sur la différence, dans le domaine de la forme qui annule sa propre formalité. Ce sera notamment le moment de la diversité. Ce moment est loin d'être sans intérêt, car il traduit bien un premier effort logique qui consiste à ne pas chercher hors de la pensée ce qui pourrait l'expliquer. Il invite cependant non pas à son dépassement, mais à sa radicalisation : la pensée de la forme par elle-même doit être accomplie au point que son extériorité lui apparence comme son essence même. C'est à ce titre que la fonction nominale pourra se déployer dans l'espace du prédicat conçu comme opposition.

Nous avons ici rapidement tracer les lignes de force que suivra notre démonstration dans le III de ce chapitre et dans le chapitre suivant consacré à l'opposition. Pour le moment, il convient d'examiner le passage qui ouvre l'investigation sur la différence. Celui-ci ne présente pas, en apparence, d'intérêt considérable, si ce n'est d'insister sur la compréhension de la différence propre à l'essence. Les trois petites sections (indiquées par 1., 2. et 3.) du passage sur la différence absolue semblent ainsi fournir des remarques, plutôt que d'authentiques démonstrations : le 1. distingue la différence de l''être-autre, le 2. rappelle l'articulation de la différence et de l'identité (et fait signe discrètement vers la *Logique du concept*, comme on l'a vu), et le 3., enfin, aborde la diversité. On ne trouve pas de répondant à ce passage dans la *Logique* de l'*Encyclopédie*. N'aurait-on donc affaire qu'à une introduction générale, ou bien trouve-t-on des précisions sur le recourbement de la différence sur elle-même ? Nous voudrions, à travers le commentaire linéaire (A) revenir sur la thématisation de la différence par elle-même (B) et sur l'activité impliquée par celle-ci (C).

A. Commentaire linéaire du *absolute Unterschied*

Nous rappelons ici les éléments d'une description très superficielle des trois moments de la différence absolue. Il ne s'agit pas, bien entendu, de décrire ici une quelconque progression, mais de trois éclairages sur ce qu'il faut comprendre par « différence ».

- 1. Le premier moment va s'attacher à marquer le caractère « essentiel » (c'est-à-dire « propre à l'essence ») de la différence comme n'étant pas dérivée[23]. Il s'agit donc d'une description *comparative* de la différence, ou bien si l'on préfère d'une approche extérieure.
- 2. Le deuxième moment va s'attacher à étudier la réflexion de la différence, et ainsi faire réapparaître son rapport à l'identité[24]. Il s'agit donc d'une approche davantage immanente.
- 3. Le troisième moment, enfin, étudie brièvement l'apparition de la diversité (*Verschiedenheit*). Ainsi, nous voyons apparaître un mouvement général dans lequel la thématisation permet l'approfondissement de la compréhension de la différence positionnelle qui était la nôtre[25].

L'identité était la réflexion immédiate, mais elle se pense nécessairement à travers l'auto-référence, c'est-à-dire l'absoluité de la différence. Cette absoluité donne lieu à l'identité posée. Ne retrouve-t-on pas un mouvement similaire du « retour » de la différence à l'identité dans l'articulation des moments 1. et 2. dégagée par Hegel ? Le résultat n'est pourtant pas exactement la position de l'identité, mais la position de deux moments qui se font face, c'est-à-dire la compréhension de la différence comme diversité. Manifestement, la thématisation de la différence absolue transforme ce que l'on observait précédemment : l'identité se réfléchit, et se pose comme identité. La différence se réfléchit également et se pose comme diversité. Le détail de cette capacité « générative » de la logique des déterminations de la réflexion nous intéresse tout particulièrement : il s'agit là d'un point d'observation assez intéressant pour montrer comment le cercle de la définition réciproque ne se boucle pas comme on pourrait s'y attendre.

1. Premier moment de la différence absolue (GW 11, 266, *1-18*) : la différence de la réflexion (*1-9*)

Pour ce qui concerne le premier moment, la « comparaison » avec le régime de l'altérité dans la logique de l'être-là[26], occupe ainsi environ la moitié du passage (*9-18*), mais les neuf premières lignes livrent quelques indices et formulations importantes (ainsi : « Der Unterschied selbst ist einfacher Begriff » en *7*, ce qui est tout de même la première occurrence du terme *Begriff* dans le corps du texte - et non dans une remarque, puisque le terme se trouvait dans la première

[23] GW 11, 266, *1-18* ; *SL*, II, pp. 45-46.
[24] GW 11, 266, *19-37* ; *SL*, II, p. 46.
[25] GW 11, 267, *1-7* ; *SL*, II, p. 47.
[26] GW 11, 60-62 ; *SL*, I, pp. 145-146, également dans la seconde rédaction, GW 21, 105-110 ; *SL*, I, pp. 174-180.

remarque à l'identité[27]). On donnera plus loin une lecture générale de la seconde partie du 1., pour se concentrer sur le début, plus technique.

L'insistance de Hegel à distinguer la différence absolue du rapport d'altérité entre deux choses rappelle son insistance à refuser toute compréhension abstractive de l'identité[28]. On serait donc conduit à dire que c'est avec la même insistance que Hegel reconnaît le caractère *non dérivé* de l'identité et de la différence. L'enjeu historique peut ici être interprété comme une critique de l'empirisme ou des théories de l'abstraction qui en sont l'apanage. L'enjeu technique est un peu plus discret, mais saisissant malgré tout : comment peut-on prétendre dire quoi que ce soit au sujet d'un objet à partir de déterminations qui appartiennent strictement au domaine formel ? Posée ainsi, cette question est en réalité une reprise d'enjeux kantiens. Or, la question hégélienne ne se pose pas d'emblée en des termes aussi techniques. La séparation kantienne n'est pas prise en charge et dépassée ici. On cherche simplement à décrire ce que signifie une détermination formelle, c'est-à-dire ce que signifie le fait que la forme engage avec elle-même un rapport tel que celui-ci pourrait être déterminant.

La première piste était la suivante : nous n'avons pas affaire à un passage, mais à une complexification de la liaison des déterminations. L'identité comme détermination est face à la différence, mais comme déterminée, elle est différence de la différence. Lorsque l'on se penche sur la différence, en revanche, on ne revient pas exactement à l'identité. L'effet de la différence est la démultiplication d'elle-même dans la discursivité. Tentons une étude de cette démultiplication. Le passage qui ouvre le 1. apporte ici un éclairage intéressant :

> Dieser Unterschied ist der Unterschied *an und für sich*, der *absolute* Unterschied, der *Unterschied des Wesens*. – Er ist der Unterschied an und für sich, nicht Unterschied

[27] On peut même ajouter qu'il semble s'agir de la première occurrence dans le corps du texte de la *Logique de l'essence*, à l'exception de deux occurrences dans des remarques, et non dans le corps, et de la situation de la *Logique de l'essence* par rapport à la *Logique de l'être* et à la *Logique du concept* (fin de l'introduction, 243, *10-21*, en particulier *16-21* ; *SL*, II, p. 17, où Hegel étudie l'égalisation de l'être qui annonce celle de l'essence et de l'être) : « So gibt es sich sein *Daseyn* das seinem Ansichseyn *gleich* ist, und wird der *Begriff*. Denn der Begriff ist das Absolut, wie es in seinem Daseyn absolut oder an und für sich ist. Das Daseyn aber, das sich das Wesen gibt, ist noch nicht das Daseyn, wie es an und für sich ist, sondern wie das Wesen es sich *gibt*, oder wie es *gesetzt* wird, daher noch von dem Daseyn des Begriffs unterschieden » (« Ainsi, elle se donne son *être-là*, qui est *égal* à son être en soi, et elle devient le *concept*. Car le concept est l'absolu, tel que, dans son être-là, il est absolu ou en et pour soi. Toutefois, l'être-là que l'essence se donne n'est pas encore l'être-là tel qu'il est en et pour soi, mais tel que l'essence se le *donne*, ou tel qu'il est *posé*, par conséquent tel qu'il est encore différent de l'être-là du concept »). Cela ne constitue pas en soi un argument pour soutenir un privilège de la différence. Cependant, ce point demeure malgré tout remarquable, car la thématisation de la négativité dans la différence en change le fonctionnement.

[28] Rappelons ainsi qu'une grande partie du paragraphe concernant l'identité, GW 11, 260, *26-33* ; *SL*, II, pp. 39-40, a trait à cette distinction, ainsi que la première partie de la première remarque, GW 11, 261, *2-24* ; *SL*, II, pp. 40-41. Si on reformule l'argument de Hegel, à l'aide de de la distinction proposée par Ernst Tugendhat entre généralité et formalité (voir chapitre IV, page 320 note 120), il s'agit ici de se défaire d'une compréhension « généraliste » de l'identité, pour la comprendre comme l'immédiateté « formelle ».

durch ein Aüsserliches, sondern *sich auf sich beziehender*, also *einfacher* Unterschied. – Es ist wesentlich, den absoluten Unterschied als *einfachen* zu fassen[29].

Le passage semble marqué par une certaine redondance, car Hegel semble particulièrement intéressé à ne pas confondre la différence de l'essence avec une autre différence, celle de l'être. Il veut surtout marquer le fait que la différence qui nous préoccupe ici n'est pas à comprendre à partir de termes déjà donnés. Comme on l'avait dit plus haut, la présence des termes différents a tendance à occulter la différence pour elle-même. Disons un mot du renversement que semble proposer Hegel ici : les termes de la différence *semblent occulter* la différence elle-même, mais en réalité, c'est une capacité d'occultation de la différence *par elle-même* qui produit les termes de celle-ci. Il n'y a donc pas d'antécédent de la différence, sauf à se doter d'une théorie du terme qui ne le problématise pas.

Différence en et pour soi, différence rapportée à elle-même, différence simple : toutes ces expressions nous invitent à penser la différence comme une opération qui n'a pas pour but d'instaurer autre chose que le rapport à soi. Elle n'est pas la différence, semble-t-il, sans ce rapport à soi. Remarquons ainsi la dernière expression : « Es ist wesentlich, den absoluten Unterschied als *einfachen* zu fassen »[30]. « Simple », *einfach*, doit être entendu ici comme « sans termes ». Tout ce que l'on peut dire de la différence, tout ce par quoi on peut la définir lorsque l'on cherche à la saisir pour ainsi dire *toute seule*, indépendamment de ce qui peut être différent, c'est, précisément, la différence elle-même : la différence d'aucun différent, c'est la différence elle-même. Cela dit, cette différence *elle-même* est d'ores et déjà repliée sur elle-même, et à ce titre, on pourrait bien lire « *einfach* » de manière très littérale : la différence simple est la différence réitérée une fois. Hegel a bien attiré notre attention sur le sens que l'on doit donner ici à « *einfach* ». Ce petit mot signifie : « *sich auf sich beziehend*[31] ». La différence simple, la différence seule, n'est pas seulement « la différence », elle est différence d'elle-même. Il n'y a pas de « corps » à la différence, parce que la pensée qui cherche à la prendre pour objet est renvoyée à la pensée elle-même, toute seule[32].

---

[29] « Cette différence est la différence *en et pour soi*, la différence *absolue*, la *différence de l'essence*. – Elle est la différence en et pour soi, non pas une différence obtenue moyennant quelque chose d'extérieur, mais une différence *se rapportant à soi*, donc une différence *simple*. – Il est essentiel de saisir la différence absolue comme *simple* ». GW 11, 266, *1-5* ; *SL*, II, pp. 45-46.

[30] Compte tenu de ce qui suit, on pourrait presque traduire en glosant le début : « C'est le propre de l'essence [*wesentlich*] de saisir la différence absolue comme *simple* ».

[31] Cela est particulièrement clair dans l'usage que fait Hegel du soulignement ici : « Er ist der Unterschied an und für sich, nicht Unterschied durch ein Aeusserliches, sondern *sich auf sich beziehender*, also *einfacher* Unterschied » (GW 11, 266, *2-4* ; *SL*, II, pp. 45-46, traduction dans la note ci-dessus).

[32] Ce sens de *einfach* était déjà apparu dans l'élaboration du *Nichts* dans la *Logique de l'être*. Ce point, particulièrement intéressant, permet d'avancer une interprétation du *einfach* comme opérant au moment où la différence ne tient à rien. Ici également, parce que la différence est formulation de la pure discursivité, sa différence n'est jamais inscriptible en

Ici, la différence donne cependant un sens particulier à *einfach*. Celui-ci n'est plus simplement le signal d'une « solitude ». Il est bien plutôt le signal d'un processus qui s'applique à lui-même. La différence seule se *dit* comme différence, et donc apparaît bien comme indissociable de cet élément même – et cela parce que cet élément, dans lequel elle advient, c'est elle. *Einfach* se dote d'une fonction qu'il n'avait pas précédemment : il est la marque de l'engendrement d'un *Selbst*, puisque la différence s'engendre dans cette simplicité comme un retour dans lequel elle advient à elle-même pour la première fois. Or, pour qu'une telle identification ait lieu, il faut nécessairement en passer par une *expulsion*[33]. L'interprétation que l'on doit faire ici de la différence, par les indices qui nous sont donnés, doit nécessairement la faire apparaître comme un engendrement particulier : si l'identité avait pour corrélat spécifique « rien », la différence, elle, ne dit pas « rien » : elle ne dit qu'elle, et devient, à travers ce dire, *elle-même*. Cette irruption de la différence à elle-même semble minime : c'est le simple *non*-[34].

> Im absoluten Unterschiede des A und *Nicht*-A von einander ist es das *einfache* Nicht, was als solches denselben ausmacht[35].

Ce *non*-, aussi simple soit-il, d'après son allure générale, et d'après son insignifiance (il n'est pas négation, négatif, négativité, mais un simple *non*), traduit quelque chose de particulièrement intéressant, nous semble-t-il : il est une sorte de concaténation, un résumé du rapport de la

---

elle-même : on ne saurait dire, à proprement parler *en quoi* consiste la différence pour le moment. Le « non » simple est la seule existence possible de la différence. La discursivité n'existe que dans le « non » : la différence ne fait être qu'elle-même. C'est le seul point, à nos yeux, qui permet d'expliquer le caractère absolu de la différence ici.

[33] Ce point est en réalité moins innocent qu'il n'y paraît, si l'on se souvient de l'analyse que l'on avait fournie du *dasselbe* comme opérateur dans la *Logique de l'être* (pp. 139-144). Un tel opérateur était évidemment particulièrement intéressant dans ce contexte, parce qu'il permettait de faire ressortir que ce que le discours identifiait n'était justement pas ce que le discours en disait. Mais ici, l'apparition du *Selbst* fait apparaître un point remarquable : alors que la mêmeté de la *Logique de l'être* avait pour effet immédiat la convocation d'un *das*- pour marquer l'ajointement de la mêmeté à un « même », à un référent qui la supporterait, le *Selbst* semble se faire au prix de la disparition de ce *das*. Ce point nous permet de présenter un argument en faveur de l'indifférence de l'essence à l'égard de la référence, certes, mais nous permet aussi de bien disjoindre l'abstraction et le discours de l'essence. On proposera ici de lire l'abstraction comme une confusion des niveaux d'analyse, dans la mesure où le *Selbst* est supposé arrimé à un *das*. Au passage, cela nous donne également la possibilité d'entendre le « subjectivisme » hégélien en un sens particulièrement déflationniste – surtout si l'on entend ici que le *Selbst* ne consiste qu'en une différenciation, et non en une instance.

[34] Nous écrivons dans la suite le *non*- sous cette forme, c'est-à-dire avec un tiret, pour souligner que l'on ne cherche pas à en faire une quelconque hypostase. Le *non*- n'est pas un principe, mais un opérateur dont le comportement particulier nous aide à mieux comprendre le fonctionnement de la discursivité. Par rapport à la compréhension de Dieter Henrich concernant la négation comme *Grundoperation*, nous conservons l'idée d'opérativité, mais nous nous gardons d'hypostasier cette opération. De ce point de vue, la reprise du thème de la négation chez Christian Iber semble judicieuse. Traitant de la « générativité » de la négativité absolue, il écrit : « Die folgenden Ausführungen über der generativen Charakter der absoluten Negativität orientieren sich zwar zum Teil an Henrichs Theorie der absoluten Negativität als zweimal verdoppelter Negation, setzen sich aber zugleich in ein kritisches Verhältnis zu deren fundamental-ontologischen Prämissen. Hegel hat keineswegs die Negation « ontologisiert », wie Henrich meint, sondern vielmehr die Metaphysik durch Negativität entontologisiert » (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 229, n. 7).

[35] « Dans la différence absolue de A et de *non*-A l'un avec l'autre, c'est le *« non » simple* qui, comme tel, constitue cette différence » GW 11, 266, *5-7* ; *SL*, II, p. 46.

discursivité à sa propre existence : plus précisément qu'une négation, qui supposerait encore la primauté de ce qui est nié, la différence comme simple « non » fait en réalité apparaître un *refus*[36].

La différence ne dit pas l'identité : elle se dit elle-même. Le *non*- de la différence absolue, ce *non*-simple est donc l'expression de soi de la différence, mais paradoxalement, cette liaison à soi est marquée négativement. Il ne peut en être autrement : la différence n'est qu'en étant liée à elle-même, mais elle ne peut l'être que par la médiation d'un *non*-, et ce parce que la différence ne peut poser rien d'autre qu'elle-même. L'inscription de la différence dans le discours qui la prend pour thème est l'annulation même de sa position thématique. La différence est ainsi cet objet particulier qui est épuisé par son inscription propositionnelle.

De ce point de vue, il convient de remarquer, comme cela a déjà été fait[37], que la différence absolue fait apparaître une structure qui ressemble à celle de la proposition spéculative. On sait que dans le passage célèbre, et amplement commenté[38], de la *Phénoménologie de l'esprit*, fait

---

[36] Il se joue ainsi dans le discours de la négation quelque chose qui ne se dit pas. La dérivation propositionnelle ou discursive de la négation est donc forcément problématique parce que circulaire. C'est ici la discussion connue entre Dieter Henrich et Michael Wolff sur la question de la négation (voir chapitre II, page 140, note 22). L'analyse de Wolff a le mérité ici de reconnaître l'arrière-plan logique et mathématique de la théorie hégélienne de la négation dans la question des grandeurs négatives. On pourrait encore accentuer l'argument de la manière suivante : il est singulier que les mathématiques, élément étranger de la pensée par excellence, puissent faire apparaître un sens authentiquement *logique* de la négation. Cela s'explique : dans la négation, la linéarité discursive est forcément relativisée. La négativité n'est pas une négation discursive redoublée ou rapportée à elle-même : toute négation est négativité, et la négation simple est la négativité qui s'ignore, sous l'effet, justement, de sa propre négativité. La théorie de l'intensification de la négativité mathématique chez Hegel manque toutefois chez M. Wolff (voir ici chapitre IV, page 319, note 119).

[37] Ce rapprochement est notamment développé chez Heinz Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim, Anton Hain, 1976, pp. 67-71 et p. 359, ou encore chez Alexander Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Königstein, Hain Verlag bei Athenäeum, 1985, p. 256, où la proposition spéculative est d'ailleurs abordée comme « vérité de la proposition ». La différence présenterait ainsi l'aspect « formel » dans lequel l'identité est engendrée, et apparaît comme le lieu dans lequel la « propositionnalité » est aussi bien déployée (comme « pure différence ») que relativisée (comme production de l'identité). Plus largement, comme on a tenté de le faire entrevoir, la question de la proposition spéculative peut permettre également de fournir une interprétation de la question du passage dans la *Logique de l'être*. Il serait donc possible de prolonger l'interprétation qui est proposée de la différence absolue à la lumière de la proposition spéculative pour éclairer un peu plus le rapport de la différence absolue à la question de la référence. Elle apparaît comme le lieu d'une mise en tension de la forme propositionnelle même, dans laquelle la différence n'apparaît que comme un point de passage. Il ne s'agit pas, pour autant, de reléguer la question de la différence syntaxique à un rien, mais bien de penser ce « rien » comme rapport de la sémanticité pure. La logique des déterminations de la réflexion invite à profondément repenser ce lien. Gaetano Chiurazzi (*Teorie del giudizio*, Roma, Aracné, 2005) propose ici de montrer que la vérité de ce que l'on entend ordinairement par « jugement » (la structure *S* est *P*) se trouve bien dans la proposition spéculative (pp. 69-70). On répondrait à cela que Hegel n'entend pas, justement, transformer le jugement en proposition spéculative, mais repenser le fonctionnement de la référence du jugement.

[38] Nous pouvons suggérer un arrière-plan pour la compréhension de cette question. Nous nous gardons d'identifier de manière systématique la question de la proposition spéculative avec celle du jugement. La première, développée principalement dans la *Phénoménologie de l'esprit* (GW 9, 44-45 ; *Phénoménologie*) apparaît comme une relativisation de la différence syntaxique, mouvement que le langage porte en lui-même. Comme le remarque Jere Paul Surber (« Hegel's Speculative Sentence », *Hegel-Studien* 10, Hambourg, Meiner, 1975, p. 228), la proposition spéculative n'a rien d'exceptionnel, mais constitue le « fond » de tout langage. On pourrait ajouter qu'elle présente la *crise* de tout langage, sur laquelle il repose. Il ne faudrait donc pas s'entraîner à « parler spéculativement », mais bien plutôt montrer que le langage, *par son fait même*, est spéculatif. Du côté du jugement, en revanche, il est sans doute possible de reconnaître que celui-ci demande à être compris de manière spéculative, et donc de ne pas hypostasier sa binarité. Celle-ci, dans une sorte de reprise de Leibniz, apparaitrait alors dans une homologie structurelle avec la constitution de la chose.

apparaître la proposition spéculative comme une critique de la proposition « ordinaire », pour montrer qu'en elle le sujet n'est pas disjoint du prédicat mais au contraire passe entièrement dans celui-ci. La proposition spéculative a ainsi pour intérêt de défaire la supposition d'un « support » de la détermination énoncée par le prédicat qui serait autonome à l'égard de cette détermination. Dans le cadre de l'analyse déployée ici de la différence absolue, on comprend bien pourquoi la structure de la proposition spéculative semble tout à fait pertinente pour décrire le fait que le sujet est intégralement décrit dans le prédicat, ce qui ne veut rien dire d'autre que l'absence d'« excès » de la différence par rapport à son opération.

Toutefois, la proposition spéculative ne fait pas disparaître la propositionnalité en épuisant le sujet dans le prédicat. C'est la propositionnalité elle-même qui devient prédicat. On ne peut donc tout à fait résorber l'analyse de la différence absolue dans celle de la proposition spéculative, car on doit toujours maintenir la différenciation. La question de la proposition spéculative se situe ainsi à un autre niveau systématique que celle de la référence que l'on cherche ici à faire apparaître. La proposition spéculative a un intérêt pour faire comprendre une théorie de la définition qui ne serait pas naïve, mais qui continue de fonctionner dans une certaine linéarité logique, sans marquer pour autant la distinction entre cette linéarité et la référence. Ici, c'est la question de la réflexivité qui permet d'interpréter de manière approfondie la structure spéculative. Ce que ne nous permet pas encore d'entrevoir la proposition spéculative, c'est précisément que celle-ci est la manifestation d'une *expulsion* du sujet dans le prédicat, expulsion que le prédicat doit

---

C'est ce que l'on rencontre par exemple chez Christian Wolff (voir la *Philosophia rationalis*, § 39 et § 240). Mais on se rend compte ici que le jugement pose le problème particulier de la référence, c'est-à-dire un problème lié à la *discursivité* et à son *application*, tandis que la proposition apparaît comme le lieu de la relativisation du langage par le langage. La proposition spéculative montre ce qui se joue dans le dos du langage, tandis que le jugement place justement ce « jeu » au cœur du discours. Il comprend le rapport entre le sujet et le prédicat non plus comme un « passage » (propositionnel) mais comme une « identification » (judicative). Concernant la proposition spéculative, nous renvoyons à la bonne mise au point de Chong-Fuk Lau, « Language and Metaphysics : The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition » dans J. O'Neill Surber (ed.), *Hegel and Language*, New York, SUNY, 2006, pp. 55-74. On pourra également se reporter aux travaux classiques de Josef Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, notamment pp. 191-194 ; Werner Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*, Francfort/Main, Klostermann, 1967 ; Günter Wohlfart, *Der spekulative Satz : Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin-New York, De Gruyter, 1981. Ce dernier (*Op. cit.*, p. 325, n. 319) nous permet de remettre directement en question l'hypothèse de lecture que nous formulons, puisqu'il remet directement en question l'idée que la distinction entre *Urteil* et *Satz* devrait être convoquée pour « cantonner » la structure de la proposition spéculative à la *Phénoménologie de l'esprit*. Il rejoint, pour sa part, la ligne interprétative défendue notamment par Rüdiger Bubner (« Zur Struktur dialektischer Logik », *Hegel-Jahrbuch*, Munich, Dobbeck, 1974, p. 142), d'après laquelle la proposition spéculative est structurante pour l'ensemble de la *Logique*. Répondons à cela, premièrement, qu'il n'est pas certain que le rôle de la logique du jugement, à l'intérieur de la *Logique du concept*, se situe exactement sur le même plan que la remise en question de la forme ordinaire du jugement, étant donné qu'il s'agit précisément de développer le concept. Deuxièmement, l'argument que nous défendons ne cherche pas à distinguer entre la *Phénoménologie* et la *Logique* à partir de la distinction entre *Satz* et *Urteil*. Les deux réflexions ne remplissent pas le même rôle, ce qui permet de penser une articulation entre leur fonction : le rôle méthodologique de la proposition spéculative est de faire fonctionner la crise du langage comme pivot interne de mise en difficulté de la formalité de la forme, tandis que celui du jugement et d'apparaître comme thématisation d'une contradiction, et donc de produire un certain type de référence, dans lequel est engagé, nous le verrons, le problème de la vérité.

expliquer. La différence n'est ce qu'elle est qu'en se déployant, mais cela signifie qu'elle déploie l'impossibilité d'être considérée comme un terme, comme une chose, comme une unité. La différence est abolition d'elle-même comme sujet : elle n'est pas un thème, elle n'est que sa thématisation[39] : cela ne signifie pas que l'on ne peut pas en parler, mais bien qu'elle passe toute entière dans le discours à son sujet, pour n'être rien d'autre que le dire. On comprend à ce titre pourquoi la négation peut apparaître comme indérivable : elle est l'essence de la discursivité qui s'apparaît à elle-même.

La différence absolue se manifeste donc dans le *non-*. La formulation la plus simple consiste à faire reposer cette négation, pour la présenter, sur un terme : la différence absolue apparaît ainsi comme ce qui sépare A et non-A. C'est la première fois que l'expression avec la variable « A » est introduite dans le corps du propos (et non dans une remarque[40]). La différence absolue n'est pas l'altérité de A et de B. L'interprétation du rapport de A et de non-A peut être également comprise dans la perspective du jugement infini, qui pourrait être ici considéré comme le pendant de la tautologie, du moins de manière provisoire. Il serait commode ainsi de définir la différence comme faisant face à l'identité en mettant l'une face à l'autre les deux formules :

Identité	Différence
$A = A$	$A \neq \neg A$

Cela dit, la logique du jugement infini ne peut pas être aussi facilement symétrisée avec celle de la tautologie, ne serait-ce que parce que leur différence les caractérise. De plus, l'interprétation que l'on avait fournie de la tautologie invitait à la penser comme référence à « rien ». Ici, la compréhension du jugement infini amène non pas à concevoir « non-A » comme série infinie de tout ce qui n'est pas « A », mais à concevoir la négation justement comme exposition de la capacité signifiante de A : A implique la négation de sa négation, sans quoi il n'est pas. Donc, la différence du jugement infini est en réalité le contenu propre de la tautologie. Entre les deux formules écrites ci-dessus, nous n'avons pas seulement affaire à un rapport négatif et

[39] Ce point est particulièrement intéressant si l'on veut poursuivre notre investigation sur la structure hégélienne du *Selbst*. Fondamentalement, le *Selbst* semble se définir ici par son caractère de refus, par son caractère justement « athématique ». La subjectivité apparaîtrait ainsi comme le refus de l'assignation à une place, et l'on pourrait même avancer que c'est la position d'un tel refus à la place ordinairement dévolue au sujet qui fait précisément le caractère « subjectif ». Nous verrons un peu plus loin que le cœur « athématique » se comprend comme la présence d'une exclusion au cœur de la sémanticité. Paradoxalement, ce « creux » apparaît comme la condition de ce qui peut se présenter comme une « inaliénabilité de la relation à soi » (selon le mot de Thomas Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp 1984, p. 164). Nous reviendrons sur ce point, mais le fait que la négativité absolue tourne autour d'un « creux », d'une exclusion fondamentale, permet de penser justement que la relation n'est pas « réductible » à un principe extérieur. Elle rejette, au contraire, tout principe, et peut, par conséquent, ne pas être aliénée.

[40] Sur la question de la variable, on se permet de renvoyer à notre note précédente, chapitre IV, page 299, note 62.

extérieur, mais bien à un rapport dans lequel la tautologie se concrétise. La logique de la différence n'est pas le pendant de celle de l'identité, elle en est le contenu propre.

Le « A », on l'a suffisamment remarqué, n'est pas une négation d'un donné. Il ne s'agit pas ici de dire que la négation « locale » (c'est-à-dire la négation comme énonciation d'un rapport d'altérité) est évacuée par Hegel au profit d'une véritable négation[41], mais plutôt de reconnaître que la négation « locale » suppose, dans son processus même, une négation plus « profonde ». Nous ne savons donc pas encore à quoi correspond le *non-* que nous découvrons ici, mais nous pouvons d'ores et déjà envisager que la négation comme passage (que nous appelons « négation limitrophe ») n'est pas intelligible sans la négation qui va être étudiée ici. La négation à laquelle nous introduit ce simple *non-* structure celle qui opère dans l'altérité. On propose à ce titre de concevoir la négation que nous reconnaissons habituellement comme « simple » comme une « négation limitrophe », et de réserver l'adjectif « simple » au *einfach* hégélien à une première approche de la négativité. Nous voulons signifier ici que la négation à laquelle nous pensons spontanément ne dit rien des termes qu'elle lie, mais se contente de décrire extérieurement leur rapport. Une telle négation limitrophe semble supposer la plénitude des termes qu'elle ne touche que superficiellement. La « plénitude » est considérée comme *intacte*, comme n'étant absolument pas déterminée, en elle-même, par la négation. L'intérêt de présenter la négation limitrophe comme structurée par la négation « simple » (au sens hégélien de *einfach*) apparaît dès lors que l'on montre que l'impénétrabilité de ce qui n'est que superficiellement touché par la négation est précisément un *effet* de la négation « simple », un effet du fait que la négation se rapporte à elle-même[42]. On peut bien, comme on l'a vu, chercher à dissoudre l'épaisseur ontologique du donné

[41] L'opposition du sens ordinaire et du sens spéculatif de la négation esquive la prise en charge du premier comme application du second, et contribue ainsi à donner au discours hégélien une apparence d'autonomie et d'insolubilité, alors même que le propos de Hegel consiste justement à montrer que ce sont de telles coupures qui contribuent à rendre la philosophie étrangère au « sens ordinaire ». Sur la question du pseudo-ésotérisme de Hegel, les explications vont de l'obscurité voulue (Schopenhauer) à celle qui aurait été préférable, principalement pour des raisons politiques (K.-H. Itling défend une telle idée, par exemple). Ari Simhon (« Hegel sans secret. L'exotérisme hégélien ou le penser concret », *in* Hegel, *Qui pense abstrait*, tr. A. Simhon, Paris, Hermann, 2007, pp. 43-176) a défendu, pour sa part, l'idée d'un « éxotérisme absolu » chez Hegel, mais qu'il faudrait néanmoins relativiser (pp. 115-117) pour bien comprendre la fonction spéculative de la langue hégélienne. Le rapport entre la question du langage et de la logique s'approfondie si l'on prend en compte les déformations que lui fait subir Hegel non pas comme un défaut de l'expression à l'égard de la complexité du réel, mais bien comme une compréhension du réel lui-même. Ce changement de paradigme nous semble particulièrement bien articulé chez Michela Bordignon « Dialectic and Natural Language. Theories of Vagueness », dans Claudio Cesa, Adriano Fabris (éds.), « Hegel. Scienza della logica », *Teoria*, XXXIII, Pisa, ETS, 2013, pp. 179-197). Il n'est pas question pour Hegel d'introduire le « vague » ou le « flou » (*vagueness*) à travers les concepts indéterminés, vague qu'il s'agirait ensuite de préciser (par explicitations successives), mais bien plutôt de montrer que la difficulté du langage *est* la difficulté du réel. La critique de la dimension de la « donation » ôte au réel sa simplicité. Dans ces circonstances, les reprises, les échecs, les contradictions du langage ne sont pas les marques de son insuffisance à l'égard du réel, mais bien plutôt la manifestation de la structure profonde du réel. Rappelons, pour aller dans ce sens, que ce n'est pas notre discours sur la réalité qui se contredit, ce sont les choses elles-mêmes.

[42] Dès lors que l'on réinterprète la négativité hégélienne à partir du caractère « simple » de la négation, et dès lors que celui-ci est compris à partir de la nature réflexive de la discursivité, on peut donc s'apercevoir que Hegel n'introduit pas véritablement de nouveau sens de la négation, mais qu'il découvre le sens de la négation supposé dans chacune

dans la relation, mais il faut toutefois rendre raison de l'impression d'épaisseur, autrement dit comment la relation peut donner lieu à la supposition de « quelque chose » qui ne serait que superficiellement touché par la négation[43]. Ce rapport entre la négation simple et la négation limitrophe peut servir à repenser la primauté de la négation sur l'altérité, mais également encourager à ne pas dériver la négation du langage.

Arrêtons-nous un instant sur le fonctionnement de la négation limitrophe pour tenter de mieux saisir son rapport à la négation simple qui apparaît ici. Celle-là s'avère être tout à fait compatible avec les représentations diagrammatiques tirées de la logique extensionnelle. Elle permet la délimitation de champs à l'intérieur desquels elle peut à nouveau opérer, mais cette fois-ci comme *déterminante* (et non plus seulement comme *limitative*). Ainsi, si l'expression de A comme non-B doit avoir un sens, il faut encore que je suppose que les termes A et B appartiennent à un même genre, sans quoi la négation ne peut avoir de rôle déterminant. L'apport de cette simple réflexion est le suivant : le caractère déterminant de la négation est fonction d'une opération de délimitation première du champ dans lequel elle opère, et cette délimitation est elle-même une négation. Autrement dit : la négation limitrophe est toujours référée implicitement à une seconde négation, dans laquelle son domaine de signification est engendré. Il nous semble que Hegel aborde d'ailleurs justement cette question dans notre passage, même si, à première vue, il semble particulièrement délicat de saisir pourquoi il parle ici de ce problème :

> *Darin*, drückt man sich aus, sind zwei Dinge *unterschieden*, daß sie u.s.f. – *Darin*, daß heißt, in einer und derselbe Rücksicht, in demselben Bestimmungsgrund[44].

Ce passage s'interprète en montrant justement que la différence n'est jamais un simple rapport linéaire, et que la négation ne peut fonctionner comme distinction entre différentes choses qu'à partir du moment où cette négation s'inscrit déjà dans le cadre d'une détermination commune, et qui apparaît comme « fondamentale » (c'est le terme *Bestimmungsgrund* que nous retenons ici), détermination qui est elle-même, de part en part, une négation.

---

de ses opérations, y compris dans les plus courantes. On pourrait donc ici résumer rapidement le mot d'ordre d'une telle entreprise d'analyse : ne pas traiter *superficiellement* la superficialité.

[43] La théorie hégélienne de la substance ne correspond pas seulement à une telle minimalisation. Sans aucun doute, il s'agit bien ici de remettre profondément en question, une fois de plus, l'aplomb de la donation, et toute forme de *pathos* ontologique. Mais il s'agit également de montrer que la structure n'est pas simplement une dissolution dans un réseau de relations, mais bien un ensemble différencié, dans lequel l'épaisseur du soi-disant « donné » peut être comprise de manière plus profonde lorsque l'on comprend justement la différence comme rapportée d'abord à elle-même. On peut donc nuancer l'importance de la transition de l'être à la relation : c'est une théorie complexe de la relation, dans laquelle celle-ci renvoie à elle-même comme néant, que semble proposer Hegel, et que manifeste ici la théorie non langagière de la négation. Elle est *non-langagière* parce qu'elle est *discursive*.

[44] « *En ceci* – ainsi s'exprime-t-on – deux choses sont *différentes*, qu'elles…etc. – *En ceci*, c'est-à-dire dans une seule et même perspective, dans le même motif déterminant ». GW 11, 266, *7-9* ; *SL*, II, p. 46, légèrement modifiée.

Dans son fonctionnement horizontal (c'est-à-dire dans les rapports entre termes et déterminations du même rang), la négation est symétrique : le fait que A n'est pas B signifie réciproquement que B n'est pas A (et dans le même sens). En revanche, dès lors que l'on s'intéresse à la dimension verticale (c'est-à-dire au rapport de la détermination à ce qu'elle détermine), une telle symétrie ne se vérifie plus : on peut affirmer le terme subsumant du terme subsumé, mais pas le terme subsumé du terme subsumant. Le croisement de ces deux perspectives peut sembler assez simple, mais il masque en réalité le caractère complexe de la négation implicitement structurée par la présence d'un troisième terme. Ici, Hegel le fait apparaître par deux expressions différentes : une perspective (*Rücksicht*), une détermination fondamentale (*Bestimmungsgrund*). La difficulté tient ici dans le fait que cette perspective est implicitement exemptée du rapport qu'elle détermine. Si des termes sont dans un rapport négatif les uns aux autres, cette négation est implicitement référée à une perspective commune sous laquelle il est possible d'envisager les termes liés négativement les uns aux autres, et surtout sous laquelle cette liaison est signifiante. Il est toutefois impossible d'exprimer le rapport de cette perspective commune aux différents termes avec les ressources utilisées pour décrire le rapport de ces termes. En résumé, la logique qui gouverne le rapport de la détermination aux termes n'est en aucun cas celle qui gouverne le rapport des termes entre eux, et pourtant, ce rapport des termes est déterminé par le rapport de la détermination aux termes.

La logique extensionnelle se trouve ici face à une difficulté car la détermination englobante, si elle peut bien apparaître comme la médiation qui donne un sens au rapport négatifs des termes subsumés, doit être en même temps l'*ensemble de ces termes* et *aucun de ces termes*.

Le *Darin* exprime en réalité la différence pure : le terme qui intervient en surplomb n'est pas un terme : il n'est que sa fonction. La conception de la différence comme *absolue* suppose que ce terme ne soit pas tenu pour « extérieur » (*ein Aeusserliches*). Ainsi, la détermination qui fait la différence n'est pas une « détermination fondamentale » dans le sens que l'on pourrait attendre, c'est-à-dire dans le sens d'un genre ou d'une espèce. C'est le caractère *simple* du *non-* qui fait que la différence est différence absolue. Ce caractère simple veut dire que c'est le *non-* qui est précisément le croisement du syntaxique et du sémantique, autrement dit un point strictement discursif, dans lequel le discours bute sur lui-même[45]. C'est pour cette raison que le « A » est bien le sujet *adéquat* de la différence absolue, parce qu'il n'est jamais que le corrélat de la négation simple. Dans l'expression « A et non-A », la négation n'exprime pas un rapport extérieur du A à

[45] Sur un tel croisement de la dimension syntaxique et de la dimension sémantique, on renvoie à Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung,* Paderborn, Schöningh, 1992, p. 40, et dans l'ensemble, voir chapitre II, page 155.

un *autre* (« non-A » *n'est pas* B, C, D…), mais bien la *définition même du A*. Le A ne peut être compris comme une chose, pas plus qu'il ne peut être ce qui tient lieu d'un étant à proprement parler, car le « A », à la différence d'un nom, tient lieu forcément de *plusieurs choses possibles*, voire même de quelque chose qui ne pourrait absolument pas être. Le fait de marquer le lieu du sujet au moyen d'une variable, au moyen d'une lettre change considérablement la manière dont le rapport à la chose est envisagé. Nous avons considéré jusqu'ici que la variable était la marque de l'inscription syntaxique du signifiant et comme une remise en question d'un atomisme sémantique[46]. Mais ce qui importe ici, c'est de tenter de décrire avec plus de précision l'effet de l'apparition de la variable sur la chose dont elle tient lieu. Il peut bien apparaître que la genèse de la variable ne change rien à la chose dont elle tient lieu, mais il s'agit ici d'un point que l'on va tenter de dissiper.

2. Première approche d'une structure ternaire : une « perspective » non-extérieure ?

Rappelons, pour ce faire, le passage que l'on a cité plus haut, et qui fait apparaître une structure ternaire tout à fait ordinaire. L'interprétation que l'on avait fournie de ce passage consistait à montrer que la négation dans le régime de l'altérité (« négation limitrophe ») était structurée par la négation que Hegel désigne comme « négation simple », c'est-à-dire la négation opérant dans la différence absolue.

> Der Unterschied selbst ist einfacher Begriff. *Darin,* drückt man sich aus, sind zwey Dinge *unterschieden*, daß sie u.s.f. – *Darin*, das heißt, in einer und derselben Rücksicht, in demselben Bestimmungsgrunde[47].

On voit bien ici se dessiner une ternarité. Elle semble néanmoins renvoyer à une compréhension de la différence comme dérivée d'un point de vue, d'une détermination fondamentale. Voilà qui semble nous ramener à l'altérité dans la *Logique de l'être*, et à une relativisation extérieure de la différence[48]. Pourtant, ce n'est pas exactement ce que l'on trouve ici.

---

[46] En cela, on pouvait d'ailleurs tout à fait faire valoir une approche hégélienne du principe de contextualité, que l'on reconnaît volontiers comme une innovation frégéenne (mais l'on a pu en trouver des exemples dès le Moyen-âge, comme on a pu le voir, chapitre I, page 76, note 36). Le « contexte » revêt chez Hegel un sens technique en logique à partir de la *Logique de l'être*, et s'interprète comme dimension dative dans notre compréhension.

[47] « La différence elle-même est un concept simple. *En ceci* – ainsi s'exprime-t-on – deux choses sont *différentes*, qu'elles…etc. – *En ceci*, c'est-à-dire dans une seule et même perspective, dans le même motif déterminant » GW 11, 266, *7-9* ; *SL*, II, p. 46.

[48] On rappelle ainsi la « convertibilité » de l'altérité que l'on rencontrait déjà dans la *Logique de l'être* : « Es ist gleichgültig, welches zuerst und bloß darum *Etwas* genannt wird (im Lateinischen, wenn sie in einem Satze vorkommen, heissen beyde *aliud*, oder einer den andern *alius alium*; bey einer Gegenseitigkeit ist der Ausdruck : *alter alterum* analog). Wenn wir ein Daseyn *A* nennen, das andere aber *B*, so ist zunächst *B* als das Andere bestimmt. Aber *A* ist ebenso sehr das Andere des *B*. Beyde sind auf gleiche Weise *Andere*. Um den Unterschied und das als affirmativ zu nehmende Etwas zu fixieren, dient das *Dieses*. Aber *Dieses* spricht eben es aus, daß diß Unterscheiden und Herausheben des einen Etwas ein subjectives, ausserhalb des Etwas selbst fallendes Bezeichnen ist » (« Il est

Le « point d'accroche », c'est-à-dire la perspective (*Rücksicht*), doit être compris ici à nouveaux frais. Quelle différence doit-on faire entre un point de vue extérieur, à partir duquel la différence de deux étants ferait sens, et un point de vue qui ne serait justement pas extérieur, qui serait ici la différence pure, contenue dans la simple expression « *Darin* » ? Dans le second cas, la seule chose qui explique la différence est bien la différence elle-même. Ce point apparaît précisément à partir du moment où l'on croise la phrase que nous venons de lire et le fait que la différence de l'essence n'est pas une différence « [faite] par un extérieur » (*durch ein Aeusserliches*).

La comparaison avec le *Dasein* n'a donc pas, à proprement parler, le sens d'une clarification nouvelle du rapport entre la *Logique de l'être* et la *Logique de l'essence*, ou même l'aspect un peu gratuit d'une remarque qui serait ici insérée dans le propos général. Il s'agit bien plutôt de clarifier un présupposé de la *Logique de l'être*, présupposé qui la fait fonctionner en tant que telle. Pour le moment, il faut remarquer que, sous l'apparence tout à fait ordinaire de la phrase que l'on commente[49], l'apparition du « tiers terme » médiatisant la différence est en réalité un point difficile. Ce passage se trouve entre deux expressions qui pourraient être mises sans difficultés à la suite l'une de l'autre :

> Der Unterschied selbst ist einfacher Begriff […]. Er ist der *Unterschied der* Reflexion, nicht das *Andersseyn des Daseyns*[50].

En lisant ce passage, et à l'exclusion de l'incise sur la perspective, il semblerait que l'on ait affaire à une situation générale de la différence dans la *Logique de l'essence* (*Unterschied der Reflexion*) entre la *Logique de l'être* (en l'occurrence l'altérité dans l'être-là) et la *Logique du concept* (puisque la différence est le concept simple). Remarquons plutôt que le texte semble parfaitement compréhensible si l'on retire l'incise sur le *Darin*. On pourrait par conséquent penser qu'il s'agit d'un passage qui pourrait être supprimé, et l'on pourrait lire le pronom « Er » dans « Er ist der *Unterschied der Reflexion* […] » comme renvoyant à la différence, et non pas au *Bestimmngsgrund*. D'un côté, nous avons donc la lecture la plus simple, qui supprime l'incise, et situe la différence entre le concept et l'être. De l'autre, nous avons une incise qui ressemble singulièrement à une sorte de concession à une présentation plus ordinaire de la différence, et dont on comprend assez

---

indifférent que l'on nomme celui-ci ou celui-là en premier, et simplement pour cette raison, le *quelque-chose* (en latin, lorsqu'ils se présentent dans une proposition, ils se disent tous deux *aliud* ou « l'un l'autre », *alius alium* ; dans le cas d'une réciprocité, l'expression : *alter alterum* est analogue). Si nous nommons un être-là : A, et l'autre : B, B est tout d'abord déterminé comme l'Autre. Mais A est tout autant l'Autre de B. Tous deux sont d'égale manière des *Autres*. Pour fixer la différence et le quelque-chose à prendre comme affirmatif, on se sert de « *celui-ci* ». Mais « *celui-ci* » énonce précisément que cette distinction et mise en évidence de l'un des quelque-chose est une désignation subjective ») GW 21, 105, *6-14* ; *SL*, I, pp. 174-175.

[49] Il s'agit d'un point « bien connu » que Hegel exprime justement par le « man ». Ici, l'habitude de s'exprimer dit plus que ce qu'elle pense dire.

[50] « La différence elle-même est un concept simple […]. Elle est la *différence de la* réflexion, non pas *l'être-autre de l'être-là* ». GW 11, 266, *7-10* ; *SL*, II, p. 46.

peu l'intérêt ici, tant elle rappelle les analyses de l'être, voire les analyses plus ordinaires de la différence.

Y a-t-il un intérêt un intérêt une concession aussi banale au sens commun ? Ce que l'on pouvait considérer auparavant comme une perspective extérieure sur les deux « choses » se trouve être ici, justement réduit à une expression « en cela que » (*Darin… daß*). L'apparition de cet opérateur ressemble bien à une fonction dont on attendrait qu'elle soit précisée par le fameux « point » qui fait la différence (et qui devrait se trouver, dans le texte, à la place du « u.s.f. »). Par ce « point », par cette détermination, la différence serait relativisée. Celle-ci consiste bien en autre chose qu'elle-même, en quelque chose qui est *fonctionnellement* marqué par le *dasselbe*. Ce qui doit être « le même » (dieselbe *Rücksicht,* derselbe *Bestimmungsgrund*, nous soulignons), c'est ce en quoi consiste la différence. Le renversement de perspective opéré par Hegel montre que la détermination du point en lequel consiste la différence est un « même », mais celui-ci est justement un effet de la différence comprise comme différence *simple* (*einfach*). La différence consiste en quelque chose qui est extérieurement considéré comme « même », mais qui, dans le détail, n'apparaît justement pas de manière extérieure. Il est le corrélat nécessaire de la différenciation même.

Ce commentaire invite donc à faire apparaître le fait que la différence ne nous inscrit pas dans une procédure linéaire et pour ainsi dire indéfinie. La différence ici ne consiste qu'en elle-même. Dans ce cas, le *Darin*, c'est-à-dire la perspective et la détermination, sont bien des effets de la différenciation, ce qui signifie que celle-ci introduit bien, dans sa réflexion même, une extériorité. La perspective qui était auparavant placée dans la *Logique de l'être* est ici convoquée à nouveau, mais cette fois-ci pour être comprise.

3. *9-18*. Disparition ou repositionnement de la perspective ?

Reprenons les indices qui nous sont donnés dans la comparaison de l'altérité de la *Daseinslogik* et de la différence de la *Logique de l'essence*. On remarque bien que le *Dasein* est défini précisément par le fait que l'altérité est toujours quelque chose qui lui advient du dehors, ainsi :

> Ein Daseyn und ein anderes Daseyn sind gesetzt als aussereinanderfallend, jedes der gegen einander bestimmten Daseyn hat ein *unmittelbares Seyn* für sich[51].

Effectivement, le fait pour des « êtres-là » de « tomber » les uns en dehors des autres[52] signifie que chacun est isolé de l'autre. Leur sériation n'a rien à voir avec leur être, et ne les touche

[51] « Un être-là et un autre être-là sont posés comme tombant l'un en dehors de l'autre, chacun des être-là déterminés l'un par rapport à l'autre a un *être immédiat* pour lui-même ». GW 11, 266, *10-12* ; *SL*, II, p. 46.

en aucun cas. Nous sommes ici dans le cas de la négation limitrophe décrite plus haut. Si l'altérité est un régime dans lequel le *Dasein* est extériorité, cela signifie que la différence est dévolue à quelque chose qui tombe en dehors du *Dasein*, et ce alors même que la forme de l'être, dans laquelle il se trouve, le détermine. Ainsi cette forme se signale d'abord comme ouverture et comme extériorisation.

L'extériorité de la différence à l'égard de ce qu'elle lie ne peut cependant produire qu'une liaison extérieure. Cette extériorité impliquait que la situation d'un étant par rapport à un autre dépendait donc du point d'attache de la différence, qui avait pour charge d'expliquer la différence. Inexplicable par elle-même, la différence ne détermine jamais ce qu'elle touche, ou du moins n'est-elle qu'une qualification extérieure et superficielle. On ne dit rien d'une chose, cela est bien connu, en se contentant de dire qu'elle est différence d'une autre.

Cette déterminité ne peut présenter, par conséquent, pour elle-même, aucune espèce de stabilité : le point d'attache de l'altérité dans la *Logique de l'être* est d'emblée relativisé. L'altérité dit néanmoins quelque chose de la sériation des étants, mais ce « quelque chose » qui est dit par l'altérité est contredit par le fait que cette altérité ne tient à rien.

Dans le passage qui nous occupe, Hegel semble présenté un régime beaucoup plus simple : l'altérité ne tient à rien d'autre qu'elle-même. Le passage de l'être à l'essence n'invite pas à une disparition de l'altérité, ou à une explicitation de celle-ci par le recours à un genre ou à une catégorie englobante. Il s'agit au contraire d'une sorte d'autonomisation de l'altérité. Nous voulons ici essayer de montrer en quoi consiste cette « autonomisation » de l'altérité dans la différence, et ce qu'elle peut changer à notre conception ordinaire de la différence.

Nous n'avons pas ici deux altérités, mais bien une compréhension approfondie du fonctionnement de l'altérité. Dans le premier cas, la détermination se comprend *alternativement* comme objet thématique et comme opérateur, mais sans que l'on assiste à une compréhension d'une telle alternance comme effet logique propre à la *Logique de l'être*. Dans la différence, en revanche, l'opération de l'altérité est sa thématisation. La *Logique de l'essence* ne comprend donc plus l'altérité comme alternance (et donc comme *Uebergehen*) mais bien comme position de soi. C'est ce point que l'on voit notamment apparaître dans la fin de notre passage :

---

[52] On remarque ici le lexique : *fallen* ou *Fall* évoque le registre de la *ptôsis* que l'on voulait identifier justement comme caractéristique de l'ontologie hégélienne, ce qui concordait, justement, avec la structure paronymique mise en place. Une telle paronymie implique toujours une certaine forme d'accidentalité, par définition insoluble dans le discours logique. On le répète : cette insolubilité ne doit pas faire l'objet d'une réduction, mais d'une compréhension. Dans le même ordre d'idée, on trouvera le rapport d'altérité caractérisé comme un rapport où l'autre est « trouvé » (ein befindlichen) : « Das *Andre des Wesens* dagegen ist das Andre an und für sich, nicht das Andre al seines andern ausser ihm *befindlichen* [nous soulignons] […] » (« L'*Autre de l'essence*, en revanche, est l'Autre en et pour soi, non pas l'Autre en tant qu'il l'est d'un Autre qui se *trouve* hors de lui [nous soulignons] ». GW 11, 266, *12-14* ; *SL*, II, p. 46.

> Auch in der Sphäre des Daseyns erwies sich das Andersseyn und die Bestimmtheit von dieser Natur, einfache Bestimmtheit, identischer Gegensatz zu seyn ; aber diese Identität zeigte sich nur als das *Uebergehen* einer Bestimttheit in die andere. Hier in der Sphäre der Reflexion tritt der Unterschied als reflectierter auf, der so gesetzt ist, wie er an sich ist[53].

L'altérité était bien *déjà* dans l'être, une déterminité simple et une « opposition identique », autrement dit un signifiant pur, mais un signifiant qui doit renvoyer immédiatement, autrement dit dénoncer immédiatement sa nullité. C'est cette structure même qui est désormais posée discursivement.

Ce que l'on veut ainsi désigner comme une « autonomisation » de l'altérité dans la *Logique de l'essence* signifie donc que le contenu de l'altérité n'est pas une altération permanente mais bien l'altérité elle-même[54]. L'altérité est en elle-même le facteur de sériation des étants lorsqu'on les place comme autres les uns des autres. Le vide de détermination d'une telle sériation n'est en réalité que la forme simple de la différence absolue, dans laquelle celle-ci se pose comme extérieure à sa propre opération. Hegel ne veut pas insister pédagogiquement sur la différence entre différence de l'être et différence de l'essence, mais plutôt montrer comment l'extériorité de la différence de l'être est fondée dans un processus essentiel de différenciation *radicale* de la différence. Il met ainsi en abîme la perspective *ontologique* pour montrer comment sa différence est fondée dans l'extériorisation *de la différence à l'égard d'elle-même*. Ne nous y méprenons cependant pas : cette *perspective sur la perspective* ne se pense pas encore comme telle. Elle n'est pas un moment *subjectif*, mais plutôt l'objectivation de la perspective.

Les conclusions que nous pouvons tirer de cette étude de la différence absolue nous invitent donc, d'une part, à ne pas surinterpréter la différence entre l'être et l'essence, et d'autre part à repenser le caractère *latéral* de la référence objective. La différence n'est pas différente de l'altérité, pas plus qu'elle ne fait apparaître l'altérité de la *Logique de l'être* comme une erreur, ou

---

[53] « Aussi dans la sphère de l'être-là, l'être-autre et la déterminité se sont avérés être de cette nature ; déterminité simple, opposition identique ; mais cette identité s'est montrée seulement comme le *passage* d'une déterminité dans l'autre. Ici, dans la sphère de la réflexion, la différence entre en scène comme une différence réfléchie qui est psoée telle qu'elle est en soi ». GW 11, 266, *14-18* ; *SL*, II, p. 46.

[54] C'est la raison pour laquelle on passe de l'expression *Andersseyn* à *das Andre des Wesens*. Pour traduire un tel changement de régime, on trouve chez Christian Iber une formulation que l'on se permet de reprendre, car elle nous semble particulièrement claire, même si elle n'est pas de Hegel. Le régime ontologique étudiait l'autre comme « être-autre » (*Anderssein*). Ici, il est question de l'autre pour soi-même, c'est-à-dire d'une *Andersheit* (on comprend bien ainsi l'insistance hégélienne pour disjoindre l'analyse proposée ici de celle de la *Logique de l'être*. Pour ce passage de *Anderssein* à *Andersheit*, voir *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.* pp. 316-319). On se permet de rappeler, pour notre part, que cette insistance a également pour intérêt de manifester un « soubassement » de la structure ontologique par la structure réflexive, et donc d'étayer la référence ontologique par la structure réflexive. Sur la *Andersheit* et son rôle central dans la réflexion, on renvoie à l'ouvrage de Christa Hackenesch, *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*, Francfort/Main, Athenäum, 1987. On renversera toutefois le diagnostic de la dernière partie (pp. 207-284) à l'endroit de la conscience comme modèle de la réflexion : la vérité logique se *subjective*. Ce n'est pas l'unité du moi qui est le « modèle » de la vérité logique. Elle en est plutôt l'exemple.

même comme la simple apparence d'une différence qui serait plus fondamentale[55]. Il semble bien plutôt que la différence de la *Logique de l'essence* présente de manière plus économe une version dans laquelle l'altérité n'est pas comprise comme une alternance entre sa nature et sa fonction, mais comme sa définition purement fonctionnelle comme différenciation.

L'interprétation que l'on peut fournir de la conséquence d'une telle lecture est qu'il n'y a, en réalité, rien de tel qu'une pensée qui se réfère directement à un contenu, comme on peut l'entendre dans l'ontologie ordinaire. La pensée se réfère avant tout à elle-même comme n'étant *que* pensée, et se réfère *latéralement* à son contenu comme étant l'objet qu'elle pense. La réflexion n'est pas une approche latérale de la pensée par elle-même, c'est bien plutôt la relativisation de la référence directe comme étant latérale, et comme étant structurée par l'évidement de la pensée, qui permet de comprendre que la référence de la pensée est *d'abord une référence à soi*. Par rapport à l'identité, qui nous présentait la détermination de la réflexion qui se réfère à un contenu (encore provisoirement reconnu comme « rien »), la différence nous présente la forme de la pensée pure, du signifiant pur, comme retour « absolu », et non plus indéfini, à soi.

La négation est ici la seule définition d'un élément logique nouveau, la variable : tout ce qui fait A en tant que tel, c'est d'être un rapport négatif à soi (et non pas à un autre terme). Tout l'être de A appartient au fait qu'il n'est pas (et non pas exactement à ce qu'il n'est pas). Ce qui fait A, c'est sa capacité à se rapporter à son propre caractère négatif comme étant son être, et à se poser ainsi. Dans la réflexion, le jugement infini est donc déterminant justement parce qu'il s'agit d'une réflexion. La forme correcte d'un tel jugement infini se trouvera en réalité dans la contradiction, puisqu'il s'agit, à terme, d'identifier A et non-A. Voilà qui heurte particulièrement le bon sens, mais Hegel propose justement une théorie qui nous permettra de comprendre ce qu'il y a de particulièrement choquant dans une telle proposition : penser le jugement infini comme déterminant, cela manifeste qu'ordinairement, on tient un terme logique pour une chose. Voilà exactement la présupposition ontologique, ou encore l'obnubilation référentielle, de la logique formelle, qui « atomise » la variable, autrement dit qui fait l'hypostase de son propre produit[56].

---

[55] En fait d'erreur, on a déjà remarqué la capacité du discours logique à se corriger lui-même dans l'*épanorthose*. Il y avait cela dit tout lieu de penser cette correction comme une opération extérieure, notamment comme le fait de l'auteur de la *Logique*. C'est une nouvelle perspective sur la correction comme auto-correction (*Selbstkorrektur*) qui apparaît dans le discours de la *Logique de l'essence* (Anton F. Koch, *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014. Voir notamment le résumé de la « critique de la métaphysique » chez Hegel, pp. 237-239 et p. 113 pour une application à la relation à soi de la négation dans la discussion du paradoxe du menteur).

[56] On pourrait ainsi décrire un fétichisme tout à fait particulier à la présupposition ontologique. Ce « fétichisme de la variable » consisterait à simplifier sa compréhension logique pour faire du résultat de ce mouvement une « donnée » logique fondamentale permettant de s'abstraire de la dimension référentielle. De fait, Hegel permet bien de penser la

B. Second et troisième moments : la différence se positionne

1. Totalisation ou relativisation des déterminations ?

La compréhension de la différence absolue ne présente pas un quelconque point de « culmination » des déterminations de la réflexion. Il y a encore à dire au sujet de la différence. Il est tentant ici de reproduire le commentaire qui a été fait lors du passage du 1. au 2. dans le paragraphe consacré à l'identité. Structurellement, on a affaire à la même progression : on étudie d'abord la détermination pour elle-même, avant de découvrir qu'elle n'est déterminée que par le rapport à son autre. Ici, la différence n'est différence que parce qu'elle comprend en elle-même non pas *un* autre, mais bien *son* autre.

> Der Unterschied an sich ist der sich auf sich beziehende Unterschied ; so ist er die Negativität seiner selbst, der Unterschied nicht von einem andern, sondern *seiner von sich selbst* […][57].

Or, l'autre de la différence, c'est bien évidemment l'identité. Comprendre la différence comme déterminée, c'est donc revenir, si l'on peut dire à l'identité, exactement de la même manière, semble-t-il, que comprendre l'identité comme déterminée, c'était la faire passer par la différence.

Cette impression de symétrie a sa justification dans le texte[58]. Elle a même un certain rôle logique dans l'équilibrage des déterminations. Elle permet ainsi de mettre en valeur ce qui est requis pour que la symétrie fonctionne, et ainsi de la relativiser. On trouve bien ici, en résumé, une même structure de la différence et de l'identité :

> Der Unterschied ist das Ganze und sein eignes *Moment* ; wie die Identität eben so sehr ihr Ganzes und ihr Moment ist[59].

On peut donc formuler cette totalité de manière satisfaisante comme totalité de la réflexion (de chaque moment) et de l'être-posé (de chacun de ces moments comme moment), autrement dit de l'opération et de la thématisation. Nous savons cependant qu'une telle

---

variable comme un objet logique à part entière, et non comme simple remplaçant d'un étant (Voir ici l'article « variable » dans André Jacob, Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, *II. Les notions philosophiques*, Paris, Puf, vol. 2, p. 2695). Puisque la variable ne tient pas lieu de plusieurs étants différents, mais d'un étant considéré comme le même *justement à partir de cette variable*, celle-ci a une fonction sémantique particulière, permettant d'interpréter ce à quoi elle renvoie comme étant une *identité*.

[57] « La différence en soi est la différence se rapportant à soi ; ainsi elle est la négativité de soi-même, la différence non pas d'avec un Autre, mais *de soi d'avec soi-même* […] » GW 11, 266, *19-21* ; *SL*, II, p. 46.

[58] On aurait pu à juste titre considérer que l'on est par-là parvenu à la totalité des déterminations de la réflexion. Eugène Fleischmann propose de dire que la différence n'est que la non-identité, et que l'identité n'est que la non-différence, autrement dit qu'identité et différence sont médiatisées par un *non-* que l'on reconnaît comme effet de la différence pure (*La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968, p. 141). Comme on va le voir, l'apparence de symétrie n'est pas si trompeuse et joue, bien entendu, un rôle logique précis.

[59] « La différence est le tout et son propre *moment*, comme l'identité est bien autant le tout et le moment d'elle-même ». GW 11, 266, *26-28* ; *SL*, II, p. 46.

totalisation n'est pas simplement une addition, et que se joue en elle une opération qui implique l'autre. L'autonomie de chaque détermination est relativisée, mais ici, chaque détermination semble pourtant retrouver une autonomie parce que sa relativisation est intégralement décrite en elle.

Cette relativisation apparaît dans une phrase qui, sortie de son contexte, nous semble assez curieuse, pour ne pas dire périlleuse pour l'analyse conduite jusqu'ici :

> Es kann ebenso gesagt werden, der Unterschied als einfacher ist kein Unterschied […][60].

L'argument est en apparence assez simple : la différence à elle seule n'est pas déterminée. Pour être différence, la différence doit s'opposer à l'identité. Cela semble assez évident, mais contrarie quelque peu notre défense de la différence comme simple. Rappelons-nous en outre que, quelques lignes plus haut, Hegel écrivait bien :

> Es ist wesentlich, den absoluten Unterschied als *einfache* zu fassen[61].

On doit donc concevoir la différence comme simple, mais la différence simple n'en est pas une. Hegel ne se contredit-il pas manifestement ici ? Peut-être faudrait-il distinguer la différence simple de la simple différence ? Dans la première, on a affaire à une différence réfléchie, renvoyée à elle-même, alors que dans la seconde, on n'aurait affaire qu'à une vague détermination, à une différence isolée des autres déterminations, on voudrait presque dire une différence d'entendement.

Nous proposons une lecture économe : il est bien question du même sens de « *einfach* » dans les deux cas. La différence simple produit simple la structure dans laquelle elle n'est plus une différence. Sa totalisation passe bien par une autonomisation qui va jusqu'à la perte de la différence par la différence. C'est dans ce cadre que la différence doit être déléguée à une instance extérieure, mais désormais, cette extériorité, l'identité, est liée à la différence elle-même. Cet échappement de soi de la détermination permet de comprendre à la fois la totalisation et la relativisation de la détermination. Une détermination réflexive n'est complète que lorsqu'elle se relativise.

2. La déprise de soi de la différence

Le « soi » de la différence est donc dans un échappement à soi, mais cet échappement consiste à marquer l'autre dans lequel elle s'échappe comme sien. Cet autre marqué comme sien

[60] « On peut aussi bien dire que la différence en tant que différence simple n'est pas une différence […] » GW 11, 266, *24-25* ; *SL*, II, p. 46.
[61] « Il est essentiel de saisir la différence absolue comme *simple* ». GW 11, 266, *4-5* ; *SL*, II, p. 46.

est ce qui est intégralement définissable comme non-différence[62], c'est-à-dire l'identité. Il est donc à ce titre possible de comprendre la phrase d'après laquelle la « différence comme simple n'est pas une différence » de deux manières.

- On peut tout d'abord penser que la différence s'avère comme retour à l'identité, dans la mesure où elle se « complète » par l'identité (et ainsi, on souligne le fait que « les deux ensembles se complètent »).
- Dans le détail, il faut bien plutôt comprendre que la simplicité de la différence la fait apparaître comme n'ayant pas de consistance, parce que cette simplicité implique de *poser* le rapport de différenciation de la différence et de l'identité comme simple différence, c'est-à-dire comme déprise de soi de la détermination.

Ainsi, la réflexion se possédait elle-même dans la différence, mais cette possession s'avère être bien plutôt une déprise. La différence absolue accomplissait ici quelque chose que l'on pouvait décrire comme la clôture de la définition sur elle-même. Il n'y avait rien d'autre à dire au sujet de la différence que la non-identité, et il n'y avait rien d'autre à dire de l'identité que la non-différence. Voilà les termes de l'interprétation immédiate que l'on pouvait faire, mais qui s'apparente en réalité à la formulation que l'on trouvait à la fin du passage sur l'identité. La compréhension plus rigoureuse du passage qui nous occupe consiste à dire qu'il y a bien un autre de la différence, et que cet autre et son autre, l'identité. Le discours de l'identité proposait une disparition de l'autre. Le discours de la différence nous propose de lire cette disparition comme une appropriation de l'autre, appropriation qui ne consiste pas à ramener l'altérité dans le giron de l'identité, mais qui consiste à montrer l'altérité comme structurée par la différenciation en laquelle consiste la différence[63]. L'altérité est donc le *soi* de la différence pensée comme pure *déprise*. La structure de l'équivoque de l'identité se trouverait donc dans le fait que la différence ne se boucle pas elle-même, mais ne renvoie pas non plus à un horizon dans lequel elle serait accomplie. Sa réitération, sa lacune est ce qui confère à la réflexion une productivité : elle ne peut identifier que ce qu'elle présente à elle-même comme irréductible. Cette irréductibilité de la différence est celle d'un *soi* d'emblée *manqué*. Ce *soi* est structurellement manqué parce qu'il est traité *objectivement* ici.

3. Une totalité forcément incomplète : l'ouverture de la détermination

[62] On rappelle en effet que les déterminations sont saturées par la négation de l'autre, situation que l'on a résumée à partir d'Eugen Fleischmann. La difficulté est de faire ici apparaître la différence entre le régime différentiel du rapport entre les déterminations dans la *Logique de l'être* et le régime de travail négatif des déterminations de la réflexion. Il importe de bien rappeler que le rapport négatif des déterminations de la réflexion est la *position* de leur rapport négatif à elle-même.

[63] En ce sens, Hegel avait bien raison de parler de la différence comme la négativité que la réflexion *a*. La différence est ainsi le moment de l'appropriation de la réflexion, et donc, tout à fait logiquement, le moment de sa *position*.

La clôture du discours dans la différence est en réalité une compréhension du discours comme génération de son altérité. L'altérité discursive n'est plus ce vers quoi le discours tend de manière asymptotique, mais bien ce que le discours génère par le fait même d'être un discours. La réflexion ne consiste donc pas à se réitérer comme si on reposait ce qui était déjà-là, mais à faire exister, par la position même, l'autre du discours logique comme son autre, c'est-à-dire comme l'autre généré par sa propre explicitation[64]. Notre passage ne semblait que répéter ce que l'on avait déjà rencontrer dans l'identité. Il est plus précisément l'explication de la structure interne de l'identité conçue comme ce qui se pose.

Ainsi, nous pouvons parvenir à une meilleure compréhension de ce que l'on trouvait déjà dans l'identité. Rappelons que l'identité était la non-identité absolue, et qu'elle était de surcroît la détermination de l'identité face à la non-identité. Elle avait ainsi deux places[65]. Dans la différence, on assiste en apparence à la même démonstration :

> [Der Unterschied] ist nicht er selbst, sondern sein Anderes. Das Unterschiedene aber vom Unterschiede ist die Identität. Er ist also er selbst und die Identität. Beyde zusammen machen den Unterschied aus ; er ist das Ganze und sein Moment[66].

Structurellement parlant, rien de nouveau par rapport à l'identité, si ce n'est un léger décalage : l'identité était la forme de la relation à soi de la différence[67]. Elle provient de la thématisation du rapport à soi de la différence. Ici, en revanche, l'identité se comprend à partir de la différence de la différence : elle est le différent de la différence. Il n'est donc pas tout à fait rigoureux de symétriser les deux passages, car entre les deux, l'identité a bien changé de place.

Un autre indice, discret lui aussi, qui montre que les deux formulations abritent une tension : l'identité avait recours à sa négation comme non-identité pour pouvoir se thématiser *aussi* comme non-identité. Le rapport était d'ailleurs, à ce moment-là, un rapport d'ordre

---

[64] Ce point est du reste cohérent avec la compréhension implicite que l'on a de la logique. Il s'agirait d'une activité parfaitement gratuite et quelque peu vaine s'il s'agissait seulement de redire ce que l'on fait lorsque l'on pense. Par la découverte à elle-même de la pensée, la pensée ne pense plus tout à fait de la même manière. Mais penser cependant qu'une telle découverte fonctionne seulement par l'élimination de l'équivoque manque le fait que cette équivoque est incontournable. L'image d'une maîtrise de la pensée par elle-même dans la logique ne suggère pas que la pensée se défasse de l'étrangeté qu'elle maîtriserait, mais qu'elle la comprenne comme sienne. Le symptôme de la tendance à la « maîtrise » de l'étrangeté se retrouve dans la représentabilité.

[65] Nous rappelons la citation : « Die Identität ist also *an ihr selbst* absolute Nichtidentität. Aber sie ist auch die *Bestimmung* der Identität dagegen » (« L'identité est donc, *en elle-même*, absolue non-identité. Mais elle est aussi la *détermination* de l'identité face à celle-ci »). GW 11, 262, *10-11* ; *SL*, II, p. 41. Nous voulons montrer que la présentation est raccourcie dans la différence, et ce pour une raison précise.

[66] « [La différence] est, non pas elle-même, mais son Autre. Or ce qui est différent de la différence est l'identité. Elle est donc elle-même et l'identité. Les deux ensembles constituent la différence ; elle est le tout et son moment » GW 11, 266, *21-24* ; *SL*, II, p. 46.

[67] Ainsi dans le passage suivant : « [Die Reflexion] ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied » (« [La réflexion] est, par conséquent, l'identité en tant que la différence identique à soi ») (GW 11, 262, *5-6* ; *SL*, II, p. 41). Un peu plus loin, dans le même alinéa, la différence est « absolue identité avec soi ».

ontologique, autrement dit un rapport objectif entre l'identité et la différence[68]. Ces différents éléments vont dans une direction : le rapport de l'identité à la différence était médiatisé par un *non-* encore compris de manière immédiate, et pour cause, sa théorie n'en était pas fournie. Désormais, dans la différence absolue, le *non-* est compris comme opérateur logique de la différence pure. Le rapport de la différence à l'identité est donc présenté ci-dessus d'une manière bien plus souple : « Das Unterschiedene aber vom Unterschiede ist die Identität. Er ist *also* er selbst und die Identität. »

On voit que dans ce passage, le *auch* que nous trouvions dans l'identité, aussi bien que le *Nichtsein* ne se rencontre plus. De même, le rapport adversatif du *gegen* est reformulé par le « *beide zusammen* ». Cela ne signifie en aucun cas un lissage, mais bien le fait que le rapport « objectif » des déterminations est structuré par la réflexivité du discours logique. Parvenue à sa thématisation, cette discursivité peut apparaître comme linéaire (comme c'est le cas dans notre passage), et peut aider à reformuler ce qui précédait : la symétrie apparente entre la formulation de l'identité, totalité d'elle-même et de la différence et la formulation de la différence, totalité d'elle-même et de l'identité, est un effet de la thématisation de la différence. Ce moment est plus précisément la dispersion de la différence. L'exposition de cette symétrie tend à gommer le déséquilibre entre le rapport objectif de l'identité et de la différence et le rapport réflexif de la différence à soi. Ce « gommage » est un effet logique particulier : celui de la déprise décrite plus haut. La totalité n'est complète qu'au prix d'une telle déprise.

Cette dernière formulation nous donne une première piste pour comprendre un mouvement qui semble légèrement « forcé » entre le point 3 de la différence absolue et le début de la diversité : dans le point 3, la diversité est présentée comme différence de la différence et de l'identité comme déterminités, tandis que dans le début du chapitre sur la diversité, dès la première ligne, elle est comprise comme rupture (*Zerfall*) de l'identité, dans un élément qui reste cependant l'identité. Si l'on aborde ce passage de manière trop schématique, on peut être perplexe : est-ce la différence ou bien l'identité qui est l'élément de la diversité ? La réponse est délicate : aucun des deux, puisque la diversité est l'élément de leur impossible totalité.

---

[68] Nous pouvons rappeler pour témoigner de cela les occurrences de *gegen* pour qualifier le rapport de l'identité et de la différence dans le troisième alinéa du 2. de l'identité, au début et à la fin du paragraphe : « Aber sie [die Identität] ist auch die *Bestimmung* der Identität *dagegen* [nous soulignons] » (« Mais elle [l'identité] est aussi la *détermination* de l'identité *face à celle-ci* ») GW 11, 262, *10-11* ; *SL*, II, p. 41. Le *dagegen* fait ici référence à la non-identité. « So als ihr Moment ist sie [die Identität] erst die Identität als solche als *Bestimmung* der einfachen Gleichheit mit sich selbst, *gegen* [nous soulignons] den absoluten Unterschied » (C'est ainsi, en tant que son propre moment, que l'identité est d'abord comme telle en tant que *détermination* de l'égalité simple avec soi-même, *face* à la différence absolue ») GW 11, 262, *13-15* ; *SL*, II, p. 41. Autre indice encore : la non-identité apparaît bien comme le *Nicht*sein (nous soulignons) de l'identité dans ce passage : « Denn als Reflexion in sich setzt sie sich als igr eigenes Nichtseyn […] » (« Car, en tant que réflexion en soi, elle se pose comme son propre non-être […] ») GW 11, 262, *11-12* ; *SL*, II, p. 41.

C. Conjonction et activité : la différence comme diversité

1. Le « et » et la *Beziehung*

L'identité était identité parce que différence de la différence. Dans le cas de la différence, en revanche, on parvient à une nouvelle description : celle de la détermination comme totalité et comme moment. En étant comprise comme différenciation d'elle-même, la différence ne passe pas dans l'identité, mais est elle-même *et* l'identité. Cette conjonction « et »[69] apparaît comme une liaison linéaire des déterminations. Elle accomplit également la totalisation de l'identité et de la différence, puisque l'une comme l'autre sont désormais comprises comme deux totalités : l'identité est totalité de l'identité et de la différence, de même que la différence est totalité de la différence et de l'identité. Toutefois, ce petit opérateur peut être considéré avec davantage d'attention, car il n'est pas tout à fait une suture extérieure des déterminations : il traduit une relation, une *Beziehung* exactement. Rappelons le texte :

> [Der Unterschied] ist also er selbst und die Identität. Beyde zusammen machen den Unterschied aus ; er ist das Ganze und sein Moment[70].

Quelques lignes plus bas, on trouve la fameuse formulation symétrique déjà relevée :

> Der Unterschied ist das Ganze und sein eignes *Moment* ; wie die Identität eben so sehr ihr Ganze und ihr Moment ist[71].

Dans les deux cas, chaque détermination est expliquée comme totalité composée par elle-même et par son autre. Le « et » est donc ce qui permet le rassemblement et la totalisation. Chaque détermination se définit par sa propre relativisation. Aucune n'a véritablement d'autonomie, aucune n'est pure. Il faut à chaque fois en passer par l'autre détermination, ou plus exactement être lié à l'autre. Le « et » a bien ici le sens d'une *Beziehung*, ainsi que le précise le passage qui se trouve entre les deux citations qui précèdent :

> Es kann eben so gesagt werden, der Unterschied als einfacher ist kein Unterschied ; er ist diß erst in Beziehung auf die Identität ; aber vielmehr enthält er als Unterschied eben so sie und diese Beziehung selbst[72].

---

[69] Nous sommes d'accord avec Elena Ficara qui observe que la question de la négation a reçu un ample traitement dans le commentaire hégélien, mais que ce n'est pas le cas de la conjonction, or, la compréhension de celle-ci est indispensable à celle de la contradiction (voir *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*, Berlin-New York, De Gruyter, 2021, p. 173, et le passage consacré à la conjonction, pp. 173-179). Le sens à donner au « et » n'est pas celui d'un rassemblement extérieur, mais on le comprend notamment à partir de la diversité, ce que E. Ficara ne fait pas. Or, un tel passage nous permet justement de comprendre la conjonction comme la liaison à l'intérieur de la différence absolue, liaison que comprend la négation par son fait même. L'opposition permettra de comprendre de manière plus précise l'exclusion implicite dans la conjonction.

[70] « Elle est donc elle-même et l'identité. Les deux ensembles constituent la différence ; elle est le tout et son moment ». GW 11, 266, *22-24* ; *SL*, II, p. 46.

[71] « La différence est le tout et son propre *moment*, comme l'identité est bien autant le tout et le moment d'elle-même ». GW 11, 266, *26-28* ; *SL*, II, p. 46.

Pourtant, si on regarde cette citation de près, la différence n'est différence qu'en relation avec l'identité, que par référence à l'identité (on pourrait presque dire ici qu'elle renvoie à l'identité), mais elle ne dissout pas pour autant dans cette référence : la différence se comprend elle-même *et* la relation à l'identité. Dans une telle extériorité, la détermination ne semble pas tout à fait se résoudre dans la relation à l'autre, alors même que la logique linéaire supposerait qu'il en soit ainsi. Le « et » ne marque donc pas simplement la liaison, il marque aussi, par son fait même, une forme de disjonction[73].

On prend donc au sérieux à la fois ici la distinction et la relation, comme si la distinction elle-même faisait relation. Il est d'ailleurs particulièrement intéressant de relever dans la formulation de la différence comme totalité et comme son propre moment le fait qu'il n'est plus question de l'identité. Il en est de même dans le symétrique : l'identité est totalité qui se comprend elle-même comme moment, mais là non plus, Hegel ne mentionne pas l'autre moment, respectivement l'identité pour la différence, et la différence pour l'identité. Ceci est entériné par le passage qui suit, et que l'on avait repéré comme esquisse du registre conceptuel. Il est question du fait que l'identité comme la différence se comprennent chacune comme *totalité et comme moments de ces totalités* :

> Diß ist als die wesentliche Natur der Reflexion und als *bestimmter Urgrund aller Thätigkeit und Selbstbewegung* zu betrachten. – Unterschied wie die Identität machen sich zum *Momente* oder zum *Gesetztseyn*, weil sie als Reflexion die negative Beziehung auf sich selbst sind[74].

Le cœur de cette opérativité thématisante est bien la capacité de chaque détermination à faire d'elle-même un moment, c'est-à-dire à se poser. En tant que telle, chacune est référence négative à soi. L'articulation interne de chaque définition est donc une articulation qui passe par le fait de se nier soi-même. Ainsi, la formule adéquate pour comprendre la nature du prédicat définitionnel est la conjonction du négatif, autrement dit $A \wedge \neg A$. Cette formulation résume ce que nous trouvons dans le second membre de la citation précédente. Il s'agit d'une contradiction simple, et encore *binaire*, qui correspond à la logique définitionnelle linéaire.

---

[72] « On peut tout aussi bien dire que la différence en tant que différence simple n'est pas une différence ; elle ne l'est que dans la relation à l'identité ; mais, bien plutôt, en tant que différence, elle contient aussi bien cette identité et cette relation elle-même ». GW 11, 266, *24-26* ; *SL*, II, p. 46.

[73] C'est le point sur lequel Elena Ficara démontre que la conjonction hégélienne n'est pas une simple liaison (*The Form of Truth*, *op. cit.*, p. 175). Elle permet en effet d'aborder la constitution de l'opposition, plutôt que de rassembler des termes disparates. Il faudrait dès lors penser l'exclusion à même la conjonction pour comprendre la valeur de celle-ci. Elle joue cependant un autre rôle en rendant « formulable » le rapport des termes exclusifs l'un de l'autre, la conjonction permet de concentrer l'exclusion elle-même dans l'être-posé du sujet propositionnel. Elle est à ce titre un moment de la constitution de ce sujet.

[74] « C'est là ce qui est à considérer comme la nature essentielle de la réflexion, et comme *fondement originaire déterminé de toute activité et de tout auto-mouvement*. La différence ainsi que l'identité font d'elles-mêmes chacune un *moment* ou un *être-posé*, parce qu'elles sont, en tant que réflexion, la relation négative à soi-même ». GW 11, 266, *28-31* ; *SL*, II, p. 46.

La stabilisation d'un tel schéma est confirmée par ce qui suit : la relation dont il est question à l'intérieur de la détermination n'est pas renvoi à un autre, à un dehors, mais renvoi négatif à soi :

> Der Unterschied, so als Einheit seiner und der Identität, ist *an sich selbst bestimmter* Unterschied. Er ist nicht Uebergehen in ein Anderes, nicht Beziehung auf Anderes ausser ihm ; er hat sein anderes, die Identität an ihm selbst ; so wie diese, indem sie in die Bestimmung des Unterschied getreten, nicht in ihn als ihr Anderes sich verlohren hat, sondern in ihm sich erhält, seine Reflexion in sich und sein Moment ist[75].

Ici les deux moments se retrouvent clairement : identité et différence ne sont plus, cependant, des autres qui se font face, les pôles d'une relation qui viendrait en plus d'eux, mais pris dans la relation interne de chacune des déterminations : la différence ne passe pas dans son autre, et l'identité non plus. Chacune a *en elle-même* l'autre par lequel elle se maintient. L'autre apparaît dans le fait que chaque détermination n'est qu'en étant conjointe à sa négation. La conjonction marque ainsi un espace dans lequel l'activité formelle se pense comme contradiction : elle est, par le fait même qu'elle relie, une *séparation*. Dans cette séparation, chaque détermination se détermine pour ce qu'elle est.

2. Le problème de la lecture symétrique : la totalité de trop

La macro-structure décrite ici fait donc fonctionner chacune des déterminations comme tout et comme moment. La différence est ici comme totalité (de A et de non-A) et comme moment de cette totalité (le *non-*) face à un autre moment (le « A », l'identité). De la même manière, l'identité est totalité (A = A), comprenant elle-même (l'égalité) et la différence (des deux occurrences de « A »). Une telle formulation, dans laquelle les deux déterminations se retrouvent exposées dans la même structure, est caractéristique, si l'on y regarde bien, de la détermination de la différence. Ce point est d'importance, car il va nous permettre de comprendre pourquoi on thématise ensuite la diversité. En effet, à partir du point où nous sommes parvenus, point que l'on pourrait décrire comme le « moment symétrique », il semblerait tout à fait indifférent de s'intéresser à une totalité ou à l'autre. Cette impression est renforcée, au demeurant, par la fin du passage sur la différence absolue :

> Der Unterschied hat die beyden Momente, Identität und Unterschied : beyde sind so ein *Gesetztseyn*, Bestimmtheit. Aber in diesem Gesetztseyn ist jedes *Beziehung auf sich*

[75] « La différence, ainsi prise en tant qu'unité d'elle-même et de l'identité, est une différence *en soi-même déterminée*. Elle n'est pas un passage dans un autre, pas une relation à un autre situé hors d'elle ; elle a son autre, l'identité, en elle-même, tout comme cette identité, en étant entrée dans la détermination de la différence, ne s'est pas perdue en une telle différence comme en son autre, mais, dans elle, se conserve, est la réflexion dans soi et le moment de cette différence ». GW 11, 266, *32-37* ; *SL*, II, p. 46.

selbst […]. Der Unterschied, indem er zwey solche Momente hat, die selbst die Reflexionen in sich sind, ist *Verschiedenheit*[76].

L'impression de symétrie est remarquable, en encouragée par ce que l'on a pu lire auparavant. Superficiellement, tout d'abord, nous avons remarqué que nos deux formulations simplifiées de la totalité de l'identité (A = A) et de la différence (A et non-A) présentent bien une différence. Leur rapport, précisément, donne lieu à une compréhension de la différence qui se nomme *diversité* (*Verschiedenheit*)[77]. On a déjà vu que le texte du 2. de l'identité ne disait pas exactement la même chose que la deuxième partie de la différence absolue. Dans l'identité, celle-ci se retrouvait comme moment vis-à-vis de la différence, et semblait ainsi fonctionner comme une négation de la différence. L'expression du rapport de l'identité à la différence n'appartenait pas à l'identité même. Dans le cas de la différence, la situation n'est pas la même, puisque la différence ne se pose pas vis-à-vis de l'identité, mais se pose elle-même *et* l'identité. Non seulement les deux « formules » ne sont pas les mêmes, mais les positions respectives de l'identité et de la différence ne sont pas exactement les mêmes selon que l'on se trouve dans la détermination de l'identité (opposition du *gegen*) ou dans celle de la différence (conjonction du *und*).

Ce point est remarqué dans les commentaires, qui reconnaissent habituellement que la symétrie apparente de l'identité et de la différence n'est justement qu'apparente[78]. Cela ne signifie

---

[76] « La différence comporte les deux moments, de l'identité et de la différence ; tous deux sont ainsi un *être-posé*, une déterminité. Mais dans cet être-posé chacun est *relation à soi-même* […]. La différence, en tant qu'elle a deux moments qui sont eux-mêmes chacun la réflexion en soi, est la *diversité* » GW 11, 267, *1-6* ; *SL*, II, p. 47.

[77] D'après l'interprétation que l'on esquisse ici, la diversité serait le mode de relation particulier entre la structure de la variable comme A = A, c'est-à-dire, rappelons-le, le *sujet* de la proposition, et la structure du *prédicat*, comme A et non-A. La diversité n'est donc pas une nouvelle détermination : elle permet d'interpréter le statut de l'égalité dans la tautologie comme manifestation de ce que le A rend possible. Néanmoins, une telle présentation est *encore* en retard de son propre fonctionnement, puisque la contradiction inhérente à ce que l'on découvre ici n'est pas thématisée, bien qu'elle soit présente. On assiste ici à la reconstruction d'une conceptualité néanmoins dépourvue d'auto-détermination. C'est la définition que propose Richard D. Winfield du « formalisme » (*Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2012, p. 208), ce qui signifie que la *Logique* permettrait ici de situer avec précision la logique formelle. Nous verrons comment la compréhension hégélienne de la diversité fonctionne de manière particulièrement efficace pour comprendre la logique symbolique. D'ores et déjà, on peut reconnaître que l'interprétation linéaire – et binaire – de la contradiction permet de comprendre la logique symbolique comme une application particulière de la logique spéculative. Concernant la distinction entre une contradiction binaire ($A = \neg A$) et une contradiction ternaire ($A \wedge \neg A = \emptyset$), Bruno Haas, (« Urteil » dans Gilbert Gérard, Bernard Mabille (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 195-216) démontre que le premier régime se maintient quand l'autre engendre une référence (pp. 204-205). Le maintien de la contradiction peut être rattaché à l'indifférence du régime formel. On trouvera, pour étayer ce point, des arguments chez Gerhard Hofweber, *Skeptizismus als "die erste Stufe zur Philosophie" bei Jenaer Hegel*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006, p. 220, qui montre que la contradiction linéaire a bien pour application la logique formelle.

[78] Ainsi chez Alexander Schubert : « Das Reflexionverhältnis von Identität und Unterschied *scheint* zunächst « eine symmetrische, stabile Gleichgewichtsbziehung » zu sein » (*Die Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, *op. cit.*, p. 86). Cette stabilité est seulement une apparence. Il est également intéressant de rappeler ce qui peut sembler évident ici : l'apparence est bien une structure même de l'essence. Aussi, la symétrie a son rôle à jouer dans les déterminations de la réflexion. Joël Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 2,

pas qu'elle est fausse, mais plutôt que l'on doit la comprendre comme effet de la détermination de la différence. La différence est discrètement rappelée dans le passage de la citation précédente que nous avions coupé :

> Das eine, die Identität ist unmittelbar selbst das Moment der Reflexion in sich ; eben so ist aber das andere, der Unterschied, Unterschied an sich, der reflectirte Unterchied[79].

La structure générale de réciprocité est bien présentée comme comparable dans la mesure où l'identité et la différence apparaissent comme réflexion. Ce n'est pourtant pas exactement ce qui est dit dans notre passage : l'identité est le moment de la réflexion dans soi. Cela signifie que la différence y est annulée, et ce de manière *immédiate*. La nomination se prend comme objet et se fait non-être. Si l'on passe du côté de la différence, celle-ci n'est pas exactement *réflexion dans soi*, mais *différence en soi*, *différence réfléchie*. La différence dissout sa thématisation dans son opération, mais instaure du même coup, entre les deux, la différence qu'elle *est*. Elle est ainsi, opérationnellement, le liant de la discursivité logique, et permet donc d'exprimer son rapport à l'identité, ce que l'identité ne pouvait pas thématiser par elle-même[80].

---

p. 67 présentent la situation ainsi : « Le parallélisme apparent des énoncés concernant l'identité d'une part, et la différence absolue d'autre part, ne doit pas faire illusion, car ces deux exposés ne remplissent pas la même fonction. S'agissant de l'identité, il importe de montrer que la détermination que l'entendement déclare la plus abstraite, exclusive de toute processualité, en est la trace immédiate. S'agissant de la différence, médiation qui pose la détermination dans la sphère de l'essence, elle ne peut être disjointe du terme qu'elle engendre, sauf à retomber dans un mode de pensée représentatif ». La volonté, ici, d'éviter l'illusion du parallélisme l'emporte sur l'explication du rôle que joue ce parallélisme apparent. Christian Iber fait le même constat : « Der für sich betrachtete absolute Unterschied hat die Identität an ihm, allerdings in anderer Hinsicht als die Identität den absoluten Unterchied in sich hatte », *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 321. Il va toutefois un peu plus loin en présentant la diversité comme le lieu d'une « dominante » (*Dominanz*) de la différence. À la différence de Plotin et de Schelling, la détermination de la différence est chez Hegel, dans la lecture de C. Iber, la « plus forte » (voir notamment pp. 325-327). Nous ne pensons pas ici nécessaire de marquer qu'une détermination serait plus forte que l'autre, et devons, de ce point de vue, nous ranger à la lecture des commentateurs de l'*Introduction à la lecture de la* Logique, mais en resituant la symétrie comme un effet nécessaire de la différence sur elle-même. Une telle lecture a nécessairement pour effet de repenser le rôle de la diversité dans l'économie logique. Il demeure intéressant de remarquer que la différence a un pouvoir intégratif supplémentaire par rapport à l'identité dans la mesure où elle semble pouvoir rendre compte discursivement de son rapport à l'identité (raison pour laquelle nous avions commenté précédemment la disparition puis la réapparition de la différence). Outre ces différents points, l'asymétrie de la différence et de l'identité a un sens précis dans le cadre de la doctrine de l'application de la logique et de la référence, ce que les commentaires cités ne proposent pas, et que nous voulons montrer justement comme une production de l'identité par la contradiction.

[79] « L'un [des êtres-posés], l'identité, est immédiatement lui-même le moment de la réflexion dans soi ; mais de même, l'autre, la différence, est différence en soi, la différence réfléchie » GW 11, 267, *3-4* ; *SL*, II, p. 47.

[80] On repère également ici un balancement étrange entre *in sich* et *an sich*. L'identité est « réflexion dans soi » et la différence « différence en soi ». Hegel ne dit pas que l'identité est dans soi et que la différence est en soi. Leur asymétrie ne consiste pas en cela, puisque les deux sont des réflexions dans soi. L'identité est immédiatement dans soi, elle est ce par quoi la réflexion *est*. La différence, pour sa part, est ce que la réflexion *fait*. C'est la raison pour laquelle l'identité est réflexion tandis que la différence est réfléchie. C'est d'une seule et même réflexion dont il s'agit, mais qui est dans l'identité et qui se produit à travers la différenciation. Dans les termes de notre interprétation, on avait noté l'épuisement rhématique de la différence. Tentons de le formuler différemment : l'identité a bien une intériorité, parce qu'elle fait apparaître une différence entre l'élément dans lequel elle s'inscrit (la différence positionnelle de deux occurrences de la variable) et ce qu'elle dit de cette différence (le néant de celle-ci dans l'identification). On peut donc parler d'une réflexion *dans soi* de l'identité dans son rapport à la différence. Pour ce qui concerne la différence, en revanche, on parle non pas d'une « réflexion en soi » mais de « différence en soi » ou de

Que l'on se trouve dans la différence pensée à travers l'identité ou dans l'identité pensée à travers la différence est une différence qui importe peu, une différence qui est une simple diversité. La différence ne se complexifie pas ici, elle se différencie d'elle en produisant comme effet sa *superficialité* : dans la différence, la réflexion *qu'est la différence* se nie elle-même comme opération. Nous verrons ici que l'asymétrie dont nous avons relevé quelques indices motive simplement le fait que la différence entre des termes indifférents sera dévolue à une instance *tierce*, dont le rôle devra être précisé. Pour le moment, on n'a affaire qu'à des déterminations qui sont équivalentes.

La seule question qui nous reste peut-être à poser à cet endroit est donc la suivante : si Hegel a pris la peine de passer par la différence absolue, de proposer une théorie de la différence non-dérivée, et ainsi de nous faire entrer dans la logique immanente du discours, quel est exactement l'intérêt de ce point 2. qui semble nous faire revenir à l'identité ? La réponse a été donnée : on ne revient pas à l'identité. On montre que la réflexion ne fonctionne véritablement qu'à partir du moment où elle est doublée. Il n'y a pas de sens à se demander : pourquoi y a-t-il deux totalités, celle de la différence et celle de l'identité ? Pourquoi ne pas simplement décrire la macro-structure de la réflexion et de la position comme une fonction générale où les places pourraient être échangées ? Si la différence se réfléchit, elle se réfléchit face à l'identité, et si l'identité se réfléchit, elle se réfléchit face à la différence. Si l'on refuse une telle compréhension, c'est parce que le mouvement des déterminations de la réflexion n'est pas une prolifération indéfinie[81]. Lorsque l'identité se pose face à la différence, la différence face à laquelle elle se pose est elle-même et l'identité, mais il serait dérisoire de penser que cette identité « nouvelle » serait différente de l'identité « ancienne ». On ne passe pas exactement ici à un nouveau sens du terme d'identité, au sens où l'on pourrait concevoir habituellement ce qu'il faut entendre par « sens », en tout cas[82]. On précise simplement la fonction du terme d'identité. Dans la présentation de son rapport à la différence à partir d'elle-même, l'identité s'opposait à la différence, et formait avec

---

« différence réfléchie ». La différence ne maintient pas l'opération à part de la thématisation. Elle fait ainsi « bloc », d'où la possibilité de la caractériser comme « en soi ». D'une manière assez intéressante au demeurant, la différence montre ici un modèle, à travers cette absence de différence qui fait d'elle un en soi, de l'*absence de perspective (Standpunktslosigkeit)*. Cela est manifeste dès lors que la différence ne consiste en rien d'autre d'elle-même, et la qualifie par conséquent comme *approche du concept* au sens hégélien du terme. Christian Iber (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 334) voit dans le passage de la diversité, et particulièrement du motif du *Zerfall*, un écho à la *ursprüngliche Teilung* du jugement, ou encore au *frei Entlässen* de la fin de la *Logique*. Il est néanmoins quelque peu rapide ici d'oublier la dimension de *Gleichgültigkeit*. Il faut évidemment, pour parvenir à ce point, comprendre néanmoins le fait que la différence réagit à cette absence de différence. C'est, comme nous allons essayer de le montrer, le sens de la *Verschiedenheit*. On verra au demeurant réapparaître la distinction du *in sich* et du *an sich* un peu plus loin.

[81] On retrouve la prolifération détectée plus tôt par Gerhard Martin Wölfle, note 21.

[82] Une telle approche, évidemment inspirée par la *Bedeutungverschiebung* thématisée par Dieter Henrich, peut parfois laisser penser que le terme « identité » doit faire l'objet d'une définition, et que sa pensée par rapport à la différence conduit ou bien à une précision du sens de « identité » ou bien à l'acquisition d'un nouveau « sens » qui ne vient pas remplacer l'ancien, mais qui viendrait à côté de celui-ci.

elle une totalité dont le cœur était l'opposition. Cette opposition est thématisée comme rapport de la différence à soi, rapport qui se présente de manière « linéaire » dans le *non-*. Dès lors, on peut penser le rapport de la différence et de l'identité dans une conjonction. Le rapport de l'opposition dans l'identité et de la conjonction dans la différence sont en réalité deux thématisations de la différence, mais entre lesquelles le discours logique ne parvient pas à tracer d'autre rapport que celui de l'*indifférence*.

III. La dispersion de la diversité : pourquoi la logique peut-elle être un calcul ?

La question qui nous occupe ici, dans un passage dont on reconnaît la difficulté aussi bien, parfois, que le peu d'intérêt[83], consiste à comprendre l'étrangeté dans laquelle la différence, et la réflexion est entrée à l'égard d'elle-même. Nous sommes en effet au passage de la différence d'entendement[84], de la simple diversité, face à laquelle nous avons coutume de placer le principe d'identité[85]. Les formulations, qui insistent sur la symétrie des déterminations de l'identité et de la différence sont trompeuses, sans doute, mais se rattachent justement à un régime de la réflexion dans laquelle chaque détermination trouve sa place. La sérénité avec laquelle nous plaçons l'identité et la diversité l'une face à l'autre contribue à entretenir une certaine atomisation du discours logique, qui convient parfaitement à sa présentation axiomatique – ainsi qu'à une compréhension binaire de la contradiction.

On voudrait ici montrer que la présentation de la différence absolue, entre l'identité et la diversité, a justement des effets sur la compréhension du rapport entre les deux. Plus encore qu'une critique de l'axiomatisation de la logique, Hegel poursuit ici le projet d'une théorie originale de l'application, dans laquelle la « chose » peut être articulée par le jugement, une logique dans laquelle le rapport entre les termes ne peut être compris comme une simple accumulation, ou plutôt une théorie dans laquelle l'accumulation des termes, leur diversité, est précisément fonction de leur nature de terme. Ainsi, la théorie de la diversité elle-même produit une certaine configuration de la « chose » en question. C'est à partir du moment où l'on peut penser la réflexion dans l'articulation formelle décrite par l'identité et la différence que l'on peut prendre en charge la question de la référence dans la *Logique de l'essence*. Ici, en raison de l'indifférence à soi de la différence, le contenu objectif apparaît lui-même sous la figure de l'indifférence, et requiert dès lors, et *logiquement*, la médiation du tiers. Dans la *Logique de l'être*, le tiers nous était apparu sous la figure de ce qui disparaît dans l'immédiateté de la référence nominale. La nomination fonctionnait ainsi dans l'abolition du tiers. Ici, le tiers dont il va être question, le lieu de la comparaison, a une autre fonction, qui est celle de *rendre raison*, d'expliquer l'articulation produite entre des termes par ailleurs indifférents. Ce moment, qui apparaît comme sceptique, présente bien un intérêt : dans l'indifférenciation de la différence se joue désormais une rupture de la

[83] John E. M. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, p. 108, reconnaît la difficulté : « The deduction of this category is extremly obscure », et va même jusqu'à pointer le caractère fallacieux de l'argumentation hégélienne. Pour Christian Iber, le passage demeure très difficile (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 333, n. 3). Michael Wolff ne semble pas réellement en tenir compte.
[84] Voir par exemple son « indifférence » dans GW 11, 261, *21-24* ; *SL*, II, p. 41.
[85] Ainsi dans le rapport de l'identité à la diversité tel qu'il est présenté dans GW 11, 263, *11-16* ; *SL*, II, pp. 42-43. Mais ce point est délicat : l'identité devient un moment de sa séparation avec la diversité.

linéarité. Dans cette rupture, l'effet objectif peut se comprendre comme fondé dans l'étrangeté *à soi* de la réflexion. Le tiers dont il va être question ici n'est donc pas un enjeu aussi accessoire qu'il en a l'air, et nous voulons montrer quelques-unes de ses implications.

Il s'agira tout d'abord de revenir sur la question de la symétrie, et sur l'étrangeté à soi de la réflexion (A) pour ensuite suivre le mouvement de la diversité (B) et pour proposer quelques conséquences de cette analyse, notamment pour la compréhension du caractère formel de la logique (C).

A. Indifférence ou symétrie des déterminations ? Le problème de l'altération de la réflexion

1. Une réflexion hors d'elle

La structure générale du passage sur la diversité peut se résumer ainsi :

- Une première section[86] introduit le concept d'indifférence (*Gleichgülitgkeit*) des déterminations et de l'extériorité (*Auesserlichkeit*) de leur différence. Elle interprète cette extériorité comme la différence extérieure à elle-même.
- Une seconde section[87] permet d'interpréter l'extériorité à soi de la différence comme la différence qui s'épuise dans son opération, c'est-à-dire la différence comme être-posé, qui contraste avec la réflexion dans soi (*in sich*) de l'identité et de la différence chacune de leur côté. Elle permet de faire apparaître l'effet de ces régimes de différences l'un sur l'autre comme rapport entre la réflexion en soi et la réflexion extérieure, et ainsi de faire apparaître l'identité et la différence extérieure, soit l'égalité et l'inégalité.
- La troisième section[88] propose une compréhension de la différence déterminée comme négation de la différence absolue par l'introduction du motif de l'aliénation de la réflexion. Elle permet de construire le rapport symbolique comme convocation d'un tiers.

À ce développement s'ajoute une remarque sur le principe de la diversité (270, *19* – 272, *15*) dans laquelle est contenu la discussion du principe des indiscernables[89].

---

[86] GW 11, 267, *9-30* ; *SL*, II, p. 47.
[87] GW 11, 267, *31* – 268, *28* ; *SL*, II, pp. 47-48.
[88] GW 11, 268, *29* – 270, *18* ; *SL*, II, pp. 48-50.
[89] Le passage sur la diversité est surtout connu et cité pour cela, même si l'appréciation hégélienne du principe des indiscernables est en réalité plus complexe, et plus intéressante qu'une simple critique de Leibniz. On pourra lire ici l'*Encyclopédie*, § 117 R (GW 20, 148, *18* – 149, *5* ; *E*, I, p. 377 pour s'en convaincre, mais l'intérêt de la discussion semble plutôt de dire qu'une différence qui n'est pas déterminée n'en est pas une. Il n'y a jamais de « simple » diversité, ce qui n'est pas sans avoir certaines implications pour comprendre une théorie leibnizienne de l'espace, mais ce qui, en logique, a une autre conséquence tout à fait intéressante sur la question de l'application logique : une différence qui est déterminée par un principe extérieur signifie en réalité que la différence est sous-déterminée, et donc n'est applicable qu'à un substrat lui-même indéterminé, et donc en réalité inapplicable. La discussion des

La diversité est la différence de l'identité *définie* par sa relation négative à la différence, et de la différence qui est relation négative à soi, et donc identité. Parce que la relation de l'identité à la différence est négative, cette dernière se trouve renvoyée hors de l'identité, et parce que la relation à soi de la différence est négative, elle donne lieu à l'identité. La diversité est par conséquent la forme de cette extériorité réciproque, donc une différence purement indifférente. Chaque moment de la diversité se trouve indifférent à l'autre, et se présente comme extérieur à sa propre activité. La production de la déterminité est ici dévolue à la détermination qui se nie elle-même *en tant que détermination*. La rupture entre déterminité et détermination, signature de la *Logique de l'être*, est ici l'effet de la détermination *elle-même*. Si on relit ce qui peut se présenter comme l'introduction de la diversité, c'est-à-dire le 3. de la différence absolue, ce point peut être suggéré :

> Der Unterschied hat die beyden Momente, Identität und Unterschied ; beyde sind so ein *Gesetztseyn*, Bestimmtheit. Aber in diesem Gesetztseyn ist jedes *Beziehung auf sich selbst*. Das eine, die Identität ist unmittelbar selbst das Momente der Reflexion in sich ; eben so ist aber das andere, der Unterschied, Unterschied an sich, der reflectirte Unterschied. Der Unterschied, indem er zwey solche Momente hat, die selbst die Reflexionen in sich sind, ist *Verschiedenheit*[90].

La diversité fait être une difficulté particulière : chaque terme divers est simple déterminité, c'est-à-dire déterminé extérieurement, et référence à soi, donc indifférent à l'autre, et ainsi à l'extériorité. Les moments de la diversité ne seraient donc même pas des *moments* à proprement parler. Voilà à quelle extériorité nous confronte ici la réflexion : celle de l'absence même de réflexion. C'est à partir d'une telle lacune qu'une authentique théorie de la *copule*, comme nous pourrons le souligner plus loin[91], va pouvoir apparaître dans notre compréhension du jugement.

---

indiscernables n'est donc pas une pure et simple « critique » de la métaphysique leibnizienne. Voir le commentaire de Christian Iber sur la réponse hégélienne à la critique de Kant concernant le principe des indiscernables (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, pp. 363-366) ainsi qu'André Doz (*La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, *op. cit.*, pp. 91-94) pour les références localisées. Yvon Belaval a également fourni une analyse très dense et détaillée de la discussion entre Hegel et Leibniz. Voir « La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz » dans *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 264-378.

[90] « La différence comporte les deux moments, de l'identité et de la différence ; tous deux sont ainsi un *être-posé*, une déterminité. Mais, dans cet être-posé, chacun est *relation à soi-même*. L'un, l'identité, est immédiatement lui-même, le moment de la réflexion en soi ; mais, de même, l'autre, la différence, est différence en soi, la différence réfléchie. La différence, en tant qu'elle a deux moments qui sont eux-mêmes chacun la réflexion en soi, est la *diversité* ». GW 11, 267, *1-6* ; *SL*, II, p. 47.

[91] Cette analyse corroborerait le fait que, par-delà l'abandon relatif de la thématique entre les textes de préparation de Hegel. Celui-ci continue d'entretenir un certain intérêt pour le problème de la copule dans sa *Logique*, et dans un lieu qui n'est pas exactement celui auquel on pourrait s'attendre. Cette reconstruction vient appuyer la suggestion faite plus haut d'une prise en charge de la référence de l'essence à partir de la diversité. D'autres preuves viendront à l'appui, notamment l'ébauche d'une structure ternaire dès ce moment. On pourra dès lors formuler l'objection suivante : si Hegel parle bien de copule, pourquoi ne le ferait-il pas expressément ? Il semble manifeste qu'il poursuit l'assimilation de la structure de la copule à la question du sujet, suivant ici Kant. Mais ne pas parler encore du sujet ou de la copule n'exclut pas d'en formuler la structure. La copule peut bien fonctionner alors même qu'elle n'est pas thématisée, mais elle pense simplement le rapport à un objet d'une manière telle que le rapport de la discursivité à elle-même dans cette structure de l'objectivité est celui de la nécessité.

Elle ne sera que discrète, et dessinée en creux, mais elle est vectrice de sens à partir du moment où la réflexion ne se pose pas comme se contenant entièrement.

La présence de la diversité nous introduit à une compréhension particulièrement novatrice de l'altérité, qui ne s'apparente pas tout à fait à l'altérité de la *Logique de l'être*, et qui présente une analyse plus détaillée que celle de la différence absolue : à travers la liaison que cherche à présenter l'apparence de symétrie, c'est la compréhension de l'altérité comme *aliénation* de la réflexion que l'on veut chercher à comprendre, et l'intérêt que présente ce passage pour la structuration de la référence[92].

2. Présentation de la diversité : le sol de la différence, ou de l'identité ?

La présence d'une altérité dans la linéarité du rapport de la différence et de l'identité se signale par le simple fait que la différence est ici diversité, c'est-à-dire que la différence n'en est plus une. L'impression de symétrie aperçue plus haut peut conduire à l'idée d'après laquelle identité et différence sont désormais traitées comme des valeurs de variables qui prendraient leur place dans une sorte de macro-structure fonctionnelle à trois places : une place serait celle de la

[92] Le motif de l'*Entfremdung* est déjà apparu dans la *Logique* un peu plus haut, mais dans un emploi plus général (pour servir notamment d'explication au recours à un terme « étranger », la *réflexion*, qui vient du latin). Voir ici GW 11, 249, *22-23* ; *SL*, II, p. 24 : « […] für den in sich gegangenen, hiemit seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein, haben wir das Wort der fremden Sprache, die *Reflexion* » (« […] par l'apparence qui est allée dans elle-même, qui, par à, s'est rendue étrangère à son immédiateté, nous avons le mot de la langue étrangère qu'est celui de réflexion »). Il semble que l'on ait donc ici affaire au premier emploi technique – et au seul, dans la *Logique de l'essence* (le terme revient dans le processus mécanique réel) – de l'aliénation. Ce moment d'étrangeté de la réflexion est une nécessité structurelle : la réflexion doit devenir étrangère à elle-même pour manifester justement l'étrangeté comme un moment essentiel. Nous voulons faire ici un pas supplémentaire par rapport à l'analyse de l'étrangeté proposée par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (*Science de la logique. Logique de l'essence*, Paris, Aubier, 1976, p. 17, n. 31) en faisant le lien entre les deux occurrences de la manière suivante : l'aliénation se manifeste dans la première occurrence par un terme qui vient d'une langue étrangère – le latin. On a eu l'occasion de souligner le caractère méta-discursif d'un tel choix d'un mot étranger. Mais ici, c'est le terme lui-même qui devient étranger à lui-même. Dans cette réflexion étrangère à elle-même, la pensée ne parle, en réalité, plus aucune langue. La diversité peut ainsi apparaître paradoxalement comme le moment de saturation de la langue par le discours. Il n'est donc pas étonnant que la tentation du formalisme s'y fasse sentir. L'erreur de cette tentation serait cependant d'oublier que la discursivité même fonctionne de manière non linéaire, et suppose donc une théorie non naïve de la forme. Au demeurant, on remarquera que le concept de l'aliénation joue un rôle beaucoup plus fréquent dans la *Phénoménologie de l'esprit*. De manière plus longue, Christian Iber souligne à cet endroit : « Mit dem Ausdruck der « sich entfremdeten Reflexion » wird die Gleichgülltigkeits- und Äußerlichkeitsstruktur der Reflexionsbestimmung « Verschiedenheit » auf den *Begriff der Entfremdung* gebracht. – Mit dem Zerfall der Identität in Verschidenheit tritt das Wesen im System der Reflexionsbestimmungen in die Phase der Entfremdung von sich selbst, in welcher es sich von seiner eignene immanenten Reflexionsstruktur entäußert, die ihm in Gesltat eines Fremden gegenübertritt. In der Verschiedenheit steht der Wesensbegriff unter der Kategorie der Fremdheit. Der Sinn der Verschiedenheit ist der Sinn der äußeren Reflexion und von ihr ncht zu trennen. Die Äußerlichkeits- und Gleichgültigkeitshverhältnisse auf der Stufe der Verschiedenheit wurzlen in dieser Entfremdung der Reflexion von sich selbst » *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 350. Que cette aliénation de la réflexion soit indissociable de son rapport à soi est structurellement lié à la réflexion elle-même : la réflexion n'est un soi que dans son aliénation. On avait relevé plus haut l'idée d'une inaliénabilité ultime de la relation (« Unaufhebarkeit von Selbstbeziehung » chez Thomas Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie*, *op. cit.*, p. 164, ce que l'on traduirait par le fait que la relation à soi ne peut être déléguée). Mais comment lier cette idée avec le caractère néanmoins structurant de l'aliénation, si l'on ne veut pas la tenir pour un simple accident, ou bien la faire reposer sur une identité fondamentale ? Il faut reconnaître justement la spécificité de la réflexion dans le fait qu'elle se définit justement par ce pour quoi l'aliénation est son processus fondamental.

détermination, l'autre celle de l'autre de la détermination en question, et la troisième celle de la même détermination, mais cette fois ci posée vis-à-vis de son autre. On aurait ainsi, dans une présentation parfaitement linéaire, un schéma qui pourrait s'apparenter à celui-ci :

$$X$$

$$|$$

$$X \wedge \neg X$$

Si nous donnons à X la valeur « identité », alors on se retrouve avec le tableau suivant : « l'identité est totalité de l'identité et de la non-identité ». Cette totalisation se fait par la conjonction entre la détermination et son autre. On pourrait remplacer le X par la valeur « différence » et obtenir un schéma qui obéirait à la même structure. Toutefois, on s'aperçoit, comme on l'a vu, que dans le cas de la différence, la médiation par la conjonction et le « non » qui marque l'autre terme du rapport est justement le fait de la différence « pure », c'est-à-dire non dérivée, de la différence rapportée à elle-même. Ainsi, si l'on place la différence à la place du X dans le schéma précédent, on s'aperçoit que le « X » supérieur se déploie dans la conjonction et dans la négation, c'est-à-dire dans la contradiction des moments.

Cette remarque ne prouve pas que la différence serait « supérieure » ou plus élaborée que l'identité, mais simplement qu'en elle la réflexion se thématise, se déploie. Dans la différence, on a affaire à la réflexion qui s'expose sans reste – le seul reste est éventuellement dans la séparation de la différence et d'elle-même[93] : ce que fait la différence d'elle-même est son objet, parce qu'il ne devrait plus rien y avoir à dire de la différence.

La question, ici, de l'articulation des déterminations de la réflexion peut se poser d'une manière plus précise : comment expliquer que la différence à soi, qui impliquait une absoluité du discours, puisse introduire un « thème », alors même que la différence suggérait l'épuisement du thème ? La réponse ne saurait être trop rapide, car les enjeux sont profonds : si l'on peut décrire adéquatement la fonction thématisante de la différence, alors on peut mieux saisir comment un discours en vient à placer en lui un terme par lequel il s'articule à ce dont il parle, et à placer ce dont il parle comme ce dont il énonce la vérité. On a travaillé précédemment la question de l'application du discours rationnel en relevant le caractère sémantique de la proposition d'identité, autrement dit le passage de l'ordre de la proposition à celui du jugement. Ce caractère synthétique

[93] Pour rappel, l'identité *est* la réflexion mais immédiatement dans son altérité : elle *est* la négation de la réflexion. Or, le passage à la *Andersheit* traduit un degré supplémentaire dans la compréhension du discours, degré dans lequel la négation qui fait l'identité est elle-même intégrée au discours logique – elle en est, en réalité, la nature même. La différence n'est donc pas la réflexion, ou plus exactement elle n'est pas la réflexion qui est, précisément parce qu'elle est réfléchie.

se limitait, on s'en souvient, à la production d'un corrélat vide, du « rien ». Dans le cas qui nous occupe à présent, on voit apparaître un discours dans lequel l'identité s'articule à la différence, c'est-à-dire un discours que l'on pourrait analyser comme le fait que la différence énoncerait la vérité de l'identité.

L'identité ne se retrouve pas pour autant tout à fait dissoute dans la pure différence à soi : elle demeure bien un thème, et cela parce que quelque chose se joue dans la négation réfléchie que nous n'avons pas encore pu analyser en détail, même si nous avons déjà vu certains indices dans notre commentaire. L'angle d'attaque de la question du rapport propositionnel entre l'identité et la différence, et surtout de celle du rapport judicatif, doit se situer dans cette compréhension de la négation comme une pure *exclusion*. Celle-ci se montre d'abord dans la négation de soi de la négation, et donc dans une *conjonction*. Nous avons fait apparaître plus haut cette conjonction comme articulation interne au prédicat, mais ici, elle *pose* l'identité dans un rapport d'altérité à une autre identité. Cela signifie que la différence des identités est une simple diversité. La conjonction manifeste une *décomposition* de la réflexion.

3. Une procédure linéaire grevée ? Interprétation du *Zerfall*

La différence articule désormais des identités. Ces identités sont certes dans la forme de l'identité, mais sont disjointes par une différence qui ne tient à rien d'autre qu'à elle-même. Le rapport négatif de l'identité à soi est exposé dans la différence, mais il est en même temps neutralisé. La négation est traitée ici comme se niant elle-même, non pas en disparaissant, mais en n'étant plus qu'une liaison indéterminée d'identités. On a affaire alors à une *décomposition*. L'enjeu, dans ce passage, est donc de comprendre précisément le rapport interne de la proposition dans lequel l'équivalence entre les identités est le résultat d'une neutralisation par elle-même de la négation. Paradoxalement, donc, on devra tenir cette neutralisation comme un effet de la réflexivité inhérente à la négation, et non pas comme un simple fait[94]. L'articulation copulative se retrouve pensée ici comme tout à fait extérieure, parce que la réflexion fait apparaître en elle-même le caractère indérivable de la réflexivité. Ce point se manifeste par la non-linéarité des rapports, et l'intervention de certains termes qui suggèrent justement cette rupture (par exemple *zerfallen*, *entfremden* ou encore la *Trennung*).

[94] Ainsi, le motif du *Zerfall* n'apparaît pas du tout comme extérieur au développement de la réflexion, alors même que l'extériorité y est présente. Elle se trouve *déplacée*, en n'étant plus appelée, mais bien *posée*. On peut ainsi mieux comprendre pour quelles raisons, dans sa réponse à Theodor W. Adorno, Hinrich Fink-Eitel n'hésite à présenter la logique de l'identité comme « *Logik des Zerfalls* » (*Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Messenheim, Hain, 1978, p. 104.

Le *Zerfall,* qui intervient dès la première ligne du passage sur la diversité, présente un premier indice intéressant. On voudrait ici montrer comment ce terme manifeste l'irruption d'une certaine étrangeté.

> Die Identität *zerfällt* an ihr selbst in Verschiedenheit […][95]

Ce terme est introduit ici pour rendre compte d'un régime de différenciation immanent à la réflexion, mais qui ne peut être tout à fait compris de la même manière que la différence absolue. Les traductions proposent « se décomposer »[96] ou, plus radical, « se briser »[97], qui permet de bien faire ressortir l'idée de *Fall*, et qui se rapproche de la rupture, de la cassure, de la ruine, voire même de la désagrégation[98]. L'identité se déploie dans la différence qui la structure, et semble s'y désagréger, ce qui ne signifie pas, pour autant, qu'elle disparaît. C'est d'une tension au sein même de l'identité que découle sa désagrégation. Le fait d'écrire justement *an ihr*, et non *an sich*, en d'autres termes le fait d'utiliser un pronom personnel au datif plutôt qu'un pronom réfléchi, traduit une altérité à soi de la détermination, dans laquelle la détermination est ce qu'elle est. Cette altérité suppose une étrangeté à soi[99] dans laquelle entre désormais l'identité, d'où l'idée d'une brisure, d'une cassure. La diversité est donc le moment dans lequel la réflexion passe par une rupture. La structure de la proposition introduit, dans la diversité, une rupture entre des termes qui demeurent indifférents, ou plus exactement équivalents.

---

[95] « En elle-même, l'identité *se brise* en diversité […] » GW 11, 267, *9* ; *SL*, II, p. 47.

[96] G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, dans Hegel, *Science de la logique. Logique de l'essence*, Paris, Aubier, 1976, p. 49. La traduction présente l'intérêt de relever des passages saillants de la *Logique de l'être* où le terme apparaît : dans le traitement de l'affinité élective (GW 11, 210, *34* ; *SL*, I, p. 560, où B. Bourgeois traduit par « se désagréger »), dans la remarque au rapport de mesure, où il est question de l'écroulement de l'État (GW 11, 220, *7* ; *SL*, I, p. 589) et dans le passage à l'essence (où l'on trouve le verbe substantivé, que B. Bourgeois rend avec « dislocation », GW 11, 231, *24* ; *SL*, I, p. 613). Il ressort de ce bref catalogue une dimension de division en termes indifférents – la *Gleichgültigkeit* se retrouve en effet fréquemment dans ces passages. Cette indifférence contraste singulièrement avec la brutalité du *Zerfall.*

[97] *SL* II, p. 47

[98] Le dictionnaire Grimm (*Deutsches Wörterbuch, op. cit.*, vol. 15, col. 672) suggère comme équivalents *Spaltung, Auflösung, Zerstörung.* L'idée de désagrégation, de décomposition ou de dislocation nous est suggérée par le *Dictionnaire encyclopédique français-allemand et allemand-français* de Sachs et Villatte, 28e édition, Berlin-Schöneberg, Langenscheidt, 1952, vol. 2, p. 947, col. A.

[99] On reviendra bien entendu sur le motif de l'étrangeté, qui culminera plus loin (GW 11,269, *1* ; *SL*, II, p. 49, notamment), avec l'aliénation de la réflexion. On se permet ici d'indiquer, pour rendre un juste compte du sens de la diversité ici, l'analyse qu'en propose Denis Thouard, dans le Glossaire de son regroupement de textes de Humboldt, dans le contexte de la diversité des langues (Wilhelm von Humboldt, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, textes présentés, traduits et commentés par D. Thouad, Paris, Seuil, 2000) : « Aucune identité préalable ne viendrait par avance régler harmoniquement cette diversité […] » et D. Thouard précise bien : « […] qui n'est pourtant pas de pure dispersion : l'horizon humain, la reconnaissance, la réalité de la communication constituent les milieux historiques de rassemblement de cette multiplicité. » (p. 177). On pourrait noter sur ce point que la diversité n'empêche pas la comparaison, mais que celle-ci ne s'apparente pas à un retour à l'origine (on pourra là encore consulter D. Thouard sur la question, dans *Et toute langue est étrangère. Le projet de Humboldt*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, en particulier « De l'origine impossible au sujet parlant », pp. 43-54).

Cette indifférence ou équivalence est bien transcrite par le terme *Gleichgültigkeit*[100]. L'ordre du *gelten* est celui de la valeur, comme on le sait, c'est-à-dire celui de la possibilité de substitution efficace, d'un échange entre un terme et sa définition. Cette « fluidité » du domaine de la valeur traduit également son idéalité, son irréalité. Un tel ordre repose sur la sémanticité pure. La réinscription de la sémanticité comme effet discursif contribue ainsi à l'apparition d'un rapport d'équivalence. La *Gleichgültigkeit* est donc le domaine dans lequel la différence positionnelle évoquée précédemment n'est que purement fortuite : sujet et prédicat peuvent parfaitement échanger leur place, à condition de quelques aménagements là encore parfaitement superficiels[101]. Ce moment peut sans aucun doute être regardé comme celui de l'extériorité la plus navrante, mais a cependant un certain intérêt, pour ne pas dire un intérêt certain : il fait apparaître l'ordre du *gelten* comme celui de l'autonomie logique, fondée sur la *Gleichheit* : les « termes » sont égaux les uns aux autres, et cela parce qu'ils ne sont plus considérés autrement que comme des termes. L'épaisseur de ce dont ils tiennent éventuellement lieu n'a pas de poids ici. C'est ainsi leur substituabilité seule qui les définit. La différence de valeur devra donc être établie par un tiers terme, qui sera facteur d'égalité ou d'inégalité[102].

Comparons ici les deux explications que donne Hegel concernant la désagrégation de l'identité : Die Identität *zerfällt* an ihr selbst in Verschiedenheit…

> […] weil sie als absoluter Unterschied in sich selbst, sich als das Negative ihrer setzt, und diese ihre Momente, sie selbst und das Negative ihrer, Reflexionen in sich, identisch mit sich sind ; oder eben weil sie ihr Negiren unmittelbar selbst aufhebt, und in ihrer *Bestimmung in sich reflectirt ist*[103].

---

[100] Pirmin Stekeler-Weithofer propose cette traduction de « gleichgültig » et de « Gleichgültigkeit » par « äquivalent » et « Äquivalenz ». Il souligne toutefois qu'elle ne fonctionne pas toujours. Voir *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1 : Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein, Qualitative Kontraste, Mengen und Maße,* Hambourg, Meiner, 2020, p. 77, n. 14.

[101] On sait qu'en termes de contenu, Frege lui-même juge que les aménagements dans l'ordre du sujet et du prédicat d'un jugement sont essentiellement d'ordre pragmatique (voir ici *Begriffsschrift* dans *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, édition d'Ignacio Angelelli, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2014, pp. 2-3 ; tr. Corine Besson dans Gottlob Frege, *Idéographie*, Paris, Vrin, 1999, pp. 16-17. La position de Kant semble différente, puisque dans le § 19 de la *Critique de la raison pure*, il reconnaît que la conception du jugement comme simple « liaison » n'est pas valable (B 140-141 ; Ak. III, 113-114 ; Pl. I, 859). De ce point de vue, Hegel maintient strictement la différence du sujet et du prédicat, à condition de comprendre la contradiction inhérente au prédicat.

[102] L'égalité peut ainsi apparaître comme un sens de la copule (voir Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.323 ; tr. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993, pp. 46-47. Nous analysons, dans le sens de Dieter Wandschneider, l'égalité et l'inégalité comme substituabilité ou insubstituabilité sémantique (*Grundzüge einer Theorie der Dialetkik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1995, p. 55). Il faut remarquer cependant que la dimension sémantique est articulée justement par le conflit de la substituabilité et de l'insubstituabilité.

[103] « […] parce que, comme différence absolue dans soi-même, elle se pose comme le négatif d'elle-même, et que ces deux moments qui sont les siens : elle-même et le négatif d'elle-même, sont des réflexions dans soi, sont identiques à soi ; ou justement parce qu'elle abolit elle-même immédiatement son opération de nier et que, dans sa *détermination*, elle *est réfléchie en elle-même* » GW 11, 267, *9-13* ; *SL*, II, p. 47 légèrement modifiée.

Tout repose ici sur la définition de l'identité comme rapport réfléchi de la différence absolue : l'identité n'est que la différence absolue rapportée à elle-même. Ce rapport à soi de la différence absolue est adéquatement compris, on l'a vu, comme auto-référence. Comprendre l'architecture de l'identité comme différence réfléchie est symbolisable. On peut bien dire que l'identité est la négation de la non-identité. C'est à ce titre, au demeurant, que l'on peut comprendre l'identité *déterminée* (et laisser ainsi la charge de la *détermination* à la réflexion de la différence). La première formulation (« […] weil sie als absoluter Unterschied in sich selbst, sich als das Negative ihrer setzt, und diese ihre Momente, sie selbst und das Negative ihrer, Reflexionen in sich, identisch mit sich sind ») est ainsi linéaire : l'identité est la non-différence, et cette non-différence se comprend comme le négatif de la différence. On voit donc ici apparaître, dans cette explicitation des déterminations l'une par l'autre, la négation comme *opérateur simple*. Une telle compréhension ne permet en aucun cas de saisir l'identification à soi de *chaque détermination*. Si chaque détermination se comprenait de manière relationnelle, elle devrait également se poser dans une distinction claire. Dans le cas que nous étudions, l'identité n'est pas *seulement* totalité de non-différence et de différence : la non-différence et la différence doivent valoir l'une *face à l'autre*, comme *deux* identités. La négation médiatisant ces deux identités n'est pas une négation simple, mais une négation qui *exclut les deux déterminations l'une de l'autre*. La décomposition de l'identité du discours a donc lieu précisément dans l'introduction d'une négation qui ne reposerait pas sur une détermination commune. La diversité fait apparaître cette décomposition parce que la négation qui s'y joue implique à la fois une *exclusion* et une *neutralisation* de la négation par elle-même. C'est cette tension qui entraîne des expressions qui n'appartiennent pas au registre linéaire, ainsi pour le *Zerfall*. Le résultat de ce développement est donc que le rapport à soi de la pensée implique non seulement une exposition, un « dépliement », mais bien une certaine violence de la pensée à l'égard d'elle-même, un moment dans lequel elle se rend méconnaissable à elle-même, dans lequel elle se rend énigmatique. Cette énigme de la pensée par rapport à elle-même n'a cependant de valeur que dès lors qu'elle est contrastée avec sa propre identification. Ce que Hegel écrit à la suite du passage précédent :

> Das Unterschiedene *besteht* als gegeneinander gleichgültig Verschiedenes, weil es identisch mit sich ist, weil die Identität seinen Boden und Element ausmacht, oder das Verschiedene ist das, was es ist, eben nur in seinem Gegentheil, der Identität[104].

[104] « Ce qui est différencié *subsiste* comme une diversité de termes indifférents l'un à l'égard de l'autre, parce qu'il est identique à lui-même, parce que l'identité constitue son sol et son élément, c'est-à-dire que le divers n'est ce qu'il est que dans son contraire, l'identité » GW 11, 267, *13-16* ; *SL*, II p. 47 modifiée. Remarquons toutefois ici que le rapport de « séparation » (*Trennung*) n'a pas encore fait son apparition pour décrire le rapport de l'identité à la diversité. On peut donc formuler l'hypothèse qu'à l'exception de l'indice donné par *Zerfall*, on se trouve toujours dans un moment analytique de la compréhension de la négation.

La pensée se disperse, mais cette dispersion survient sous son propre effet. Ainsi, cette dispersion est bien une cassure, une rupture que l'on peut interpréter comme la naissance d'un ordre *symbolique*, comme un ordre dans lequel la pensée produit sa propre étrangeté comme quelque chose qui est[105]. Il y a lieu, comme on l'a dit, de fustiger l'extériorité dans laquelle on tombe à cet instant[106], mais elle a un effet qui semble plutôt intéressant, et assez singulier : la capacité de la réflexion de produire un champ duquel elle s'excepte suppose d'entrer dans un régime où l'on reconnaît que la réflexion fait bien *être* quelque chose.

La diversité décrit le rapport des deux déterminations réfléchies en elles-mêmes, et dont le rapport négatif l'une à l'autre est immédiatement posé comme simple liaison. L'identité se retrouve ici dans une situation paradoxale, puisqu'elle apparaît à la fois comme le genre sous lequel subsumer chaque détermination (puisque, en tant que déterminité, chaque détermination est une identité), et comme la décomposition de ce même genre dans la diversité des déterminations. Ce point est énoncé ainsi :

> Die Momente des Unterschiedes sind die Identität und der Unterschied selbst. Verschiedene sind sie als in sich selbst reflectirte, *sich auf sich beziehende* ; so sind sie *in der Bestimmung der Identität*, Beziehungen nur auf sich ; die Identität ist nicht bezogen auf den Unterschied, noch ist der Unterschied bezogen auf die Identität ; indem so jedes dieser Momente nur auf sich bezogen ist, sind sie *nicht bestimmt* gegen einander[107].

La distinction dans la diversité ne repose que sur une simple énumération : il n'y a rien d'autre, au-delà du terme différencié, que le fait de ne pas être l'autre, mais cette différence ne les

---

[105] C'est une manière radicale ici de lire le passage : « Die Verschiedenheit macht das Anders*sein* [nous soulignons] als solches der Reflexion aus » (« La diversité constitue l'être-autre comme tel de la réflexion » GW 11, 267, *17* ; *SL*, II, p. 47. L'autre de la réflexion est, dans la diversité, à la fois son autre (compréhension linéaire de la négation) et un *être*-autre (compréhension excluante de la négation). L'entendement tient ces deux négations pour distinctes et interprète ainsi *linéairement* la différence du syntaxique et du sémantique, d'où la possibilité de les confondre. Au-delà de cet aspect, il est remarquable que l'altérité prenne ici la figure immédiate d'un être-autre, qui peut ainsi se comprendre comme un effet ontologique de la réflexion. La différence entre *Anderssein* et *Andersheit* devrait tenir compte ici de ce passage pour montrer comment une valeur ontologique, c'est-à-dire référentielle, advient à même la formalité.

[106] On se console d'un tel passage par l'extériorité (« Différence dans l'élément de l'identité, la diversité semble brider le procès réflexif, le fixer dans une extériorité dualisante ». Joël Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 2, p. 69) sans grandes difficultés, puisque « […] cette indifférence de la différence n'est qu'un moment du procès de sa réflexion et s'intégrera au moment déterminant de l'opposition » (*loc. cit.*). On pourrait dire que la réflexion extérieure n'est qu'un mauvais moment à passer. Mais c'est un passage en réalité décisif dès lors qu'on le traite comme un symptôme de la violence dans laquelle la pensée se révèle à elle-même. Une telle violence revient à prendre au sérieux l'artificialité de la logique, et non pas simplement à la déplorer, comme on va le voir. Elle permet également de comprendre de manière non linéaire le rapport de référence en jeu dans le jugement, et donc de ne pas immédiatement tenir le sujet du jugement pour le référent de celui-ci.

[107] « Les moments de la différence sont l'identité et la différence elle-même. Des moments divers, ils le sont en tant que réfléchis dans eux-mêmes, que *se rapportant à eux-mêmes* ; ainsi, ils sont, dans la *détermination de l'identité*, des relations seulement à eux-mêmes ; l'identité n'est pas rapportée à la différence, et la différence n'est pas non plus rapportée à l'identité ; en tant que, de la sorte, chacun de ces moments est rapporté seulement à soi, ils *ne* sont *pas déterminés* l'un par rapport à l'autre ». GW 11, 267, *21-26* ; *SL*, II, p. 47.

détermine pas pour autant. Ce régime particulier de distinction est expliqué dans les lignes qui précèdent par Hegel, là encore en utilisant la distinction avec la *Logique de l'être* :

> Das Andere des Daseins hat das unmittelbare *Sein* zu seinem Grunde, in welchem das Negative besteht. In der Reflexion aber macht die Identität mit sich, die reflektierte Unmittelbarkeit, das Bestehen des Negativen und die Gleichgültigkeit desselben aus[108].

Le négatif avait sa consistance dans l'être, c'est-à-dire qu'il se présentait comme un renvoi indéfini, une nomination de l'extériorité de la forme à elle-même. Ici, le négatif a pour sol l'identité, ce qui signifie que l'extériorité est une extériorisation dans laquelle l'identification fonctionne. Le motif du *Zerfall* est apparu ici comme une altérité irréductible de la réflexion à elle-même, mais il n'est pas certain que le but de ce passage soit de parvenir à une reconstitution de l'identité décomposée. Si l'on s'arrête, au demeurant, sur cette idée de décomposition, nous pouvons justifier le recours à la question du symbole[109]. On sait en effet qu'étymologiquement, le symbole suggère la recomposition et la reconnaissance par la réunion de ce qui était précédemment défait ou disjoint[110]. Le rapport avec la logique de la diversité semble assez

---

[108] « L'autre de l'être déterminé a *l'être* immédiat pour fondement, un être dans lequel le négatif subsiste. Mais dans la réflexion, l'identité avec soi, l'immédiateté réfléchie, constitue la subsistance du négatif et l'indifférence de celui-ci ». GW 11, 267, *17-20* ; *SL*, II, p. 47. Le renvoi nous semble aller ici à la logique du *Dasein* telle qu'elle est abordée dans la première édition (notamment GW 11, 60-62). Dans ce passage, il est notamment question de la réversibilité du rapport d'altérité entre deux termes, désignés précisément par des lettres « A » et « B ». Ainsi, dans le passage suivant : « Es ist kein Daseyn, das nicht zugleich als Anderes bestimmt wäre ode reine negative Beizehung hätte. Die Vorstellung gibt dies gleichfalls zu. Wenn wir ein Daseyn A nennen, das andere aber B, so ist zunächst B als Andere bestimmt. Allein A ist ebensosehr das Andere des B. Beyde sind Andere. » (« Il n'y a aucun être déterminé qui ne serait pas en même temps déterminé comme un autre ou qui n'aurait pas une relation négative. [C'est ce qu'accorde également la représentation. Si l'on nomme un être déterminé A, et l'autre B, alors B est d'abord déterminé comme l'autre. Cela dit, A est tout aussi bien l'autre de B. Les deux sont autres] »). GW 11, 61, *9-13* ; *SL*, I, p. 145. La partie entre crochets, pourtant bien présente dans le texte de la première édition (*Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik. Erstes Buch*, Nuremberg, Schrag, 1812, p. 50) et dans celui de l'édition critique, n'est pas traduite dans la version de Bernard Bourgeois. Ce moment de la *Vorstellung* est en réalité structuré par la rupture de la réflexion, comme on le voit apparaître plus loin : « Aber das Andersseyn ist das Nichts wesentlich als Beziehung oder ist das Trennen, Entfernen von sich selbst ; daher diese Bestimmung des Andersseyns sich das Daseyn gegnüberstellt, welche Seite allein der Vorstellung vorschwebt. » (« Mais l'être-autre est le néant essentiellement comme relation, ou encore il est la séparation, la mise à l'écart de soi-même, ce qui fait que l'être déterminé s'oppose cette détermination de l'être autre, et c'est ce côté seul que la représentation a en vue ») GW 11, 61, *24-29* ; *SL*, I, p. 146. Bernard Bourgeois (*SL*, I, p. 146, n. 1) fait apparaître la dimension adversative dans le *vor-* de *Vorstellung*, mais l'on pourrait tout aussi bien retenir le *pro-* (voir notamment le dictionnaire Grimm (*Deutsches Wörterbuch*, *op. cit.*, vol. 12/2, col. 1688) : la représentation produit ainsi une impression, elle obnubile. Cet effet de la représentation peut désormais être interprété à partir du caractère symbolique de la relation de diversité : parce que la réflexion devient étrangère à elle-même, elle engendre une représentation qui masque cette étrangeté. Une autre manifestation de la discussion entre le passage sur la diversité et la *Logique de l'être* se trouve enfin dans l'apparition de la comparaison.

[109] La naturalité du symbole le maintient à l'intérieur du sensible, mais il peut toutefois apparaître comme une crise du sensible. Il introduit d'abord une rupture au sein même du sensible, et problématise donc la sensibilité. Cette crise du sensible sera assumée dans le signe, puisque la relation entre signifiant et signifié n'est plus naturelle (voir sur ce point la Remarque au § 458 de l'*Encyclopédie*, GW 20, 452, *6-14* ; *E.*, III, p. 253). Cette rupture apparaît notamment dans le caractère *énigmatique* de l'art symbolique (et la solution de l'énigme est la dissolution même du symbole) ainsi que dans la défiguration de la figure. On retrouve ces thèmes dans le cahier d'*Esthétique* de Victor Cousin, édité par Alain-Patrick Olivier, Paris, Vrin, 2005, pp. 77-81. La structure logique d'une telle crise a certes son répondant dans la scission propre à la forme, mais celle-ci n'est thématisée qu'à travers la dispersion de la diversité.

[110] Voir sur ce point Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1821 C *sq.* : « σύμβολον (« signe de reconnaissance ») : un objet coupé en deux, dont deux hôtes conservaient chacun une moitié qu'ils transmettaient

lointain, mais peut toutefois se comprendre si l'on radicalise la structure symbolique au point de montrer que l'indifférence des deux « côtés » du symbole permet de faire remonter la nécessité de l'élément médiateur qui en donne le sens. Dans cette interprétation, le symbole n'est pas ce qui a besoin d'être « résolu » ou complété. Il est l'introduction d'un ordre dans lequel l'identification peut commencer à fonctionner. Or l'identification ne peut être introduite sans la rupture que le symbole introduit. Le symbole n'est pas l'occasion d'un « retour » à l'origine : la rupture première n'appelle pas seulement la reconstitution de la pièce originelle, elle appelle la reconnaissance d'un pacte et d'un engagement qui ne peut exister sans cette rupture même. Ce que produit le symbole, c'est l'identité première comme ce à quoi il renvoie, identité qui est dépourvue de sens avant l'intervention du symbole : c'est justement par la séparation que l'identité soi-disant « première » acquiert une valeur. Dans l'ordre symbolique, c'est la rupture qui annonce la possibilité de la reconnaissance.

Les dernières lignes du 1. introduisent ainsi le motif de l'extériorité dans la logique de la différence, puisque sa seule occurrence, dans ce qui précède, concerne en réalité la logique de l'être[111]. Cette extériorité a ici un sens spécifique : elle n'est pas comprise comme relevant de l'irréductible, du point indéfini vers lequel le discours qualitatif tend : elle est issue du comportement de la réflexion à l'égard d'elle-même, par lequel ce qui fait la différence est hors du discours :

> Weil sie [*sc.* die Momente des Unterschiedes] nun auf diese Weise nicht an ihnen selbst unterschiedene sind, so ist der *Unterschied* ihnen *äusserlich*[112].

Puisque chaque détermination est médiatisée par l'identité, on ne comprend pas d'où peut encore provenir la différence de ces déterminations. C'est ce que Hegel dit en écrivant :

à leurs enfants ; ces deux parties rapprochées (v. συμβάλλω) servaient à faire reconnaître les porteurs et à prouver les relations d'hospitalité contractées antérieurement ».

[111] Le passage cité de GW 11, 266, *3* est en effet une référence à la *Logique de l'être*, particulièrement à la logique de l'être-autre. Bien entendu, l'apparition de l'extériorité est ici directement liée à la question de la *réflexion extérieure*, thématisée antérieurement dans la *Logique de l'essence*, en GW 11, 252-254 ; *SL*, II, pp. 28-32. À cet endroit, le point qui semble particulièrement intéressant est la structure présupposante de la réflexion extérieure. On remarque notamment que « Die Reflexion in ihrem Setzen, hebt unmittelbar ihr Setzen auf, so hat sie eine *umittelbare Voraussetzung* » (« La réflexion, dans son acte de poser, abolit immédiatement son acte de poser et, de la sorte, elle a une *présupposition immédiate* »). GW 11, 253, *8-9* ; *SL*, II, p. 29. C'est la capacité de la réflexion à se rapporter à elle-même comme n'étant pas une opération, donc la capacité de la réflexion à se présupposer, qui est manifestement expliquée dans la production d'une variable. Cela peut même se traduire dans le fait que la réflexion *pose* (opération), puis *est extérieure* (elle n'agit pas), et enfin *détermine* (opération). La scansion des trois moments de la réflexion indique déjà la singularité de la réflexion extérieure dans le fait qu'elle ne se dit pas comme une opération, à la différence de la réflexion posante et de la réflexion déterminante.

[112] « Parce qu'ils [*sc.* les moments de la différence] ne sont pas alors de cette manière, différents en eux-mêmes, la *différence* leur est *extérieure* ». GW 11, 267, *26-28* ; *SL*, II, p. 47.

> Die Verschiedenen verhalten sich also nicht als Identität und Unterschied zu einander, sondern nur als *Verschiedene* überhaupt, die gleichgültig gegen einander und gegen ihre Bestimmtheit sind[113].

On a donc bien affaire à un paradoxe que l'on peut résumer comme celui de déterminations indifférentes à leur déterminité, c'est-à-dire à leur propre résultat. Par conséquent, les déterminations réflexives ne sont plus ici, à proprement parler, *réfléchies*. La constitution même de la différence des déterminations de la réflexion, qui correspond à la réflexion elle-même, n'est plus en ces déterminations, mais bien hors d'elle. Cela se comprend comme le fait que la réflexion est bien devenue extérieure à elle-même. Mais ce faisant, elle produit le paradoxe qui se retrouve dans la variable : celui d'un objet dont la position dans le discours est définie par le discours lui-même, mais dont la signification est encore en attente, et d'ailleurs *nécessairement* en attente.

Si l'on veut suivre le fil de l'interprétation globale déployée ici, on peut désormais reconnaître que le « rien » de la tautologie est complexifié en place vide mais encore en attente d'un contenu. Cette attente n'a cependant rien d'un effet psychologique, ou du fait que la variable serait l'abstraction d'un donné. Il s'agit rigoureusement d'un effet structurel lié à l'indifférenciation de la réflexion. Le discours logique s'évide, mais installe également cet évidement comme attente d'un contenu. Il n'y a, de ce point de vue, pas de stérilité du discours de la diversité, comme il n'y a pas exactement de stérilité de la logique formelle correctement comprise : elle situe précisément la détermination comme quelque chose qui ne lui appartient pas, mais s'approprie, par-là même, les contours du domaine auquel elle peut s'appliquer. L'insistance du *Zerfall* par rapport à celui du *casus* que nous avions associé à l'ontologie ne nous fait pas passer d'une « chute » à une différence qui serait récupérable, c'est-à-dire déjà comprise dans l'orbe de l'identité, mais bien à une compréhension de l'étrangeté comme irréductibilité du discours.

L'investigation sur la diversité nous a fait apparaître celle-ci comme l'autre de la réflexion, puisque l'on pouvait décrire la réflexion comme identité. Mais le rapport de ces deux déterminations est plus complexe que cette altérité dans la mesure où, dans la diversité, c'est bien la réflexion elle-même qui est extérieure à elle-même. On ne peut parler ici d'un devenir extérieur de la réflexion dans la mesure où cette extériorité est en réalité constitutive de la réflexion elle-même. Il ne peut y avoir de réflexion sans un moment d'étrangeté radicale dont le symptôme apparaît dans la fonction de la copule du jugement. Cette étrangeté ne se manifeste pas, comme on pourrait le croire au premier abord, dans un discours ou dans une pensée qui serait dépourvue de sens, mais bien dans la contradiction manifeste de l'indissociabilité de déterminités que l'on

[113] « Les termes divers ne se rapportent donc pas l'un à l'autre comme identité et différence, mais seulement comme des termes *divers* en général, qui sont indifférents l'un à l'égard de l'autre et à l'égard de leur déterminité ». GW 11, 267, *28-30* ; *SL*, II, p. 47.

voudrait tenir à part. Il est bien connu que l'identité n'est pas la différence et que la différence n'est pas l'identité, mais on s'aperçoit qu'à vouloir les définir, ces termes s'impliquent l'un l'autre.

C'est de cette étrangeté dont il est ici question, et dont parle la diversité lorsqu'on aborde le rapport de deux déterminités indifférentes l'une à l'autre : que l'on parle d'identité ou de différence, cela est égal, ou équivalent (*gleichgültig*). Mais une telle équivalence a pour conséquence l'indifférence des déterminités à leur propre détermination : l'identité définie comme la différence définie sont équivalentes, donc il n'y a pas de sens à les désigner comme « identité » ou « différence »[114]. Elles sont ainsi réduites à leur simple diversité, que l'on analyse pour notre part comme une diversité de variables, dans lesquelles la réflexion se réplique, mais de manière indéfinie, autrement dit une réflexion qui, justement, ne réfléchit plus, ne revient plus sur soi[115] : la réflexion passe nécessairement par un moment d'*absence* de soi, que l'on devra comprendre d'une manière plus précise comme une répulsion et comme rupture. Ce point était apparu dans le *Zerfall*, mais nous voulons en rendre un compte plus précis dans la suite.

B. La circulation dans l'étrangeté : apparition du problème du troisième terme

La suite de notre parcours des déterminations de la réflexion nous permet de mieux comprendre la dispersion dans les effets qu'elle produit, et notamment dans la convocation d'un tiers. Ce point va notamment apparaître dans le troisième temps de la diversité, comme le corrélat nécessaire de l'égalité et de l'inégalité. Ici, une nouvelle fois, nous ne devons pas partir des termes pour comprendre l'égalité ou l'inégalité, tout simplement parce que les termes ne sont pas définis autrement que par l'égalité ou l'inégalité. Dès lors, nous avons ici affaire, à travers l'étude du rapport de deux relations, de l'identité et de la différence, à leur indifférence. Hegel peut ici étudier la diversité en tant que telle, et la dévoiler comme rapport dans lequel les termes sont définis par leur équivalence. Dès lors, la diversité peut bien se spécifier comme *égalité* ou *inégalité*,

---

[114] Hegel pose ce point à deux reprises : « […] die Identität ist nicht bezogen auf den Unterschied, noch ist der Unterschied bezogen auf die Identität ; indem so jedes dieser Momente nur auf sich bezogen ist, sind sie *nicht bestimmt* gegen einander » (« l'identité n'est pas rapportée à la différence, et la différence n'est pas non plus rapportée à l'identité ; en tant que, de la sorte, chacun de ces moments est rapporté seulement à soi, ils *ne* sont *pas déterminés* l'un par rapport à l'autre ») GW 11, 267, *24-26* ; *SL*,II, p. 47, et un peu plus bas, au début du 2. : « jedes [Identität und Unterschied] Einheit seiner selbst und seines Anderes ; jedes ist das Ganze. Damit aber ist die Bestimmtheit *nur* Identität oder *nur* Unterschied zu seyn, ein aufgehobenes » (« […] chacun [l'identité et la différence] étant une unité de soi-même et de son Autre ; chacun est le tout. Mais par là la déterminité consistant à être *seulement* identité ou *seulement* différence est quelque chose d'aboli ») GW 11, 265, *35-37* ; *SL*, II, p. 48 légèrement modifiée. L'impression de symétrie correspond donc à un moment décisif de l'étrangeté de la réflexion, dans lequel elle est « équilibrée » sous l'effet d'une comparaison rétroactive entre elle-même et son propre produit. Sachant que la réflexion n'est rien d'autre que ce qu'elle fait, il ne peut y avoir de « reste » dans cette comparaison.

[115] On pourrait ainsi tracer une analogie entre la diversité et l'infinité simple de la *Logique de l'être*. Remarquons toutefois que cette analogie ne doit pas esquiver le rôle structurant de la diversité pour comprendre l'infinité simple. Alors que la seconde manifeste une altérité renouvelée sans cesse dans laquelle se constitue un va-et-vient de la *Logique* avec elle-même, la diversité peut faire apparaître une structure spécifique de *comparaison* compte tenu de la compréhension de la différence comme référence *explicite* à soi (alors que la référence à soi de l'infini spéculatif apparaissait comme lieu de la forme de l'être).

mais la différence entre les deux doit provenir d'ailleurs. C'est ici qu'une nouveauté va apparaître dans l'analyse de la relation en général : il s'agit de l'introduction d'un facteur de la différenciation, que l'on va découvrir comme *comparant*. Ce point mérite d'être détaillé dans la mesure où il va être question de la différenciation de la relation par elle-même, et donc de la présentation d'une subjectivité au sens technique du terme[116].

1. Gleihchgültigkeit, Aüsserlichkeit : apparition de l'en soi.

La première étape de notre interprétation est à chercher dans la définition de deux nouveaux rapports : l'égalité et l'inégalité. L'égalité est l'identité extérieure, l'inégalité la différence extérieure (268, *21-22*). La reconstitution textuelle semble assez simple : identité et différence étaient indifférentes l'une à l'autre, et cette indifférence impliquait le caractère extérieur de la réflexion. Si la réflexion est extérieure, l'identité et la différence, qui sont les deux déterminations de la réflexion sont du même coup des déterminations extérieures : égalité et inégalité. Il y a pourtant, dans le détail, davantage à relever au sujet de cette extériorité de la réflexion.

Récapitulons : l'identité et la différence se comprennent en elles-mêmes comme telles, ce qui aboutit à une situation dans laquelle la réflexion se contredit en se réalisant. Cette contradiction n'est pas encore thématisée, mais cela ne l'empêche pas de fonctionner. La réflexion est désormais l'articulation de totalités réfléchies, et ce faisant, elle ne réfléchit plus.

[116] Elle va apparaître ici, notamment en GW 11, 269, *28* ; *SL*, II, p. 50, avec le comparant conçu comme un « acte subjectif », mais on avait remarqué plus haut des esquisses de cette structure. Le modèle de cette « subjectivité » est en réalité un concept particulièrement technique, et décisif pour comprendre le fonctionnement de la logique, celui d'unité négative (*negative Einheit*). On cherchera à montrer dans ce concept une innovation particulière pour la compréhension de la référence dans le jugement, ainsi que pour la compréhension du signe. Dans le passage en question, il s'agit d'une compréhension « ordinaire » de la subjectivité, dont la compréhension adéquate s'avère être l'unité négative : « Diese gleichgültige Rücksicht, oder der äusserliche Unterschied hebt somit sich selbst auf, und ist die Negativität seiner an sich selbst. Er ist diejenige Negativität, welche in dem Vergleichen dem Vergleichenden zukommt. Das Vergleichende geht von der Gleichheit zur Ungleichheit und von dieser zu jener zurück ; läßt also das eine im andern verschwinden und ist in der That *die negative Einheit beyder*. Sie ist zunächst jenseits des Verglichenen sowie jenseits der Momente der Vergleichung, als ein subjectives, ausserhalb ihrer fallendes Thun. Aber diese negative Einheit ist in der That die Natur der Gleichheit und Ungleichheit selbst, wie sich ergeben hat. Eben die selbständige Rücksicht, die eine jede ist, ist vielmehr die ihre Unterschiedenheit und damit sie selbst aufhebende Beziehung auf sich » (« Cette perspective indifférente ou la différence extérieure s'abolit par conséquent elle-même, et elle est la négativité de soi en soi-même. Elle est la négativité qui revient, dans la comparaison opérée, à l'agent qui compare. L'agent qui compare va de l'égalité à l'ingéalité et revient de celle-ci à celle-là, - il fait donc disparaître l'un des termes au sein de l'autre, et il est, en réalité, l'*unité négative des deux*. Celle-ci est tout d'abord au-delà de ce qui est comparé, ainsi qu'au-delà des moments de la comparaison, comme un agir subjectif, tombant en dehors d'eux. Mais cette unité négative est, en réalité, la nature de l'égalité et de l'inégalité elle-même, comme cela s'est dégagé. La perspective de subsistance par soi, précisément, que chacune d'elles présent, est, bien plutôt, la relation à soi abolissant leur être différencié et, par là, elles-mêmes ») GW 11, 269, *22-31* ; *SL*, II, pp. 49-50 légèrement modifiée.

> In der Verschiedenheit als der Gleichgültigkeit des Unterschieds, ist sich überhaupt die *Reflexion äusserlich* geworden ; der Unterschied ist nur ein *Gesetztseyn* oder als aufgehobener, aber er ist selbst die ganze Reflexion[117].

La réflexion ne disparaît pas dans son étrangeté, dans sa position, mais se pose et se réalise paradoxalement hors de sa propre réalisation. La réflexion se maintient, mais elle est en dehors de ce qu'elle pose : elle est donc extérieure à sa propre extériorité : puisque l'extériorité de la diversité est l'extériorité *de la réflexion*, la réflexion se pose dans son rapport à cette extériorité sienne comme extérieure à celle-ci. Ce point, particulièrement difficile à détailler dans le commentaire[118], peut nous servir de lieu pour commenter le redoublement nécessairement lié à la réflexion : la réflexion n'est pas un redoublement simplement par une décision d'un sujet qui voudrait réfléchir *sur* quelque chose, penser à nouveau : on ne peut supposer « la pensée » avant la réflexion. Le redoublement est lié à la discursivité logique même (ce point apparaissait déjà dans l'être). La particularité des déterminations de la réflexion est que leur être tient dans cette duplication. C'est en ce sens que Hegel rappelle la différence entre les déterminations de la réflexion et les qualités de la *Logique de l'être* :

> Diß näher betrachtet, so sind beyde, die Identität und der Unterschied, wie sich so eben bestimmt hat, Reflexionen; jedes Einheit seiner selbst und seines Andern; jedes ist das Ganze. Damit aber ist die Bestimmtheit, *nur* Identität oder *nur* Unterschied zu seyn, ein aufgehobenes. Sie sind darum keine Qualitäten, weil ihre Bestimmtheit durch die Reflexion in sich zugleich nur als Negation ist[119].

On remarquera ici l'insistance sur le *nur* qui signale bien la présence du rapport ontologique des déterminations de l'être : la qualité n'est que ce qu'elle est. Le rapport d'exclusivité des qualités permet en effet de penser leur médiation au moyen du renvoi à l'être, c'est-à-dire au moyen de la nomination. En revanche, dans le cas qui nous occupe ici, chaque détermination réflexive perd justement son exclusivité, dans la mesure où tout son être ne tient qu'à sa réflexivité, c'est-à-dire dans le fait de ne pas être l'autre. En théorie, une telle compréhension du rapport des déterminations devrait se solder par l'évacuation de toute

---

[117] « Dans la diversité en tant qu'elle est l'indifférence de la différence, la *réflexion* est, en somme, devenue à elle-même *extérieure* ; la différence est seulement un *être-posé* ou comme différence abolie, mais elle est elle-même la réflexion en sa totalité ». GW 11, 267, *31-33* ; *SL*, II, p. 47.

[118] Notamment en raison du retour de formulations alternant le *in sich* et le *an sich*. Pour Joël Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 2, p. 71, qui ont l'indéniable mérite de s'arrêter sur ce jeu (alors même que les traductions hésitent), c'est un endroit où Hegel s'autorise « en cette seule occasion, à utiliser indifféremment les expressions réflexion en soi et réflexion dans soi ». Mais nous allons voir dans le détail que cet usage indifférent est en réalité assez complexe, et particulièrement structuré.

[119] « Si l'on considère cela de plus près, il ressort que toutes deux, l'identité et la différence, sont, ainsi que cela s'est déterminé il y a un instant [*sc.* à la fin du passage sur la différence absolue GW 11, 267, *1-6* ; *SL*, II, p. 47], des réflexions, chacun étant une unité de soi-même et de son Autre ; chacun est le tout. Mais par là la déterminité consistant à être *seulement* identité ou *seulement* différence est quelque chose d'aboli. Elles ne sont pas des qualités pour cette raison que leur déterminité est, du fait de la réflexion en soi, en même temps seulement comme négation » GW 11, 267, *33* – 268, *1* ; *SL*, II, pp. 47-48.

dimension d'altérité, mais l'effet produit est bien différent : les rapports des déterminations conduisent ici à une compréhension de celles-ci comme extérieures à leur propre détermination.

Il y a plus intéressant : la réflexion ne peut se produire sans sa propre extériorité, vis-à-vis de laquelle elle se distingue, ce qui signifie que la diversité n'apparaît comme un fait pour la réflexion qu'à partir du moment où elle présuppose ce qu'elle a elle-même posé. La diversité n'est pas un donné irréfléchi : elle est la négation « linéaire » de la réflexion elle-même, à l'égard de laquelle la réflexion apparaît comme extérieure.

La difficulté se concentre donc dans le passage suivant :

> Es ist also diß gedoppelte vorhanden, die *Reflexion in sich* als solche, und die Bestimmtheit als Negation, oder das *Gesetztseyn*. Das Gesetztseyn ist die sich äusserliche Reflexion ; es ist die Negation als Negation ; hiemit *an sich* zwar die sich auf sich beziehende Negation und Reflexion in sich ; aber nur an sich ; es ist die Beziehung darauf als auf ein äusserliches[120].

Si on lit les quelques lignes qui suivent, l'interprétation de ce passage devient encore plus complexe :

> Die Reflexion an sich und die äussere Reflexion, sind somit die zwey Bestimmungen, in die sich die Momente des Unterschiedes, Identität und Unterschied, setzten[121].

Pourtant, une compréhension précise de ce passage nous permettrait de dégager de manière précise la structuration de l'étrangeté de la réflexion, et donc le fonctionnement de sa constitution de l'autre, de ce à quoi elle renvoie, ou plus exactement de ce qu'elle détermine.

Reprenons donc la première des deux citations qui précède. Le jeu complexe qui se déroule ici entre réflexion dans soi, être-posé, réflexion en soi et réflexion extérieure est déroutant dans la mesure où l'on aurait tendance à superposer des expressions lexicalement très proches : *Reflexion in sich* et *Reflexion an sich* peuvent être facilement identifiées, tout aussi bien que la *sich äusserliche Reflexion* et la *äussere Reflexion*[122]. Toutefois, cette superposition ne permet pas

---

[120] « Ce qui est donc présent, c'est le double élément que voici : la *réflexion dans soi* comme telle, et la déterminité comme négation ou *l'être-posé*. L'être-posé est la réflexion extérieure à soi ; il est la négation en tant que négation – par là, *en soi*, c'est vrai, la négation se rapportant à soi et la réflexion dans soi, mais seulement en soi ; il est l'opération de s'y rapporter comme à quelque chose d'extérieur ». GW 11, 268, *1-6 ; SL*, II, p. 48 modifiée.

[121] « La réflexion qui est en soi et la réflexion extérieure sont, du coup, les deux déterminations en lesquelles se posèrent les moments de la différence, l'identité et la différence » GW 11, 268, *7-9* ; *SL*, II, p. 48.

[122] Cela est d'autant plus aisé pour le lecteur français que la traduction ne permet pas vraiment de rendre la différence entre *in sich* et *an sich*, pas plus qu'elle ne permet de rendre la différence entre *äusserlich* et *äussere*. C'est ainsi que Bernard Bourgeois privilégie la lisibilité du texte en lissant ces aspérités (*SL*, II, p. 48). Pour Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (Hegel, *Science de la logique. Premier tome. Deuxième livre. La logique de l'essence*, Paris, Aubier, 1976, pp. 50-51), il importe en revanche de rendre la différence entre *dans soi* et *en soi* (celle entre *äusserlich* et *äussere* n'est pas rendue).

véritablement de rendre compte du fonctionnement de la réflexion et contribue seulement à stabiliser trop rapidement un texte qui procède, justement, par des déstabilisations successives.

Hegel commente en réalité ici le court passage qui a ouvert l'alinéa, et que l'on a cité plus haut :

> In der Verschiedenheit als der Gleichgültigkeit des Unterschieds ist sich überhaupt die *Reflexion äusserlich* geworden ; der Unterschied ist nur ein *Gesetztseyn* oder als aufgehobener, aber er ist selbst die ganze Reflexion[123].

La suite de l'alinéa est l'examen détaillé de cette proposition. L'idée était, on s'en souvient, qu'en tant que réflexion dans soi, l'identité et la différence n'étaient plus identité ou différence, puisque le fait d'être identité ou différence passait par la négation de l'autre. Leur déterminité, comme le rappelle Hegel à cet endroit, est une *négation* : l'identité n'est ce qu'elle est que négativement, et de même pour la différence. La situation est donc résumée ainsi :

- D'un côté la *réflexion dans soi*, c'est-à-dire ce par quoi l'identité et la différence ne sont plus définies que par elle-même, et non pas l'autre),
- De l'autre la déterminité d'être « identité » ou « différence », c'est-à-dire la *négation*.

Cette négation provient cependant de l'auto-référence de la différence (différence *en soi*), puisque rien, dans la réflexion dans soi, ne permet de marquer un des deux côtés comme identité ou comme différence. Si l'on présente les choses autrement, la présence de la négation apparaît comme un point sur lequel la symétrie de la réflexion achoppe. À la différence de l'identité et de la différence qui se réfléchissent dans elles-mêmes, la négation, quand elle se rapporte à elle-même est *seulement* en soi (*nur* an sich, 268, *5*. Nous soulignons).

2. Une « direction » vers l'extérieur

L'identité suppose la négation, c'est-à-dire la différence des deux occurrences de A dans l'expression A = A ; la différence la fait être explicitement pour en faire le cœur même de la réflexion (chaque déterminité est une négation), mais la négation ne se réfléchit qu'en elle-même, raison pour laquelle il n'y a pas de « direction » dans le rapport à soi de la négation (direction qui est suggérée par le *in*), mais une *irréductibilité* (*an sich*) qui vient se loger comme thème, et qui s'exprime dans la diversité même. La « direction » apparaît à partir de ce moment non plus comme dévolue à un point en particulier mais comme la *tension* entre *l'intériorité* et *l'auto-référence* du *an sich*. C'est pour cette raison que nous pouvons retrouver, à la fin de notre citation des lignes *1-6*, cette curieuse expression :

[123] GW 11, 267, *31-33* ; *SL*, II, p. 47. Voir le texte traduit note 117.

[…] es ist die Beziehung darauf als auf ein äusserliches[124].

L'extérieur auquel on se rapporte n'est en aucun cas un donné : l'être-posé se rapporte à soi-même, mais comme à un extérieur du fait du caractère *an sich* de la réflexion. C'est ici une première approche de la conception de la vérité qui s'ébauche, dans la mesure où la référence à soi se pense désormais comme rapport entre l'être-posé et le même être-posé *comme extérieur*[125], mais cela se fait par la médiation du *an sich* irréductible, c'est-à-dire de la négation rapportée à elle-même.

La position de la négation comme déterminité de la réflexion dans soi marque une rupture avec la réflexion, un certain mutisme de celle-ci qui la présente comme étant simplement « en soi ». La spécificité de ce qui nous intéresse ici a été relevée dans les commentaires[126] : on voit se dessiner une « dissociation » (Christian Iber) ou une « différence de sphère » (Hinrich Fink-Eitel) entre la réflexion dans soi et l'être-posé, qui renvoie au fait que le déploiement discursif, dans la dissociation, renvoie bien à une dimension qui se présente comme irrécupérable (d'où le vocabulaire de l'en soi, qui a ce sens particulier d'une opacité à soi de la négation)[127]. Ainsi, la déterminité apparaît comme une réflexion qui ne s'expose pas, qui recèle une opacité, de telle sorte qu'elle renvoie à une réflexion qui se situe hors d'elle, alors même que cet être-posé est à nouveau elle-même. La manifestation d'une telle opacité trouvera sa place dans la *copule* du jugement comme vecteur de l'objectivité.

On ne peut donc tout à fait superposer la distinction de la réflexion dans soi et de la réflexion extérieure à soi avec celle de la réflexion en soi et de la réflexion externe (nous rendons ainsi *äussere*). La réflexion dans soi s'apparente à la forme décrivant le mouvement de retour en soi de chaque détermination, mouvement par lequel elles perdent leur déterminité, tandis que la négation qui fait cette déterminité est précisément suspendue hors du mouvement de la réflexion.

---

[124] « […] il est l'opération de s'y rapporter comme à quelque chose d'extérieur ». GW 11, 268, *5-6* ; *SL*, II, p. 48.

[125] On souscrit pour notre part à une lecture de la théorie hégélienne de la vérité comme « correspondentiste », à la condition de préciser que cette correspondance est bien une correspondance *à soi*. On renvoie ici la discussion du concept hégélien de vérité chez Elena Ficara (*The Form of Truth*, *op. cit.*, pp. 97-106), qui permet de comprendre l'adéquation *au concept* comme vérité. Il faut à cela ajouter que le concept d'adéquation *suppose* une distinction, qui ne peut pas être tenue comme un simple fait, mais comme effet de la forme. Dans cet effet formel, on remarque que la différence n'a de sens que si elle est parcourue dans les deux sens : adéquation du concept à la chose et adéquation de la chose au concept. Ce *double-sens*, relevé par Michael Theunissen (*Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978, pp. 324-359) est justement doublé pour manifester que la correspondance dont il est question n'est pas simplement une comparaison entre deux domaines, mais qu'elle structure la différence même des domaines en question.

[126] Notamment chez Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin-New York, De Gruyter, 1990, p. 342, et Hinrich Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Messenheim, Hain, 1978, p. 106.

[127] Ce point est particulièrement bien présenté chez Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.,* p. 342. L'idée d'une opacité à soi de la négation concentre la dimension que nous avons voulu faire apparaître comme une étrangeté, et donc comme le lieu d'exercice de la copule. La n. 10 résume ainsi : « Die hier vorliegende Struktur der Negativität hat die Eigenart, daß der Negation ihre eigene Selbstbeziehung *fremd* ist [nous soulignons] ».

Elle intervient « en plus » du mouvement d'intériorisation de chaque détermination. Comme médiation, elle vient ainsi compléter la réflexion dans soi, mais fait du même coup apparaître un élément « non-thématisable » au cœur même de la réflexion. Cette négation renvoie ainsi à une différence faite du dehors, qui permet de déterminer un « en soi » qui se présenterait comme un « substrat »[128] qui prend consistance justement à partir du moment où il se trouve déterminé, autrement dit articulé par une copule.

3. La scission de la réflexion consommée dans son extériorité

La suite du texte peut ainsi s'appuyer sur ce que nous venons de dégager : c'est désormais l'identité qui doit être comprise comme un « en soi », au sens où celle-ci apparaît comme l'être-posé dont la réflexion s'est retirée. Face à celui-ci, la différence apparaît comme purement extérieure. Examinons rapidement la structure du passage qui nous intéresse, et sur lequel nous prendrons appui. Il s'agit du cœur du second alinéa :

> *Die Reflexion an sich* ist die Identität, aber bestimmt, gleichgültig gegen den Unterschied zu seyn, nicht den Unterschied gar nicht zu haben, sondern sich als mit sich identisch gegen ihn zu verhalten; sie ist die *Verschiedenheit*. Es ist die Identität, die sich so in sich reflectiert hat, daß sie eigentlich die Eine Reflexion der beyden Momente in sich ist; beyde sind Reflexionen in sich. Die Identität ist diese eine Reflexion beyder, die den Unterschied nur als einen gleichgültigen an ihr hat und Verschiedenheit überhaupt ist. – Die *äussere Reflexion* dagegen ist der *bestimmte* Unterschied derselben nicht als absolute Reflexion in sich, sondern als Bestimmung, wogegen die an sich seyende Reflexion gleichgültig ist; seine beyden Momente, die Identität und der Unterschied selbst, sind so äusserlich gesetzte, nicht an und für sich seyende Bestimmungen[129].

La structure est d'autant plus claire qu'elle est marquée par un tiret (*16*) qui sépare le développement consacré à l'identité posée (réflexion en soi) de celui consacré à la différence posée (réflexion extérieure). La progression est la suivante : la réflexion en soi est l'identité, c'est-à-dire la réflexion une de deux moments qui sont chacun *réflexion dans soi* : le fait d'être en soi

---

[128] Nous prenons ici « substrat » au sens où Michael Wolff entend le « substrat de la réflexion logique » (voir ici chapitre VI, page 376, note 19) dans ses études sur la question de la contradiction. Le substrat de la diversité comporte précisément une certaine opacité. Nous ne pouvons donc tout à fait le comprendre de la même manière que le substrat de la réflexion logique avant que cette opacité ne soit considérée pour ce qu'elle est : une présupposition. Nous reviendrons sur cette lecture plus loin, mais notons toutefois que celle-ci ne tient pas compte de la *Verschiedenheit*, alors que la structure ternaire qui apparaît dans la thématisation du comparant rend assurément des services pour éclairer à court terme la fonction de « substrat » comprise logiquement, aussi bien que le fonctionnement de la contradiction à moyen terme.

[129] « *La réflexion qui est en soi* est l'identité, mais déterminée de façon à être indifférente à l'égard de la différence, non pas au sens de ne pas avoir du tout la différence [en elle], mais au sens de se comporter face à celle-ci comme identique à soi ; elle est la *diversité*. C'est l'identité qui s'est réfléchie en elle-même de telle manière qu'elle est, à proprement parler, la réflexion *une* des deux moments dans soi ; tous deux sont des réflexions dans soi. L'identité est cette réflexion une des deux qui a, en elle, la différence seulement comme une différence indifférente, et qui est diversité en général. – En revanche, la *réflexion extérieure* est leur différence *déterminée*, non pas comme absolue réflexion dans soi, mais comme détermination à l'égard de laquelle la réflexion étant en soi est indifférente ; les deux moments d'une telle différence, l'identité et la différence elle-même, sont des déterminations ainsi posées extérieurement, non pas des déterminations étant en et pour soi » GW 11, 268, *10-20* ; *SL*, II, p. 48.

signifie que l'identité de ces moments relève d'une négation extérieure de leur différence. Cette extériorité de la différence est analysable rapport à soi de la différence elle-même. À ce titre, l'identité apparaît donc comme la diversité dans son ensemble. La différence devient, dès lors, ce à l'égard de quoi la diversité est indifférente, et ses moments sont ainsi extérieurs les uns aux autres, ou ne sont que *pures variables*.

Dans le détail, l'identité n'est plus ce qui a dans elle la différence, mais ce qui se comporte indifféremment à la différence[130]. Ce comportement de l'identité à l'égard de la différence est un comportement dans lequel elle n'est désormais identique qu'à elle. L'identité est autonome, mais son « autonomie » a le sens d'un « en soi », c'est-à-dire de quelque chose de non développé.

L'identité se donne donc comme une quasi-entité, dans la mesure où elle ne semble plus du tout se comporter comme une détermination réflexive, mais se constituer justement dans le vis-à-vis à l'égard de la différence (d'où l'insistance de Hegel sur le *gegen*). Si l'identité était auparavant le sol et l'élément de la diversité, elle est désormais la diversité même. Chaque terme se donne ici pour un en soi précisément parce que sa situation n'est en théorie rien pour lui. La différenciation est en dernière instance renvoyée à une négation dont on ne fournit pas de théorie : le caractère non-thématique de la négation a pour corrélat le traitement du substrat de la proposition, de la variable, comme un être achevé, non relationnel, « en soi ».

L'apport spécifique de ce passage est donc, en réalité, la compréhension d'un caractère « idéologique » de la logique formelle[131]. Mais ce caractère idéologique est *logiquement* structuré. On entend par caractère idéologique, en effet, le fait que la logique ordinaire se donne comme un système achevé et complet, mais également le fait qu'un tel achèvement repose sur le contournement de l'opération logique en elle-même. Hegel propose ici une analyse, très ramassée, certes, d'un tel contournement, en montrant qu'il repose nécessairement sur la définition de la pensée comme discursivité, mais surtout sur la description de cette discursivité comme fonctionnant sur l'évitement de la question de la négation, c'est-à-dire sur l'évitement du cœur de la sémanticité, évitement parfaitement compréhensible dans la mesure où ce « cœur » oppose un refus à toute tentative d'accès, et pour cause, la rupture de la forme exige cela.

Nous pouvons en effet ici convoquer à nouveaux frais la structure propositionnelle qui avait été précédemment dégagée. Cette structure se maintient, mais dans une forme plus

---

[130] C'est le début de notre longue citation que nous commentons. La traduction se trouve dans la note précédente : *Die Reflexion an sich* ist die Identität, aber bestimmt, gleichgültig gegen den Unterschied zu seyn, *nicht der Unterschied gar nicht zu haben, sondern sich als mit sich identisch gegen ihn zu verhalten* [nous soulignons]. *10-12*.

[131] On renvoie à nouveau à Gérard Lebrun, dans *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 207-208. Ce moment « idéologique » est un effet logique de l'altération de la réflexion, et doit donc être traité *logiquement* pour être compris.

complexe : les moments de la différence, identité et différence, sont déterminés dans la diversité comme réflexion en soi (c'est-à-dire la diversité elle-même, comme le souligne Hegel[132]) et, face à elle, comme détermination extérieure de cette diversité. La liaison des termes est donc dévolue à une instance extérieure. La détermination ne vient que du dehors. Dans l'ordre de l'immédiateté réfléchie, la réflexion en soi qu'est la diversité a donc la place de l'être en soi de la logique du *Dasein*[133]. Le rôle de la copule va être dès lors dévolu, une nouvelle fois, semble-t-il, mais d'une manière tout à fait différente de ce que l'on avait pu entrevoir auparavant, à un *tiers*.

C. Logique de la comparaison

1. La perspective d'un tiers

La réflexion en soi est la diversité, un ensemble dans lequel nous avons affaire à des termes indifférents, termes dont la constitution négative demeure non-thématique. La détermination de ces termes, qui n'apparaît que dans leur rapport, ne concerne donc pas directement ces termes : la détermination de la diversité appartient à des prédicats qui ne disent rien des termes même qui sont divers. Ces termes mêmes n'ont de valeur véritable, au-delà de leur équivalence générale, qu'à partir du moment où ils sont déterminés par l'égalité ou l'inégalité, c'est-à-dire par l'identité extérieure ou par la différence extérieure[134]. Hegel nous présente ici quelque chose que l'on peut trouver au premier abord très banal : nous comparons deux termes, et nous les jugeons égaux ou inégaux. Ce qui rend raison de cette égalité ou inégalité, c'est la perspective d'un tiers.

> Ob Etwas einem andern Etwas gleich ist oder nicht, geht weder da seine noch das andere an ; jedes derselben ist nur auf sich bezogen ; ist an und für sich selbst was es ist ; die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit und Ungleichheit ist die Rücksicht eines Dritten, die ausser ihnen fällt[135].

---

[132] On rappelle le passage : « *Die Reflexion an sich* ist die Identität, aber bestimmt, gleichgültig gegen den Unterschied zu seyn ; nicht den Unterschied gar nicht zu haben, sondern sich als mit sich identisch gegen ihn zu verhalten ; sie ist die *Verschiedenheit* ». GW 11, 268, *10-12* ; *SL*, II, p. 48. Dans l'*Encyclopédie*, § 117 R (GW 20, 148, *14* ; *E,* I, p. 376), Hegel désigne cette base de la diversité comme *substrat*, ce qu'il faut manifestement comprendre dans le sens fonctionnel privilégié par M. Wolff.

[133] H. Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, *op. cit.*, p. 105.

[134] Nous résumons ici le dernier alinéa du 2. dont le propos général tient dans la première phrase : « Diese äusserliche Identität nun ist die *Gleichheit*, und der äusserliche Unterschied die *Ungleichheit* » (Or, cette identité extérieure est l'*égalité* et la différence extérieure est l'*inégalité* ») GW 11, 268, *21-22* ; *SL*, II, p. 48. Les prédicats que sont l'égalité et l'inégalité expriment des rapports de variables substituables ou non substituables les unes avec les autres. Il ne s'agit donc pas de prédicats servant à la qualification d'étants, mais de prédicats portant sur le type de rapports entre des variables. Ils présentent à ce titre une version restreinte du rôle de la copule comme rapport de substitution entre des termes ou des expressions. On peut ici remarquer qu'une telle transcription de la copule par des égalités ou inégalités, pour figurer l'affirmation ou la négation a existé avant Hegel, et qu'il donne ici une manière particulièrement intéressante d'analyse cette transcription.

[135] « Que quelque chose soit égal ou non à un autre quelque chose ne concerne ni l'un ni l'autre ; chacun d'eux est seulement rapporté à lui-même, est en et pour lui-même ce qu'il est ; l'identité ou non-identité, comme égalité ou

Mais quelques remarques s'imposent ici pour détailler cette logique de la comparaison. Il semble que nous ayons affaire ici à une opération psychologique tout à fait ordinaire, mais à y regarder de plus près, Hegel semble ici mettre en œuvre une stratégie pour analyser cette opération qui débouche sur l'économie du « sujet » et de toute psychologie. Au-delà de cette archéologie de la comparaison, c'est en réalité à une présentation rigoureuse du fait que la fonction du « sujet » n'est pas une « donnée » préalable à l'exercice de la pensée. C'est plutôt l'aliénation de la réflexion qui permet de rendre compte de l'architecture de cette subjectivité.

On pourrait, au premier abord, être surpris par la difficulté de ce troisième moment de la diversité – et par sa longueur, qui semble tout à fait disproportionnée par rapport à ce que Hegel semble décrire. La première remarque porte cependant sur la différence entre ce que nous avons déjà vu au sujet de la « ternarité » et ce qui apparaît ici. Le troisième terme semblait en effet déjà présent dans le développement sur la différence absolue. On se souvient de cette formulation habituelle :

> *Darin*, drückt man sich aus, sind zwey Dinge unterschieden, daß sie u.s.f.[136]

Dans cette expression, le *Darin* pouvait justement apparaître comme une indication de ce en quoi deux choses différaient, autrement dit comme ce fameux « troisième terme »[137]. Malgré la proximité des formulations, il n'est plus question de cela dans la diversité. Dans la différence absolue, la différence *elle-même* était ce en quoi consistait la différence. Il était, de plus, question du rapport entre *deux choses*. Dans le passage qui nous occupe, en revanche, le troisième terme est ce qui détermine l'égalité ou l'inégalité, et donc ce qui donne une consistance, c'est-à-dire une détermination au divers, qui fait ici office de substrat. Il n'est alors pas question d'un rapport entre deux « choses », mais de la médiation extérieure au prédicat par laquelle le prédicat est déterminé, et par laquelle ce dont le prédicat est le prédicat est également déterminé. Le *Darin*,

---

inégalité, est la perspective d'un tiers, une perspective qui tombe en dehors des deux quelque chose » GW 11, 268, *25-28* ; *SL*, II, p. 48.

[136] « *En ceci* – ainsi s'exprime-t-on – deux choses sont *différentes*, qu'elles… etc. – *En ceci*, c'est-à-dire dans un seul et même point à considérer, dans le même motif déterminant », GW 11, 266, *8* ; *SL*, II, p. 46.

[137] De la même manière, nous avions souligné, lorsque nous analysions ce *Darin*, la proximité trompeuse avec la ternarité du *meinen* de la *Logique de l'être*, voir ce chapitre, page 388. La récurrence de ces effets de ternarité ne doit pas nécessairement conduire à la comprendre comme la réapparition d'un même opérateur : celui-ci change de fonctionnement et d'effets en fonction du moment où on le rencontre, malgré l'apparence d'identité structurelle des différents passages. La ternarité n'est donc pas une macro-structure, mais un certain *symptôme* logique, qui rétroagit néanmoins sur ce qui le cause. Son fonctionnement et sa valeur varient en fonction de la « forme » logique étudiée. La ternarité « ontologique » (au sens de *ontologisch*) se solde par la référence à un immédiat, c'est-à-dire par l'abolition de la dimension dative. La ternarité « essentielle » (*wesenslogisch,* ou mieux *reflexionslogisch*) présente la structuration de la dimension dative comme *auto-négation* : elle trouve ainsi sa place dans le fonctionnement du prédicat. La copule n'aura donc plus besoin d'être référée à une instance subjective, mais déployée à partir de la contradiction que le prédicat fait fonctionner. On comprend ainsi que la même structure prédicative peut sans doute se présenter dans la *Logique de l'être* et dans la *Logique de l'essence*, mais ne pas forcément produire les mêmes effets. La trop grande confiance en l'univocité d'une structure est précisément ce que Hegel nous semble regretter dans la compréhension ordinaire de la forme du jugement.

dans la différence absolue, était le lieu dans lequel s'épuisait l'idée d'une qualité commune à deux étants (ce qui justifiait la distinction avec la *Logique de l'être*) ; le troisième terme est ici le lieu où l'on place, en première approche, non pas une qualité, mais bien la *perspective*, c'est-à-dire l'effet sur le sujet *par* le prédicat *à travers* la copule.

La deuxième remarque nous fait entrer dans le texte lui-même : l'architecture du rapport ternaire évolue au cours de celui-ci. Il ne semble pas possible, en effet, de tenir le troisième terme, dont il question au début du 3. (« die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit und Ungleichheit ist die Rücksicht eines Dritten, die ausser ihnen fällt »), qui est le *comparant*, pour synonyme du troisième terme dont il est question vers la fin du passage, avant la transition avec l'opposition :

> […] sie [Gleichheit und Ungleichheit] haben nemlich die *an sich seyende* Reflexion ausser ihnen, oder sind die Gleichheit und Ungleichheit *eines Dritten*, eines andern als sie selbst sind[138].

Dans ce second cas, nous avons bien plutôt affaire au divers dont on présuppose justement l'extériorité à l'égard des déterminations de la comparaison. Ce « jeu » entre les deux occurrences peut être interprété de la manière suivante : la compréhension du comparant comme unité négative de l'égalité et de l'inégalité débouche en réalité sur une « internalisation » ou une « intégration » du substrat propositionnel *dans le prédicat*. Une telle intégration[139] signifie que la production du substrat doit être analysée à partir du fonctionnement du prédicat. C'est à partir de là que l'on peut décrire le fonctionnement du « substrat » comme *substrat de la réflexion*.

C'est donc sur le concept d'unité négative et sur le processus d'internalisation de la diversité que l'on voudrait ici revenir. La première étape de cette reconstruction interroge, rappelons-le, la structuration logique de la comparaison telle qu'elle apparaît dans le 3. du passage sur la diversité.

2. La décision de la détermination : égalité *ou* inégalité

Commençons par situer ces points dans notre passage : l'égalité et la différence sont des perspectives sur le divers. Le divers peut être compris ici comme un ensemble de variables. Ainsi, la comparaison est l'opération par laquelle nous pouvons écrire : $A = B$ ou bien $B \neq C$. L'ensemble de variables A, B et C constitue, à première vue, la diversité, la différence indifférente. Les rapports d'égalité et d'inégalité semblent à ce titre « seconds » par rapport à la variété des variables. Toutefois, la tension était clairement relevée plus haut : les termes de la

[138] « […] elles [l'égalité et l'inégalité] ont en effet en dehors d'elles la *réflexion qui est en soi*, ou, elles sont l'égalité et l'inégalité d'*un tiers*, d'un Autre que ce qu'elles sont en elles-mêmes », GW 11, 269, *34-36* ; *SL*, II, p. 50.
[139] Ces termes sont repris des commentaires de Hinrich Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, *op. cit.*, p. 111 et de Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 357.

diversité sont justement constitués par les rapports dans lesquels ils entrent. Si l'on préfère, A n'est pas une chose, et B n'en est pas une autre – comme peut le faire croire la fétichisation de la variable *justement due à l'extériorité de la réflexion*. A et B, dans notre exemple, sont définis, et *intégralement* définis par leur égalité, de la même manière que B et C sont définis par leur inégalité. La diversité (ici notée « réflexion *en soi* ») est à ce titre inconsistante avant sa détermination par la réflexion extérieure. Tout ce que l'on sait d'elle, avant la comparaison, c'est qu'elle est une pluralité indéfinie, mais on ne sait pas encore qu'elle est une pluralité de *termes*, ou de variables. Le découpage des différentes variables est effectué par la liaison de la réflexion en soi avec l'égalité ou l'inégalité, c'est-à-dire avec les déterminations de la réflexion extérieure.

Nous avions donné à ce point une explication liée à la question du symbole : l'éparpillement est le fait premier de l'ordre de la diversité. Celui-ci est antérieur à l'apparition même des termes[140]. Ce qui nous intéresse donc, dans ces circonstances, ce ne sont pas au premier chef les termes liés par l'égalité ou l'inégalité, mais bien le rapport entre l'égalité et l'inégalité, puisque c'est bien ce rapport qui est déterminant. À cet endroit, leur comportement n'est pas celui d'une définition mutuelle : l'égalité n'est pas exhaustivement définie comme différente de l'inégalité, et de même pour l'inégalité. L'une est l'autre ne sont pas définies par leur rapport mutuel, mais par le rapport à un tiers :

> […] auch werden sie nicht auf einander, sondern jede für sich nur auf ein Drittes bezogen[141].

L'apparition de ce tiers est explicable à partir du fait que l'égalité et l'inégalité ne sont pas définies l'une par l'autre, mais bien relativement à l'aliénation pure et simple de la réflexion (il est question d'une *entfremdeten Reflexion* un peu plus bas[142]). Cette aliénation apparaît ici justement comme thématisée dans le troisième terme lui-même : celui-ci donne une place à la *non-réflexion* de l'égalité et de l'inégalité l'une dans l'autre. Ce tiers n'est donc pas exactement un « terme » supérieur dans lequel se concentrerait la réflexion : il est le point dans lequel apparaît dans le

---

[140] Une logique qui présupposerait le terme resterait sous l'emprise d'une théorie du terme originel, tandis qu'une théorie qui décrit les termes comme définis par les connexions qu'ils forment avec d'autres (ce que l'on pourrait appeler, en recourant au vocabulaire de la chimie, sa *valence*), peut faire l'économie d'un sol premier, d'un terme originel. Ce point explique la formulation étrange utilisée par Hegel au début de notre passage : « Die äussere Reflexion bezieht das Verschiedene auf die Gleichheit und Ungleichheit » (« La réflexion extérieure rapporte le divers à l'égalité et l'inégalité »), GW 11, 268, *29-30* ; *SL*, II, p. 48. Si l'on se situait dans une théorie de la primauté du terme, on pourrait plutôt écrire que les termes divers sont liés entre eux par l'égalité et l'inégalité, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. L'opération de *beziehen* joue ici le rôle d'une différenciation interne de la diversité, et donc d'effectuation de celle-ci, par une opération externe.

[141] « […] elles [égalité et inégalité] ne sont pas non plus rapportées l'une à l'autre, mais chacune pour elle-même seulement à un tiers », GW 11, 268, *33-34* ; *SL*, II, p. 49.

[142] « An der sich entfremdeten Reflexion, kommen also die Gleichheit und Ungleichheit als gegen einander selbst unbezogene hervor […] » (« À même la réflexion qui s'est rendue étrangère à elle-même, l'égalité et l'inégalité reviennent comme étant elles-mêmes sans rapport l'une à l'égard de l'autre »), GW 11, 269, *1-2* ; *SL*, II, p. 49.

discours de la logique l'étrangeté radicale de la réflexion à l'égard d'elle-même, puisqu'il est ce qui médiatise des déterminations qui ne sont pas réfléchies l'une dans l'autre.

> Die äusserliche Reflexion ist als solche sich selbst äusserlich ; der *bestimmte* Unterschied ist der negirte absolute Unterschied ; er ist somit nicht einfach, nicht die Reflexion in sich, sondern diese hat er ausser ihm ; seine Momente fallen daher aus einander, und beziehen sich auch als gegen einander äusserliche, auf die ihnen gegenüber stehende Reflexion in sich[143].

On doit évidemment comprendre ici la réflexion qui se rend extérieure à elle-même, mais l'originalité particulière de ce passage est le léger déplacement qu'il fait subir à la compréhension de la diversité que l'on rencontrait auparavant, et qui vient singulièrement enrichir le propos. Dans la différence absolue, on pouvait comprendre le rapport de la différence et de l'identité comme la différence de deux réflexions qui revenait à une « brisure » de l'identité que l'on ne pouvait encore comprendre. Ici, cette brisure peut être correctement comprise comme l'effet d'une relativisation par elle-même de la différence absolue dans son ensemble. C'est ce que l'on relève notamment dans l'expression : « der *bestimmte* Unterschied ist der negirte absolute Unterschied ». On ne peut pas dire ici que la différence absolue se sépare en différence déterminée et en différence absolue qui seraient l'une comme l'autre « contenues » dans la différence absolue. La différence absolue *se relativise intégralement*. Ainsi, l'irréductibilité de la négation travaille l'identité comme « réflexion en soi », c'est-à-dire comme pure diversité, mais elle a également pour effet la relativisation intégrale de la différence, et donc l'articulation de la diversité par l'identité extérieure et la différence extérieure. La « valeur » se retrouve placée dans la médiation entre l'égalité et l'inégalité, et c'est elle qui produit le sens de la réflexion en soi, c'est-à-dire qui rend la diversité *signifiante*.

L'extériorité de la valuation a alors pour répondant logique l'indifférence de l'identité comprise comme réflexion en soi. Elle permet aussi de comprendre l'articulation de la copule comme une liaison qui laisse intacte le sujet. Ce que l'on a relevé ainsi comme « idéologie prédicative » chez Gérard Lebrun, et qui se trouve directement pointée plus tard, dans la *Logique du concept*[144], trouve ici précisément son architecture globale.

---

[143] « La réflexion extérieure est, comme telle, extérieure à elle-même ; la différence *déterminée* est la différence absolue niée ; du coup, elle n'est pas simple, elle n'est pas la réflexion dans soi, mais elle a celle-ci en dehors d'elle ; ses moments tombent, par suite, l'un en dehors de l'autre, et se rapportent aussi, en tant que moments extérieurs l'un par rapport à l'autre, à la réflexion dans soi qui leur fait face », GW 11, 268, *35-39* ; *SL*, II, p. 49.

[144] Dans l'introduction à la logique subjective du jugement, GW 12, 53-59 ; *SL*, III, pp. 70-77. On y trouve une critique serrée de la thèse de la séparabilité du jugement, et donc de la pensée du « nom » comme point de repère et comme point d'ancrage. Ce point, justement remarqué par Gérard Lebrun, apparaît comme une remise en question profonde d'un atomisme sémantique chez Hegel, contrairement à ce que reproche Ernst Tugendhat, comme on l'a vu plus haut **(ch. II, n. 82)**. Il convient de rappeler qu'une étude sérieuse de la *Kontextabhängigkeit* hégélienne peut déjà se rencontrer ici.

Nous pouvons par ce qui précède proposer une théorie intégralement *logique* de la comparaison. Celle-ci semble particulièrement compliquée par rapport à la compréhension intuitive que Hegel pouvait en fournir concernant la comparaison des deux *Etwas* à la fin du 2.[145], mais elle présente l'avantage de souligner de manière particulièrement nette le fait que la relativisation de la réflexion n'est pas une simple division de celle-ci, mais bien une coupure qui la concerne dans son entier. Or, une telle interprétation est particulièrement efficace pour ne pas « lisser » le sens à donner à l'être-posé ici. Il y a bien une altérité réflexive, qui ne peut être sérieusement comprise qu'à partir du moment où l'on fait apparaître que l'étrangeté de la réflexion est impliquée par son fonctionnement même.

Le « comparant » est ainsi une structure de l'égalité et de l'inégalité, et non un sujet surplombant qui procéderait à la comparaison[146]. Cette anti-hypostase du comparant se présente comme une opération par laquelle la réflexion défait ses propres déterminations. Le caractère accompli de cette extériorisation de la réflexion à l'égard d'elle-même est souligné par le terme d'*Entfremdung* et signifie surtout que le produit de la réflexion est à ce point étranger à celle-ci qu'il se dissout dès lors que l'on entreprend de le penser.

Du même coup, cette analyse fournit une piste particulièrement intéressante pour réinterpréter le rôle de la copule sans passer par une subjectivité, même transcendantale, dont le statut resterait encore à éclaircir[147]. En dépit de la tendance immédiate à faire du troisième terme une perspective supérieure et englobante, le « tiers » que l'on rencontre ici fonctionne d'une manière légèrement différente : il permet d'introduire de manière thématique la négativité en tant

---

[145] GW 11, 268, *25-28* ; *SL*, II, p. 48.

[146] La critique implicite adressée ici par Hegel à une compréhension subjective de la comparaison peut être aussi lu comme une critique plus générale du concept de subjectivité. Il ne s'agit pas seulement de s'en défaire pour revendiquer une asubjectivité, mais bien plutôt de repenser complétement ce concept, de telle sorte que le résultat ne se présente plus comme immédiatement soluble dans la compréhension ordinaire que l'on peut avoir de la subjectivité. De ce point de vue, on a déjà relevé un élément crucial dans sa compréhension : la présence d'un caractère irrécupérable dans l'aliénation à travers laquelle le sujet se constitue. La circularité du retour à soi ne doit pas oblitérer la perte par laquelle le « soi » passe. La référence à soi ne se comprend pas comme une simple relation à soi. Ainsi donc dans la pensée du tiers dans la *Logique de l'être* (voir chapitre 1, page 133, le passage de GW 21, 79, *23-25* ; *SL*, I, p. 117 sur la structure de la visée et du sujet) et un peu plus loin dans notre passage, la compréhension du sujet vient toujours à l'endroit où se joue une rupture. Le fait d'éviter consciemment la convocation du sujet ici permet de ne pas faire de l'étrangeté de la réflexion une quelconque hypostase, ou bien encore un « abîme » qu'ouvrirait ici la réflexion. Il n'est pas question ici de l'abîme de la réflexion, mais de manière beaucoup plus modeste d'une contradiction qui n'est pas ouverture *sur* l'insondable intériorité de la signifiance, mais bien plutôt *vers* un corrélat dont on produirait la vérité.

[147] Ce point fait l'objet d'une discussion détaillée chez Robert B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows, op. cit.*, pp. 102-105. L'auteur y lie la question de l'apperception transcendantale avec l'auto-référence et l'auto-détermination, en soulignant le caractère original de la logique kantienne et de la logique hégélienne comme logiques du contenu. Il est permis toutefois de rappeler que la continuité entre la question de la subjectivité et celle de la fonction logique que joue ici la réflexion est à discuter : le caractère *factuel* de la subjectivité transcendantal chez Kant n'est plus ici présenté comme tel. Il faut en passer par l'aliénation de la réflexion, c'est-à-dire par un processus qui laisse toute sa place à l'impossibilité de la réflexion de se comprendre elle-même, et donc à la productivité de la contradiction. Sur ce point, la lecture d'Alfredo Ferrarin souligne bien la dimension d'aliénation dans toute productivité conceptuelle dans le fini (*Thinking and the I. Hegel and the Critique of Kant*, Evanston, Northwestern University Press, 2019, pp. 88-91).

qu'unité négative de l'égalité et de l'inégalité, et donc comme nature authentique de l'égalité et de l'inégalité. Par cette « négativité » rapidement convoquée ici, on ne veut rien dire d'autre que l'instanciation, par le discours, de son altérité comme *contradiction*.

Cette réduction du « surplomb » de la perspective extérieure – qu'il s'agit davantage de décrire comme un mouvement d'extériorisation que comme un terme surplombant – est mise en place dans la suite du texte. Celle-ci permet de faire apparaître une curieuse reformulation d'une version en réalité assez ordinaire du principe dit de contradiction[148] : on sait habituellement que l'on ne peut attribuer à une même chose un prédicat et son contraire en même temps et sous le même rapport. Hegel semble retranscrire une telle définition de la manière suivante : « une chose est définie comme « une et même » à partir du moment où il est nécessaire d'introduire une différence de perspective pour médiatiser des prédicats contraires qui s'y rapporteraient ». L'analyse est simplifiée par une remarque au sujet de laquelle la suite fournit une interprétation : la différence de perspective par laquelle les prédicats en question sont médiatisés *est* la nature même de ces prédicats. Par conséquent, comme nous le verrons plus tard, la contradiction façonne bien la structure objective[149].

> An der sich entfremdeten Reflexion, kommen also die Gleichheit und Ungleichheit als gegen einander selbst unbezogene hervor, und sie *trennt* sie, indem sie *auf ein und dasselbe* beizeht, durch die Insoferns, *Seiten und Rücksichten*[150].

L'égalité et l'inégalité demandent à être distinguées dès lors qu'elles sont rapportées à un substrat désormais identifié comme « *un et même* » (*ein und dasselbe*). Il y a, de ce point de vue, une solidarité entre la séparation de l'égalité et de l'inégalité par la réflexion étrangère à elle-même, et leur mise en relation avec un contenu présenté comme « un et même ». Cela signifie que l'on peut tout à fait prédiquer à la fois l'égalité et l'inégalité d'un seul et même contenu *à condition de faire intervenir une différenciation de perspective*. Le « un et même » (appelons-le un « substrat »,

---

[148] Il s'agit de la première apparition du principe de contradiction dans le corps du texte des déterminations de la réflexion et non plus dans les seules remarques.

[149] Nous aurons bien entendu à justifier ces différentes interprétations par la suite. Mais il convient ici de faire deux remarques marginales. Premièrement, la diversité manifeste son intérêt tout particulièrement dans ce troisième moment, parce qu'elle fait justement intervenir le motif de la référence à « *ein und dasselbe* ». Deuxièmement, l'apparition de la contradiction ici n'a pas besoin d'être relativisée par le fait qu'il s'agisse de la contradiction entendue au sens ordinaire du terme. Le problème de ce sens ordinaire est justement l'évitement de son nœud principal (la logique habituelle prendrait ainsi l'identité pour son noyau faute de comprendre la contradiction comme son nœud). Si l'on réinterprète correctement la contradiction ordinaire, on s'aperçoit que sa fonction est essentiellement l'articulation à une objectivité. Il convient dès lors de reprendre la question de la contradiction en nuançant le rejet du principe de contradiction (voir ainsi dans l'*Encyclopédie*, § 119 R, GW 20, 149-151 ; *E,* I, pp. 379-379, ou encore dans la troisième remarque à la contradiction, GW 11, 286-290 ; *SL*, II, pp. 68-73).

[150] « À même la réflexion qui s'est rendue étrangère à elle-même, l'égalité et l'inégalité reviennent comme étant elles-mêmes sans rapport l'une à l'égard de l'autre, et elle les sépare, en tant qu'elle les rapporte *à une seule et même chose*, au moyen des *pour autant que*, des *côtés* et des *points de vue* ». GW 11, 269, *1-4* ; *SL*, II, p. 49.

conformément à la remarque au § 117 de l'*Encyclopédie*, déjà mentionné plus haut[151]) peut recevoir deux prédicats opposés sous deux rapports différents. Cela ne semble pas heurter les principes connus en logique.

Ce n'est pas là ce qui semble retenir particulièrement l'attention de Hegel. Il est davantage attentif au fait que l'égalité et l'inégalité sont disjointes, séparées, par cet opérateur, et que cette séparation implique leur disparition. La totalité de l'égalité et de l'inégalité implique ainsi une médiation extérieure qui les dissout en tant qu'égalité et inégalité. Les « perspectives », ou les « angles » (*Seiten*) qui permettent de considérer un seul et même contenu comme égal *et* inégal rompent la continuité logique entre les deux déterminations, mais surtout elle oblitère le fait que cette différence de point de vue n'a pas d'autre lieu que cette différence de l'égalité et de l'inégalité. Ce point est rappelé par Hegel, dans un mouvement qui rappelle ce qui a été vu au sujet des deux réflexions dans soi qui ne sont plus réflexion dans l'autre au début de la diversité : l'égalité *est la non-inégalité*, et l'inégalité *est la non-égalité*. On reconnaît ici la formulation *symétrique*.

Une telle médiation négative peut rencontrer l'objection suivante : l'égalité n'est pas *nécessairement* la non-inégalité puisqu'un même contenu peut être égal et inégalité selon les angles sous lesquels on l'envisage. Récapitulons les choses en partant d'un rappel du principe de contradiction, dans une formulation standard[152] : on ne peut attribuer à une même chose dans le même temps et sous le même rapport un prédicat et la négation de ce prédicat. Cependant, le fait est que le rapport entre un prédicat et sa négation n'est pas nécessairement un rapport de contradiction. Comme on le sait, notamment à partir de l'analyse à laquelle se livre Kant dans la dialectique transcendantale, des propositions formellement contradictoires peuvent s'avérer être des propositions contraires ou subcontraires en fonction du substrat auquel on les rapporte[153]. Dans le cas qui nous occupe ici, c'est précisément l'évitement de la contradiction qui entraîne la thématisation de la liaison de l'égalité et de l'inégalité au moyen d'angles différents. Ce faisant, on aboutit en réalité à la disparition de l'égalité et de l'inégalité : disjoindre l'égalité et l'inégalité, comme l'exige la dissolution de la contradiction, c'est en réalité faire disparaître l'égalité et l'inégalité en tant que déterminations de la différence, autrement dit en tant que déterminations de la réflexion :

> Durch diese ihre Trennung von einander aber heben sie [sc. die Gleichheit und die Ungleichheit] sich nur auf. Gerade, was den Widerspruch und die Auflösung von

[151] *Encyclopédie*, § 117 R, GW 20, 148, *14* ; *E.*, I, p. 376.
[152] *Métaphysique,* Γ, 3, 1005b 19-20. Voir chapitre III, page 213, note 19.
[153] Michael Wolff relève ce point en parlant d'une *contextualité* (*Kontextabhängigkeit*) de l'interprétation de la contradiction. Voir ici notamment *Der Begriff des Widerspruchs,* Berlin, Eule der Minerva, 2017, pp. 59-62. La question de cette contextualité n'est pas abordée, cependant, à partir d'une mise en question explicite du problème de la configuration de la signification, comme nous essayons ici de le proposer.

> ihnen abhalten soll, daß nemlich Etwas einem Andren in *einer Rücksicht gleich, in einer andern aber ungleich sey* ; - diß Auseinanderhalten der Gleichheit und Ungleichheit ist ihre Zerstörung[154].

Le problème que pose alors la compréhension de l'égalité et de l'inégalité est le suivant : pour leur donner une signification, il faut les comprendre comme négations l'une de l'autre, mais l'une et l'autre ne sont médiatisées que par une opération qui ne peut les lier que d'une seule manière : en les *séparant*, et donc en leur faisant perdre leur caractère *déterminé*. Là encore, la détermination de l'égalité et de l'inégalité contredit leur déterminité : voilà le lieu dans lequel le *tiers* marque l'étrangeté qui habite la diversité comme *contradiction*. La réflexion de l'égalité et de l'inégalité est une réflexion qui dissout la détermination de ce qu'elle réfléchit, et qui, par conséquent, se défait elle-même.

L'interprétation d'une telle contradiction inhérente à la totalisation des déterminations de la réflexion extérieure produit un effet intéressant. Dans l'interprétation fournie par Hegel, on peut retrouver une structure en trois plans, au départ parfaitement compréhensible du point de vue de notre représentation ordinaire de la comparaison.

- Au premier niveau, il y a la diversité, ce qui est *comparé*.
- Au second niveau, il y a les déterminations de la comparaison, l'*égalité* et l'*inégalité*.
- Au troisième niveau, enfin, le *comparant*[155].

La diversité est déterminée par les rapports entre des termes qui sont eux-mêmes intégralement définis par leur égalité et leur inégalité, mais ces termes peuvent être égaux d'un certain point de vue, et inégaux d'un autre point de vue. Ils sont ainsi conçus comme un substrat, comme une base qui peut recevoir aussi bien la détermination de l'égalité et celle de l'inégalité *en même temps*. C'est la caractéristique de ces déterminations : elles sont prédicables en même temps

---

[154] « Mais, du fait de la séparation où elles sont l'une d'avec l'autre, elles ne font que se supprimer. Précisément, ce qui doit écarter d'elles la contradiction et la dissolution – à savoir que quelque chose soit *d'un certain point de vue*, *égal, mais, d'un autre point de vue inégal* – une telle mise à l'écart l'une de l'autre de l'égalité et de l'inégalité est leur destruction », GW 11, 269, *9-13* ; *SL*, II, p. 49 légèrement modifiée.

[155] Ce point est clairement présenté lorsqu'il est question du comparant : « Sie [die negative Einheit der Gleichheit und Ungleichheit] ist zunächst jenseits des Verglichenen so wie jenseits der Momente der Vergleichung […] » (« Celle-ci est tout d'abord au-delà de ce qui est comparé ainsi qu'au-delà des moments de la comparaison »), GW 11, 269, *27-29* ; *SL*, II, p. 50. L'enchâssement de ces niveaux est au demeurant plus complexe qu'il n'y paraît. Si, au niveau des comparés, la négation vaut comme définitionnelle, elle est médiatisée, au niveau des moments de la comparaison, par le comparant. Ainsi, Hegel peut écrire « gleich ist nicht ungleich, und ungleich ist nicht gleich » (« égal n'est pas inégal et inégal n'est pas égal ») GW 11, 269, *14-15* ; *SL*, II, p. 49, mais le recours à l'adjectif montre qu'il renvoie ici à l'application des déterminations. Au niveau de ces déterminations elles-mêmes, le rapport négatif ne vaut plus comme définition car les deux peuvent justement coexister dans le comparant. Entre les deux niveaux inférieurs, la négation ne fonctionne donc pas de la même manière. Elle est définitionnelle au premier, elle doit être comprise comme annulation au second. La négativité peut alors se *traduire* comme négation, mais elle ne peut toutefois s'y résumer. Une telle asymétrie fonde, en réalité l'orientation de la réflexion extérieure qui s'annule *vers* la réflexion en soi, comme nous allons le voir, c'est-à-dire dans l'instanciation de la diversité.

justement parce qu'elles sont réfléchies par un comparant. Cette réflexion extérieure s'avère être ce qui empêche précisément de les définir l'une par l'autre, ce qui constitue leur trait définitionnel. La structure décrite par le comparant est en réalité l'essence même de l'égalité et de l'inégalité.

3. L'unité négative : structure interne du comparant

Si l'égalité et l'inégalité étaient des déterminations simplement réfléchies, elles pourraient être pensées dans leur simple rapport négatif, mais cette paire induit davantage que la négation, ou bien encore une compréhension approfondie de la négation. C'est en effet ce qui semble se jouer ici, dans l'argumentation particulièrement serrée que Hegel présente :

> Denn beyde [*sc.* Gleichheit und Ungleichheit] sind Bestimmungen des Unterschiedes ; sie sind Beziehungen aufeinander, das eine, zu seyn, was das andere nicht ist ; gleich ist nicht ungleich, und ungleich ist nicht gleich ; und beyde haben wesentlich diese Beziehung, und ausser ihr keine Bedeutung ; als Bestimmungen des Unterschiedes ist jedes das *was es ist,* als *unterschieden* von seinem andern. Durch ihre Gleichgültigkeit aber gegen einander, ist die Gleichheit nur bezogen auf sich, die Ungleichheit ist eben so eine eigene Rücksicht und Reflexon für sich ; jede ist somit sich selbst gleich ; der Unterschied ist verschwunden, da sie keine Bestimmtheit gegen einander habn, oder jede ist hiemit nur Gleichheit[156].

Égalité et inégalité ne sont pas médiatisées par leur négation réciproque, mais par le *comparant*. Leur définition même appelle ce comparant, mais celui-ci semble en quelque sorte intervenir comme étant « de trop », tant et si bien qu'en raison de son opération, la disjonction de l'égalité et de l'inégalité est accomplie, et à travers cette disjonction ces déterminations se trouvent dépourvues de signification (puisque hors de leur détermination réciproque, les déterminations de la différence n'ont pas de « signification »). Le « comparant » se voit du même coup réduit à ne pas être à proprement parler une instance extérieure, mais à se tisser dans le discours lui-même. Le « contexte » d'interprétation de l'égalité et de l'inégalité est le *fruit même de leur rapport*. Dans la caractérisation logique du contexte, on n'avait vu celui apparaître comme fonction dans la *Logique de l'être*. Cette fonction se retrouve ici *produite à partir de l'extériorité de la réflexion elle-même*. Cette intégration permet donc de concevoir le comparant comme *unité négative* (et non plus comme un sujet extérieur déterminant l'égalité ou l'inégalité) :

---

[156] « Car toutes deux [égalité et inégalité] sont des déterminations de la différence ; elles sont des relations de l'une à l'autre, le fait pour l'un des moments, d'être ce que l'autre n'est pas ; *égal* n'est pas *inégal* et *inégal* n'est pas *égal* ; et les deux ont essentiellement cette relation, et, en dehors d'elle, n'ont aucune signification ; en tant que ces moments sont des déterminations de la différence, chacun d'eux est ce qu'il est, en tant qu'il *diffère* de son Autre. Mais du fait de leur indifférence l'une à l'égard de l'autre, l'égalité est seulement rapportée à elle-même, tout de même que l'inégalité constitue pour elle-même une perspective et réflexion propre ; chacune est, du coup, égale à elle-même ; la différence est disparue puisqu'elles n'ont aucune déterminité l'une par rapport à l'autre ; ou chacune est en cela seulement égalité », GW 11, 269, *13-21* ; *SL*, II, p. 49, légèrement modifiée.

> Diese gleichgültige Rücksicht, oder der äusserliche Unterschied hebt somit sich selbst auf, und ist die Negativität seiner an sich selbst. Er ist diejenige Negativität, welche in dem Vergleichen dem Vergleichenden zukommt. Das Vergleichende geht von der Gleichheit zur Ungleichheit und von dieser zu jener zurück, läßt also das eine im andern verschwinden, und ist in der That *die negative* Einheit *beyder*[157].

Il faut insister sur ce point qui semble particulièrement remarquable : la dispersion de la diversité ne conduit pas à une unification qui viendrait rassembler les *membra disjecta*, mais à une nouvelle situation du défaut non pas comme lacune, mais comme *unité négative*. Cette nouvelle situation en change la configuration : le « défaut » est désormais compris comme un mouvement d'*annulation*. Hegel écrivait, au début de notre passage que la différence déterminée, c'est-à-dire la réflexion extérieure, était la différence absolue niée[158], mais une telle négation n'était pas encore thématisée comme telle. Comprise à partir de l'apparition du tiers, elle apparaît désormais comme l'unité de déterminations qui s'annulent dans cette unité.

L'extériorité de la réflexion extérieure est désormais le substrat même, elle est le *contenu propre de la réflexion*, le corrélat *positif* de l'unité *négative*. L'extériorité n'est pas simplement *à côté* de la réflexion, elle est ce vers quoi la réflexion s'*oriente* en s'appliquant à sa propre étrangeté. La diversité, la réflexion en soi, devient ce qu'indique la réflexion extérieure dès lors qu'elle se comprend comme unité négative. Ce point est particulièrement précieux dans notre analyse de la théorie de la proposition et du jugement. L'annulation de la réflexion extérieure dans la mise au jour de l'unité négative implique une référence de cette annulation *vers la réflexion en soi*. Le processus d'internalisation, sur lequel nous avions rencontré précédemment les commentateurs est en réalité un processus de *subjectivation du substrat dans une structure judicative*[159] qui articule non plus la réflexion en soi et la réflexion extérieure, mais bien la réflexion en soi et la réflexion qui s'annule. Dans le premier couple, la réflexion en soi, la diversité, peut bien apparaître comme un substrat. Une fois déployée la logique de la comparaison, elle va pouvoir désormais apparaître comme un sujet du jugement : il est ce que place l'annulation de la réflexion extérieure dans le prédicat.

---

[157] « Cette perspective indifférente, c'est-à-dire la différence extérieure, s'abolit par conséquent elle-même, et elle est la négativité de soi en soi-même. Elle est la négativité qui revient, dans la comparaison opérée, au comparant. Le comparant va de l'égalité à l'inégalité et revient de celle-ci à celle-là, - il fait disparaître l'un des termes au sein de l'autre, et il est, en réalité, *l'unité négative des deux* », GW 11, 269, *22-27* ; *SL*, II, p. 49.

[158] « […] der *bestimmte* Unterschied ist der negirte absolute Unterschied », GW 11, 268, *35-36* ; *SL*, II, p. 49.

[159] Il ne faut pas entendre de manière trop rapide ici le fameux mot hégélien sur la substance qui devrait en même temps être comprise comme sujet. On rappelle ce passage célèbre : « Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken » (« Dans ma façon de voir et de comprendre la question, qui doit se justifier par l'exposition du système lui-même, tout dépend de ce qu'on appréhende et exprime le vrai non comme *substance*, mais tout aussi bien comme *sujet* ») GW 9, 18, *3-5* ; *Phénoménologie*, p. 37. On entend ici « substrat » dans le sens logique du corrélat de la réflexion, de la même manière que l'on entend la « subjectivation » comme le positionnement comme sujet d'un jugement, avec la fonction particulière qui lui incombe d'être ce dont la vérité est énoncée, non pas dans le prédicat, mais par la structure du prédicat.

Conclusion : la réflexion orientée vers son dehors

Récapitulons : l'unité de l'égalité et de l'inégalité est une unité négative, c'est-à-dire un mouvement d'annulation de la réflexion extérieure. Cette annulation est un renvoi. Ce renvoi va vers la réflexion en soi, c'est-à-dire vers l'identité indifférente à la différence. Analysons un instant ce renvoi. Il avait déjà été évoqué un peu plus haut : la réflexion aliénée séparait l'égalité et l'inégalité en les mettant en rapport avec ce qui était comparé, et qui était à ce moment placé sous le terme de « *ein und dasselbe* ». Désormais, on peut avoir quelques informations plus précises concernant cette *Trennung*, cette séparation de l'égalité et de l'inégalité : elle se comprend comme le mouvement même de l'unité négative. Cette dernière n'est pas seulement le « résultat » du rapport de l'égalité et de l'inégalité ; elle n'est qu'en se posant comme égalité et inégalité. Ce refus de faire de l'unité négative une sorte de « point culminant » est clair dans la compréhension du comparant non pas comme un agir subjectif extérieur, mais comme la nature de l'égalité et de l'inégalité. Si l'unité négative est la nature de l'égalité et de l'inégalité, alors la nature même de l'unité négative est bien de se poser à travers l'égalité et l'inégalité :

> Nach dieser Seite, als Momente der äussern Reflexion und als sich selbst äusserlich, verschwinden die Gleichheit und Ungleichheit in ihre Gleichheit zusammen. Aber diese ihre *negative* Einheit ist ferner auch an ihnen *gesetzt*[160].

On peut à partir de là comprendre de manière plus précise l'hésitation que semblait contenir la notion du « tiers » : le tiers est-il l'interprétation technique du « sujet » ou bien ce qui est comparé ? Le tiers se présente bien en effet sous la figure du comparant, mais le fait de l'interpréter comme unité négative revient à le poser comme résultat de la différence de l'égalité et de l'inégalité. Ce qui apparaît ainsi au premier abord en position de surplomb, et comme ce qui *décide* de la signification est en réalité l'élément *asémantique* auquel renvoie la signification elle-même. Ainsi, au lieu d'une relation quadrangulaire, représentable ainsi :

Comparant

|

Égalité - inégalité

|

Comparé (*divers*)

[160] « Suivant ce côté, en tant qu'elles sont des moments de la réflexion extérieure et qu'elles sont extérieures à elles-mêmes, l'égalité et l'inégalité disparaissent ensemble en leur égalité. Mais cette unité *négative* qui est la leur est en outre, aussi, *posée* en elles », GW 11, 269, *32-34* ; *SL*, II, p. 50 légèrement modifiée.

On aura bien affaire à une relation triangulaire, mais dans laquelle la « pointe » produite par l'indifférence de l'égalité et de l'inégalité est l'ensemble d'orientation *vers* un corrélat dont la structure se comprend dans la différence pure. Cette relation triangulaire n'apparaît pas encore clairement ici, car elle demeure pensée de manière linéaire. La tension que l'on a observée dans le statut du « tiers » demeure simplement *indiquée*, mais non résolue : l'étrangeté contenue *en soi* dans le comparant est *l'objet propre de la comparaison*.

L'égalité de l'égalité et de l'inégalité est réfléchie, c'est-à-dire intègre ce à quoi la comparaison est inégale, c'est-à-dire la réflexion en soi. Pour présenter à partir du texte nos conclusions précédentes, le moment où la réflexion en soi est décrite comme « *ein und dasselbe* », c'est-à-dire comme le comparé, est le moment dans lequel elle se présente comme substrat. Le moment, particulièrement fugace, où elle se présente comme « sujet » du jugement est celui où elle est désignée comme « *eines Dritten* ». Un tel sujet est travaillé par les déterminations de l'égalité et de l'inégalité, autrement dit il est relativisé. L'égalité et l'inégalité sont la position de l'unité négative, donc elles sont égalité et inégalité d'autre chose. Cette « autre chose », c'est ce qui se présente ici comme l'égal et l'inégal. L'égal est ce qui est déterminé par l'égalité, l'inégal, ce qui est déterminé par l'inégalité. Comment comprendre ici la transition abrupte que propose Hegel ?

> […] sie [*sc.* die Momente der äussern Reflexion : Gleichheit und Ungleichheit] haben nemlich die *an sich seyende* Reflexion ausser ihnen, oder sind die Gleichheit und Ungleichheit *eines Dritten*, eines andern als sie selbst sind. So ist das Gleiche nicht das Gleiche seiner selbst, und das Ungleiche als das Unlgeiche nicht seiner selbst, sondern eines ihm ungleichen, ist selbst das Gleiche[161].

Le fait, pour l'unité négative de se poser dans l'égalité et l'inégalité implique une application de l'égalité et de l'inégalité au divers, mais le rapport à ce divers traverse le rapport de l'égalité et de l'inégalité : ce à quoi s'applique le rapport de l'égalité et de l'inégalité est *inégal* à ce rapport, c'est-à-dire extérieur à ce rapport, et cette extériorité est bien *intégrée* à la réflexion qui s'extériorise. Une telle application fait remonter le caractère réflexif qui était simplement en soi dans le divers. On peut ainsi déployer l'annulation des déterminations de la réflexion extérieure comme le résultat spécifique de l'extériorité de cette réflexion. Autrement dit, la différence de la réflexion en soi et de la réflexion extérieure est abolie par la compréhension de la réflexion extérieure comme réflexion négative. Ce point nous fait entrer dans une compréhension nouvelle du rapport des termes comme rapport d'opposition. Dans le cadre de notre interprétation

[161] « […] elles ont en effet en dehors d'elles la *réflexion qui est en soi*, ou elles sont l'égalité et l'inégalité *d'un tiers*, d'un autre que ce qu'elles sont elles-mêmes. Ainsi, l'égal n'est pas l'égal de soi-même, et l'inégal en tant qu'il est inégal, non pas de soi-même, mais de quelque chose d'inégal à lui, est lui-même l'égal ». GW 11, 269, *34-38* ; *SL*, II, p. 50.

d'ensemble, on revient ici à un stade propositionnel, mais dans lequel la proposition abrite désormais sa totalisation comme négation de soi, et donc comme *orientation*.

Chapitre VII

Le corrélat structuré : de l'étrangeté du discours à la question de la vérité

L'étrangeté du discours à laquelle la diversité nous a confronté n'est pas sans intérêt. Son articulation semble peut-être inutilement complexe, mais elle permet cependant de comprendre comment la réflexion peut se doter d'un contenu *propre*, si tant est que cette notion de propriété du contenu puisse avoir le sens naïf que l'on pourrait lui donner. L'opposition, elle, nous fait entrer dans un rapport des déterminations qui semble à première vue plus concret. Essayons de résumer rapidement les choses.

Dans la diversité, l'identité et la différence sont désormais les rapports d'égalité et d'inégalité, qui correspondent à l'identité extérieure et à la différence extérieure. Par « extérieure », on veut dire ici que la réflexion se comporte de telle manière qu'elle laisse son opération hors d'elle-même, qu'elle thématise ce qu'elle fait comme quelque chose hors de quoi elle se tiendrait. Cela n'est pas sans une certaine contradiction : l'égalité et l'inégalité sont des déterminités de la réflexion, ce qui signifie qu'elles sont décrites comme négation l'une de l'autre. Pourtant, cette négation les relie et donc les annule, puisque leur conjonction est leur annulation. Pour éviter cela, il suffit de convoquer un terme supplémentaire, le tiers, pour lequel on peut dire *et l'égalité et l'inégalité* d'un même sujet, à condition de faire varier les points de vue. Ce tiers terme s'avère être l'unité négative des déterminations extérieures, unité par laquelle elles sont définis en même temps qu'annulées. L'égalité et l'inégalité sont des rapports *extérieurs*, qui ne disent rien du contenu même, qui se retrouve placé comme ce qui est indifférent, mais cette extériorité demande une analyse rigoureuse : si l'on s'intéresse à l'égalité et à l'inégalité comme à des objets, elles sont définies négativement l'une par rapport à l'autre : cette négation réciproque est leur totalité. Veut-on penser cette totalité que l'on se retrouve à poser un terme extérieur et indifférent à l'égalité et à l'inégalité. Voilà la difficulté face à laquelle on se retrouve : poser un terme qui ne devrait pas, pourtant, être posé, mais bien plutôt être indifférent. L'indifférence (*Gleichgültigkeit*) contredit l'être-posé (*Gesetztsein*). Si l'on renverse quelque peu la formulation, il deviendrait possible de comprendre l'indifférence comme *contradiction de l'être-posé*, mais alors on ne peut plus penser l'indifférence exactement de la même manière. Pour le moment, l'être-posé (totalité de l'égalité et de l'inégalité) se reflète dans l'indifférence pour faire apparaître que sa totalisation est négative, mais une telle négativité n'apparaît encore que comme un dehors[1].

[1] On se souvient de la description de la diversité comme l'être-autre de la réflexion « Die Verschiedenheit macht das Andersseyn als solches der Reflexion aus » (« La diversité constitue l'être-autre comme tel de la réflexion »). GW 11, 267, *17* ; *SL*, II, p. 47.

Le point qui nous intéresse particulièrement ici se trouve donc dans ce rapport de la logique réflexive à un corrélat. Celui-ci peut se formuler dans les termes du jugement, à partir du moment où la logique propositionnelle se trouve mise en difficulté. Ici, l'égalité et l'inégalité seraient, dans leur conjonction, le rapport au prédicat. La totalité de la définition s'avère donc être une extériorisation de la forme, dans laquelle réflexion extérieure et réflexion en soi sont corrélées, mais d'une manière que l'on ne peut encore que *constater*. La logique de l'opposition, de ce point de vue, nous aide à comprendre cette corrélation d'une manière plus rigoureuse, et donc à comprendre comment la réflexion peut produire sa vérité dans son contenu. En d'autres termes, il faut entrer dans la difficulté du *constat* de la réflexion. C'est ce point qui sera la ligne directrice de notre commentaire de l'opposition.

La contradiction de la diversité n'est donc pas fonction d'un donné que l'on attendait. Elle émerge à partir d'une tension entre le discours logique et sa propre présentation. Le discours logique doit, en effet, pour fonctionner, articuler en permanence des relations les unes avec les autres. Il est, dans sa vérité, l'expression systématique de différentes relations. Pourtant, dans la présentation qu'il fait de lui-même, dans la discipline logique, à proprement parler, le discours produit de lui-même une image scindée, morcelée, décomposée pour reprendre le terme hégélien. Un tel morcellement est en réalité inévitable, et Hegel n'entend pas, au demeurant l'éviter, puisqu'il permet de produire un effet très intéressant : alors même que l'on pense qu'une telle présentation des opérations de la pensée permet d'en garantir la pureté, on s'aperçoit que survient une sorte de « pollution » du discours logique.

On parle ici d'une pollution, et ce terme draine mécaniquement avec lui une connotation dépréciative, mais pour Hegel, il n'en est rien. L'apparition des effets du développement logique semble être de deux ordres : le premier est d'ordre psychologique, avec l'irruption de la question de la perspective, des « côtés », de la considération d'un tiers, dont on imagine tout de suite qu'il s'agit d'une conscience qui compare des choses. Le second ordre est, justement, d'ordre ontologique, puisque les rapports entre les opérations logiques ne sont pas « purs », mais déterminés par la manière dont on utilise ces déterminations en lien avec un contenu. Ainsi, dans le cas de la séparation de l'égalité et de l'inégalité, celle-ci est directement liée au fait que l'on utilise l'égalité et l'inégalité pour parler d'un contenu, d'un divers qui est « un et le même ». Ces deux effets, psychologique et ontologique, ne sont pas, comme on pourrait le penser au premier abord, des défauts dans la quête de la pureté logique[2]. Il s'agit bien d'effets nouveaux du décalage

[2] L'antipsychologisme hégélien, bien identifié notamment par Lothar Eley (*Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1976, p. 18), peut se fonder sur des motifs évoqués précédemment (pour la critique de la logique de Fries, qui serait fondée sur des bases psychologiques, voir la « Notiz zu Fries » à la fin de

formel. Alors même que, dans la réflexion, on pourrait imaginer que « la pensée se retrouve face à elle-même »[3], Hegel semble ici nous inviter à une compréhension particulièrement objective du « face à ». Ce n'est pas ici le paradigme de la transparence qui prévaut[4], mais plutôt celui dans lequel l'exposition réflexive *manifeste* une étrangeté à soi du discours[5]. Une telle manifestation n'est pas exactement l'apparence d'une réalité cachée dans les tréfonds de la discursivité, mais l'instance d'une *réalisation*. Présenter le discours logique en voulant faire abstraction de tout le reste débouche sur la *position de l'unité négative* (qui est l'*instance discursive elle-même*), et non d'une transparence à soi du discours. On comprend dès lors l'irruption psychologique et ontologique, non pas comme un défaut, mais bien comme un effet même du discours.

Le discours de la logique ordinaire est, pour sa part, relativisé, dans la mesure où il repose, pour fonctionner, sur ce qu'il exclut. Ce qui apparaissait, dès lors, comme appartenant à un ordre psychologique ou ontologique s'avère être *logiquement* structuré à partir du moment où l'on thématise l'unité discursive comme unité négative. La structure logique de ce qui apparaissait auparavant comme une sorte de « conscience » est cette unité, c'est-à-dire de la contradiction de l'opération et des effets de cette opération. La compréhension de la référence s'enrichit considérablement : si l'évitement de la contradiction est la règle de la structuration de la logique ordinaire, alors celle-ci ne peut en aucun cas comprendre la contradiction sur laquelle elle repose. Faute de comprendre une telle contradiction, elle en pose l'effet hors d'elle-même. La « compensation » de l'évitement de la contradiction, évitement qui répond en réalité à une exigence parfaitement *logique* de clôture de la réflexion, est la position d'un objet. Cet objet est en

---

GW 12 (p. 311-312) et la critique sévère dans l'introduction de la première édition de la *Logique de l'être* (GW 11, 23 ; *SL* I, p. 59). Dans ce second passage, on retiendra également la critique du psychologisme en logique). Le but n'est cependant pas une exclusion de tout « psychologisme » ici, mais bien une resituation de ce que l'on désigne comme étant ordinairement du au psychologique dans la structure logique. La *Logique* peut ainsi *placer* la psychologie, et non la supposer comme autonome.

[3] La réflexion n'a en réalité rien d'une prise en charge immédiate et intuitive de la pensée par elle-même. Ce point est analysé par Antoine Grandjean (*Critique et réflexion*, Paris, Vrin, 2009, pp. 78-79), qui remarque justement que le caractère *discursif* de la réflexion renvoie à un *détour* qu'il faudrait faire, détour par lequel la pensée se réaliserait en tant que telle. Cette critique du paradigme de la transparence est prolongée chez Hegel.

[4] Bernard Bourgeois, dans « Hegel et la métaphysique réformée », dans Jean-François Kervégan, Bernard Mabille (éds.), *Hegel au présent,* Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 33, remarque cette norme de la transparence de la pensée, mais souligne également que celle-ci ne peut être entendue comme un simple repos, mais comme une libération qui a bien ici un sens *actif* et productif.

[5] La conséquence de ce point et qu'il n'y a pas, contrairement à ce que l'on peut trouver dans la *Logique* de Port-Royal, une pensée « absolue » dont le langage ne serait que l'expression. Ainsi « […] si les réflexions que nous faisons sur nos pensées n'avaient jamais regardé que nous-mêmes, il aurait suffi de les considérer en elles-mêmes, sans les revêtir d'aucunes paroles, ni d'aucuns autres signes […] » (Antoine Arnauld, Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser* (1662), Paris, Vrin, 1981, p. 38). Le vêtement discursif est ici lié seulement à une habitude et à la relation à l'autre. La présence de l'autre *à même la pensée* (dans l'extériorisation sans laquelle elle n'est pas) transforme cette compréhension instrumentale de la discursivité. C'est ce que relève Jean-Claude Pariente, notamment chez Wittgenstein, dans « Le langage », dans Denis Kambouchner (éd.), *Notions de philosophie*, I, Paris, Gallimard, 1995, pp. 365-422, en particulier pp. 406-409. Sur le problème du langage et l'intérêt croissant pour la question du signe à Port-Royal, voir Martine Pécharman, « Les mots, les idées, la représentation. Genèse de la définition du signe dans la *Logique* de Port-Royal », *Methodos*, 16, 2016, http://journals.openedition.org/methodos/4570 (consulté le 8 août 2022).

fait le nouveau lieu de la contradiction : il doit être en effet *posé comme non-posé*. La logique habituelle traite donc ses effets comme des surplus alors même qu'elle les structure à travers son extériorisation. Dès lors, la présence du corrélat demeure quelque chose d'irrémédiablement mystérieux. Eviter la contradiction, c'est tomber immédiatement dans un autre problème, qui a toutes les apparences d'une aporie : le problème de l'*applicabilité* de la logique, et de la supposition d'extériorité dans laquelle ce problème se pose nécessairement. Comprendre la contradiction, c'est concevoir l'application comme un processus logique à proprement parler, c'est-à-dire ne plus tenir le corrélat pour quelque chose qui serait simplement là.

La difficulté à laquelle nous confronte le passage sur l'opposition est donc ici redoutable : pour penser la réalisation de la discursivité réflexive, il faudrait pouvoir comprendre le rapport de la réflexion à sa propre lacune autrement que comme un rapport extérieur. « Autrement », cela ne veut pas nécessairement dire qu'il faudrait « intérioriser » le rapport extérieur dans un unité surplombante, mais plutôt qu'il faudrait comprendre l'extériorité comme extériorisation, et donc ne pas la dramatiser. Cette thématisation de l'extériorisation relativise le caractère symbolique que l'on avait dans un premier temps abordé dans la diversité. La « symbolicité » repose en effet sur l'idée d'une dispersion d'une unité première, qui serait ici la signification. Il faudrait alors rassembler ce qui est séparé pour parvenir à la signification. La symbolicité semble ainsi dépendre d'une réunion des termes éparpillés, mais disparaît en même temps dans une telle réunion. Si l'extériorité, ou la dispersion, est abordée de manière dynamique, alors l'unité première n'est plus requise pour comprendre le rapport à la signification. L'opposition, qui permet justement de penser la totalisation non pas comme origine, mais bien comme effet, nous permet donc d'approfondir notre rapport à la signification : la proposition ne sera plus conçue comme une « composition » permettant d'accéder à la signification. Elle articulera sa propre totalité comme se totalisant avec son application dans un rapport objectif.

La « composition » propositionnelle n'est plus comprise, dans ces circonstances comme une adjonction faite de l'extérieur au terme, mais bien comme la manifestation du fait que le terme ne peut avoir sens que dans une composition qui est appelée par l'unité négative dans laquelle il entre, *puisqu'il l'est*. L'apparition de l'insubstituabilité à soi du terme, qui fonde sa substituabilité avec d'autres, est un positionnement différent de la négation, non plus comme une simple opération extérieure, mais comme un processus d'annulation *interne à la propositionnalité elle-même*. À ce titre, la compréhension de la réflexion en soi comme intégralement déployée dans l'être-posé de l'unité négative apparaît, d'une part, comme le refus d'hypostasier cette unité négative, et d'autre part, comme un retour à la proposition, mais cette fois-ci comme une totalité qui s'annule. C'est à ce titre que l'on peut mieux localiser le problème de l'application comme

dépendant d'une certaine *présupposition* de la réflexion en soi. Toutefois, dès lors qu'une telle présupposition est justement comprise comme le mouvement même de la réflexion extérieure, le problème de l'application ne se pose plus dans les mêmes termes, c'est-à-dire comme une mise en rapport qui nécessiterait l'intervention du tiers. C'est ici que l'on peut désormais traiter du rapport des termes comme *opposition*. On propose ici un cadre global d'analyse de l'opposition (I) puis un commentaire détaillé de ses trois figures (II).

I. L'opposition, ou le problème de la sémantique du jugement

Le passage sur l'opposition présente un certain nombre de difficultés bien connues, mais permet également, compte tenu des résultats obtenus dans l'analyse de la diversité (ébauche de la structuration du jugement dans le rapport de la réflexion en soi et de la réflexion extérieure, mise en place d'une théorie de la composition originale, qui permet de ne pas avoir recours à un « tiers » surplombant la prédication) de tracer les lignes de force d'une authentique théorie de la référence propre à la logique de la réflexion. Dans celle-ci, on rappelle que ce à quoi s'applique la *Logique*, c'est à la compréhension de ce qui se dit *Gesetztsein*, être-posé, et donc sur la structure objectivante de la *position*.

Celle-ci va pouvoir désormais apparaître comme résultat de l'*opposition* (*Gegensatz*) de la réflexion. Le *Gegensatz* prolonge ici la compréhension du *non-* pur, et donc de la différence absolue, comme *exclusion*. C'est le motif décisif qui apparaîtra dans ce passage, et dont nous aurons à saisir la valeur. Cette exclusion, plus qu'une simple différence, nous permet d'enrichir notre compréhension de l'indépendance des déterminations (A) dans une opposition entre positif et négatif (B) qui ne les fait pas apparaître comme symétriques l'un de l'autre (C).

A. Comprendre la diversité par l'opposition : *Gleichgültigkeit* et *Selbstständigkeit*

1. La diversité indifférente et l'opposition concrète

Les résultats de la logique ordinaire nous permettent de comprendre l'opposition et la contradiction comme des rapports entre propositions[6], mais comme on le remarque

[6] On se reporte alors au « carré logique ». Voir, à ce sujet, l'article « Logisches Quadrat » de Christian Thiel, *in* Jürgen Mittelstraß (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1995 (2004), vol. 3, p. 423. Pour un exposé sur la question, voir la *Logique ou l'art de penser*, II, III-IV (*op. cit.*, pp. 113-118), et la synthèse de Louis Couturat, *La Logique de Leibniz, Hildesheim, Olms 1961 (réimpression de l'édition de 1901)*, pp. 444-446. Le rapport de contradiction est celui entre une affirmative universelle et une négative particulière (A-O), ou bien entre une négative universelle et une affirmative particulière (E-I). Le rapport de contradiction implique que l'affirmation d'une des deux propositions contradictoires implique la négation de l'autre. Mais deux propositions dont l'une se présente comme la négation de l'autre ne sont pas nécessairement contradictoires : le rapport de contrariété (A-E) ou de subcontrariété (I-O) font apparaître ces cas de figures : si A est vraie, E est fausse, si E est vraie, A est fausse, mais de la fausseté de l'une, on ne peut déduire la vérité de l'autre. Autrement dit, les contraires peuvent être fausses en même temps, mais jamais vraies en même temps. Dans le cas des subcontraires, on ne peut déduire de la vérité de l'une la fausseté de l'autre. Elles peuvent donc être vraies en même temps, mais jamais fausses en même temps.

fréquemment, ce n'est pas de propositions dont il est ici question, mais de *déterminations*[7]. Les rapports de déterminations permettront de rendre compte dans un autre lieu des rapports propositionnels (au sens ordinaire du terme « proposition »)[8]. Dans l'opposition conçue comme rapport de déterminations, les deux déterminations opposées l'une à l'autre sont déterminées par leur *annulation* réciproque, et non pas seulement dans un rapport *négatif* au sens de « ne pas être l'autre »[9] : les déterminations ne sont pas simplement le *non-autre*, mais le *néant de l'autre*. Ce

---

[7] Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, Berlin, Eule der Minerva, 2017, p. 151-152.

[8] Dans la remarque au concept particulier, GW 12, 46, *10-27* ; *SL*, III, p. 61. Il est particulièrement intéressant qu'à cet endroit, Hegel désigne la contradiction au moyen de la racine *latine*, pour renvoyer ici à un vocabulaire davantage scolaire. La « contrariété » est alors comprise à partir de la diversité et la « contradiction » à partir de l'opposition : la contrariété est toute extérieure, tandis que la contradiction renvoie à un travail intérieur. On note toutefois que ce passage ne fait pas l'objet d'un traitement particulièrement poussé, et Hegel renvoie volontiers aux déterminations de la réflexion ici. On trouve dans le cahier de Karl Hegel une formulation de la différence du contraire et du contradictoire : « Man führt contradictorische Begriffe an und diese heißt man solche, wie blau und – blau, bloß nichtblau, conträr heißt man blau und gelb, das contradictorische sey nur nichtblau, bloße Negation, also andre Farbe, das Allgemeine, die Farbe, liegt zu Grunde » (« On produit des concepts contradictoires et on nomme ces concepts à la manière de « bleu » et «– bleu », simplement « non-bleu » ; on appelle contraire le bleu et le jaune, le concept contradictoire serait simplement non-bleu, la simple négation, donc n'importe quelle autre couleur ; l'universel, la couleur, est au fondement »), GW 23,2, 750, *32-35* ; *LL* 1831, p. 134), ou bien encore : « Entgegengesetzte Prädikate werden widersprechend, wenn man sie sich in Beziehung auf *Eines* dient » (« Des prédicats opposés deviennent contradictoires lorsqu'on les pense en rapport avec *une* chose »), (GW 23,2, 751, *1-2* ; *LL* 1831, p. 134). Remarquons toutefois la différence : d'un côté, le couple entre contraire et contradictoire (au sens de *conträr* et *contradictorisch*) ne semble pas beaucoup intéresser Hegel, mais suffisamment pour introduire l'idée du jugement infini. La référence spécifique du *contradictorisch* est donc l'universalité, tandis que la simple contrariété n'introduit cette base que négativement. La situation est différente pour le couple formé par l'opposé et le contradictoire (cette fois-ci *Entgegengesetzt* et *Widersprechend*) : la contradiction introduit ici une référence à un « Un », ce que ne fait pas tout à fait l'opposition. Dès lors, la structure de la contradiction « scolaire » (*Contradiction*) a un rapport à la généralité, mais elle est sous-tendue par la contradiction technique (*Widerspruch*) qui, elle produit un rapport à l'unité formelle, c'est-à-dire à la *condition* ou à la *raison* d'un jugement. Si la contradiction ordinaire renvoie à un « universel » qui serait en position de *Grund*, la contradiction développée par Hegel a un rapport à cette position de *Grund*. Le reproche de confusion entre la contrariété et la contradiction est connu : on le trouve notamment formulé par Günther Patzig, dans l'article « Widerspruch » (dans H. Krings, H.-M. Baumgartner, C. Wild (éds.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Münich, Kösel Verlag, 1973-1974, vol. 6, pp. 1697 sqq.). Il reprend un motif présent dès le XIXe siècle chez Adolf Trendelenburg (*Die logische Frage in Hegels System*, Leipzig, Brockhaus, 1843, pp. 15-16), mais il apparaît comme superficiel en regard de ce que Hegel écrit. Il est, de plus, hors de propos pour les déterminations de la réflexion. Pour l'apparition de cette différence, liée à l'applicabilité (contradiction) ou non (contrariété) du principe du tiers-exclu, voir Aristote, *Catégories*, 11b 39–12a 25 et *Seconds analytiques*, 72a 12. On remarquera ici qu'à partir de *Catégories*, 13a 37, Aristote montre que l'opposition peut avoir l'apparence de se transformer en contradiction dès lors que les contraires sont utilisés « en combinaison », c'est-à-dire lié à un sujet. Ceci semble radicalisé chez Hegel, ainsi que le résume Wolff : « Positives und Negatives verhalten sich zueinander als Paar von Bestimmungen, die einem Gegenstand durch Prädikate beigelegt werden, die in Bezug auf diesen Gegenstand kontradiktorisch sind » (*Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 147). Sur ce sujet, voir également le résumé rapide, et la mise au point de C. Iber, dans *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 374-377, notamment p. 375). La distinction entre *Contradiction* et *Widerspruch* ne semble pas commentée.

[9] Hegel a recours plus loin, dans la remarque sur le tiers exclu (GW 11, 285-286 ; *SL*, II, pp. 67-68 ; également dans la remarque au § 119 de *l'Encyclopédie*, GW 20, 150, *7-10* ; *E.*, I, p. 378) aux symboles +A et –A. Wolff souligne ici (*Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 153, n. 5) qu'en dépit des réticences de Hegel à la formulation du calcul logique, il utilise ici des symboles mathématiques pour décrire des rapports logiques – ce que Kant, dès 1755, dans la *Nova Dilucidatio* (Ak. I, 390 ; Pl. I, pp. 116-117), refusait, en faisant explicitement référence aux travaux de Joachim G. Daries (référence au § 217 du *Weg zur Wahrheit*, Francfort, C. G. Strauss, 1776, pp. 186-187. Ce passage présente une discussion du principe de contradiction qui le fait apparaître sous une forme que l'on considérera plus loin comme « binaire » : A – A =0). Plus intéressant encore (*Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 128, n. 35), la présence chez J. Daries de la distinction entre *res positiva* (+A), *res negativa* (–A), et *res absoluta* (A) (*Introductio in artem inveniendi seu Logicam theoretico-practicam*, Iena, 1742, §§ 17-19, pp. 15-17), qui anticipe la formulation hégélienne de +A, –A et A. Mais la tolérance de cette formulation à cet endroit de la *Logique* ne doit pas forcément résonner comme une adoption, comme semble le penser M. Wolff. Il faut en effet rappeler que dans les occurrences citées, nous avons

rapport se distingue à la fois de la diversité, dans laquelle une détermination n'est pas déterminée comme correspondant à la négation d'une autre (dans la diversité de A et de B, on ne peut pas écrire A = –B si l'on n'a pas identifié A et B comme déterminités d'une même détermination) et de la contradiction, dans laquelle, d'après Kant, le rapport des deux termes contradictoires débouche sur un néant.

Kant distingue en effet la contradiction, qui est un rapport analytique, qui a pour résultat un irreprésentable, un *nihil negativum*, de l'opposition, rapport réel débouchant sur un 0, sur un *nihil privativum*[10]. On peut ainsi résumer les choses de manière assez rapide, en distinguant :

- Un rapport négatif non déterminant, tel qu'on peut le rencontrer notamment dans la logique qualitative : une détermination est encadrée, si l'on préfère, *située* par rapport à une autre, mais elle n'est pas pour autant définie par là[11].
- Un rapport négatif contradictoire : la détermination s'y trouve liée à sa négation absolue. Dans ce rapport, la détermination est simplement anéantie.
- Un rapport négatif oppositif : la détermination est liée à sa négation relative. Le résultat sera ici un « 0 ».

Formellement parlant, il n'y a cependant aucune différence entre l'écriture de la contradiction et celle de l'opposition. Si l'on reprend la notation inspirée de J. Daries, +A –A= 0 est une notation de la contradiction. On peut tout aussi bien noter l'opposition ainsi. Si l'on veut utiliser cette notation, il faudrait distinguer ici +A –A = Ø (contradiction) et +A –A = 0 (opposition). Avant de décider de la possibilité d'une telle notation, et de la différence entre opposition et contradiction, il faut se doter d'une compréhension plus fine du statut de +A et de –A. Dans le cas de la contradiction, –A doit être interprété comme négation de +A, et cette totalité rapportée

---

essentiellement affaire à deux remarques, ce qui peut situer cette utilisation comme une concession faite à l'histoire de la logique. Autrement dit, il s'agirait ici essentiellement d'une formulation sur le mode de la logique *historique*, mais non quelque chose qui serait spéculativement signifiant. Cet argument ne suffit pas à faire disparaître la présence de ces formules. Elles ne servent pas tant à inscrire le propos spéculatif dans l'histoire de la logique contemporaine de Hegel qu'à situer la tentative de mathématisation de la logique *dans la* Logique *elle-même*. Celle-ci repose sur le fait que la contradiction soit bien *présente*, mais *non-thématisée*. Le fait que Hegel soit moins rétif que Kant à l'adoption de cette notation conduit M. Wolff à une légère surévaluation de cette formulation, qui ne permet pas de saisir exactement l'apport de la thématisation de la contradiction. La réduction de la contradiction à son expression mathématique (c'est-à-dire la continuité entre l'opposition et la contradiction) débouche sur un léger « lissage » du rapport de Hegel à l'opposition. Celle-ci permet sans doute de faire apparaître la contradiction, mais l'apparition de celle-là change la configuration du rapport des termes qui s'y rencontrent. Il nous faudra, de ce point de vue, problématiser le rapport de l'opposition et de la contradiction en termes de *rétroaction*.

[10] Voir l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, Ak. II, 171-172 ; Pl. I, pp. 265-266. Il convient toutefois d'ajouter aux oppositions réelle et logique une troisième sorte d'opposition, qu'il appelle l'opposition dialectique, et qui semble se rapprocher de la contrariété au sens logique dans *Critique de la raison pure*, A 503-505 / B 531-533 ; Ak. III, 346-347 ; Pl. I, pp. 1146-1148, par exemple. Nous ne nous étendons pas ici sur la présentation kantienne des rapports d'opposition. Voir sur ce point M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 53-104.

[11] La logique du jugement infini trouve sa place dans l'altérité de l'être déterminé, mais la logique de la diversité lui fournit bien son armature théorique.

à un seul et même objet, qui se retrouve défini par là même comme impensable[12]. Dans le cas de l'opposition, –A est conçu dans un rapport à +A tel que leur totalité est rapportée à un objet *qui est 0*, ce qui signifie que –A n'est pas défini comme négation de +A, mais comme une détermination autonome à part entière. Le « 0 » est l'équilibre de deux déterminations autonomes, le néant absolu est la totalité d'une détermination et de la négation d'elle-même.

Dans l'opposition, la différenciation apparaît ainsi sous la forme de la différenciation du positif (+A) et du négatif (–A). Le caractère autonome de ces deux déterminations, qui permet d'expliquer leur totalité comme = 0 est clairement identifié par Hegel :

> Das Positive und das Negative sind so die selbständig gewodernen Seiten des Gegensatzes[13].

Toutefois, l'intérêt particulier de la reconstruction que Hegel propose ici est l'analyse du positif et du négatif à partir de la réflexion de l'égalité et de l'inégalité. Cette analyse permet en effet de penser de manière rigoureuse une articulation entre des rapports simplement pensés (et en l'occurrence des rapports extérieurs de comparaison) et des rapports que l'on reconnaît volontiers comme des *rapports concrets*, c'est-à-dire intérieurs. De ce point de vue, l'égalité et l'inégalité impliquent des rapports de termes seulement définis par leur diversité et leur indifférence (*Gleichgütligkeit*), tandis que l'opposition implique un rapport de termes définis par leur autonomie (*Selbstständigkeit*). Dans les termes de Hegel, on peut ici tracer une première ligne de différenciation : dans la diversité, nous avons affaire à des termes indifférents, et les rapports entre ces termes sont extérieurs, tandis que dans l'opposition, nous avons affaire à des termes *autonomes* dont les rapports sont constitutifs de leur définition.

2. Réarticuler la diversité

En apparence, l'opposition ne semble présenter qu'une recomposition de la diversité par elle-même, autrement dit une *réflexion de la diversité*. Cette formule est *forcément paradoxale*, puisque la diversité n'est qu'extérieurement. Les moments de l'opposition, le positif et le négatif, semblent donc, de manière superficielle, médiatiser l'égalité et l'inégalité. Le positif est totalité de l'égalité et de l'inégalité, le négatif est totalité de l'inégalité et de l'égalité. Ainsi :

> Diese in sich reflectirte Gleichheit mit sich, die in ihr selbst die Beziehung auf die Ungleichheit enthält, ist das Positive ; so die Ungleichheit die in ihr selbst die Beziehung auf ihr Nichtseyn, die Glechheit enthält, ist das Negative[14].

---

[12] La contradiction, en elle-même, n'est donc pas impensable. Ce qui est impensable, c'est plutôt le corrélat de la contradiction : la contradiction fonctionne ainsi comme une annulation de son support.

[13] « Le positif et le négatif sont ainsi les côtés de l'opposition devenus subsistants par soi », GW 11, 273, *20-21* ; *SL*, II, p. 54.

Il semble que l'on trouve ici une structure analogue à celle que l'on rencontrait à la fin de la différence absolue, où chaque terme de la différence absolue était réfléchi dans soi comme identité et différence d'une part, comme différence et identité d'autre part[15]. Si l'on peut repérer une structure réflexive analogue à différents endroits, cela ne veut pas nécessairement dire, comme on l'a vu, que cette structure produit systématiquement les mêmes effets, ni même que cette structure ne se complexifie pas[16]. On a déjà pu observer que le fonctionnement de la réflexion ne donnait pas lieu à une clôture de ce mouvement, mais à une intériorisation croissante de l'altérité qu'il suppose. Le « procès » logique des déterminations de la réflexion apparaît comme une *position* de l'extériorité que la réflexion produit comme *sienne* à travers sa thématisation. L'intériorité de la pensée laisse supposer que l'extériorité du « divers » en est justement le dehors[17], alors même que cette extériorité n'est que le reflet du mouvement de séparation que la réflexion *est*[18]. C'est pour cette raison que l'on peut interpréter la diversité, de manière technique, comme *réflexion en soi* (au sens de *an sich*, donc, et non de *in sich*). Cette réflexion en soi, la diversité, faisait face à la réflexion extérieure, simple manipulation dont le principe directeur se trouvait hors d'elle-même, dans le « comparant ».

L'extériorité de la diversité, face à l'identité envisagée plus haut, se retrouvait alors comprise à partir de l'extériorité de la réflexion à elle-même. Dès lors que l'on parvient à comprendre la diversité comme réflexion en soi, on ne peut plus la comprendre que comme articulée par une réflexion extérieure, de telle sorte que se manifeste ici une solidarité profonde entre la compréhension rigoureuse de la diversité et la compréhension de la réflexion comme extérieure à elle-même[19].

---

[14] « Cette *égalité* avec soi réfléchie en soi qui contient dans elle-même la relation à l'inégalité est le positif ; de même, l'*ingéalité* qui contient dans elle-même la relation à son non-être, l'égalité, est le *négatif* ». GW 11, 273, *4-7* ; *SL*, II, p. 54.

[15] Voir ainsi pour rappel GW 11, 266, *26-28* ; *SL*, II, p. 46. Chaque moment est à cet endroit *totalité*.

[16] Elle est alors une macro-structure. Cette image stabilisée du système est évidemment rétive à la complexification que celui-ci introduit. La macro-structure est donc essentiellement un outil interprétatif à n'utiliser que *négativement*.

[17] D'où le fait que l'identité se trouve opposée, dans les remarques à l'identité, non pas exactement à la différence, mais bien à la diversité (voir exemplairement sur ce point GW 11, 263, *11-16* ; *SL*, II, p. 43, où il était de l'identité qui apparaît dans la séparation d'avec la diversité, et donc comme moment de cette séparation). L'apparition de la séparation (*Trennung*) ici est significative dans la mesure où elle traduit un rapport qui n'est pas simplement extérieur, mais bien un processus inhérent à la réflexion elle-même, à savoir un processus d'*aliénation*.

[18] On rappelle ici, à nouveau, l'analyse de Bernard Bouregois, « Hegel et la métaphysique réformée », *op. cit.*, p. 33.

[19] Ce motif se retrouve dans la lecture de Béatrice Longuenesse (*Hegel et la critique de la métaphysique*, Deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 2015, p. 97) comme dans celle de Bernard Mabille (*Cheminer avec Hegel*, Chatou, La Transparence, 2007, p. 36) : le formalisme de la pensée est solidaire d'un empirisme, et l'appelle, pour ainsi, comme son répondant structurel. Le diagnostic est sans aucun doute exact, mais il est possible de le prolonger, notamment en comprenant *comment* cette solidarité structurelle du formalisme et de l'empirisme fonctionne, alors même que la présupposition du formalisme est celle d'une neutralité ontologique. La contradiction entre cette présupposition et la solidarité décrite peut être solidement étayée à partir de la compréhension du rapport entre la diversité *comme réflexion en soi* et la réflexion comprise comme réflexion extérieure. Cela signifie donc, comme on l'a vu, que les rapports de

L'égalité et l'inégalité voyaient leur rapport qualifié comme « contradiction » dès lors qu'elles se trouvaient prédiquées d'un « contenu » compris comme « un et même ». Cette contradiction faisait alors l'objet d'un *déplacement* dans le comparant. Toutefois, ce *déplacement* lui-même demandait à être interprété comme l'effet spécifique de l'aliénation de la réflexion : le glissement de la contradiction dans la structure du comparant est caractéristique de l'évitement dans lequel la réflexion se réalise. Ce point était clairement abordé par Hegel dans la fin de la remarque sur la diversité :

> Das *Zugleich* der beyden Prädikate wird zwar durch das *Insofern* aus einander gehalten ; daß zwey Dinge, *insofern* sie gleich, *insofern* nicht ungleich, oder nach einer *Seite* und *Rücksicht* gleich, nach der andern *Seite* und *Rücksicht* aber ungleich sind. Damit wird die Einheit der Gleichheit und Ungleichheit aus dem Dinge entfernt und, was seine eigene und die Reflexion der Gleichheit und Ungleichheit an sich wäre, als eine dem Dinge äusserliche Reflexion festgehalten. Diese ist es aber somit, *die in einer und derselben Thätigkeit* die zwey Seiten der Gleichheit und Ungleichheit unterscheidet, somit in *einer* Thätigkeit beyde enthält, die eine in die andere scheinen läßt und reflectirt. - Die gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge aber, die nur dafür sorgt, daß diese sich nicht widersprechen, vergißt hier wie sonst, daß damit der Widerspruch nicht aufgelöst, sondern nur anderswohin, in die subjective oder äussere Reflexion geschoben wird und daß diese in der That die beyden Momente, welche durch diese Entfernung und Versetzung als bloßes *Gesetztseyn* ausgesprochen werden, als aufgehobene und auf einander bezogene in *Einer* Einheit enthält[20].

La différenciation de perspective permettait de tenir deux prédicats, l'égalité et l'inégalité, qui sont pourtant des négations réciproques, l'un avec l'autre. Cette différenciation permettait l'extériorisation de cette unité par rapport à la chose, car la chose devait être préservée de cette contradiction que l'on place, désormais, dans la différence positionnelle. On peut ici soutenir que cette tendresse a une nature strictement « psychologique », ou bien encore qu'elle est une résurgence d'une conception naïve de l'être comme donation[21]. Il est également possible de la

---

l'égalité et de l'inégalité précédemment décrits peuvent être interprétés comme une ébauche de situation du *calcul logique*.

[20] « Dans leur « *en même temps* », les deux prédicats sont certes maintenus l'un en dehors de l'autre par le moyen des « *pour autant que* » : en ce sens que deux choses, *pour autant* qu'elles sont égales, *pour autant* ne sont pas inégales, ou qu'elles sont égales suivant l'un des *côtés* et *points de vue*, mais inégales suivant l'autre *côté* et *point de vue*. Par là, l'unité de l'égalité et de l'inégalité est écartée de la chose, et ce qui serait la réflexion propre de celle-ci et la réflexion de l'égalité et inégalité en soi, est maintenu ferme comme une réflexion extérieure à la chose. Mais c'est, du coup, cette dernière réflexion qui, dans *une seule et même activité*, différencie les deux côtés de l'égalité et de l'inégalité, par là les contient tous deux dans une unique activité, fait paraître et réfléchit l'un dans l'autre. – Mais la tendresse habituelle pour les choses, qui a pour seul souci de veiller à ce que celles-ci ne se contredisent pas, oublie, ici comme ailleurs, que, de cette façon, la contradiction n'est pas résolue, mais seulement reportée autre part, dans la réflexion subjective ou extérieure en général, et que, en réalité – pour ce qui est des deux moments qui sont énoncés, à travers cet éloignement et ce transport, comme un simple *être-posé* – une telle réflexion les contient, en tant que supprimés et rapportés l'un à l'autre, dans une unique unitée ». GW 11, 272, *1-15* ; *SL*, II, pp. 52-53.

[21] Ainsi, on pourrait relever la tendresse (*Zärtlichkeit*), que Hegel emploie en d'autres lieux pour viser, là encore, un certain reste d'ontologie spontanée dans le kantisme. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il discute l'antinomie du fini et de l'infini (GW 21, 228-232) et écrit « Es ist diß eine zu große Zärtlichkeit für die Welt, von ihr den Widerspruch zu

comprendre comme un effet de la réflexion elle-même, qui consisterait à s'exclure de sa propre production. La thématisation d'une telle exclusion impliquerait donc de ne pas « déplacer » la contradiction, mais bien de la résoudre.

De manière encore rapide, dans la diversité, on pouvait d'ores et déjà décrire que le « un et même » était logiquement le corrélat de la contradiction des déterminations de la réflexion extérieure. Le rapport de ce couple de déterminations nous intéresse particulièrement, car il semble que s'y ébauche un semblant de détermination sémantique. Nous voulons dire par l'expression « détermination sémantique » que le rapport de l'égalité et de l'inégalité entraîne une certaine configuration de son corrélat. La contradiction intervenait ici, d'une manière discrète, et rapidement évacuée, dans un fonctionnement qui ne s'apparentait pas à la simple articulation de deux termes dont l'un serait la négation de l'autre. L'égalité et l'inégalité étaient réfléchies chacune dans un « autre ». Cet « autre », qui a d'abord la figure du comparant, s'avère être leur unité négative (version « déshypostasiée » du comparant). Cette unité n'est pas une chose, ni même une instance particulière : elle est épuisée dans le rapport de l'égalité et de l'inégalité. Elle ne reste pas comme en surplomb au-dessus de ces déterminations, et ne consiste alors qu'en sa négation comme unité, ou disons-le plus précisément, dans la négation de tout caractère substantiel de l'unité, et peut, à ce titre, être comprise de manière adéquate comme négativité[22]. L'unité négative est le lieu dans lequel est désormais thématisé un rapport nouveau, qui manifeste une certaine tension avec le rapport de la réflexion que l'on avait précédemment décrit. Une fois thématisé, il

---

entfernen, ihn dagegen in den Geist, in die Vernunft zu verlegen und darin unaufgelöst bestehen zu lassen » (« C'est une trop grande tendresse pour le monde que d'écarter de lui la contradiction, de la transporter, en revanche, dans l'esprit, dans la raison, et de l'y laisser subsister non résolue ») (Seconde remarque au progrès quantitatif inifni. GW 21, 232, *22-24* ; *SL*, I, p. 364). Le même terme se retrouve dans la présentation de la philosophie critique (*Encyclopédie*, § 48 R, GW 20, 84, *27*, *E.*, I, p. 308) et dans les cours sur Kant (W 20, 359 ; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, éd. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1991, VII, p. 1874). Pour une mise au point sur cette question de la « tendresse » hégélienne, voir Gabriella Baptist, « Hegels Zärtlicheit », *Hegel-Jahrbuch*, vol. 2016/1, 2016, pp. 183-188. On peut tout à fait comprendre que le *Ding an sich* kantien apparaisse à Hegel comme un être de raison (voir ici *Encyclopédie*, § 44 R, GW 20, 81, *1-15* ; *E,* I, p. 304. La polémique de Hegel à l'endroit de la chose en soi est donc indirecte car ce qui préoccupe davantage Hegel semble être l'articulation entre l'évitement de la contradiction et le type d'objet configuré par cet évitement. En d'autres termes, il faudrait comprendre l'inaccessibilité de la chose en soi comme quelque chose qui ne prend sens qu'à partir du moment où la perspective sous laquelle on cherche ordinairement à l'aborder se reconnaît justement comme une perspective. Or, c'est justement dans la « lacune » que la perspective s'identifie comme telle. Mais si elle s'identifie à travers son caractère lacunaire, la perspective reconnaît déjà implicitement la norme de l'annulation d'elle-même. Mais l'originalité de Hegel est précisément de décrire cette annulation non pas comme un moment opposé à la perspective, mais comme indissociable de ce mouvement. La différence infranchissable entre la perspective et son absence est ce qui provoque l'idée d'une impossibilité d'accéder à l'en-soi, elle est également ce qui « situe » le sujet vis-à-vis d'un « archi-sujet » qui n'en serait plus un, alors même que cette situation correspond au mouvement du sujet lui-même.

[22] Hegel le fait lui-même en GW 11, 269, *23-24* ; *SL*, II, p. 49, lorsqu'il identifie la négativité à l'unité négative, qui ne peut être comprise au sens substantiel du terme « unité ». On a déjà vu apparaître le thème de la « désontologisation » de la métaphysique par la négativité » (Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin, De Gruyter, 1990, p. 229, n. 7), mais c'est ici l'idée d'une *désubstantialisation* qui intervient, non pas pour dissoudre absolument la notion, mais pour la repositionner comme moment conceptuel. Dès lors, la fin de la *Logique de l'essence* sera déjà une *exposition* de la *Logique du concept*.

est possible d'inclure la négativité dans la discursivité même. Il ne s'agit pas ici de renommer la substantialité en négativité, mais de tirer les conséquences de cette « renomination » en tant que telle : le déplacement est *significatif* parce qu'il est l'effet même de la *signification*[23].

Dans le rapport de l'identité et de la différence, les deux déterminations se réfléchissent comme se supposant l'une l'autre (certes, pas exactement de la même manière), mais dans le rapport de l'égalité et de l'inégalité, le rapport est non seulement celui d'une réflexion réciproque (l'égalité est bien la non-inégalité, et l'inégalité est bien la non-égalité), mais également celui *d'annulation réciproque* par le biais de leur unité négative. Cette annulation est contournée par l'intervention de la différence de perspective. Pour résumer ce propos, on peut observer ici qu'à un premier niveau, les deux rapports sont désignés par leur négation réciproque, mais cette négation est justement ce qui les lie dans une totalité qu'ils ne peuvent former. Ils sont donc distingués par des « angles » différents, mais qui les privent de leur détermination réciproque, et donc de leur signification. Cette aporie n'est pas le signe qu'il faudrait abandonner la diversité, mais bien plutôt le symptôme de ce qu'il y a de précisément spéculatif dans la diversité : l'apparition d'un mouvement de totalisation qui se nie *en tant que totalité*. Rappelons ce point : la contradiction emporte ici la totalité dans son ensemble, et n'est pas une ouverture de la totalité à son extériorité. Dans la diversité, la réflexion se relativise dans sa propre extériorité. Ce rapport complexe, dans lequel apparaît à la fois la réflexion et l'annulation de la réflexion dans ce qu'elle engendre, est désigné, comme on l'a vu, par le terme de *Gesetztsein,* être-posé. Il convient d'y revenir.

3. Analyse de *Gesetztsein*

Ce terme n'est pas nouveau dans la logique des déterminations de la réflexion. Il désigne une certaine dépendance de ce qui se présente à un mouvement qui consiste à *poser* (*setzen*)[24]. Dans le détail, ce mouvement implique un terme à partir duquel le négatif retourne à lui-même en se niant. La première définition de *Gesetztsein* dans la *Logique de l'essence* fait clairement apparaître ce point :

> Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist also eine Rückkehr in sich ; sie ist Unmittelbarkeit, als das Aufheben des Negativen ; aber Unmittelbarkeit schlechthin

[23] L'enjeu de la répétition hégélienne, comme on l'avait vu au sujet de la « négation de la négation » est d'y faire apparaître la difficulté de la première occurrence, qui est, de fait, relativisée dans sa « primauté ». La répétition ne redit pas ce qui précède, elle marque ce qui précède comme étant *déjà* une redite.

[24] La réflexion se présenterait ainsi comme une « exception à soi », qui devra être analysée techniquement au moyen du concept d'exclusion. Ce point est bien résumé par Angelica Nuzzo : « The action crystallized in the form of Gesetztsein expresses the negation of the return into itself that essence was in its inception, thereby showing, yet again and at a new level, that the claim of absoluteness, even the claim that is reflectively bent back to itself, necessarily leads to the "other" and is made relative by the other » (*Approaching Hegel's Logic, Obliquely. Melville, Molière, Beckett*, Albany, SUNY, 2018, p. 191).

> nur als diese Beziehung oder als *Rückkehr aus einem*, somit sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit. Diß it das *Gesetztseyn* ; die Unmittelbarkeit rein nur als *Bestimmtheit* oder als sich refletirend[25].

Le *Gesetztsein* ne peut être considéré ni comme un point de départ pour la réflexion, ni comme son point d'arrivée. Il est la traduction de l'opération même de la réflexion en tant que celle-ci s'exempte d'elle-même. La dimension « passée » du *gesetzt* traduit justement ce positionnement de la réflexion dans un passé désormais inaccessible *à elle-même*. Ici, dans l'opposition, ce sont donc les déterminations de la réflexion extérieure, l'égalité et l'inégalité, qui vont être décrites comme « être-posé »[26], et cela justement parce que leur réflexion réciproque coïncide avec leur annulation réciproque. Ce point est apparu dès la fin du passage sur la diversité, c'est-à-dire dans le dernier alinéa du 3.

> Gleichheit und Ungleichheit machten die seiten des *Gesetztseyns*, gegen das Verglichene oder das Verschiedene aus, das sich als die *an sich seyende* Reflexion gegen sie bestimmt hatte. Aber dieses hat damit seine Bestimmtheit gegen sie ebenfalls verlohren. Eben die Gleichheit und Ungleichheit, die Bestimmungen der äusserlichen Reflexion, sind die nur an sich seyende Reflexion, welche das Verschiedene als solches seyn sollte, sein nur unbestimmter Unterschied[27].

Dans ce passage, on voit bien que l'être-posé que constitue le rapport de l'égalité et de l'inégalité est placé *vis-à-vis* (*gegen*) de ce qui est comparé (*das Verglichene oder das Verschiedene*). Ce rapport objectif est marqué par la répétition du *gegen*, qui rappelle ici le rapport *objectif* entre la réflexion extérieure et la réflexion en soi. Pourtant, si la totalisation dans l'être-posé de l'égalité et l'inégalité n'est pas nouvelle, elle n'en produit pas moins un effet curieux qui n'est aperçu que dans le 3., alors même que cet effet se rencontrait déjà.

Pour essayer de comprendre cet effet, nous devons en réalité repartir du rapport objectif du *gegen*, qui s'inscrit entre la réflexion extérieure et la réflexion en soi. Nous savons à présent que cette objectivité est structurée par le rapport entre l'égalité et l'inégalité. Ce n'est pas exactement à ce point que nous en sommes ici, car si le rapport objectif est structuré par la réflexion extérieure (dans le rapport entre elle-même et la réflexion en soi), cela signifie que la réflexion se lie à elle-

---

[25] « La relation du négatif à lui-même est donc son retour dans lui-même ; elle est une immédiateté en tant qu'elle est la suppression du négatif ; mais une immédiateté qui est sans réserve seulement en tant que cette relation où que *retour à partir d'un terme*, par conséquent une immédiateté s'abolissant elle-même. – C'est là l'*être-posé*, l'immédiateté qui n'est purement que comme *déterminité* ou comme se réfléchissant », GW 11, 251, *4-8* ; *SL*, II, p. 27.

[26] Ce point apparaîtra clairement dans des expressions telles que : « Das *Positive* ist das Gesetztseyn als in die Gleichheit mit sich reflectirt […]. Das *Negative* ist das Gesetztseyn als in die Ungleichheit reflectirt » (« Le *positif* est l'être-posé, en tant que réfléchi dans l'égalité avec soi […]. Le négatif est l'être-posé en tant que réfléchi en l'inégalité »), GW 11, 273, *11-15* ; *SL*, II, p. 54.

[27] « Égalité et inégalité constituaient le côté de l'*être-posé*, face à l'être comparé ou à l'être divers qui s'était déterminé face à elles comme la réflexion *étant en soi*. Mais cet être a par là également perdu sa déterminité par rapport à elles. L'égalité et l'inégalité précisément, les déterminations de la réflexion extérieure, sont la réflexion étant seulement en soi que devait être le divers en tant que tel, sa différence seulement indéterminée », GW 11, 270, *3-8* ; *SL*, II, p. 50.

même dans un rapport *objectif*, mais *pourtant* extérieur. L'indifférence est bien le rapport des moments de la réflexion extérieure (égalité et inégalité) dans la mesure où la différence de perspective les médiatise, mais également le rapport de la réflexion extérieure à la réflexion en soi. Toute différence positionnelle est résorbée dans la perspective du tiers. L'indifférence est donc ici un rapport entre la réflexion en soi posée comme *sujet*, et la réflexion extérieure déployée dans le *prédicat*, mais dans la diversité, ces deux termes font l'objet d'une *composition*, déléguée, elle aussi, à une autre instance, dont la vocation est de lier cette composition à la *signification de la proposition*.

La diversité est donc porteuse d'une contradiction qu'elle ne peut pas comprendre : il s'agit de celle qui se trouve entre la détermination des rapports d'égalité et d'inégalité (chaque rapport est déterminé par la négation de son autre) et le fait que cette détermination suppose l'impossibilité de sa totalisation. Cette impossibilité trouve son lieu dans la convocation des perspectives différentes, mais ce lieu intervient comme une dissolution de la réflexion. Le symptôme en est l'indifférence de la réflexion à l'égard d'elle-même, mais également de l'indifférence du contenu à l'égard de la réflexion. Point intéressant que l'on peut relever ici : le rapport des moments de la détermination entre eux semble se reproduire dans le rapport des déterminations à leur contenu, comme si l'incomplétude du rapport était le contenu authentique du rapport lui-même, c'est-à-dire le *Gesetztsein*.

La difficulté est rappelée par Hegel, mais dans un vocabulaire particulièrement lapidaire, et qui est assez surprenant, puisqu'il fait apparaître à nouveau l'être. Au début du passage sur l'opposition, il semble se livrer à une sorte de résumé de ce qui a précédé. Cela n'est pas très surprenant, puisque l'opposition représente l'accomplissement de la détermination de la différence. Nous reviendrons dans le détail sur ce point. Pour le moment, nous essayons de retracer, avec Hegel, les contours de la différence accomplie, par rapport à la différence absolue et à la diversité :

> [1] Die *Identität* und der *Unterschied* sind die Momente des Unterschiedes innerhalb seiner selbst gehalten ; sie sind *reflectirte* Momente seiner Einheit. [2] *Gleichheit* und *Ungleichheit* aber sind die entäusserte Reflexion ; ihre Identität mit sich ist nicht nur die Gleichgültigkeit eines jeden gegen das von ihm unterschiedene, sondern gegen das An-und-Fürsichseyn, als solches ; eine Identität mit sich gegen die in sich reflectirte ; [3] sie ist also die nicht in sich reflectirte *Unmittelbarkeit*. Das Gesetztseyn der Seiten der äusserlichen Reflexion ist daher ein *Seyn* ; so wie ihr Nichtgesetztseyn ein *Nichtseyn*[28].

[28] « [L'identité avec soi de l'égalité et de l'inégalité] n'est pas seulement l'indifférence de chaque terme à l'égard de celui qui diffère de lui, mais son indifférence à l'égard de l'être en et pour soi comme tel, une identité avec soi faisant face à l'identité réfléchie dans soi ; elle est donc l'*immédiateté* non réfléchie dans soi. C'est pourquoi l'être-posé des

Nous avons ajouté les numéros entre crochets pour faire apparaître ce qui nous semble être la structure du passage :

- Le [1] semble rappeler la différence absolue : identité et différence sont les moments de la différence absolue : l'identité est différente de la différence et la différence différente de l'identité. Ici, nul besoin d'avoir recours à quoique ce soit d'autre, puisque la différence n'a qu'à être rapportée à elle-même.
- Le [2] concerne directement la diversité, dans laquelle l'égalité et l'inégalité sont médiatisées par leur indifférence réciproque (donc leur caractère non-réfléchi), qui se trouve être également une indifférence à ce qui est en et pour soi. Hegel résume d'ailleurs la situation de la diversité d'une manière assez intéressante : « eine Identität mit sich gegen die in sich reflectirte ». L'identité avec soi est la réflexion *extériorisée* (*entäußerte*, et non pas simplement *äußerliche*) qui ne se lie *avec elle* (ce que le *mit* rappelle) que de manière compositionnelle, et cela *face à* (*gegen*) une *autre identité*, celle qui se réfléchit *dans soi*, mais dont le statut demeure problématique. Hegel l'appelle « *An-und-Fürsichseyn, als solches* », et semble en effet l'assimiler à une identité réfléchie « dans soi ». Christian Iber propose ici de la comprendre comme « Reflexion an sich », et donc comme le substrat de la comparaison[29]. On peut toutefois remarquer que la valeur de l'identité réfléchie dans soi tient pour partie à son rapport oppositif (*gegen*) à l'indifférence des moments de la comparaison. Il s'agit d'envisager ici une compréhension *fonctionnelle* du substrat, qui transforme légèrement la compréhension de la *Reflexion an sich*.
- Le [3] souligne ce problème, mais demeure assez difficile à comprendre. Essayons cependant de l'analyser : « sie ist also die nicht in sich reflectirte *Unmittelbarkeit* ». Nous pensons que le « sie » désigne ici l'identité avec soi de l'égalité et de l'inégalité. Cette identité est donc identifiée avec l'immédiateté qui n'est pas réfléchie en soi[30]. L'égalité et l'inégalité font donc apparaître leur être-posé comme *être*, leur non-être posé comme *non-être*.

---

côtés de la réflexion extérieure est un *être*, de même que leur être « non-posé » un *non-être* », GW 11, 272, *23-28* ; *SL*, II, p. 53 légèrement modifiée.

[29] *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 381.

[30] Un problème annexe peut être discuté ici : Hegel pense-t-il ici l'immédiateté comme ce qui n'est pas réfléchi en soi, ou bien cherche-t-il à distinguer une immédiateté réfléchie en soi d'une immédiateté qui ne serait pas réfléchie en soi ? Rappelons les données du problème : la diversité décrit l'identité comme immédiateté réfléchie (GW 11, 267, *19-20* ; *SL*, II, p. 47). Cette réflexion appartient à un autre, *parce que la réflexion se fait autre d'elle-même*. L'on s'ait également (GW 11, 260, *21-22*), que l'identité est immédiateté simple comme immédiateté abolie. Cette abolition a lieu dans l'égalité avec soi (*Sichselbstgleichheit*). Dans le passage qui nous occupe ici, l'immédiateté *revient* parce que l'égalité de l'immédiateté abolie passe par un *autre*.

C'est cette dernière expression qui nous semble particulièrement difficile ici : « Das Gesetztseyn der Seiten der äusserlichen Reflexion ist daher ein *Seyn* ; so wie ihr Nichtgesetztseyn ein *Nichtseyn* ». On comprend l'utilité de ce passage : c'est en lui que se joue la compréhension profonde de la diversité comme opposition, c'est-à-dire le caractère *réel* de l'opposition comme rapport ontologique dont le résultat serait le non-être = 0. Pour le moment, toutefois, cette phrase demeure assez obscure. Le caractère réel de l'opposition, distinct du caractère logique de la négation, ne repose pas sur la donation de « choses »[31], mais sur un travail d'examen des rapports des déterminations extérieures, examen auquel on ne peut procéder que par ces mêmes déterminations. Comme cela a été remarqué[32], les rapports décrits ici débouchent sur une description *objective*, mais le statut de l'objectivité est ici lourdement problématique. Donnons une simple piste ici : l'indifférence de l'égalité et de l'inégalité implique la position de leur rapport négatif hors d'elles. Or, ce rapport négatif n'est pas seulement leur négation réciproque, mais leur annulation. Il ne s'agit donc plus de penser la différence comme négation réciproque, mais comme *annulation réciproque*. C'est ce cela dont il s'agit dans l'opposition. Poser les côtés de la réflexion extérieure, c'est poser l'extériorité de la réflexion, donc un *être*. Leur *non-être posé* correspond à l'opération linéaire de totalisation de l'opposition, c'est-à-dire au = 0. C'est de manière sommaire, l'interprétation que nous faisons de la fin du second alinéa. Celle-ci engage une prise en charge plus détaillée de l'opposition.

B. Positif et négatif : la structuration logique de l'opposition

---

[31] Comme le rappelle, dans une note instructive, G. M. Wölfle, c'est sur ce point que se concentre notamment la critique d'Adolf Trendelenburg (Gerhardt Martin Wölfle, *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, p. 221, n. 117 : voir *Logische Untersuchungen*, Leipzig, Hirzel, 2e édition, 1862, vol. 1, pp. 43-45. Ainsi, l'auteur demande : « Lässt sich die reale Opposition auf bloss logischen Wege gewinnen ? », p. 45). Le problème est ici de concevoir comment l'opposé peut être construit logiquement, alors même qu'une opération logique de négation ne pourrait en aucun cas donner un contenu positif quelconque à la négation d'un terme positif. Pour Werner Becker, il s'agit là d'un passage par l'empirie sur lequel Hegel ne s'explique pas forcément (*Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, p. 53). La solution proposée ici par Josef Schmidt est intéressante : il parle d'un « pur contenu » (*Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, Munich, Berchman, 1977, pp. 93-99), que nous pourrions identifier à l'instance problématique de l'unité négative.

[32] Voir Albert Menne, (« Gegensatz », *in* J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (éd), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1974, vol. 3, p. 118) ; M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 151-152 ; C. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 377-380. Le sens qu'il faut cependant donner à « objectif » n'est pas parfaitement clair, et l'argument de C. Iber qui consiste à remarquer que les déterminations de la réflexion deviennent des prédicats de « toute chose » n'est pas de nature à éclairer cette question (d'autant que Hegel, comme on l'a vu plus haut, met justement en garde contre ce reste d'ontologie). De la même manière, la référence à la *Logique du concept* pour situer les mouvements « subjectifs » ne semble pas de nature à éclairer ce que Hegel entend par subjectif, étant donné, justement, que la critique de la présupposition de la subjectivité dans la logique objective ne peut donner lieu à un rétablissement de celle-ci dans la logique subjective. « Sujet » a, dans la *Logique du concept*, un sens différent de celui que l'on veut lui faire porter lorsque l'on parle d'une critique du caractère « subjectif » des déterminations de la réflexion.

L'appréciation du passage concernant l'opposition est assez nuancée[33]. Elle nous permet, dans notre cas, de mieux comprendre la structure de l'objectivité des déterminations en ne rattachant pas cette objectivité à une donation. Ce point est encore trop vague. Il s'agit plus précisément de donner un sens technique aux concepts d'opposition, d'autonomie (*Selbständigkeit*), ou encore d'exclusion, qui apparaissent dans le rapport du positif et du négatif. Ce passage, qui se présente comme l'accomplissement de la réflexion déterminée permet également d'ouvrir la voie vers une compréhension de ce qu'il y a de déterminant, justement, dans la réflexion, c'est-à-dire d'ouvrir la voie vers une authentique théorie du jugement, vers un fonctionnement de la contradiction qui renvoie à un corrélat, dont la nature devra être encore éclairée.

1. L'égalité et l'inégalité indifférentes

Le point particulièrement décisif dans la compréhension logique de l'opposition semble résider dans la continuité problématique entre le rapport de l'égalité et de l'inégalité et celui du positif et du négatif[34]. On a déjà vu, dans la fin du second alinéa, le problème se poser dans la résurgence de l'être et du non-être. Hegel poursuit, dans un troisième alinéa, une description tout à fait curieuse, puisqu'il convoque les moments de l'opposition alors même qu'il n'en n'a pas encore été question. Toutefois, on peut comprendre qu'il s'agit ici de la réflexion dans soi de l'égalité et de l'inégalité. On trouve ici une piste pour comprendre le caractère problématique de la continuité : on ne progresse pas de la diversité *vers* l'opposition : on comprend la diversité *à partir de l'opposition*.

---

[33] John McTaggart (*A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, pp. 115-116) considère que l'on peut passer directement de la diversité au fondement. L'auteur considère à cet endroit que l'intervention de l'opposition peut être comprise à partir de l'intérêt de Hegel pour la question de la polarité, et joue un rôle particulier dans la relation à Schelling. À rebours de cette lecture, qui peut s'autoriser, dans une certaine mesure, de la lecture de l'*Encyclopédie*, Alexander Schubert (*Der Strukturgedanke in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Königstein, Hain Verlag bei Athenäeum, 1985) considère que l'on atteint ici un « point de culmination de la *Logique de l'essence* » (p. 91). M. Wolff produit pour sa part un commentaire assez éclairant (*Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, 151-188), axé notamment sur la discussion avec Kant, et sur l'introduction du substrat de la réflexion logique. C. Iber (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 370-440) commente également le passage de manière détaillée pour parvenir à l'idée d'un épuisement de tout « substrat » présupposé dans l'opposition. G. M. Wölfle, *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik*, *op. cit.*, pp. 238-243) commente l'opposition directement avec la contradiction (ce qui pourrait être justifié par le fait que la fin du passage sur l'opposition ne présente pas de « transition » vers la contradiction. Nous verrons qu'il y a peut-être lieu de maintenir malgré tout la distinction des deux chapitres). Dans les commentaires plus récents : Robert B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*, Chicago-Londres, Chicago University Press, 2019, pp. 241-245, présente la question de l'opposition principalement à partir du rappel du commentaire de M. Wolff, et dans la ligne directe de la relecture de Kant, et principalement des grandeurs négatives (de ce point de vue, le commentaire demeure sous-déterminé, notamment par rapport à celui de M. Wolff).

[34] Sur ce point, le commentaire de Klaus Düsing souligne le fait que la transition de la diversité à l'opposition est un point sur lequel Hegel ne semble pas particulièrement explicite (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hambourg, Meiner, 1976, p. 223).

> Die Momente des Gegensatzes näher betrachtet, so sind sie das in sich reflectierte Gesetztseyn oder Bestimmung überhaupt[35].

Si l'on rappelle ce que l'on a compris plus haut du *Gesetztsein*, il s'agit ici de penser le rapport de l'unité négative de la réflexion à sa définition comme totalité des moments de la diversité. Ainsi :

> Das Gesetztseyn ist die Gleichheit und Ungleichheit ; sie beyde in sich reflectirt machen die Bestimmungenen des Gegensatzes aus. Ihre Reflexion in sich besteht darin, daß jedes an ihm selbst die Einheit der Gleichheit und Ungleichheit ist[36].

Dans une telle situation, on retrouve bien évidemment la totalité que forment les deux moments l'un avec l'autre, et de ce point de vue, il ne semble pas que l'on retrouve une situation forcément différente de celle que l'on rencontrait avec l'identité et la différence : l'identité est totalité de l'identité et de la différence, de la même manière que la différence est totalité de la différence et de l'identité. Linéairement parlant, on retrouve exactement la même chose ici : l'égalité ne peut être pensée qu'avec l'inégalité, et l'inégalité qu'avec l'égalité. Cette description est confirmée par ce qui suit :

> Die Gleichheit ist nur in der Reflexion, welche nach der Ungleichheit vergleicht, somit durch ihr anderes gleichgültiges Moment vermittelt ; eben so die Ungleichheit ist nur in derselben reflectirenden Beziehung, in welcher die Gleichheit ist[37].

Pour autant, cette description linéaire ne pourrait valoir qu'en laissant de côté le fait que la définition de l'être-posé comme égalité et inégalité implique *autre chose qu'un rapport linéaire*, dans la mesure où la conjonction de l'égalité et de l'inégalité se fait au prix de l'introduction d'une perspective, c'est-à-dire au prix d'une position de ce qui est posé comme n'étant pas posé – c'est en cela que l'unité en question est bien *négative*. La phrase relevée plus haut, qui termine le second alinéa, d'après laquelle « l'être-posé des côtés de la réflexion extérieure est […] un *être* » permet d'expliquer ici que l'autre dans lequel se réfléchit l'être-posé est un autre *étant*, et non pas une simple négation.

> Jedes dieser Moment [*sc.* die Gleichheit und die Ungleichheit] ist also in seiner Bestimmtheit das Ganze. Es ist das Ganze, insofern es auch sein anderes Moment enthält ; aber diß sein anderes ist ein gleichgütliges *seyendes*, so enthält jedes die

[35] « Si l'on considère de plus près les moments de l'opposition, on voit qu'ils sont l'être-posé réfléchi en soi ou la détermination en général ». GW 11, 272, *29-30* ; *SL*, II, p. 53.
[36] « L'être-posé est l'égalité et l'inégalité ; elles deux, réfléchies en soi, constituent les déterminations de l'opposition. Leur réflexion en soi consiste en ce que chaque terme, en lui-même, est l'unité de l'égalité et de l'inégalité ». GW 11, 272, *30-33* ; *SL*, II, P ; 53.
[37] « L'égalité est seulement dans la réflexion qui compare suivant l'inégalité, par conséquent médiatise par son autre moment, indifférent ; de même l'inégalité est seulement dans la même relation réfléchissante que celle dans laquelle est l'égalité ». GW 11, 272, *33-36* ; *SL*, II, p. 53.

> Beziehung auf sein Nichtseyn, und ist nur die Reflexion in sich oder das Ganze als sich wesentlich auf sein Nichtseyn beziehend[38].

Le rapport concret de l'opposition est ainsi concret parce que la totalité des moments de la diversité implique bien une annulation : l'égalité ne se pense que par négation de l'inégalité, mais ce rassemblement des deux ne se fait que par une unité négative qui ne peut prendre place dans une description linéaire. Leur indifférence est donc leur *objet*. Son autre devient donc donc pour elle *objet* dans lequel chaque détermination s'*annule*.

Schématiquement, le positif est défini comme réflexion de l'égalité, et le négatif comme réflexion de l'inégalité. Ainsi, conformément à ce que l'on a décrit plus haut, le rapport d'opposition apparaît clairement comme *réflexion de l'être-posé* :

> Diese in sich reflectirte *Gleichheit* mit sich, die in ihr selbst die Beziehung auf die Ungleichheit enthält, ist das *Positive* ; so die *Ungleichheit* die in ihr selbst die Beziehung auf ihr Nichtseyn, die Gleichheit enthält, ist das *Negative*[39].

L'égalité et l'inégalité sont donc, dans cette réflexion, des totalités. La particularité de ces totalités est qu'elles sont traversées par une indifférence. On avait souligné plus haut le rapport particulier de l'égalité et de l'inégalité : ce sont des déterminations de la réflexion, autrement dit deux rapports qui sont médiatisés par la négation, mais également des déterminations dont la conjonction est une annulation. Leur distinction suppose donc une extériorité de la réflexion à elle-même, extériorité dans laquelle égalité et inégalité apparaissent comme l'être-posé. Ce qu'apporte le dernier alinéa de la diversité, dont on a cité une partie plus haut, est une compréhension du rapport entre l'égalité et l'inégalité comme un rapport d'indifférence, alors même que ce rapport caractérisait précisément le côté opposé à la réflexion extérieure, c'est-à-dire la réflexion en soi :

> So die Gleichheit und Ungleichheit selbst, das Gesetztseyn, geht durch die Gleichgültigkeit oder die an sich seyende Reflexion zurück in die negative Einheit mit sich ; in die Reflexion, welche der Unterschied der Gleichheit und Ungleichheit an sich selbst ist. Die Verschiedenheit, deren *gleichgültige* Seiten eben si sehr schlechthin nur *Momente* als Einer negativen Einheit sind, ist der *Gegensatz*[40].

---

[38] « Chacun de ces moments est donc, dans sa déterminité, le tout. Il est le tout pour autant qu'il contient aussi son autre moment ; mais cet Autre qui est le sien est un Autre s'affirmant en toute indifférence, un étant ; de la sorte, chacun contient la relation à son non-être et il est la réflexion dans soi ou le tout en tant qu'il se rapporte essentiellement à son non-être », GW 11, 272, *36* – 273, *3* ; *SL*, II, pp. 53-54.

[39] « Cette *égalité* avec soi réfléchie en soi qui contient dans elle-même la relation à l'inégalité est le *positif* ; de même, l'*inégalité* qui contient dans elle-même la relation à son non-être, l'égalité, est le *négatif* ». GW 11, 273, *4-7* ; *SL*, II, p. 54.

[40] « De la sorte, l'égalité et l'inégalité elle-même, l'être-posé, retourne, par l'indifférence ou la réflexion étant en soi, dans l'unité négative avec soi, dans la réflexion qu'est en soi-même la différence de l'égalité et de l'inégalité. La

Cette intégration de la réflexion en soi a pour signification le fait que l'égalité et l'inégalité ne peuvent se penser qu'à travers l'indifférence de la diversité. Dès lors que l'on ne peut correctement penser ces déterminations qu'à travers la réflexion en soi, l'indifférence devient *leur* indifférence. La question est donc celle du repositionnement de la réflexion en soi : elle était ce qui se plaçait vis-à-vis (*gegen*) de la totalité de l'être-posé, mais le rapport qui est le sien, le rapport d'indifférence, est désormais ce dans quoi l'être-posé se place[41].

La réponse au problème de ce repositionnement se trouve dans le fait que ce « vis-à-vis » est justement une structure spécifique, et cette structure est logiquement expliquée dans le rapport de l'égalité et de l'inégalité. Pour le dire de manière ramassée : nous avons *déjà* affaire ici à une réflexion de l'être-posé, mais ce mouvement ne peut pas encore être décrit de manière adéquate. C'est la théorie de l'opposition elle-même qui permettra d'éclairer la transition de la diversité à l'opposition. Ce que nous voulons désigner ici par la réflexion de l'être-posé signifie le fait que le rapport « objectif » (nous utilisons ici ce terme pour décrire la structure du « vis-à-vis ») de la réflexion extérieure et de la réflexion en soi peut être logiquement compris à partir du moment où l'on interprète le rapport entre les déterminations de la réflexion extérieure comme *être-posé*. On a vu que, puisque leur totalisation impliquait leur annulation, leur distinction thématique suppose l'annulation de la réflexion, c'est-à-dire son extériorisation, mais entraîne également leur « neutralisation ». L'extériorisation de la réflexion a en effet pour conséquence le fait que l'égalité et l'inégalité ne sont plus en elles-mêmes égalité et en elle-même inégalité. Elles sont deux rapports dont la qualification appartient à la réflexion qui leur est extérieure. Elles sont donc bien indifférentes. Ce point pouvait apparaître, dans la fin du chapitre sur la diversité, comme une comparaison entre la réflexion en soi et l'être-posé, mais il s'agit plus exactement d'une réflexion réciproque, mouvement clairement décrit en deux temps (nous faisons apparaître entre crochets la scansion proposée) :

> [1] Das bloß Verschiedene geht also durch das Gesetztseyn über in die negative Reflexion. Das Verschiedene ist der bloß gesetzte Unterschied, also der Unterschied, der keiner ist, also die Negation seiner an ihm selbst. [2] So die Gleichheit und Ungleichheit selbst, das Gesetztseyn, geht durch die Gleichgültigkeit oder die an sich

---

diversité, dont les côtés *indifférents* sont tout autant ni plus ni moins que des *moments* en tant qu »il s'agit de ceux d'une unique unité négative, est l'*opposition* », GW 11, 270, *13-18* ; *SL*, II, p. 50.

[41] On rappelle la formule qui fait clairement apparaître le *gegen* : « Gleichheit und Ungleichheit machten die Seite des *Gesetztseyns*, gegen das Verglichene oder das Verschiedene aus, das sich als die *an sich seyende* Reflexion gegen sie bestimmt hatte » (« Égalité et inégalité constituaient le côté de l'*être-posé*, face à l'être comparé ou à l'être divers qui s'était déterminé face à elles comme la réflexion *étant en soi* »), GW 11, 270, *3-5* ; *SL*, II, p. 50.

seyende Reflexion zurück in die negative Einheit mit sich ; in die Reflexion welche der Unterschied der Gleichheit und Ungleichheit an sich selbst ist[42].

Le parallèle entre les deux mouvements doit faire apparaître le fait qu'ils ne s'identifient pas exactement. C'est ce point qui va nous permettre justement de rendre compte du rapport « objectif » que l'on observait plus haut. On ne dépasse pas l'apparence du rapport de « vis-à-vis » entre la réflexion en soi et de la réflexion extérieure pour retrouver leur unité, autrement dit une hypothétique unité de l'indifférence et de l'unité négative[43], mais en faisant apparaître le mouvement particulier de cette *double réflexion*[44]. Disjoindre la réflexion en soi et la réflexion

---

[42] « Ainsi, ce qui est simplement divers passe, par l'être-posé, en la réflexion négative. Le divers est la différence simplement posée, donc la différence qui n'en est pas une, donc la négation de soi en lui-même. De la sorte, l'égalité et l'inégalité elle-même, l'être-posé, retourne, par l'indifférence ou la réflexion étant en soi, dans l'unité négative avec soi, dans la réflexion qui est en soi-même la différence de l'égalité et de l'inégalité », GW 11, 270, *10-16* ; *SL*, II, p. 50.

[43] L'idée de cette « unité » peut s'autoriser d'un projet qui trouve son origine dans une discussion de la distinction de la pensée et de l'intuition chez Kant. C'est dans cette ligne que s'inscrit le commentaire de Béatrice Longuenesse : « […] en mettant l'accent non sur la critique de l'apriorisme mais sur la critique de la représentation, Hegel s'oppose à la séparation rigide instaurée par Kant entre ce qui est de l'ordre du formel, ou du « purement conceptuel », et ce qui est de l'ordre de l'empirique. Il tente alors un programme défini par Kant et jamais rempli par celui-ci : rapporter à une même source les principes purement formels de la pensée, et les principes de détermination des objets empiriques. » (*Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 97) Cette unité originaire serait identifiée au concept. Des arguments textuels peuvent effectivement soutenir cette lecture, mais le caractère proprement *actif* du concept peut être « lissé » par sa compréhension comme une « unité originaire ». L'expression peut se rencontrer dans le contexte encore très « kantien » de *Foi et savoir*, ainsi : « Diese ursprüngliche synthetische Einheit, d.h. eine Einheit, die nicht als Product entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft nothwendige, absolute, ursprüngliche Identität entgegengesetzter, ist sowohl Princip der productiven Einbildungskraft, der blinden, d.h. in die Differenz versenkten, von ihr sich nicht abscheinenden, als der die Differenz identsich setzenden, aber von den Differenten sich unterscheidenden Einheit, als Verstand […] » (« Cette unité synthétique originaire, c'est-à-dire une unité qui ne doit pas être comprise comme un produit de termes opposés, mais comme l'identité véritablement nécessaire, absolue, originaire de termes opposés est aussi bien le principe de l'imagination productive, aveugle, c'est-à-dire enfoncée dans la différence, qui ne s'en sépare pas, comme unité posant la différence, mais se distinguant des différences, c'est-à-dire comme entendement ») (GW 4, 327, *17-22* ; *Foi et savoir*, tr. A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, p. 106). Une mise au point intéressante à ce sujet se trouve chez Alfredo Ferrarin, *Thinking and the I. Hegel and the Critique of Kant*, Evanston, Northwestern University Press, 2019, pp. 148-153, sur la compréhension hégélienne du « je » comme activation. Nous défendons que ce « je » s'identifie précisément avec cette activation, et donc ne peut être décrit précisément que par ses effets. Le « je » est donc un produit de ses effets. Ainsi, le sujet n'explique pas la référence, mais est produit par son effet qui est la référence. Cette structure complexe peut apparaître comme *déjà* dessinée dans la réflexion réciproque que l'on commente, mais seulement esquissée.

[44] Il est tout particulièrement important de saisir la nécessité du passage comme double. Ce point est remarqué par Hegel lui-même, dans la seconde rédaction du rapport de puissances, qui prépare la transition vers la mesure dans la *Logique de l'être* : « Daß die Totalität *gesetzt* sey, dazu gehört der *Gedoppelte* Uerbergang, nicht nur der der einen Bestimmtheit in ihre andere, sondern ebenso der Uebergang dieser andern, ihr Rückgang, in die erste. Durch den ersten ist nur erst *an sich* die Identität beyder vorhanden ; – die Qualität ist in der Quantität enthalten, die aber damit noch eine einseitig Bestimmtheit ist. Daß diese umgekehrt ebenso in der ersten enthalten, sie ebenso nur als aufgehobene ist, ergibt sich im zweyten Uebergang, – der Rückkehr in das erste ; diese Bemerkung über die Nothwendigkeit des *Doppelten* Uebergangs ist von großer Wichtigkeit für das Ganze der Wissenschftlichen Methode » (« Pour que la totalité soit *posée*, il faut un *double* passage, non seulement le passage des déterminités dans son autre, mais aussi bien le passage de cette autre, son retour, dans la première. Moyennant le premier passage, l'identité des deux déterminités n'est encore présente qu'*en soi* ; – la qualité est contenue dans la quantité, laquelle n'en reste pas moins encore une déterminité unilatérale. Que celle-ci, en sens inverse, soit aussi bien contenue dans la première, qu'elle soit aussi bien seulement comme déterminité abolie, c'est ce qui se produit dans le deuxième passage, – dans le retour en la première ; cette remarque sur la nécessité du *double* passage est de la plus grande importance pour le tout de la méthode scientique ») (GW 21, 320, *21-29* ; *SL*, I, p. 502 légèrement modifiée). L'intérêt du passage comme *double* ne se trouve dans une simple réitération, mais bien dans un enrichissement qui réduit en même temps l'idée d'une primauté. On ne passe pas du *simple* au *double*, dans la mesure où le simple est *déjà* doublé (c'est ce que

extérieure est une structure particulière de la réflexion, mais cette disjonction est la traduction superficielle d'un mouvement dans lequel le divers passe (*übergeht*) dans l'être-posé, et dans lequel l'être-posé revient (*geht zurück*) à l'unité négative *à travers* l'indifférence.

Le caractère problématique du rapport de la diversité à l'opposition pouvait donc apparaître à cet endroit, sans pour autant être expliqué de manière exhaustive. Pour en fournir la théorie, il faut expliquer comment la rencontre de l'indifférence avec l'unité négative (qui est l'expression du rapport de « vis-à-vis ») débouche sur l'indifférence de l'unité négative à l'égard d'elle-même. De ce point de vue, la remarque de Klaus Düsing, relevée précédemment, ne doit pas apparaître comme une erreur d'interprétation qu'il faudrait corriger : la transition de la diversité à l'opposition est en réalité une anticipation de la structure de l'opposition à même celle de la diversité, et non une déduction de la première à partir de la seconde. L'opposition peut fournir l'explication de ce qui est, avant sa thématisation, encore problématique. L'irréductibilité apparente de la diversité et de l'opposition prend sens à partir de l'opposition elle-même.

2. Définition de l'opposition

Si l'indifférence est désormais comprise comme l'extériorité de la réflexion à elle-même, et que cette extériorité est justement la médiation de l'être-posé, alors l'indifférence peut justement être comprise comme effet de l'extériorisation de la réflexion, et donc comme rapport interne à l'être-posé. Ce rapport lui-même ne peut se constituer qu'à travers l'intériorisation, par la réflexion, de sa propre extériorité. Celle-ci ne signifie pas la dissolution de l'extériorité, mais sa compréhension comme effet. C'est ce mouvement qui est décrit ici : non pas seulement l'extra-position de la réflexion par rapport à ses propres déterminations (comme dans l'être-posé), mais l'intériorisation de cette extra-position dans l'être-posé même : c'est là une définition technique de l'opposition.

Ce point est, comme on l'a vu, abordé dès la fin de la diversité, comme une anticipation de l'opposition. Sa description adéquate est fournie ensuite. La définition ramassée de l'opposition est : « unité de l'identité et de la diversité ».

> Im Gegensatze ist die *bestimmte Reflexion*, der Unterschied vollendet. Er ist die Einheit der Identität und der Vesrchiedenheit ; seine Momente sind in Einer Identität verschiedene ; so sind sie *entgegengesetzte*[45].

---

l'on voyait apparaître dans la structure du *einfach* comme « multiplication par 1 »). Les déterminations de la réflexion présentent ainsi le redoublement comme constitutif.

[45] « Dans l'opposition, la *réflexion déterminée*, la différence, est achevée. Elle est l'unité de l'identité et de la diversité ; ses moments sont divers au sein d'une identité une ; ainsi, ils sont des moments *opposés* », GW 11, 272, *18-20* ; *SL*, II, p. 53.

Cette courte définition apparaît comme assez ordinaire : deux opposés sont définis à la fois par leur *indifférence* et par leur *annulation réciproques*, ce qui semble en apparence contardictoire. A et B sont opposés dès lors que A = –B et B = – A[46]. Il n'est pas difficile d'observer ici que, pour qu'une telle équivalence fonctionne, A et B doivent avoir une détermination commune, qui pourrait être adéquatement représentée, comme on le sait, par la valeur absolue[47]. Si la somme de A et de B, dans l'opposition, est égale à 0, c'est précisément parce que la même valeur absolue est marquée une fois positivement et l'autre fois négativement. Hegel peut donc formuler l'opposition comme unité de l'identité (la détermination commune, ou valeur absolue) et de la diversité (ici la diversité du « + » et du « – »). Cette définition présente cependant un intérêt plus profond si on la rapporte à l'examen hégélien de la conception ordinaire de l'identité, dans la seconde remarque à l'identité. Ce passage a été relevé précédemment en note, et rappelle que l'identité consiste en sa séparation (*Trennung*) avec la diversité[48]. C'est sur ce point que l'analyse hégélienne de l'opposition diffère de la présentation simplifiée que l'on vient d'en donner : l'opposition ne se pense qu'en unifiant l'identité et la diversité, mais cette unification même a pour contenu la séparation de l'identité et de la diversité. Il faut donc ici penser la différence d'une autre manière : elle était dispersion dans la diversité, elle est désormais presentée comme séparation. Mieux encore : cette séparation ne renvoie pas à l'unité première que représenterait ici la valeur absolue comme s'il s'agissait d'une origine ; elle est plutôt la nature même de cette unité. Le contenu de l'unité dont il va être question ne peut être pensé que dans la séparation.

---

[46] La différence entre la diversité et l'opposition tient à ce que, dans l'opposition, les termes sont identifiés par la négation de leur opposé, ce qui n'est pas le cas de la diversité. Ce point est bien résumé par Christian Iber : « Entgegengesetzt verhalten sich zwei Relate x und y genau dann, wenn x *identisch* ist mit *nicht-y* und y *identisch* ist mit *nicht*-x. Beide Bestimmungen sind dann identisch damit, nicht die andere zu sein. Zu irgendeiner beliebigen Bestimmung x liegt also eine entgegengesetzte Bestimmung dann vor, wenn es nicht nur andere Bestimmung y, z etc. gibt, die von x verschieden sind, sondern wenn es zu x *genau eine* Bestimmung y gibt, die mit nicht-x identisch ist. Die Verschiedenheit « x ist nicht y » geht also in Entgegensetzung über, wenn gilt : « x ist identisch mit nicht-y » und « y ist identisch mit nicht-x » » (*Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 371.

[47] Voir, sur la question de la « valeur absolue » hégélienne, comme représentation non pas d'une généralité, mais d'un corrélat logique, Michael Wolff, « Über Hegels Lehre vom Widerspruch », dans Dieter Henrich (éd.) *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986 et *Der Begriff der Widerspruch*, *op. cit.*, pp. 113-137. Il a ainsi relevé ici la proximité des formulations de la remarque sur l'arithmétique dans le passage sur l'opposition avec l'algèbre vectorielle de Hermann Graßmann. Il observe en particulier que Graßmann, qui a, souligne-t-il, étudié la *Logique* de Hegel, note la valeur absolue $|a|$ quand Hegel écrit *a*. M. Wolff relève également l'usage que fait Karl Weierstrass de la valeur absolue dans la théorie des nombre complexe (*Der Begriff der Widerspruch*, *op. cit.*, p. 124, n. 28). Ce qui nous intéresse particulièrement ici est la difficulté de placer la valeur absolue : elle est à la fois abordée comme base morte, indifférente à sa valuation, et comme corrélat spécifique de la différence de valuation. La prise en charge de cette corrélation permet de saisir l'indifférence comme un effet logique particulier.

[48] GW 11, 263, *11-16* ; *SL*, II, pp. 42-43. On rappelle le propos général : la définition essentielle de l'identité se fait dans sa séparation d'avec la diversité. L'identité se comprend donc comme moment de la séparation. La formulation hégélienne à cet endroit est rapide, et mérite d'être rappelée : « […] sie [die Identität] darin besteht, *Trennung* als solche zu seyn, oder *in der Trennung* wesentlich, das ist, *nichts für sich*, sondern *Moment der Trennung* zu seyn » (« elle consiste dans le fait d'être une *séparation* en tant que telle, ou d'être essentiellement *dans la séparation*, c'est-à-dire de n'être rien pour elle-même, mais un *moment de la séparation* »). La mobilisation de la correction est remarquable ici : l'identité est séparation, mais également dans la séparation comme *moment* de la séparation. Il ne s'agit évidemment pas d'une « progression » : l'identité *est*, à partir du moment où elle est moment de son être, c'est-à-dire de ce qu'elle *fait*.

À travers une telle séparation, l'effet ontologique pourra être pensé à nouveaux frais. En effet, la séparation dont il va être question réintroduit, paradoxalement, l'extériorité de la réflexion comme *objet thématique* de la réflexion elle-même. Cela ne signifie pas que la réflexion revient à elle-même, puisque l'étrangeté dont il était question n'est pas *annulée* par un tel retour. Cela signifie plutôt que dans l'opposition, la réflexion se pense *négativement*, et donc devient authentiquement réflexion.

L'opposition ne vient donc pas réparer la séparation examinée précédemment entre l'identité et la diversité dans leur unité. Elle vient plutôt thématiser cette séparation même à travers l'extériorité radicale de la réflexion. Au sein du rapport d'indifférence de l'être-posé émerge donc une nouvelle compréhension de leur annulation réciproque comme supposition d'un étant. C'est cette supposition qui fait du rapport de l'être-posé un rapport de chaque côté à son non-*être*, et non pas seulement à sa négation. Ce que l'on apprend indirectement ici, c'est que la séparation alléguée entre les rapports de comparaison et les rapports d'opposition, entre des rapports strictement formels et des rapports concrets, dont Adolf Trendelenburg déplorait la confusion chez Hegel, repose essentiellement sur une compréhension de la réflexion comme une relation à soi définie, et non comme une activité à part entière, avec la part d'indéfinition *posée* qu'elle peut comporter. Une telle activité de la réflexion implique précisément le décalage entre son activité de thématisation et le résultat de cette même activité. L'annulation des termes opposés est donc logiquement structurée par la lacune du processus discursif de réflexion, une lacune qui ne le condamne en aucun cas, puisqu'elle explique précisément le fait que la réflexion soit un processus.

3. Le rapport latéral de l'être

Le point particulièrement délicat est donc de penser le rapport de l'égalité et de l'inégalité se comprend comme une réflexion particulière dans laquelle chaque détermination se retrouve en relation avec son *non-être*[49]. L'égalité et l'inégalité se réfléchissent l'une dans l'autre. Comme on l'avait dit, chacune se présente comme la négation de l'autre, et seulement ainsi. L'égalité et l'inégalité sont de purs rapports dont la seule définition semble se trouver dans la négation de l'autre rapport. Mais ce *requisit* thématique implique de penser la jonction de déterminations qui ne peuvent coexister. Leur rapport négatif passe donc par un autre, à travers leur indifférence. Cela entraîne le fait que l'égalité comme l'inégalité ne se pensent pas *seulement* l'une vis-à-vis de

[49] Ce point est d'ailleurs remarquable dans l'exposé de Hegel. L'idée d'après laquelle le positif et le négatif sont deux « êtres » dans un rapport d'opposition semble avant tout procéder du fait que chaque terme de l'opposition semble trouver dans l'autre son négatif. La supposition de l'épaisseur du positif semble venir dans un second temps par rapport à la négation réciproque.

l'autre, mais l'une et l'autre *vis-à-vis de ce qu'elles comparent* : leur indifférence réciproque est l'indifférence à ce à quoi elles s'appliquent, une carence dans la continuité de la réflexion, un étant indifférent. Si l'on pense cette carence en l'hypostasiant hors de la réflexion *sans penser une telle hypostase comme processus réflexif*, alors on maintient une logique essentiellement fondée sur la « composition propositionnelle ».

Pour résumer le résultat de cette première investigation, il faut relever tout d'abord que l'on ne construit pas, à proprement parler, de « passage » de la logique de la diversité à la logique de l'opposition, et ainsi que le problème du lien entre des rapports extérieurs et des rapports concrets est en réalité un faux problème. Sur la question de la continuité entre la diversité et l'opposition, il faut remarquer que c'est par la radicalisation de l'idée d'extériorité de la réflexion que l'on en arrive à comprendre la structure de l'être-posé comme ce que la réflexion suppose lorsqu'elle s'annule elle-même comme réflexion. Cette idée implique que la réflexion ne peut être considérée comme quelque chose de linéaire, ce qui apparaît clairement dans le fait que ce qu'elle produit amène un décalage avec son contenu de départ. Ce décalage est inhérent à la structure même de la pensée, d'après Hegel, et il ne peut y avoir de progression dans la construction logique si l'on suppose une pensée d'emblée transparente à elle-même. Le point sur lequel elle est transparente peut, de ce point de vue, être considéré comme le fait qu'elle consiste en sa relativisation. Cette relativisation est marquée dans la pensée par l'apparition d'une compréhension approfondie du signe. La diversité nous permettait de comprendre le ressort spéculatif derrière le symbole, puisque celui-ci faisait apparaître une étrangeté radicale, mais qui manifestait encore sa solidarité à une donation dont elle ne comprenait pas le sens – ainsi, dans les développements plus techniques sur le symbole, Hegel retient toujours la solidarité entre le symbolique et le sensible[50]. La césure qui se manifestait dans le symbole était comblée par une dépendance au sensible. Dans l'opposition, en revanche, on se retrouve non pas seulement face à une réflexion qui est étrangère à elle-même, mais à une réflexion dont le fonctionnement consiste à revenir elle-même à néant, c'est-à-dire à se manifester comme un non-être, mais un non-être dont la nature est de renvoyer à quelque chose. La particularité de la logique de l'opposition est que sa capacité sémantique est réalisée non pas dans un nom – dans la *Logique de l'être*, le discours de la logique était pour ainsi dire l'arrière-plan de celle-ci, et se manifestait en elle sans même que ce point soit expressément compris. Le caractère « utopique » de la première partie de la *Logique* vient donc du fait que son discours ne peut explicitement se relativiser[51]. Dans la *Logique de*

[50] C'est le cas notamment au § 456 de l'*Encyclopédie*, GW 20, 450, *1-15* ; *E*, III, p. 251. Dans ce passage, on remarque qu'existe encore le caractère « synthétique » dans le symbole.
[51] Sa relativisation, en d'autres termes, se fait toujours par l'appel d'un autre, qui est d'emblée placé dans l'extériorité de la forme. C'est, rigoureusement parlant, du même « autre » dont il est question dans la *Logique de l'essence*, mais sur

l'essence, en revanche, on assiste à une explicitation de cette extériorité de la pensée à son objet par le développement de l'incomplétude de la réflexion, incomplétude dont la figure n'est pas accidentelle, mais *nécessaire*. Dans l'opposition, cette incomplétude se fait plus précisément par l'annulation de soi, raison pour laquelle on peut commencer à se poser la question d'une référence. Mais cette annulation est discursive, et non présupposée. La référence fonctionne donc dans une proposition, et n'est pas dévolue, comme le rappelle Hegel, seulement à l'un des termes de cette proposition.

La structure de l'opposition, ainsi dessinée, tient donc au fait que chaque détermination contient désormais l'annulation de la réflexion tout entière, et non pas seulement l'altérité[52]. Chaque détermination se pose ainsi comme être à partir du moment où elle est réfléchie comme le non-être d'une autre. On peut dès lors ici complétement se défaire de toute présupposition d'une donation de l'être pour le comprendre comme un effet *latéral* de la réflexion. Nous entendons par « effet latéral » une certaine compréhension de l'application de la *Logique* dans laquelle il est question d'un propos qui ne porte pas *sur quelque chose*, mais à travers lequel le référent est amené à se préciser. Cela implique que le rapport à l'application n'est pas un rapport *direct*, mais que cette relation d'application apparaît comme la conséquence d'une séparation de la réflexion à l'égard de soi-même, dans laquelle l'identification (par la copule) a pour effet la position d'un étant. L'effet de cette « latéralité » est donc une réinterprétation de l'intentionnalité : elle apparaît comme directe dans la nomination, mais fonctionne de manière indirecte dans le jugement, parce que celui-ci est la traduction d'une altérité réflexive. On ne peut donc pas dire que « la pensée fait être », mais bien que la pensée, comprise *essentiellement* dans son altérité, c'est-à-dire dans sa séparation, *a un effet ontologique spécifique*. Un tel effet engage bien la pensée du rapport de la pensée à l'être comme *vérité*.

Un tel point présente un apport intéressant si l'on revient à la théorie du jugement : la proposition à elle seule ne peut être que l'expression complète de la réflexion, mais ce caractère

---

lequel opère la relativisation de soi de la réflexion comprise comme tel. Cet autre est bien *le même*, mais il ne se comprend pas *de la même manière*. La structure d'après laquelle ces altérités s'identifient est suggérée dans la *Logique de l'essence*, mais n'est véritablement étudiée dans toute sa potentialité que dans la *Logique du concept*.

[52] La caractérisation de la réflexion dans l'opposition peut ainsi faire comprendre que c'est ici qu'apparaît le point « 0 » en lequel consiste la différence achevée. Le « 0 » se comprend ainsi comme résultat de l'opposition, mais surtout comme un épuisement non pas de ce qui serait au préalable donné, mais de la réflexion par elle-même. Il fait apparaître le point dans lequel l'opération discursive se concentre comme « nullité » ontologique. Par rapport à cette nullité, l'être prend désormais une certaine valeur (il advient dans l'ordre du *gelten*), justement parce que cette nullité n'est pas son vis-à-vis, mais ce qui le convoque : l'aplomb manifeste de l'être par rapport à la pensée est le résultat d'un mouvement dans lequel la réflexion s'annule. Mais le « 0 » est de ce point de vue l'image de ce processus d'annulation, qui ne peut être véritablement compris qu'à partir de la contradiction. Le commentaire sur la question du rapport entre le A, le +A et le –A chez Hegel est connu, mais il est plus rare de trouver des réflexions sur la théorie hégélienne du « 0 ». M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, pp. 212-214 propose de le lire comme le référent particulier de la contradiction thématisée.

« complet » de la réflexion se fait au prix d'une liaison particulière et irréductible aux éléments qui s'y retrouvent. L'installation d'une telle liaison se fait lorsque l'on thématise le contenu (c'est-à-dire une relation) lui-même – ce qui est le sens du passage de *Satz* à *Urteil* d'après Hegel. Autrement dit, le contenu qu'est la proposition se retrouve en position de prédicat d'un jugement, et le mouvement même de la réflexion manifeste le fait qu'elle n'est pas complète tant qu'elle s'excepte de son propre mouvement, mais que le fait de s'intégrer à son propre mouvement la pose à nouveau comme hors d'elle-même, cette fois-ci comme *sujet* du jugement. La réflexion ne peut se placer dans son mouvement que comme une rupture de celui-ci, que comme une étrangeté radicale à elle-même.

C'est donc cette étrangeté que la *copule* manifeste dans le jugement : elle est le lieu dans lequel le contenu de la pensée s'articule à ce qui se présente, grâce à son rapport à un sujet, comme un « impensable », pourtant nécessairement supposé. La *copule* installe le *sujet* comme réalisation de la fonction de supposition, fonction qui dépend directement d'une compréhension du prédicat comme *exclusion*. Ce rapport particulier signale l'impossibilité d'une unité comme seule véritable définition de celle-ci. C'est ce que nous voudrions considérer dans le dernier temps de cette première partie.

C. Le sens de l'asymétrie de l'opposition : positif en soi et négatif en soi.

1. La réflexion de l'être-posé

Le fait que l'égalité soit totalité d'elle-même et de l'inégalité, et que l'inégalité soit totalité d'elle-même et de l'égalité[53] semble être un tour ordinaire des déterminations de la réflexion, puisque chaque détermination implique d'être définie par son autre. C'est ce que nous avons nommé le fonctionnement *linéaire* de la réflexion. Dans le cas particulier qui nous occupe, chacun de ces « autres » se présente comme le *non-être* de son autre. Cela signifie que chaque moment ne se totalise qu'à travers son non-être. Or, ce non-être correspond précisément à l'indifférence de son rapport à l'autre moment. Ainsi, le non-être auquel chaque moment se rapporte est la totalité qu'il forme avec l'autre moment : chaque moment ne peut se totaliser qu'en se relativisant, mais cette relativisation correspond au fait de se nier comme totalité. Chaque terme ici devrait donc être d'emblée relativisé, mais cette relativisation est assez déconcertante. On pouvait tout à fait comprendre l'idée d'une totalisation des déterminations réflexives par leur négation, mais ici, la situation n'est plus tout à fait la même : chaque moment, en se relativisant, instaure son autre comme son non-être. Si l'autre est le non-être d'un moment, cela signifie que, de manière indifférente, il est un éatnt, et que chaque moment doit donc être un étant. On ne peut ici

[53] Point rappelé au début du chapitre sur l'opposition : GW 11, 272, *32-36* ; *SL*, II, p. 53.

simplifier la situation en faisant du rapport oppositif le produit de la comparaison extérieure, et des deux « choses opposées » des données indifférentes, puisque leur indifférence est désormais comprise comme *effet* de leur rapport. Les opposés sont des êtres *définis par leur opposition*. Leur « entité » même est fonction de leur opposition. Disons-le de manière rapide : *est* ce qui *s'oppose*. En se relativisant, la détermination deviendrait ainsi *concrète*. Voilà la difficulté.

Hegel introduit à cet endroit les termes techniques de « positif » et « négatif » comme termes définis par l'égalité réfléchie et l'inégalité réfléchie. L'égalité réfléchie comme relation à l'inégalité et le positif, l'inégalité réfléchie comme relation à l'égalité et le négatif.

> Diese in sich reflectirte *Gleichheit* mit sich, die in ihr selbst die Beziehung auf die Ungleichheit enthält, ist das *Positive* ; so die *Ungleichheit*, die in ihr selbst die Beziehung auf ihr Nichtseyn, die Gleichheit enthält ist das *Negative*[54].

Le point de départ était dans un premier temps l'égalité et l'inégalité, dans un deuxième temps l'être-posé réfléchi à travers l'égalité et l'inégalité. Cette circulation peut être décrite comme celle du rapport de l'égalité à l'inégalité, qui sont comprises comme côtés de l'être-posé, jusqu'au déploiement de l'être-posé lui-même à travers ses propres côtés. Cette apparente circularité du propos ne doit pas éclipser le décalage que fait subir la formulation du rapport entre égalité et inégalité comme être-posé.

L'être-posé était défini comme un résultat de la réflexion dont la réflexion s'exempte elle-même, d'où le moment de l'indifférence des déterminations de la réflexion extérieure. L'être-posé est donc structuré par cette indifférence, et la réflexion qui l'engendre lui est désormais inaccessible. Elle le présente dès lors comme un être. Le rapport des déterminations de la réflexion extérieure est alors pensable comme un rapport entre être et non-être, la nouveauté étant que ce rapport est ici réversible, puisque chaque terme n'est ce qu'il est qu'en s'annulant dans l'autre[55]. L'être défini par sa relation à un autre qui l'annule est adéquatement défini comme l'opposé. Dans ces circonstances, on comprend mal la seconde formulation de la définition, qui nécessite de repasser par l'être-posé. Celle-ci devient plus claire dès lors que le rapport de l'égalité et de l'inégalité est thématisé par l'être-posé pour qu'en retour chacune de ses déterminations soit réfléchie comme positif et comme négatif. Le « pivot » entre l'égalité et l'inégalité d'une part et le

---

[54] « Cette *égalité* avec soi réfléchie en soi qui contient dans elle-même la relation à l'inégalité est le *positif* ; de même, l'*inégalité* qui contient dans elle-même la relation à son non-être, l'égalité, est le *négatif* », GW 11, 273, *4-7* ; *SL*, II, p. 54.

[55] La réversibilité ici remarquée ne semble pas nouvelle : dans les déterminations de la réflexion, chaque terme se définit comme négation de l'autre, et l'on pourrait avoir l'impression que ce rapport négatif médiatise le rapport de toutes les « paires » décrites au long de la *Logique de l'essence*. Néanmoins, il faut remarquer ici que la négation ne médiatise pas un rapport définitionnel, mais bien un rapport d'ordre ontologique. Cette nouveauté ne peut être tout à fait sous-estimée, si l'on veut parvenir à penser la négation comme un opérateur dont les effets ne sont pas toujours les mêmes.

positif et le négatif d'autre part est donc la compréhension de leur rapport comme être-posé, c'est-à-dire la détermination de l'égalité et de l'inégalité comme une réflexion dont l'extériorité est la manifestation de sa propre annulation.

2. Déterminer le positif et le négatif

La présence de l'indifférence à même l'égalité et l'inégalité entraîne donc le fait que chacune de ces déterminations se réfléchit à travers son autre comme étant son non-être. Il reste encore à demander comment se fait la différence entre deux totalités qui se présentent chacune comme totalité de l'égalité et de l'inégalité, autrement dit d'où vient que l'une se présente comme le positif et l'autre comme le négatif. Le problème à cet endroit est alors de comprendre comment la réflexion de l'être-posé en lui-même, c'est-à-dire le fait que la compréhension de l'être-posé en tant qu'être-posé, donne lieu à une asymétrie[56] entre le positif et le négatif. Cela implique que la thématisation de l'être-posé transforme la configuration de celui-ci. Cette asymétrie apparaît clairement dans le passage qui suit, et qui présente le positif comme ayant pour détermination le rapport à l'autre, le négatif comme rapport absolu à soi.

> Das *Positive* ist das Gesetztseyn als in die Gleichheit mit sich reflectirt ; aber das reflectirte ist das Gesetztseyn, das ist, die Negation als Negation, so hat diese Reflexion in sich die Beziehung auf das andre zu ihrer Bestimmung. Das *Negative* ist das Gesetztseyn als in die Ungleichheit reflectirt ; aber das Gesetztseyn ist die Ungleichheit selbst, so ist diese Reflexion somit die Identität der Ungleichheit mit sich selbst und absolute Beziehung auf sich[57].

Que nous apprend l'asymétrie présentée ici ? Dans le premier cas, le positif, l'être-posé est réfléchi dans l'égalité, tandis que dans le second, le négatif, il est réfléchi dans l'inégalité. Dans le premier cas, l'être-posé vaut comme rapport à l'autre (« […] so hat diese Reflexion in sich die Beziehung auf das andre zu ihrer Bestimmung), dans le second comme rapport à soi ([…] so ist diese Reflexion somit die Identität der Ungleichheit mit sich selbst und absolute Beziehung auf sich »). Rien de nouveau, semble-t-il, à cet endroit, car une asymétrie comparable avait déjà été

---

[56] Ce point remarqué dans les commentaires : voir Joël Biard, Daniel Buvat, Jean-François Kervégan, Jean-François Kling, Alain Lacroix, Michel Slubicki et André Lécrivain, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, Paris, Aubier, 1983, vol. 2, p. 78 ; Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 389. On cite ici le résumé d'André Doz, particulièrement clair : « Mais la réciprocité de la relativité, par quoi l'opposition est symétrique, va avec une asymétrie sans laquelle l'unité de la réflexion serait de nouveau perdue. L'un des côtés est le premier en soi, en un sens le non-relatif, l'identité : c'est le positif. L'autre est le second en soi, le pur relatif, la différence : c'est le négatif » (*La* Logique *de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987 [2007], p. 94).

[57] « Le *positif* est l'être-posé, en tant que réfléchi en l'égalité avec soi ; mais le réfléchi est l'être-posé, c'est-à-dire la négation en tant que négation ; ainsi cette réflexion en soi a pour détermination la relation à l'Autre. Le *négatif* est l'être-posé, en tant que réfléchi en l'inégalité ; mais l'être-posé est l'inégalité elle-même ; ainsi cette réflexion est, du coup, l'identité avec soi-même de l'inégalité et une absolue relation à soi », GW 11, 273, *11-17* ; *SL*, II, p. 54. On observe dans ce passage une nuance apportée à la reconstruction d'André Doz, précédemment citée : le positif a pour destination la référence à l'autre. Le négatif est pure référence à soi.

remarquée entre l'identité et la différence (et on avait bien vu que la différence pouvait être comprise comme différence absolue, c'est-à-dire comme différence renvoyant à elle-même).

Elle apparaît ici d'une manière plus nette, mais surtout dans un contexte qui n'est plus tout à fait le même, puisque le rapport de l'identité et de la différence était, comme tel, auto-suffisant, tandis que les rapports que nous étudions ici font apparaître une structure à trois termes, et ce depuis la comparaison[58]. On doit ici expliquer plus en détail l'asymétrie *spécifique* au rapport entre le positif et le négatif. Rappelons que l'être-posé se pense à partir de ce qui lui a donné lieu : le rapport d'indifférence de l'égalité et de l'inégalité, médiatisé par un terme extérieur. Ainsi, l'être-posé n'apparaît pas seulement comme ce qui serait installé par la pensée, mais comme ce qui serait installé dès lors que la pensée place ce qui lui échappe comme sien. L'être-posé n'est pas réfléchi : il est négation de la réflexion.

Pour tenter une clarification de ce point difficile, on pourrait présenter les choses d'une manière schématique pour essayer ensuite de « défaire » ce schéma : l'être-posé est l'égalité et l'inégalité. Le rapport de l'égalité et de l'inégalité est une définition de l'être-posé, mais cette définition est un problème dans la mesure où ce rapport implique la médiation d'un tiers. Ce que montre le rapport réfléchi de l'égalité et de l'inégalité, c'est-à-dire la définition de leur rapport, c'est justement que ce rapport est exclusif, dans la mesure où il implique l'unité négative des deux déterminations. Dès lors, le rapport de l'être-posé à sa définition comme égalité et inégalité peut apparaître comme problématique justement parce que cette définition transforme le défini. C'est la raison pour laquelle la réflexion de l'être-posé en lui-même, à travers sa définition, aboutit à une compréhension de l'être-posé comme rapport du positif et du négatif, et non plus comme rapport de l'égalité et de l'inégalité.

Ce schéma étant rappelé, la question peut se poser en ces termes : comment la réflexion de l'être-posé à travers un rapport qui semble à première vue symétrique (le rapport de l'égalité et de l'inégalité) peut-elle donner lieu au rapport asymétrique du positif et du négatif[59] ? La réponse apparaît dans le fait que l'être-posé n'est que relation, mais que cette relation ne peut *logiquement* être pensée que de manière différenciée. Ce n'est pas au moyen d'une seule relation que l'être-

[58] Nous avions déjà cité l'article de Bruno Haas (« Urteil » dans Gilbert Gérard, Bernard Mabille (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 195-216), où sont distingués deux régimes de contradiction, le régime binaire et le régime ternaire (p. 204). Mais l'articulation de ces deux régimes n'y est pas clarifiée. Nous proposons pour notre part de lire la contradiction binaire comme le résultat de l'exclusion de soi de la contradiction ternaire : elle se comprend donc à partir de la radicalisation de l'extériorité du comparant. La compréhension de la contradiction comme binaire est alors une certaine *configuration* de la contradiction ternaire.

[59] Au demeurant, ce rapport asymétrique est présenté dans un premier temps dans le passage que nous commentons, mais les deux premières études sur l'opposition marqueront la symétrie des deux termes, d'abord tous les deux négatifs, ensuite tous les deux positifs. Il faudra attendre le troisième temps de l'investigation sur l'opposition pour penser le rapport du positif et du négatif en tant que tel.

posé peut être pensé, mais à travers la *différence de deux relations*. Relisons le passage qui se trouve entre nos deux définitions du positif et du négatif :

> Oder beyde [*sc.* das Positive und das Negative] sind das *Gesetztseyn* ; insofern nun die unterschiedene Bestimmtheit als unterschiedene *bestimmte Beziehung* des Gesetztseyns *auf sich* genommen wird, so ist der Gegensatz einesteils das *Gesetztseyn* in seine *Gleichheit mit sich* reflectirt ; anderntheils dasselbe in seine Ungleichheit mit sich reflectirt ; das *Positive* und *Negative*[60].

L'égalité et l'inégalité sont deux deux modalités de la relation à soi de l'être-posé. Dès lors que l'on présente ces deux modalités comme *internes* à l'être-posé, on peut penser l'opposition. La question est donc : que signifie l'intégration de l'égalité et de l'inégalité à l'être-posé ? Rien de plus que le fait que l'on examine ici avec davantage d'attention l'architecture de l'être-posé. Celui-ci est bien défini comme unité négative des moments de la réflexion. La difficulté est donc ici de penser le caractère négatif de cette unité, et il s'agit bien d'une difficulté de taille, puisque l'on a affaire ici à une contradiction : la réflexion ne se totalise qu'au prix de son exclusion de la totalité qu'elle forme. La totalité du « réfléchi » exclu de soi la réflexion qui la produit pourtant. Cela signifie que le réfléchi n'est totalisé que par une exception à la totalité. C'est même cette exception qui produit la totalité du réfléchi. Replaçons le vocabulaire hégélien dans ce contexte : le réfléchi est ici la déterminité, et sa totalisation est la détermination. On comprend mieux, dans ces circonstances, la définition très ramassée que propose Michael Wolff[61] de la contradiction comme rapport de la détermination et de la déterminité. Il est également possible de souligner sur ce point que l'horizon de la contradiction, sa résolution, ne serait pas une pure et simple identification de la détermination et de la déterminité, mais la production d'un corrélat de leur tension[62].

L'être-posé n'est donc pas un *reste*, une chose qui serait là, en surcroît de ce que la réflexion pourrait intégrer. Il ne dit rien d'autre que l'exception de la réflexion à l'égard de son fonctionnement, rien d'autre que la tension de la conjonction de l'égalité et de l'inégalité. L'être-posé est le « et » particulièrement difficile de l'égalité et de l'inégalité, et l'on sait que ce « et » traduit en réalité une relation à un terme comparé sous l'égide du comparant. Ce dernier fonctionne comme la dualité des perspectives. L'être-posé, dans ces conditions, apparaît donc comme ce *rapport* de la réflexion à son dehors. Dans un tel rapport (on notera dans les passages

---

[60] « Ou toutes deux sont l'*être-posé* ; or, dans la mesure où la déterminité différenciée est prise comme une *relation déterminée* différenciée *à soi* de l'être-posé, l'opposition est, en l'un de ses côtés, l'*être-posé* réfléchi en son égalité avec soi ; en son autre côté elle est cet être-posé réfléchi en son inégalité avec soi ; le *positif* et *négatif* », GW 11, 273, *7-11* ; *SL*, II, p. 54 légèrement modifiée.

[61] « Hegels Widerspruch ist weder eine Aussage noch eine Handlung, weder ein Aussagenverhältnis noc hein Verhältnis zwischen Aussagen und Dingbestimmtheiten. Er ist vielmehr – in der noch zu erläuternden Hegelschen Terminologie – ein Verhältnis zwischen den « Bestimmungen » und « Bestimmtheiten » eines Gegenstandes ». « Über Hegels Lehre vom Widerspruch », *op. cit.*, p. 112.

[62] La contradiction ne se résoud pas dans un *retour* à l'identité, mais dans le *Grund*.

cités le vocabulaire de la *Beziehung*), le « dehors » de la réflexion (« être ») est désormais compris comme travail de l'être-posé, dans lequel il réfléchit sa propre égalité, c'est-à-dire son être en même temps que sa référence à soi comme *simplement posé*, autrement dit son caractère *positif* et *négatif*.

On peut, à partir de là, interpréter de manière plus précise l'égalité à soi de l'être-posé : il est ce dont l'être est nécessairement lié au non-être, et ce dont le non-être est nécessairement lié à l'être. Dans son égalité à soi, l'être-posé n'est pas l'être, il est ce qui se *substitue* à l'être, mais pour conséquent, il place latéralement *comme être* ce dont il tient lieu, c'est-à-dire sa propre étrangeté[63].

Cette valeur de substitution n'est possible qu'à partir du moment où l'être-posé se définit comme une inégalité, ou plus précisément comme l'identité de l'inégalité. L'être de l'être-posé consistant en son non-être, c'est précisément ce non-être qui est exprimé dans l'inégalité. L'être-posé se présente ainsi dans une inégalité *complète* parce que renvoyant à elle-même, mais ce faisant, il renvoie également au positif, comme ce qui est justement posé par le négatif. À ce titre, l'être-posé peut apparaître comme une instanciation discursive du non-être, comme totalité du positif et du négatif, et donc comme opposition. Plus exactement, le rapport à soi de l'être-posé dans l'opposition est le rapport entre le positif et le négatif, rapport dans lequel le rapport à l'autre est fonction de son rapport d'exclusion à soi (dans le positif), et dans lequel le rapport à soi est fonction du fait même de se rapporter à l'autre (dans le négatif)[64]. L'asymétrie est alors à comprendre non pas exactement comme une différence de statut ou de rang entre le positif et le négatif, mais comme la complexification de la structure du jugement. Si le positif peut, en première approximation, se présenter comme sujet, et le négatif comme prédicat, il faudra comprendre de manière plus rigoureuse ce rapport. Elle permet cependant d'exprimer l'insubstituabilité des *positions* de sujet et de prédicat, sans laquelle le jugement n'a pas de sens. Pour autant, il faut entendre *en même temps* l'insubstituabilité des *positions et* l'identité du sujet et du prédicat énoncée par la copule.

---

[63] Une telle « substituabilité » est ainsi la définition rigoureuse de la *Gleichheit*. Deux termes peuvent donc être marqués comme égaux l'un à l'autre à la condition que l'on puisse les substituer l'un à l'autre. Hegel peut ici nous aider à penser les rapports entre termes comme des rapports d'égalité ou d'inégalité dans un espace pensé comme substituabilité généralisée. Le terme était compréhensible de manière différentielle dans la diversité. Mais désormais, il peut valoir comme se substituant au réel, et le réel être du même coup pensé comme ce *pour quoi le signe est mis*. La réputation d'insubstituabilité du réel lui-même, au-delà de ce qui peut en tenir lieu, est comprise *seulement* à partir du rapport de substitution réciproque lui-même. Hegel nous aide ici à penser également comment les rapports de prédication et de jugement ont pu être symbolisés par des équations, et notamment la copule par un signe « = ». Cette lecture montre également que la valeur sémantique de l'égalité mathématique ne peut être adéquatement comprise à partir de celle-ci. La contradiction, de ce point de vue, présentera un aspect radicalement nouveau par rapport à l'opposition.

[64] Ce point est résumé ainsi par Christian Iber : « Während die Bezogenheit des Positiven eine Funktion seiner Selbständigkeit ist, stellt sich umgekehrt beim Negativen die Selbständigkeit als Funktion seiner Beziehungsstruktur dar », *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 390.

3. Symétrie de l'opposition : les deux premières compréhensions

Malgré l'asymétrie détectée dans la formulation hégélienne, chaque côté de l'opposition peut se présenter comme *autonome* en regard de l'autre. Cette autonomie est présentée explicitement avec le terme de *Selbstständigkeit*. Derrière ce terme, dont les traductions peuvent varier[65], on trouve l'idée de ce qui n'a pas besoin de son autre pour être. Chaque côté de l'opposition a en soi-même sa déterminité, et non en l'autre. Quelle différence, de ce point de vue, entre le rapport de l'identité et de la différence et le rapport du positif et du négatif ? On a bien, à première vue, le même schéma qui se reproduit à nouveau : l'être-posé se définit par deux totalités, qui sont chacune les totalités de l'égalité et de l'inégalité :

> Beyde also, das in die Gleichheit mit sich reflectirte Gesetztseyn hat die Ungleichheit, und das in die Unglecihheit mit sich reflectirte Gesetztseyn hat auch die Gleichheit an ihm[66].

Schématiquement, on ne parvient ici qu'à une reproduction de la profusion observée dans les moments qui précédait. Cependant, dans le cas de l'identité et de la différence, c'était la différence elle-même qui apparaissait comme objet thématique. Dans la diversité, c'était l'indifférence, c'est-à-dire la différence tout à fait extérieure à elle-même. Ici, cette indifférence travaille chacun des côtés, et exprime chaque côté de la différence comme *selbstständig*. La totalité de la réflexion est ici exprimée dans un couple de déterminations qui n'ont, en apparence, pas besoin l'une de l'autre. On pourrait donc se passer ici d'un facteur de totalisation, mais en réalité, ce facteur est désormais inclus dans chacune des déterminations.

> Sie [das Positive und das Negative] sind selbstständig, indem sie die Reflexion des *Ganzen* in sich sind, und sie gehören dem Gegensatze an, insofern es die *Bestimmtheit* ist, die als Ganzes in sich reflectirt ist[67].

Ce passage est particulièrement complexe, mais il contient une indication concernant la manière dont on doit concevoir le rapport d'opposition. Un réseau semble ici se former entre deux couples de notions : premièrement, l'explication de l'autonomie des déterminations semble liée au fait que chacune est réflexion de la totalité ; deuxièmement, l'appartenance de ces

---

[65] Selon les traductions, on trouve « autostance » (traduction littérale, qui a le mérite de faire ressortir le *Selbst* aussi bien que le *stehen*) chez Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, ou « subsistance-par-soi » chez Bernard Bourgeois. La seconde a l'avantage de rendre plus compréhensible l'idée de ce qui se tient par soi-même, sans avoir besoin d'un autre. Chaque côté est ce qu'il est comme autonome, subsistant par soi, parce que ce qu'il est ne procède pas de son autre, mais bien de la négation de celui-ci.

[66] « Tous deux ont donc, chacun en lui-même, pour ce qui est de l'être-posé réfléchi en l'égalité avec soi : l'inégalité, et, pour ce qui est de l'être-posé réfléchi en l'inégalité avec soi, de la même façon : l'égalité ». GW 11, 273, *17-19* ; *SL*, II, p. 54.

[67] « Ils [le positif et le négatif] sont subsistants par soi en tant qu'ils sont la réflexion du tout dans lui-même, et ils relèvent de l'opposition en tant que c'est la *déterminité* qui est, comme tout, réfléchie dans elle-même », GW 11, 273, *21-23* ; *SL*, II, p. 54.

déterminations à l'opposition est liée au fait que c'est la déterminité qui est réfléchie comme totalité. Ainsi, les deux axes sont représentés par les mots que Hegel souligne : totalité et déterminité.

Le positif et le négatif valent comme des totalités dans la mesure où il ne s'agit plus ici seulement de déterminations réflexives, qui se définissent par leur implication réciproque, mais comme des termes qui se définissent par leur annulation réciproque. Le positif n'est déterminé comme tel que relativement au négatif, mais ce négatif est son non-être, et réciproquement. Chaque terme n'est donc correctement défini que dans le rapport à son non-être, autrement dit, seulement dans la mesure où il n'est pas. L'opposition n'est donc pas le rapport qui lie le positif et le négatif l'un avec l'autre, ou du moins elle n'est que superficiellement cela. Elle est, de manière plus précise, le rapport de chaque terme à soi. Par rapport à la diversité dans laquelle la relation intervient comme extérieure, dans l'opposition le rapport se loge à même les termes : l'égalité et l'inégalité impliquaient le fait que ce qui était concerné par ces rapports de comparaison n'était déterminé qu'en surface, et non intrinsèquement par ces rapports. Il peut apparaître qu'il en est encore de même pour le positif et le négatif : dans ce cas, on aurait affaire à deux termes dont la qualification comme positif et comme négatif serait purement extrinsèque, mais l'on s'aperçoit rapidement, dans l'examen de ces déterminations que, si l'on peut certes envisager la réversibilité de ces déterminations[68], il n'en demeure pas moins que le rapport d'opposition suppose une logique différente : on avait ainsi vu que des termes égaux sous un certain rapport pouvaient être inégaux sous un autre rapport : ici, un terme positif a nécessairement pour répondant un terme négatif, et le négatif a nécessairement pour répondant un positif, de telle manière que l'on peut produire un certain nombre de démonstrations de la positivité d'un terme à partir de la négativité de son autre. La détermination de l'autre comme positif ou négatif est donc immédiatement impliquée par la compréhension du premier terme comme négatif ou positif. C'est la raison pour laquelle le positif et le négatif forment une totalité nécessaire et immanente[69].

Ce que Hegel met en place avec l'opposition ne correspond pas exactement à une analyse d'une déterminité dans son rapport oppositif, dans le sens d'une décomposition extérieure de celle-ci. La décomposition oppositive de la déterminité est indissociable de sa nature même de déterminité. Ce point demande une attention particulière, car il faut expliquer pourquoi la décomposition de la déterminité ne s'exprime adéquatement *que* dans un rapport oppositif, et non

[68] Ce sera le cas précisément dans la seconde compréhension de l'opposition (clairement en GW 11, 274, *14-17* ; *SL*, II, p. 55), où il sera précisé que chacun des côtés de l'opposition peut échanger sa place avec l'autre.
[69] Leur rapport définitionnel est donc *saturé* (comme on l'avait vu plus haut, note 46), et permet la production de démonstration : la négation du négatif peut donc être ici affirmation du positif, et réciproquement. C'est la raison pour laquelle on peut ici faire opérer des principes logiques comme le principe du tiers-exclu.

pas dans un rapport simplement conçu comme négation limitrophe. On pourrait en effet figurer, de manière toute schématique encore une fois, l'opposition en ayant recours à une représentation faisant figurer la déterminité (notée « |A|[70] ») partagée exhaustivement en deux pôles (+A et –A) :

|A|

|

(+ A —— –A)

La césure qui traverserait le |A| englobant les déterminations apparaît de manière extérieure ici, sans que l'on puisse encore bien définir le rapport entre la déterminité |A| et sa réflexion qui se traduit par l'opposition de +A et –A. Pour clarifier ce point, il faut commencer par observer que le schéma est trompeur. La déterminité ne se sépare pas en deux parties, mais est intégralement exprimée dans chaque côté : puisque le positif n'a de sens que dans l'opposition, c'est l'intégralité de la déterminité qui s'y trouve contenue, de la même manière qu'elle est intégralement contenue dans le négatif. De cette manière, l'opposition n'est pas le rapport qui vient lier les deux termes, le positif et le négatif : chaque terme porte en lui la totalité de l'opposition. On ne doit donc pas comprendre la césure comme le résultat d'une opération extérieure, mais bien comme la transcription du rapport inhérent à chaque terme de l'opposition. C'est parce que chaque terme se comporte à l'égard de son autre de la même manière que l'autre (qui est pour lui son non-être) que la césure les séparant peut apparaître. De la même manière, le rapport du positif et du négatif est compris à l'intérieur d'une totalité, représentée ici par la déterminité, mais celle-ci est produite par l'antagonisme même des opposés, et ne peut donc être assimilée à un espace préalablement donné que les opposés viendraient ensuite se partager. Il ne s'agit donc pas de penser la décomposition de la déterminité dans les opposés, mais bien de

[70] Par commodité, nous avons ici recours à une notation mathématique de la valeur absolue. Hegel, comme on le sait, n'utilise pas une telle notation, qui sera introduite par Hermann G. Grassmann et Karl Weierstrass (voir note 47). M. Wolff, dans son commentaire de la logique de l'opposition propose ce rapprochement entre la notation grassmanienne et la thématisation du « substrat de la réflexion logique » (voir *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 124, n. 27 et 28 pour l'introduction de la valeur absolue en mathématiques, et pp. 124-125 pour sa mise en rapport avec Hegel). Cette lecture peut notamment s'appuyer sur la remarque arithmétique, c'est-à-dire la remarque à l'opposition (GW 11, 275-278 ; *SL*, II, pp. 56-60), pour décrire notamment la première manière d'aborder l'opposition. Ainsi : « Das +a und –a sind zuerst *entgegengesetzte Größen überhaupt* ; a ist die beyden zum Grunde liegende, *ansichseyende Einheit*, das gegen die Entgegensetzung selbst gleichgültige, das hier ohne weitern Begriff als todte Grundlage dient » (« Le + *a* et le – *a* sont en premier lieu des *grandeurs opposées en général* ; *a* est l'*unité étant en soi* qui est au fondement des deux, l'entité indifférente à l'égard de l'opposition elle-même ; entité qui sert ici, sans plus ample concept, de base morte », (GW 11, 276, *7-10* ; *SL*, II, p. 57). Le « a » de Hegel correspond ici au |A| dans la notation de Grassmann que nous utilisons. Cette valeur absolue s'avère particulièrement précieuse pour la compréhension de la critique hégélienne du principe du tiers-exclu.

penser l'architecture de la déterminité à partir de l'opposition même. Le schéma que l'on a fourni ci-dessus n'est alors pas simplement défaillant pour faire comprendre la réflexion à l'œuvre ici : il présente plutôt un aperçu d'une construction complexe[71]. Or, cette construction suppose bien une autonomie des opposés. Sans une telle autonomie, il est impossible de penser la mise en place de la scission, aussi bien que celle de la déterminité autrement que comme une opération extérieure, et donc autrement que comme une diversité particulière. Si l'on veut correctement rendre compte de l'opposition, on doit donc penser chaque terme comme totalité de l'opposition. Ainsi, la différence entre la diversité et l'opposition n'est pas une différence entre un rapport seulement pensé et un rapport concret : il s'agit de la différence entre une réflexion qui s'ignore comme telle et une réflexion qui *intériorise* sa propre lacune. Dans l'opposition, chaque terme est structuré par la lacune de la réflexion, c'est-à-dire par l'*adunaton* logique même. Chaque terme intériorise non pas simplement son autre, mais son non-être, et que ce non-être est tout aussi bien ce qui vient défaire cela même qui le contient.

Le caractère abstrait de la déterminité qui semble « contenir » les opposés est le résultat de la confrontation des opposés eux-mêmes : la déterminité n'apparaît qu'à partir du moment où elle se présente comme le résultat de l'opposition, et donc à partir du moment où les opposés sont conçus comme autonomes, et non comme la séparation abstraite d'un terme général : le rapport de chaque terme à sa limite intérieure comme non-être engendre la limite extérieure de la signifiance de l'opposition, autrement dit le fait que celle-ci est contenue dans une signification générale : le |A| n'est pas le vecteur de signification de l'opposition, mais le fait que ce n'est que par l'opposition que la signification est produite : la généralité n'est donc pas une donnée préalable à la signification, mais plutôt le résultat d'un paradoxe.

Dans ces conditions, Hegel subvertit profondément le paradigme de la subsomption : contrairement à la représentation que l'on pourrait s'en faire rapidement, et qui consiste à ranger quelque chose sous une généralité pour en comprendre le sens[72], le rapport de la généralité au subsumé est ici repenser sur la base d'une incomplétude inhérente au subsumé que la généralité *exprime*, et non pas qu'elle corrige. Si la signification est délivrée par la généralité, celle-ci ne

[71] Il est la traduction superficielle de la constitution de la totalité par l'opposition. La barre de séparation est la traduction du rapport à soi de chaque déterminité, du positif et du négatif, et c'est par cette barre de séparation que peut se produire l'effet de totalisation, c'est-à-dire le cercle englobant. La manière intuitive de représenter les choses laisse supposer que les opérations se déroulent dans le sens inverse.

[72] Pour une critique du paradigme de la subsomption et sur sa rénovation hégélienne, voir Bruno Haas, « Que signifie : appliquer la Logique spéculative ? » dans Jean-Michel Buée, Emmanuel Renault, David Wittmann (éds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006, notamment pp. 163-165. Nous avons proposé, pour notre part, de repenser l'idée de subsomption à partir de la structure analogique et de l'exemplification. L'exemple est l'occasion par laquelle une détermination signale son inaccomplissement. L'adéquation de l'exemple avec ce qu'il exemplifie n'est rien d'autre que la *méthode* elle-même, qui représente le *télos* logique.

surplombe qu'en apparence le particulier que l'on comprend : ne serait-ce que pour être pensé comme particulier, celui-ci est *déjà* implicitement structuré par une signification qui apparaît comme *négatif* du particulier. Il faut donc penser le négatif *comme négatif*, c'est-à-dire non pas simplement comme un cadre général, mais comme *structuration immanente* de la particularité. Sans cela, on aboutit à une sorte de réification de la signification, et à une compréhension du rapport entre la déterminité et la détermination comme un rapport de *choses*, et non comme un rapport dynamique. C'est ici le lieu d'une critique d'un « réalisme spontané » du discours.

La déterminité est ce que chacun des termes porte sans pour autant l'être : elle est la totalité de chaque terme, et, par conséquent, le non-être de chaque terme. Elle est le moment de chaque terme, mais ce moment est également ce qui englobe ces deux termes, et qui identifie leur relation l'un à l'autre. Ce mouvement particulièrement complexe du rapport entre les opposés et leur déterminité est présenté par Hegel juste avant d'aborder les trois oppositions :

> Jedes [das Positive und das Negative] bezieht sich auf sich selbst, nur als sich beziehend auf sein Anderes. Diß hat die doppelte Seite ; jedes ist Beziehung auf sein Nichtseyn als Aufheben dieses Andersseyns in sich ; so ist sein Nichtseyn nur ein Moment in ihm. Aber anderntheils ist hier das Gesetztseyn ein Seyn, ein gleichgültiges Bestehen geworden ; das andre seiner, das jedes enthält, ist daher auch das Nichtseyn dessen, in welchem es nur als Moment enthalten seyn soll. Jedes ist daher nur, insofern sein *Nicht*seyn *ist*, und zwar in einer identischen Beziehung[73].

Chaque terme se pense dans la totalité qu'il forme avec son opposé, donc se pense par son non-être – à ce titre, chaque terme est bien un terme réfléchi dans la mesure où il n'a de sens qu'en rapport avec son autre – mais que cet autre soit pensé dans une totalité qui s'annule fait que la totalité des opposés est un terme abstrait : le substrat de l'opposition est alors une *abstraction*. Le non-être de chaque terme est donc la forme dans laquelle chaque terme est contenu *comme être*.

L'enjeu d'un tel renversement d'appréciation est décisif, car on observe que la réflexion ne se totalise qu'au prix d'une abstraction qui renvoie la réflexion à sa propre incomplétude, et qui fait apparaître l'être. On trouve par-là la confirmation du fait que la diversité n'est qu'une schématisation extérieure d'un processus plus complexe de la réflexion. L'abstraction de la déterminité se développe dans une définition qui intègre la dimension ontologique. Ainsi, la compréhension du rapport d'opposition comme rapport entre des termes autonomes n'est pas une adjonction faite au schéma de la diversité, mais une compréhension approfondie de celle-ci.

[73] « Chacun se rapporte à lui-même seulement en tant qu'il se rapporte à son Autre. Il y a là le double côté que voici. Chacun est relation à son non-être en tant qu'abolition de cet être-autre dans lui-même ; ainsi son non-être est seulement un moment dans lui. Mais, d'un autre côté, l'être-posé est devenu ici un être, un subsister indifférent ; l'Autre de soi, que chacun contient, est, par suite, aussi le non-être de ce dans quoi il doit être contenu seulement comme moment. Chacun est, par suite, seulement dans la mesure où son *non-être est*, et cela dans une relation d'identité », GW 11, 273, *26-32* ; *SL*, II, p. 54.

La contradiction inhérente à la diversité n'apparaît que dans l'opposition, et ne pourra être proprement thématisée que dans le passage consacré à la contradiction. L'être apparaît ainsi comme une projection de la réflexion dans le non-être qu'elle fait apparaître, il est l'effet de contraste de ce non-être.

Conclusion

Les problèmes que l'on se posait au début de notre investigation sur l'opposition étaient de deux ordres. Le premier concernait la transition de la diversité à l'opposition et l'intérêt de ce qui pouvait s'apparenter à une « redite » d'un mouvement classique dans la logique des déterminations de la réflexion : celui de l'intériorisation des moments l'un par l'autre. Ce problème était posé par des commentateurs qui, comme John McTaggart ou Klaus Düsing, s'interrogeait sur l'opportunité de ce passage. Le second problème était celui de la compréhension de l'irruption d'une opposition *concrète* dans des déterminations réflexives. Comment Hegel peut-il ici, sans convoquer l'irréductibilité d'une donation empirique, construire des rapports *concrets* entre des termes qui s'annulent, c'est-à-dire qui se présentent l'un et l'autre comme le *non-être* de l'autre (et non plus seulement comme une *négation* de l'autre) ? Ce problème, nous l'avons vu, remonte à Adolf Trendelenburg, et interroge ce qui peut apparaître comme l'une des failles habituellement identifiée de l'hégélianisme : n'assiste-t-on pas ici à une projection indue de rapports logiques sur les rapports réels ? Le traitement de l'opposition ne nous met-il pas en présence d'une réduction logique des rapports concrets ?

Tentons ici de résumer les réponses à ces deux problèmes que le commentaire nous permet d'envisager. Sur le premier point, la justification de l'opposition se trouve dans la contradiction de la diversité, mais plus profondément encore dans le fait que le traitement de ce qui est étranger à la réflexion dépend de la réflexion elle-même à partir du moment où celle-ci n'est que la traversée de son étrangeté. Au cœur de cette interprétation, il convient surtout de rappeler que le paradigme de la réflexion n'est pas celui de la transparence à soi. L'identité n'est pas le « point de départ » de la réflexion, comme s'il s'agissait d'une terre natale dans laquelle la pensée serait tout à fait adéquate à elle-même. Une telle « adéquation » ne se fait, chez Hegel, qu'au prix d'une position du néant de soi de la réflexion, sans quoi on ne pourrait jamais comprendre toute la métaphorologie du « mouvement » de la réflexion. Le « soi » de la réflexion n'est jamais un « retour » à sa terre natale de l'identité[74] mais plutôt l'intégration de son altérité comme sienne. Tirons-en les conclusions pour répondre à notre première question : l'opposition intervient non pas en complément de la diversité, mais pour justifier ce qu'elle avait encore de

[74] Ce en quoi certains reproches adressés à Hegel concernant l'emprise de l'identité (voir chapitre 5, page 346, note 50) se fonde sur une compréhension de celle-ci qui n'est pas hégélienne.

problématique, à savoir la contradiction inhérente à la totalité de l'égalité et de l'inégalité. Penser ces deux déterminations implique de concevoir à la fois leur détermination réciproque (chacune est la négation de l'autre), mais également l'irruption de leur étrangeté comme vectrice de sens (égalité et inégalité sont décidées en fonction d'une perspective extérieure). C'est l'intégration de cette extériorité de la réflexion comme indissociable de la réflexion elle-même qui permet de comprendre le caractère concret des déterminations de l'opposition. Par « concret », on veut dire ici que la réflexion prend en charge sa propre expression comme référence à son annulation : la réflexion s'intègre à son expression, et ce faisant, elle démontre que l'expression ne vise que *sa propre annulation*. C'est ici que la dimension concrète apparaît dans l'annulation du positif et du négatif. Cette annulation ne correspond pas à l'abolition pure et simple de la réflexion, mais à la position de son corrélat *comme son corrélat*. Dans l'opposition, le corrélat n'est pas *indéfiniment autre*, il est la détermination *de la réflexion*.

La compréhension linéaire de la déterminité que propose l'opposition fait apparaître celle-ci comme une valeur absolue, notée |A| dans le schéma qui précède, et vaut concrètement comme = 0, comme somme des opposés. Il est possible de répondre à ce point en remarquant que l'opposition est précisément un rapport dont la somme est, pour ainsi dire, nulle. Cela traduit le fait que le rapport d'opposition donne lieu à un épuisement de la déterminité dans le positif et le négatif. Or, c'est une telle exhaustivité de la décomposition qui apparaît comme une définition de la déterminité même. La déterminité se pense donc comme indissociable de l'opposition, sans quoi le rapport ne serait pas un simple rapport d'opposition, mais bien un rapport indéfini de diversité[75].

Cependant, l'architecture plus profonde de la déterminité consiste en l'intériorisation du rapport à même chaque terme : chaque terme, le positif et le négatif, est le rapport dans lequel il s'inscrit, raison pour laquelle l'opposition peut apparaître comme un rapport sans reste. Mais la *Selbstständigkeit* dit davantage encore que la complémentarité des opposés, ou que la décomposition de la déterminité liée au mouvement même de cette déterminité. Il faut comprendre ce que peut avoir de *réel* l'opposition : elle ne se limite pas à la description d'un rapport simplement discursif, d'un rapport formel. Elle est sa propre traduction dans un rapport réel, par lequel, justement, le réel peut devenir compréhensible. On assiste ici à un nouveau

[75] C'est la raison pour laquelle le rapport des opposés ne peut en aucun cas être compris à partir d'une compréhension simplement « soustractive » de la négation : le signe « – » ne signifie pas un rapport de négation logique, mais bien, comme le remarque Michael Wolff, une négativité (*Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 159). En cela, il confirme une interprétation de la négation qui va à l'encontre de la compréhension « langagière » de celle-ci, telle qu'elle était défendue par Dieter Henrich. Toutefois, on ne peut exclure ici le rapport de la négation ainsi dégagée avec la question du langage, dans la mesure où l'on voit ici l'opposition faire fonctionner une relativisation de la discursivité.

régime de l'exemplification. La forme n'ouvre pas exactement l'espace de son corrélat à travers son inadéquation : c'est son inadéquation elle-même qui est nommée comme *rapport objectivant*. Le corrélat de la forme de l'être n'est pas la différence de la déterminité et de la détermination, comme dans la *Logique de l'être*, mais plutôt leur rapport comme rapport interne à la détermination elle-même. La configuration de la réalité du rapport suppose une certaine *construction* de l'échappement à soi de la réflexion, et non plus simplement sa localisation. Ici, et dans une singulière anticipation, Hegel aborde l'idée d'une *position de l'être par l'essence* : le rapport essentiel (celui de la linéarité binaire de la déterminité qui pose la détermination comme ce qu'elle exclut) fonctionne ainsi comme un *vecteur ontologique*. Ce point mérite une attention car il semble se présenter comme une sorte de parenthèse à l'intérieur du passage sur l'opposition, parenthèse qui ne pourra trouver sa théorie satisfaisante que dans la contradiction. La différence entre la notation formelle |A| et la notation « concrète » = 0, comme « sommation » de l'opposition, est donc l'exposition d'un problème qui est encore inhérent à l'opposition[76].

[76] Que Hegel développe un tel problème dans l'opposition, sans encore le résoudre, implique la nécessité d'une thématisation de la contradiction. Pourtant, on peut objecter à cet endroit que la contradiction n'est étudiée pour elle-même que dans la *Logique* de 1813, et jamais dans les versions ultérieures, dans lesquelles Hegel ne fait pas de la contradiction un thème à part entière. Il faudra donc étudier précisément la question de la contradiction dans cette version de la *Logique de l'essence* sans perde de vue que le passage peut apparaître comme une annotation par la suite. On peut comprendre cette rétrogradation comme le fait que la contradiction se présente comme une anticipation, puisqu'il ne s'agit pas d'une détermination à proprement parler, mais bien d'un développement *méthodologique*. Le développement de la *Logique* comme méthode apparaît comme une anticipation de ce qui pourra suivre, c'est-à-dire de la *Logique du concept*. La contradiction est donc un objet singulier qui n'est pas à proprement parler un objet *thématique*, mais une compréhension de la thématisation même, c'est-à-dire du fonctionnement de la réflexion. Elle permet de comprendre l'être comme *position*. Ce point, comme on le verra, ne s'apparente pas à une réduction de l'être, ni à une situation de celui-ci, mais à une *pensée de l'être*.

II. Les trois figures de l'opposition

Le problème que soulève la pensée de l'opposition est déployé dans la suite du chapitre, et qui se structure en trois « figures » de l'opposition. La structure de cette étude semble assez claire :

- Un premier alinéa présente la première figure de l'opposition[77]. Celle-ci implique la combinaison de la pensée de l'être-posé, dans laquelle les opposés n'existent que dans leur opposition, c'est-à-dire en intégrant l'autre comme leur non-être, et de la réflexion dans soi, dans laquelle l'opposé se définit comme non-être de l'autre[78].
- Un second alinéa, qui débute par « *Aber* ferner […] », où la diversité des moments de l'opposition est abordée[79]. Cette diversité présente cependant l'originalité de la réversibilité.
- Un troisième passage, annoncé par un *drittens*, et qui s'étend sur deux alinéas et qui étudie les déterminations de l'opposition comme des « en soi »[80].

La première figure a pour intérêt de formuler la liaison des opposés comme une réflexion « inséparablement une »[81], autrement dit, de les lier dans une réflexion qui ne comporte pas en

---

[77] GW 11, 273, *33* – 274, *5* ; *SL*, II, pp. 54-55.

[78] Ce sont les deux points qui sont relevés par Hegel lorsqu'il écrit *erstens* et *zweytens* dans les phrases suivantes : « Jedes [das Positive und Negative] ist so überhaupt *erstens insofern das andre ist* ; es ist durch das Andre, durch sein eignes Nichtseyn, das was es ist ; es ist nur *Gesestztseyn* ; *zweytens es ist insofern das andre nicht ist* ; es ist durch das Nichtseyn des andern das was es ist ; es ist *Reflexion in sich* » (« Chacun *est*, ainsi, *premierèrement*, *pour autant que l'autre est* ; il est du fait de l'autre, du fait de son propre non-être, ce qu'il est ; il est seulement un *être-posé* ; *deuxièmement*, il est *pour autant que l'autre n'est pas* ; il est du fait du non-être de l'autre ce qu'il est ; il est *réflexion dans soi* », GW 11, 274, *1-4* ; *SL*, II, pp. 54-55 légèrement modifiée. La scansion *erstens* et *zweytens* ici prend place à l'intérieur de la première figure de l'opposition, et ne représente pas le passage de la première à la seconde figure.

[79] GW 11, 274, *6-17* ; *SL*, II, p. 55.

[80] GW 11, 274, *18-35* ; *SL*, II, p. 55. Dans son commentaire, qui lie la question de l'opposition à un contexte kantien, M. Wolff distingue ainsi entre le rapport des « opposés en général [*entgegengesetzte überhaupt*] », celui de l'opposition amphibolique, et le rapport du positif en soi et du négatif en soi. La grille de lecture déployée ici est manifestement celle d'une projection de la réflexion posante, de la réflexion extérieure et de la réflexion déterminante au sein de l'étude de l'opposition (ce point est dessiné notamment dans *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 169, même si le lien entre la position et la première figure ne semble pas clairement abordé). Ainsi, la réflexion posante sert à interpréter la première figure (positif et négatif sont effectivement « posés », voir GW 11, 274, *5*) ; la réflexion extérieure fait apparaître la seconde figure (positif et négatif sont des déterminations extrinsèques de substrats présupposés, dont le rapport est compris comme diversité) ; et logiquement, la réflexion déterminante devrait apparaître dans la troisième figure, mais on observe à cet endroit une variation intéressante dans la différence entre le vocabulaire de l'*Abstoß* dans la réflexion déterminante, et celui de l'*Ausschluß* dans la troisième figure de l'opposition. Ce décalage est particulièrement remarquable parce qu'il montre que la compréhension de la réflexion dans le premier moment de l'essence est en réalité conditionnée par les déterminations de la réflexion. Nous tiendrons plus loin compte de ce point pour comprendre la différence entre la position, l'extériorité et la détermination à partir de la contradiction. Il n'en demeure pas moins que les figures de l'opposition présentent davantage qu'une récapitulation de ce qui précède.

[81] L'expression « ihr Bestehen ist untrennbar Eine Reflexion » (« […] leur subsistance est une réflexion inséprablement une », GW 11, 273, *35* ; *SL*, II, p. 54 modifiée) est délicate à traduire. La majuscule choisie par Hegel peut être comprise comme une insistance sur le caractère « un » de la réflexion, d'où notre proposition de traduire par « inséparablement une ».

elle de séparation. Michael Wolff donne de ce point, on le sait, une interprétation ternaire, que l'on pourrait représenter à partir du schéma précédemment proposé : l'opposition du positif et du négatif n'a de sens qu'à partir du moment où l'on suppose une détermination implicite de l'objet auquel on applique le positif et le négatif. Cette détermination d'objet est représentée par la valeur absolue, et ce avec l'appui notamment du commentaire de la remarque mathématique, comme on l'a déjà vu[82]. Cette formulation peut apparaître comme parfaitement justifiée dès lors que l'on considère que la remarque arithmétique qui va suivre fournit l'outil interprétatif correct de ce passage. Elle rend en effet le service de clarifier le propos de Hegel à cet endroit, mais laisse quelque peu de côté certains passages spécifiques au corps du texte. Il est certes possible d'interpréter la théorie de l'opposition mise en place ici sous l'angle des grandeurs négatives, sans pour autant oublier que l'intérêt particulier des mathématiques pour Hegel se trouve dans l'exposition de la contradiction[83]. La remarque arithmétique doit donc ici être tenue pour une illustration du propos principal, mais le propos principal lui-même doit être compris à partir du moment où il apparaît comme une *contradiction* exposée et déployée[84]. Ainsi, la « linéarisation » du propos a l'avantage de faire apparaître la structure ternaire de manière explicite (alors même que cette structure ternaire était sous-jacente dans l'ensemble des déterminations de la réflexion, et commençait à apparaître dans la comparaison), mais comporte le défaut de laisser de côté la contradiction qui se dessine ici. On sait, tout au plus, que la contradiction des déterminations est

[82] On a déjà cité le cahier de Karl Hegel, qui fait très clairement le point sur la question (GW 23,2, 750, *10-37* ; *LL* 1831, p. 134). Ce passage reprend exactement l'idée d'après laquelle les opposés supposent une détermination sous-jacente, dans laquelle se manifeste leur identité, et permet également de comprendre la différence entre le rapport de diversité, dans lequel ce qui se tient à la base de la diversité est simplement le comparant, et le rapport d'opposition, où l'on a bien une déterminité qui est supposée. Néanmoins, le statut d'une telle déterminité est problématique. En effet, la présentation régulière entrevue plus haut semble évoquée par Hegel ici lorsqu'il désigne le « tiers » de l'opposition comme « l'indifférent » (en un sens schellingien, d'après lui). Michael Wolff reconnaît pour sa part que le substrat de la réflexion logique n'est en aucun cas un objet, mais une déterminité d'objet (*Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 155, n. 9), sans expliquer exactement le rapport entre la déterminité (abstraite) et l'objet déterminé. La présentation ternaire A, +A, –A est certes linéaire, et correspond à la première manière d'envisager l'opposition, mais elle fonctionne au prix de l'abstraction du A. Cette raison nous pousse, contrairement à ce que font les différentes leçons (notamment le cahier Hegel et l'*Encyclopédie* elle-même), ainsi que le commentaire de Wolff, à ne pas anticiper le traitement du principe du tiers-exclu à cet endroit. L'interprétation critique du principe du tiers-exclu de la logique traditionnelle fait de celui-ci la proposition de l'opposition (*Satz des Gegensatzes*), où l'on observe que le tiers refusé est logiquement impliqué dans la formulation même du principe. Mais Hegel présente également une version plus technique du principe du tiers-exclu, dans laquelle il n'insiste pas tant sur le *tiers*, mais bien sur son *exclusion*. Le tiers n'est pas seulement ce qui est impliqué, comme on le verra un peu plus loin : il est ce qui est exclu de la propositionnalité elle-même. Cette différence apparaît de manière subtile dans la version de 1813 par la distinction entre la formulation où l'on a recours au « A » (c'est-à-dire au |A| dans la notation grassmanienne), dans laquelle le A est discursivement saturé, et celle où l'on parle du *Etwas*, du quelque chose, structuré par son exclusion du discours. La seconde compréhension nous fait aborder le lien entre la propositionnalité et ce qu'elle renvoie hors d'elle-même. Elle justifie la situation de la discussion du principe du tiers-exclu dans les remarques à la contradiction, et non dans la remarque à l'opposition.

[83] La schématisation mathématique passe par la contradiction inhérente à celle-ci : la mathématique est *applicable* parce qu'elle recèle toujours une contradiction, qui apparaît dans la mathématique supérieure, c'est-à-dire dans la prise en charge de l'infini. Sur la question des mathématiques supérieures, on renvoie au chapitre IV, page 318, note 118.

[84] Au début de l'investigation sur la contradiction, le positif et le négatif seront ainsi compris comme « contradiction *posée* » (GW 11, 279, *26-27* ; *SL*, II, p. 61).

liée à l'identité dans laquelle elles se trouvent. Il n'y a pas de contradiction entre deux termes divers, comme on le sait depuis la comparaison. Mais on ne tient pas compte de ce qu'apporte la contradiction à la compréhension de la pensée. On propose donc de lire les « trois figures de l'opposition » comme un déploiement progressif de la contradiction. On verra ainsi, dans un premier temps, la première figure de l'opposition, où les deux termes sont des négatifs (A), la seconde, où les termes sont réciproquement déterminés, mais peuvent échanger leur détermination (B) et enfin la troisième, où l'abolition de l'opposition constitue l'un des côtés de l'opposition elle-même (C). L'enjeu d'un tel déploiement progressif est celui de la configuration d'une réflexion qui ne revient pas à elle-même, mais prend en charge sa propre aliénation comme un *rapport objectivant*. Le régime particulier de la référence abordé ici n'est donc plus celui de la simple nomination, mais d'un rapport ternaire dans lequel le corrélat est énoncé dans sa *vérité*.

A. Première figure : l'être-posé et la réflexion en soi.

1. La négation réciproque comme « déplacement ».

Dans cette perspective, le « cœur » de la première figure nous semble devoir être déplacé. Dans les lectures proposées par les commentaires, le point particulièrement saillant se trouve au début du passage. Cette lecture a de bons arguments : c'est dans ce passage que Hegel pointe le fait que les opposés sont tous deux des négatifs dans la mesure où ils ne sont que par le non-être de leur autre : le positif s'avère être le négatif du négatif, et le négatif le négatif du positif.

> Die Bestimmungen, welche das Positive und Negative constituiren, bestehen also darin, daß das Positive und das Negative *erstens* absolute *Momente* des Gegensatzes sind ; ihr Bestehen ist untrennbar Eine Reflexion ; es ist Eine Vermittlung, in welcher jedes durch das Nichtseyn seines Andern, damit durch sein Anderes oder sein eigenes Nichtseyn ist[85].

Reste, comme en surplomb, leur déterminité commune, qui se présente comme l'instanciation de la réflexion « inséparablement une » dans laquelle le positif et le négatif subsistent. Cette position du surplomb n'est toutefois pas clairement abordée ici, dans la mesure où il n'est pas exactement question de la déterminité englobante, quand bien même la remarque et les leçons nous permettrait d'aller dans ce sens[86]. Il faut la déduire à partir de la consistance

[85] « Les déterminations qui constituent le positif et le négatif consistent donc en ce que le positif et le négatif sont, premièrement, d'absolus *moments* de l'opposition ; leur subsistance est une réflexion inséparablement une ; c'est une médiation une dans laquelle chacun est du fait du non-être de son autre, par là du fait de son Autre c'est-à-dire de son propre non-être », GW 11, 273, *33-37* ; *SL*, II, p. 54 modifiée.

[86] On rappelle ici la position du *a* comme « base » des opposés, mais il faut aussi rappeler que cette position n'en fait qu'une « base morte » : « Das +a und –a sind zuerst *entgegengesetzte Größen überhaupt* ; a ist die beyden zum Grunde liegende, *ansichseyende Einheit*, das gegen die Entgegensetzung selbst gleichgültige, das hier ohne weitern Begriff als todte Grundlage dient » (« Le + *a* et le – *a* sont en premier lieu des *grandeurs opposées en général* ; *a* est l'*unité étant en soi* qui est au fondement des deux, l'entité indifférente à l'égard de l'opposition elle-même ; entité qui sert ici, sans plus

(*Bestehen*) du positif et du négatif. Comme on a pu le voir dans ce qui précède, la présentation que donne Hegel du rapport du positif et du négatif permet de faire apparaître l'indépendance (*Selbstständigkeit*) des deux déterminations. Celle-ci tient au fait que chacune se médiatise elle-même par son propre non-être.

Ce que remarque ici Hegel, c'est que ce mouvement de médiation de chaque détermination par son non-être est *le même* pour le positif et le négatif. La clef de l'identité des opposés ne se trouve que superficiellement dans le « partage » d'une même déterminité. Ce « partage », conçu, dans le modèle de la négation limitrophe envisagée plus haut, comme une *Trennung*, semble être justement ce que Hegel conteste ici. Il faut bien plutôt remarquer que ce qu'ont en commun le positif et le négatif, c'est leur mouvement réciproque de médiation par leur non-être. Leur consistance est alors comprise comme étant *la même* : ce qui fait l'identité du positif et du négatif, c'est que les deux ont en commun de se réfléchir par leur non-être, et d'être, l'un pour l'autre, leur non-être. Ils sont donc tous deux, comme le dit Hegel, des négatifs, ce qui signifie que leur détermination comme positif et négatif n'est que discursive en regard du caractère concret qui supporte chacune des déterminations :

> So sind sie *entgegengesetzte* überhaupt ; oder *jedes* ist nur das entgegengesetzte des andern ; da seine ist noch nicht positiv, und das andre noch nicht negativ, sondern beyde sind negativ gegen einander[87].

Nous avions notamment relevé ce point dans la théorie *latérale* de la supposition ontologique : l'apparence concrète du rapport d'opposition provient directement du fait que chaque terme place l'autre comme non-être *et* comme *son* non-être : cette négation réciproque de l'être de l'autre *convoque* l'être comme l'autre de la différence de la réflexion. La particularité est que l'on n'a pas ici affaire à un point d'échappement de la différence de la réflexion, puisque la réflexion configure sa propre différence comme son objet : l'être est désormais ce au sujet de quoi le discours à quelque chose à dire. La difficulté du « dire » est désormais l'objet propre du « dire » lui-même.

La formulation hégélienne est donc plus économe dans le corps du passage sur l'opposition que dans la remarque arithmétique. Le « A » absolu est une commodité de notation, mais sa nature est bien d'apparaître comme la marque d'une réflexion dans le non-être. Le « A »

---

ample concept, de base morte », (GW 11, 276, *7-10* ; *SL*, II, p. 57). La clef de l'analyse se trouve ici dans le fait que le *a* est opposé à l'opposition. C'est donc que l'aliénation de la réflexion extérieure ouvre l'espace d'une application de la détermination réflexive à elle-même, application dans laquelle elle produit un objet logique particulier, mais encore tout à fait abstrait.

[87] « Ainsi sont-ils des *opposés* en général ; ou encore *chacun* est seulement l'opposé de l'autre, l'un n'est pas encore positif et l'autre pas encore négatif, mais tous deux sont négatifs l'un par rapport à l'autre », GW 11, 273, *37-39* ; *SL*, II, p. 54.

marque ainsi le fait, pour un terme, de consister, de se maintenir (toujours *bestehen*) dans une totalité qui l'annule en tant que tel. Il se maintient justement parce qu'il est annulé en tant que tel. La consistance signifie précisément que le terme n'est pas un être, et donc peut se réitérer. On avait précédemment observé le mouvement par lequel chaque terme intègre son non-être, mais que ce non-être est tout aussi bien le non-être du terme lui-même. Le *Selbstständigkeit* des termes de l'opposition est donc ce qui explique leur communauté dans leur non-être.

La lecture qui analyse donc la première figure de l'opposition à l'aide de la valeur absolue *minore* ainsi la première partie du chapitre sur l'opposition. Elle repose sur la première partie de cette première figure, qui comprend le positif et le négatif comme des opposés « en général » (*überhaupt*), mais laisse de côté la seconde partie de l'analyse, qui présente la distinction entre l'être-posé et la réflexion dans soi. Elle tient ainsi une exemplification pour un outil d'interprétation[88], alors même que l'exemple des rapports mathématiques trouve justement son explication dans l'interprétation de l'indépendance des termes. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas identifier de manière simple la réflexion une et la médiation une avec la valeur absolue : la valeur absolue est une figuration de l'unité de la réflexion, et non l'implicite de la réflexion hégélienne à ce sujet. C'est de cette assimilation que procède une compréhension de la ternarité comme rapport entre A, +A et –A, alors même que la contradiction nous aide à comprendre le rapport entre le quelque chose, le positif et le négatif, et plus rigoureusement, la tension inhérente au concept de « positif ». C'est sur cette tension que la suite du passage permet justement de revenir.

2. L'intégration de l'altérité : la configuration sémantique de l'opposition

Si le déplacement du centre de gravité de la première figure que l'on propose est fondé, c'est donc le passage suivant qui doit particulièrement retenir notre attention :

> Jedes ist so überhaupt *erstens insofern das andre ist* ; es ist durch das Andre, durch sein eigenes Nichtseyn, das was es ist ; es ist nur *Gesetztseyn* ; *zweytens* es ist *insofern das andre nicht ist* ; es ist durch das Nichtseyn des andern das was es ist ; es ist *Reflexion in sich*. – Dieses beydes ist aber die *eine* Vermittlung des Gegensatzes überhaupt, in der sie überhaupt nur *Gesetzte sind*[89].

[88] L'exemplification a bien un effet rétrospectif, mais on ne peut toutefois l'ériger en paradigme. Elle est l'instance problématique du paradigme, et elle peut à ce titre le raffiner, mais elle ne peut pas s'y substituer.

[89] « Chacun *est* ainsi, *premièrement*, *pour autant que l'autre est* ; il est du fait de l'autre, du fait de son propre non-être, ce qu'il est ; il est seulement un *être-posé* ; *deuxièmement*, il est *pour autant que l'autre n'est pas* ; il est du fait du non-être de l'autre ce qu'il est ; il est *réflexion* en soi. – Mais ces deux modes d'être sont la médiation *une* de l'opposition en général, médiation dans laquelle ils ne *sont*, en somme, que des termes *posés* », GW 11, 274, *1-5* ; *SL*, II, p. 55. On peut voir ici apparaître, d'ores et déjà, une reformulation de la « ternarité » envisagée plus haut. Observons en effet que la première formulation fait figurer l'indépendance des termes : chacun est par son propre non-être. La seconde formulation fait apparaître un rapport linéaire (chaque terme n'est que par le non-être de l'autre). La troisième

Dans l'être-posé, le positif et le négatif sont ce qu'ils sont à travers leur propre non-être. Dans la réflexion dans soi, ils sont ce qu'ils sont à travers le non-être de l'autre. L'opposition est le rapport spécifique dans lequel le non-être de chaque détermination est égal à l'être *de l'autre*. L'autre se présente dès lors deux fois : d'abord comme médiation à soi[90], et ensuite comme *sens* de cette médiation[91]. À travers la médiation complète, la médiation elle-même se relativise à l'égard de l'autre. La médiation fait donc apparaître l'instance de sa propre totalité hors de son mouvement de médiation même. L'opposition peut donc bien être comprise ici comme une intégration de l'altérité dans la mesure où l'autre de la réflexion apparaît à même la réflexion elle-même, et non plus comme quelque chose qui se trouverait hors d'elle. L'opposition permet donc d'interpréter l'altérité comme quelque chose qui tient précisément au rapport des opposés.

Un tel mouvement de « déshypostase » de l'altérité ne peut être simplement compris comme un triomphe de l'identité dans la mesure où l'identité n'est pas davantage comprise comme un « socle ». Hegel rappelle ce point, précisément dans la remarque, lorsqu'il présente le « A » abstrait comme une « base morte »[92]. On ne peut comprendre correctement l'identité *que* comme *réflexion une*, c'est-à-dire comme intégration de l'altérité au mouvement de la réflexion. Cette intégration ne peut être comprise comme une disparition de l'altérité qu'au prix d'un préjugé concernant la réflexion. Ce préjugé consiste à penser la réflexion comme un mouvement linéaire, comme un processus discursif dans lequel tous les éléments sont à leur place, et dans lequel la totalité engendrée fonctionne « sans reste ». Hegel décale, on l'a vu, cette compréhension de l'absence de reste, pour en faire non pas un préjugé concernant la réflexion, mais bien pour repenser la notion même du « reste ». Il n'y a effectivement pas de reste dans la réflexion. Il y a cependant une « *inassimilabilité* » de la réflexion par elle-même, parce que la réflexion se pense justement comme un déploiement, et donc comme une opacité à soi. Cette opacité ne se réduit pas à mesure que l'on avance dans la réflexion : elle est *pensée* (et non simplement constatée), c'est-à-dire comprise à la fois comme un effet de la réflexion et comme le point d'où la réflexion part.

---

formulation montre que la première et la seconde formulation sont comprises à partir de l'opposition. Celle-ci est donc la médiation entre la réflexion en soi et l'être-posé. Il ne s'agit pas ici simplement de penser le rapport entre +A, –A et A, il s'agit de penser l'autonomie du positif comme résultat de l'opposition linéaire des opposés, comme *position du rapport d'opposition*. On peut ainsi comprendre, dès cette première figure, que l'opposition ne fait que *poser* ce que la contradiction *produit*.

[90] Puisque cette médiation à soi est un non-être, le positif et le négatif font ainsi apparaître qu'ils ne sont qu'à travers leur contradiction. La première figure correspond donc bien à une thématisation de la contradiction qui n'est pas ici immédiatement la médiation entre le positif et le négatif mais le rapport à soi de chaque terme.

[91] Leur altérité propre devient alors la *forme* de leur exclusion.

[92] On a déjà fait allusion à ce passage de la remarque arithmétique à l'opposition. GW 11, 276, *10* ; *SL*, II, 57.

Le résultat de ce point est alors attendu : si le positif et le négatif se comportent *négativement* l'un à l'égard de l'autre, la réflexion se comprend comme une totalisation *négative*. Cependant, une telle totalisation négative n'a pas pour signification une dissolution des déterminations dans l'abstraction, précisément parce que le positif et le négatif ont été décrits comme indépendants, comme des rapports qui se maintiennent et non dans leur pure et simple extériorité. Parce que la réflexion ne se complète qu'au prix de la position de ses termes dans leur indépendance, sa totalisation ne débouche pas simplement sur un résultat nul, mais bien sur un renvoi vers quelque chose. En d'autres termes, l'opposition nous permet d'aborder un rapport qui n'est plus seulement symbolique, comme dans le cas de la diversité, mais bien *sémantique*, puisque le contenu de l'opposition est déterminé par les termes qui s'opposent. La totalité de la réflexion n'est donc pas un simple *néant* abstrait : elle est *négative*[93].

B. Deuxième figure : l'indifférence comme effet de la contradiction.

1. Un retour de la diversité dans l'opposition ?

La suite du passage semble radicaliser le propos qui était développé précédemment, mais fait aussi apparaître un retour en arrière. On retrouve en effet le vocabulaire de la réflexion extérieure et de l'indifférence des déterminations : on retrouverait la *diversité*, mais cette fois-ci comme rapport du positif et du négatif. La diversité caractérisait le rapport de déterminations dont la liaison était médiatisée par un comparant extérieur. Or, on se trouve désormais dans l'opposition. Quel sens y a-t-il donc ici à parler d'une indifférence ou d'une diversité du positif et du négatif ?

> Aber ferner diß bloße Gesetztseyn ist in sich reflectirt überhaupt ; […][94].

Hegel présente cet approfondissement comme une réflexion dans soi de l'être-posé. Dans le passage qui précède, il présentait l'opposition en deux temps : premièrement l'être-posé comme rapport de chaque terme à soi à travers son non-être et deuxièmement la réflexion dans soi à travers le non-être de l'autre. Ici, il s'agit de penser la réflexion dans soi de l'être-posé. Si l'on a défini la réflexion dans soi comme négation de l'autre, l'être-posé réfléchi dans soi doit donc être compris dans son ensemble comme négation de l'autre. Ainsi, chaque moment peut apparaître comme *indifférent* – et non plus comme indépendant – justement parce que l'autre de l'être-posé

[93] Sur ce point, il est donc nécessairement de comprendre l'opposition non pas comme un rapport dans lequel la valeur négative serait simplement obtenue par soustraction : le négatif a bien une valeur adversative propre et non une valeur *dérivée*. C'est l'enseignement de l'histoire des mathématiques que relève Michael Wolff (*Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, pp. 87-88), à partir de Florian Cajori, *Arithmetik, Algebra, Zahlentheorie*, dans M. Cantor (éd.), *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, New York-Stttgart, 1908, pp. 7969 et de Abraham G. Kästner, *Anfangsgründen der Arithmetik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1758, §§ 90-92, pp. 71-72.

[94] « Mais *en outre* ce simple être-posé est réfléchi dans lui-même en général […] », GW 11, 274, *6* ; *SL*, II, p. 55.

n'est plus considéré que comme nié[95]. Ainsi, on remarque que l'indifférence des termes, propriété précédemment remarquée dans la différence en soi, faisait justement l'objet d'une intégration au rapport de l'égalité et de l'inégalité. Cette intégration permettait de formuler leur rapport comme opposition. Mais désormais, le positif comme le négatif apparaissent comme *indifférents à leur totalité même*, et donc à l'altérité.

Or, cette altérité est ce dont l'être-posé tire justement sa déterminité. Schématiquement, chaque terme vaut donc comme une valeur absolue, et donc peut supporter la déterminité de positif ou bien de négatif.

> Die beyden Seiten sind so bloß verschiedene, und insofern ihre Bestimmtheit, positiv und negativ zu seyn, ihr Gesetztseyn gegen einander ausmacht, so ist jedes nicht an ihr selbst so bestimmt, sondern ist nur Bestimmtheit überhaupt ; jeder Seite kommt daher zwar eine der Bestimmtheiten von Positivem und Negativem zu ; aber sie können verwechselt werden, und jede Seite ist von der Art, daß sie eben so gut als positiv wie als negativ genommen werden kann[96].

Chaque côté de l'opposition est désormais non pas l'opposition tout entière, mais bien la valeur absolue (« […] so ist jedes nicht an ihr selbst so bestimmt [*sc.* als positiv oder negativ], sondern ist nur Bestimmtheit überhaupt […] ». La *Bestimmtheit* est ici comprise comme valeur absolue). Là où la totalisation des déterminations de la diversité, de l'égalité et de l'inégalité, produisait justement la possibilité de tenir ensemble l'égal et l'inégal par le jeu des points de vue (une même chose peut être égale et inégale en même temps à condition que l'on soit en mesure de faire varier le point de vue), la qualification d'un côté de l'opposition comme positif est certes indifférente, mais détermine néanmoins l'autre côté comme négatif et inversement. La nouveauté, par rapport à ce que l'on pouvait analyser dans la diversité, se trouve dans le fait que les déterminations sont ici *réciproques*, mais que cette réciprocité n'implique pas un simple rapport de négation.

2. La détermination réciproque

[95] Il s'agit donc du moment qui pourrait apparaître comme celui de l'abstraction propositionnelle. Dans la mesure où les termes ne sont plus tenus dans la consistance de leur opposition, mais dans leur pure et simple diversité. La nouveauté est néanmoins ici que la réflexion *extérieure* n'est pas exactement *extérieure* aux autres moments de la réflexion. L'effet rétroactif n'est pas ici un simple effet de récapitulation, mais bien celui d'une intégration. L'extériorité est logiquement requise dans un tel processus d'intégration.

[96] « Les deux côtés sont ainsi simplement des côtés divers, et pour autant que leur être déterminé, qui est d'être positif et négatif, constitue leur être-posé l'un par rapport à l'autre, chacun n'est pas déterminé ainsi en lui-même, mais il est seulement déterminité en général ; à chaque côté, par suite, revient bien l'une des déterminités de positif et de négatif ; mais elles peuvent être échangées, et chaque côté est d'une espèce telle qu'il peut être pris aussi bien comme positif que comme négatif », GW 11, 274, *11-17* ; *SL*, II, p. 55.

Dans la diversité, la négation d'un terme n'implique pas la position de l'autre terme, ou en tout cas, elle n'implique pas la détermination de l'autre terme[97]. Dans le cas qui nous occupe, cependant, un point doit retenir l'attention : la réversibilité (*Verwechselbarkeit*) des deux termes. La première figure présentait les termes de l'opposition comme tous deux négatifs, en regard de la réflexion *une* qui les liait, c'est-à-dire en regard de la déterminité. La seconde figure les présente chacun comme positif et négatif, et donc comme indifférent l'un à l'autre, mais aucun n'apparaît comme indépendant ou *Selbstständig*. La réflexion qui lie les termes est ici extérieure, mais se manifeste néanmoins dans leur réversibilité : chaque déterminité peut être positive ou négative, ce qui signifie que chacune contient l'opposition mais seulement comme *disjonction*. Il est indifférent d'être positif ou négatif pour les termes de l'opposition. Ainsi, la courte remarque de la fin de notre paragraphe (« […] aber sie können verwechselt werden, und jede Seite ist von der Art, daß sie eben so gut als positiv wie als negativ genommen werden kann ») permet d'installer une certaine « circulation ».

Chaque détermination peut être positive ou négative, mais *si* l'une est négative, *alors* l'autre est positive, et *vice versa*. La forme qui contient le positif et le négatif n'est pas simplement ce qui contiendrait les termes, mais une opération d'articulation différenciée.

L'architecture de cette nouvelle compréhension de l'opposition ne permet pas de repérer ici un retour à la diversité, mais plutôt de comprendre *comment la diversité était elle-même un produit de l'opposition*. Plus précisément, l'opposition est ce qui nous permet de concevoir la diversité précisément dans son rapport à l'identité. Cette seconde figure permet dès lors d'aborder le rôle transversal de l'opposition dans les déterminations de la réflexion, et non plus seulement sa fonction au sein de la différence. L'opposition permet ici d'exprimer la production d'une identification à partir de la différence réfléchie : la différence installe une différence de position *fonctionnelle* (positif et négatif sont désormais des positions que les termes peuvent échanger, mais les positions demeure) qui permet l'identification des termes qui ne se limitent pas à leur position.

Il faut remonter au début de l'alinéa pour analyser cette architecture :

> […] das Positive und Negative ist nach diesem Momente *der äussern Reflexion gleichgültig* gegen jene erste Identität, worin sie nur Momente sind ; oder indem jene erste

[97] La compréhension ordinaire du jugement indéfini rend clairement compte de ce point. Elle est adossée, comme on l'a vu, à une certaine compréhension de la réflexion comme procédure extérieure à son contenu. La négation du terme *a* comme –*a* ne peut servir à déterminer l'autre de *a*, mais seulement à ouvrir un domaine défini seulement par la négation de *a*. Dans le cas de l'opposition, la négation de *a* est la détermination de son autre. La première figure de l'opposition pouvait expliquer ce point par le recours à la déterminité |A|. Dans la seconde figure, en revanche, chaque terme de l'opposition se définit comme indifférent à l'autre. Cette indifférence se comprend à partir du fait que chaque terme se présente comme une valeur absolue, qui est *potentiellement* positive ou négative. Il s'agit du moment que l'on pourrait décrire comme l'hypostase de la détermination, qui peut être affirmée ou niée.

> Reflexion die eigne Reflexion des Positiven und Negativen in sich selbst, jedes sein Gesetztseyn an ihm selbst ist, so ist jedes gleichgütlig gegen diese seine Reflexion in sein Nichtseyn, gegen sein eigenes Gesetztseyn[98].

Ici, l'indifférence des opposés à leur déterminité commune (l'identité première) est comprise comme indifférence du rapport des opposés à eux-mêmes. Dans cette indifférence, les êtres-posés que sont le positif et le négatif se posent comme indifférents à leur position même. Ce point créé dès lors une rupture entre l'être-posé d'une part (rapport du positif et du négatif) et ce à quoi renvoie l'être-posé (la diversité).

La nouvelle situation est donc la suivante : les opposés sont des déterminations d'*objets divers*. On comprend ici que la réversibilité des déterminations de l'opposition est ce qui détermine les objets auxquels ces déterminations s'appliquent comme divers. On ne se contente pas ici de rappeler les résultats de la compréhension de la diversité : on articule la diversité à partir de l'opposition. La possibilité d'une telle articulation implique, comme on l'a compris, que l'opposition ne peut apparaître comme un rapport de complémentarité entre le positif et le négatif, alors même qu'une telle lecture superficielle semblait encore permise précédemment. Le fait que le positif et le négatif se présentent dans leur position comme deux négatifs les situait nécessairement face à une déterminité, à une forme, qui se présentait comme indifférente. L'indifférence des déterminations de l'opposition à cette déterminité ne pouvait signifier qu'une indifférence à elle-même : le positif était donc indifférent à soi, tout comme le négatif. Cette indifférence à soi *relativise la relation* du positif et du négatif. Ainsi, cette relativisation n'a plus pour répondant une déterminité une : chaque terme est la déterminité lui-même. La déterminité elle-même se décrit à présent comme indifférence à soi. Le caractère formel ne disparaît pas : la forme s'enrichit, par sa séparation en deux déterminations d'objets divers, d'une opérativité qui se confondait précédemment avec la déterminité une : on fait émerger ici la distinction et l'expression corrélative de la déterminité d'une part (l'indifférence à soi) et de la détermination (structure de cette indifférence).

Dans la première manière d'envisager l'opposition, l'opérativité de la forme était occultée par la représentation de la déterminité commune, ou de la réflexion « insépérablement une » en regard de laquelle les deux termes apparaissaient comme *négatifs*[99]. Dans la seconde manière

---

[98] « […] le positif et le négatif sont, suivant ce moment *de la réflexion extérieure, indifférents* à l'égard de l'identité première évoquée il y a un instant, dans laquelle ils sont seulement des moments ; ; ou [encore], en tant que la première réflexion dont il s'agit là est la propre réflexion en soi-même du positif et du négatif, que chacun d'eux est, en lui-même, son être-posé, alors chacun est indifférent à l'égard de cette réflexion qui est la sienne en son non-être, à l'égard de l'être-posé », GW 11, 274, *6-11* ; *SL*, II, p. 55.

[99] Ainsi, le *untrennbar* faisait écho à la *Trennung* du positif et du négatif, sans prendre garde au fait qu'il reconduisait par-là la séparation, précisément, entre la *Untrennbarkeit* et la *Trennung* précisément comme *Trennung*. Il est parfaitement intéressant de faire ressortir le « un » pour Hegel (la réflexion une, la médiation une) dans le premier

d'envisager l'opposition, il ne s'agit pas seulement de revenir à la diversité ou à la réflexion extérieure, mais de faire également apparaître l'opérativité de la forme en faisant se scinder la représentation de l'unité dans les deux déterminations d'objets divers. De ce point de vue, on aboutit sans doute à une exhaustion de la détermination commune, et l'on se trouverait alors dans une logique du jugement indéfini, et de la pauvreté du sens, mais l'on parvient également, dans la *Verwechselbarkeit*, à faire émerger la forme comme opérativité pure.

Il ne s'agit donc pas de penser ici la diversité d'un terme A et d'un terme B, comme cela pouvait être le cas auparavant. Pour reprendre la notation éclairante de Michael Wolff une nouvelle fois, il n'est pas question ici d'étudier le rapport entre |A| et |B|, mais bien celui entre $(|A|)_1$ et $(|A|)_2$[100]. On observe bien que, dans ce cas, on retrouve deux fois |A|. L'indifférence à soi du positif et du négatif a pour résultat l'indifférenciation de leur rapport (ou leur réversibilité), qui elle-même se thématise dans le rapport de la diversité. Pour le dire d'une manière différente : Hegel pense ici la diversité comme *sujet* de la pensée et l'opposition comme rapport indifférent.

3. Les trois réflexions et les figures de l'opposition

Cette reconstruction peut servir de point d'appui pour poursuivre une remarque structurelle intéressante, mais dont les limites seront un point d'appui pour la suite. Comme on l'a déjà remarqué en note, on peut soutenir la présence d'une analogie structurelle entre réflexion posante, réflexion extérieure et réflexion déterminante, et ce que l'on retrouve dans les trois figures de l'opposition. Mais l'on peut également soutenir que les trois réflexions trouvent aussi un écho dans la structure de la différence[101]. La différence absolue pense ainsi le rapport de l'identité et de la différence comme un *être-posé* (c'était la conclusion de la différence absolue[102]),

---

abord de l'opposition, parce que cela permet d'attirer l'attention sur l'unité comme effet de l'opérativité de la forme. Mais dans cette unité, la forme s'annule également. Pour le dire dans notre terminologie, le « *Eine* » ici est l'insistance du *einfach*.

[100] Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs, op. cit.,* p. 161.

[101] Nous proposons ainsi de lire « à l'envers » la logique de la réflexion : aux trois figures de l'opposition (position, extériorité, détermination) correspondent les trois moments de la différence (différence absolue, diversité, opposition), qui eux-mêmes trouvent leur répondant dans la différence de la réflexion (réflexion posante, réflexion extérieure, réflexion déterminante). Une telle analogie structurelle traverse pourtant des moments dont les fonctionnements n'obéissent pas aux mêmes règles. Pour le dire différemment, on peut certes schématiser la logique à l'aide de ces structures, mais l'on doit pourtant bien remarquer que le rapport entre les trois figures de l'opposition n'est pas le même que celui entre les trois présentations de la différence, et n'est pas non plus le même que celui des trois compréhensions de la réflexion. Si tel était le cas, il n'y aurait pas besoin d'introduire, par exemple, l'identité dans les déterminations de la réflexion. Or, les moments de la différence déploient des rapports différenciés de la différence à l'identité. Ce simple exemple suffit à montrer que les structures globales ne produisent pas les mêmes effets selon le moment où on les retrouve, parce que la *Logique* fonctionne de telle sorte qu'elle donne lieu à des changements de régimes de différenciations entre les moments. Ne pas tenir compte de ce point revient à penser la *Logique* comme structurée à travers une seule et même « pensée », alors même qu'elle fait apparaître la pensée comme différenciation méthodique.

[102] « Der Unterschied hat die beyden Momente, Identität und Unterschied ; beyde sind so ein *Gesetztseyn* […] » (« La différence comporte les deux moments, de l'identité et de la différence ; tous deux sont ainsi un *être-posé* […]), GW 11, 267, *1-2* ; *SL*, II, p. 47.

tandis que la diversité apparaît comme le lieu dans lequel la réflexion est extérieure à elle-même (dans le début du 2. de la diversité[103]). Dans l'opposition, on pourrait donc penser la réflexion comme déterminante[104]. La situation semble légèrement plus complexe : si nous rappelons le passage qui ouvre l'opposition intégralement, nous lisons :

> Im Gegensatze ist die *bestimmte Reflexion,* der Unterschied vollendet. Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit ; seine Momente sind in Einer Identität veschiedene ; so sind sie *entgegengesetzte*[105].

Il n'est pas dit ici que l'opposition est totalité de la différence absolue et de la diversité, mais qu'elle est l'unité de la diversité et de l'identité. Ce point suggère que l'opposition intègre également ce qui se présentait *avant* la différence. L'*accomplissement de la différence* est donc une *réalisation de l'identité*. Ce point vient « décaler » l'axe de la différence. Pour comprendre un tel décalage, Hegel déploie la théorie des figures de l'opposition, qui n'apparaît donc plus seulement comme une restitution de la structure position-extériorité-détermination, mais bien comme une *intégration* de la structure différence absolue-diversité-opposition. Or, cette intégration n'est justement pas une répétition, une projection, ou un résumé, mais bien une thématisation progressive de la structuration de l'extériorité. L'effet particulier de ce décalage est de passer de la thématisation de l'indifférence des rapports formels et des rapports concrets à une analyse du « concret » comme effet de la thématisation des rapports formels dans leur contradiction. Le décalage n'est donc pas une imperfection systématique qu'il faudrait corriger, mais ce dans quoi la logicité même est à l'œuvre.

C. Troisième figure : l'accomplissement problématique de la différence.

La figure que l'on étudie ensuite apparaît, à première vue, comme une « synthèse » des deux précédentes[106]. On pourrait donc tenir, à ce titre, le raisonnement pour « complet », comme l'annonçait d'ailleurs l'interprétation du début du passage sur l'opposition, et l'idée d'après laquelle on serait parvenu ici à la réflexion déterminante.

---

[103] « In der Verschiedenheit als der Gelichgültigkeit des Unterschieds, ist sich überhaupt die *Reflexion äusserlich* geworden […] » (« Dans la diversité en tant qu'elle est l'indifférence de la différence, la *réflexion* est, en somme, devenue à elle-même *extérieure* […] »), GW 11, 267, *31-32* ; *SL*, II, p. 47.

[104] « Im Gegensatze ist die *bestimmte Reflexion*, der Unterschied vollendet » (« Dans l'opposition, la *réflexion déterminée*, la différence, est achevée »), GW 11, 272, *18*, *SL*, II, p. 53.

[105] « Dans l'opposition, la *réflexion déterminée*, la différence, est achevée. Elle est l'unité de l'identité et de la diversité ; ses moments sont divers au sein d'une identité une ; ainsi ils sont des moments *opposés* », GW 11, 272, *18-20* ; *SL*, II, p. 53.

[106] C'est notamment la présentation qu'en propose Christian Iber : Die neue Form des Positiven und Negativen tritt dadurch ein, daß die Charaktere « Gesetztsein » und « Reflexion in sich » beider Begriffe eine Synthese bilden. *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 411. La lecture de C. Iber suit elle aussi la mise en parallèle avec la position, l'extériorité et la détermination. On a vu, pour notre part, que le déalage entre les deux présentations étaient justement signifiant.

Nous voulons montrer pour notre part que la troisième figure de l'opposition n'est pas exactement le lieu d'une résolution, mais plutôt le lieu de position d'un problème, que la contradiction nous permettra justement de comprendre. Dans la troisième figure de l'opposition, la différence peut être sans aucun doute accomplie, mais un tel « accomplissement » fait en réalité de la différence ce qui *produit* l'identité. Or, une telle production suppose une solution de continuité qui complexifie la structure des déterminations de la réflexion, et qui permet justement de comprendre la « dissolution » de la contradiction et, nous espérons le montrer par la suite, la compréhension du « référent » des déterminations de la réflexion non pas comme un immédiat mais comme un objet particulier.

1. Positif en soi et négatif en soi

Il s'agit pour le moment de comprendre ce qui se joue dans le troisième moment. On sait que l'on aura désormais affaire à l'opposition du positif et du négatif « en soi », opposition que l'on pourrait schématiser de la manière suivante : le rapport entre les opposés d'une part et ce à quoi les opposés se rapportent d'autre part apparaît lui-même comme un rapport d'opposition entre le négatif (les opposés) et le positif (ce à quoi les opposés se rapportent)[107]. Hegel présente ce point à partir de l'opposition entre le non-opposé (*das Nichtentgegengesetzte*, c'est-à-dire le positif) d'une part :

> Das Positive ist wohl ein Gesetztseyn, aber so daß für es das Gesetztseyn nur Gesetztseyn, als aufgehobenes ist. Es ist das *Nichtentegegengesetzte* ; der aufgehobene Gegensatz, aber als Seite der Gegensatz selbst[108].

Et de l'autre côté l'opposé se maintenant pour soi (*das für sich bestehende Entgegengesetzte*, c'est-à-dire le négatif :

---

[107] L'économie, tout aussi bien que la spécificité hégélienne, de cette présentation est très bien résumée chez Michael Wolff. Nous nous inspirons du résumé qu'il propose en ces termes : « Nun lässt sich – und darin liegt die eigentliche Pointe der Hegel'schen Analyse der Gegenstazbeziehung – das Verhältnis zwischen den entgegengesetzten Bestimmungen einerseits und ihren reflexionslogischen Substraten anderseits wieder nur als Gegensatzverhältnis bestimmen », *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 169. M. Wolff souligne ensuite qu'il n'est pas possible de concevoir l'opposition entre ces deux nouveaux termes avec les ressources déployées par les thématisations précédentes de l'opposition, et propose de transcrire le nouveau rapport comme opposition entre $(|A|)_n$ et $(-|A|)_n$, où $(|A|)_n$ peut tenir lieu de $(|A|)_1$ ou $(|A|)_2$ (rapport de la seconde figure de l'opposition) et $(-|A|)_n$ tient lieu de +A et –A (rapport de la première figure). La première figure est donc le négatif en soi, par rapport au positif en soi. Il n'est donc pas certain que, comme le pense Iber, le positif en soi soit la valeur absolue, et que le négatif en soi soit le nombre négatif (voir *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, p. 412). Nous essaierons de montrer pour notre part que cette troisième opposition pose justement le problème de la différence à proprement parler. Il s'ensuit une remise en question même de la compréhension du positif comme « substrat », et donc la possibilité de penser la troisième forme d'opposition comme dépourvue de substrat (A. Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, *op. cit.*, p. 103), mais peut-être encore plus précisément comme situation de la présupposition d'un substrat.

[108] « Le positif est bien un être-posé, mais de telle manière que, pour lui, l'être-posé est seulement un être-posé en tant qu'il est quelque chose d'aboli. Il est le *non opposé*, l'opposition abolie, mais comme un côté de l'opposition même ». GW 11, 274, *27-30* ; *SL*, II, p. 55 légèrement modifiée.

> Das Negative ist das für sich bestehende Entgegengesetzte, gegen das Positive, das die Bestimmung des aufgehoben Gegensatzes ist […][109].

Ce que ce rapport a néanmoins de particulier, c'est qu'il permet d'introduire un rapport pour soi de chaque détermination, et qu'il invite à penser un rapport d'exclusion *à l'intérieur de l'opposition*. Ce rapport d'exclusion peut apparaître comme une base pour l'argument qui consiste à montrer que la troisième figure de l'opposition ne vient pas conclure les déterminations de la réflexion, mais bien plutôt poser un problème précis.

La structure générale de l'opposition est comprise de manière schématique dès le moment où l'on a déployé la réversibilité des déterminations « positif » et « négatif » entre les deux termes de l'opposition. Cette indifférence fait en effet apparaître le fait que chacun des termes ne présuppose pas l'autre (il ne s'agit pas simplement de dire, comme dans l'être-posé simple, que le positif suppose le négatif), mais bien que cette présupposition de l'autre fonctionne comme supposition d'un *substrat*. Or, cette supposition ne se limite pas à celle de la valeur absolue (comme substrat abstrait), mais s'est avérée comme supposition de deux substrats indifférents dans l'opposition amphibolique[110]. Cette manière schématique et extérieure d'aborder l'opposition permet toutefois de présenter chaque terme comme ce qui repose sur une conception originale de l'être-posé. Concernant le positif et le négatif, Hegel écrit ainsi :

> […] ihr Gesetztseyn oder die Beziehung auf das andere in einer Einheit, die nicht sie selbst sind, ist in jedes zurückgekommen[111].

L'être-posé pouvait apparaître précédemment, dans le cours des déterminations de la réflexion, comme intégralement déterminé par la réflexion dans sa version « linéaire », c'est-à-dire dans la détermination réciproque. Ainsi, lorsque l'on pensait l'identité, il fallait penser la différence, et lorsque l'on pensait la différence, il fallait penser l'identité. L'être-posé permettait d'introduire la pensée ordinaire de la contradiction comme A = –A[112]. Une telle contradiction implique davantage que ce qu'elle dit : l'identification de termes dont l'un est la négation de l'autre suppose davantage qu'une liaison simplement extérieure. Chaque terme doit être conçu de telle sorte que son autre ne soit pas simplement sa *négation*, mais bien son *annulation*. Cette annulation correspond à une compréhension de la totalité des termes non pas simplement

---

[109] « Le négatif est l'opposé qui subsiste pour lui-même, face au positif, qui est la détermination de l'opposition abolie […] ». GW 11, 275, *3-5* ; *SL*, II, p. 56 légèrement modifiée.

[110] On désigne par cette expression l'opposition dans laquelle les termes peuvent alternativement être positif et négatif. On emprunte cette expression à Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, pp. 160-168.

[111] « […] leur *être-posé* – ou *la relation à l'Autre dans une unité* qu'*ils ne sont pas eux-mêmes* -est *repris* en chacun d'eux », GW 11, 274, *19-21* ; *SL*, II, p. 55.

[112] On peut détailler cette écriture schématique de la manière suivante : l'identité est A = A, or la réitération suppose une altérité entre les deux occurrences de A, sans quoi il ne saurait y avoir simplement d'identité. Donc A = A', mais A' n'est donc pas A. Dans la contradiction ordinairement conçue, le –A est seulement conçu comme négation de A.

comme néant au sens de *nihil privativum*, mais bien comme annulation au sens de *nihil negativum*. On part donc bien du néant pour revenir au néant, comme le veut la formule hégélienne, mais ce faisant, le néant auquel on revient n'a pas exactement la même fonction que le néant dont on part. Dans le cas qui nous occupe particulièrement ici, l'opposition se comprend bien comme un rapport non plus à deux, mais à trois termes, et cela tout particulièrement dans la première compréhension de l'opposition. La seconde figure ne faisait pas apparaître la même structure, mais pensait chaque terme ou bien comme positif ou bien comme négatif. La troisième figure, elle, pense chaque terme comme totalité de son être-posé, c'est-à-dire comme annulation. Ce que pose le rapport des deux termes qui s'annulent, c'est l'opposition elle-même, et les rapports différenciés qu'ils entretiennent à l'opposition.

2. L'opposition doublée dans chaque opposé

Hegel commence par exposer cette troisième figure de manière symétrique : chaque terme n'est plus compris comme positif *ou* négatif mais comme positif *et* négatif, autrement dit, chaque terme est l'opposition tout entière :

> Jedes ist an ihm selbst positiv und negativ ; das Positive und Negative ist die Reflexionsbestimmung an und für sich ; erst in dieser Reflexion des Entgegengesetzten in sich ist es positiv und negativ[113].

Dans cette présentation symétrique, il semble que l'on puisse désormais faire l'économie d'un substrat de la réflexion[114]. De manière plus rigoureuse, c'est cependant la compréhension de la structure du substrat de la réflexion comme résultat de l'opposition elle-même qui est déployée ici. Il ne s'agit pas simplement, comme on le sait maintenant, de se débarrasser de présupposés ontologiques, mais de comprendre comment de tels présupposés se forment. En l'occurrence, la supposition d'un substrat est liée au fait que l'opposition est un rapport d'annulation, un non-être. Cette annulation de l'opposition renvoyait implicitement à une dimension irréductible d'être, d'immédiateté. Ce point avait été souligné, on s'en souvient, dès le début du passage sur l'opposition[115]. Dans la troisième figure de l'opposition, ce rapport d'annulation n'est pas compris comme référence à un « être » extérieur et supposé, mais comme propre à chaque terme. Ce point a une conséquence : chaque terme se retrouve donc dans l'opposition, mais comme dans un rapport dont il s'excepte. L'étude du rapport des termes de l'opposition permet donc de penser

---

[113] « Chacun est en lui-même positif et négatif ; le positif et le négatif sont la détermination de réflexion en et pour soi ; c'est seulement dans cette réflexion de l'opposé dans lui-même que chacun est positif et négatif », GW 11, 274, *21-23* ; *SL*, II, p. 55.

[114] On avait vu que le commentaire de Alexander Schubert, suivi par Christian Iber, soulignait ce point. Mais une telle désontologisation du substrat correspond bien plutôt à l'étude de celui-ci comme complexification de l'être-posé. Le substrat apparaît ainsi comme travail de l'être-posé, ce qui signifie que la simplicité apparente de l'être-posé doit être comprise comme doublée. L'être-posé va ainsi poser le problème de sa *vérité*.

[115] GW 11, 272, *21-27* ; *SL*, II, p. 53.

l'opposition de manière plus complexe, et ultimement comme un rapport qu'elle ne peut comprendre par elle-même.

Si l'on veut exprimer ce point en termes techniques, nous pouvons dire que c'est parce que l'opposition ne permet de comprendre ce qui se joue à même l'opposition que l'on doit ensuite thématiser la contradiction. La contradiction n'est pas une adjonction ou bien encore une nouvelle détermination[116] : elle est la pensée de l'opposition.

3. L'asymétrie du positif et du négatif

Pour autant, le positif ne se comporte pas exactement de la même manière que le négatif, ce qui va permettre de revenir sur le motif de l'asymétrie ou de la non-réversibilité des moments de la réflexion. On sait que cette asymétrie se rencontre régulièrement dans les déterminations de la réflexion. Elle permet notamment de situer la non-linéarité de la réflexion, et ainsi le *creux* que la pensée produit par son exercice même[117]. Ici, l'asymétrie apparaît d'abord de manière discrète, mais sera ensuite pointée de manière beaucoup plus explicite. On la trouve dans une légère différence de formulation, à même la présentation « symétrique » justement :

> Das Positive hat die Beziehung auf das andere, in der die Bestimmtheit des Positiven ist, an ihm selbst ; eben so das Negative ist nicht Negatives als gegen ein anderes, sondern hat die Bestimmtheit, wodurch es negativ ist, gleichfalls in ihm selbst[118].

---

[116] Ce fait est peut-être ce qui motive Hegel par la suite à ne pas inclure la contradiction dans la série des déterminations de la réflexion. Dès l'édition de 1813, dans l'introduction des déterminations de la réflexion, on s'aperçoit que la contradiction n'a pas le même statut que les déterminations : la détermination de l'identité et celle de la différence apparaissent bien comme des *définitions* de l'essence : « Das Wesen ist *zuerst* einfache Beziehung auf sich selbst ; reine *Identität* » (« L'essence est, *en premier lieu*, relation simple à soi-même ; pure *identité* ») (GW 11, 258, *12* ; *SL*, II, p. 37). « *Zweytens* die eigentliche Bestimmung ist der *Unterschied* […] » (« *Deuxièmement*, la détermination proprement dite est la *différence* […] ») (GW 11, 258, *14* ; *SL*, II, p. 37). Mais concernant la contradiction, on n'a pas affaire à une nouvelle détermination à proprement parler, mais à la réflexion de l'opposition en soi : « *Drittens* als *Widerspruch* reflectirt sich der Gegensatz in sich selbst […] » (*« Troisièmement*, en tant que *contradiction*, l'opposition se réfléchit en elle-même […] ») (GW 11, 258, *18* ; *SL*, II, p. 37). Cette réflexion est sans aucun doute une réflexion déterminante, mais elle implique que la contradiction est la pensée de ce que l'opposition ne parvient pas à penser. Mais à ce titre, elle ne permet pas simplement de penser l'opposition, mais également le rapport des différentes déterminations. Ce rôle « transversal » de la contradiction sera étudié en particulier. Notons que ce point était annoncé dans l'annotation introductive : « Die *mehrern Sätze*, die *als absolute Denkgesetze* aufgestellt werden, sind daher, näher betrachtet, *einander entgegengesetzt*, sie widersprechen einander und heben sich gegenseitig auf » (« Les *multiples propositions* qui sont établies comme des *lois absolues de la pensées* sont, par suite, lorsqu'on les considère de plus près, *opposées les unes aux autres*, elles se contredisent les unes les autres et s'abolissent réciproquement ») GW 11, 260, *6-9* ; *SL*, II, p. 39 légèrement modifiée.

[117] Ce point permet de comprendre que la vérité ne se situe pas davantage du point de vue de la considération symétrique que de celui de la considération asymétrique : les deux forment en effet la totalité de la pensée. On ne peut donc pas rejeter simplement les présentations symétriques de Hegel comme fausse : elles permettent justement de produire ce que l'on a désigné comme le *creux* de la pensée pour elle-même, c'est-à-dire, de manière plus précise, sa fonction référentielle. Une telle fonction ne peut être simplement considérée comme quelque chose de donné, comme une « propriété » de la pensée. Nous le répétons : la pensée n'est pas un néant, elle se fait néant, elle va du néant au néant, mais sans que le premier puisse être compris comme un point de départ.

[118] « Le positif a, en lui-même, la relation à l'Autre dans laquelle est la déterminité du positif ; de même, le négatif n'est pas un négatif en tant qu'il serait tel par rapport à un Autre, mais il a pareillement dans lui-même la déterminité par laquelle il est négatif », GW 11, 274, *23-26* ; *SL*, II, p. 55.

La différence entre le *an ihm* et le *in ihm* avait déjà retenu notre attention précédemment, mais ici, elle ne semble pourtant pas compter (Hegel écrit bien *gleichfalls*, suggérant ainsi que le positif est « en soi » de la même manière que le négatif est « dans soi »). Cependant, il faut signaler qu'elle suggère que l'on rencontre dans le positif une certaine irréductibilité. Il ne s'épuise pas tout à fait dans le rapport dans lequel il s'inscrit, tandis que le négatif exprimerait pour sa part la totalisation de ce même rapport. Le positif et le négatif ont certes en eux-mêmes leur tenue (ils sont *Selbstständig*), mais cette tenue est pourtant bien contenue dans l'opposition. Si le rapport du positif et du négatif n'est pas exactement un rapport réversible ou commutatif, c'est que l'opposition implique davantage que ce qu'elle présente au premier abord. La différence du *an ihm* et du *in ihm* peut donc se présenter comme une indication d'un décalage entre l'opposition conçue comme rapport simple du positif et du négatif et l'opposition thématisée, décrite justement comme différenciation entre l'opposition et le rapport de ses termes. Dans l'opposition développée, le thème propre de la réflexion devient son *propre* déséquilibre.

Conclusion : l'introduction du concept d'exclusion

Nous soutenons qu'un tel déséquilibre est présenté au moyen du verbe *ausschließen*. Il semble indispensable de le souligner pour faire apparaître que le rapport que l'on aborde n'étudie pas simplement le positif en soi et le négatif en soi, mais bien le positif et le négatif en et pour soi[119]. La différence est que la relation des termes de l'opposition conçus comme « en soi » implique leur indifférence à l'égard de l'opposition même. Or, positif et négatif sont des « termes » qui sont justement des rapports (comme le sont les déterminations de la réflexion). La difficulté de penser le positif et le négatif simplement en soi consisterait donc à penser des *rapports comme indifférents à leur rapport même*. Il ne s'agit pas de dépasser ici l'apparence de l'indifférence à l'opposition, mais bien de montrer en elle un effet de l'opposition.

Ce point se concentre particulièrement dans la définition, que l'on a déjà vu plus haut, du positif comme « non-opposé » à même l'opposition[120]. Le positif est ce en quoi l'être-posé est justement compris *comme* être-posé. À ce titre, l'être-posé semble être ici compris deux fois : le positif est bien l'être-posé, mais également ce par rapport à quoi l'être-posé apparaît précisément comme être-posé. Dans le positif, le décalage de l'être-posé à l'égard de lui-même est *thématisé*. Le « décalage » dont il est question est inhérent à l'être-posé lui-même, il *est* l'être-posé (c'est-à-dire,

[119] GW 11, 275, *8-9* ; *SL*, II, p. 56. « Das Positive und Negative ist hiemit nicht nur *an sich* positiv und negativ, sondern an und für sich » (« Le positif et le négatif, par là, ne sont pas positif et négatif seulement *en soi*, mais en et pour soi ».
[120] GW 11, 274, *27-29* ; *SL*, p. 55.

dans le prédicat qui est l'être-posé comme différence du positif et du négatif). Il consiste dans la tension entre la détermination par la réflexion et la position hors de cette détermination même.

Cette tension est analysable à partir du concept même de détermination. Dans le cas qui nous occupe, la détermination implique non seulement la pensée du positif et du négatif (analyse linéaire de l'opposition), mais aussi le rapport d'exclusion inhérent à leur totalisation. Dans la compréhension linéaire de l'opposition, il est parfaitement possible de penser la totalisation de l'opposition sous la forme du |A|, mais dans la spécificité du rapport *d'opposition*, il est nécessaire de penser cette base comme exclusion réciproque des déterminations du positif et du négatif. De cette manière, on peut penser le « sol commun » des déterminations de l'opposition non plus comme une « base » instanciée par la valeur absolue, mais bien comme l'*exclusion même*. Dans son commentaire, Franco Chiereghin revient régulièrement sur le caractère acentrique de la *Logique*[121] : il semble que l'on ait ici une confirmation du fait que le « pivot central » de la réflexion est simplement l'impossibilité de tout centre. Contournée dans la *Logique de l'être*, cette impossibilité est ici justement le thème du discours – ce qui explique notamment que l'on trouve ici une explication avec la contradiction.

Le rapport d'exclusion est précisément ce qui permet de thématiser le décalage de l'être-posé : la position même est un mouvement de la réflexion dans lequel elle est véritablement ce qu'elle est, mais également dans lequel elle donne un lieu à son autre. Cet « autre » de la réflexion, autrement dit ce qui se présente comme non-thématique dans le mouvement discursif lui-même est précisément ce que ce mouvement discursif fait être. La discursivité *ne pose jamais qu'elle-même*, mais en se posant, elle pose ce qu'elle est comme son néant, et non plus simplement comme son autre. Un tel décalage est encore un rapport objectif dans la *Logique de l'essence* (il est *sujet* de la *Logique du concept*) : il s'exprime donc dans la forme d'une position qui thématise ce qu'elle pose comme échappant à elle-même. Le négatif intervient donc non pas simplement comme l'autre du positif, mais comme ce qui présente l'annulation de la réflexion au cœur de cette réflexion même. Ce point permet d'expliquer d'une manière adéquate la formule assez curieuse et étonnante qui suit :

> Als positiv ist zwar Etwas bestimmt in Beziehung auf ein Andersseyn, aber so daß seine Natur diß ist, nicht ein Gesetztes zu seyn ; es ist die das Andersseyn negirende Reflexion in sich. Aber das Andere seiner, das Negative, ist selbst nicht mehr

[121] *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Rome, Carocci Editore, 2011 ; tr. Charles Alunni, *Relire la* Science de la logique *de Hegel. Récursivité, rétroactions, hologrammes*, Paris, Hermann, 2020, notamment p. 52.

> Gesetztseyn oder Moment, sondern eine selbstständiges *Seyn* ; so ist die negirende Reflexion des Positiven in sich bestimmt, diß sein *Nichtseyn* von sich *auszuschliessen*[122].

Le point qui retient l'attention est l'expression *selbstständiges Sein* : le registre de l'immédiateté (*Sein*) croise ici celui, plus spécifique à l'essence, de l'indépendance (*selbstständig*) : l'immédiat n'est plus assimilé à la fonction du nom, qui vient appeler son corrélat comme ce qui se présente de lui-même. Le nom est bien plutôt complexifié à partir du moment où on le comprend comme structuré par l'indépendance du négatif. Le négatif qui se pense exhaustivement, sans référence au positif *réfère* justement vers le positif parce que sa nature négative est pensée comme exclusion de soi. Le déséquilibre entre les deux déterminations n'est plus ici quelque chose qui provient de l'analyse extérieure des déterminations de la réflexion, mais bien le thème même de l'opposition comme rapport au rapport qu'elle formule. Penser le rapport d'opposition implique de penser le déséquilibre entre le positif et le négatif, et de lier ce déséquilibre au rapport de l'opposition avec les autres déterminations de la réflexion, autrement dit, de penser la détermination de la différence non pas comme *à côté* de la détermination de l'identité mais comme structurante *pour* la détermination de l'identité.

Ce dernier point implique de pointer où se trouve encore le problème ici : le positif en soi et le négatif en soi sont conçus comme des rapports qui excluent d'eux-mêmes leur propre rapport d'opposition. Ils sont dès lors simplement compris comme « être » et « non-être » : leur rapport ne leur appartient donc pas. On ne parvient cependant pas à concevoir leur rapport négatif à partir de cet « en soi » : cet « en soi » lui-même est le résultat d'un mouvement qui consiste à se poser face à son autre comme face à un non-être, et non pas comme face à un autre être. Le cœur de chaque rapport de l'opposition (du positif et du négatif) est donc la négativité même, que le positif fait être (comme décalage de l'être-posé à l'égard de lui-même), et que le négatif expose. L'objectivité du rapport d'exclusion est, dans ces circonstances le résultat d'une exclusion de soi du négatif : la *Logique de l'essence* mérite donc ici son appartenance à la *Logique objective* précisément parce qu'elle pense cette exclusion de soi du négatif comme un rapport de décalage irrémédiable. Le but de Hegel n'est pas de ramener ce décalage à une identité première, mais à étudier les effets qu'il produit. Nous thématisons ce décalage comme capacité signifiante de la discursivité, et nous pouvons ainsi comprendre que le positif concentre ce rapport de signification, alors même que celui-ci est précisément articulé dans le négatif.

---

[122] « Comme positif, quelque chose est bien déterminé relativement à un être autre, mais de telle sorte que sa nature consiste, pour lui, à ne pas être quelque chose de posé ; il est la réflexion en soi qui nie l'être autre. Toutefois, l'Autre de lui-même, le négatif, est lui-même, non plus un être-posé ou un moment, mais un *être* qui subsiste par soi ; ainsi, la réflexion en soi négatrice qui est celle du positif est déterminée de façon à *exclure* de soi ce *non-être* qu'il comporte », GW 11, 274, *30-35* ; *SL*, II, pp. 55-56.

Dès lors, le rapport objectif devient ici problématique : l'opposition réfléchie *pour soi* se caractérise comme une relativisation de l'être-posé, mais également comme une relativisation de la propositionnalité en général. On se souvient que, d'après la première annotation, qui suit l'introduction des déterminations de la réflexion, la forme de la proposition convient tout particulièrement à l'exposition des déterminations de la réflexion, avec les limites que l'on a déjà pu voir. Mais si l'opposition, dès lors qu'elle se réfléchit, permet de penser son caractère incomplet comme un effet d'elle-même, elle a pour effet de situer la propositionnalité par rapport au contenu qu'elle engendre sans le vouloir, et elle permet donc non seulement de penser le rapport des propositions issues des déterminations de la réflexion (et donc de penser une organicité des soi-disant principes logiques et métaphysiques que la métaphysique elle-même se contentait d'admettre), mais surtout, derrière ce rapport, le fait que leur articulation renvoie à leur capacité de signifier, de produire un contenu : le caractère d'en soi de ce contenu est compris à partir de l'activité réflexive même.

L'opposition est donc une réflexion sur le problème qu'elle recèle elle-même. Le rapport d'opposition est lui-même *complet*, mais cette complétude est précisément ce qui demeure en lui *non-thématique*. La conséquence est que le substrat que le rapport d'opposition se donne semble disparaître dès lors que ce rapport commence justement à se penser[123]. Un tel substrat peut désormais être pensé de manière plus adéquate comme une authentique détermination de ce sur quoi il porte. Le sujet du jugement n'est donc pas exactement la même chose que le substrat de l'opposition : le second remplaçait ce que l'on décrivait (il était donc une forme), le premier peut véritablement nous livrer des informations sur ce dont il tient lieu (il est *vérité* de la forme). On ne transcrit donc pas les rapports concrets sous forme algébrique ; on énonce la vérité de ce dont on parle : avec l'opposition réfléchie, c'est la structure du *jugement* qui apparaît comme vérité sous-jacente des déterminations de la réflexion[124].

---

[123] On peut donc souscrire, finalement, à l'analyse d'A. Schubert, mais en la tempérant toutefois : certes, la troisième figure de l'opposition nous permet d'abandonner la supposition du substrat, mais la fonction de cette troisième figure semble plus exactement *critique* : l'hypostase d'un substrat de l'opposition est bien liée à la structure même de l'opposition, et présente des renseignements précieux pour comprendre le rapport d'exclusion au cœur de cette structure justement comme rapport de signification. La différence est donc que l'on peut désormais comprendre le rôle véritable du substrat précédent comme une *abstraction*, et ainsi comme un *substitut* de ce sur quoi la proposition porte. La différence entre le substitut dont il est question ici et le sujet du jugement que nous abordons par la suite se trouve dans le fait que le sujet ne se présente pas seulement *à la place* de ce dont il tient lieu, mais nous livre de véritables informations, contenues dans le prédicat, à son sujet. La substitution est abstractive jusqu'à la réflexion de l'opposition, elle est ce qui permet de comprendre ce dont on parle dans la contradiction. Cette démonstration peut également être faite à partir de la légère inflexion entre la formulation ternaire : A, +A, –A (formulation « simple » du principe du tiers exclu, autrement appelé « principe d'opposition ») et la formulation ternaire : Etwas, A, –A (formulation « spéculative » du principe du tiers exclu) qui fait apparaître l'inflexion entre A et Etwas, point sur lequel, on l'avait remarqué, le commentaire de M. Wolff ne permet pas de faire le point.

[124] Le commentaire de J. Biard *et alii* nous semble donc particulièrement fondé à identifier une structure qui s'apparenterait ici à celle du jugement ici (*Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, *op. cit.*, pp. 80-81),

mais il rapproche cependant cette question de la proposition spéculative. Si la proposition spéculative peut apparaître comme pertinente pour penser les déterminations de la différence (c'est également la thèse de Heinz Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim, Anton Hain, 1976, pp. 67-71 et p. 359, comme on l'avait vu), elle ne permet pas de faire exactement le point sur la *rupture* dont il est question au moment de la contradiction. La question de la totalité de l'opposition comme creusement de la réflexion est esquissée mais nous semble recevoir un éclairage particulièrement cohérent à partir d'une compréhension renouvelée de la théorie hégélienne du signe à partir de la contradiction du jugement.

Chapitre VIII

La contradiction : thème ou méthode de la *Logique* ?

Le statut de la contradiction est, dans la *Logique de l'essence*, l'occasion de nombreux commentaires[1]. On sait qu'elle ne semble faire l'objet d'un passage qui lui soit explicitement consacré que dans l'édition de 1813[2]. Par la suite, dans l'*Encyclopédie* et dans les différents cours, la contradiction n'est pas un objet à part entière : elle est abordée dans les remarques ou dans les additions consacrées à l'opposition. Elle apparaît, y compris dans l'édition de 1813, comme une

---

[1] Nous n'indiquons pas ici une bibliographie qui aurait prétention à être exhaustive, et nous contentons des principaux ouvrages que nous avons consulté sur le sujet. Outre le commentaire classique de Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, Berlin, Eule der Minerva, 2017, sur lequel s'appuie amplement Christian Iber, *Metapysik absoluter Relationalität*, Berlin-New York, De Gruyter, 1990, on s'est également appuyé sur les passages consacrés à cette question chez Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1976, pp. 44-65 et, du même auteur, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchung zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, Munich, Fink, 2012, pp. 11-42 et chez Gerhard Martin Wölfle, *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994, pp. 238-243.
Sur le rapport de Hegel à la présentation classique du principe de contradiction, on renvoie aux discussions qui interrogent son dépassement (Paolo Bettineschi, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Milan, Vita e Pensiero, 2010, en particulier le chapitre 2 sur le dépassement de la contradiction dans la *Logique*) ou sur la critique de sa formalisation (Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn, Schöningh, 1992, pp. 23-25). Toujours sur le thème du rapport à la tradition philosophique, on pourra se reporter à Fabrizio Settimio, *Sul concetto di contraddizione in Hegel*, Naples, La Città del Sole, 2003 qui interroge précisément l'abandon ou la refonte du principe de contradiction et à l'étude vaste et dense de Stefan Schick, *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hambourg, Meiner, 2010, en particulier pp. 279-494. L'ensemble de l'ouvrage propose également un panorama sur la contradiction dans la logique classique et dans la logique transcendantale.
Dans une perspective plus contemporaine, Paul Redding (*Analytic Philosophy and the Return of the Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007) s'interroge, en particulier dans les chapitres 7 et 8 sur la discussion de la contradiction dans la philosophie analytique. Les discussions récentes portent sur la question du « paracohérentisme hégélien ». Sur ce point, on consultera Francesco Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana ? Un'interpretazione analitica del metodo*, Padoue, Il Poligrafo, 2005 ainsi que la mise au point très claire d'Elena Ficara, *The Form of Truth. Hegel's philosohical Logic*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021, pp. 187-198.
D'un point de vue interne, on s'est également penché sur les commentaires qui insistent sur la contradiction comme interprétation de la mobilité particulière à la *Logique* et de la « vie » de celle-ci. Les deux livres, publiés la même année, d'Annette Sell (*Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W.F. Hegel*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 2014) et de Michela Bordignon (*Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Pise, ETS, 2014) fournissent une argumentation détaillée permettant de comprendre la contradiction comme moteur de la transformation logique. On citera également, sur le même thème, le livre de Susan Hahn, *Contradiction in Motion. Hegel's Organic Concept of Life and Value*, Ithaca, Cornell University Press, 2007.
Sur la productivité de la contradiction, et sur son intérêt *méthodique*, on renvoie à Thomas Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1981 qui étudie la productivité particulière de la contradiction, et plus récemment à Karin De Boer, « Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered », *Journal of the History of Philosophy*, 48/3, 2010, pp. 345-373, qui montre, à partir des déterminations de la réflexion l'intérêt méthodologique du passage sur la contradiction. D'un point de vue interne, également, Luca Illeterati (« Limit and Contradiction in Hegel » dans Ficara, Elena (éd.), *Contradictions. Logic, History, Actuality*, Berlin-New York, De Gruyter, 2014, pp. 127-152) montre précisément le lien entre la contradiction et le rapport des déterminations de la réflexion les unes avec les autres.
[2] GW 11, 279-290 ; *SL*, II, pp. 60-73. On trouve également une prise en charge de la contradiction dans la remarque au § 119 de *l'Encyclopédie* (GW 20, 149-151 ; *E.*, I, pp. 378-379). Sa thématisation dédiée disparaît dès la version de 1817 de l'*Encyclopédie*, ainsi que dans les cahiers de leçons, où la contradiction est traitée ou bien avec l'opposition, ou bien avec l'identité.

sorte d'ajout, puisqu'elle ne se présente jamais que comme l'opposition réfléchie, et elle ne fait, au fond, que développer ce que la différence est déjà *en soi*[3].

On pourrait dès lors considérer le traitement de la contradiction ou bien comme un développement, ou bien comme une rupture dans la continuité du propos logique – rupture qui justifierait sa « rétrogradation » dans les remarques – mais non comme un thème à part entière, ou bien encore comme une détermination nouvelle.

De manière toute superficielle, on peut répondre à cette remarque en rappelant dans un premier temps que l'on n'attend pas, dans la *Logique*, de parler de la contradiction pour que celle-ci opère. Il y a bien de la contradiction dans la *Logique*, et à différents endroits de celle-ci, avant sa thématisation dans la *Logique de l'essence*[4]. On sait même que la contradiction, loin d'être ce devant quoi on doit s'arrêter, est un outil particulièrement décisif, y compris en logique classique, puisqu'elle permet de construire des preuves et des démonstrations[5]. On peut certes présenter la contradiction comme un interdit absolu, cela n'empêche pas néanmoins de s'en servir.

Il faut cependant reconnaître que Hegel ne semble pas faire de la contradiction un simple outil pour construire des preuves[6] : il va ainsi jusqu'à en faire un principe « métaphysique » jusqu'à écrire : « *Alle Dinge sind an sich selbst Widersprechend* […] »[7], sentence célèbre s'il en est, mais qui n'est citée ici que partiellement, et qui ne permet pas exactement de rendre compte de la constitution d'un « *Ding* », de ce que l'on entend par ce terme. En lisant une telle sentence de cette manière, on peut certes mesurer la critique que fait Hegel de la compréhension courante de la contradiction (puisque celle-ci est censée déboucher sur l'impensable et l'irreprésentable), mais on peut aussi rappeler que la forme même dans laquelle Hegel s'exprime ici n'est pas sans rappeler celle des autres « principes » (principe d'identité, principe des indiscernables, principe du tiers exclu, principe de contradiction, principe de raison suffisante)[8], et que si cette forme rappelle

---

[3] Ainsi : « Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch *an sich* […] » (« La différence en général est déjà la contradiction *en soi* »). GW 11, 279, *24* ; *SL*, II, p. 61.

[4] Voir plus haut sur la contradiction dans la *Logique de l'être*, par exemple chapitre II, pp. 155-157. Mais l'on sait déjà que la transversalité de la contradiction ne signifie pas qu'elle fonctionne de la même manière en tout point de la *Logique*.

[5] Voir ici l'analyse de Karl Popper discutée par Stefan Schick, chapitre III, page 211, note 16.

[6] Comme Stefan Schick le rappelle et le souligne, le sens de la contradiction hégélienne ne saurait cependant être réduit à une fonction de preuve négative, car elle a une dimension *méthodique* au sens hégélien, c'est-à-dire non seulement épistémologique mais aussi ontologique. Nous comprenons pour notre part la valeur « ontologique » comme la construction d'une référence. Voir *Contradictio est regula veri*, *op. cit.*, pp. 299-303.

[7] « Toutes les choses sont en soi-même contradictoires » GW 11, 286, *18-19* ; *SL*, II, p. 68.

[8] Hegel fait expressément référence à cela dans le début de la troisième annotation, dans laquelle on trouve la phrase que l'on commente ici. « Wenn nun die ersten Reflexionsbestimmungen, die Identität, die Verschiedenheit und die Entgegensetzung, in einem Satze aufgestelllt worden, so sollte noch vielmehr diejenige, in welche sie als in ihre Wahrheit übergehen, nemlich der Widerspruch, in einem Satz gefaßt und gesagt werden […] » (« Si, alors, les premières déterminations de réflexion : l'identité, la diversité et l'opposition, sont érigées en une proposition, bien plus encore celle en laquelle elles passent comme en leur vérité, à savoir la contradiction, devrait être saisie et dire en

les autres « principes », on doit pouvoir considérer cette proposition avec la même méfiance que Hegel recommandait dans le traitement des *Denkgesetze*. La même critique que celle que l'on adressait précédemment à la principialité en général doit pouvoir s'appliquer à la tentative de faire de la contradiction elle-même un nouveau *principe*. De ce point de vue, Hegel n'entend pas remplacer un principe de la choséité (l'identité) par un autre principe (la contradiction), mais procéder à une mise en question de la choséité elle-même à travers une compréhension plus précise de la contradiction.

Si la contradiction n'est donc pas un principe dans le sens ordinaire où l'on veut entendre ce mot, c'est-à-dire si elle ne nous révèle pas le fond secret des choses, elle nous fournit pour autant des indications précises sur la manière dont le discours logique articule sa propre difficulté. Ainsi, dans ce que nous avons dit précédemment, nous avons relevé que la contradiction pouvait servir à la construction d'un certain type de référence dès lors qu'elle était explicitement étudiée. De manière plus précise, elle peut être comprise comme le lieu dans lequel se manifeste, dans le discours logique, une altérité à ce point radicale que ce dernier doit se transformer, produire de nouvelles déterminations. La production d'une nouvelle détermination correspond donc à l'intégration, par le discours, de l'altérité qui s'est jouée à l'intérieur de son propre déroulement. Celui-ci ne contourne donc pas la contradiction : il l'intègre bien plutôt dans son fonctionnement. Elle donne ainsi corps à un certain type d'altérité qui ne se réduit pas à la comparaison de termes extérieurs.

On comprend donc pourquoi la contradiction peut fonctionner alors même qu'elle n'est pas apparue comme objet thématique. Ce point, encore tout à fait superficiel, est néanmoins l'occasion de poser deux questions. Premièrement : pourquoi la contradiction devient-elle un objet thématique (et pourquoi le devient-elle, en particulier, dans ce passage de la *Logique de l'essence*) ? Deuxièmement : étant donné que l'on a pu observer que la thématisation d'une fonction logique changeait le comportement de celle-ci, que change la thématisation de la contradiction au fonctionnement de celle-ci ? Au cours du traitement de ces questions, nous espérons pouvoir donner un aperçu de l'intérêt de sa thématisation aussi bien que des raisons pour lesquelles celle-ci peut apparaître comme singulière au sein du propos logique[9]. On étudiera

---

une proposition […] ») GW 11, 286, *15-18* ; *SL*, II, p. 68. On note au passage la capacité « récapitulative » de la contradiction, qui apparaît ainsi comme le « nœud » de chaque détermination, et donc comme le rapport qui les tisse entre elles.

[9] Nous essaierons, concernant ce deuxième point, de montrer que la contradiction ici thématisée nous permet de fournir un aperçu de la structuration interne de la *Logique objective*, c'est-à-dire du rapport entre la *Logique de l'être* et la *Logique de l'essence*. Cette idée a pour elle, comme nous le verrons, certains appuis textuels, notamment si l'on se reporte au passage sur la réflexion déterminante. Mais elle présente aussi un certain décalage avec ce que l'on sait habituellement de la logique hégélienne, puisque l'articulation de l'être et de l'essence est censée être dévolue à la *Logique du concept*. Le passage sur la contradiction pourrait donc être considéré, de ce point de vue, comme une sorte

ces questions en abordant dans un premier temps la contradiction dans la trame des déterminations de la réflexion (I), puis l'on s'intéressera au type de corrélat que produit la contradiction explicitée dans sa dissolution (II). Enfin, nous proposerons une réflexion générale sur la théorie du *jugement* à l'œuvre ici (III).

d'anticipation, qui viendrait rompre, comme on a déjà vu que cela était possible, la linéarité du propos hégélien dans la *Logique*. Il peut être, justement, à ce titre, porteur de certaines indications précieuses justement pour ne pas lire la *Logique* comme un déploiement linéaire, scandé par une progression du simple au complexe, scansion inspirée, comme on l'avait remarqué plus haut, par la forme des manuels de logique procédant du concept au syllogisme en passant par le jugement.

I. Le passage sur la contradiction

Nous proposons ici de suivre dans un premier temps le texte hégélien le plus complet sur la contradiction, autrement dit le passage de la *Logique de l'essence* qui suit ceux que nous avons commentés précédemment. La lecture de ce texte fournira une matière à partir de laquelle il sera possible de poser la question systématique (rôle de la contradiction au sein du système) et la question thématique (complexification de la contradiction à travers sa thématisation). Cette lecture n'entend pas se substituer à la littérature vaste déjà consacrée à ce passage[10], mais bien à dégager les différents points qui permettront de saisir le rôle et l'intérêt de la question de la contradiction dans l'élaboration de la théorie de la référence au sein de la *Logique*. De manière plus précise, il s'agira pour nous de saisir les enjeux posés par la « forme de l'être », et les effets produits par la compréhension de celle-ci comme fonction logique, compréhension qui n'est accessible qu'à partir d'une investigation sur la « forme » même que la *Logique de l'essence* analyse comme *objet* de la théorie de la réflexion. Nous montrerons ici que, loin de se greffer linéairement à la démonstration conduite jusqu'ici, la contradiction fait apparaître une singularité interne (A). On s'attachera ensuite à décrire le rôle de la contradiction comme *opposition réfléchie* (B) pour faire apparaître son caractère transversal (C). L'intérêt d'une telle démonstration et d'accentuer la compréhension *non-linéaire* de la réflexion, et de situer la contradiction comme opérateur de la référence.

A. Remarques préliminaires pour une situation de la contradiction : la mise en difficulté de la macrostructure.

Comme on l'a déjà dit, la position de la contradiction a été réévaluée au cours des différentes rédactions de la *Logique*. Dans les versions « définitives », mais qui sont également les versions moins détaillées, que représentent les éditions de l'*Encyclopédie*, la contradiction est abordée dans les remarques à l'opposition, juste avant d'examiner la dernière détermination de la réflexion qu'est le fondement (*Grund*). Ainsi, on étudie à la suite de l'identité, la différence et le fondement, et la différence se spécifie en différence extérieure (ou diversité) et opposition[11]. Dans cette rédaction, la contradiction apparaît au détour d'une remarque concernant la pensée achevée

[10] Voir notre catalogue en note 1, fort modeste si l'on considère l'ampleur de la littérature consacrée au sujet.

[11] L'*Encyclopédie* est en effet structurée ainsi : § 115 : Identité (GW 20, 146-147 ; *E,* I, pp. 374-376) ; §§ 116-120 : Différence (GW 20, 147-151 ; *E*, I, pp. 376-380) ; §§ 121-122 : Fondement (GW 20, 152-153 ; *E,* I, pp. 380-381). La différence elle-même est pensée d'abord comme différence immédiate (c'est-à-dire comme diversité : § 117-118), puis comme différence essentielle (§§ 119-120), où l'on observe la capacité de la différence à reformuler le rapport de l'être et de l'essence, en même temps qu'elle enrichit la compréhension de l'immédiateté, c'est-à-dire en même temps qu'elle la *repositionne*.

de la différence[12]. Dans la *Logique* de 1813, en revanche, elle apparaît comme une détermination de la réflexion à part entière, aux côtés de l'identité et de la différence. Elle semble être la dernière de ces déterminations, et permettre la transition vers un nouveau chapitre, et non plus vers une détermination de la réflexion : le chapitre, justement, sur le *Grund*.

On a déjà donné les arguments permettant de ne pas tenir immédiatement l'enchaînement des déterminations de la réflexion comme une succession. On avait pu notamment remarquer qu'il n'y avait pas de « passage », à proprement parler, de la diversité à l'opposition, mais que l'analyse de la diversité pouvait, notamment à partir de la comparaison, faire apparaître une structure dont elle ne pouvait rendre compte, et qui ne pouvait recevoir son éclairage qu'à partir de l'opposition elle-même. L'opposition, à son tour, donne lieu à des questions qu'elle ne peut thématiser. *En elle* se joue donc une contradiction qu'elle *constate*, sans doute, mais qu'elle ne peut *comprendre*.

L'approche générale que l'on avait donnée de la contradiction ne change pas : celle-ci advient à partir du moment où le discours logique fait émerger des difficultés qu'il ne peut résoudre à partir des ressources qui les ont faites apparaître. Ainsi dans le cas de la comparaison pour la diversité, et dans le cas de l'exclusion, comme on le verra, pour l'opposition[13]. Mais il n'y a donc pas de raison valable pour que la contradiction apparaisse ici en particulier comme un objet thématique, comme ce à quoi l'on peut consacrer un chapitre à part entière. C'est ici la réciproque de l'argument qui précédait. Sans doute la contradiction fonctionne-t-elle dans la *Logique* bien avant le chapitre qui s'y intéresse, et cela n'implique pas qu'elle soit thématisée. Le fait que l'on puisse en repérer les linéaments au sein des déterminations de la réflexion ne constitue donc pas

[12] *Encyclopédie*, § 119 R, GW 20, 150, *18* – 151, *12* ; *E,* I, pp. 378-379.

[13] La « troisième » figure de l'opposition ne peut donc véritablement être comprise qu'à partir du chapitre sur la contradiction. Cette troisième figure montre ce que la contradiction expliquera. On avait déjà fait apparaître que la compréhension de l'exclusion était la nouveauté de ce passage. Ce qui se disait *Abstoß* dans la réflexion déterminante (« Das Gesetztseyn ist noch nicht Reflexionsbestimmung; es ist nur Bestimmtheit als Negation überhaupt. Aber das Setzen ist nun in Einheit mit der äussern Reflexion; diese ist in dieser Einheit absolutes Voraussetzen ; das heißt, das Abstoßen der Reflexion von sich selbst oder Setzen der Bestimmtheit *als ihrer selbst* » (« L'être-posé n'est pas encore une détermination de réflexion ; il est seulement une déterminité en tant que négation en général. Mais l'opération de poser est désormais dans unité avec la réflexion extérieure ; celle-ci est, dans cette unité, une absolue opération de présupposer ; c'est-à-dire la répulsion de soi-même de la réflexion ou la position de la déterminité *comme d'elle-même* ») GW 11, 256, *13-17* ; *SL*, II, p. 33) se reformule comme *Ausschluß*, avec la dimension « conclusive » que le terme implique : « Aber das Andere seiner, das Negative, ist selbst nicht mehr Gesetztseyn oder Moment, sondern ein selbstständiges *Seyn* ; so ist die negirende Reflexion des Positiven in sich bestimmt, diß sein *Nichtseyn* von sich *auszuschiessen* » (« Toutefois, l'Autre de lui-même, le négatif, est lui-même, non plus un être-posé ou un moment, mais un *être* qui subsiste par soi ; ainsi, la réflexion en soi négatrice qui est celle du positif est déterminée de façon à *exclure* de soi ce *non-être* qu'il comporte ») GW 11, 274, *32-35* ; *SL*, II, pp.55-56. Michael Wolff souligne bien qu'avec l'apparition de l'exclusion, on entre véritablement dans la dimension de la contradiction, qui ne peut donc absolument plus être comprise de manière « linéaire » (voir *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 204). Cette dimension conclusive passe par un repositionnement de la présupposition comme ce qui est inaccessible, et donc qui se dissout par l'exclusion et la position de l'*être*. C'est l'articulation de la *conclusion* et de l'*exclusion* comme pure absence de présupposition que la contradiction permet de penser.

un argument particulier pour que l'on s'attache à son étude à cet endroit[14]. Quelle est donc la spécificité du lieu logique de la réflexion pour que la contradiction s'y retrouve thématisée ? Nous avons ici une reformulation de la question « systématique » qui précédait. Mais une indication peut trouver place ici pour poser la question de manière plus rigoureuse.

Dans l'investigation sur la différence, on avait déjà pu remarquer le parallèle entre la série de la position, de l'extériorité et de la détermination et celle de la différence absolue, de la diversité et de l'opposition. Nous avions relevé ce parallèle, mais il semble néanmoins plus pertinent de l'utiliser comme un outil pour faire justement ressortir certaines différences entre ces deux séries. Ces différences sont des indications significatives pour penser la *capacité générative* de la *Logique* hégélienne : si l'on ne faisait que retrouver les mêmes structures, répétées à l'infini dans la *Logique*, cela signifierait que la thématisation et l'explicitation de la pensée par elle-même n'est que la découverte de la même macrostructure qui la traverserait. Une telle lecture[15] d'ensemble empêche précisément d'étudier les différenciations dont la *Logique* entend précisément être la théorie. La *Logique* n'est pas une simple répétition : elle produit, à travers sa répétition, un décalage qui est précisément son *objet*. Les effets analogiques sont donc éclairants dans la mesure où ils ne fonctionnent pas de manière parfaite. Ainsi, la lecture « parallèle » du chapitre sur la réflexion, tout aussi bien que celle du chapitre sur la réflexion et des trois figures de l'opposition[16]

---

[14] Il est légitime de remarquer à cet endroit le rôle structurant de la contradiction pour l'articulation des déterminations de la réflexion. Hegel remarque ainsi, en plusieurs endroits, et particulièrement dans la *Logique* de l'*Encyclopédie*. Ainsi, il reconnaît bien, tout d'abord, que les lois de la pensée sont incomplètes (*unvollständig*) quand elles sont prises indépendamment les unes des autres (§ 115 A, GW 20, 146, *19-25* ; *E,* I, p. 375). Il identifie ensuite (mais seulement dans la troisième édition) une contradiction entre la loi de l'identité et le principe des indiscernables (§ 117 A, GW 20, 148, *18-22* ; *E,* I, p. 377) pour ensuite clairement pointer la contradiction de l'opposition et de l'identité (§ 119 A, GW 20, 149, *27* – 150, *5* ; *E,* I, p. 378) et déclarer : « Es ist die eigenthümliche Gedankenlosigkeit der Abstraction, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetz nebeneinander zu stellen, ohne sie auch zu vergleichen » (« C'est l'absence de pensée caractéristique de l'abstraction, qui fait placer l'une à côté de l'autre comme des lois deux propositions contradictoires de ce genre, sans même les comparer »), GW 20, 150, *2-5* ; *E*, I, p. 378. On remarque déjà, dans la *Logique* de 1813, que la contradiction permet de comprendre le rapport entre les différentes « propositions » (*Sätze*, que l'on pourrait rendre également comme « principes » dans ce contexte). Elle joue donc un rôle dans l'articulation systématique des déterminations de la réflexion, et permet de ne pas s'en tenir à leur simple énumération – sachant que l'organicité des soi-disant « principes » ne peut être confondue avec une déduction des principes les uns à partir des autres. On ne peut donc ainsi penser que la différence hégélienne est « déduite » de l'identité, tout simplement parce que la forme de leur rapport exclut le fait de les placer sur un « sol » commun qui assurerait la continuité de cette déduction. Ajoutons à cela que la version de 1813 fait apparaître non seulement le fil directeur de la contradiction, mais également son rôle dans l'articulation sémantique, puisqu'elle présente un lien avec la problématique du « rien », sur lequel on reviendra : GW 11, 286, *21-24* ; *SL*, II, p. 68.

[15] Il s'agirait d'une application très locale du principe générale de « macrostructure » que l'on peut trouver chez Christian Topp, *Philosophie als Wissenschaft. Status und Makrologik wissenschaftlichen Philosophierens bei Hegel*, Berlin-New York, De Gruyter, 1982.

[16] C'est en effet d'abord à cette occasion, en nous autorisant du texte, mais également du commentaire de Michael Wolff, que nous avions pu faire apparaître la structure position – extériorité – détermination. Le schéma général était, pour rappel, le suivant : la troisième figure de l'opposition permet de lier synthétiquement la première et la seconde figure (l'apparition de la valeur absolue et l'indifférence du positif et du négatif). Ce faisant, elle faisait apparaître les déterminations de la différence dans la première et la seconde figure, c'est-à-dire la différence absolue et la diversité. Mais elle faisait également apparaître, en se posant au terme de ces trois figures, le mouvement de la réflexion, qui traverse non seulement les trois figures, mais, du même coup, les déterminations de la différence. La troisième figure

présente des limites qui sont tout particulièrement précieuses pour saisir et pour expliquer pourquoi la réflexion ne s'apparente simplement à un processus de répétition.

Le mouvement qui parcourt les réflexions posante, extérieure et déterminante est descriptible à partir des déterminations de la réflexion, notamment dès lors que l'on comprend mieux le fonctionnement de la présupposition[17]. En effet, si l'exposition de la présupposition est dévolue à la réflexion extérieure[18], sa compréhension semble plutôt se rencontrer dans la logique de l'opposition. Mais ce faisant, le statut du « présupposé » n'est plus exactement le même. Tout d'abord, le présupposé n'est pas quelque chose que l'on pourrait considérer comme simplement là, comme donné. Plus exactement encore, l'exposition de la présupposition permet de comprendre la « donation » même comme un mouvement structuré logiquement[19]. Ce point se retrouve dès l'introduction du chapitre sur la réflexion :

> Das Andere ist hier [*sc.* im Wesen] also nicht das Seyn mit der Negation oder Grenze, sondern die Negation mit der Negation. Das Erste aber gegen diß Andere, das Unmittelbare oder Seyn, ist nur diese Gleichheit selbst der Negation mit sich, die negirte Negation, die absolute Negativität. Diese Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit ist daher nicht ein erstes, von dem angefangen wird, und das in seine Negation überginge ; noch ist es ein seyendes Substrat, das sich durch die Reflexion hindurch bewegte ; sondern die Unmittelbarkeit ist nur diese Bewegung selbst[20].

Dès ce moment l'essence est bien comprise comme *thématisation d'elle-même*. Son altérité n'est pas quelque chose qu'elle trouve hors d'elle-même mais bien quelque chose qu'elle structure en thématisant sa *propre* altérité. Ce point permet donc de comprendre, dans un premier temps,

---

de l'opposition se trouve donc, dans cette lecture schématique, chargée d'une intégration « triple » : à un premier niveau, intégration de l'opposition à elle-même par la « synthèse » des deux premières figures de l'opposition, intégration de la différence à elle-même dans la structuration de la différence absolue et la diversité au sein de l'opposition, et enfin intégration de la différence dans son ensemble à la réflexion par l'analogie avec les trois réflexions. La limite de cette reconstruction schématique apparaît au moment même où on la formule : elle évacue la question qui porte sur une telle « clôture » schématique. Or, Hegel donne bien une place au fait que cette clôture du système ne fonctionne pas : l'opposition n'articule pas seulement la différence à elle-même, elle l'articule à l'identité. Si la compréhension de l'identité demande de passer par la différence, la différence se comprend en retour comme ce qui donne lieu à l'identité. Mais un tel rapport qui consiste à « donner lieu » n'est pas un rapport simple de déduction ou d'engendrement. Il passe par une difficulté de la confrontation de la différence à elle-même, par un déséquilibre de la différence elle-même.

[17] Ainsi, et aussi curieux que cela puisse paraître compte tenu de la progression linéaire de la *Logique*, là encore, il est plus aisé de lire, comme nous l'avons proposé, les déterminations de la réflexion *avant* de comprendre la différence entre réflexion posante, réflexion extérieure et réflexion déterminante.

[18] Voir ici GW 11, 252-254, notamment 253, *3-18* ; *SL*, II, p. 29.

[19] Pour cette interprétation de la présupposition comme apparence d'immédiateté, voir Dominique Dubarle, « La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56/2, 1972, pp. 195-196. La présupposition intervient, dans la réflexion extérieure, comme une concentration de l'extériorité de la réflexion.

[20] « L'Autre n'est donc pas ici [dans l'essence] l'*être avec la négation* ou la limite, mais *la négation avec la négation*. Mais ce qui est *premier* face à cet Autre, l'immédiat ou l'être, est seulement cette égalité elle-même de la négation avec soi, la négation niée, l'absolue négativité. C'est pourquoi cette égalité avec soi ou *immédiateté* n'est pas quelque chose de *premier* par quoi l'on commence et qui passerait dans sa négation ; et il n'est pas non plus un substrat ayant le caractère d'un étant, qui se mouvrait à travers la réflexion ; mais l'immédiateté est seulement ce mouvement même » GW 11, 249, *31* – 250, *2* ; *SL*, II, p. 25.

pourquoi le fait de *poser* quelque chose est, pour la réflexion, son mouvement même, sa *générativité*. Le mouvement de la réflexion ne se comprend pas comme une simple circularité, mais comme la production même de ce dont elle part. Cette altérité à soi de la réflexion est d'abord décrite à l'aide d'un vocabulaire que l'on peut identifier comme « fichtéen » :

> Die reflectirende Bewegung ist, somit, nach dem Betrachtenen, als *absoluter Gegnstoß* in sich selbst zu nehmen[21].

Ce mouvement de « répulsion de soi » n'est pas seulement ce qu'est la réflexion, il est ce que la réflexion ne peut assimiler d'elle-même, et c'est justement cela qui fait de la réflexion ce qu'elle est. La réflexion se pose ainsi vis-à-vis d'elle-même comme extérieure à elle-même, extériorité qui permet de faire apparaitre l'être comme *présupposition* de la réflexion extérieure (ou encore *reale Reflexion*, comme écrit Hegel[22]). Comprendre la réflexion comme détermination d'elle-même suppose la traversée de cette extériorité radicale, qui apparaît dès lors comme la présupposition absolue (*das absolute Voraussetzen*[23]). Les déterminations de la réflexion sont donc des thématisations de la non-circularité de la réflexion, et par conséquent les structures de sa capacité d'engendrement.

Il devient donc possible de rendre compte du rapport entre la réflexion et la présupposition, rapport qui traverse les « trois réflexions », à partir du rapport de la réflexion à un contenu. La présupposition n'est jamais que la manière schématique et linéaire de comprendre la réflexion comme un « mouvement » (et la métaphore du mouvement est d'ailleurs bien présente, notamment dans la réflexion posante[24]), mais un tel mouvement doit être compris de manière plus précise, non pas à partir du vocabulaire « dynamique » ordinaire (celui de Fichte, que l'on a relevé) : cette dynamique demande une analyse à partir de la contradiction elle-même[25].

---

[21] « Le mouvement réfléchissant est, par conséquent, d'après ce qui a été considéré, à prendre comme un *absolu contrecoup* dans soi-même » GW 11, 252, *11-12* ; *SL*, I, p. 28.

[22] « Aber die äusserliche oder reale Reflexion […] » (« Mais la réflexion extérieure ou réelle […] ») GW 11, 252, *35* ; *SL*, II, p. 28.

[23] « […] diese [die äussere Reflexion] ist in dieser Einheit [mit dem Setzen] absolutes Voraussetzen » (« celle-ci est, dans cette unité, une absolue opération de présupposer ») GW 11, 256, *15* ; *SL*, II, p. 33.

[24] Hegel parle bien de la réflexion comme « Bewegung des Nichts zu Nichts » (« mouvement du néant au néant ») (GW 11, 250, *31* ; *SL*, II, p. 26), et un peu plus loin d'une « reflectierende Bewegung » (« mouvement réfléchissant ») (GW 11, 252, *11* ; *SL*, II, p. 28)

[25] Le « mouvement » n'est pas une simple métaphore pour comprendre la contradiction : il en est un exemple, la « contradiction existante » (voir ici les analyses de Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, pp. 30-45, qui applique la question de la contradiction aux paradoxes zénoniens). Le « mouvement logique », de même que la « vie logique » ne sont pas des métaphores commodes pour vivifier le propos, mais les armatures de l'application de la *Logique*. Ils traduisent la capacité d'adaptation du propos, qui décrit non pas le cadre de ce qui se déroule en lui, mais sa capacité de transformation, c'est-à-dire de prise en charge de l'altérité comme sienne. Pour Annette Sell (*Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W.F. Hegel*, *op. cit.*, p. 107), la contradiction est le « sang » de la vie logique, comprise comme compréhension de soi du concept (p. 197). Ce point signifie que la méthode devient production d'elle-même : dans la vie elle est *sa propre exemplification*. Ce croisement du registre de l'essence et du concept permet de faire apparaître le chapitre sur la contradiction non pas comme « surplombant » la logique, mais justement comme

Plus précisément, la contradiction apparaît donc comme l'approche technique de la « dynamicité » de la présupposition. Mais cela ne peut exactement expliquer pourquoi le décalage décrit ici au sein de la structure logique entre la réflexion et les déterminations de la réflexion peut devenir précisément un thème de la *Logique* elle-même. L'objection soulevée plus haut devrait toujours valoir : la contradiction intervient dès lors qu'il y a un décalage dans le discours logique, mais pourquoi faire de ce décalage même le thème du discours ici ? Nous allons essayer de montrer que la contradiction n'est pas simplement un « outil » logique par lequel on peut engendrer de nouveaux objets, mais également ce qui permet de considérer la méthode propre de la *Logique* et donc de manifester le caractère *fonctionnel* de ce qui l'articule. Nous verrons ainsi, sur ce point, que la contradiction permet ainsi une compréhension de la forme de l'être comme une *fonction ontologique*.

B. L'opposition réfléchie.

La troisième figure de l'opposition faisait déjà apparaître la contradiction, notamment à partir du motif de l'exclusion (*Ausschluß*). Ce vocabulaire vient présenter une manière plus technique ce qui semblait précédemment envisagé au moyen du vocabulaire de la répulsion (*Abstoß* ou même *Gegenstoß*) dans les trois réflexions. La différence qui apparaît entre ces deux termes est la marque d'un fonctionnement différent de la réflexion : elle était rapport entre le présupposé et la réflexion, autrement dit un rapport dans lequel la réflexion fonctionnait en se repoussant d'elle-même, et en se définissant précisément comme cette répulsion. Le rapport entre ce que la réflexion réfléchit et la réflexion elle-même était le résultat de cette répulsion, ce qui permettait de signaler que la réflexion était structurellement *sans point de départ* : elle ne pouvait être « attachée » à une identité première, ou bien encore à un terme premier. La « primauté » du point de départ n'était jamais que la position de la réflexion elle-même, autrement dit la thématisation encore incomplète de sa propre altérité. Cette thématisation était encore incomplète, car l'altérité de la réflexion était interprétée par le truchement d'un autre irréductible avec lequel la réflexion aurait été en rapport. Cet « autre » ne se définit jamais que comme résultat d'une certaine compréhension de la relation. Elle n'est pas un simple lien, et ne peut donc pas se comprendre à partir de sa pure réitération. La relation à l'autre n'existe que dès lors qu'elle se pense, mais dès lors qu'elle se pense, elle apparaît comme incomplète. La logique hégélienne de la

---

une transformation à chaque fois *locale*. Si Michael Wolff repère que le concept de contradiction semble sujet à la paronymie, c'est justement parce que sa structure permet la possibilité d'application différenciée. Michela Bordignon (*Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, *op. cit.*, pp. 102-103) s'emploie, sur cette question, à souligner le caractère non plus simplement réflexif, mais bien auto-référentiel, qui anime la contradiction. C'est bien cette auto-référence qui est à l'origine de la productivité de la contradiction, mais celle-ci n'est pas un « coup de force » : chaque détermination comporte cette auto-référence comme ce qu'elle ne peut jamais effectuer complétement, sauf à être justement la pure méthode. On comprend ici que le mouvement et la vie ne sont donc pas des métaphores, mais des applications de l'applicabilité logique elle-même.

relation fait donc apparaître qu'il n'y a pas de relation qui pourrait être parfaitement transparente à elle-même : il n'y a pas plus d'évidence du donné que de transparence de la relation. Ce qui se présente comme « donné » est donc travaillé par l'opacité de la relation à elle-même.

Ainsi, la binarité apparente de la relation n'est jamais que la schématisation de la relation elle-même[26]. La ternarité de la relation, en revanche, n'est clairement compréhensible que si l'on ne pense pas le troisième terme comme quelque chose qui serait désormais « révélé ». C'est une erreur que de penser le troisième terme justement comme un « terme », et c'est ce point particulier que nous permet de remarquer la logique de la contradiction.

1. L'exclusion comme relation paradoxale

Dans la contradiction, l'opposition se réfléchit. Mais l'opposition qui se réfléchit permet de penser la différence comme une mise au jour de l'identité. Le caractère « transversal » de la contradiction pour ce qui concerne les déterminations de la réflexion a été jusqu'ici remarqué d'une manière assez générale, à partir du rapport entre les différents « principes » (le principe d'identité *contredit* le principe de diversité, par exemple). Mais Hegel nous propose également une formulation quelque peu singulière à un endroit de la troisième annotation à la contradiction, puisqu'il y aborde la transversalité d'une autre manière, en s'intéressant justement à la question de la signification :

> Der Widerspruch, der an der Entgegensetzung hervortritt, ist nur das entwickelte Nichts, das in der Identität enthalten ist, und in dem Ausdrucke vorkam, daß der Satz der Identität *Nichts* sage. Diese Negation bestimmt sich weiter zur Verschiedenheit und zur Entgegensetzung, welche nur der gesetzte Widerspruch ist[27].

---

[26] Une telle schématisation est à comprendre comme un moment logique indissociable de la relation. Elle n'est pas une simple erreur, ou une simple réduction due aux pollutions de l'entendement réfléchissant. Elle est au contraire caractéristique d'une réflexion de la relation dans laquelle celle-ci se neutralise. Un argument supplémentaire peut relativiser la distinction entre la logique binaire et la logique ternaire comme recoupant celle entre une logique « formelle » et une logique « spéculative » : la ternarité elle-même peut être comprise de manière non-spéculative (comme dans le cas où le |A| est compris comme une « base morte » (*totdte Grundlage*, GW 11, 276, *10* ; *SL*, II, p. 57 : « Das + a und – a sind zuerst *entgegengesetzte Größen überhaupt* ; a ist die beyden zum Grunde liegende, *ansichseyende Einheit*, das gegen die Entgegengesetzung selbst gleichgültige, das hier ohne weitern Begriff als todte Grundlage dient », « Le + *a* et le – *a* sont en premier des *grandeurs opposées en général* ; *a* est l'*unité étant en soi* qui est au fondement des deux, l'entité indifférente à l'égard de l'opposition elle-même, entité qui sert ici, sans plus ample concept, de base morte »). Voir sur ce point Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, pp. 125-127. M. Wolff souligne bien, à cet endroit (p. 127) que la base inerte ne doit pas être confondue avec le « 0 », dont le statut ne deviendra véritablement intelligible qu'avec la contradiction. Nous remarquons cependant que, malgré le peu d'intérêt que peut avoir une telle « base », elle fait cependant apparaître la « mort », qu'il demeure possible d'interpréter comme l'insignifiable pur : l'épuisement de la signification conserve tout de même son nœud sémantique, qui la configure comme insignifiante, mais également comme « morte ». L'asymétrie du rapport ternaire est liée à la fonction référentielle du jugement. La fonction complexe représentée ici par l'intersection est comprise, dans notre interprétation, à partir du caractère asémantique du signe.

[27] « La contradiction, qui vient au jour à même l'opposition, est seulement le rien développé qui est contenu dans l'identité, et qui s'est présenté à nous dans l'énoncé exprimant que la proposition de l'identité ne disait *rien*. Cette

L'identité se formulait dans A = A, or, rien n'est dit par-là. Ce qu'avance Hegel ici, c'est que ce « rien », qui se trouve produit comme corrélat de la tautologie, est *développé* par la contradiction. Ce « rien » qui apparaissant dans la tautologie est étudié comme négation (dans la différence absolue), comme diversité et comme opposition[28]. L'opposition apparaît à cette occasion comme « contradiction posée » (*gesetzte Widerspruch*). Ceci résumé, on peut dès lors comprendre le mouvement observé ici : la proposition de l'identité se trouvait liée à son corrélat marqué comme « rien », mais le rapport de ce « rien » à la proposition d'identité demandait encore à être compris. La fonction « sémantique » de la proposition d'identité, découverte à partir de son rapport au « rien » demandait une nouvelle compréhension de cette proposition comme *annulation* de la différence. Le « rien » n'est donc pas exactement le corrélat d'un jugement, comme on avait pu le décrire auparavant[29], mais bien l'expression de la disparition de la différence à travers l'identité. De ce point de vue, le « rien » annonçait bien la dimension judicative, de la forme :

A = A

|

« Rien »

Il annonçait également la signification comme « nulle », et donc la possibilité de comprendre la logique ordinaire comme strictement « formelle ». La forme s'apparaît à elle-même dans l'identité, mais pose, face à elle, le vide de sa signification. Ainsi, elle se complexifie non seulement comme identité, mais comme position du corrélat de cette identité. Du même coup, le « rien » se comprend comme l'application à soi de la différence, qui peut donc devenir le *prédicat* de l'identité. Le « rien » permet en effet le développement de l'identité (A = A) comme forme définie par l'annulation de la différence, c'est-à-dire retournement de la différence sur soi. Un tel rapport est strictement formel, mais il est possible, à ce moment-là, de comprendre le rapport de la différence à l'identité à nouveaux frais, c'est-à-dire comme contradiction.

Si la contradiction vient donc développer le « rien » appelé par l'identité, elle vient donc se comprendre non pas comme une limite de l'objectivité, mais comme la condition de la formalité

---

négation se détermine plus avant pour donner la diversité et l'opposition, laquelle est maintenant la contradiction posée » GW 11, 286, *21-24* ; *SL*, II, p. 68.

[28] Dès le début de la différence, on avait vu que le statut du *Nichts* dit par la tautologie intéressait tout particulièrement les déterminations de la différence : « [Der Unterschied ist] das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird » (« [La différence est] le « rien » qui est énoncé par la tautologie ») GW 11, 265, *32-33* ; *SL*, II, p. 45 modifiée.

[29] Le « rien » est bien en position de corrélat de la tautologie, mais il demeure un corrélat particulier : il ne se pose pas comme ce dont on parle, mais comme l'annulation de la propositionnalité elle-même. Cependant, cette annulation manifeste une propriété de la proposition que celle-ci ne peut pas comprendre. Comprendre l'annulation de la propositionnalité impliquera la non-nullité de son corrélat. Mais il faudra encore se demander comment on passe de l'annulation de la proposition (dans la contradiction) à un corrélat non-nul.

objective de la pensée. Une pensée qui demeure *formelle* ne doit pas se contredire, ce qui peut tout aussi bien s'écrire dans l'autre sens : une pensée qui assume le caractère signifiant de la forme *ne peut que se contredire*[30].

« Assumer » ce caractère signifiant de la forme consiste précisément à la concevoir non pas comme altérité irréductible à elle-même, mais comme séparation entre sa thématisation et le déploiement même de son « thème » : la forme était l'identité, dont le prédicat pouvait être compris comme la différence, elle est, par la *séparation* entre le sujet et le prédicat, l'identification, dont le prédicat est la contradiction – que la relation soit ici déplacée dans le prédicat permet de justifier le recours au concept de « jugement » en son sens hégélien. La contradiction peut donc être comprise à partir du moment où la thématisation n'apparaît pas comme la « position » d'un simple thème, mais dans la compréhension de celui-ci comme travaillé par le prédicat[31]. Ainsi, notre remarque aura eu ici pour but de montrer un point : malgré le passage que l'on a ici commenté, la contradiction ne permet pas de « boucler » le mouvement des déterminations de la réflexion en revenant à l'identité[32]. En développant ce que l'identité implique (le « rien ») comme travaillant l'identité, la contradiction achève surtout la compréhension déshypostasiante de l'identité pour comprendre la fonction sémantique de celle-ci.

Dans le détail, Hegel semble commencer son investigation concernant la contradiction dans la continuité de ce qui précède, c'est-à-dire dans la continuité de l'opposition. La contradiction en elle-même ne semble abordée que dans le troisième alinéa[33]. L'acquis du passage sur l'opposition semblait résider, comme on l'avait remarqué, dans la compréhension des termes de la réflexion comme indépendants (*Selbstständige*), et dans la compréhension de cette

---

[30] Pourquoi dès lors penser que la compréhension ordinaire du principe de contradiction est liée à une « gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge » (« tendresse ordinaire pour les choses »), GW 11, 272, *10* ; *SL*, II, p. 53, ou à une compréhension par trop « chosiste » (voir notamment la troisième remarque à la contradiction, GW 11, 286, *33* – 287, *5* ; *SL*, II, p. 69) ? Si la contradiction permet à la pensée de conserver sa formalité, elle ne devrait rien avoir affaire avec les choses ordinaires. Nous pensons de ce point de vue que la raison est à rechercher dans une compréhension de la forme comme d'une chose. Penser la forme comme une chose implique de penser la différence de celle-ci comme une différence *objective*, dans laquelle la négation articule de simples « autres », alors que la différence de la forme est une différence qui *objective*, justement parce qu'elle ne débouche pas sur autre chose que sur la production de la forme elle-même. L'argument est donc ici un peu différent de celui qui fonde le refus de l'interprétation ordinaire de la contradiction chez Hegel sur une critique de présupposés ontologiques. Elle se fonde sur un refus de penser la « forme » comme « quelque chose » dont le rapport interne serait une composition. C'est par ce moyen que l'on comprend à la fois l'idée que le principe de contradiction soit maintenu en raison d'une tendresse pour les choses, alors même que les choses en question sont contradictoires. La « tendresse » commune ne nous fait pas voir les choses pour ce qu'elles sont, et nous fait voir les formes pour des choses.

[31] Ce point nous permet de vérifier que, si la lecture qui faisait de la différence une certaine interprétation de la proposition spéculative, il n'est pas cependant certain que cela puisse être encore le cas à partir de la contradiction. Ici, en effet, le « sujet » ne passe pas dans le prédicat, mais est exprimé comme contradiction interne par le prédicat. Celui-ci pose ainsi le sujet comme fonction d'identification.

[32] Il y a pourtant bien un effet de « boucle » dans la contradiction pointée étymologiquement par l'idée du *schließen*. La clôture que suggère l'étymologie de *ausschließen* renvoie au fait que la contradiction est ce par quoi est posée hors d'elle ce qui la parachève. Nous reviendrons plus bas sur cette étymologie.

[33] GW 11, 279, *17-23* ; *SL*, II, p. 60.

indépendance comme rapport à soi qui passe par l'exclusion de l'autre. Ce second point apparaissait précisément comme ce qui permettait de distinguer la simple indifférence de la seconde figure de l'opposition (et donc de la diversité) du rapport d'opposition réfléchie. Chaque terme, le positif et le négatif, ne se soutient que par lui-même car il implique à la fois l'autre et le non-être de cet autre. Pour rappeler la formule technique de l'indépendance ici thématisée : chaque détermination se comprend à partir du non-être de son autre, mais ce non-être est ce par quoi son être même se définit. Chaque détermination repose sur son autre, dont elle est le non-être, et se pose ainsi comme non-être de son autre. Ce faisant, l'indépendance de chaque détermination la manifeste comme ce dans quoi l'autre n'est plus : il n'est plus simplement, et abstraitement le non-être, mais ce dont on *pose* le *non-être*. Dans la *Selbstständigkeit*, l'autre est ainsi compris et identifié comme ce dont son autre est le non-être. Par cette analyse, on peut donc comprendre pourquoi, dans l'opposition, la réflexion n'est plus soutenue, justement, par autre chose que par elle-même. Ce point demande quelques précisions.

Dans les déterminations de la réflexion, nous avons affaire à des relations (identification, différenciation, diversité, opposition), mais chaque type de relation comporte non seulement un bord explicite, dans lequel la relation est comprise comme posée dans des termes, mais également un bord implicite, dans lequel la relation elle-même est comprise par référence à ce qu'elle ne dit. L'implicite de la relation montre que sa position ne suffit pas à en expliquer le fonctionnement, et que cet implicite se révèle justement par la mise en rapport de la relation avec sa position. Le jeu des termes de la relation, qui n'ont justement de consistance que l'un par l'autre, fait apparaître qu'ils sont eux-mêmes des rapports, mais des rapports dans lesquels leur propre relation leur apparaît comme un problème. L'intérêt de l'opposition consiste précisément à faire apparaître que la liaison de l'opposition est pensée, dans le positif et dans le négatif, comme la négation même de la relation. Or, cette négation de la relation à même elle-même la fait valoir précisément comme n'étant rien d'autre qu'une pure relationnalité : la relation pense désormais sa position comme sa propre négation, et donc ce par quoi elle conquiert sa définition adéquate.

2. L'épuisement ontologique dans la *Selbstständigkeit*

Il y a une seconde conséquence à cela : si la relation se pense dans sa propre négation, elle ne pense désormais rien d'autre qu'elle-même, et donc elle n'est rien d'autre qu'elle-même : dans l'indépendance du positif et du négatif, autrement dit dans la négation de leur relationnalité, la relationnalité ne disparaît pas, bien au contraire : elle s'avère comme sans reste, sans terme, autrement dit comme achèvement de la présupposition. Ce qui se soutient par soi (*Selbst-stehen*)

n'est justement pas ce qui sous-tend la relation[34]. Ce qui nous importe donc, c'est de penser la relation de telle sorte qu'elle puisse produire une structure comme celle du *Selbst*. Or, cela se comprend à partir de la contradiction :

> Indem die selbstständige Reflexionsbestimmung in derselben Rüksicht [*sic*], als sie die andere enthält, und dadruch selbstständig ist, die andere ausschließt, so schließt sie in ihrer Selbstständigkeit ihre eigene Selbstständigkeit aus sich aus […][35].

Le propos hégélien semble se découper de la manière suivante : la détermination de réflexion est indépendante parce qu'elle intègre son autre en elle, mais en intégrant son autre, elle l'exclut, autrement dit, elle ne l'intègre qu'en l'excluant. Parce que cette intégration est ce par quoi elle parvient à son indépendance (elle n'a plus besoin de l'autre dès lors qu'elle l'intègre, ou qu'elle l'inclue), elle procède à une exclusion de tout autre et perd du même coup son indépendance. Ainsi, la détermination de la réflexion acquiert son indépendance en même temps qu'elle la perd. Une telle compréhension est en réalité moins technique et moins profonde que le texte lui-même : Hegel semble employer à dessein le même verbe, *ausschließen*, pour parler du rapport à l'autre dans un premier temps, et pour parler du rapport à ce rapport dans un second temps. De cette manière la *Selbstständigkeit* ne signifie rien d'autre que l'exclusion d'elle-même : se tenir par soi-même, ce n'est donc pas faire de soi un support, c'est ne reposer que sur une exclusion de soi. Hegel explicite ce point dans ce qui suit de la manière suivante (nous faisons figurer des sections pour faciliter le commentaire) :

> […] [1] denn diese besteht darin, die ihr andre Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein äusserliches zu seyn, [2] aber eben so sehr unmittelbar darin, sie selbst zu seyn und die ihr negative Bestimmung von sich ausszuschliessen[36].

Le [1] souligne l'indépendance comme le fait de ne pas être en relation avec un autre : le positif et le négatif sont ce qu'ils sont indépendamment de leur relation réciproque, mais du même coup et, écrit Hegel, « tout aussi *immédiatement* » (nous soulignons), le [2] rappelle que l'indépendance signifie en même temps l'exclusion de la détermination négative par l'autre.

---

[34] Nous n'avons donc pas affaire à des substrats ou même à des sujets ici : la doctrine de l'indépendance (*Selbstständigkeit*) ici est en réalité *superficielle* au sens où elle ne semble pas impliquer de véritable profondeur. Le *Selbst* dont la structure se dessine ici ne se comprend donc pas comme la structure sous-jacente ou profonde, derrière la relationnalité, mais bien plutôt comme l'épuisement de toute profondeur, au point que l'essentiel du contenu de la logique des déterminations de la réflexion n'apparaisse pas dans les thèmes abordés, mais dans la thématisation elle-même. Notons cependant qu'une telle superficialité du *Selbst* est en réalité une superficialisation de celui-ci, qui appelle donc comme répondant de cette opération le « fond », ou encore la « raison » : *Grund*.

[35] « En tant que la détermination de réflexion subsistante par soi – du même point de vue où elle contient l'autre et, de ce fait, est subsistante par soi – exclut l'autre, elle exclut de soi, dans sa subsistance par soi, sa propre subsistance par soi », GW 11, 279, *17-19* ; *SL*, II, p. 60.

[36] « […] car celle-ci consiste, pour elle, à contenir dans elle-même la détermination qui lui est autre et, par là uniquement, à ne pas être relation à quelque chose d'extérieur, – mais, tout autant immédiatement, à être elle-même et à exclure de soi la détermination pour elle négative », GW 11, 279, *19-22* ; *SL*, II, p. 60.

L'intégration de l'autre est donc l'exclusion de la détermination négative, alors même que celle-ci est censée être intégrée. L'opposition revient donc à la compréhension de la relation comme intégration de l'exclusion de soi, c'est-à-dire comme intégration de sa propre impossibilité par la relation même. Le rapport négatif à l'autre, spécifique au rapport d'opposition, n'est donc pas un rapport à son autre comme rapport entre deux termes qui seraient compris de manière simplement négative l'un par rapport à l'autre. Il s'agit d'un rapport entre la relation et son impossibilité. C'est sa propre impossibilité, comme exclusion de l'autre, qui fait de la relation l'intégration de cette exclusion même. Par la compréhension d'un tel mouvement, on comprend à la fois pourquoi il n'y a plus de présupposition ici (parce que l'altérité de l'opposition est intégrée), mais également pourquoi on pouvait penser la présupposition (à partir de l'exclusion elle-même).

Il est donc inexact de penser l'exclusion comme un rapport entre deux termes qui s'excluent. Pour le dire plus précisément, une telle compréhension est superficielle. L'exclusion est bien plutôt découverte à partir du moment où la relation se comprend comme impossibilité à être. Les « termes » positif et négatif que l'on place l'un face à l'autre signale leur relation non seulement comme impossible, mais également comme ce dont ils dépendent. Ils sont ainsi déterminés de manière exhaustive par l'impossibilité de leur liaison. Ce que l'on thématise donc ici, c'est la compréhension d'une liaison de terme par le fait même que cette liaison est impossible.

Tentons de donner un sens technique à cette exclusion sur laquelle semble précisément reposer le fait de se tenir par soi-même en annulant justement la référence à tout « soutien ». Il semble en effet que ce soit ce mouvement même d'exclusion qui permette de comprendre à la fois la structure de la présupposition en même temps que l'abandon de celle-ci dans la contradiction. Comme on l'avait déjà remarqué, une telle exclusion doit avoir ici un sens technique, sens qui a d'ailleurs suffisamment retenu l'attention de Hegel dans sa pensée du tiers exclu notamment. L'exclusion recèle l'idée d'une clôture en même temps qu'une position hors de celle-ci[37]. Mais la question se pose : qu'est-ce qui est désormais « enclos », et qu'est-ce qui se

[37] Ce sens se retrouve aussi bien dans le latin de l'*exclusio* (qui dérive de *ex-* et de *claudo*) que dans l'allemand de *ausschließen*. La proximité est donc bien marquée entre *claudo* et *schließen*. Ce point est avancé par Hegel, qui joue sur la proximité entre *ausschließen* et *schließen*, en parlant des déterminations de l'opposition : le positif, comme le négatif, : « […] die Beziehung auf sein anderes Moment an ihm selbst hat ; so est is es der ganze in sich geschlossene Gegensatz » (« […] il a en lui-même la relation à son autre moment ; ainsi, il est l'opposition tout entière enclose en soi-même », GW 11, 279, *11-12* ; *SL*, II, p. 60). Le jugement structuré ici renvoie ainsi à sa *condition*, ce que l'on pourrait autrement traduire par *ratio* (Voir ici Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, Puf, 1993, pp. 109-114, pour la question de la condition ou « raison » du jugement). Ce point peut apparaître comme la suggestion d'une autre compréhension de la signification de *Grund*. Celui-ci n'est pas un « fondement » au sens ontologique du terme, mais la *ratio* à quoi renvoie le jugement (c'est une des équivalences proposées par le dictionnaire Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, *op. cit.*, vol 4/1, 6, col. 720-721). La traduction par « raison » peut être justifiée ici par l'expression

trouverait hors de cette « clôture » ? La métaphore spatiale rend difficilement compréhensible ce que Hegel cherche à manifester ici, parce qu'elle implique que ce sont des choses ou des termes qui sont contenus ou exclus. Or, il semble être ici question du rapport à l'autre. Le doublet de verbe que nous avons, dans les passages cités plus haut, pour aborder le rapport à l'autre dans la contradiction est : *enthalten* et *ausschließen*. Il est évidemment tentant de les mettre face à face pour proposer la paire contradictoire de l'inclusion et de l'exclusion. Les traducteurs en français refusent, à raison, un tel choix, pour parler d'une contenance d'une part[38], et d'une exclusion d'autre part. Le fait de contenir l'autre, c'est-à-dire l'autre détermination, c'est également être la totalité de la réflexion elle-même, sans plus rien désormais d'extérieur. Mais l'autre détermination ne peut être contenue qu'à la condition d'être en même temps séparée de ce dans quoi elle est contenue. Le rapport de contenance implique un rapport de séparation : c'est bien le rapport de la contenance et de la séparation qu'exprime l'exclusion : l'altérité n'est donc pas *à côté* du terme : elle est sa nature. Chaque terme est un rapport à son autre comme son impossible adéquation à soi. L'autre n'est plus désormais un autre terme, à côté du premier, mais bien la compréhension du fait qu'un terme n'est pas une chose : son altérité n'en est pas la borne, mais bien son intériorité. La contradiction fait ainsi comprendre l'intériorité du terme comme ce qui lui est structurellement inaccessible[39].

La superficialité précédemment détectée du propos sans présupposition a sa source dans le fait que toute profondeur se définit précisément comme ce à quoi l'on n'accède pas. Il faudrait même ajouter sur ce point, pour ne pas penser à la profondeur, c'est-à-dire à la nature du terme, comme quelque chose à quoi l'on devrait accéder, que cette profondeur n'est justement profonde que parce qu'elle est définie comme ce à quoi on n'accède pas. Le « cœur » même des déterminations de l'opposition est donc un *Selbst* conçu comme un *déplacement* : c'est précisément un tel déplacement dont le passage sur la contradiction cherche à rendre compte, un déplacement pur, sans terme qui se déplace, un déplacement dans lequel la différence des places serait l'effet

---

« *zureichende Grund* », raison suffisante, mais également par le fait que la raison apparaisse justement comme un approfondissement par soi de la superficialité, et comme une explicitation de l'exclusion qui en fait le cœur. L'idée hégélienne semble ici se présenter comme le fait que le processus de clôture suppose une extériorité irrémédiable, nécessairement liée à la clôture elle-même. L'exclusion serait ainsi structurellement liée à la clôture. L'exclusion apparaît ici comme le pendant extérieur de l'impossibilité qui se trouve être le *nœud sémantique* dont il a été précédemment question.

[38] Nous pourrions également proposer, pour marquer une certaine insistance dans l'idée de *halten*, la « rétention » (le sens est également suggéré dans le dictionnaire Grimm avec des *tenere*, *continere* ou *retinere*, voir le *Deutsches Wörterbuch*, *op. cit.*, vol. 3, col. 549) : il y a, dans les déterminations de l'opposition, une rétention de l'autre.

[39] Dès lors, le *Selbst* prend la signification d'une structure dont l'intériorité est comprise comme inaccessibilité. Nous indiquons ici que ce sens de *Selbst* est particulièrement décisif pour comprendre la transformation de perspective que fait subir une telle découverte à la compréhension du *dasselbe* qui avait retenu notre attention dans la *Logique de l'être*. En un sens, on peut dire que la « lacune » de l'identité était d'emblée comblée par un *das*, qui permettait de donner un corrélat à l'inadéquation à soi de la forme. Mais une fois que cette inadéquation est comprise, le « *das* » ne fonctionne pas exactement de la même manière, puisqu'il n'est plus que fonction de la réflexivité.

même de l'annulation de celui-ci. Il ne s'agit plus ici d'un simple *Werden*, mais d'une différenciation qui ne présuppose plus rien[40]. Une telle différenciation est l'annulation discursive d'elle-même, non pas comme simple coïncidence avec son non-être, mais comme déploiement de sa limite intérieure.

C. Contradiction en soi et contradiction posée : la transversalité de la contradiction.

Le rapport du positif et du négatif est ainsi repris à nouveaux frais : le positif est compris comme contradiction en soi, le négatif comme contradiction posée. Ce point va permettre de produire un effet particulièrement intéressant : la compréhension précise du rapport de la différence à l'identité. Derrière cette compréhension, il y a davantage : la compréhension de l'identité comme *forme* de l'être, et donc une compréhension renouvelée de l'être comme fonction qui n'est pas l'articulation à une extériorité, mais à soi-même. Il n'est possible d'accéder à ce point que par la thématisation de la contradiction, mais celle-ci vient par conséquent faire évoluer considérablement la manière de comprendre le référent du discours logique. Il était un immédiat dans la *Logique de l'être*. Il est désormais corrélat d'un jugement dans la *Logique de l'essence*[41] *: on n'avise plus le corrélat, on dit quelque chose de vrai à son sujet*.

Le propos hégélien fait apparaître, dans le passage qui suit, certains glissements significatifs, qui permettent aussi bien la situation de la contradiction par rapport aux déterminations de la réflexion, et par rapport à l'opposition elle-même. Nous proposons de décrire de manière globale ces glissements, avant de les étudier dans le détail.

Le passage qui nous intéresse va du début du 4e alinéa du chapitre sur la contradiction jusqu'à la fin du 1. de ce chapitre (GW 11, 279, *24* à GW 11, 280, *32*[42]). Il s'agit de la compréhension détaillée de la contradiction qui commence après une brève introduction consistant en un rappel de ce qui précède (GW 11, 279, *3-23*[43]). Elle sera poursuivie ensuite par la *résolution* de la contradiction.

1. Première figure de la différence entre contradiction en soi et contradiction posée : la différence et l'opposition

[40] Alors que le *Werden* fonctionnait comme abolition de la forme, la contradiction abolit la forme *dans la forme*, et donc place en son « cœur », et non au dehors d'elle-même, son impossibilité à se totaliser, comme cause et comme effet de sa totalisation.
[41] Le corrélat n'est plus simplement l'inaccessible au-delà de la différence qualitative, mais ce dont la vérité est en question. On renvoie ici à l'analyse que fait Pirmin Stekeler-Weithofer du passage de l'être à l'essence dans son commentaire : *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1 : Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein, Qualitative Kontraste, Mengen und Maße*, Hambourg, Meiner, 2020, p. 1271.
[42] *SL*, II, pp. 61-62.
[43] C'est-à-dire les trois premiers alinéas du chapitre. *SL*, II, p. 60.

Le passage s'ouvre sur la distinction entre la contradiction en soi (la différence) et la contradiction posée (le positif et le négatif).

> Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch *an sich* ; […]. Das Positive und Negative aber sind der *gesetzte* Widerspruch […][44].

Pour ce qui concerne la contradiction en soi, Hegel en fournit la définition suivante : il s'agit du rapport de termes tels qu'ils forment une unité tout en n'étant pas uns, ou du rapport de leur séparation, telle que celle-ci forme la médiation entre les deux termes. Il peut sembler ici efficace de lire que la séparation est précisément ce par quoi les termes sont reliés, mais le rapport semble ici légèrement plus complexe : la séparation (*Trennung*) est ce qui fait le cœur même de la différence, et elle est ce par quoi la différence peut être comprise comme génératrice d'identité[45]. Ce dernier rapport, celui qui va de la différence à l'identité, est encore difficile à saisir ici, mais il commence néanmoins à se dessiner à partir de la référence à l'unité. Dans le passage qui précède, nous avons volontairement coupé l'explication que Hegel donne au sujet de la contradiction en soi. On peut le lire ici pour appuyer notre propos : Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch *an sich* ; […]

> […] denn er ist die *Einheit* von solchen, die nur sind, in so fern *nicht eins* sind, - und die *Trennung* solcher, die nur sind als *in derselben Beziehung* getrennte[46].

L'unité n'est pas ici la forme commune des termes, puisque la différence ne se comprend pas comme une détermination générale, mais comme ce que chaque terme exclut pour être ce qu'il est, et donc implique. La différence rassemble en une unité des termes qui sont déterminés par la différence à ne pas former d'unité. La différence abritait donc déjà la contradiction entre son opération (de liaison) et la thématisation de cette opération (comme impossibilité de liaison). Comme thématisation *de soi*, la différence est bien entendue séparation, puisqu'elle ne peut se penser elle-même comme un lien, et pourtant, cette différenciation de soi est ce dans quoi elle donne lieu à l'unification de la relation distinctive (*in derselben Beziehung* getrennte).

Une remarque peut ici émerger : ne retrouvons-nous pas la même structure que celle qui avait été déployée dans la *Logique de l'être*, à savoir la confrontation entre ce qui est dit et ce que l'on veut dire ? Ne peut-on pas dire ici que la différence *veut dire* une distinction, alors même

---

[44] « La différence en général est déjà la contradiction *en soi* […]. Mais le positif et le négatif sont la contradiction *posée* […] », GW 11, 279, *24* et *26-27* ; *SL*, II, p. 61.

[45] Ce point était déjà abordé, on s'en souvient dans la remarque à l'identité, où l'on pouvait constater que celle-ci ne consistait qu'en sa séparation d'avec la diversité. Mais il faut désormais reconnaître que la diversité elle-même n'est que par la séparation de l'identité. Cette séparation n'est pas encore comprise comme un processus réfléchi. Elle n'était, au moment de la diversité, qu'une pure déperdition de l'identité. C'est ainsi que le motif du *Zerfall* n'est pas exactement le même que celui de la *Trennung* qui réapparaît ici.

[46] « […] car elle est l'*unité* de termes qui sont seulement pour autant qu'ils *ne* sont pas *un*, - et la *séparation* de termes qui sont seulement en tant que séparés dans *la même relation* », GW 11, 279, *24-26* ; *SL*, II, p. 61.

qu'elle produit, par son fait même, une liaison. Cette remarque, pour juste qu'elle puisse paraître, doit faire l'objet d'une attention plus poussée.

La distinction entre le *sagen* et le *meinen* ici n'est plus abordée exactement sous le même angle, et ce parce que l'identité comme la différence sont des déterminations de la réflexion, c'est-à-dire des relations à l'impossibilité de la relation. La distinction entre *meinen* et *sagen* n'est pas un point de départ, désormais, elle est produite par l'inadéquation fondamentale à soi de « la pensée », mais cette inadéquation, que l'on avait beau jeu de détecter comme *facticité*, n'est que le *produit réflexif*. La *Logique de l'essence* montre ici qu'elle a pour fonction la « désabsolutisation » de la facticité même du décalage discursif. Cette facticité ne prend sens que dans le réseau de la contradiction, c'est-à-dire comme opération. La fonction de l'être comme référence était auparavant *exhibée*, elle est à présent de part en part *pensée*.

Cette pensée de la fonction se manifeste dans la contradiction posée, c'est-à-dire dans le rapport du positif et du négatif. La séparation contenue dans la différence est posée et, pourrait-on dire, exposée dans le rapport du positif et du négatif. La relation du positif et du négatif n'implique pas la référence à une instance extérieure, puisque chaque terme est en réalité lui-même une relation dans laquelle il se pose, et donc s'expose dans son autre, autre qui l'annule, et qu'il pose comme ce qui l'annule[47]. Chaque terme n'est donc ici que comme position de l'autre dans sa propre annulation.

Le fait qu'un tel rapport soit doublé permet de le comprendre non pas simplement comme une annulation, mais bien comme une exclusion. On trouve ici une manière plus directe de compléter la compréhension du processus d'exclusion. Concrètement, celui-ci apparaît, dans notre alinéa, au moment où l'on a déjà étudié les deux figures de la contradiction : la contradiction en soi (c'est-à-dire la différence) et la contradiction posée (c'est-à-dire l'opposition du positif et du négatif). Il est alors question, dans la fin de l'alinéa, de la réflexion déterminante. Plus exactement, le rapport d'opposition permet de penser la réflexion déterminante comme réflexion excluante.

> Sie [*sc.* das Positive und Negative] machen die bestimmende Reflexion als *ausschliessende* aus ; weil das Ausschliessen *Ein* Unterscheiden, und jedes der unterschiedenen als

[47] Formulation complexe, que Hegel présente ainsi : « Das Positive und Negative aber sind der *gesetzte* Widersprcuh, weil sie als negative Einheiten, selbst das Setzen ihrer, und darin jedes das Aufheben seiner und das Setzen seines Gegentheils ist » (« Mais le positif et le négatif sont la contradiction *posée*, parce qu'ils sont, en tant qu'unités négatives, eux-mêmes la position d'eux-mêmes, et que, en cela, chacun est l'abolition de soi et la position de son contraire »), GW 11, 279, *26-29* ; *SL*, II, p. 61 légèrement modifiée.

> ausschliessendes selbst das ganze Ausschliessen ist, so schließt jedes in ihm selbst sich aus[48].

La différence se déploie dans le rapport du positif et du négatif, mais ce rapport ne permet plus de concevoir la communauté des termes comme une unité. On entre ici plus dans le détail en ce qui concerne l'unité négative. Remarquons cependant le point suivant : le rapport d'exclusion ne peut véritablement apparaître qu'à partir du moment où l'opposition est comprise comme rapport de deux déterminations qui sont toute deux indépendantes l'une de l'autre, autrement dit comme une relativisation de cette même indépendance. Mais cela ne revient pas à troquer une apparence d'indépendance des termes pour la réalité de leur indissociabilité. La « communauté » des termes de l'opposition apparaît lorsque leur rapport l'un à l'autre est compris comme la communauté de leur exclusion de soi (*weil das Ausschliessen* Ein *Unterscheiden*). Ainsi, la contradiction hégélienne n'est pas exactement un rapport entre deux termes, elle est le rapport de chaque détermination à soi comme exclusion, dont l'exclusion est donc la détermination.

L'idée d'exclusion comporte donc encore quelque chose de problématique, dès lors que le rapport de la contradiction posée n'est pas élucidé. Or, à cet endroit, le déplacement hégélien est significatif : dans un premier temps, on distinguait la différence de l'opposition, et la contradiction permettait de penser le rapport entre les deux, puisqu'il s'agissait bien de la même contradiction, d'abord comme en soi, et ensuite comme posée[49]. Seulement, l'exposition de la contradiction en soi conduit à une étude du rapport du positif et du négatif, au cours de laquelle le positif sera, une page plus loin, désigné comme étant « en soi » la contradiction, et le négatif lui-même comme « contradiction posée ».

> Diß ist also derselbe Widerspruch, der das Positive ist, nemlich Gesetztseyn oder Negation, als Beziehung auf sich. Aber das Positive ist nur *an sich* dieser Widerspruch ; das Negative dagegen der *gesetzte* Widerspruch […][50].

Le décalage peut se résumer de la manière suivante : la différence est la contradiction en soi, par rapport à la contradiction posée, qui est le rapport du positif et du négatif, rapport dans

---

[48] « Ils constituent la réflexion déterminante en tant qu'*excluante* ; parce que l'exclusion est une différenciation *une* et que chacun des termes différenciés est, en tant que terme excluant, lui-même la totalité de l'exclusion, chacun s'exclut dans lui-même », GW 11, 279, *29-32* ; *SL*, II, p. 61.

[49] Le rapport entre différence et opposition apparaît donc précisément comme un rapport qui s'apparente à celui de la proposition spéculative. Il faut cependant retenir le point suivant : la présence de la diversité n'est pas anecdotique à cet endroit. Il y a une pure déperdition dans la différence de l'en soi et de la position, dont la position elle-même doit pouvoir rendre compte à partir de son propre mouvement. C'est, pensons-nous, la raison pour laquelle la première ébauche d'un rapport plus complexe que le rapport binaire de la supposition à la position se rencontre bien dans la diversité, avec la comparaison, et non pas dans l'opposition. L'idée d'une exclusion permet de rendre compte de l'apparente épaisseur de l'en soi.

[50] « C'est donc là la même contradiction que celle qu'est le positif, à savoir un être-posé ou une négation comme relation à soi. Mais le positif est seulement *en soi* cette contradiction, tandis que le négatif est la contradiction *posée* », GW 11, 280, *21-23* ; *SL*, II, p. 62.

lequel le positif s'avère être « en soi » la contradiction (et non pas, à proprement parler, la contradiction en soi) et le négatif la contradiction posée. On peut alors remarquer que la position de la contradiction semble déboucher sur une tension inhérente à cette position même. Cette tension débouche sur une clôture qui place justement hors d'elle ce qui la clôt – c'est donc ici que nous allons pouvoir aborder de manière plus rigoureuse l'exclusion qui est au cœur du rapport de contradiction, et que nous pourrons, à partir de cette exclusion, comprendre la valeur sémantique de la contradiction.

Il faut tout d'abord remarquer que la contradiction entendue au sens habituel du terme semble correspondre ici à ce que Hegel présente dans un premier temps comme la contradiction « posée ». Mais comment faire ici la différence, à l'instar de Kant, entre la contradiction posée et la simple opposition ? Le rapport du positif et du négatif est en effet un rapport entre des opposés, et non entre des contradictoires. Le résultat de leur conjonction est un « 0 », et non un néant. Pourquoi, dès lors, présenter l'opposition comme une contradiction posée, et en quoi consiste précisément la différence des deux ?

Dans l'économie du texte, il semble que cette différence ait trait au fait que chaque terme de l'opposition ne soit justement plus pensé comme un terme, mais bien plutôt comme un rapport. La compréhension « ontologique » des termes de l'opposition comme deux « choses » est liée au fait que chaque terme de l'opposition implique un rapport à soi compris comme « exclusion ». Chaque terme de l'opposition n'est donc pas un étant, mais bien un rapport : positif et négatif ne sont pas des choses, ce sont des rapports. Mais ces rapports se donnent néanmoins dans une certaine indépendance l'un à l'égard de l'autre, parce que chacun se présente comme la négation de sa relationnalité, négation par laquelle ils font précisément être cette relation même. L'autre du positif et l'autre du négatif ne sont pas simplement réfléchis dans leur terme opposé (en ce sens, l'opposition fait apparaître un rapport problématique de la réflexion) mais définissent leur terme opposé en tant qu'ils en sont exclus. La structure « ontologique » de l'opposition provient donc de l'exclusion de soi que porte chaque terme de l'opposition[51].

Dans ce rapport, la contradiction est donc posée. L'intérêt de cette reconstruction pour Hegel semble être double : d'une part, elle permet de rendre compte de la distinction entre opposition et contradiction, en faisant apparaître l'opposition comme contradiction posée. Mais l'interprétation de l'opposition comme contradiction posée ne fait apparaître que la position de la

[51] Par rapport à la structure de la diversité où la médiation entre deux rapports était assurée par le comparant, la structure de l'opposition fait apparaître leur médiation comme leur exclusion réciproque. La position discursive de cette exclusion est bien l'opposition, quand l'exclusion en elle-même doit être comprise comme le nœud de chaque terme, et donc comme contradiction.

contradiction. Or, Hegel propose précisément de concevoir cette position comme une réflexion de la contradiction. Il défait, de ce point de vue encore, la compréhension de la contradiction comme « principe » autonome. Si la contradiction peut se poser, c'est bien qu'elle est réfléchie, et même qu'elle peut être pensée comme l'instance à partir de laquelle la réflexion se thématise elle-même comme détermination. La compréhension de la contradiction ordinaire comme contradiction posée permet d'entrevoir le rapport de la contradiction aux déterminations de la réflexion non pas comme le rapport de principe à principié, mais bien comme une compréhension de ce que chaque détermination abrite sans pouvoir l'expliciter : le problème de son rapport à l'autre détermination. Hegel n'abandonne donc pas la compréhension « classique » de la contradiction, pas plus qu'il ne la confond avec l'opposition[52]. Il relativise la compréhension ordinaire de la contradiction comme moment de la réflexion de celle-ci[53]. Elle n'est donc pas compréhensible comme un opérateur extérieur, ou comme limitation externe du pensable : elle est le cœur même de la discursivité, parce que, sans elle, la discursivité se trouve pensée comme simple différence, et cette différence pourrait être réduite par la possibilité de revenir à une identité première. La contradiction rend raison du fait que le procès réflexif est discursif, et que cette discursivité n'a pas d'objet autrement qu'en posant son propre caractère irrécupérable.

2. Compréhension ordinaire de la contradiction posée

Pour le présenter de manière rapide, en nous inspirant des représentations classiques, la compréhension de la contradiction comme attribution d'un prédicat et de la négation de ce prédicat en même temps et sous le même rapport à un même sujet est une représentation qui n'est pas rejetée par Hegel, mais qui est simplement comprise comme « localisée » dans le propos logique. La contradiction hégélienne n'ajoute rien à une telle présentation générale. Elle s'attache bien plutôt à montrer comment la contradiction en tant que *posée* peut justement apparaître elle-même comme prédicat de l'identité.

La reconstruction que l'on propose ici est alors la suivante : l'identité est identification, et l'identification suppose la différence. Il est donc possible de prédiquer la différence de l'identité. Mais un tel rapport de prédication est encore ignorant de ce que signifie le prédicat. Identité et

---

[52] Paolo Bettineschi a montré, dans *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Milan, Vita e Pensiero, 2010, que l'idée d'un rejet du principe classique de contradiction aussi bien que celle de son adoption par Hegel ne pouvait tenir. On trouve une interprétation similaire chez Michela Bordignon. Le but n'est pas l'intégration de la contradiction hégélienne a certains cadres déjà connus, mais plutôt de montrer comment la contradiction hégélienne intègre les versions antérieures, qui ne pensent pas leur productivité spécifique.

[53] C'est notamment l'interprétation de Wolfgang Wieland, « Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik », dans Rolf-Peter Horstmann (éd.), *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1989, p. 210, à laquelle souscrit Michael Wolff. Cette capacité intégrative s'explique par le fait que la contradiction hégélienne ne fonctionne pas dans un régime linéaire. Sa ternarité lui permet de situer la conception linéaire, ce que cette dernière ne peut pas faire.

différence sont dès lors comprises comme deux totalités de l'identité et de la différence. Cette contradiction simple, pour ainsi dire binaire, fait apparaître le problème de la position, de l'être-posé. On peut ici dire que cet objet particulier qu'est l'être-posé est structuré par la contradiction binaire de l'identité et de la différence. Mais l'identité de l'être-posé comme sa différence sont des opérations qui tombent en dehors de l'être-posé lui-même, justement parce qu'il ne peut y avoir de continuité entre la contradiction binaire et l'être-posé lui-même. Ainsi, l'identité de l'être-posé est extérieure, tout comme sa différence : il est égalité ou inégalité[54]. Mais une telle compréhension fait justement apparaître le fait que l'être-posé est structuré par une extériorité qui le traverse (et qui, donc, ne le manipule pas du dehors). Une telle extériorité appelle ce qui vient lier, médiatiser, l'être-posé dans la comparaison. Mais cette dernière permet de lire l'unité de l'être-posé justement comme problématique : celle-ci intègre la contradiction binaire. Or, une fois que celle-ci est intégrée, elle cesse de fonctionner comme simplement binaire : elle épuise toute présupposition d'une part et articule l'identification d'autre part.

Ce point est articulé à partir d'une reprise de la définition du positif et du négatif. Le positif est l'être-posé réfléchi dans son égalité avec soi, le négatif l'être-posé réfléchi dans son inégalité avec soi (l'être-posé était pensé dans la diversité comme égalité et inégalité, mais il s'avère être réfléchi comme tel dès lors qu'il n'y a rien hors de l'être-posé à part le rapport d'égalité et d'inégalité par lequel il se constitue). Ces deux définitions étaient déjà présentes dans le passage sur l'opposition, et Hegel ne fait que les reprendre ici[55]. Mais leur compréhension change par l'introduction du concept d'exclusion, c'est-à-dire par l'indépendance des côtés de l'opposition. Le positif apparaît dans un premier temps comme être-posé qui n'a pas de rapport à

[54] On comprend ainsi que la justification du traitement de l'égalité et de l'inégalité aussi bien comme des rapports que comme des termes a trait au fait que ces opérations constituent l'être-posé comme égalité et comme inégalité. Puisque l'être-posé n'est rien en dehors de ces rapports, il peut être justement compris lui-même comme égalité et inégalité. Ce point fait précisément apparaître la tension entre l'objet thématique et la fonction par laquelle on explique le rapport à soi de cet objet. Si Hegel maintient ce qui pourrait apparaître comme une équivoque préjudiciable à la clarté du propos ordinaire de la logique, c'est précisément parce que la réflexion thématise toujours, sans nécessairement le savoir, sa propre opération. De ce point de vue, on a pu déjà souligner avec quelle prudence il fallait tenir l'idée d'une métathéorie dans la *Logique* hégélienne : le sens du préfixe *méta-* doit ici faire l'objet d'une redéfinition. Elle ne traduit pas le passage à un « plan » d'analyse supérieur mais le fait que le « plan » en question est justement travaillé par une altérité à soi : il est l'occasion par laquelle se produit en lui non pas ce qu'il cache, mais bien ce qu'il est.

[55] Ainsi, l'expression : « Das *Positive* ist das Gesetztseyn als in die Gleichheit mit sich reflectirt » (« Le *positif* est l'être-posé, en tant que réfléchi en l'égalité avec soi […] ») et « Das *Negative* ist das Gesetztseyn als in die Ungleichheit reflectirt » (« Le *négatif* est l'être-posé, en tant que réfléchi en l'inégalité ») se retrouvent respectivement en GW 11, 273, *11-12* et en GW 11, 273, *14-15* (*SL*, II, p. 54). Ce sont exactement les définitions que l'on retrouve ici, en GW 11, 279, *33-34* et GW 11, 280, *10-11* (*SL*, II, p. 61). Mais désormais, le rapport des deux est compris comme contradiction posée, ce qui permet d'expliquer ce qui précédait. L'opposition n'est donc pas simplement approfondie, elle apparaît ici en regard de la contradiction en soi qu'est la différence. On a déjà vu que la différence était complètement déployée dans la contradiction posée. C'est ce « contraste » entre la contradiction en soi et la contradiction posée qui nous intéressera ensuite. Pour le moment, il est intéressant de remarquer que le développement sur la contradiction n'ajoute rien à l'opposition.

l'autre. Mais la nouveauté est justement que, dans le positif, celui-ci n'apparaît pas comme un rapport à l'autre, mais se présente comme « rapport d'un non-être » :

> […] das Positive [ist] das *Gesetztseyn* als *in die Gleichheit mit sich* reflectirt ; das Gesetztseyn, das nicht Beziehung auf ein anderes ist, das Bestehen also, insofern das Gesetztseyn *aufgehoben* und *ausgeschlossen* ist. Damit aber macht sich das Positive zur *Beziehung eines Nichtseyns*, - zu einem *Gesetztseyn*[56].

L'égalité à soi de l'être-posé l'installe comme constitué par cette réflexion. L'être-posé n'est ainsi que dans sa répétition. Il acquiert par cette répétition son « maintien ». Celle-ci ne provient pas de l'extérieur de l'être-posé, puisqu'elle est comprise dans la position même de l'être-posé. Mais le fait de se répéter, pour l'être-posé, ne signifie pas ici une simple reproduction, une simple réitération, mais désormais son exclusion de soi. Hegel présente alors une conclusion plutôt étrange, et difficile à saisir au premier abord : le positif se fait rapport d'un non-être.

La description du positif qui suit permet de mieux saisir ce point : le positif s'y comprend comme contradiction. Autrement dit, la contradiction n'est pas ici la relation du positif et du négatif : le positif se contredit, et cette contradiction est la même que la contradiction du négatif. La contradiction n'est pas un rapport de deux termes, mais la thématisation de ce que le rapport du positif et du négatif fait. La contradiction du positif provient du fait que le positif s'identifie en excluant de lui le négatif, mais il se place par là dans la situation du négatif de ce qu'il exclut de lui : le développement de la contradiction ici fait apparaître le rapport du positif comme une exclusion de l'autre, autre qui l'exclut à son tour. Le positif se pose comme identité à partir du moment où ce qu'il exclut de lui l'exclut lui-même. Il est ainsi identifié de manière latérale, par le truchement de son exclusion par un autre, autre que l'on comprend comme ce qu'il a exclu de lui-même.

La circularité de ce passage est sans aucun doute intéressante, mais le détail du texte présente cependant certains éléments qui peuvent apparaître comme une légère inflexion dans la présentation de cette exclusion réciproque et constitutive. Avant d'en arriver à ce détail, observons simplement que l'on comprend mieux pourquoi le positif peut apparaître comme « rapport d'un non-être » : l'égalité à soi de l'être-posé apparaissait comme le fait de se maintenir, mais ce maintien ne fonctionnait que par une identification à soi de l'être-posé. Or, cette identification contient un signe « = » entre l'être-posé et lui-même, mais ce signe n'est que la

[56] « […] le positif est *l'être-posé* en tant que réfléchi *en l'égalité avec soi*, l'être-posé qui n'est pas relation à un autre, donc le subsister, pour autant que l'être-posé est *aboli* et *exclu*. Mais, par là, le *positif* se fait une *mise en relation d'un non-être* – un *être-posé* », GW 11, 279, *34-37* ; *SL*, II, p. 61.

compréhension superficielle de l'identification[57] : l'être-posé n'est pas une chose qui se répète, il n'est que dans sa répétition : la répétition est la totalité de l'être-posé. Donc le positif contient l'être-posé comme ce qui ne peut que se répéter, autrement dit comme un non-être. Mais l'architecture de ce non-être est plus complexe qu'une simple altérité : le rapport entre deux occurrences de l'être-posé, par lesquelles il se pose, est un rapport d'identification : l'autre n'est pas extérieurement identique à la négation du positif : il est la nature même du positif. C'est la raison pour laquelle l'exclusion du négatif se retourne en exclusion du positif à partir de son autre.

C'est justement sur ce dernier point que l'on remarque une légère faille dans la circularité du propos. Elle apparaît de manière discrète dans le passage où il est question de la contradiction du positif :

> So ist es [das Positive] der Widerspruch, daß es als das Setzen der Identität mit sich durch *Ausschliessen* des Negativen sich selbst zum *Negativen* von einem macht, also zu dem Andern, das es von sich ausschließt[58].

La remarque porte ici sur le passage du négatif à l'autre. C'est dans un premier temps le négatif qui est exclu, conformément à la compréhension du positif et du négatif comme indépendants. Mais dès lors que le positif est lui-même compris comme le négatif, il n'apparaît pas exactement comme le négatif du négatif, mais comme le négatif de l'autre. Le rapport d'exclusion qui règle le rapport du positif et du négatif semble ici faire place à un « autre » qui ne correspond pas exactement au négatif, sans quoi Hegel aurait pu tout à fait écrire que le positif se fait ici le négatif du *négatif*, et non le négatif d'un *autre*. La contradiction semble dès lors faire advenir une dimension d'altérité à même la réflexion, alors même que le rapport du positif et du négatif pouvait apparaître dans un premier temps comme un rapport « complet »[59].

---

[57] En tant que *Gleichheit*, le signe « = » n'indique qu'une substituabilité, comme on l'a déjà remarqué avec Diter Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialetkik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1995, p. 55. La substituabilité sémantique est *encore présupposante*, et ne saurait donc fonctionner comme le fait la copule du jugement.

[58] « Il est ainsi la contradiction consistant en ce que, en tant qu'il est la position de l'identité à soi moyennant l'*exclusion* du négatif, il fait de lui-même le *négatif* d'un terme, donc l'Autre qu'il exclut de lui-même », GW 11, 280, *1-3* ; *SL*, II, p. 61.

[59] En réalité, on rencontre bien la présentation du positif comme négatif du négatif, mais dans la première figure de l'opposition. On se rappelle en effet qu'à un tel endroit, positif et négatif était tout deux considérés comme négatifs en regard de la réflexion une qui les unissait, et qui était alors interprétée comme valeur absolue. Dans la contradiction, la lecture que l'on peut proposer d'un tel passage montre bien que le rapport du positif et du négatif est médiatisé par l'exclusion, et que l'exclusion ne peut être comprise comme une relation simple. A ce titre, la liaison du positif et du négatif fait apparaître ici que le négatif comme exclu est bien ce qui fait apparaît la négativité *du positif* (le négatif serait donc *position de la négativité du positif*). Cette négativité implique, certes un rapport réfléchi, mais un rapport dans lequel l'altérité est structurante. D'où la présence, dans notre passage, du léger glissement, du négatif à l'autre. Cet « autre » ne se confond pas avec le vis-à-vis de la réflexion : il est bien ce avec quoi la réflexion fonctionne dès lors qu'on la comprend comme contradiction.

La contradiction du positif apparaît donc comme l'identification de l'être-posé à travers une altérité qui ne se comprend pas simplement comme un rapport entre deux termes dont l'un serait simplement la négation de l'autre. Cette altérité est celle du négatif, qui apparaît comme ce dont le positif est exclu. Mais cette exclusion implique, semble-t-il, que le négatif se présente justement comme « autre », c'est-à-dire comme ne se réduisant pas à l'autre du positif. Il comporte, comme on le sait, une indépendance qui met en difficulté la volonté de comprendre le positif et le négatif dans la totalité de la déterminité, de la valeur absolue. Le rapport d'exclusion permettait de penser, nous le rappelons, à la fois cette idée d'une clôture (dans laquelle le positif et le négatif apparaissaient comme une totalité), mais également l'idée que cette clôture même passait par la situation hors d'elle de ce qui pouvait la constituer.

Ce point permet, au demeurant, de rendre compte de l'apparition récurrente d'un tiers depuis la logique de la comparaison. L'exclusion permet de rendre raison du tiers, du fait que la totalisation ou la mise en relation semblait toujours référée à une instance extérieure à la réflexion, qui la faisait apparaître comme une simple articulation dans laquelle se manifestait une opération extérieure. L'exclusion permet de comprendre la présupposition d'un point extérieur ou même encore d'un sujet de la réflexion, qui se manifestait par endroit, sujet qui pouvait apparaître, dans une lecture rapide, comme un avatar du sujet psychologique[60]. Or, on a pu remarquer que le concept de position ici ne renvoyait pas nécessairement au sujet, du moins au sens ordinaire du terme. Mais l'on peut aller plus loin : c'est l'exclusion même qui nous permet de comprendre comment va se structurer plus tard la subjectivité, non pas comme une transparence à soi, mais comme une clôture qui, *structurellement*, ne peut pas se reprendre elle-même, et dont le décalage est donc constitutif[61].

Si nous avons pu étudier le positif dans sa contradiction, il faut encore rappeler que celle-ci n'est véritablement posée que dans le rapport du positif et du négatif. Comme on l'a déjà souligné, c'est la même définition du négatif que celle du passage sur l'opposition qui est reprise

[60] En rendant compte de ce point, la pensée de l'exclusion permet donc d'en défaire également la « teneur ». Le commentaire de Michael Wolff identifie clairement ce point lorsqu'il remarque que l'opposition comprise comme rapport de termes indépendants ne suppose pas de tiers : « Die Ausschlussrelate des an sich Positiven und an sich Negativen verhalten sich dabei negativ zueinander, ohne sich auf etwas Drittes (als auf ein Reflexionslogisches Substrat ihrer Gegensatzbeziehung) zu beziehen » *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 205. Mais ce point demande encore un commentaire à partir du moment où le négatif apparaît justement comme la position même du rapport d'exclusion, et donc comme structuration de l'altérité. Le fait que la contradiction ne soit pas médiatisée par un tiers permet justement de penser ici une structure comme celle de la référence.

[61] Si l'on conserve notre interprétation d'après laquelle la logique de l'opposition permet de penser une authentique théorie du signe, notamment à partir de l'idée de l'exclusion, on peut parvenir à formuler une compréhension intéressante du statut de la subjectivité comme effet du signe. Le signe ne se règle plus par l'opération du sujet qui l'interpréterait : c'est à l'inverse son équivocité même qui donne une place au sujet. Il serait donc ce par quoi la signification serait réalisée, mais du même coup ce par quoi elle se trouverait superflue, et du même coup annulée. Le sujet n'élucide pas le signe comme il déchiffrerait une énigme : il se définit comme le fonctionnement même du signe.

ici : le négatif est l'être-posé réfléchi dans son inégalité. L'argument est du reste assez voisin : puisque le négatif est ce qui vient annuler l'être de son autre, il est défini par Hegel comme l'inégal, *das Ungleiche*. L'inégalité est, on s'en souvient, la différence seulement extérieure. Que signifie dès lors le fait que l'être-posé soit réfléchi ici dans sa différence extérieure ? Le négatif semble se définir comme ce qui vient non pas simplement relativiser le positif, mais bien le nier. En ce sens, on peut dès lors comprendre que sa déterminité ne lui appartient pas, et que, par conséquent, il ne s'identifie pas à lui-même, mais bien au positif qu'il vient nier. Le négatif ne s'identifie donc jamais à lui-même, et ce parce qu'il produit l'identification de l'autre, du positif.

Le point qui peut néanmoins attirer l'attention dans cette reconstruction est le suivant : dans son inégalité, ou plus exactement, dans sa réflexion dans son inégalité, l'être-posé apparaît comme rapport à soi. En ne s'identifiant pas à lui-même, il se comprend comme rapport à soi. Le négatif, en effet, ne s'identifie pas avec lui-même : il identifie le positif. Mais une telle identification fonctionne par le fait que l'être-posé se rapporte à lui-même seulement comme être-posé. Cette position de l'être-posé est justement ce qui apparaît dans le négatif. Le rapport à soi du négatif permet donc de le comprendre non pas seulement comme auto-suffisant, mais bien comme lié d'une manière particulière au positif, qu'il exclut justement par son rapport à soi. Nous comprenons ici que cette idée d'un rapport à soi du négatif est justement ce qui le fait apparaître comme négatif, et donc non pas sous la dépendance du positif, mais bien comme délié du positif, comme « libre » à l'égard de celui-ci[62]. Parce que le négatif se rapporte à lui-même, il peut justement faire apparaître le positif à la fois comme son vis-à-vis (et ce rapport apparaît bien dans le début de notre alinéa sur le négatif[63]) et comme ce à quoi il donne lieu : la référence à soi du négatif ne produit pas en son sein le positif, mais donne lieu au positif comme exclu *précisément par ce rapport d'auto-référence*.

Si l'on se permet de pousser quelque peu cette analyse de l'auto-référence du négatif, nous remarquerons qu'elle est cohérente avec le vocabulaire de l'absolu ici déployé. Pour le dire de manière plus précise, l'absoluité du positif n'apparaît que par sa thématisation dans le négatif. Pour comprendre exactement ce rapport, comparons les détails : d'une part, le positif était présenté comme « rapport d'un non-être » (*Beziehung eines Nichtseyn*), et le négatif apparaît lui-même comme « non-être d'un autre » (*Nichtseyn eines andern*), et, à ce titre, comme rapport à soi. Nous lisons ce « rapport d'un non-être » qu'est le positif précisément comme le rapport dont il

[62] Nous pouvons donc ainsi identifier de manière claire le négatif à l'exclu libre de l'exclusion évoqué dans le passage précédent : à la suite du passage sur la contradiction du positif que nous avions cité précédemment, Hegel écrivait en effet, considérant l'autre du positif : « Dieses ist als *ausgechlossenes frey von dem ausschliessenden* gesetzt […] », (« Cet autre, en tant que *terme exclu* est posé *libre à l'égard du terme excluant* […] », GW 11, 280, *3-4* ; *SL*, II, p. 61. Nous soulignons.
[63] « Das Negative für sich betrachtet *gegen das Positive* […] » (« Le négatif, considéré pour lui-même, *face au positif* »), GW 11, 280, *10* ; *SL*, II, p. 61. Nous soulignons.

est question dans le négatif. Mais cette interprétation doit encore être complétée par une remarque similaire à celle qui avait été faite concernant le positif : si le négatif est « non-être d'un autre », est-on nécessairement fondé à identifier cet « autre » immédiatement au positif ? Dans l'absoluité du négatif, il semble bien plutôt que cet « autre » soit justement celui qui apparaissait dans le jeu du négatif, qui était d'abord exclu du positif, puis l'autre à l'égard duquel le positif lui-même était ensuite posé comme exclu. L'interprétation linéaire du texte commande bien sûr de lire dans cet « autre » du négatif le positif, mais la lecture qui consiste à lire dans cette altérité justement l'effet de l'auto-référence du négatif permet de concevoir le « cœur » du négatif à la fois comme auto-référence (ce qui explique, par la même occasion la « *Freiheit* » de l'autre du positif), mais cette auto-référence comme laissant place à une altérité irrécupérable. Il n'y a pas d'auto-référence sans cette altérité parce cette référence particulière la produit.

Si cette interprétation est correcte, cela signifie qu'il y a quelque chose de nouveau, et de plus complexe dans le rapport du positif et du négatif, et que la contradiction posée est justement l'occasion de poser un problème. Il ne s'agit plus, en effet, de penser la réflexion comme totalité de ses moments. On pourrait sans doute reconnaître que le positif est le négatif, en montrant une égalisation des côtés de l'opposition, et ainsi parvenir à la formule, au demeurant satisfaisante pour décrire ce qu'est l'être-posé : A = –A. Seulement, l'interprétation de l'absoluité du négatif ici ouverte fait apparaître une dimension d'altérité et d'auto-référence dans le négatif. Le « –A » ne doit pas être compris comme une simple négation (point sur lequel Hegel revient justement ici), mais bien comme le non-être du positif. Un tel rapport ne se traduit pas, à proprement parler, par une identification extérieure du contenu du positif et du négatif. Pour le dire différemment, le négatif n'est pas contenu dans le positif de telle sorte que leur rapport pourrait apparaître comme analytique, ou même comme le rapport défini par la proposition spéculative (dans laquelle le sujet passe dans le prédicat). Il n'est plus question ici d'un passage, il est question d'une altérité par laquelle le négatif comme le positif se pense. La compréhension du rapport du négatif non pas simplement comme une qualité, mais bien comme un renvoi à soi permet de faire apparaître l'altérité comme structurée par la contradiction du négatif lui-même, mais cela ne signifie pas nécessairement que l'on doive penser le négatif comme un simple recourbement sur soi, comme une instance qualitative. Ce rapport complexe à soi se retrouve dans le rapport que le négatif entretient avec le positif : c'est parce qu'il renvoie à lui-même qu'il donne lieu au positif, comme ce dont il est l'exclusion même. Ainsi, dans la contradiction posée, le rapport du positif et du négatif ne peut plus être simplement pensé comme une égalisation, comme une identification extérieure, mais bien plutôt comme une *référence*, autrement dit comme un rapport immédiat, mais cette fois-ci structuré à l'intérieur de la contradiction même. La différence, ici, avec le rapport de

la *Logique de l'être* ne se trouve donc pas dans l'abandon pur et simple de l'immédiateté, mais dans le fait que cette immédiateté n'a pas la négativité pour son autre. La négativité se présente comme l'autre de la *Logique de l'être*, altérité qui l'anime, mais sans que l'on parvienne pour autant à la thématiser autrement que par ses effets. La négation, pourtant bien présente dans la *Logique de l'être*, est traitée comme prédicat simple, et donc comme articulation de ses effets les uns aux autres, mais elle ne peut encore saisir les effets comme siens. L'effort consistant à se défaire d'une logique de la présupposition dans les déterminations de la réflexion ne consiste pas en une simple évacuation de l'immédiateté, mais bien en une compréhension de la négativité dont l'immédiateté est un effet. De manière assez directe, nous pouvons donc ici interpréter le rapport du positif et du négatif comme un rapport immédiat :

> Diß ist der absolute Widerspruch des Positiven, aber es ist *unmittelbar* der absolute Widerspruch des Negativen […][64].

Le point qui retient ici notre attention est le « *unmittelbar* » : le rapport entre le positif et le négatif est, par la contradiction, compris comme un rapport immédiat, alors même que Hegel écrit tout de suite après :

> […] das Setzen beyder ist Eine Reflexion[65].

Comment peut-on rendre compte à la fois du fait que c'est une réflexion une qui vient poser le positif et le négatif, et que la contradiction les joigne de manière « immédiate »[66] ? Il est bien entendu possible ici de renvoyer à la réflexion déterminante, dans laquelle on trouve bien l'idée d'un être-posé comme médiation entre l'être-là de la *Logique de l'être* et l'essence, et l'on pourrait ici penser, en première approche, l'enchaînement *immédiat* de la contradiction entre le positif et le négatif comme une architecture de ce que la réflexion déterminante mettait précédemment en avant[67]. Mais on peut remarquer ici que le passage étudié nous dit davantage : il

---

[64] « C'est là l'absolue contradiction du positif, mais elle est *immédiatement* l'absolue contradiction du négatif […] », GW 11, 280, *8-9* ; *SL*, II, p. 61. Nous soulignons.

[65] « […] la position des deux est une unique réflexion », GW 11, 280, *9* ; *SL*, II, p. 61.

[66] On peut rappeler ici que l'immédiateté s'entend comme une liaison qui n'apparaît pas comme telle. L'interprétation issue de la *Logique de l'être* faisait apparaitre justement une telle liaison comme relevant du « néant », dans la mesure où le néant se comprenait comme l'opérateur de jonction de l'être. Il était possible, à ce titre, de concevoir le néant comme nom du nom lui-même. Mais ici, cette liaison immédiate par la contradiction permet de penser de manière beaucoup plus précise l'articulation au moyen d'une *copule*. L'apport spécifique au passage sur la contradiction nous semble être ici une pensée précise de la *prédication*, non plus au sens de la proposition, mais bien au sens d'un jugement.

[67] Ainsi : « Das Gesetztseyn steht einerseits dem Daseyn, andererseits dem Wesen gegenüber, und ist als Mitte zu betrachten, welche das Daseyn mit dem Wesen, und umgekehrt das Wesen mit dem Daseyn zusammenschließt » (« L'être-posé fait face, d'une part, à l'être là, d'autre part à l'essence, et il est à considérer comme le moyen-terme qui enchaîne l'être là avec l'essence et, inversement, l'essence avec l'être là »), GW 11, 256, *1-4* ; *SL*, II, p. 33. Mais l'on remarque ici qu'un tel mouvement d'enchaînement où l'être-posé fait le milieu ne peut véritablement se comprendre qu'à partir du moment où l'être-posé est thématisé. La thématisation de l'être-posé est précisément le mouvement par lequel l'être-posé non pas passe dans un autre, mais se pense. La logique des déterminations de la réflexion peut

permet de comprendre la réflexion une qui lie le positif et le négatif comme production de cette liaison comme immédiate, c'est-à-dire, précisément, comme non réfléchie. Cette négation de la réflexion à même la réflexion ne signifie pas que l'on parvient, à l'intérieur de la réflexion, à un cœur d'altérité, mais que la réflexion, par elle-même, produit cette même altérité, et que c'est justement dans celle-ci que l'on trouve le renvoi vers ce qui se présente comme indépendant à l'égard de la réflexion. Un tel fonctionnement va nous permettre un peu plus loin de tirer certaines conclusions concernant le fonctionnement de la référence dans ce cadre.

3. Seconde figure de la différence entre contradiction en soi et contradiction posée : le positif et le négatif.

On a déjà remarqué plus haut la difficulté à laquelle nous confronte la suite du texte : positif et négatif formaient la contradiction posée, et désormais, c'est le négatif qui assume le rôle de contradiction posée, tandis que le positif est « en soi » la contradiction. Il était nécessaire de remarquer la légère inflexion entre contradiction en soi d'une part (c'est-à-dire, dans ce qui précède, la différence) et le positif comme étant « en soi » la contradiction. Mais il est encore plus flagrant de constater que, désormais, la contradiction posée tient dans le seul négatif. Cela a trait au fait que la contradiction posée faisait apparaître non pas une « totalité » du positif et du négatif, mais bien une identification immédiate des deux. Pour le dire plus directement, la contradiction posée fait apparaître que la contradiction du négatif est la même contradiction que celle du positif, et que nous avons donc une seule et même contradiction dans un cas comme dans l'autre.

La contradiction en soi de la différence se pose dans l'opposition, et l'opposition fait apparaître la même contradiction dans le positif et dans le négatif. Ce point découvre un mouvement particulièrement intéressant dans le rapport du positif et du négatif qui ne correspond pas à celui que l'on pouvait analyser à première vue dans la réflexion : un rapport de prédication qui apparaît dans l'immédiateté de leur liaison[68]. C'est ce point qui nous semble

---

être à ce titre considérée comme la thématisation de la négation, ou de la détermination de la *Logique de l'être*. Mais elle ne s'arrête pas à thématiser le prédicat de la *Logique de l'être* : elle explique comment ce prédicat rigoureusement compris permet de comprendre comment l'être apparaît en position de fondement de la *Logique de l'être*. Elle permet de ne plus faire de l'être un simple « fond », une sorte de trame de la *Logique de l'être*, mais bien une fonction logique à part entière.

[68] Nous pouvons ajouter à ce point une remarque concernant le vocabulaire utilisé par Hegel ici. Nous remarquons en effet que, lorsqu'il s'agit d'étudier la contradiction du positif, il apparaît que cette contradiction absolue « est immédiatement l'absolue contradiction du négatif ». Mais concernant la contradiction du négatif, on remarque que celle-ci est « la même contradiction que celle que le positif est » (« Diß ist also derselbe Widerspruch, der das Positive ist […] », GW 11, 280, *21* ; *SL*, II, p. 62). Ce point rappel l'asymétrie dans le rapport de l'être et du néant : l'être est le néant, mais le néant est la même indétermination, et donc, de manière générale, le même que l'être. Cette observation, qui relève du détail, peut fournir un argument supplémentaire pour ne plus penser le rapport entre le positif et le négatif, à l'intérieur de la contradiction dont il est question ici, comme un simple rapport d'égalité, mais bien comme une prédication. Le positif, dans ces circonstances, ne peut se présenter comme prédicat du négatif. Leurs places ne sont plus, dans la contradiction, échangeables. Cela montre bien que la contradiction ne laisse plus tout à fait fonctionner la réflexion comme une entre-implication de ses déterminations.

justement fonder la compréhension du négatif comme étant à lui seul la contradiction posée, et du même coup la raison pour laquelle la contradiction devient l'en-soi du positif. Le positif contient bien la contradiction, mais comme le mouvement d'exclusion de soi, mouvement par lequel l'autre est posé comme ce dont le positif est également exclu. C'est donc cet « en soi » qui demande la compréhension de l'exclusion comme auto-référence, ou comme absoluité, dans le négatif. Mais il serait trompeur de penser ici que le négatif explique l'en soi du positif. Il explique bien plutôt pourquoi l'en soi du positif est justement sous la figure de l' « en soi » : il est précisément appelé par la contradiction comprise comme auto-référence du négatif, raison pour laquelle on ne pouvait pas écrire simplement que le positif était égal au négatif, puisqu'il devient impossible de les penser comme substituables[69]. Cette opacité du positif qui le fait justement apparaître comme hors de la position est la contradiction même du positif. Et Hegel peut désormais la reformuler d'une manière qui souligne le rôle transversal de la contradiction, en même temps que sa dissolution.

Ainsi, dans la dernière partie du 1., qui nous intéresse ici, on voit apparaître une formulation dans laquelle l'identité semble se substituer au positif. Une reformulation rapide peut ainsi nous renseigner sur le mouvement global que Hegel semble proposer ici : à partir de l'analyse de la différence (comme contradiction en soi), la contradiction est posée dans l'opposition, qui fait apparaître le positif comme ayant en soi la contradiction et le négatif lui-même comme contradiction posée. Le rapport problématique serait donc ici à situer entre la différence d'une part et le positif d'autre part. C'est ce qui semble précisément conduire à la discussion du statut de l'identité. Si l'on pouvait soutenir, à juste titre, et en s'appuyant sur le texte, que l'opposition présentait un accomplissement de la différence, la contradiction, pour sa part, permet de comprendre le rapport d'un tel « accomplissement » (comme auto-référence, et donc comme exclusion) avec l'identité. Un tel point a déjà été entrevu à partir de la troisième remarque, qui faisait précisément apparaître la contradiction comme le contenu même de la proposition tautologique (le « rien » du A = A s'interprète à partir de la contradiction). De manière plus précise, on voit ici apparaître l'identité pensée comme ce qui est exclu par le négatif identique à soi. Cette formulation, quelque peu curieuse, apparaît dans le passage suivant :

> […] denn in seiner Reflexion in sich, an und für sich Negatives oder als Negatives identisch mit sich zu seyn, hat es [das Negative] die Bestimmung, daß es

[69] Plus exactement, cela n'est possible qu'à la condition de tenir encore leur différence en dehors d'eux, autrement dit de tenir la contradiction en soi en dehors de sa propre position. Ainsi, le rapport de la différence à l'opposition compris comme rapport de la contradiction en soi à la contradiction posée n'est pas exactement le même que le rapport du positif en soi comme contradiction à la contradiction posée dans le négatif. Il n'y a donc pas à diagnostiquer ici, comme on voulait le faire au départ, un déplacement, ou bien un glissement, de la contradiction, mais bien un enrichissement de sa compréhension à travers sa thématisation.

> Nichtidentisches, Ausschliessen der Identität sey. Es ist diß, *gegen die Identität identisch mit sich* zu seyn, hiemit durch seine ausschliessende Reflexion sich selbst von sich auszuschliessen[70].

Le négatif fait apparaître ici la *forme* de l'identité, mais cette forme réalise le négatif précisément comme exclusion de l'identité. En expliquant la différence à partir de l'auto-référence du négatif (ce que l'on peut soutenir à partir du fait que la différence apparaissait justement comme « absolue » dans le sens commenté précédemment), on peut justement comprendre d'une manière plus précise le rapport de la différence à l'identité, dès lors que l'identité est bien articulée par la différence. Or, une telle articulation est plus complexe qu'un simple rapport d'implication. Un tel rapport consisterait simplement à dire : pas d'identité sans différence. Mais le point auquel on est parvenu ici consisterait plutôt à dire qu'il n'y a pas d'identité sans identité à soi du négatif, identité à soi dans laquelle le négatif exclut sa propre identité de lui-même. Le négatif comme exclusion de soi produit le rapport *objectif* (remarqué ici grâce au *gegen* qui lie l'identité avec le négatif) entre la différence et l'identité. Un tel rapport objectif n'est pas pensé à partir d'un troisième terme, comme on l'a remarqué, mais bien à partir de la contradiction inhérente au négatif lui-même. Autrement dit, le rapport de la différence à l'identité n'a pas besoin de la médiation d'un troisième terme dès lors que l'on parvient à la pensée de la différence comme opposition.

De ce point de vue, la contradiction n'ajoute rien à l'opposition, mais permet de penser la relation de celle-ci à l'identité. Or, parce que l'opposition ne se pense que dans le rapport à l'identité, la contradiction est bien non seulement la pensée accomplie de l'opposition, mais également l'articulation transversale aux déterminations de la réflexion. Cette articulation ne peut être pensée, néanmoins, sur le modèle d'une « jonction » entre les différents principes. L'idée d'une présentation systématique ou encore organique des principes précédemment éparpillés peut bien sembler cohérente avec les propos que l'on retrouve chez Hegel, mais l'intérêt de la contradiction semble ici plus spécifique.

---

[70] « […] car, dans sa réflexion dans soi, consistant, pour lui, à être un négatif tel en et pour soi ou à être, en tant qu'un négatif, identique à soi, il a la détermination faisant qu'il est quelque chose de non-identique, exclusion de l'identité. Il a pour être d'être, *face à l'identité, identique à lui-même*, par là de s'exclure lui-même de lui-même, par sa réflexion excluante », GW 11, 280, *23-27* ; *SL*, II, p. 62. On remarque à cet endroit le jeu entre l'adjectif et le substantif, mais il ne fonctionne pas de la même manière que dans la dérivation paronymique décrite dans la *Logique de l'être*. La « substantivation » se comprend ici bien plutôt comme une thématisation. Elle permet également de comprendre que cette thématisation elle-même, comme mouvement de la réflexion, n'est pas à comprendre comme une décision de la pensée de s'orienter vers elle-même. La thématisation advient précisément parce que la pensée n'est pas, dès lors qu'elle pense, en adéquation avec elle-même, transparente à elle-même. La contradiction nous permet donc ici précisément de comprendre la réflexion *comme thématisation*. Dans ce chapitre, par conséquent, se joue un éclairage singulier, car il nous éclaire sur la *méthodologie* de la *Logique* elle-même, sans pour autant se situer hors de la *Logique*. Celle-ci se comprend donc, dès le passage sur la réflexion, comme correspondant à une *méthodologie*.

Si nous résumons la situation, on s'aperçoit que la contradiction a certes pour fonction de mettre en rapport des principes ordinairement tenus pour indifférents les uns à l'égard des autres, mais une telle mise en rapport ne signifie pas pour autant leur dérivation à partir d'un principe unique : comprendre l'articulation des différentes déterminations se fait également en montrant qu'un tel rapport ne passe pas nécessairement par une médiation que l'on pourrait rattacher à un principe englobant et plus haut. Parce qu'elle permet de penser l'altérité comme un rapport à soi, et plus précisément comme un rapport d'exclusion de soi, la contradiction permet de penser le fait que les déterminations de la réflexion ne sont pas liées par leur appartenance à un principe commun[71].

Outre cette compréhension « transversale » de la contradiction, il faut également y reconnaître un rôle qui consiste à approfondir les déterminations déjà découvertes. Ainsi, il ne s'agit pas ici d'une récapitulation extérieure de ce qui précède, mais bien de la mise au jour de ce que les déterminations précédentes ne présentaient pas encore. Une telle « mise au jour » a pour résultat une transformation dans la compréhension et donc dans le fonctionnement de ces mêmes déterminations, et cela justement pour des raisons systématiques. On avait rappelé qu'à la différence des déterminations ontologiques (c'est-à-dire des déterminations de la *Logique de l'être*), les déterminations de la réflexion étaient censées être « épuisées » dans leur thématisation.

La description d'une détermination ontologique faisait apparaître son rapport à l'être, et cela parce qu'apparaissait entre sa thématisation et sa visée un écart, une latence. Dans le cas d'une détermination de la réflexion, tout l'être de celle-ci tient justement dans le discours dont elle est l'objet. Dans ce cas, c'est la capacité de la pensée à devenir son propre « objet » qui est désormais le point problématique. Les déterminations de la réflexion étudient donc le rapport de la pensée à elle-même, mais à travers un discours qui ne peut être excepté des structures de la

[71] Ainsi, la compréhension de la systématicité déployée ici par Hegel semble critique à l'égard de toute pensée « fondationnelle » (nous avions déjà remarqué ce point, en accord avec la lecture proposée par Stephen Houlgate). Cela signifie bien entendu que le « fondement » dont il est question dans la suite, et qui sera examiné comme troisième détermination de la réflexion dans les éditions postérieures de la *Logique de l'essence*, ne doit pas être entendu dans le sens d'une assise des déterminations de la réflexion. Il s'agit du corrélat de l'effondrement de la contradiction. Il faudra donc revenir, pour saisir la conception hégélienne du fondement, sur l'effondrement de la contradiction, et sur le fait que celui-ci produise un corrélat. On peut ainsi remarquer ici la légère différence entre la demande de Kant de fournir un principe aux catégories (comme c'était le cas, on le rappelle, au § 39 des *Prolégomènes*, Ak. IV, 323 ; Pl. II, p. 101) et le rôle de la contradiction ici. Pourtant, une telle comparaison reste encore trop lointaine, tout simplement parce qu'il n'est pas possible de mettre sur le même plan les catégories kantiennes et les déterminations de la réflexion chez Hegel. Nous retenons ce point pour tenter de montrer que si la contradiction semble bien permettre de comprendre le rapport entre l'identité et la différence, elle permet surtout, à travers ce rapport, de rendre compte du caractère objectif de la *Logique*. L'articulation systématique ne permet donc pas exactement de comprendre la « complétude » de la *Logique* hégélienne, mais plus précisément de comprendre *comment* la logique structure son contenu.

pensée qu'il décrit[72]. Ainsi, la description des déterminations de la réflexion en transforme le contenu. L'identité, dont il est question ici, apparaît ainsi à la place du positif, parce que la référence à soi du négatif est désormais comprise comme ce par quoi le négatif est identique à lui-même. Mais cette identité à soi exclut l'identité elle-même, ce qui signifie ici que la forme de l'identité produit l'exclusion de l'identité même. Ce mouvement particulier de la forme que la contradiction fait apparaître permet de penser l'identité comme effet de la contradiction. Il permet aussi de comprendre le fonctionnement de la pensée comme thématisation d'elle-même, dans la mesure où l'altérité de la pensée à elle-même n'est plus, à proprement parler, seulement son objet : cet « objet » est une structure de la pensée elle-même, qu'elle fait être hors d'elle. Nous pouvons donc ainsi comprendre pourquoi c'est à cet endroit de la *Logique* que la contradiction peut être abordée : parce que, dans la réflexion, c'est la réflexion elle-même qui en vient ici à se penser. Mais à travers ce retour à soi de la réflexion dans lequel elle se comprend comme thématisation, c'est bien la possibilité même de la *Logique* qui se trouve exposée. Ce point permet d'expliquer le décalage apparent du passage sur la contradiction par rapport à la continuité du discours logique, et peut être sa minoration dans les éditions qui suivront.

La contradiction permet en effet de faire un pas de côté par rapport au discours ordinaire. Ce point, même la logique courante le reconnaît dès lors qu'elle place la contradiction comme sa limite extérieure. Mais dans l'articulation de la logique hégélienne elle-même, il ne s'agit pas d'une limite extérieure au discours, et il serait au demeurant rapide de la comprendre simplement comme une limite intérieure : la contradiction apparaît comme « décalée » au sein du discours logique car elle est le décalage même qui fait fonctionner ce discours. Jusqu'ici, il a été donné d'un tel décalage une description assez rapide : la pensée n'est pas transparente à elle-même. Elle n'est qu'en se produisant discursivement. Cette production « discursive » ne signifie pas nécessairement que la pensée doive se traduire par une verbalisation au sens courant du terme, mais bien plutôt que la pensée elle-même fonctionne comme un discours. Ce thème est, comme on le sait, assez

[72] Il faut donc ici nuancer le propos que l'on avait pu tenir au sujet du refus de la méta-discursivité chez Hegel. En réalité, la logique peut nous fournir des arguments précieux pour comprendre comment et sous quel régime fonctionne l'idée de méta-discursivité. La brève reconstruction proposée montre que la *Logique de l'être* peut justement y faire place, parce que le rapport à son objet provoque une difficulté qu'un discours sur le discours pourrait chercher à reprendre. Mais la contradiction engendrée permet alors de passer à un autre type de rapport. En revanche, dans les déterminations de la réflexion, il semble bien plutôt que le rapport de la discursivité à elle-même soit justement ce qui engendre l'objectivité. L'altérité est donc comprise à l'intérieur de la discursivité même, et non comme son « bord ». La redéfinition ne donne pas lieu à une nouvelle détermination, mais à la transformation des déterminations qui précèdent. Ainsi, et contrairement à ce que le terme « réflexion » pourrait laisser croire, la logique de la réflexion suppose en réalité une critique de la méta-discursivité. Ce point est d'autant mieux établi que dans la *Logique de l'essence*, le fait pour la pensée de se prendre pour objet aboutit à une mise en question de la structure même de l'objectivité. Elle produit donc également des effets sur la compréhension de la *Logique de l'être*.

ancien[73]. Il semble cependant faire l'objet d'une réappropriation chez Hegel, réappropriation dont les passages connus des deux « sémiologies » hégéliennes, celle du fragment 20 d'Iéna, et celle de la « Psychologie » de l'*Encyclopédie*, donnent bien un aperçu – notamment dans l'éveil de la pensée à elle-même à travers la production du signe – mais dont l'architecture se trouve bien dans la manifestation du fait que la pensée n'est pas transparente à elle-même, autrement dit, dans la réflexion. La contradiction apporte à cette pensée de la non-transparence la possibilité de penser la discursivité d'une part sans avoir recours à un sujet du discours, que l'on pourrait considérer comme étant l'interprétant ultime de la signification de ce qui est dit, et d'autre part sans penser non plus un « donné » qui apparaîtrait comme l'instance justifiant le problème de l'applicabilité de la logique. La logique est « applicable » (ou, pour le dire d'une manière quelque peu différente, *objective*) parce que la pensée est travaillée non pas par une simple altérité, mais bien par une contradiction. Le régime de l'altérité nécessiterait toujours une instance identifiante en surplomb, tandis que le régime de la contradiction permet d'identifier par la contradiction elle-même, sans recours à l'instance supérieure[74].

Conclusion : la situation de la contradiction

On peut donc répondre à la question de situation : pourquoi la contradiction se retrouve-t-elle à cet endroit de la logique de 1813, et pourquoi ne va-t-on la retrouver ensuite que de manière discrète, dans les remarques ou les additions ? On trouve la contradiction à cet endroit parce que la réflexion se pense désormais elle-même *comme réflexion*, c'est-à-dire comme opération de thématisation. Articuler ensemble contradiction et thématisation produit des effets particulièrement intéressants, dans la mesure où ce qui est thématisé n'apparaît pas comme « déjà-

[73] Il est connu que l'on peut le faire remonter à Platon (voir notamment *Théétète*, 189e – 190a ; *Sophiste*, 263d – 264a ; *Philèbe*, 38c – 39a. Claude Panaccio discute et nuance l'idée d'une discursivité de la pensée chez Platon dans *Le discours intérieur*, Paris, le Seuil, 1999, pp. 30-36). Une compréhension articulée de l'intimité du lien entre discours et pensée se retrouve à différents endroits de l'histoire de la philosophie. On peut notamment retenir l'apport des courants « nominalistes » sur cette question, qui ne se contente pas de produire une résolution des principaux problèmes de la métaphysique dans une théorie du langage, mais également de souligner la manière discursive dont la pensée se produit. L'apport spécifique de Hegel sur la question de la discursivité de la pensée semble pouvoir apparaître ici, dans la mesure où la contradiction apparaît comme un traitement particulier de l'opacité de la pensée, et de l'abandon d'un certain paradigme visuel pour traiter de la pensée. On a souligné à plusieurs reprises la méfiance de Hegel à l'égard de tout « intuitionnisme » de ce point de vue, mais il ne peut se comprendre comme un pur et simple rejet de toute intuition, mais plutôt comme une démystification de celle-ci.

[74] On remarque ainsi qu'il y a une concordance entre des objections que l'on pourrait qualifier d' « anti-métaphysiques » (chez Theodor Adorno ou Martin Heidegger, l'un et l'autre pour des raisons différentes), et qui consiste à critiquer le primat de l'identité chez Hegel, et les objections davantage « logiciennes » qui, dans la lignée d'Adolf Trendelenburg, souligneront la solution de continuité entre la diversité et l'opposition, et ainsi l'échec de toute application de la logique hégélienne, ce qui signifie rien d'autre que l'échec de la logique objective. Cette concordance provient d'une compréhension de la contradiction seulement à l'intérieur du discours déjà établi. Ainsi, lorsque l'on pense la contradiction à l'intérieur d'un discours *déjà* réfléchi, on évite de la penser elle-même comme réflexion. Ce glissement de l'analyse de la contradiction comme réflexion entière permet donc de comprendre non seulement l'architecture de la *Logique* comme thématisation, mais également de comprendre en quoi elle est applicable. Il est donc décisif, comme le propose Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 21, de ne pas comprendre la contradiction comme quelque chose qui serait seulement langagier.

là » avant sa thématisation, et dans la mesure où la thématisation ne requiert pas un « sujet » pour analyser l'opération qui consiste à avoir un thème.

Question subsidiaire, donc : pourquoi ne retrouve-t-on la contradiction que de manière discrète par la suite ? On peut supposer ici deux types de réponses : premièrement, Hegel cherche à marquer que la contradiction n'apparaît pas véritablement comme une détermination de la réflexion (au sens du génitif objectif), justement parce qu'elle déploie la réflexion comme déterminante (elle est la détermination de la réflexion, au sens, cette fois-ci d'un génitif subjectif). Deuxièmement, on peut entrevoir, dans la contradiction, le dessin d'une évacuation de toute « centralité » : dans la contradiction, le « cœur » du sujet, si l'on ose dire, est ce dont tout est exclu. La contradiction fait ainsi apparaître l'ébauche de la subjectivité (au sens hégélien du terme). Elle ne pourra donc être clairement comprise que dans la *Logique subjective*, c'est-à-dire dans la *Logique du concept*, et se présenterait donc, à même la *Logique de l'essence*, comme une anticipation[75]. La contradiction présente donc à la fois un intérêt méthodologique pour la compréhension de la *Logique* (mais un intérêt que l'on ne pourra comprendre que dans l'idée absolue, dans laquelle on peut désormais comprendre la *Logique* comme méthodologie pure[76]), et un intérêt que nous

---

[75] On avait déjà vu le lien entre concept et contradiction apparaître dans l'analyse portant sur le sujet kantien, dont l'insuffisance était justement de ne pas penser la contradiction. Hegel souligne, dans le passage sur le concept en général, en introduction à la *Logique du concept*, que Kant a clairement reconnu dans le « je » un point décisif : « Hiernach rechtfertigt es sich durch einen Hauptsatz der Kantischen Philosophie, daß, um das zu erkennen, was der *Begriff* sey, an die Natur des *Ich* erinnert wird » (« C'est d'après cela que se trouve justifié, à travers une proposition capitale de la philosophie kantienne, le fait que, pour connaître ce qu'est le *concept* on en appelle à la nature du *je* »), GW 12, 19, *3-5* ; *SL*, III, p. 24 légèrement modifiée). Mais Hegel ajoute immédiatement après : « Umgekehrt aber ist hiezu nothwendig, den *Begriff* des Ich aufgefaßt zu haben, wie er vorhin angeführt worden » (« Mais inversement, il est à cet effet, nécessaire d'avoir appréhendé le *concept* du « je » tel qu'il a été expliqué il y a un instant »), GW 12, 19, *5-6* ; *SL*, III, p. 24. Le passage auquel il est fait référence se situe deux pages avant. Le « je » vient d'être reconnu comme le « concept venu à l'*être là* » (« Begriff zum Da*seyn* gekommen », GW 12, 17, *10* ; *SL*, III, p. 22), mais Hegel montre ici qu'il faut prendre ses distances avec les représentations ordinaires du « je » : « *Ich* aber ist diese *erstlich* rein sich auf sich beziehende Einheit, und diß nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und inhalt abstrahirt, und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht » (« Mais le *je* est cette unité *en premier lieu*, pure, se rapportant à soi, et cela non pas immédiatement, mais en tant qu'il fait asbtraction de toute déterminité et de tout contenu, et qu'il retourne en la liberté de l'égalité sans borne avec soi-même »), GW 12, 17, *12-15* ; *SL*, III, p. 22. C'est le moment de l'universalité du sujet. Mais un peu plus bas : « *Zweytens* ist Ich eben so unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, *Einzelnheit, absolutes Bestimmtseyn*, welches sich anderm gegenüberstellt, und es ausschließt ; *individuelle Persönlichkeit* » (« *Deuxièmement*, le *je* est, de même, immédiatement – en tant que la négativité se rapportant à elle-même – *singularité*, un *être-déterminé absolu* qui s'oppose à un Autre et l'exclut ; une *personnalité individuelle* »), GW 12, 17, *18-21* ; *SL*, III, p. 22. Le « je » est donc l'unité de l'universalité et de la singularité. Il est bien, à ce titre, contradiction. Ce qui manque à la compréhension kantienne, ce de ne pas avoir saisi le « je » comme « être-là » de la contradiction. Dans le concept, c'est la contradiction même, ou plus exactement encore la contradiction complète, qui est le *thème*, le *sujet* du jugement. L'intéressant décalage du « je » comme exemple du concept a été souligné pour faire apparaître un argument permettant de minorer une conception « subjectiviste » de la logique hégélienne.

[76] On avait déjà entrevu ce point, appuyé notamment par l'analyse que fait Heinz Röttges (*Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim, Anton Hain, 1976) de la logique hégélienne. Un passage peut tout particulièrement illustrer notre propos ici : « Die absolute Idee selbst hat näher nur dieß zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff, ist. Die *Bestimmtheit* der Idee und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit nun, hat den Gegenstand der logischen Wissenchaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die absolute Idee selbst *für sich* hervorgegangen ist ; für sich aber hat sie sich als diß gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines *Inhalts* hat, sondern schlechthin als *Form*, daß die Idee hiernach als die schlechthin *allgemeine Idee* ist. Was

identifions dans la question de la référence : elle nous permet de penser la référence autrement que comme une articulation extérieure, justement parce qu'elle fait disparaître la nécessité d'attacher l'articulation du discours et de son contenu à un méta-discours ou encore à une interprétation. La *Logique* n'a pas hors d'elle-même son « interprétation » ou sa liaison extérieure à un contenu, et ce point est justement intelligible à partir de la contradiction. Nous pouvons même essayer d'avancer le point suivant, mais qui devrait trouver dans un autre lieu sa démonstration complète : l'originalité de la *Logique* hégélienne tient précisément au fait que l'articulation de la méthodologie et de la référence se fait au moyen de la contradiction, qui se manifeste justement comme l'évacuation du problème du principe.

La démonstration exhaustive de ce point demande une interprétation en profondeur de la *Logique du concept*. Nous proposons, pour ouvrir la piste d'une telle interprétation, d'étudier précisément le fonctionnement de la « dissolution » de la contradiction. On ne peut en effet se contenter de tenir la contradiction pour un nouvel « objet », alors même que celle-ci exclut, par définition, sa propre objectivité. C'est d'ailleurs justement en ce sens qu'elle est structurante pour le rapport objectif, c'est-à-dire pour l'application de la *Logique*. Ainsi, le passage qui suit ce que nous venons de commenter pour introduire à l'étude de la contradiction doit présenter pour nous un intérêt particulier, notamment dans le but de la résolution de notre seconde question, qui consistait à demander ce que change la thématisation de la contradiction au fonctionnement de la référence.

---

also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das Allgemeine seiner Form, - das ist, die *Methode* » (« L'idée absolue elle-même a, plus précisément, pour contenu seulement ceci, à savoir que la détermination de forme est sa propre totalité achevée, le concept pur. Or, la *déterminité* de l'idée et le cours tout entier de cette déterminité ont constitué l'objet de la science logique, cours à partir duquel l'idée absolue elle-même est venue au jour *pour elle-même* ; mais, pour elle-même, elle s'est montrée comme ceci, à savoir que la déterminité n'a pas la figure d'un *contenu*, mais est purement et simplement comme *forme*, que, en conséquence, l'idée est en tant que l'*idée* purement et simplement *universelle*. Ce qu'il y a donc encore à considérer ici, c'est, du coup, non pas un contenu en tant que tel, mais l'universel de la forme du contenu, - c'est-à-dire la *méthode* »), GW 12, 237, *17-26* ; *SL*, III, pp. 300-301. Les passages qui suivant s'emploient à défaire une conception « subjective » (au sens ordinaire) de la méthode, pour faire apparaître, derrière celle-ci, une conception « subjective » (au sens spéculatif), c'est-à-dire authentiquement conceptuelle et donc génératrice de contenu, de la méthode. Angelica Nuzzo (« The End of Hegel's Logic : Absolute Idea as Absolute Methode », dans David G. Carlson (éd.), *Hegel's Theory of the Subject*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 187-204) propose, concernant ce passage, une très intéressante désubstantivation du terme « absolu », qu'elle propose d'entendre de manière adjectivale (p. 188). Cet adjectif ne s'applique pas à un être en particulier, mais désigne la *Logique* dans son ensemble (p. 191). Pour notre part, nous n'allons pas jusqu'à penser ici à une réduction de la portée métaphysique de la *Logique* qui en ferait une théorie de la connaissance absolue, dans la mesure où une telle lecture semble se situer dans l'orbe de la séparation entre théorie de la connaissance et théorie de l'être. Le fait de traiter l'être comme fonction permet à Hegel de comprendre une productivité de la méthode. Celle-ci se dégage par un caractère auto-référentiel de la *Logique*, qui s'accomplit *précisément* dans l'idée absolue comme méthode. Nous allons en revanche tout à fait dans le sens de A. Nuzzo pour comprendre l'absolu comme un adjectif. Celui-ci décrit le comportement d'un contenu dans le moment particulier où son auto-référence ne débouche plus sur sa propre fragmentation.

II. La dissolution de la contradiction et le problème de l'onto-logie

Le passage qui nous intéresse ici occupe en réalité la part la plus importante du chapitre sur la contradiction, si l'on excepte les trois remarques : il va de GW 11, 280, *33* à GW 11, 283, *4*[77]. Il analyse un mouvement qui demande à être détaillé, que Hegel nomme *Auflösung*, et le rapport de la contradiction à une nouvelle détermination : le *Grund*. La contradiction « résolue » (Bernard Bourgeois) ou « dissoute » (Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière) fait en effet apparaître le *Grund* :

> Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen[78].

Nous proposons ici d'analyser le mouvement de résolution de la contradiction comme production d'un certain corrélat qui se caractérise non plus simplement comme un immédiat, mais comme ce dont on interroge la vérité. La contradiction fait en effet fonctionner une structure dans laquelle la réflexion n'est plus seulement vis-à-vis d'elle-même (opposée à son opposition), mais saisit cette opposition même comme structurée par sa différence pure. La différence qui n'a pas d'autre support qu'elle-même est non seulement ce qui anime la réflexion, mais également ce que la réflexion fait *être*, en tant qu'elle l'exclut de soi. Les « domaines » qu'articule la réflexion dans sa contradiction ne sauraient donc être tenus l'un à part de l'autre[79]. Ils sont plus exactement liés par le caractère contradictoire de toute liaison. C'est par une telle contradiction que la liaison se réalise en même temps que le domaine qu'elle articule.

La contradiction va donc nous permettre de donner son sens concret à l'identité (A) afin de penser une orientation vers le *Grund* (B) comme accomplissement du *Gesetztsein* (C). Ce parcours a pour but de répondre à notre seconde question concernant la contradiction : sa thématisation change-t-elle quelque chose à la configuration de la référence logique ?

A. Repenser l'identité

[77] *SL*, II, pp. 62-65

[78] « La contradiction résolue est donc le fondement, l'essence comme unité du positif et du négatif », GW 11, 282, *28-29* ; *SL*, II, p. 64.

[79] Rocío Zambrana lit ainsi, dans *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, la *Logique objective* dans la perspective d'une double réduction : réduction du réalisme dans la *Logique de l'être*, réduction du dualisme dans la *Logique de l'essence*. Cela dit, une telle réduction ne débouche pas sur une indifférenciation, mais sur une compréhension renouvelée logiquement du dualisme. La compréhension rigoureuse de la forme de l'être permet en effet de ne pas simplement « absorber » le dualisme, mais de le faire apparaître comme instance de l'exemplification logique.

L'analyse qui précédait a donné lieu, on s'en souvient, à une compréhension du rapport entre le positif et le négatif comme un rapport immédiat. La contradiction médiatise en effet un rapport immédiat entre le positif et le négatif. Une telle immédiateté ne pouvait cependant être véritablement comprise qu'à partir d'une compréhension du négatif comme exclusion de l'identité. Mais cette identité, qui est exclue du négatif, ne l'est qu'au prix d'une relation à soi, ou encore d'une référence à soi, du négatif. Il n'est plus ici pensé comme le contraire du positif, mais comme la contrariété même, comme la forme dans laquelle le rapport du positif et du négatif se pense. Une telle forme présente bien une difficulté : d'un côté elle demande que positif et négatif soient pensés ensemble, comme abstractions de leur détermination, de l'autre, elle désigne justement le rapport de ces déterminations comme annulation. Le négatif exprime donc la contradiction qui existe à l'intérieur même du concept de « rapport ». Tout rapport suppose une identification en même temps que l'impossibilité de cette identification. Il ne s'agit pas de dire seulement « la non-identification », mais bien l'impossibilité de l'identification. Sans une telle impossibilité, l'identification ne peut pas fonctionner : elle continue de la porter avec elle comme ce qui lui donne à son opération un sens[80].

Le négatif est donc identique à lui-même comme impossibilité d'adéquation à soi. Il est par conséquent l'envers constitutif de toute forme : il n'est pas exactement une « forme pure » dépourvue de contenu, car un tel vide de contenu placerait encore le négatif sous la dépendance d'un certain contenu qui lui ferait défaut. Il est ce qui ne passe pas dans le contenu : le négatif est ce qui ne se thématise pas comme un contenu, mais se rapproche plutôt de ce que l'on ne peut thématiser. Il n'est pas le défaut, puisque la pensée du défaut suppose toujours ce dont il y aurait défaut. Il est ce dont tout contenu est exclu, et ce qui ne peut pas être contenu, mais simplement la forme de celui-ci. Il est enfin ce dont l'exclusion donne lieu au contenu : c'est précisément de cela dont il va être question dans la directionnalité (ici *Richtung*) de la contradiction. Ainsi, on comprend pour quelle raison le négatif apparaît ici comme « zéro » : il est ce par rapport à quoi la

[80] À ce titre, la tautologie présente une version minimale de la signification, certes, mais elle ne peut être simplement considérée comme le contraire de la contradiction. En apparence, évidemment, il y a une opposition stricte entre la tautologie notée A = A et la contradiction notée A = –A. Mais la formulation binaire de la contradiction ne permet pas exactement de rendre compte de ce qu'est la contradiction, comme on l'a vu. Or, penser rigoureusement la contradiction suppose de penser le rapport entre la contradiction posée (rapport de A et de –A) et ce qui est « en soi » contradiction, c'est-à-dire le positif. L'identité formulée dans la tautologie présente la manière simple de « poser » le positif, sans rien dire par là. Mais la tautologie est *déjà* une contradiction, car le « A » n'est qu'à travers son identification, mais celle-ci suppose que le « A » ne puisse jamais entièrement *être* lui (sans quoi il n'y aurait tout simplement pas de « A »). La contradiction conduit donc bien à une nouvelle compréhension de l'identité comme étant travaillée par sa propre impossibilité.

différence de direction (du côté du positif ou du négatif) prend sens, mais qui ne se retrouve ni d'un côté ni de l'autre[81]. Nous voyons apparaître ainsi le zéro :

> In der sich selbst ausschliessenden Reflexion, die betrachtet wurde, hebt das Positive und ds Negative jedes in seiner Selbstständigkeit sich selbst auf ; jedes ist schlechthin das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen seiner in sein Gegentheil. Diß rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst ist die *nächste Einheit*, welche durch den Widerpsruch zu Stande kommt ; sie ist die *Null*[82].

La réflexion qui s'exclut d'elle-même, et donc il est question ici, est, d'après Hegel, celle dont il a été question précédemment, autrement dit la réflexion qui est la contradiction posée dans le négatif, c'est-à-dire l'identification qui exclut hors d'elle l'identité. On ne doit pas, semble-t-il, penser ici la totalité du positif et du négatif comme celle du positif qui est en soi contradiction et du négatif qui est la contradiction posée. Ce rapport sera examiné dans l'alinéa qui suit. C'est donc du rapport du positif et du négatif à l'intérieur même du négatif dont il est question. Ajoutons ici une remarque[83] : certes, les termes ici utilisés suggèrent bien le vocabulaire de la *Logique de l'être*, notamment avec des termes comme *übergehen*, *verschwinden* ou encore le *rastlos*, qui rappelle la *Unruhe* du devenir[84]. Mais il faut rappeler ici que la paralysie des deux côtés du devenir

---

[81] Il est remarquable – et d'ailleurs remarqué, voir Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, *op. cit.*, p. 213, n. 46, suivi par Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*,, p. 465, n. 15 – que la proximité entre la contradiction et le « zéro » mathématique soit soulignée par Ludwig Wittgenstein, notamment dans le *Tractatus logico-philosophicus*, 4.4611 (Francfort/Main, Suhrkamp, 2003, p. 53 ; tr. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993, p. 68). M. Wolff relève également la proposition 4.461 qui précède, et dans laquelle il est justement question du *sinnlos* non pas comme l'absence de sens, mais comme le sens *dépourvu de contenu*. On remarque bien entendu à cet endroit que Wittgenstein rapproche la tautologie et la contradiction, et ce pour des raisons qui semblent assez voisines de celles que Hegel propose dans la troisième remarque, concernant notamment le « rien » de la tautologie développée dans la contradiction. Nous pensons toutefois que Hegel propose une réinterprétation de la tautologie à travers la contradiction, dans la mesure où le « rien » de la tautologie ne tient peut-être pas tout à fait la même place que le « 0 » de la contradiction. Il faut bien entendu relever, avec C. Iber, que tautologie et contradiction ne sont, chez Wittgenstein, que des principes formels sans valeur objective, mais là n'est pas, nous semble-t-il, ce qui singularise le propos de Hegel. Ajoutons que la compréhension de la liaison entre la contradiction et le « 0 » se retrouve également chez G. Frege, pour qui le zéro se définit justement comme le nombre cardinal d'un concept sous lequel ne peut tomber aucun objet. Voir ici *Die Grundlagen der Arithmetik*, § 74, éd. de Christian Thiel, Hambourg, Meiner, 1986, pp. 86-87 ; tr. de Claude Imbert, Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 200-201. Ali Benmakhlouf utilise ce passage, croisé à la critique de Schröder chez Frege, d'une part pour souligner que la pensée du nombre ne peut être obtenue par simple abstraction, et d'autre part pour nuancer la thèse d'un extensionalisme de Frege. Voir ici *Frege. Logicien philosophe*, Paris, Puf, 1997, pp. 84-85. La critique de l'extensionalisme chez Hegel peut présenter une anticipation singulière des deux thèses envisagées ici, et sa compréhension du zéro à partir de la théorie de la forme peut elle aussi donner un éclairage particulier sur la compréhension de la logique.

[82] « Dans la réflexion s'excluant elle-même qui a été considérée, le positif et le négatif se suppriment eux-mêmes chacun dans sa subsistance par soi ; chacun est sans réserve le passage ou, bien plutôt, la transposition de soi par soi en son contraire. Cette disparition sans relâche des opposés en eux-mêmes est l'*unité la plus prochaine*, qui se réalise du fait de la contradiction : elle est le *zéro* », GW 11, 280, *34-39* ; *SL*, II, p. 62.

[83] Celle-ci présente une réponse au commentaire de C. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, pp. 464-465, qui fait le parallèle avec le renversement de l'être et du néant dans la *Logique de l'être*, en renvoyant notamment à Michael Theunissen, *Sein und Schein: die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978, p. 116.

[84] On suggère, pour notre part, un jeu de mot à cet endroit : le zéro peut être compris comme une opération dans laquelle il n'y a pas de reste, *restlos*, mais une telle interprétation du zéro, seulement arithmétique ne rend pas compte du fonctionnement contradictoire, sans repos, *rastlos*, du négatif. J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervégan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne,

ne débouchait pas sur un néant, mais bien au néant dans la forme de l'être, c'est-à-dire à l'être-là, à l'être qualifié. Ici, il est plus exactement question du côté de la *qualification* (et c'est justement pour cela que, précédemment, Hegel a pu rapprocher le négatif de la négation, c'est-à-dire de la qualité). Le mouvement que l'on observe ici n'est pas celui entre le signifiant pur (néant) et le corrélat pur (être), mais celui qui se déroule à l'intérieur du signifiant pur, autrement dit le traitement de la signification comme quelque chose qui n'est pas une propriété. Le zéro est donc l'être même du signifiant, mais considéré strictement comme une fonction qui consiste à renvoyer, et non pas comme une propriété de celui-ci[85]. Il ne s'agit pas de dire ici que le positif renvoie au négatif comme le négatif renvoie au positif, mais bien que, dans le négatif compris comme transposition du positif et du négatif, on a affaire à un négatif qui s'avère comme zéro.

Il s'agit donc bien d'un point impossible, mais qui structure la différence du positif et du négatif, comme leur « unité négative ». De ce point de vue, il faut accorder l'argument d'après lequel le « 0 » hégélien ne revient pas ici à la compréhension kantienne de la différence entre le *nihil negativum* et le *nihil privativum*[86]. La contradiction ne débouche ni sur une pure absence, comme dans le *nihil negativum*, ni sur le zéro du *nihil privativum*, mais sur l'unité négative. Seulement, la description de cette unité négative semble encore légèrement indéterminée chez Iber. Nous la comprenons pour notre part comme la sémanticité même, autrement dit une propriété du signe qui ne se présente pas directement, qui ne se comprend pas comme une propriété au sens ordinaire d'un prédicat du signe, mais toujours à travers le fait même de signifier : le signe n'est pas ce à quoi s'attache la propriété de signifier : cela est son être même. Cette impossibilité d'appréhension directe de la sémanticité qualifie justement la sémanticité : elle est ce qui ne se présente que dans l'opération même de signification, et qui en dehors de celle-ci ne se comprend que latéralement, à travers le zéro.

1981-1987, vol. 2, p. 90, rappellent bien que l'on ne doit pas penser arithmétiquement le zéro tel qu'il est présenté ici, mais cela n'exclut pas de tirer des conclusions de ce passage du point de vue des mathématiques.

[85] Les différents commentaires (Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, pp. 464-465 ; Joël Biard *et alii*, *Introduction à la lecture de la* Science de la Logique *de Hegel*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 89-90 ; ou encore la note de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière *ad loc.* dans Hegel, *Science de la logique. Logique de l'essence*, Paris, Aubier, 1976, p. 72, n. 156) remarquent bien la correction hégélienne (que nous avions analysée comme une figure particulière, celle de l'épanorthose) de *übergehen* en *übersetzen*, du passage, caractéristique, comme on le sait, de la *Logique de l'être* à la transposition, qui serait caractéristique de la *Logique de l'essence*. Le procès de cette « traduction » (autre terme qui peut rendre « transposition » ici) ne semble pas pourtant impliquer la correspondance de deux « lexiques », si on ose ainsi formuler les choses, ou la paralysie réciproque des deux termes, comme on pouvait le penser dans la logique des grandeurs opposées.

[86] Argument clairement formulé par Christian Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, *op. cit.*, pp. 465-466. Il renvoie ici aux passages connus de Kant : *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Ak. II, 171-172 ; Pl. I, pp. 265-266, et *Critique de la raison pure* A 290-292. / B 346-349 ; Ak. III, 232-233 ; Pl. I, pp. 1010-1011. Un argument similaire est repris par Stefan Schick, *Contradictio est regula veri*, *op. cit.*, p. 410, qui souligne que le néant est « structuré » dans la contradiction. Néanmoins, il ne souligne pas le fonctionnement sémantique du jugement dans cette structuration, et l'apparition de la question de la vérité, en dépit d'un commentaire du « *Nichts* sagen » (pp. 410-413).

De cette considération du zéro découlent en réalité deux points : tout d'abord que le négatif exprime un rapport du positif et du négatif à eux-mêmes, et deuxièmement que la contradiction que traverse le négatif renvoie au *Grund*. Le premier point est présenté dans le passage que nous avions cité précédemment. La lecture rapide du texte fait ici apparaître quelque chose qui ressemble à l'opposition qui s'analyse comme *nihil privativum*, et qui a pour corrélat le zéro. Mais il est assez clair que ce n'est pas à cela que Hegel fait référence, puisqu'il n'est pas tant question d'une paralysie lié à l'addition du positif et du négatif : lorsqu'il est question de la disparition du positif et du négatif, chaque terme disparaît en lui-même : le zéro a donc pour signification le fait que chaque terme, pris pour lui-même, indépendamment de l'autre, ne laisse pas apparaître l'autre en lui, mais la sémanticité pure, c'est-à-dire le fait que le terme n'a pas par lui-même de valeur, mais n'a de valeur que dans un complexe de signification (la totalité du positif et du négatif dans laquelle ils reviennent tous deux à zéro) où celle-ci ne se produit que de manière différentielle : le positif comme le négatif n'ont ainsi de valeur que comme différenciation du zéro, qui est à la fois le rapport dans lequel ils s'identifient, et dans lequel chacun n'a plus de valeur simplement pour soi. Le rapport du positif et du négatif dans la contradiction posée est la sémanticité qui ne peut s'exprimer que comme exclusion de tout contenu.

Si cette interprétation est correcte, elle permet dès lors de produire une distinction assez précise entre le « rien » de la tautologie et le « zéro » de la contradiction. On rappelle que dans la tautologie, A = A ne veut rien dire ou, si l'on préfère le dire d'une manière plus correcte, A = A dit le rien. Le rien est ainsi la signification de la tautologie. Mais la contradiction pouvait également se présenter comme ce qui ne veut rien dire. Peut-on pour autant dire que la tautologie et la contradiction disent le même « rien » ? On a vu plus haut qu'une telle interprétation était tentante ; pour autant, elle ne semble pas rigoureuse. Le « rien » apparaît en effet comme un contenu de la tautologie, tandis que le zéro ne peut pas être correctement compris comme contenu de la contradiction : il est plutôt ce que la contradiction fait être, ou encore ce qu'elle maintient, mais elle n'est pas la signification de la contradiction, et cela parce que la contradiction *est* la signification même. Le zéro exprime de manière plus précise le fait que la signification ne peut pas être signifiée[87], alors même que la tautologie ne fait qu'exprimer le résultat d'une telle pensée de la signification dans le fait que le terme simple (A) se définit comme vide. Pour le dire d'une manière quelque peu technique, le « rien », qui se donne d'abord pour un contenu de la tautologie, s'avère être en réalité lui-même la forme qui contient la contradiction. La difficulté de

[87] Il peut bien y avoir un signifiant pur – le néant, autrement compris comme le nom du nom lui-même – mais il est impossible de signifier la signification elle-même autrement que par la contradiction.

ce point, est qui explique la particularité du « rien », est que la contradiction elle-même ne peut être un contenu. Le « rien » est donc la forme d'un contenu impossible[88].

Cette remarque nous donne en réalité une indication précieuse pour la compréhension de ce qui suit. La difficulté se présente ainsi : il faut comprendre comment on passe d'un rapport du positif et du négatif comme « zéro » (encore une fois, non pas au sens kantien de l'opposition, mais au sens spéculatif de la signification pure) au rapport du positif et du négatif comme *zu Grund gehen*, là encore un rapport de contradiction, mais qui lui ne débouche pas sur zéro. Ces deux rapports sont présentés dans les deux premiers alinéas. Le deuxième présente en effet le texte suivant :

> Der Widerspruch enthält aber nicht bloß das *Negative* sondern auch das *Positive* ; oder die sich selbst ausschliessende Reflexion ist zugleich *setzende* Reflexion ; das Resultat des Widerspruchs ist nicht nur Null. – Das Positive und Negative machen das *Gesetztseyn* der Selbstständigkeit aus ; die Negation ihrer durch sie selbst hebt das *Gesetztseyn* der Selbstständigkeit auf. Diß ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zu Grund geht[89].

Compte tenu de ce que nous avions étudié précédemment, il ne semble pas qu'il y ait quoique ce soit de nouveau ici, et Hegel semble d'ailleurs quelque peu se répéter. Le rapport du premier alinéa est simplement la contradiction posée, tandis que le rapport du second alinéa est celui entre la contradiction posée et le positif qui est la contradiction en soi, rapport immédiat, comme on l'a vu plusieurs fois.

Bien entendu, cette idée d'une répétition de la même idée ne permet pas de rendre compte des deux points saillants de cette relecture de Hegel : pourquoi le *Null* et le *Grund* apparaissent ici ? Il ne semble plus en effet question ici d'interpréter la contradiction simplement comme le rapport immédiat de la contradiction du positif et de la contradiction du négatif, comme on l'a fait précédemment, mais bien de l'aborder comme rapport du *Null* et du *Grund*. Nous proposons ici une comparaison de l'apparition des deux termes pour tenter de mieux comprendre ce qui se produit ici.

B. *Stand* et *Grund* : une nouvelle articulation « ternaire »

---

[88] Il est donc particulièrement rigoureux, de la part de Hegel, de lier le « rien » de la tautologie non pas à la contradiction dans son entier, mais seulement à la contradiction *posée*. On a cité plus haut (note 27) le passage de 286, *21-24*, dans lequel la contradiction est présenté comme le développement du « rien » qui était contenu dans la tautologie. Mais ce développement allait jusqu'à l'opposition. Or, l'opposition est bien la contradiction posée, à laquelle on s'intéresse ici.

[89] « Cependant, la contradiction ne contient pas simplement le *négatif* mais aussi le *positif* ; ou [encore] la réflexion s'excluant elle-même est en même temps *réflexion posante* ; le résultat de la contradiction n'est pas seulement zéro.- Le positif et le négatif constituent l'*être-posé* de la subsistance par soi ; la négation d'eux par eux-mêmes supprime l'*être-posé* de la subsistance par soi. C'est cela qui, en vérité, va, dans la contradiction, se perdre au fond », GW 11, 281, *1-6* ; *SL*, II, p. 62.

Une première observation terminologique peut sembler anecdotique, mais elle peut faire l'objet, nous semble-t-il d'une attention un peu soutenue : nous rappelons que le *Null* est l'unité prochaine du positif et du négatif, non pas comme deux termes, mais comme deux disparitions en eux-mêmes. Cette « unité prochaine » « se fait » (Gwendoline Jarczyck, Pierre-Jean Labarrière) ou « se réalise » (Bernard Bourgeois) par la contradiction (*durch den Widerspruch*). Mais le verbe traduit ici est *zu Stande kommen*. Nous voulons un instant le comparer avec la seconde expression, beaucoup plus connue : *zugrunde gehen*. L'unité du positif et du négatif en vient à se tenir, à travers la contradiction, comme *Null*. Celui-ci est, rappelons-le, la pure sémanticité, mais celle-ci n'est que par elle-même, sans pouvoir constituer un quelconque thème à part entière : la sémanticité pure n'apparaît qu'à travers la contradiction (*durch den Widerspruch*), comme ce qui consiste simplement dans le fait de dire. Mais le contenu de ce dire semble survenir *dans la contradiction* (*im Widerspruch*).

La contradiction semble donc être ainsi un mouvement qui amène le « zéro » (littéralement, qui l'amène à se tenir), mais qui produit également un résultat qui n'est pas ce simple « zéro », le *Grund* : ce résultat est ce vers quoi se dirige la contradiction, mais non pas exactement ce qu'elle contient ou ce qu'elle « amène à se tenir ». La dimension de « directionnalité » ou, pouvons-nous dire, d'intentionnalité semble être ici une nouveauté intéressante à analyser. Notons ainsi la chose de la manière suivante : l'intentionnalité se produit lorsque la contradiction fait apparaître la sémanticité pure comme exclusion. Cette exclusion n'implique pas seulement de penser le rapport interne au négatif, alors même que l'on envisageait au départ la réflexion s'excluant de soi comme la seule réflexion posée. Si Hegel a raison d'écrire : « Der Widerspruch enthält aber nicht bloß das *Negative* sondern auch das *Positive*[90] », c'est que ce qui a précédé montre bien l'apparition du positif à même ce qui pouvait semblait être le seul négatif. En clair, la contradiction dont il était question au début de notre passage était bien la contradiction qui liait le positif, compris comme en soi la contradiction, et le négatif, compris comme contradiction posée. Si nous reprenons nos conclusions précédentes, nous pouvons donc dire que le rapport dont il était question qui, à travers la contradiction, débouche sur le « zéro » s'interprète correctement comme le rapport *prédicatif*, c'est-à-dire comme un jugement, dans la mesure où celui-ci permet de penser le fait que l'autonomie alléguée de chaque terme du jugement – du sujet ou du prédicat – débouche sur leur simple annulation. Cette annulation est précisément ce qu'ils ont en commun, et produit donc la nécessité de leur liaison[91].

[90] GW 11, 281, *1-2* ; *SL*, II, p. 62.

[91] On peut mesurer à cet endroit l'intérêt de l'intervention de Hegel dans le débat concernant la primauté ou non, en logique, du concept. L'atome logique est-il le concept ou le jugement chez Hegel ? Cette question, qui a l'allure d'une

Dans ce que l'on appelle ordinairement le jugement, on peut tenir le sujet et le prédicat pour des entités détachables, ayant chacune sa vérité. Il ne s'agit pas simplement ici de soutenir que la vérité du jugement est dans l'unité du sujet et du prédicat, et de soutenir ainsi une théorie de la primauté du jugement. La compréhension hégélienne du jugement ne semble pas pouvoir se comprendre à partir d'une telle compréhension qui semble se baser sur une logique du tout et des parties. Une ébauche de la théorie du jugement est bien présentée ici. On sait que le contenu de la proposition (*Satz*) est la relation, et qu'à ce titre, les déterminations de la réflexion, que l'on pouvait à juste titre comprendre comme des relations, trouvaient leur expression dans des propositions. Il demeurait néanmoins un défaut à ces propositions dans la présupposition d'un sujet indéterminé. En d'autres termes, les déterminations de la réflexion pouvaient, dans leur expression propositionnelle, laisser la place à une présupposition, alors que leur thématisation fait apparaître l'évacuation d'une telle présupposition.

On pouvait donc légitimement souligner ici une tension entre les déterminations de la réflexion, évacuant la présupposition, et leur expression propositionnelle, faisant nécessairement apparaître cette présupposition[92]. Or, une telle tension n'est pas anodine, parce que les déterminations de la réflexion doivent être comprises dans leur expression : elles ne peuvent être tenues à part du discours dans lequel elles sont posées. On ne peut donc pas penser que le défaut dans la présentation soit simplement un problème d'ordre extérieur. Mais on doit également tirer une autre conclusion de ce point : la tension entre l'expression propositionnelle et le fonctionnement des déterminations est une tension inhérente au contenu même des déterminations de la réflexion. Cette tension, rigoureusement comprise, est en réalité une contradiction. Elle fait ainsi apparaître ce qui était auparavant le contenu de la proposition comme la « propositionnalité » elle-même, tandis que la détermination apparaît du côté du thème. Or, un tel rapport ne peut plus être compris comme un rapport propositionnel, mais bien comme le rapport du thème et de la propositionnalité qui le pose comme tel. C'est bien ce rapport que l'on peut décrire comme jugement, et ainsi justifier la distinction à laquelle se livre Hegel aussi

---

question frégéenne, est une fausse question. Quoique l'on puisse déduire du texte, il n'y a pas de primauté du concept au sens ordinaire du terme chez Hegel, puisqu'il se livre précisément à une critique sévère de la compréhension ordinaire du mot « concept ». Il ne convient pas non plus de parler sans précautions d'une primauté du jugement, et ce malgré son caractère *ursprünglich*, comme peut le dire Hegel. Le jugement introduit plutôt une nouvelle manière de considérer le corrélat du discours, comme ce dont la vérité est, à travers le discours, en question. Mais surtout, et paradoxalement, ce caractère originel ne suffit pas à justifier l'idée de primauté. En effet, si ce qui est originaire est une séparation, une répulsion, ou bien une exclusion, alors l'idée même d'un terme « premier » perd de son sens : la question de l'origine se solde par l'absence de primauté, et donc par ce que l'on a pu identifier, avec Gérard Lebrun, comme une absence de profondeur chez Hegel. On se reportera à la critique du paradigme de la présence originaire dans *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 53-55.

[92] D'autant plus que l'expression propositionnelle était précisément ce qui pouvait encourager une compréhension « axiomatique » des déterminations de la réflexion, contre laquelle Hegel s'élève, comme on a pu le souligner.

« tôt » dans la *Logique*[93]. Ainsi, le positif apparaît comme le thème, tandis que le négatif apparaît comme le discours qui porte sur celui-ci.

Or, ce qui nous intéresse particulièrement dans une telle reconstruction est qu'elle fait désormais apparaître d'une part un rapport que l'on décrit comme judicatif entre le positif et le négatif (entre l'identité du thème et la contradiction posée qui exclut d'elle-même cette identité qu'elle est[94]), rapport que l'on peut nommer le *Stand*, mais également d'autre part une intentionnalité repensée dans le fait que ce rapport, contradictoire, se dirige, ou s'oriente, vers le *Grund*. Le rapport intentionnel ne se décrit pas ici comme un rapport entre le nom et l'être, mais comme un rapport entre le *Stand* et le *Grund*.

Dans le vocabulaire hégélien, ce rapport se présente de la manière suivante : le *Stand* est la situation dans laquelle la *Selbstständigkeit* est l'être-posé. Le positif et le négatif sont ainsi l'être-posé de l'indépendance. Mais dans la contradiction, l'être-posé de cette indépendance est relevé. On peut ainsi décrire, toujours dans le vocabulaire de Hegel, le mouvement qui fait apparaître le *Grund* comme une relève (*Aufhebung*) de l'être-posé de l'indépendance. Ce point est présenté dans les quelques lignes suivantes :

> Das Positive und Negative machen das *Gesetztseyn* der Selbstständigkeit aus ; die Negation ihrer durch sie selbst hebt das *Gesetztseyn* der Selbstständigkeit auf. Diß ist es, was in Wahrheit im Widerspruch zu Grund geht[95].

---

[93] Cette dernière formulation fait bien apparaître une manière de répondre à la difficulté. Il n'est pas étonnant qu'il y ait des effets d'anticipation, de récurrence, de reformulation au sein de la *Logique*, puisque celle-ci n'obéit pas à une logique ascendante ou cumulative. On peut ici rappeler les analyses de Franco Chiereghin (*Relire la* Science de la logique *de Hegel. Récursivité, rétroactivité, hologrammes*, tr. C. Alunni, Paris, Hermann, 2020), qui montre que les rétroactions négatives et positives fonctionnent comme un système d'autorenforcement (pp. 109-111), tandis que la récursivité et l'autoréférence assurent respectivement les fonctions de principe d'organisation et de totalisation (pp. 76-77). Ainsi, la récurrence de certains opérateurs ne doit pas laisser croire en la linéarité de la *Logique*. Elle n'est pas construite sur le modèle des logiques qui partent du concept pour parvenir au syllogisme, pas plus qu'elle n'est censée nous faire parvenir à un point ultime. Mais dans le cas particulier du jugement, on peut néanmoins s'interroger sur le rapport entre le jugement qui apparaît ici, dans le caractère problématique du rapport à soi de la pensée – c'est-à-dire dans le caractère non linéaire de la relation qu'elle fait être – et le jugement dont il est question dans la *Logique du concept*. Bien entendu, Hegel ne parle pas ici de jugement pour décrire le fonctionnement de la contradiction. Pourtant, il y a bien une proximité entre ce qu'il décrit et ce que nous appelons ordinairement une compréhension spéculative du jugement. Cela signifierait donc que la théorie du jugement dans la *Logique du concept* n'est pas exactement ce que l'on entend ordinairement par jugement. Et en effet, on observe bien que le jugement apparaît comme « réalisation » du concept, et non plus exactement comme un acte de prédiquer quelque chose de quelque chose (« Das Urtheil kann daher die nächste *Realisirung* des Begriffs genannt werden, insofern die Realität das Treten im *Daseyn* als *bestimmtes* Seyn, überhaupt bezeichnet » (« Le jugement peut, par conséquent, être appelé la réalisation la plus prochaine du concept, dans la mesure où la réalité désigne en général l'entrée dans l'*être-là* en tant que l'être *déterminé* »), GW 12, 53, *15-17* ; *SL*, III, p. 70).

[94] Cette exclusion est donc, comme on le comprend, la source de l'objectivité véhiculée par la copule, qui apparaissait dans le contexte kantien comme liée à la subjectivité transcendantale.

[95] « Le positif et le négatif constitue l'*être-posé* de la subsistance par soi ; la négation d'eux par eux-mêmes supprime l'*être-posé* de la subsistance par soi. C'est cela qui, en vérité, va, dans la contradiction, se perdre au fond », GW 11, 281, *3-6* ; *SL*, II, p. 62.

Le fait de parvenir au *Stand* se fait à travers la contradiction. Le fait d'aller au fondement se produit *dans* la contradiction. Autrement dit, le fait de comprendre le rapport du positif et du négatif comme contradiction resitue le positif et le négatif dans la contradiction : c'est le « zéro » qui intervient alors, mais ce zéro est précisément la signification pure, dans laquelle la différence du positif et du négatif prend sens. Or de cette contradiction, les termes sont dépourvus de sens. Mais ce que signifie cette contradiction ne se retrouve pas à proprement parler dans l'un ou l'autre de ces termes : dans le jugement ne se joue pas la simple définition du positif, le seul déploiement de ce qui s'y trouverait contenu. Il s'agit, dans le jugement, de la question de la vérité de celui-ci. Ainsi, il semble possible d'analyser le *Grund* non pas exactement comme le « sujet » du jugement (qui serait à proprement parler, dans notre reconstruction, le positif), mais comme ce que le jugement *vérifie*. Il est question de *vérité* dans l'objet du jugement[96]. Le *Grund* apparaît comme corrélat spécifique du jugement parce qu'il est ce qui le vérifie : il est, de ce point de vue, la vérité du jugement.

La présentation de Hegel est, il faut évidemment le remarquer, assez éloignée de cette reformulation. Pourtant, si l'on se penche sur les détails de ce passage, on peut parvenir à déceler certains éléments intéressants. Proposons tout d'abord une vue d'ensemble. Le court texte qui a été cité plus haut semble faire l'objet d'un commentaire dans la suite du 2., et ce jusqu'à la fin de la page, qui fait apparaître un 3. Le second alinéa[97] propose une interprétation de l'être-posé de l'indépendance qui permet de faire apparaître le mouvement d'aller au fondement[98]. Le troisième alinéa, plus long[99] est consacré à l'étude précise de la réflexion excluante comme mouvement de totalisation de l'essence elle-même. Elle prépare la compréhension de l'essence elle-même comme *Grund*[100].

Ces passages sont particulièrement denses, et proposent, comme on peut désormais s'y attendre, des éléments de recontextualisation de ce qui précède, et par conséquent de nouvelles

---

[96] Sans vouloir surinterpréter le texte, il convient de remarquer que l'expression : « Diß ist es, was in Wahrheit im Widerspruch zu Grund geht » fait apparaître un « in Wahrheit im Widerspruch » assez technique à comprendre. La question de la vérité chez Hegel mobilise le régime de l'adéquation de manière non-naïve, et pense l'adéquation à soi du concept comme une application du concept à soi, application dont la structure est elle-même pensée. Or, la contradiction fait apparaître, à même le discours qui est censé déployer une telle application, de l'étrangeté. Celle -ci se présente comme la différence entre les deux dimensions du concept entre lesquelles la correspondance doit se produire. La contradiction est donc le cadre formel de la vérité. Le fait de faire intervenir la question de la vérité dès la *Logique de l'essence* ne doit pas surprendre outre mesure si l'on se souvient de la compréhension de l'essence comme « vérité » de l'être.

[97] GW 11, 281, *7-17* ; *SL*, II, pp. 62-63.

[98] Nous retenons, par commodités, cette traduction habituelle de *Grund*, mais maintenons que la traduction par « raison » demeure possible.

[99] GW 11, 281, *18-37* ; *SL*, II, p. 63.

[100] La transition entre la première présentation du *Grund* et celle à laquelle cet examen approfondi nous amène fera apparaître que le *Grund* n'est pas simplement ce vers quoi s'oriente la contradiction, mais ce *dans quoi* l'essence revient à elle-même. Ce passage, assez décisif, nous le verrons, est clairement pointé plus loin, au début du 3. (281, *38* – 282, *2*.

conclusions dues au contexte de la contradiction, qui permet de faire apparaître des points nouveaux par rapport aux thématisations que l'on rencontrait précédemment. Ainsi, ce que l'on pouvait voir apparaître dès l'opposition comme réflexion dans soi du positif et du négatif se retrouve bien dès le début du second alinéa[101], mais leur indépendance les fait bien apparaître comme des moments différenciés, c'est-à-dire comme une différence de *sens*[102]. Or, cette différence ne s'avère que dans leur être-posé : leur indépendance n'est que par leur être-posé. Mais l'interprétation de ce rapport est encore enrichie par la compréhension de la réflexion comme *exclusion*. Mais cette interprétation de l'exclusion fait justement que chaque terme se constitue en se rapportant à lui-même à l'exclusion de son autre : pour le dire dans les termes de Hegel, nous n'avons plus affaire à une indépendance des termes qui implique l'être-posé de ces mêmes termes, mais à une position de l'indépendance elle-même.

Si l'on doit tenter de transcrire ce point, il signifie que l'irréductibilité de chaque terme, dans l'opposition conçue comme exclusion, est un effet propre à chaque terme : son indépendance même est une position de l'exclusion, et rien d'autre. Le fait de se diriger vers le *Grund* (« *Sie richten sich zu Grunde* », écrit Hegel[103]) traduit le fait que chacun des termes exprime dans l'exclusion réciproque le fait qu'aucun des deux ne soit véritablement une base, un socle de leur rapport. Mais une telle présentation fait encore du *Grund* quelque chose qui peut se comprendre par le biais d'une métaphore spatiale, comme le sol sous-jacent[104] d'une prétendue indépendance qui n'a de tenue que dans l'exclusion réciproque des termes. Or, il ne semble pas

---

[101] Die reflexion in sich, wodurch die Seiten des Gegensatzes sich zu selbstständigen Beziehungen auf sich machen, ist zunächst ihre Selbstständigkeit als *unterschiedener* Momente […] 281, *7-9*. Comparer, par exemple, avec l'opposition dans 273, *21-21*.

[102] Cette différence fait bien l'intériorité du positif et du négatif : l'indépendance de l'un comme de l'autre vient du fait qu'intérieurement, le positif *est* le négatif, et le négatif *est* le positif. Simplement, cette médiatisation par l'autre est *interne*. La différence entre les deux est donc dévolue au *sens* dans lequel la différence entre les deux est intérieurement parcourue. Cette différence se traduit ensuite *extérieurement* par leurs positions respectives. On ne peut donc pas comparer extérieurement le positif et le négatif, sauf à les tenir tous deux pour négatifs (comme c'est le cas dans l'opposition simple).

[103] « *Ils s'orientent à l'abîme* », GW 11, 281, *15* ; *SL*, II, p. 63 modifiée. Le soulignement est de Hegel. La traduction que nous proposons est tout à fait insuffisante (B. Bourgeois choisit une option plus simple « Ils vont à l'abîme », mais qui ne tient pas compte de la variation du verbe entre *gehen* et *richten*). *Richten* est assez riche ici, et peut se retrouver dans d'autres expressions (*über etwas richten*) pour désigner un acte de jugement (comme dans le *Sie ist gerichtet* de la fin de *Faust*, avec le jeu entre *richten* et *retten*. « Zugrunde richten » est synonyme, dans le Duden, de *ruinieren* et de *vernichten*. « Sich zugrunde richten » peut ainsi signifier, dans un vocabulaire assez imagé « creuser sa propre tombe » ou encore s'anéantir ». Or, le rapport à la destruction ou même à la mort indique, dans notre interprétation, l'abolition du signifiant par son propre jeu dans la référence, c'est-à-dire en son propre cœur, comme ce qui lui est inaccessible. Que ce mouvement se fasse par une « direction » (*Richtung*) traduit le fait que la relation dont il est question ici n'est pas interprétée comme un rapport entre des pôles déjà prêts.

[104] Cette métaphoricité a une certaine fortune. Dans l'idée du terme « sous-jacent », on retrouve bien l'idée du *sujet* (*subjectum*, *hupokeimenon*), et dans l'idée de *Grund*, on retrouve le *ground* anglais, qui évoque bien le sol. Mais le *Grund* hégélien semble justement évoquer une idée assez différente de celle que l'étymologie suggère un peu spontanément dans la mesure où il ne se rattache pas à l'idée d'une stabilisation de deux termes, mais plutôt à la direction commune de deux rapports. Il entretient, de ce point de vue, un certain rapport à ce que suggère le *Null* de la contradiction, comme ce que l'inassignabilité du *Null* indiquerait en creux.

qu'une telle métaphore soit ici pertinente, dans la mesure où le *Grund* apparaît pour le moment comme ce vers quoi s'oriente l'annulation de chaque terme, annulation qui correspond à la compréhension de leur indépendance, du fait qu'ils peuvent « se tenir par eux-mêmes », comme résultat de leur position. L'être-posé du positif et du négatif débouche, nous dit Hegel, sur une « relève » de l'être-posé parce que l'être-posé s'avère comme rapport non pas à un autre, mais bien à sa propre altérité. C'est ce point qui fait ici apparaître le *Grund*, et que le troisième alinéa va étudier.

C. L'accomplissement de l'être-posé

La réflexion excluante telle que décrite précédemment apparaissait dans une « détermination formelle »[105]. Elle apparaît d'abord comme ce qui se maintient, au-delà de la différence du positif et du négatif. Cette situation correspond bien à la situation dans laquelle la réflexion excluante apparaît elle-même comme ce qui n'a pas besoin d'être soutenu par autre chose, et à ce titre comme *selbstständig*, et dans laquelle le positif et le négatif sont d'autres part présentés comme l'être-posé de cette réflexion. On ne peut soutenir ici que la réflexion excluante se présente à proprement parler comme le thème : elle est bien plutôt ce qui explique l'absence de support des termes opposés. Mais dans cet être-posé, chaque terme, le positif comme le négatif, ne se définissent que comme des rapports différenciés, dont la différence ne tient qu'à leur différence : le régime de différenciation du positif et du négatif n'est pas lié à une qualité de l'un ou de l'autre, mais à leur rapport à leur propre différence. Dès lors, chacun des termes s'oriente vers un fondement qui ne s'apparente pas à une détermination commune, mais à quelque chose que leur opposition interne indique. Pour le formuler en suivant le texte, il semble donc que le second alinéa, commenté au-dessus, présente en réalité un éclaircissement de la première partie de la phrase citée plus haut : « Das Positive und Negative machen das *Gesetztseyn* der Selbstständigkeit aus […] ».

La suite désigne cette première présentation comme formelle, dans la mesure où la « relève » de l'être-posé était encore « distribué » dans les termes de l'être-posé lui-même. On remarque ainsi que ce qui a été décrit dans l'alinéa qui précède se décale : dans l'alinéa précédent, le positif et le négatif, c'est-à-dire les côtés de l'opposition, étaient l'indépendance « en soi », et le fait de l'être « en soi » constituait leur être-posé. Mais à les concevoir de plus près, on faisait apparaître que le positif et le négatif étaient constitués dans une réflexion « excluante ». Or, une telle réflexion se traduit par une relève de l'être-posé pour la raison que nous avions vue : le

[105] « Allein diese ausschliessende Reflexion ist näher betrachtet, nicht nur diese formelle Bestimmung » (« Mais, considérée de plus près, cette réflexion excluante n'est pas seulement cette détermination formelle »), GW 11, 281, *18-19* ; *SL*, II, p. 63.

rapport à l'autre n'est pas un simple rapport négatif, mais une identification de soi comme négation de l'autre : dans l'exclusion, un terme n'est pas l'autre de l'autre, mais le non-être de cet autre. À cet égard, l'être-posé, qui apparaît comme la totalité d'un terme avec sa négation, est bien relevé par l'exclusion, dans la mesure où cette totalité est par définition impossible.

Ainsi, cette relève fait de chaque terme un terme indépendant, mais cette indépendance est en réalité elle-même *posée* : à travers la relève de l'être-posé, c'est-à-dire à travers l'impossibilité de lier deux termes dans une détermination commune, l'indépendance *se pose elle-même*. Mais c'est alors à une nouvelle contradiction que l'on a affaire : celle du rapport entre la *Selbständigkeit* et le *Gesetztsein*. C'est précisément ce qui est décrit dans le troisième alinéa, sauf qu'à cet endroit, le fait de relever l'être-posé fait apparaître un nouvel être-posé. Mais la nouveauté de celui-ci consiste dans le fait qu'il n'est pas la relève de l'immédiateté, mais la relève de l'être-posé lui-même, ainsi :

> Durch das Aufheben des Andersseyn oder Gesetztseyns ist zwar wieder das Gesetztseyn, das Negative eines Andern, vorhanden. Aber in der That ist diese Negation nicht wieder nur erste unmittelbare Beziehung auf Anderes, nicht Gesetztseyn als aufgehobene Unmittelbarkeit, sondern als aufgehobenes Gesetztseyn[106].

L'indépendance est la relève de l'être-posé, mais se pose elle-même à travers cette relève, et donc fait être le rapport même qu'elle est en le supprimant. Le caractère en apparence circulaire du propos est ici frappant, et se confirme par la suite : l'indépendance dont il est question ici n'est que dans le fait d'abolir l'être-posé dans lequel, néanmoins, elle se pose à travers sa propre abolition[107].

Conclusion : la suppression de la copule comme direction du jugement

Nous pouvons essayer de tirer les conclusions du passage qui précède à partir de l'interprétation générale que l'on a pu fournir précédemment : la réflexion excluante remplit, dans la structure décrite, le rôle de la *copule*. Il ne s'agit pas en effet de penser ici une égalité du positif

---

[106] « Du fait de l'abolition de l'être-autre ou de l'être-posé, est bien présent à nouveau l'être-posé, le négatif d'un autre. Cependant, en réalité, cette négation n'est pas, à nouveau, seulement une première relation immédiate à autre chose, elle n'est pas un être-posé en tant qu'immédiateté abolie, mais en tant qu'être-posé aboli », GW 11, 281, *21-25* ; *SL*, II, p. 63 modifiée.

[107] Cette circularité apparaît de manière particulièrement nette dans le passage suivant : « Die *ausschliessende Bestimmung selbst* ist auf diese Weise sich das *Andre*, dessen Negation sie ist ; das Aufheben dieses Gesetztseyn ist daher nicht wieder Gesetztseyn als das Negative eines Andern, sondern ist das Zusammengehen mit sich selbst, das positive Einheit mit sich ist » (« La *détermination excluante elle-même* est, de cette manière, pour elle-même, l'Autre dont elle est la négation ; c'est pourquoi l'abolition de cet être-posé n'est pas, à son tour, un être-posé en tant qu'il serait le négatif d'un Autre, mais elle est la venue à coïncidence avec soi-même qui est unité positive avec soi ») GW 11, 281, *30-33* ; *SL*, II, p. 63, légèrement modifiée. L'impression de circularité ici n'est qu'apparente, puisque l'on ne peut pas exactement supposer que la réflexion excluante serait, au départ, une unité qui serait « exprimée » à travers la négation de l'être-posé, et posée par là-même : l'unité positive n'apparaît qu'au bout de la chaîne, et ne peut être supposée dès le départ.

et du négatif, et donc encore moins d'analyser le rapport du jugement au moyen d'une identification qui serait inscriptible comme une égalité. Alors que la compréhension « posée » de la contradiction pouvait encore s'écrire de la manière suivante : A = –A, mais ici, cette contradiction posée ne constitue que l'un des côtés de l'opposition, à savoir celui du négatif. Or, la liaison du positif et du négatif dans la contradiction étudiée ici est leur exclusion mutuelle en même temps que leur identification par cette exclusion même. On a donc bien ici affaire à un jugement articulé non pas par une simple liaison (et comme on l'a vu, Hegel reprend chez Kant l'idée que la copule d'un jugement n'est justement pas une simple « copule »), mais bien une articulation qui vise à l'objectivité du jugement. C'est le contenu objectif du jugement que la copule médiatise. Mais peut-on dire, dans ces circonstances, que la copule est bien ce qui revient à soi-même en se supprimant ? Peut-on véritablement donner un sens à cette expression ?

Excursus : une théorie du jugement dans la contradiction ? Discussion de la question du jugement entre Kant et Hegel à partir de l'interprétation de Béatrice Longuenesse.

Rappelons les grandes lignes de la lecture sur laquelle l'analyse proposée des déterminations de la réflexion débouche. Il s'agit de la mise en place d'une théorie particulièrement rigoureuse du jugement, qui articule celui-ci comme la *forme* dans laquelle se produit la référence au vrai. Cette analyse part de la compréhension de la réflexion excluante comme copule à travers laquelle se joue le rapport de la contradiction au *Grund*. Cette compréhension de la contradiction permet d'éclairer le rapport de la *Logique de l'être* et de la *Logique de l'essence*.

A. L'arrière-plan de la discussion sur la copule : éléments pour la discussion ente Kant et Hegel[108]

Le rôle de la copule fait l'objet de l'attention de Hegel bien avant la *Logique*, mais son rôle semble souvent renvoyé, à ce moment-là, à une problématique dont les sources sont kantiennes[109]. Dans le traitement de détail de cette question, Béatrice Longuenesse[110] rappelle que les objets sont subsumés sous des concepts, et ces concepts sont subordonnés entre eux. L'expression : « A est B » signifie dans ce cas : les objets x compris sous le concept A sont également compris sous le concept B[111]. Les deux concepts sont donc logiquement descriptibles

[108] Nous discutons ici principalement deux contributions de Béatrice Longuenesse, reproduites dans la seconde édition de *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015 : « Kant et Hegel sur le concept, le jugement et la raison » (pp. 277-327) et « Hegel lecteur de Kant sur le jugement » (pp. 329-368).

[109] Il convient toutefois de remarquer que la référence à *Foi et savoir* peut contribuer à la situation de Hegel par rapport à Kant, et dans une moindre mesure dans une lignée « schelligienne ». La copule sera interprétée, dès lors, dans la perspective d'une remontée à l'unité de la discursivité et de la sensibilité. La contribution de B. Longuenesse à la discussion est plus détaillée dans la mesure où le rôle objectif du jugement apparaît à partir du moment où l'on identifie la même fonction dans l'articulation des concepts dans un jugement et dans la coordination du donné dans la sensibilité. Le jugement chez Hegel a bien la fonction d'articulation de la forme de l'être et de la forme de la pensée dans les écrits antérieurs à la *Phénoménologie de l'esprit* (voir ici *Foi et savoir*, GW 4, 326-327 ; tr. A. Philonenko, C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, pp. 105-107. Ce passage est largement commenté, comme le rappelle B. Longuenesse en note (*Hegel et le critique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 311, n. 2. Elle renvoie ainsi à Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1976, pp. 109-112 ; Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986, pp. 199-200, qui insiste plus loin, pp. 205-206, sur le caractère inconscient de la copule dans le jugement kantien ; Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 80-86). L'insistance de M. Baum sur le motif de l'inconscience de la copule apporte un éclairage tout particulier sur la question, dans la mesure où l'on peut lier cette inconscience à l'ignorance du caractère conceptuel de la subjectivité transcendantale chez Kant. Mais on doit bien insister, avec Alfredo Ferrarin sur le fait que cette « non-conscience » (*Bewußtlosigkeit*) n'a pas à être « corrigée » par une prise de conscience, mais bien plutôt qu'elle doit être conceptuellement comprise comme aliénation, et donc comme « réification », *Thinking and the I. Hegel and the Critique of Kant*, Evanston, Northwestern University Press, 2019, pp. 88-98

[110] *Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 312.

[111] Cette définition insiste sur la substituabilité du concept B au concept A dans la mesure où l'extension de A équivaut à l'extension de B. En vocabulaire nominaliste, on reconnaît ici une définition de la vérité comme égale extension de la supposition : l'expression « A est B » est vraie dès lors que A et B suppose pour la même chose. On retrouve ce point chez Guillaume d'Ockham : « Circa quod dicendum est quod ad veritatem talis propositionis

comme prédicats de *x*, sujet ultime et objet de l'intuition[112]. On peut ainsi comprendre que la subordination de A sous B est rendue possible par la subsomption de tout *x* compris sous A sous B : les logiques qui présentent les jugements de manière diagrammatique comme inclusion d'un concept sous un autre concept ne sont que *superficiellement* des rapports binaires : le rapport au *x* des deux concepts est ce qui permet de comprendre la valeur de leur articulation dans un jugement.

Ce point est pour nous une autre manière de rappeler que la structure du jugement n'est pas une structure binaire (qui s'apparenterait, dans la reconstruction que l'on propose ici, au *Satz*), mais bien une structure ternaire. Mais que ce troisième terme puisse être présenté comme un *x* ne correspond pas tout à fait à ce qu'en fait Hegel ici. Ce dont parle le jugement, ce n'est pas exactement de son sujet, mais bien de la vérité de son sujet. Ainsi, la vérité du jugement est fonction de cette référence produite par l'intervention de la copule. Mais comment interpréter rigoureusement celle-ci ? La solution inspirée de Kant est, notamment dans le contexte hégélien, de revenir à l'unité transcendantale de l'aperception.

---

singularis quae non aequivalet multis propositionibus non requiritur quod subiectum et praedicatum sint idem réalité, nec quod praedicatum ex parte rei sit in subiecto vel insit réalité subiecto, nec quod uniatur a parte rei extra animam ipsi subiecto […], sed sufficit et requiritur quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem » (« À ce propos, il faut dire que pour la vérité d'une telle proposition singulière, qui n'équivaut pas à plusieurs propositions, il n'est pas requis que le sujet et le prédicat soient réellement identiques, ni que le prédicat, du côté des choses, soit dans le sujet ou inhère réellement au sujet, ni que du côté des choses en dehors de l'âme il soit uni au sujet […], mais il est suffisant et il est nécessaire que le sujet et le prédicat suppose pour la même chose » (*Somme de logique*, II, 2 ; tr. J. Biard, Mauvezin, TER, p. 11). La substituabilité des termes dans le jugement vrai est bien *fonction* de la supposition d'une même « chose », pour laquelle les deux termes supposent. On voit donc bien ici se dessiner une structure ternaire. Nous faisons ici une courte remarque sur le fait que cette discussion sur la présentation binaire ou ternaire du jugement a bien un passé. Joël Biard note, lorsqu'il introduit à la traduction du second livre de la *Somme de logique* de Guillaume d'Ockham (*Op. cit.*, pp. II-III), qui porte justement sur les jugements, l'insistance d'Ockham à maintenir une structure ternaire du jugement, par contraste notamment avec Guillaume de Sherwood, qui admet pour sa part au rang de proposition des propositions à deux termes seulement. La reformulation des composés de sujet-verbe en sujet-copule-participe se retrouve exemplairement dans la *Logica cum sit nostra* (Voir ici L.-M. De Rijk, *Logica modernorum*, *op. cit.*, II/2, p. 420, pour *Sortes currit* > *Sortes est currens*). Une telle conception n'est pas anecdotique eu égard à la conception (que l'on désignerait aujourd'hui comme extensionaliste) qu'a Guillaume d'Ockham de la vérité. Ainsi, la théorie de la référence propositionnelle présente ici certaines particularités, que la copule est à même de manifester.

[112] Cette présentation, triangulaire se repère à différents endroits de l'œuvre kantienne. B. Longuenesse (*Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*, pp. 312-313) présente ce point et fournit (p. 312, n. 2) des références. Le renvoi à *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, Puf, 1993, pp. 86-88 et pp. 108-111 permet surtout de mettre en perspective la question de la référence du jugement avec la question de la *condition*, et d'étudier la polémique avec Eberhard sur la paternité de la distinction entre analytique et synthétique (que Eberhard fait remonter à la distinction wolffienne entre les jugements attribuant des *essentialia* et ceux qui prédiquent des *attributa*). La réponse kantienne précise que les conditions doivent subsumer des intuitions (Ak. VIII, 241 ; tr. J. Benoist, Kant, *Réponse à Eberhard*, Paris, Vrin, 1999, p. 141). Mais l'on ne peut pas cependant prendre le prétexte de la critique de l'intuition chez Hegel pour argumenter en faveur d'un retour à Wolff. On renvoie ici à la mise au point de Christophe Bouton, « Ontologie et logique dans l'interprétation hégélienne de Christian Wolff », *Les Études Philosophiques*, n. 1/2, Puf, 1996, pp. 241-260. L'auteur détecte ainsi non pas un retour à Wolff, mais une *Aufhebung* logiciste de l'ontologie, en insistant donc sur son caractère onto-*logique*. Nous suivons la conclusion qui consiste à ne pas penser un « retour » hégélien à Wolff, mais pensons pouvoir la fonder dans une théorie particulière de la condition comme corrélat de l'annulation du jugement, par la contradiction du prédicat.

La lecture hégélienne[113] est que l'unité transcendantale de l'aperception est aussi bien la source de l'unité de l'intuition que de l'unité du concept. Comme source de l'unité de l'intuition, elle est l'imagination transcendantale, comme source de l'unité du concept, elle est unité analytique de l'aperception[114]. La question de la compréhension du concept comme croisement entre l'intuition et la discursivité fait apparaître la discursivité non pas comme une articulation d'un donné extérieur, mais bien comme une production symbolique (dans la lecture de la distinction entre intuition et discours qui soulignerait l'opacité de l'intuition[115]) ou comme production sémantique (dans le cas où l'intuition fonctionne comme annulation de sa propre opacité). Cette identification aboutit à l'idée suivante, toujours suivant Béatrice Longuenesse (*Hegel et la critique de la métaphysique, op. cit.*, p. 318) : l'espace et le temps sont des produits de l'imagination transcendantale, et donc de la spontanéité. Il a été opposé à cette reconstruction le fait que Hegel a tendance ici à réduire la part de la donation au profit de la seule discursivité, de telle sorte qu'il pourrait lui-même être au nombre de ceux qui « intellectualisent les phénomènes ». Une telle réduction de la donation se ferait au prix de l'introduction de concepts étrangers à Kant[116]. Mais l'auteure répond à cette objection en rappelant qu'une telle articulation du problème de l'application se rencontre déjà chez Kant en différents lieux. Elle s'appuie notamment sur un passage célèbre de la Déduction métaphysique :

> Dieselble Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandsbegriff heißt[117].

C'est bien la même *fonction*, écrit ici Kant, qui subordonne les concepts dans un jugement et qui coordonne les différentes représentations dans une intuition. Seulement, une telle unité est, comme l'écrit justement Kant ici *fonctionnelle*. Hegel remplace-t-il donc une telle unité fonctionnelle par une unité « conceptuelle » ? La question porte bien ici sur la nature de l'unité transcendantale de l'aperception.

Pour poursuive sa lecture comparée, Béatrice Longuenesse part de Kant. Pour celui-ci, une synthèse est une liaison. Cette liaison peut être ou bien une liaison de concepts (dans le jugement) ou bien une liaison d'intuition (dans l'imagination). Le jugement synthétique *a priori* est

---

[113] Notamment en GW 4, 327, *17* – 328, *6* ; *Foi et savoir*, *op. cit.*, p. 10.
[114] *Critique de la raison pure*, B 135-136 ; Ak. III, 110 ; Pl. I, p. 855).
[115] De ce point de vue, le symbole est toujours, et irrévocablement, un mystère.
[116] C'est le contenu de la critique de Sally Sedgwick, « Pippin on Hegel's Critique of Kant », *International Philosophical Quarterly* 33/3, 1993, pp. 273-283, que rappelle ici B. Longuenesse (*Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 319, n. 1).
[117] « La même fonction qui donne l'unité aux représentations diverses *dans un jugement* donne aussi à la simple synthèse de représentations diverses *dans une intuition* l'unité, qui, exprimée généralement, s'appelle le concept pur de l'entendement », A 79 / B 104-105 ; Ak. III, 92 ; Pl. I, p. 834.

une liaison *a priori* de concepts. Il doit y avoir un rapport de correspondance entre la liaison de concepts (dans le jugement) et la liaison d'intuition (dans l'imagination) : c'est le rôle de la synthèse transcendantale de l'imagination comme affection de l'imagination par le jugement[118]. Or, Hegel ne remet pas en question un tel rapport de « correspondance », qui serait plus judicieusement interprété comme un « isomorphisme » : il entend plus exactement comprendre comment fonctionne l'articulation « verticale » entre le jugement et ce à quoi il s'applique. En repensant cette articulation, le corrélat du jugement n'apparaît pas comme une simple « chose », mais comme la vérité de ce sur quoi porte le jugement.

C'est sur ce point que la compréhension hégélienne peut apparaître comme légèrement déroutante, et en tout cas un peu baroque du point de vue kantien. *Foi et savoir* semble en effet inviter à penser la raison de l'isomorphisme dans une unité première qui serait identifiée aussi bien à l'imagination transcendantale de la *Critique de la raison pure* qu'à l'entendement intuitif ou l'intuition intellectuelle de la *Critique de la faculté de juger*[119]. Cette lecture « unitaire », et dans son apparence fort schellingienne, viendra être considérablement tempérée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et, si l'on suit Béatrice Longuenesse, dans la *Science de la logique* (et tout particulièrement au début de la *Logique du concept*, comme on avait pu le voir dans le passage où Hegel souligne le caractère non conceptuel de la pensée kantienne du concept). Certes, l'évolution de Hegel est constatable sur ce point, et va d'ailleurs dans le sens d'une compréhension du problème qui dépasse la question du principe, mais quand bien même l'entreprise hégélienne pouvait consister, en 1804, à rechercher une origine de la vérité par-delà la *Zweistämmigkeit*, cette recherche ouvre la voie non pas tant à une levée de l'hypothèque de la chose en soi qu'à une pensée renouvelée de l'application de la logique, qui permet de ne pas avoir recours au schématisme, ou plutôt à penser le schématisme comme une fonction discursive. L'identification hégélienne de l'entendement intuitif avec l'imagination dit quelque chose de singulier sur sa conception du schématisme qui expliquerait son contournement global.

On peut considérer la théorie hégélienne de la copule comme un développement de ce point. Hegel s'y dote d'une compréhension tout à fait singulière du problème de la référence, non pas comme concordance du jugement et de l'imagination, mais comme structuration par elle-même de la discursivité. Or, c'est précisément à une telle structuration par la thématisation qu'invite l'analyse des déterminations de la réflexion. Ainsi, la théorie du jugement est bien l'objet qui traverse les déterminations de la réflexion. Pour ce qui concerne la question de l'unité « verticale », la référence à cette identité semble bien abandonnée par Hegel, même si l'on a pu

[118] *Critique de la raison pure*, B 150-152 ; Ak. III, 119-120 ; Pl. I, pp. 865-867.
[119] Voir GW 4, 341, *1-20* ; *Foi et savoir*, *op. cit.*, pp. 121-122.

voir qu'elle était en réalité « resituée » par lui[120]. En revanche, son fonctionnement devient plus clair dès lors que l'on se passe de la compréhension d'une unité. C'est ainsi, dans le passage qui nous occupe, la contradiction elle-même qui permet de comprendre la fonction « verticale », c'est-à-dire référentielle, du jugement.

B. Jugement et fonction subjective

Le jugement n'est pas une liaison de concepts, comme on le sait, mais partage originaire de ce qui est originairement un. C'est ainsi qu'il se trouve présenté, comme on le sait, dans la *Logique du concept* :

> Es kann nun die Betrachtung des Urtheils von der ursprünglichen Einheit des Begriffes oder von der Selbstständigkeit der Extreme ausgehen. Das Urtheil ist die Diremtion des Begriffs durch sich selbst; *diese Einheit* ist daher der Grund, von welchem aus es nach seiner wahrhaften *Objectivität* betrachtet wird. Es ist insofern die *ursprüngliche Theilung* des ursprünglich Einen; das Wort *Urtheil* bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist. Daß aber der Begriff im *Urtheil* als *Erscheinung* ist, indem seine Momente darin Selbstständigkeit erlangt haben, - an diese Seite der *Aeußerlichkeit* hält sich mehr die *Vorstellung*[121].

L'expression « Das Urtheil ist die Diremtion des Begriff durch sich selbst » indique néanmoins une difficulté concernant la définition du jugement : il ne s'agit pas simplement de la séparation de l'unité que serait le concept, il s'agit de la séparation *originaire* du concept *par lui-même*. Le concept n'est pas divisé par autre chose : il se divise lui-même, et une telle division n'apparaît pas secondairement par rapport à son unité. Il n'est que dans cette séparation. Ainsi, le jugement n'est pas articulation de concepts : c'est bien le concept qui *est jugement*. La conséquence de cette lecture est que ce que l'on cherche à décrire dans la *Logique de l'essence* est une certaine compréhension du jugement qui rend compte du rapport entre le discours et la vérité.

---

[120] La compréhension de la liaison de la discursivité avec elle-même comme une unité surplombante semble dévolue à l'analyse de la diversité, plus exactement de la comparaison, qui permet en effet de penser la « correspondance » comme un rapport médiatisé par un tiers extérieur au rapport qu'il produit (et non pas comme une simple identité ou unité). Il n'était donc pas surprenant, dans ces circonstances, de voir la réflexion apparaître comme « aliénée » (GW 11, 269, *1* ; *SL*, II, p. 49 où B. Bourgeois traduit par « réflexion qui s'est rendue étrangère à elle-même »), puisque le produit de son opération lui apparaissait comme extérieur à elle-même. Cette théorie de l'aliénation de la réflexion ne devait donc pas être interprétée comme un défaut, mais bien comme la production d'une liaison spécifique, que l'on a analysée comme liaison symbolique.

[121] « Or la considération du jugement peut partir de l'unité originaire du concept ou de la subsistance par soi des extrêmes. Le jugement est la division du concept par lui-même; cette *unité* est par conséquent le fondement à partir duquel il est considéré suivant sa véritable *objectivité*. Il est dans cette mesure la *ursprüngliche Teilung* [*partition originaire*] de ce qui est originairement un ; le mot *Urteil* [*jugement*] se rapporte en cela se rapporte en cela à ce qu'il est en et pour soi. Mais, que le concept soit, dans le jugement, comme *phénomène*, en tant que ses moments y ont obtenu une subsistance par soi, c'est là le côté de l'*extériorité*, auquel s'en tient davantage la représentation », GW 12, 55, *4-12* ; *SL*, III, p. 72. On remarquera que placer l'alternative entre d'un côté l'unité principielle et de l'autre la division principielle est rapide. On a bien, à la fin du texte cité, le refus de l'autonomie des moments du jugement, mais dans la première partie, on lit bien que la division *est tout aussi originaire que l'unité*.

Cette analyse du jugement fait apparaître une réflexion excluante, une contradiction. C'est bien ce pivot du jugement, compris au sens de la référence à la vérité, qui va être ensuite thématisé comme concept, et donc comme jugement. Le jugement dont il est question dans la *Logique du concept* n'est donc pas ce qui est en question ici, mais bien le résultat d'une thématisation du jugement lui-même.

Si l'on revient à l'interprétation proposée par Béatrice Longuenesse de la question du jugement, l'équivoque demeure entre la compréhension du jugement comme liaison entre le sujet et le prédicat dont le corrélat serait la vérité, et la compréhension du jugement développée dans la *Logique du concept*[122]. Cela n'enlève pas, pour autant, la pertinence de faire intervenir ici la question du sujet transcendantal, et celle de la copule, qui lui est liée. D'après la reconstruction de B. Longuenesse, l'architecture globale kantienne est, au fond, maintenue chez Hegel, mais réinvestie spéculativement à partir d'une redéfinition du statut et du rôle de la raison et du concept. Ainsi, la bipartition entre intuition et pensée, ou plus exactement entre coordination et subordination, serait globalement reprise, mais au prix d'une articulation beaucoup plus solide chez Hegel, plus solide parce que non empreinte de présuppositions d'ordre psychologique.

Le texte à l'appui d'une telle interprétation est, pour peu que l'on s'y penche, tout trouvé : il s'agit de l'analyse hégélienne du « je » transcendantal que l'on a étudiée plus haut. Le « moi » logique kantien est lié directement à la question de la référence parce qu'il en est, pourrait-on dire, la « performance archétypale ». En effet, loin de soutenir que la question de la référence chez Kant soit entièrement réglée dans le traitement de la donation (cela ne pourrait que méconnaître de manière assez lourde le projet transcendantal), on voit bien apparaître chez lui les linéaments d'une théorie de la référence, qui vient effectivement être concrétisée par la donation, mais qui n'est pas entièrement expliquée par elle. La donation concrétise la référence, mais n'est pas ce qui rend possible la référence elle-même. La référentialité de la catégorie est en réalité assurée par un archétype de la référence même : celle qui se produit dans le « moi » qui se fait lorsqu'il se dit.

[122] La compréhension fournie dans la *Logique du concept* peut rendre cela dit quelques services. C'est en elle que devient thématique le rapport de la *Logique de l'être* et de la *Logique de l'essence* dès lors que le sujet est présenté comme ce qui indique (comme nom), et que le prédicat est présenté comme réflexion. Voir ici GW 12, 54, *1-34 ; SL,* III, pp. 71-72. De la même manière, pour Longuenesse (*Hegel et la critique de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 354), le jugement doit être compris comme scission entre d'une part l'immédiat donné et le médiat pensé. Mais ce point n'est pas encore *conceptuel*. La manière de formuler le rapport de l'être et de l'essence à la manière d'un jugement ne semble pas pouvoir tenir exactement dans la mesure où il s'agit plutôt d'exprimer la relation entre le rapport essentiel comme jugement (subordination) et le rapport ontologique comme passage (ou coordination). Or, pour Hegel, la compréhension du rapport essentiel permet non pas de repenser la place de l'être, mais bien de le faire pour ce qu'il est.

Cette performativité du moi est ce qui explique que la référence objective d'une catégorie soit rendue possible[123].

Or, on le sait, la lecture hégélienne consiste à dire que Kant n'a pas su se doter d'une véritable compréhension de cette performance tout simplement parce qu'il n'a pas su la concevoir comme contradiction, comme on l'a vu plus haut[124]. Le « je » n'est pas le sujet ou la base de l'activité qui consiste à le poser. Il ne se pense pas non plus comme une « pure activité ». Il est un exemple de la contradiction. La contradiction est ce par quoi il y a thématisation, mais par cette thématisation, la différence entre ce dont on parle et ce que l'on en dit apparaît du même coup. La contradiction thématise et *se* thématise. La contradiction comme un rapport à soi, voilà ce que fait apparaître le jugement dans la *Logique de l'essence*, mais celui-ci est encore pensé comme un rapport objectif, rapport à la vérité, au *Grund*.

Conclusion : le problème de la vérité

Il importe de rappeler ici que la référence se structure d'une manière qui semble légèrement différente de la référence nominale, telle que l'on avait pu l'étudier à partir de la *Logique de l'être*. Cela ne signifie en aucun cas que l'on n'aurait plus affaire à l'être, ou bien même que celui-ci serait dénoncé comme une simple « apparence » dans le procès de l'essence. Il s'agit bien plutôt de montrer que la structuration de la nomination connaît un singulier enrichissement par sa reprise ici. On rappelle ici que l'on avait étudié le néant comme archétype de ce que l'on avait nommé un signifiant pur, c'est-à-dire un signifiant qui ne renvoie qu'à lui-même.

Cette pure signifiance est interprétable dès lors que l'on conçoit que le néant ne renvoie pas à un référent, mais au nom lui-même – ce qui a pu apparaître comme une démonstration de

---

[123] On renvoie à nouveau à l'article de François Ottmann, « Vers une interprétation langagière de l'aperception transcendantale. L'enseignement de la *Preisschrift sur les progrès de la métaphysique* », *in* C. Denat, A. Fillon, P. Wotling, *Les logiques du discours philosophiques en Allemagne de Kant à Nietzsche*, Reims, Epure, 2019, pp. 57-74, dans laquelle l'auteur se place dans le cadre d'une analyse « minimaliste » (p. 66) dans la lignée de celle proposée par Peter Baumanns.

[124] Kant refuse la conceptualité du moi au nom de sa définition du concept. Lorsque Hegel reproche à Kant de ne pas faire du « moi » un concept, dans la *Logique du concept*, ce n'est pas au nom de la définition kantienne du concept, mais bien au nom de la définition hégélienne, preuve que ce n'est pas ici à l'aune de Kant que Hegel juge Kant. Dans le détail, le passage de la *Critique de la raison pure* concerné (dans les paralogismes) est assez intéressant : « Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können […] » (« Comme fondement [pour la doctrine transcendantal de l'âme], nous ne pouvons rien lui donner d'autre que la représentation simple et par elle-même totalement vide de contenu : *Je*, dont on ne peut même pas dire qu'elle soit un concept, mais qui est une simple conscience accompagnant tous les concepts. Par ce Je, par cet Il ou par ce Cela (la chose) qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats : pris isolément, nous ne pouvons jamais en avoir le moindre concept ») A 345-346 / B 403-404 ; Ak. III, 265 ; Pl. I, p. 1050.

la thèse d'après laquelle le néant nomme le nom lui-même. Dès lors, le néant donne un modèle que l'on pourrait analyser comme un modèle d'adéquation, non pas une adéquation entre une pensée et un contenu qui se trouverait hors d'elle, mais la production d'une pensée qui est à elle-même son propre contenu. La norme d'une description définie saurait alors valoir pour un terme dont la particularité est justement de ne pas renvoyer à quelque chose. C'est par rapport à cette norme, néanmoins que le nom s'avère renvoyer à quelque chose d'autre, dans la mesure où la description définie n'est pas, justement, la norme du nom : la nature du nom consiste précisément à manifester que l'idée d'une description définie ne renvoie jamais qu'à un signifiant pur.

Par contraste, le nom exprime justement le débordement de la définition. Ce que l'on avait pu décrire comme le rôle de l'accident, dans la *Logique de l'être*, renvoie justement à l'idée d'après laquelle la référence nominale fonctionne sur une relation à la définition comme quelque chose qui doit être excédé. Ce positionnement de la définition comme excédée est justement l'effet nominal.

Qu'en est-il de ce point à présent ? Le caractère unaire, pourrait-on dire, du signifiant pur est compris de manière bien plus raffinée, nous semble-t-il, lorsqu'il a été question, justement de l'unité négative. Un tel approfondissement transforme la structure même de la signification. Il ne s'agit pas de dire que l'on passe, par conséquent, du nom à autre chose, mais que la structure même du nom se transforme dès lors que le signifiant pur est reconsidéré dans sa structure. Une telle reconsidération est bien entendu un mouvement logique. Elle correspond à une « position » spécifique du nom.

Grâce à la contradiction, on entre à l'intérieur de la structure du signifiant pur. Mais cette structure se manifeste ici par un rapport dont la propriété est de se rapporter négativement à lui-même[125]. Cela signifie que la signifiance se produit dans la mise en place d'un rapport qui s'annule au moment où il se produit. Mais ce faisant, c'est-à-dire en se produisant pour s'annuler, le rapport que l'on étudie ne revient pas, comme on pouvait s'y attendre, à rien. Le retour n'est pas un retour à l'absence de rapport. Il s'agit bien plus précisément d'une référence dans la mesure où il n'y a pas de point auquel on fait retour. Cette référence qui se produit dans la présence d'un rapport annulé par son fait même est la référence d'un jugement, et la référence d'un jugement doit être pensée comme vérité de ce qui est dit dans ce jugement, sans que l'on puisse pour autant

[125] C'est précisément ce que l'on rencontre dans le rapport de l'indépendance et de l'être-posé dans la contradiction telle qu'elle est pensée par Hegel : « [Die Selbstständigkeit] ist die Einheit des Wesens, durch die Negation nicht eines Andern, sondern ihrer selbst identisch mit sich zu seyn » (« [La subsistance par soi] est l'unité de l'essence, consistant à être identique à soi par la négation, non pas d'un Autre, mais d'elle-même »), GW 11, 281, *35-37* ; *SL*, II, p. 63.

la considérer comme un « enrichissement », au sens d'une addition, faite à la théorie de la référence nominale.

On a ainsi tendance à penser que le nom met en place une référence simple là où le jugement mettrait en place une référence complexe. Cependant, l'idée d'après laquelle le jugement se présenterait comme une articulation de noms semble désormais superficielle. Ce dont il est question dans le jugement, et que l'on pourrait identifier dans la position du « sujet » reçoit un prédicat dans lequel, si le jugement est vrai, il n'est pas question d'un retour au sujet lui-même, mais bien plutôt de l'être d'un tel sujet. Ici, Hegel n'étudie donc pas le jugement en général, c'est-à-dire la prédication, mais ce type de jugement particulier dans lequel c'est de la vérité du sujet qu'il est question. Cette vérité est le corrélat du jugement, c'est le *Grund* qui motive le rapport de nécessité entre le sujet et le prédicat. L'erreur « topologique » consisterait ici à interpréter le rapport du sujet et du prédicat comme une adjonction d'une détermination au sujet. On voit assez aisément que, dans une telle confusion, la question de la vérité et de la fausseté n'intervient pas ici : pour que la question de la vérité et de la fausseté soit en jeu, il ne s'agit pas d'ajouter à un « nom » un prédicat, mais de construire le rapport entre le sujet et le prédicat comme renvoyant à quelque chose d'autre, qui n'est ni le sujet ni le prédicat[126]. La possibilité de la vérité ou de la fausseté traduit ainsi non pas le rapport entre un nom et un prédicat, mais la mise en question du rapport entre le sujet et le prédicat par rapport à ce à quoi leur totalité renvoie.

De manière technique, la différenciation des types de références est abordée dans le passage que nous commentions plus haut, c'est-à-dire dans la fin du 2. du chapitre sur la contradiction. Si l'on interprète correctement cet alinéa, il est en effet possible de saisir la différence entre le régime nominal et le régime du jugement d'une manière particulièrement nette. Il est question, rappelons-le avec la terminologie de Hegel, de la négation de l'être-posé de la *Selbstständigkeit*. On remarque ici que, par l'opération de la réflexion excluante (matérialisée, donc, dans la copule), la consistance des côtés de l'être-posé se dissout (et en cela consiste précisément la dissolution de la contradiction). On interprète cette opération comme jugement[127]. Or, ce qui

[126] Contrairement, donc, à ce que représente l'analyse commune, le sujet n'a pas pour fonction d'assurer l'ancrage référentiel, ni le prédicat pour fonction de situer ce que vise le sujet dans une généralité. Il s'agit bien plutôt de penser la référence du jugement à partir de la différence posée dans le prédicat, qui permettrait de comprendre celle qui travaille le sujet. Or, cette différence travaillant le sujet du jugement n'est véritablement pensée que dans le prédicat. La totalité des deux est ainsi indispensable à ce que cette différence soit saisie comme une applicabilité. Il ne s'agit donc pas de vérifier qu'un prédicat est compris dans un nom, lorsque l'on veut éprouver la validité d'une proposition, pas plus qu'il ne s'agit, à proprement parler, de comparer le champ de signification du nom et celui du prédicat, pour vérifier d'éventuels rapports d'inclusion. Le référent du jugement n'est pas à proprement parler ce qui est nommé par le seul « sujet » du jugement, mais il est bien ce qui est défini par son positionnement à l'égard du jugement lui-même.

[127] Qui manifeste ici, rappelons-le, sa différence avec la proposition spéculative. Si celle-ci traduit bien le passage du sujet dans le prédicat, il est impossible d'interpréter ici le rapport d'exclusion que représente la copule comme un tel

découle du jugement n'est pas, comme on pourrait le penser au premier abord, une « unité indépendante », quoique celle-ci soit une médiation vers ce qui va suivre[128]. Si on lit le passage qui suit, on s'aperçoit en effet que le jugement n'a pas pour résultat la simple disparition de l'être-posé. Il est ainsi rigoureux de parler à cet endroit d'une *Aufhebung* :

> Durch das Aufheben des Andersseyns oder Gesetztseyns ist zwar wieder das Gesetztseyn, das Negative eines Andern, vorhanden. Aber in der That ist diese Negation nicht wieder nur erste unmittelbare Beziehung auf Anderes, nicht Gesetztseyn als aufgehobene Unmittelbarkeit, sondern als aufgehobenes Gesetztseyn[129].

La dissolution de l'être-posé dans le jugement débouche sur un nouvel être-posé. Le registre dans lequel Hegel le présente semble à première vue confus, puisqu'il se présente à la fois comme un négatif (par rapport à l'autre, qui désigne ici, comprenons-nous, l'altérité même exprimée dans l'être-posé, autrement dit l'exclusion) et comme ce qui serait *vorhanden*, un résultat que l'on obtiendrait dans le cours du développement logique. Hegel précise ensuite le statut de cet « autre » par rapport auquel on doit penser le nouvel être-posé qui apparaît. Cet autre est bien lui-même un être-posé. C'est une redéfinition profonde de l'être-posé qui se rencontre ici : il était spontanément pensé comme rapport à un immédiat, c'est-à-dire à un être ; il l'est désormais comme rapport à l'être-posé lui-même.

Le vocabulaire hégélien commande dès lors d'exprimer ce point d'une manière assez ramassée : l'autonomie rapportée à elle-même fait apparaître l'être-posé comme un rapport à soi dans lequel il se relève. Si l'on tente d'exprimer cette découverte d'une manière détournée, on peut d'une part retenir que le jugement consiste à placer comme son corrélat non pas ce que le sujet appelle, mais comme la négation, elle-même être-posé, de l'être-posé lui-même. Le jugement fait apparaître que sa forme elle-même n'a de sens que dès lors qu'elle indique que ce dont elle est la forme se joue hors d'elle, et cette indication ne peut se jouer que dans la forme elle-même. Le

---

« passage ». La structure de la proposition spéculative comme épuisement de l'irréductibilité du sujet joue un autre rôle, que l'on a pu localiser notamment dans la compréhension des déterminations de la différence. Mais elle n'opère pas dans la compréhension de la référence en question ici. On redira donc ici qu'il est rapide de présenter la proposition spéculative comme une critique du jugement, et ce en dépit des indices qui peuvent apparaître pour corroborer cette lecture. La compréhension critique du jugement n'en fait pas disparaître les termes, mais les interprète chacun comme des exclusions d'eux-mêmes.

[128] Cette « selbständige Einheit » (GW 11, 281, *21* ; *SL*, II, p. 63) peut apparaître comme une reformulation de ce qui apparaissait précédemment comme « Null ». Le « zéro » de la contradiction apparaît en effet comme le symptôme, comme la marque extérieure de celle-ci. Mais ce zéro a bien le sens du rapport à soi de l'unité autonome, c'est-à-dire de la sémanticité pure.

[129] « Du fait de l'abolition de l'être-autre ou de l'être-posé, est bien présent à nouveau l'être-posé, le négatif d'un Autre. Cependant, en réalité, cette négation n'est pas, à nouveau, seulement une première relation immédiate à autre chose, elle n'est pas un être-posé en tant qu'immédiateté abolie, mais en tant qu'être-posé aboli », GW 11, 281, *21-25*; *SL*, II, p. 63.

jugement énonce ainsi la *vérité* de sa propre forme[130], mais non plus seulement comme insuffisance de celle-ci.

À cette occasion, une situation du propos par rapport à la logique de l'immédiateté, c'est-à-dire par rapport à la *Logique de l'être*, est fournie. La compréhension de l'être-posé nous laisse supposer que celui-ci apparaît comme la négation de l'immédiat. Hegel formule d'ailleurs de deux manières légèrement différentes cette idée. Si l'on reprend le détail du texte que nous avons cité plus haut, le rapport de l'être-posé à l'immédiat est envisagé ainsi (nous décomposons le texte pour faire apparaître le point qui nous intéresse particulièrement) : Aber in der That ist diese Negation […]

- [1] nicht wieder nur erste unmittelbare Beziehung auf Anderes […]
- [2] nicht Gesetztseyn als aufgehobene Unmittelbarkeit […]

Il est certes possible de penser ici que l'on a affaire à deux formulations distinctes, qui renvoient à deux manières différentes d'envisager l'être-posé, d'abord comme négation d'un rapport immédiat, et ensuite comme immédiateté relevée. La démonstration fournie par la logique des déterminations de la réflexion ne peut toutefois plus nous faire tenir à part l'opération (en l'occurrence la négation) et l'être (ici l'être-posé) : l'être-posé n'est pas une chose à laquelle s'attacherait la négation pour exprimer son rapport à une autre (il n'est donc pas un étant) : il est la négation.

Si l'on tire toutes les conséquences d'un tel épuisement du substrat, il faut dès lors penser que les deux expressions utilisées par Hegel plus haut reviennent au même. Mais dans ce cas, si l'on a raison d'identifier l'être-posé et la négation, alors l'immédiateté doit de son côté être pensée comme « rapport immédiat ». La conclusion est donc la suivante : le corrélat n'est jamais un pur donné, il dépend de la forme du rapport dans lequel il s'inscrit, mais la forme doit être ici pensée dans le sens hégélien, c'est-à-dire comme rapport à soi dans lequel une différence irrécupérable se fait jour, et par laquelle la forme est justement ce qu'elle est.

On revient ici à l'expression « forme de l'être ». Si l'on trouve effectivement les ressources pour expliquer le caractère « formel » du rapport d'immédiateté dans lequel l'être se présente, alors il est possible de comprendre pourquoi l'essence apparaît comme la « vérité de l'être ». Elle serait, en effet, le discours logique dans lequel l'être apparaît comme une fonction logique

[130] Le problème du jugement n'est pas sa forme, mais l'ignorance de la nature de sa forme que le jugement instaure. Le jugement est donc à la fois une instance dans laquelle la forme est, mais qui bloque la capacité de cette forme à se penser. La forme *bute* ainsi sur sa propre *position* dans le jugement. Mais ce moment de *butée* est lui-même impliqué dans le processus formel. Il n'y a donc pas véritablement de condamnation du jugement chez Hegel de ce point de vue. Sa « fausseté » ne saurait le disqualifier.

particulière, comme un rapport à soi de la relationnalité dans laquelle celle-ci s'interprète comme pure négation de soi. Une telle interprétation de l'annulation de la médiation n'est cependant accessible qu'à partir de la *Logique de l'essence*. Celle-ci n'invalide pas les effets décrits dans la *Logique de l'être*, elle fait plutôt apparaître cette dernière comme une logique justement *descriptive*. La *Logique de l'essence* apparaît dès lors dans un registre qui serait davantage celui de l'*explication*. Ce nouveau rapport ne peut pas être d'emblée interprété comme une déduction de l'être à partir de l'essence, mais comme une compréhension de l'être comme une *parution*[131] de l'essence. L'intervention de ce rapport entre l'être et l'essence apparaît comme la conséquence d'une compréhension de la *Logique objective* comme structurée par la contradiction. Celle-ci se produit d'abord comme un rapport du discours dans lequel son étrangeté se résout dans un « dehors ». À ce titre, le « rien » (*nichts*) que le néant (*Nichts*) faisait apparaître en tant que signifiant pur (ou encore comme nom du nom) pouvait décrire la passivité du discours à l'égard de sa propre étrangeté. Une fois thématisé[132], ce « rien » se comprend comme le résultat de l'annulation formelle. Ainsi, ce qui se présente *passivement* comme signifiant pur est compris comme parution de la contradiction de la sémanticité, comme son *activité* propre.

Une telle « activité » ne peut être comprise de manière linéaire comme parcours continu d'un commencement à une fin. Hegel insiste suffisamment ici sur les ruptures présentes dans le jugement pour que l'on ne pense pas le rapport du jugement à sa vérité comme une simple déduction, dans une simple continuité. Il articule plus précisément l'immédiateté de la relation, et donc la référence, à une saisie par la médiation de sa propre négativité, c'est-à-dire du décalage entre le thème et l'opération qu'il décrit, et dans laquelle sa thématicité même est annulée. Pour le dire autrement, ce qui se présentait auparavant comme « être » (corrélat du nom) est désormais le sujet d'un jugement qui l'articule à sa forme (la forme de l'être est donc le prédicat que permet d'aborder la logique des déterminations de la réflexion), et dont la vérité est l'essence. Il est donc naturel, dans ces circonstances, que le *Grund* soit identifié à l'essence, si l'on se souvient que celle-ci est comprise comme « vérité de l'être ».

---

[131] L'introduction du concept de « parution » peut être considérée comme une reprise du motif du « paraître » (*Schein*) développé dans la *Logique de l'essence* pour comprendre l'être. Mais il convient cependant de rappeler les modifications que l'on doit apporter à la représentation d'une « chose » cachée qui « paraîtrait » dans l'être. La forme de l'être ne présente pas un régime « parallèle » à celui de l'identité (que l'on pourrait penser, en première approche comme la forme de l'essence). Ainsi, on ne pourrait pas traiter le rapport de « parution » comme une transposition de l'essence dans l'être. Si l'on a raison d'interpréter la forme de l'être elle-même comme fonction, et que l'on ne peut le faire qu'à partir de l'explication fournie dans la *Logique de l'essence*, cela signifie que l'essence n'est que dans sa parution, et donc que toute compréhension « paralléliste » doit être récusée. La « parution » n'est donc pas une médiation entre l'essence et l'être, mais une médiation de l'essence avec elle-même dans une altérité que *donne lieu* à l'être.

[132] Nous soutenons donc ici que le « rien » qui apparaît dans le paragraphe consacré au néant dans la *Logique de l'être* et le « rien » compris comme signification de la tautologie sont les mêmes, simplement considérés de deux manières différentes.

La « pointe » de cette structure du jugement n'est donc pas exactement à rechercher dans un point qui surplomberait la relation de l'être à la forme de l'être. La pensée d'un tel surplomb supposerait une compréhension erronée du rapport de l'être à sa forme comme une extériorité. La forme n'est pas ce qui « contient » l'être, mais bien ce qui « fait être », ce qui l'explique, ce qui installe l'être comme sujet du jugement, et donc comme ce qui « tient lieu » de sa vérité. D'une manière assez intéressante, et sans toutefois que ce point soit directement abordé ici, Hegel peut éclairer, à cet endroit de la *Logique*, une structure sémantique particulière, qui est celle de la *supposition*, à laquelle il a déjà été fait allusion plus haut. La supposition désigne la capacité d'un terme inscrit dans une relation propositionnelle de tenir lieu de quelque chose. Ce rapport de supposition ne peut pas être simplement analysé à partir de la capacité substitutive du signe dans la relation sémantique simple. Il est en effet quasiment naturel de penser le signe comme ce qui peut se substituer à une chose en vertu d'un certain interprétant. Ce terme « interprétant » est ce qui assure le rapport du signe à sa signification, ce qui rend raison de la substituabilité. Or, la situation propositionnelle du terme dans la supposition change légèrement la structure observée ici. L'interprétant n'est plus renvoyé à une position extra-discursive : c'est précisément le prédicat qui fait office d'interprétant du sujet. Si l'interprétant fonctionnait auparavant comme la raison permettant de lier le signe à son signifié, le fait de le déplacer à l'intérieur du discours fait que la « raison » se retrouve pour sa part placée du côté de ce à quoi on se réfère. C'est la vérité du jugement qui fonde la relation du sujet et du prédicat. Il est donc logique d'appeler cette vérité *Grund*, et non plus *Sein*.

Conclusion générale

Nous voudrions, en guise de conclusion de notre travail, rappeler les quelques lignes de force de notre argumentation concernant la *Logique objective*.

Le but était de dégager des éléments pour penser une théorie hégélienne de la référence. Nous avons pu montrer que celle-ci ne s'inscrivait pas dans le cadre dualiste de la distinction entre la discursivité d'une part et la réalité d'autre part, mais également que la critique d'un tel cadre n'avait pas pour conséquence la simple unité de la pensée et de l'être. Il fallait rappeler à cet endroit le lieu précis de l'intervention hégélienne. Nous pensons que le débat entre le dualisme (jusqu'au dualisme kantien de la discursivité et de l'intuition) et monisme (substantialiste, comme Spinoza, ou plus élaboré, comme celui que l'on prête à Hegel sous le titre de « monisme conceptuel ») est sans aucun doute présent dans la structure de la *Logique*, mais qu'il n'est peut-être pas le plus porteur : le « monisme » hégélien laisse en effet la place à la différenciation, et ceci parce qu'il radicalise, pensons-nous, la conception de la pensée comme discursive.

Cette radicalisation implique que nous ne pouvons plus parler de « la pensée » de manière aussi simple. Si l'on souligne avec raison que la pensée est un acte, cela signifie qu'elle ne se réalise que dans la différenciation et dans la reprise d'elle-même. Sans vouloir adopter l'attitude symétrique à celle qui fustige la réduction de toute différence à l'identité chez Hegel, et installer la différence au cœur de la *Logique*, on a voulu penser la forme comme une opération entrelaçant sa distinction d'elle-même (qu'elle *est*) et la position de cette inadéquation comme son *objet*. La théorie de la référence n'est donc pas une adjonction de l'extérieur à la *Logique*, mais bien une implication directe de la théorie de la forme que Hegel développe. Il faut ajouter à cela que cette analyse apporte un argument dans le débat, que nous n'avons en aucun cas la prétention de trancher, entre une lecture de la *Logique*, et notamment de la *Logique de l'être*, comme ontologie ou bien plutôt comme une théorie de l'objet. *De fait*, la *Logique de l'être* se présente, dans les circonstances décrites, comme une *ontologie*, car il y a bien une différence ici entre l'être et l'objet – l'objet entre déjà dans un tissu relationnel, alors que l'être se présente comme une exception à la relation. La théorie de la référence nominale, propre à la *Logique de l'être*, ne dissout pas l'être dans la relation, mais vient structurer *logiquement* l'exception de l'être. On peut donc ici parler d'un *régime ontologique de la référence nominale* dans la *Logique de l'être*.

Ce point a également des implications sur la manière dont on envisage la *Logique* hégélienne en général : celle-ci est envisagée *méthodologiquement* et *topologiquement* : si la forme a pour objet la pensée d'elle-même, elle se déploie méthodiquement jusqu'à sa vérité *subjective* dans l'idée

absolue à travers la différenciation de ses propres régimes de différenciation. Cela donne lieu à différentes formes de la référence que nous avons étudiées, c'est-à-dire à différents lieux du fonctionnement de la référence.

On a donc esquissé ici une définition tout à fait originale du discours. Sa compréhension purement « syntaxique » (le discours serait un ensemble formé par des termes liés par des moyens divers – copule, termes syncatégorématiques etc.) s'avère être tout à fait superficielle, et cela a été remarqué avant Hegel. La critique d'une compréhension mécaniste ou quantitative du discours repose sur un ensemble de présupposés ayant trait principalement à la compréhension du terme comme d'une entité autonome, ce que l'on a nommé une « approche lexicale ». À ce titre, on ne saurait jamais véritablement expliquer ce qu'est la signification. Une compréhension plus détaillée fait apparaître le discours comme transformation de lui-même, c'est-à-dire comme une reprise dans laquelle il *intègre son altérité*.

La finalité du discours, qui détermine la distribution différenciée des fonctions, c'est la production d'un sens. Et ici une équivoque est donc entrée dans notre propos : il semble que le sens ait été parfois employé pour désigner l'unité que le discours déploie (le sens se placerait *avant* le discours, de manière très schématique), mais d'autres fois utilisé pour désigner ce que le discours produit. Cette équivoque ne semble pas tout à fait étrangère à notre propos : l'inséparation de l'être et du néant donne lieu au devenir (pur discours sans objet, rappelons-le), et le devenir se définit justement par l'inséparation (avec laquelle il va d'ailleurs entrer en contradiction). En réalité, une telle équivoque ne surprend pas : le discours produit des corrélats en situant ce qui l'excède en lui-même. Pour cette raison, la vertu signifiante du discours n'est ni fondée dans sa cause efficiente (l'unité du sens qui le conditionne) ni dans sa cause finale (la production d'un sens), mais dans la *contradiction*. La discursivité n'a pas de principe, non pas dans le sens où elle serait anarchique, mais plus exactement dans le sens où son principe est pour elle toujours le lieu d'un rapport *problématique*.

On pourrait ici résumer l'enjeu méthodologique de la manière suivante : non pas se demander « qu'est-ce que la pensée, en tant qu'elle est comprise comme discursivité », mais plutôt « comment doit-on comprendre la discursivité pour que les opérations les plus ordinaires de celle-ci puissent se produire ». En l'occurrence, il est indispensable de comprendre la discursivité comme décalage permanent par rapport à elle-même : la discursivité de la *Logique de l'être* fonctionne comme une remise en perspective permanente d'elle-même, comme une relativisation constante par rapport à ce qu'elle produit. Les effets de ces décalages sont des catégories de l'être, mais le décalage ne saurait suffire à produire des catégories. Il doit encore *se penser lui-même*, c'est-

à-dire se *réfléchir*. En réalité, il le fait *déjà* du fait même de l'inadéquation formelle, mais cette perspective ne se met explicitement en perspective que dans la *Logique de l'essence*. La particularité de son régime est par conséquent de *dire* ce qu'elle *fait*, et l'on pourrait même se demander si la présentation des déterminations de la réflexion ne fait pas *que* cela.

Il serait donc tout à fait abusif de concevoir le discours comme une composition à partir de plusieurs noms. Nous avons vu, en effet, apparaître la discursivité à partir de la *Dieselbigkeit*, pour reprendre une expression certes rare, mais bien présente dans l'œuvre hégélienne. Au début de la *Logique*, nous n'avions pas de discours, mais seulement un nom, interpellation dans laquelle s'ébauche l'extériorité pure de la forme. Cette différence, rappelons-le, ne pouvait avoir lieu que dans la mesure où le nom ne pouvait jamais se nommer lui-même : il récapitulait cette incapacité comme *néant*. C'est dans le rapport du néant à l'être, dans l'identification, pour être plus exact, du « rien » que survenait la discursivité.

Dans la *Logique de l'être*, le rapport de la discursivité au substantif, c'est-à-dire à sa contradiction, est toujours un rapport d'inassimilabilité. Comprendre cette particularité, c'est comprendre pourquoi son régime est celui du passage, aussi bien que la raison pour laquelle ce sont des *catégories*, de l'aveu même de Hegel, qui s'y trouvent. On a remarqué plus haut que l'expression qui pouvait lier le discours au substantif était bien la contradiction, or, celle-ci signifie toujours quelque chose qui se déroule hors du discours (d'où son caractère *verbal* dans le devenir). Le destin du discours, dans la *Logique de l'être*, semble donc toujours d'être *débordé*, non pas par un objet, qui serait un « référent », mais par sa propre contradiction. Le sens que Hegel donne au terme de « catégorie » est donc assez précis, et n'apparaît pas comme une simple concession au vocabulaire ordinaire. On a affaire à des catégories parce que l'on exprime des déterminations de l'être, c'est-à-dire des déterminations de ce que le discours fait advenir hors de lui-même dans son travail. Il *s'oriente* ainsi non pas vers l'autre, mais vers son autre qu'il ne peut que, structurellement, méconnaître comme sien.

Le fonctionnement même de la *Logique de l'être* lui demeure encore obscur – on avait avancé que c'était là la raison pour laquelle il ne pouvait y avoir de thématisation de la contradiction dans la celle-ci. Cela n'empêche absolument pas la contradiction d'y fonctionner. Le débordement, en réalité le caractère contradictoire de l'expression qui lie le discours à lui-même, c'est-à-dire à sa propre contradiction, donne lieu à quelque chose de nouveau. Il est la production d'un nouveau nom qui, en raison de son être nominal, peut justement faire être la contradiction.

De cette ébauche ressort pour le moment le point suivant : la catégorialité ne fonctionne pas dans un seul sens d'une part, et reste en suspens parce qu'elle annule l'articulation du nom à ce qui pourrait le justifier. La structure « catégorique » de la *Logique de l'être* repose avant tout sur le fait que le discours ne peut contenir qu'en se contredisant ce qu'il produit. La preuve : du *dasselbe*, produit du discours, qui se dissout pour laisser place au discours lui-même, on en vient à l'inséparation, mais l'inséparation, en tant qu'expression contredisant le caractère fonctionnel du discours, pousse celui-ci à se situer comme objet dans sa propre contradiction.

Que pourrait-on appeler une méthode en logique ? On aurait envie de décrire celle-ci spontanément, comme la règle d'après laquelle le discours logique s'enchaîne. Il faudrait donc une sorte de discours sur le discours logique, pour faire comprendre comment on passe d'une détermination à une autre. Voilà une présentation curieuse, qui aurait de quoi donner quelque peu le vertige : la logique n'est-elle pas déjà une sorte de méta-discours, qui prescrit les règles auxquelles un discours doit se conformer pour être recevable ? Dès lors, ce que l'on propose, ce serait une théorie d'un méta-discours ? Il n'est évidemment pas nécessaire d'en arriver là, puisque les démonstrations antérieures nous ont permis de comprendre que le discours était en lui-même réflexif. Aussi, le statut méta-discursif de la logique ne trouvait son fondement que dans une théorie du discours comme symétrique, théorie qui avait elle-même son fondement dans une préconception dont l'application entraînait précisément l'impossibilité même pour le discours de se penser. Dès lors, ce n'est plus de la méthode en ce sens dont il faut s'enquérir, mais bien de la méthode qui concerne l'applicabilité du discours logique.

Pourtant, nos suggestions sur le lien entre la fonction sémantique du discours et la théorie de l'asymétrie syntaxique nous montre la chose suivante : au lieu de soutenir une sorte de théorie de l'homonymie de la méthode – qui voudrait dire en un sens la théorie d'édification d'un discours, et particulièrement du discours qui peut prétendre à la scientificité, et en un autre sens la théorie de l'applicabilité, et de l'application, de ce discours à des contenus – il convient, en vertu même de ce que l'on a vu, de ne pas disjoindre ces deux questions.

La méthode semble intervenir au moins ici à deux niveaux : d'une part dans l'exploration du problème sémantique, autrement dit au niveau du problème de la référence – la doctrine de la méthode correspondrait à une théorie de l'applicabilité de la logique – et d'autre part dans la conduite du discours logique lui-même. Si l'on veut résumer ici, la méthode pourrait entrer en jeu dès lors qu'il s'agit d'articuler ce que l'on entend ordinairement par « logique » à l'un de ses autres : l'autre que constituerait le « réel » auquel la logique devrait pouvoir s'appliquer, l'autre que constituerait le discours qui a la logique pour objet – l'un et l'autre sont des configurations de

l'altérité discursive. Néanmoins, on a vu que le comportement de la discursivité à l'égard de l'autre se trouvait considérablement transformé par la prise en charge de l'altérité au sein du caractère asymétrique de la différence. C'est le sens que l'on a voulu donner à la différence interne à la *Logique objective*, celle de la *Logique de l'être* et de la *Logique de l'essence*. Notre argumentation avait pour point de mire l'idée suivante : la *Logique de l'essence* ne disqualifie pas l'être dans l'apparence, et ne procède pas exactement à une répétition de celui-ci. Elle procède à une mise en abîme de la nomination, par laquelle la perspective, c'est-à-dire l'expression adéquate de l'inadéquation formelle, devient *objet* de la perspective. L'être est alors non seulement consolidé, mais également transformé : on passe du régime *nominal* de la référence au régime *judicatif* de celle-ci ou, pour le dire différemment, au régime *apophantique* : il ne s'agit plus seulement de nommer, mais de s'interroger sur la *vérité* de ce que l'on nomme.

Cela signifie que la méthode a un sens renouvelé : la différenciation de la pensée n'intervient plus exactement dans un enchaînement catégoriel dominé par le passage en l'autre, mais bien par une entre-implication des déterminations réflexives. Celui-ci ne se produit pas exactement comme on pourrait s'y attendre : les lois de la pensées ne se déduisent pas les unes des autres, ni ne s'entre-impliquent, comme s'il s'agissait de répéter toujours la même loi. Les déterminations réflexives se contredisent, et étrangement, la contradiction, cette fois-ci thématisée, semble également médiatiser la référence, c'est-à-dire le rapport au champ de la signification. D'une contradiction *verbale* dans la *Logique de l'être*, on passe à une contradiction thématique dans la *Logique de l'essence* : le propos intègre davantage son altérité, mais surtout produit un nouveau type de référence, et donc un nouveau type d'applicabilité : c'est le *Grund*, et non plus simplement l'être, qui est ce à quoi l'on renvoie.

La contradiction qui intervenait dans la *Logique de l'être* marquait la différence de la forme de l'être, différence dans laquelle l'inadéquation formelle était rapport à l'être, nomination. Lorsque la contradiction est un opérateur « limite », elle fonctionne de telle manière que le discours s'en trouve annulé. Lorsqu'elle est un opérateur interne, elle « produit » une articulation qui amène un néant, mais ce néant n'est pas le simple « 0 » : l'effondrement de la contradiction est la relativisation de la discursivité non pas dans son annulation simple, mais dans la configuration de son altérité. L'enrichissement de la théorie de la référence ne dépend pas des différents « matériaux » qui seraient fournis, au fil de la logique, à la contradiction, mais bien à un enrichissement de la référence même, en fonction de laquelle différents « lieux » prennent place dans la logique. La logique de la réflexion n'offre pas, à ce titre, une théorie, qui pourrait s'avérer précieuse, de la différence entre le thématique et l'opératoire, pas plus qu'une différence entre les « facultés » à l'œuvre dans la production de telle ou telle représentation. Elle montre au contraire

le fonctionnement de l'articulation entre thématique et opératoire, jusqu'à thématiser le rapport même de concepts ordinairement opératoires. Ainsi dans la contradiction de l'identité et de la différence.

Bibliographie

Pour les principales traductions utilisées et les abréviations correspondantes, on se reportera à la table des abréviations figurant au début de ce travail.

La bibliographie a été organisée comme suit :

- Œuvres de Hegel (éditions de référence, textes hors éditions de référence, principales traductions utilisées).
- Autres auteurs consultés (classement chronologique).
- Littérature secondaire sur Hegel.
- Études sur l'histoire de la philosophie, de la métaphysique et sur la philosophie du langage.
- Études sur l'histoire de la logique et des mathématiques.

*

Œuvres de Hegel

1) Éditions de référence

Gesammelte Werke, éditées par la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hambourg, Meiner, 1968-…

Werke in zwanzig Bänden, éditées par Karl-Markus Michel et Eva Moldenhauer, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971-1979.

2) Œuvres consultées hors des éditions de référence

Wissenschaft der Logik. Erster Band : Die objektive Logik. Erstes Buch. Das Seyn, Nuremberg, Schrag, 1812

Wissenschaft der Logik. Erster Band : Die objective Logik. Zweytes Buch : Die Lehre vom Wesen, Nuremberg, Schrag, 1813.

Wissenschaft der Logik. Zweiter Band : Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff, Nuremberg, Schrag, 1816.

Wissenschaft der Logik. Erster Theil : Die objektive Logik. Erster Band : die Lehre vom Seyn, Stuttgart-Tübingen, Cotta, 1832.

Briefe von und an Hegel, édition de Johannes Hoffmeister, Hambourg, Meiner, 1952-1954.

Esthétique, cahier de Victor Cousin, édité par Alain-Patrick Olivier, Paris, Vrin, 2005.

3) Principales traductions utilisées

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling, précédé de K. L. Rheinhold, *Eléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXe siècle* (extraits) suivi de F. W. J. Schelling ou G. W. F.

Hegel, *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général*, présentation et traduction par Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1987.

Foi et savoir. Kant – Jacobi – Fichte, traduction d'Alexis Philonenko et Claude Lecouteux, Paris, Vrin, 1988.

La première philosophie de l'esprit. Iéna (1803-1804), traduction et présentation Guy Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1969.

Le premier système. La philosophie de l'esprit. Iéna (1803-1804), traduction et présentation par Myriam Bienenstock, Paris, Puf, 1999.

Logique et métaphysique. Iéna (1804-1805), présentation, traduction et notes de Dominique Souche-Dagues avec un commentaire d'André Kaan, Paris, Gallimard, 1980.

Qui pense abstrait ?, traduction inédite et commentaire par Ari Simhon, Paris, Hermann, 2007.

Phénoménologie de l'esprit, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1939-1941.

Phénoménologie de l'esprit, traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

Phénoménologie de l'esprit, traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

Phénoménologie de l'esprit, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

Propédeutique philosophique, traduction et préface par Maurice de Gandillac, Paris, Minuit, 1963.

Science de la logique, traduction de Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier, 1947-1949.

Science de la logique, traduction de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Aubier, 1972-1981. La traduction a été reprise chez Paris, Kimé, 2006-2015.

The Science of Logic, traduction et édition de George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Science de la logique. Livre premier. L'être, textes de 1812 et 1832, présentés, traduits et annotés par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015.

Science de la logique. Livre deuxième. L'essence, présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.

Science de la logique. Livre troisième. Le concept, présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.

La théorie de la mesure, traduction et commentaire d'André Doz, Paris, Puf, 1970.

Encyclopédie des sciences philosophiques. Science de la logique, présentation, traduction et notes de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.

Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de la nature, présentation, traduction et notes de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.

Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de l'esprit, présentation, traduction et notes de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

Principes de la philosophie du droit, traduction et commentaire de Jean-François Kervégan, Paris, Puf, 1998.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, édition et traduction de Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1971-1991 (7 volumes).

Correspondance, traduction par Jean Carrère, Paris, Gallimard, 1962-1967.

Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu, traduction de Jean-Marie Lardic, Paris, Aubier, 1994.

Leçons sur la logique et la métaphysique (1817), cahier Franz Anton Good, traduction Tatjana Barazon, Jean-Marie Lardic, Alain-Patrick Olivier, Henri Simhon, Paris, Vrin, 2017.

Leçons sur la logique (1831), cahier Karl Hegel, traduction Jean-Michel Buée et David Witmann, Paris, Vrin, 2007.

*

Autres auteurs consultés (classement chronologique)

Platon, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford 1995-…

Platon, *Œuvres complètes*, édition de Léon Robin et Joseph Moreau, Paris, Gallimard, 1940-1942.

Aristote, *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, édition de Immanuel Bekker, Berlin, 1831–1870.

Aristote, *Catégories*, présentation, traduction et commentaires par Frédérique Ildefonse et Jean Lallot, Paris, Seuil, 2002.

Aristote, *Métaphysique*, présentation et traduction par Marie-Paule Duminil et Anncik Jaulin, Paris, GF, 2008.

Aristote, *Physique*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, Paris, GF, 2002.

Aristote, *Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire par Louis-André Dorion, Paris-Laval, Vrin-Presses de l'Université Laval, 1995.

Augustin d'Hippone, *Le maître*, traduction Goulven Madec, Paris, Nouvelle Bibliothèque augustinienne, II, 1993.

Boèce, *In librum Aristotelis De interpretatione*, dans *Patrologia latina* de Migne, LXIV, Paris, Garnier frères, 1844-1865.

Pierre d'Ailly, *Destructiones modorum significandi (secundum viam nominalium) et Conceptus*, édition de Ludger Kaczmarek dans *Modi significandi und ihre Destruktionen*, Amsterdam, R.B. Grüner, 1988.

Bacon, Roger, « An unedited part of Roger Bacon's, Opus Maius : De signis », édition de Fredborg, Karin Margareta, Nielsen, Lauge Olaf, Pinborg, Jan, *Traditio*, 34, 1978, pp. 75-136 ; traduction par Irène Rosier dans *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1994, pp. 320-330.

Guillaume d'Ockham, *Opera philosophica et theologica*, édition de Gedeon Gál *et alii*, New York : The Franciscan Institute, 1967–1988, 17 vols.

Guillaume d'Ockham, *Somme de logique* (1323), traduction par Joël Biard, avec Christophe Grellard et Kim Sang Ong-Van-Cung pour la troisième partie, Mauvezin, TER, 1993-2008.

Arnauld, Antoine, Lancelot, Claude, *Grammaire générale et raisonnée (1660)*, Paris, Allia, 1997.

Arnauld, Antoine, Nicole, Pierre, *La logique ou l'art de penser* (1662), Paris, Vrin, 1981.

Clauberg Johannes, *Logica vetus et nova* (1658), traduction par Jacqueline Lagrée et Guillaume Coqui, *Logique ancienne et nouvelle*, Paris, Vrin, 2007.

Descartes, René, *Œuvres,* éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, 11 vols.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Leibnizens Mathematische Schriften*, édition de Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 1850-1863, réimpr. Georg Olms Verlag, 1962.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, édition de Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 1875-1890, réimpr. Georg Olms Verlag, 1978.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, édition Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902–38, 29 vols (Ak.).

Fichte, Johann Gottlieb, *Sämmtliche Werke*, édition d'Immanuel H. Fichte, Berlin, 1845-1856, 8 vols (SW).

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sämmtliche Werke*, édition de Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861.

Humboldt, Wilhem von, *Gesammelte Werke*, Berlin, Walter De Gruyter, 1991.

Humboldt, Wilhelm von, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, textes présentés, traduits et commentés par Denis Thouad, Paris, Seuil, 2000.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, *SW*, X, traduction par Jean-François Marquet, Paris, Puf, 1983.

Weiße, Christian Hermann, *Grunzüge der Metaphysik*, Hambourg, Perthes, 1835.

Erdmann, Johann Eduard, *Grundriß der Logik und Metaphysik*, § 29, Halle, Schmidt, 1848.

Boole, George, *An Investigation of the Laws of Thought : On Which Are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, Londres, Walton & Maberly, 1854 ; traduction par Souleymane Bachir Diagne dans *Les lois de la pensée*, Paris, Vrin, 1992.

Trendelenburg, Adolf, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, Hirzel, 1870.

Windelband, Wilhelm, *Die geschichte der neueren philosophie in ihrem zusammenhange mit der allgemeinen kultur und den besonderen wissenschaften dargestellt*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1880.

Frege, Gottlob, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle/Saale, Nebert, 1879 ; repris dans *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, édition d'Ignacio Angelelli, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2014 ; traduction par Corine Besson dans *Idéographie*, Paris, Vrin, 1999.

Frege, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik*, éd. de Christian Thiel, Hambourg, Meiner, 1986 ; traduction par Claude Imbert dans *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969.

Frege, Gottlob, « Logik », dans Hermes, Hans, Kambartel, Friedrich, (éds), *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hambourg, Meiner, 1969 ; traduction par Philippe de Rouilhan et Claudine Tiercelin, *Écrits posthumes*, Nîmes, Chambon, 1999.

Frege, Gottlob, « Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffschrift », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 81, 1882, pp. 48-56 ; repris dans Patzig, Günther (ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980 ; traduction par Claude Imbert, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, pp. 63-69.

Frege, Gottlob, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, pp. 25-50 ; repris dans Patzig, Günther (ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, pp. 40-65 ; traduction par Claude Imbert, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, pp. 102-126.

Peirce, Charles Sanders, *Collected papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-1935.

Russell, Bertrand, « On Denoting », *Mind*, 14, 1905, pp. 479–493.

Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, édition de Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1972.

Saussure, Ferdinand de, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002.

Benjamin, Walter, « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen » (1916) dans *Gesammelte Schriften*, II/1, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977, pp. 140-157 ; traduction par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch dans *Œuvres*, I, Paris Gallimard, 2000, pp. 142-165.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (*Logisch-philosophische Abhandlung*, *Annalen der Naturphilosophie*, 14, 1921, pp. 185-262) reprise Fancfort/Main, Suhrkamp, 2003 ; traduction par Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1972.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 2006 ; traduction par Emmanuel Martineau, *Être et temps*, hors-commerce, 1985.

Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927-1928), dans la *Gesamtausgabe*, 25, Francfort/Main, Klostermann, 1977 ; traduction par Emmanuel Martineau, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982.

Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957 ; traduction par André Préau dans *Questions, I*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 253-308.

Heidegger, Martin, *Hegel. Die Negativität – Erläterung der « Einleitung » zu Hegels « Phänomenologie des Geistes*, dans *GA*, 68, Francfort/Main, Klostermann, 1993 ; traduction par Alain Boutot, *Hegel. La négativité – Eclaircissements à l'Introduction de la* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel*, Paris, Gallimard, 2007.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Drei Studien zu Hegel*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1963 ; traduction par E. Blondel, O. Hansen-Løve, P. Joubert, M. B. de Launay, T. Leydenbach, P. Pénisson, M. Béréziat, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 2003.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Negative Dialektik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1966 ; traduction par Gérard Coffin, Olivier Masson, Joëlle Masson, Paris, Payot, 1978.

Popper, Karl, *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968.

Strawson, Peter-Frederick, *Subject and predicate in logic and grammar*, Londres, Methuen and Co., 1974.

Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press, 1980 ; traduction par Pierre Jacob et François Recanati, *La logique des noms propres*, Paris, Minuit, 1982.

Evans, Gareth, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

*

Littérature secondaire sur Hegel

Angehrn, Emil, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977.

Arndt, Andreas, Iber, Christian (éds.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlin, Oldenbourg Akademieverlag, 2000.

Arndt, Andreas, Iber, Christian, Kruck, Günter (éds.), *Hegels Lehre vom Bregiff. Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag, 2006.

Arndt, Andreas, Kruck, Günter, *Hegels Lehre vom Wesen*, Berlin-New York, De Gruyter, 2016.

Badiou, Alain, *L'infini. Aristote, Spinoza, Hegel (1984-1985)*, Paris, Fayard, 2016.

Baptist, Gabriella, *Il Problema della Modalità nelle Logiche di Hegel. Un Itinerario tra il Possibile e il Necessario*, Gênes, Pantograf, 1992.

Baptist, Gabriella, « Hegels Zärtlicheit », *Hegel-Jahrbuch*, vol. 2016/1, 2016, pp. 183-188.

Baum, Manfred, « Wahrheit bei Kant und Hegel », dans Henrich, Dieter (éd.), *Kant oder Hegel ? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, pp. 230-249.

Baum, Manfred, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986.

Becker, Werner, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969.

Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1987.

Beiser, Frederick C. (éd.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Belaval, Yvon, « La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz », *Études leibniziennes*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 264-378.

Berto, Francesco, *Che cos'è la dialettica hegeliana ? Un'interpretazione analitica del metodo*, Padoue, Il Poligrafo, 2005.

Bettineschi, Paolo, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Milan, Vita e Pensiero, 2010.

Beyer, Wilhelm Raimund (éd.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung*, Hambourg, Felix Meiner, 1982.

Biard, Joël, Buvat, Daniel, Kervégan, Jean-François, Kling, Jean-François, Lacroix, Alain, Slubicki, Michel et Lécrivain, André, *Introduction à la lecture de la* Science de la logique *de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 3 vol., 1981-1987.

Bodammer, Theodor, *Hegels Deutung der Sprache Interpretationen Zu Hegels Äusserungen Über Die Sprache*, Hambourg, Meiner, 1969.

Bohnet, Clayton, *Logic and the Limits of Philosophy in Kant and Hegel*, New York, Palgrave MacMillan, 2015.

Bonsiepen, Wolfgang, « Hegel und der Neukantianismus », dans Wyrwich, Thomas (éd.), *Hegel in der neueren Philosophie*, Hambourg, Meiner, 2011, pp. 47-112.

Bordignon, Michela, « Dialectic and Natural Language. Theories of Vagueness » dans Cesa, Claudio, Fabris, Adriano (éds.), « Hegel. Scienza della logica », *Teoria* XXXIII, Pise, ETS, 2013, pp. 179-197.

Bordignon, Michela, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Pise, ETS, 2014.

Bourgeois, Bernard, « La spéculation hégélienne », *Revue de théologie et de philosophie*, 121, 1989, pp. 273-289.

Bourgeois, Bernard, *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001.

Bourgeois, Bernard, « Hegel et la métaphysique réformée », dans Kervégan, Jean-François, Mabille, Bernard (éds.), *Hegel au présent,* Paris, CNRS Éditions, 2012, pp. 25-36.

Bouton, Christophe, « Ontologie et logique dans l'interprétation hégélienne de Christian Wolff », *Les études philosophiques*, n° 1-2, 1996, pp. 241-260.

Bowman, Brady, Vieweg, Klaus (éds.), *Die freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.

Bowman, Brady, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Brafman, Jacques, « Discours, langage et totalité (Hegel et Saussure) », *Revue de métaphysique et de morale*, 66/2, 2010, pp. 265-285.

Brandl, Sebastian, *Reflexion-Identität-Geist. Hegel als (post-) Luhmannscher Denker ?*, Munich, AVM, 2010.

Brandom, Robert, *Articulating Reasons*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Brandom, Robert, *Making it Explicit,* Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Brandom, Robert, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2002.

Brauch, Rüdiger, *Hegels Wissenschaft der Logik : Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Ontologie*, Tübingen, Selbstverlag, 1986.

Brinkmann, Klaus, « Hegel's Critique of Kant and Pre-Kantian Metaphysics » dans Engelhardt, Hugo T., Pinkard, Terry (éds.), *Hegel Reconsidered*, Springer, Dordrecht, 1994, pp. 57-78.

Bröcker, Walter, *Formale, transzendentale und spekulative Logik*, Francfort/Main, Klostermann, 1962.

Bubner, Rüdiger, « Zur Struktur dialektischer Logik », *Hegel-Jahrbuch*, 1974, pp. 137-143.

Buée, Jean-Michel, Renault, Emmanuel, Wittmann, David (éds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Buée, Jean-Michel, « Spéculation et sciences positives : le cas des mathématiques » dans Buée, Jean-Michel, Renault, Emmanuel, Wittmann, David (éds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 113-126.

Buée, Jean-Michel, Renault, Emmanuel, Tinland, Olivier et Wittmann, David (éds.), « Hegel pragmatiste ? », *Archives de philosophie*, 99, 2008.

Burbridge, John, *On Hegel's Logic. Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands, Humanity Press, 1982.

Burkhardt, Bernd, *Hegels Wissenschaft der Logik im Spannungsfeld der Kritik : historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels "Wissenschaft der Logik" bis 1831*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1993.

Büttgen, Philippe, « *Aufheben*, *Aufhebung* » dans Cassin, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des Philosophies*, Paris, Seuil-Le Robert, 2004.

Caramelli, Eleonora, *Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella « Fenomenologia dello Spirito » di Hegel*, Bologne, Il Mulino, 2015.

Carlson, David Gray (éd.), *Hegel's Theory of the Subject*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

Carrano, Antonio, Ivaldo, Marco (éd.), *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, Napoli, FedOA – Federico II University Press, 2019.

Cesa, Claudio, Fabris, Adriano (éds.), « Hegel. Scienza della logica », *Teoria* XXXIII, Pise, ETS, 2013.

Chiereghin, Franco, *Hegel e la metafisica classica*, Padoue, Il Poligrafo 1966.

Chiereghin, Franco, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettivita in Hegel. Dall'ideale giovanile alla* Fenomenologia dello spirito, Trente, Verifiche, 1980.

Chiereghin, Franco, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Rome, Carocci Editore, 2011 ; tr. Charles Alunni, *Relire la* Science de la logique *de Hegel. Récursivité, rétroactions, hologrammes*, Paris, Hermann, 2020.

Chiurazzi, Gaetano, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Rome-Bari, Laterza, 1996.

Chiurazzi, Gaetano, *Teorie del giudizio*, Rome, Aracné, 2005.

Clark, Malcolm, *Logic and System. A study to the transition from « Vorstellung » to Thought in the Philosophy of Hegel*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

Cook, Daniel J., *Language in the Philosophy of Hegel*, La Haye, Mouton, 1973.

D'Hondt, Jacques (éd.), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, Puf, 1970.

Damjanovic, Milan, « Kann die Sprache im System Hegels die Position des Absoluten einnehmen ? », *Hegel-Jahrbuch*, 1971, pp. 197-203.

Dangel, Tobias, *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, Berlin, De Gruyter, 2013.

De Boer, Karin, « The Dissolving Force of the Concept. Hegel's Ontological Logic », *Review of Metaphysics*, 57, 2003-2004, pp. 782-822.

De Boer, Karin, « Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered », *Journal of the History of Philosophy*, 48/3, 2010, pp. 345-373.

De Boer, Karin, *On Hegel : The Sway of the Negative*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.

De Laurentiis, Allegra (éd.), *Hegel and Metaphysics. On Logic and Ontology in the System*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2016.

De Vos, Ludovicus, *Hegels Wissenschaft der Logik : die absolute Idee. Einleitung und Kommentar*, Bonn, Bouvier, 1983.

Deligiorgi, Katerina (éd.), *Hegel. New Directions*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2006.

Demmerling, Christoph, Kambartel, Friedrich (éd.), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992.

Demmerling, Christoph, « Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie » dans Demmerling, Christoph, Kambartel, Friedrich (éd.), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992, pp. 67– 99.

Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

Desanti, Jean-Toussaint, *La philosophie silencieuse*, Paris, Le Seuil, 1975.

Di Giovanni, George (éd.), *Essays on Hegel's Logic,* Albany, SUNY Press, 1990.

Di Giovanni, George, « Hegel's Linguistic Turn and its Ontological Signifiance » dans Gérard, Gilbert, Mabille, Bernard (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 321-340.

Doz, André, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels l'ontologie*, Paris, Vrin 1987.

Dubarle, Dominique, Doz, André, *Logique et dialectique*, Paris, Larousse, 1968.

Dubarle, Dominique, « Logique formalisante et logique hégélienne » dans D'Hondt, Jacques (éd.), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, Puf, 1970, pp. 113-159.

Dubarle, Dominique, « La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56/2, 1972, pp. 193-222.

Dubarle, Dominique, *Logos et formalisation du langage*, Paris, Klincksieck, 1977.

Dulckeit, Katharina, « Language, Objects, and the Missing Link : Toward a Hegelean Theory of Reference » dans Surber, Jere O'Neill, *Hegel and Language*, Albany, SUNY, 2006, pp. 145-164.

Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1976.

Düsing, Klaus, « Ontologie bei Aristoteles und Hegel », *Hegel-Studien*, 32, 1997, pp. 61-92.

Düsing, Klaus, « Ontologische Bestimmungen als Prädikate des Absoluten ? Zum Verhältnis von Ontologie und Theologie bei Hegel », dans Pickavé, Martin (éd.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag (Miscellanea Mediaevalia,* 30), Berlin-New York, De Gruyter, 2003, pp. 676-691.

Düsing, Klaus, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchung zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, Munich, Fink, 2012.

Edmunts, Dina, *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Francfort/Main, Klostermann, 2012.

Edmunts, Dina (éd.), *Self, World and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*, Berlin-New York, De Gruyter, 2013.

Edmundts, Dina, « Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit » dans Quante, Michael, Mooren, Nadine (éd.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hambourg, Meiner, 2018, pp. 387-456.

Eley, Lothar, *Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, Munich, Fink, 1976.

Engelhardt, Hugo T., Pinkard, Terry (éds.), *Hegel Reconsidered*, Springer, Dordrecht, 1994.

Falk, Hans-Peter, *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*, Munich, Karl Alber, 1983.

Ferrarin, Alfredo, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Ferrarin, Alfredo, « Ontologia e logica delle relazioni. Aristotele, Kant, Hegel », dans Carrano, Antonio, Ivaldo, Marco (éd.), *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, Napoli, FedOA – Federico II University Press, 2019, pp. 69-80.

Ferrarin, Alfredo, *Thinking and the I. Hegel and the Critique of Kant*, Evanston, Northwestern University Press, 2019.

Ficara, Elena (éd.), *Contradictions. Logic, History, Actuality*, Berlin-New York, De Gruyter, 2014.

Ficara, Elena, *The Form of Truth. Hegel's philosohical Logic*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021.

Findlay, John, *Hegel. A Re-examination*, Londres, George Allen & Uwin, 1958.

Fink-Eitel, Hinrich, *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Messenheim, Hain, 1978.

Fischbach, Franck, *Du commencement en philosophie. Etudes sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.

Fischer, Kuno, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*, Suttgart, Scheitlin, 1852.

Fleischmann, Eugène, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968.

Forster, Michael, « Hegel's Dialectical Method », dans Beiser, Frederick C. (éd.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 174-203.

Forster, Michael, *German philosophy of Language. From Schlegel to Hegel and Beyond*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Forster, Michael, « Kant's Philosophy of Language ? », *Tijdschrift voor Filosofie*, 74/2012, pp. 485-511.

Freuler, Léo, *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1997.

Fulda, Hans Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Francfort/Main, Klostermann, 1965 [1975].

Fulda, Hans Friedrich, « Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik », dans Heede, Reinhard, Ritter, Joachim (éds.), *Hegel-Bilanz. Zu Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Klostermann, 1973, pp. 231-282.

Fulda, Hans Friedrich, « Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken », *Revue internationale de philosophie*, 4, 1999, pp. 465-484.

Fulda, Hans-Friedrich, Horstmann, Rolf-Peter, Theunissen, Michael, *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels « Logik »*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1980.

Fulda, Hans Friedrich, Horstmann, Rolf-Peter (éds.), *Hegel und die « Kritik der Urteilskraft »*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.

Gadamer, Hans-Georg, « Signification de la *Logique* de Hegel », conférence donnée à Chantilly en 1968, republiée dans *Herméneutique et philosophie*, Paris, Beauchesne, 1999, pp. 55-82.

Gauthier, Yvon, *L'arc et le cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Bruxelles-Montréal, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1969.

Gauthier, Yvon, *Hegel. Introduction à une lecture critique*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2010.

Gérard, Gilbert, « Hegel, lecteur de la Métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet », *Revue de métaphysique et de morale*, 74/2, 2012, pp. 195-223.

Gérard, Gilbert, Mabille, Bernard (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017.

Gerhard, Myriam, Sell, Annette, De Vos, Lu, *Metaphysik und Metaphysikkritik in der klassichen deutschen Philosophie*, Hambourg, Meiner, 2012.

Gerhardt, Myriam, *Hegel und die logische Frage*, Berlin, Walter de Gruyter, 2015.

Grau, Alexander, *Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie*, Paderborn, Mentis Verlag, 2001.

Günter, Peter, *Der Schritt in der Dialektik. Band 1. Hegel - Der Bruch mit der Metaphysik*, Bonn, Bouvier, 1981.

Günther, Gotthard, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik (2te Auflage)*, Hambourg, Meiner, 1978.

Günther, Gotthard, *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Hambourg, Meiner, 1978.

Guzzoni, Ute, *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Fribourg, Alber, 1963.

Guzzoni, Ute, Rang, Bernhard, Siep, Ludwig (éds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hambourg, Meiner, 1976.

Haag, Karl Heinz, *Philosophischer Idealismus. Untersuchung zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik*, Francfort/Main, Europäische Verlaganstalt, 1967.

Haas, Bruno, *Die freie Kunst. Beiträge zu Hegels Wissenschaft der Logik, der Kunst und des Religiösen*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

Haas, Bruno, « Que signifie : appliquer la Logique spéculative ? » dans Buée, Jean-Michel, Renault, Emmanuel, Wittmann, David (éds.), *Logique et sciences concrètes (nature et esprit) dans le système hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 149-170.

Haas, Bruno, « La fonction du nom dans la logique spéculative » dans Kervégan, Jean-François, Mabille, Bernard (éds.), *Hegel au présent,* Paris, CNRS Éditions, 2012, pp. 129-144.

Haas, Bruno, « Urteil », dans Gérard, Gilbert, Mabille, Bernard (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 195-216.

Hackenesch, Christa, *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*, Francfort/Main, Athenäum, 1987.

Hahn, Susan, *Contradiction in Motion. Hegel's Organic Concept of Life and Value*, Ithaca, Cornell University Press, 2007.

Halfwassen, Lens, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, Bonn, Bouvier, 1999.

Hanna, Robert, « From an Ontological Point of View : Hegel's Critique of the Common Logic », *Review of Metaphysics*, 40, 1986, pp. 305-338.

Harnischmacher, Iris, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

Hartmann, Klaus, « Hegel : A Non-Metaphysical View », dans MacIntyre, Alasdair (éd.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, New-York, Doubleday & Company, 1972, pp. 101-124.

Hartmann, Klaus, *Hegels Logik*, Berlin, De Gruyter, 1999.

Hartmann, Nicolaï, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1929 [1960].

Hartmann, Nicolaï, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, De Gruyter, 1935 [1965].

Hartmann, Nicolaï, « Aristoteles und Hegel », dans *Kleinere Schriften*, Berlin, De Gruyter, 1957, pp. 214-251.

Haym, Rudolf, *Feuerbach und die Philosophie*, Halle, Heynemann, 1847.

Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Rudolf Gaertner, 1857.

Heidemann, Dieter, « Indexikalität und sprachliche Selbstreferenz bei Hegel », *Hegel-Studien*, 39-49, 2004-2005, pp. 9-24.

Heinrichs, Johannes, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier, 1974.

Henrich, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis: sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960.

Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971.

Henrich, Dieter, « Anfang und Methode der Logik » dans *Hegel im Kontext*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971, pp. 73-94.

Henrich, Dieter, « Hegels Theorie über der Zufall », *in Hegel im Kontext*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1971.

Henrich, Dieter, « Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die 'Wissenschaft der Logik'. », dans Guzzoni, Ute, Rang, Bernhard, Siep, Ludwig (éds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hambourg, Meiner, 1976, pp. 208-230.

Henrich, Dieter (éd.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion (Hegel-Tage, Chantilly, 1971)*, Bonn, Bouvier, 1978.

Henrich, Dieter, « Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung » dans Henrich, Dieter (éd.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 203-324.

Henrich, Dieter, « Selbstbewußtsein und spekulatives Denken », dans *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1982, pp. 125-181.

Henrich, Dieter (éd.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

Henrich, Dieter, *Die Philosophie in der Sprache*, Paderborn, IFB, 2007.

Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter (éds.), *Metaphysik nach Kant ?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Hiltscher Reinhard, *Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel*, Bonn, Bouvier, 1998.

Hofweber, Gerhard, *Skeptizismus als « die erste Stufe zur Philosophie » bei Jenaer Hegel*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006.

Horstmann, Rolf-Peter (éd.), *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978.

Horstmann, Rolf-Peter, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein, Athenäum, 1984.

Hösle, Vittorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität,* Hambourg, Meiner, 1987.

Houlgate, Stephen, *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Houlgate, Stephen, *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette (Indiana), Purdue Univiersity Press, 2006.

Houlgate, Stephen, « Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence » *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 39/40, 1999, pp. 18-34.

Houlgate, Stephen, *Hegel on Being. Vol. 1. Quality and the Birth of Quantity in Hegel's Science of Logic*, Londres, Bloomsbury, 2021.

Houlgate, Stephen, *Hegel on Being. Vol. 2. Quantity and Measure in Hegel's Science of Logic*, Londres, Bloomsbury, 2021.

Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, Paris, Puf, 1952.

Iber, Christian, *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin-New York, De Gruyter, 1990.

Illeterati, Luca, « Contradictio regula falsi ? Intorno alla teoria hegeliana della contradizzione » dans Puppo, Federico (éd.), *La contradizion che nol consente*, Milan, Angeli, 2010, pp. 85-114.

Illeterati, Luca, « Limit and Contradiction in Hegel » dans Ficara, Elena (éd.), *Contradictions. Logic, History, Actuality*, Berlin-New York, De Gruyter, 2014, pp. 127-152.

Incenzo, Antonio, *Hegel e Duns Scoto. Prospettive ontologiche a confronto*, Naples, La Citta del Sole, 2004.

Jaeschke, Walter, « Äußerliche Reflexion und Immanente Reflexion », *Hegel-Studien*, 13, 1978, pp. 85-117.

Jaeschke, Walter, *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2003.

Jarczyk, Gwendoline, *Système et liberté dans la Logique de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

Jarczyk, Gwendoline, Labarrière, Pierre-Jean (éds.), *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996.

Jia, Hongyu, *Das Prinzip der Reflexivität bei Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016.

Johnson, Paul Owen, *The Critique of Thought. A re-examination of Hegel's Science of Logic*, Aldershot, Avebury, 1988.

Kaehr, Rudolf, *Materialen zu Formalisierung der dialektischen Logik und der Morphoprogrammatik 1973-1975*, dans Günther, Gotthard, *Idee und Grundriss eine nicht-Aristotelischen Logik (2te Auflage)*, Hambourg, Felix Meiner, 1978.

Karaduman, Sevilay, *Perspektivität und Dialektik: Eine Untersuchung zu den Perspektivenwechseln in Hegels Konzeption des Erkennens*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2019.

Kaüfer, Stephan, « Hegel to Frege : Concepts and Conceptual Content in Nineteenth-Century Logic », *History of Philosophy Quaterly*, 22/3, 2005, pp. 259-280.

Kaulbach, Friedrich, *Philosophie des Perspektivismus, Teil. 1 : Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990.

Kern, Walter, « Eine übersetzung Hegels zu *De Anima*, III, 4-5 », *Hegel-Studien*, 1, 1961, pp. 49-88.

Kern, Walter, « Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen 'Nous' in Hegels 'Geist' », *Philosophisches Jahrbuch* 78/2, 1971, pp. 237-259.

Kervégan, Jean-François, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.

Kervégan, Jean-François, « La science de l'idée pure », dans « Hegel, *Science de la logique*, 1812. Deux siècles après », *Archives de philosophie*, 75, 2012/2, pp. 199-215.

Kervégan, Jean-François, Mabille, Bernard (éds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

Kesselring, Thomas, *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1981.

Kesselring, Thomas, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp 1984.

Kimmerle, Heinz, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Hambourg, Meiner, 1982.

Knahl, Andreas, Müller, Jan, Städtler, Michael (éds.), *Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart*, Lüneburg, Klampen, 2000.

Koch, Anton Friedrich, Schick, Friedrike (éds.), *G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

Koch, Anton Friedrich, Oberauer, Alexander, Utz, Konrad (éds.), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen « Subjektiven Logik »*, Paderborn, Schöningh, 2003.

Koch, Anton Friedrich, *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

Kosatzas, Jannis, Faraklas, Georges, Synegianni, Stella, Vieweg, Klaus (éds.), *Hegel and Skepticism. On Klaus Vieweg's Interpretation*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2017.

Kosok, Michael, « The Dialectical Matrix », dans Henrich, Dieter (éd.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 115-137.

Kreines, James, « Hegel's Metaphysics: Changing the Debate », *Philosophy Compass*, 1.5, 2006 pp. 466–480.

Kreines, James, *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Kreis, Guido, *Negative Dialektik der Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2015.

Kreß, Angelika, « Hegel, Luhmann und die Logik der Selbstreferenz », *Deutsches Jahrbuch Philosophie*, 5, 2014, pp. 433-455.

Krohn, Wolfgang, *Die formale Logik in Hegels Wissenschaft der Logik. Untersuchungen zur Schlußlehre*, Munich, Hänser, 1972.

Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1924.

Kruck, Günter, « Hegels Wesenslogik als Logik der Reflexion » dans Arndt, Andreas, Kruck, Günter, *Hegels Lehre vom Wesen*, Berlin-New York, De Gruyter, 2016, pp. 37-48.

Lakebrink, Bernhard, *Die europäische Idee der Freiheit. Erster Teil : Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leyde, Brill, 1968.

Lakebrink, Bernhard, *Studien zur Metaphysik Hegels*, Fribourg/Brisgau, Rombach, 1969.

Lakebrink, Bernhard, *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830. Band 1 : Sein und Wesen*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1979.

Lakebrink, Bernhard, *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830. Band 2 : Begriff*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1985.

Landucci, Sergio, *La Contradizzione in Hegel*, Florence, La Nuova Italia, 1973.

Lau, Chong-Fuk, *Hegels Urteilskritik. Systematische Untersuchung zum Grundproblem der spekulativen Logik*, Munich, Fink, 2004.

Lau, Chong-Fuk, « Language and Metaphysics : The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition » dans Surber, Jere O'Neill (ed.), *Hegel and Language*, New York, SUNY, 2006.

Lebrun, Gérard, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972.

Lejeune, Guillaume (éd.), *La question de la logique dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim, Olms, 2013.

Lejeune, Guillaume, « Logique et métacritique » dans Lejeune, Guillaume (éd.), *La question de la logique dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim, Olms, 2013, pp. 45-57.

Lejeune, Guillaume, *Sens et usage du langage chez Hegel*, Paris, Hermann, 2014.

Lejeune, Guillaume, « Le « vouloir » dans le « dire ». Remarques sur l'instanciation du discours hégélien », *Methodos*, 14, 2014, consulté le 18 août 2022 : http://journals.openedition.org/methodos/4047.

Léonard, André, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris-Louvain, Vrin-Institut supérieur de philosophie, 1974.

Livet, Pierre, « Reflexivités et extériorité dans la Logique de Hegel », *Archives de philosophie*, 47, 1984, pp. 33-62.

Longuenesse, Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, Puf, 1993.

Longuenesse, Béatrice, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015.

Lotz, Johannes Baptist, « Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin », *Theologie Und Philosophie* 53/1, 1978, pp. 1-26.

Lugarini, Leo, *Orizzonti Hegeliani di comprensione del'essere. Rilegendo la Scienza della logica*, Milan, Guerini e Associati, 1998.

Mabille, Bernard, *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*, Paris, Vrin, 2004.

Mabille, Bernard, « Hegel et la signification du principe de raison » dans Tinland, Olivier (éd.), *Lectures de Hegel*, Paris, Le livre de poche, 2005, pp. 113-155.

Mabille, Bernard, *Cheminer avec Hegel*, Chatou, La Transparence, 2007.

Mabille, Bernard, « Puretés. Un plotinien et Être hégélien », *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 22, 2007, pp. 53-82 et repris dans *Rencontres, op. cit.*, pp. 59-80.

Mabille, Bernard, « *Dasein* et *tode ti*. Détermination et ontologie », dans Lejeune, Guillaume (éd.), *La question de la logique dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2013, pp. 271-281 et repris dans *Rencontres*, *op. cit.*, pp. 47-47.

Mabille, Bernard, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Hermann, 2013.

Mabille, Bernard, « Identification et différenciation », dans Gérard, Gilbert, Mabille, Bernard (éds.), *La* Science de la logique *au miroir de l'identité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, pp. 179-194.

Mabille, Bernard, *Rencontres. Hegel à l'épreuve du dialogue philosophique*, édité par Gilbert Gérard et Gilles Marmasse, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017.

MacIntyre, Alasdair (éd.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, New-York, Doubleday & Company, 1972.

Maker, William, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, Albany, SUNY Press, 1994.

Malabou, Catherine, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996

Maluschke, Günther, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1974.

Marconi, Diego, *La formalizzazione della dialettica*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1979.

Marmasse, Gilles, *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Paris, Kimé, 2008.

Marmasse, Gilles, « La logique hégélienne et la vie », *Archives de philosophie* 75, 2012/2, pp. 235-262.

Marmasse, Gilles, « Hegel et la question de la substance » dans Lejeune, Guillaume (éd.), *La question de la logique dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2013, pp. 237-248.

Martin, Christian Georg, *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.

Marx, Werner *Absolute Reflexion und Sprache*, Francfort/Main, Klostermann, 1967.

Mc Taggart, John Mc Taggart Ellis, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

McDowell, John, « Hegel and the Myth of the Given » dans Welsch, Wolfgang, Vieweg, Klaus (éds.), *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Munich, Wilhelm Fink, 2003, pp. 75-88.

McDowell, John, *Having the Wolrd in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009.

Menne, Albert, « Gegensatz », dans Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried, Gabriel, Gottfried (éds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1974.

Mensching, Günther, « Von der Tautologie zum realen Grund. Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität », dans Knahl, Andreas, Müller, Jan, Städtler, Michael (éds.), *Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart*, Lüneburg, Klampen, 2000, pp. 142-163.

Michalewski, Czeslaw (éd.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Paris, Ellipses, 2008.

Moretto, Antonio, *Questioni di filosofia della matematica nella « Scienza della logica » di Hegel. « Die Lehre vom Sein » del 1831*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1988.

Moss, Gregory S., *Hegel's Foundation's Free Metaphysics. The Logic of Singularity*, New York-Londres, Routledge, 2020.

Moyar, Dean (éd.), *The Oxford Handbook of Hegel*, New York, Oxford University Press, 2017.

Mure, Geoffrey Reginald Gilchrist, *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1950.

Nancy, Jean-Luc, *La Remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Paris, Galilée, 1973.

Neuser, Wolfang, Kohne, Jens (éds.), *Hegels Licht-Konzepte. Zur Verwendung eines metaphysischen Begriffs in Naturbetrachtung*, Würzburg, Kinigshausen & Neumann, 2008.

Neuser, Wolfgang, Stekeler-Weithofer, Pirmin (éds.), *Natur und Geist*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016.

Ng, Karen, *Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, Freedom, Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

Nonnenmacher, Burkhard, *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels Wissenschaft der Logik und reifem System*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.

Nuzzo, Angelica, *Logica e Sistema. Sull' idea Hegeliana di Filosofia*, Gênes, Pantograf, 1992.

Nuzzo, Angelica, « Zur logischen Bestimmung des ontologischen Gottesbeweises: Bemerkungen zum Begriff der Existenz im Anschluss an Hegel », *Hegel-Studien*, 30, 1995, pp. 105-120.

Nuzzo, Angelica, « Existenz 'im Begriff' und Existenz 'außer dem Begriff'. Die Objektivität von Hegels subjektiver Logik » dans Koch, Anton Friedrich, Oberauer, Alexander, Utz, Konrad (éds.), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen « Subjektiven Logik »*, Paderborn, Schöningh, 2003, pp. 171-187.

Nuzzo, Angelica, « The End of Hegel's Logic : Absolute Idea as Absolute Methode », dans Carlson, David Gray (éd.), *Hegel's Theory of the Subject*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 187-204.

Nuzzo, Angelica, « Dialectic as logic of transformative processes », dans Deligiorgi, Katerina (éd.), *Hegel. New Directions*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2006, pp. 85-104.

Nuzzo, Angelica (éd.), *Hegel and the Analytic Tradition*, Londres-New York, Continuum, 2010.

Nuzzo, Angelica, « Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic » dans Nuzzo, Angelica (éd.), *Hegel and the Analytic Tradition*, Londres-New York, Continuum, 2010, pp. 61-82.

Nuzzo, Angelica, *Approaching Hegel. Obliquely. Melville, Molière, Beckett*, Albany, SUNY Press, 2018.

Okochi, Taijou, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.

Oosterling, Henk et De Jong, Frans (éds.), *Denken Unterwegs : Philosophie im Krätefeld sozialen und politischen Engagements. Festschrift für Heinz Kimmerle*, Amsterdam, Grüner, 1990.

Peperzak, Adriaan, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1987.

Pierini, Tommaso, *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*, Munich, Wilhelm Fink, 2006.

Pippin, Robert Buford, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Pippin, Robert Buford, « Concept and Intuition : On Distinguishability and Separability », *Hegel-Studien* 40, 2005, pp. 25-39.

Pippin, Robert Buford, *Die Aktualität des deutschen Idealismus*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2016.

Pippin, Robert Buford, *Hegel's Realm of Shadows*, Chicago-Londres, Chicago University Press, 2019.

Plümacher, Martina, « Epistemische Perspektivität » dans Sandkühler, Hans-Georg (éd.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hambourg, Meiner, 2010, vol. 2, pp. 1930-1937.

Pouzin, Jean-Michel, « Critique hégélienne de la logique formelle et logiques formelles contemporaines », *Implications philosophiques*, 2011 (lien consulté le 16/08/2022 : http://www.implications-philosophiques.org/critique-hegelienne-de-la-logique-formelle-et-logiques-formelles-contemporaines/).

Pouzin, Jean-Michel, « L'hypothèse de la réinterprétation hégélienne de la réflexion logique kantienne, et quelques-unes de ses incidences sur la lecture de la réflexion transcendantale, ainsi que sur la question de la continuité entre Kant et Hegel » dans Lejeune, Guillaume (éd.), *La question de la logique dans l'idéalisme allemand*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2013, pp. 249-267.

Pozzo, Riccardo, *Hegel : introductio in philosophiam. Dagli Studi Ginnasiali alla prima Logica (1782-1801)*, Florence, La Nuova Italia, 1989.

Puntel, Bruno, *Darstellung, Methode, Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bonn, Bouvier, 1973.

Puppo, Federico (éd.), *La contradizion che nol consente*, Milan, Angeli, 2010.

Quante, Michael, Mooren, Nadine (éd.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hambourg, Meiner, 2018.

Quante, Michael, « The Logic of essence as Internal Reflection » dans Moyar, Dean (éd.), *The Oxford Handbook of Hegel,* New York, Oxford University Press, 2017, pp. 242-268.

Quentin, Bertrand, *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Rademaker, Hans, *Hegels 'Objektive Logik'. Eine Einführung*, Bonn, Bouvier, 1969.

Rademaker, Hans, *Hegels Wissenschaft der Logik. Eine darstellende und erläuternde Einführung*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1979.

Redding, Paul, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Redlow, Götz, « Hegel und die formale Logik », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 26/3, 1978, pp. 350-358.

Rehm, Margarete, *Hegels spekulative Deutung der Infinitesimal-Rechnung*, Cologne, Gouder u. Hansen, 1963.

Reisinger, Peter, « Reflexion und Ichbegriff », *Hegel-Studien* 6, 1971, pp. 231-265.

Renault, Emmanuel, *Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001.

Renault, Emmanuel, « Objet et théorie » dans Seba, Jean-Renaud, Lejeune, Guillaume (éds.), *Hegel : une pensée de l'objectivité*, Paris, Kimé, 2017, pp. 127-146.

Richli, Urs, *Form und Inhalt in G. W. F. Hegels Wissenschaft der Logik*, Vienne-Munich, R. Oldenburg, 1982.

Riedel, Manfred (éd.), *Hegel und die antike Dialetkik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1990.

Rohs, Peter, *Form und Grund*, Bonn, Bouvier, 1969.

Römpp, Georg, « Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 1989, pp. 58-80

Rosen, Stanley, *The Idea of Hegel's Science of Logic*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2014.

Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, 1844, reprod. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

Roser, Andreas, *Ordnung und Chaos in Hegels Logik*, Francfort/Main, Peter Lang, 2009.

Röttges, Heinz, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim, Anton Hain, 1976.

Röttges, Heinz, *Dialektik und Skeptizismus*, Francfort/Main, Athenäum, 1987

Rühle, Volker, *Verwandlung der Metaphysik Zur Systematischen Darstellung des Absoluten bei Hegel*, Leyde, Brill, 1989.

Salomon, Werner, *Urteil und Selbstverhältnis: kommentierende Untersuchung zur Lehre vom Urteil in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Francfort/Main, Fischer, 1982.

Sánchez de Léon Serrano, José Maria, *Zeichen und Subjekt im logischen Diskurs Hegels*, Hambourg, Meiner, 2013.

Sandkaulen, Birgit, « La pensée post-métaphysique de Hegel », *Archives de philosophie* 75, 2012/2, pp. 253-265.

Sans, Georg, *Die Realisierung des Bergiffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.

Schäfer, Rainer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hambourg, Meiner, 2001.

Schick, Friedrike, *Hegels Wissenschaft der Logik - metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen ?*, Fribourg-Munich, Alber, 1994.

Schick, Stefan, *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hambourg, Meiner, 2010

Schmidt, Josef, *Hegels Wissenschaft der Logik und seine Kritik durch Adolf Trendelenburg*, Munich, Johannes Berchmans, 1977.

Schmidt, Klaus, « Formale Logik und Dialektik in Hegels Seinslogik », dans Oosterling, Henk et De Jong, Frans (éds.), *Denken Unterwegs : Philosophie im Krätefeld sozialen und politischen Engagements. Festschrift für Heinz Kimmerle*, Amsterdam, Grüner, 1990, pp. 127-144.

Schmidt, Klaus J., *G.W.F. Hegel: ‚Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen'*, Munich-Vienne-Zürich, Paderborn, 1997.

Schmitz, Hermann, *Hegels Logik*, Bonn-Berlin, Bouvier, 1992.

Schnädelbach, Herbert, « Hegels Lehre von der Wahrheit », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 41/5, 1993, pp. 799-813.

Schneider, Helmut (éd.), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, Francfort/Main, Peter Lang, 2004.

Schrader-Klebert, Karin, *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie*, Vienne-Munich, Oldenbourg, 1969.

Schubert, Alexander, *Die Strukturgedanke in Hegels Wissenschaft der Logik*, Meisenheim, R. Birnbach, 1985.

Schülein, Johannes Georg, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Hambourg, Meiner, 2016.

Schülein, Johannes Georg, « Was heisst, der Begriff habe sich realisiert ? Zum Übergang der Subjektivität in die Objektivität in Hegels Logik », dans Seba, Jean-Renaud, Lejeune, Guillaume (éd.), *Hegel : une pensée de l'objectivité*, Paris, Kimé, 2017, pp. 167-184.

Seba, Jean-Renaud, *Le partage de l'empirique et du transcendantal. Essai sur la normativité de la raison : Kant, Hegel, Husserl*, Bruxelles, Ousia, 2006.

Seba, Jean-Renaud, Lejeune, Guillaume (éds.), *Hegel : une pensée de l'objectivité*, Paris, Kimé, 2017.

Sedgwick, Sally, « Pippin on Hegel's Critique of Kant », *International Philosophical Quarterly* 33/3, 1993.

Sell, Annette, « *Das Leben in der Wissenschaft der Logik* » dans Schneider, Helmut (éd.), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, Francfort/Main, Peter Lang, 2004, pp. 189-205.

Sell, Annette, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W.F. Hegel*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 2014.

Settimio, Fabrizio, *Sul concetto di contraddizione in Hegel*, Naples, La Città del Sole, 2003.

Simhon, Ari, « Hegel sans secret. L'exotérisme hégélien ou le penser concret », dans Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Qui pense abstrait*, tr. par A. Simhon, Paris, Hermann, 2007, pp. 43-176.

Simon, Josef, *Das Problem der Sprache bei* Hegel, Stuttgart, Kohlhammer, 1966.

Sparby, Terje, *Hegel's Conception of Determinate Negation*, Leyde-Boston, Brill, 2015.

Stanguennec, André, *Hegel critique de Kant*, Paris, Puf, 1985.

Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn, Schöningh, 1992.

Stekeler-Weithofer, Pirmin, « Hegels Philosophie der Mathematik » dans Demmerling, Christoph, Kambartel, Friedrich (éd.), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992, pp. 139-197.

Stekeler-Weithofer, Pirmin, « Die Kategorie der Quantität », dans Koch, Anton Friedrich, Schick, Friedrike, (éds.), *G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 51-74.

Stekeler-Weithofer, Pirmin, « Métaphysique critique et suppositions métaphysiques. La logique hégélienne comme analyse de l'être », dans Kervégan, Jean-François, Mabille Bernard (éds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS Éditions, 2012, pp. 399-422.

Stekeler, Pirmin, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1 : Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein, Qualitative Kontraste, Mengen und Maße*, Hambourg, Meiner, 2020.

Surber, Jere Paul, « Hegel's Speculative Sentence », *Hegel-Studien* 10, Hambourg, Meiner, 1975.

Surber, Jere O'Neill, *Hegel and Language*, Albany, SUNY Press, 2006.

Theunissen, Michael, « Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs », *dans* Horstmann, Rolf-Peter (éd.), *Seminar* : *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978, pp. 346-349.

Theunissen, Michael, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1978.

Thomas-Fogiel, Isabelle, « Autoréférence et autoréflexion : le problème de la relation d'un *x* à lui-même chez Russell et chez Fichte », *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 2000, pp. 215-236.

Tinland, Olivier (éd.), *Lectures de Hegel*, Paris, Le livre de poche, 2005.

Tinland, Olivier, « Hegel et l'épuisement du réalisme » dans Kervégan, Jean-François, Mabille Bernard (éds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS Éditions, 2012, pp. 423-435.

Tinland, Olivier, *L'idéalisme hégélien,* Paris, CNRS Éditions, 2013.

Topp, Christian, *Philosophie als Wissenschaft. Status und Makrologik wissenschaftlichen Philosophierens bei Hegel*, Berlin-New York, De Gruyter, 1982.

Tugendhat, Ernst, « Das Sein und das Nichts », dans Klostermann, Vittorio (éd.), *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Francfort/Main, Klostermann, 1970, pp. 132-161.

Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970.

Tuschling, Burkhard, « Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel ? », dans Henrich, Dieter, Horstmann, Rolf-Peter (éds.), *Metaphysik nach Kant ?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, pp. 221-247.

Vernon, Jim, *Hegel's Philosophy of Language*, Londres, Continuum, 2007.

Vitiello, Vincenzo, *La voce riflessa. Logica ed etica della contradizzione*, Milan, Lanfranchi, 1994.

Wandschneider, Dieter, *Grundzüge einer Theorie der Dialetkik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels « Wissenschaft der Logik »*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1995.

Wegerhoff, Tilman, *Hegels Dialektik. Eine Theorie der positionalen Differenz*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Weiss, Isabel, *Expression et spéculation dans l'idéalisme hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Welsch, Wolfgang, Vieweg, Klaus (éds.), *Das Interesse des Denkens Hegels aus heutiger Sicht*, Munich, Wilhelm Fink, 2007.

Werner, Jürgen, *Darstellung als Kritik. Hegels Frage nach dem Anfang der Wissenschaft*, Bonn, Bouvier, 1986.

Wetzel, Manfred, *Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hambourg, Fundament Verlag Sasse, 1971.

Wieland, Wolfgang, « Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik », dans Horstmann, Rolf-Peter (éd.), *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1989, pp. 194-212.

Wildenauer, Miriam, *Epistemologie freien Denkens. Die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes*, Hambourg, Meiner, 2004.

Winfield, Richard Dien, *Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2012.

Wirsing, Claudia, « Das Metaformat der Subjektivität des Wesens » dans Zander, Folko, Vieweg, Klaus (éds.), *Logik und Moderne. Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität*, Leyde, Brill, 2021, pp. 62-73

Wirsing, Claudia, *Die Begründung des Realen. Hegels « Logik » im Kontext der Realitätsdebatte um 1800*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021.

Wohlfart, Günter, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin-New York, De Gruyter, 1981.

Wolff, Michael, « Über Hegels Lehre vom Widerspruch », dans Henrich, Dieter (éd.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 116-138.

Wolff, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs*, Berlin, Eule der Minerva, 2017.

Wölfle, Gerhardt Martin, *Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994.

Wyrwich, Thomas (éd.), *Hegel in der neueren Philosophie*, Hambourg, Meiner, 2011.

Zahn, Manfred, « Die Idee der formalen und transzendentalen Logik bei Kant, Fichte und Hegel », dans Koktanek, Anton Mirko (éd.), *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, Munich-Vienne, Oldenbourg, 1965, pp. 153-191.

Zambrana, Rocío, *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2015.

Zander, Folko, Vieweg, Klaus (éds.), *Logik und Moderne. Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität*, Leyde, Brill, 2021.

Žižek, Slavoj, *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, Paris, Puf, reprise 2011.

*

Études consultées sur l'histoire de la philosophie, de la métaphysique et sur la philosophie du langage

Adams, Marylin McCord, *William Ockham*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1987.

Agamben, Giorgio, *Il linguaggio e la morte,* Turin, Giulio Enaudi, 1982 ; traduction par Marilène Raiola, *Le langage et la mort*, Paris, Bourgeois, 1991.

Alféri, Pierre, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Minuit, 1989.

Aschenberg, Reihold, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

Aubenque, Pierre, « Hegel et Aristote », in J. D'Hondt (éd), Hegel *et la pensée grecque*, Paris, Puf, 1974, pp. 97-120.

Aubenque, Pierre, *Problèmes aristotéliciens,* Paris, Vrin, 2009.

Barnes, Jonathan, « Les catégories et les *Catégories* » dans Otto Brunn, Lorenzo Corti (éds.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, pp. 11-80.

Baumanns, Peter, *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997

Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Francfort/Main, Klostermann, 1972.

Belaval, Yvon, *Les philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard, 1952.

Benoist, Jocelyn, « Les limites de l'ontologie et le sujet critique » dans Emmanuel Kant, *Réponse à Eberhard*, introduit, traduit et annoté par J. Benoist, Paris, Vrin, 1999, pp. 7-81.

Benoist, Jocelyn, « Sur une prétendue ontologie kantienne : Kant et la néo-scolastique » dans Ramond, Charles (éd.), *Kant et la pensée moderne. Alternatives critiques*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1996, pp. 137-163.

Benoist, Jocelyn, *Représentations sans objets. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, Puf, 2001.

Bubner, Rüdiger, *Innovationen des Idealismus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.

Cattin, Emmanuel, *Transformations de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2001.

Courtine, Jean-François, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

Courtine, Jean-François, *Suarèz et le système de la métaphysique*, Paris, Puf, 1990.

Couturat, Louis, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Hildesheim, Olms, 1961.

Formigari, Lia, « De l'idéalisme dans les théories du langage. Histoire d'une transition », dans *Histoire épistémologie langage*, 10/1, 1988, pp. 59-80.

Franks, Paul W., *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Gardt, Andreas, *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland*, Berlin, De Gruyter, 1999.

Giraud, Vincent, *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris, Puf, 2013.

Grandjean, Antoine, *Critique et réflexion*, Paris, Vrin, 2009.

Hadot, Pierre, « La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce »*, Miscellanea Mediaevalia*, Berlin 1963, pp. 147-153.

Honnefelder, Ludger, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hambourg, Meiner, 1990.

Kaczmarek, Ludger, Dutz, Klaus (éds.), *Rekonstruktion und Interpretation : problemgeschichtliche Studien zur Sprachtheorie von Ockham bis Humboldt*, Tübingen, Narr, 1985.

Lebrun, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970.

Libéra, Alain de, *La philosophie médiévale*, Paris, Puf, 1993.

Lohman, Johannes, « M. Heideggers ontologische Differenz und die Sprache », *Lexis*, 1948.

Marin, Louis, *La critique du discours. Sur la Logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal*, Paris, Minuit, 1975.

Meier-Oeser, Stephan, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen une seine Funktion in der Philosophie der Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1997.

Michon, Cyrille, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin, 1994.

Muller, François, « Heurs et malheurs de l'étymologie », *Linx*, 55, 2006, pp. 195-207.

Ottmann, François, « Vers une interprétation langagière de l'aperception transcendantale. L'enseignement de la *Preisschrift sur les progrès de la métaphysique* », dans Denat, Céline, Fillon, Alexandre, Wotling, Patrick (éds.), *Les logiques du discours philosophiques en Allemagne de Kant à Nietzsche*, Reims, Epure, 2019, pp. 57-74.

Panaccio, Claude, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.

Pariente, Jean-Claude, « Le langage », dans Denis Kambouchner (éd.), *Notions de philosophie*, I, Paris, Gallimard, 1995, pp. 365-422.

Pariente, Jean-Claude, *L'analyse du langage à Port-Royal. Six études logico-grammaticales*, Paris, Minuit, 1985.

Pécharman, Martine, « Les mots, les idées, la représentation. Genèse de la définition du signe dans la *Logique* de Port-Royal », *Methodos*, 16, 2016, (http://journals.openedition.org/methodos/4570).

Robin, Léon, *Platon*, Paris, Puf, 1935 [1988].

Rosier, Irène, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1994.

Terezakis, Katie, *The Immanent Word: The Turn to Language in German Philosophy 1759-1801*, Londres, Routledge, 2007.

Tetens, Johann N., *Sprachphilosophische Versuche*, Hamburg, Meiner Verlag, 1971.

Thomas-Fogiel, Isabelle, *Critique de la représentation*, Paris, Vrin, 2000.

Thouard, Denis, (éd.), *Aristote au XIXe siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

Thouard, Denis, *Et toute langue est étrangère. Le projet de Humboldt*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Trabant, Jurgen, *Humboldt ou le sens du langage*, Liège, Mardaga, 1992.

Tugendhat, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979.

Tugendhat, Ernst, *Ti kata tinos*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1958.

Vetö, Miklos, *De Kant à Schelling*, Grenoble, J. Million, 1998-2000.

Wolff, Michael, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Francfort/Main, Klostermann, 1995.

*

Études sur l'histoire de la logique et des mathématiques

Ashworth, Earline Jennifer, Spade, Paul Vincent, « Logic in Late Medieval Oxford » dans Catto, James, Evans, Ralph (éds.), *History of the University of Oxford, Vol. 2: Late Medieval Oxford*, Oxford, Clarendon Press, 1992, ch. 2, pp. 35–64.

Baron, Margaret E., « A Note on the Historical Development of Logic Diagrams : Leibniz, Euler and Venn », *The Mathematical Gazette*, vol. 53, 1969.

Benmakhlouf, Ali, *Frege. Logicien philosophe*, Paris, Puf, 1997.

Biard, Joël, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, Paris, Vrin,1989 [2006].

Blanché, Robert, *La logique et son histoire. D'Aristote à Russell*, Paris, Armand Colin, 1970.

Bocheński, Józef M. , *Formale Logik*, Munich, Karl Alber, 1956.

Cajori, Florian, *Arithmetik, Algebra, Zahlentheorie*, dans Cantor, Moritz (éd.), *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, New York-Stttgart, 1908, vol. 4, pp. 37-198.

Couturat, Louis, *La Logique de Leibniz*, Hildesheim, Olms 1961 (réimpression de l'édition de 1901).

Daries, Joachim G. *Introductio in artem inveniendi seu Logicam theoretico-practicam*, Iena, 1742.

Daries, Joachim G., *Weg zur Wahrheit*, Francfort, C. G. Strauss, 1776.

De Rijk, Lambertus Marie, *Logica Modernorum. A contribution to the History of early Terminist Logic*, Assen, Van Gorcum & Co., 1962-1967.

Dufour, Carlos A., *Die Lehre der Proprietates Terminorum*, Munich-Hamden-Vienne, Philosophia, 1989.

Dummett, Michael, *Frege, Philosophy of Mathematics*, Londres, Duckworth, 1991.

Euler, Leonhard, *Lettres à une Princesse allemande*, éd. A. A. Cournot, Paris, Hachette, 1842.

Granger, Gilles-Gaston, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968.

Horn, Lawrence, *A Natural History of Negation*, Chicago, Chicago University Press, 1989.

Kästner, Abraham G., *Anfangsgründen der Arithmetik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1758.

Kästner, Abraham G., *Anfangsgründen der Arithmetik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1758.

Kneale, William, Kneale, Martha, *The Development of Logic*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1962.

Kotarbińsky, Tadeusz, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, Puf, 1964.

Lewis, Clarence I., *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley, University of California Press, 1918.

Łukasiewicz, Jan, *La syllogistique d'Aristote dans la perspective de la logique formelle moderne*, traduction par Françoise Caujolle-Zaslawsky, Paris, Armand Colin, 1972.

Nuchelmans, Gabriel, *Judgement and proposition: from Descartes to Kant*, Amsterdam-Oxford-New York, North-Holland Publishing company, 1983.

Nuchelmans, Gabriel, *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Faslsity*, Amsterdam, North-Holland Publishing company, 1973.

Owen, Gwilym Ellis Lane, « Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle », dans *Actes du 1er Symposium* aristotelicum, (Oxford, 1957), Göteborg, 1960, pp. 180-220.

Pinborg, Jan, « The English Contribution to Logic before Ockham », *Synthese*, 40, 1979, pp. 19-42.

Poincaré, Henri, « Cournot et les principes du calcul infinitésimal », *Revue de métaphysique et de morale*, 13/3, 1905, pp. 293-306.

Prantl, Carl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, Hirzel, 1855.

Recanati, François, *Direct Reference: From Language to Thought*, Oxford, Blackwell, 1997.

Rödl, Sebastian, « Eliminating Externality », *International Yearbook of German Idealism*, 2007, vol. 5, pp. 176-188.

Rödl, Sebastian, « Logical Form as a Relation to the Object », *Philosophical Topics*, vol. 34, n° 1-2, 2006, pp. 345-369.

Scholz, Heinrich, *Abriss der Geschichte der Logik*, Fribourg-Munich, Verlag Karl Alber, 1959.

Styazhkin, Nikolai I., *History of Mathematical Logic from Leibniz to Peano*, Cambridge (Mass.)-Londres, MIT Press, 1969.

Venn, John, *Symbolic Logic*, Londres, Macmillan, 1881.

Vernant, Denis, *Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, Mardaga, 1986.

Wagner, Pierre, *La logique*, Paris, Puf, 2007.

Wagner, Pierre, *Logique et philosophie*, Paris, Ellipses, 2014.

Wolff, Michael, *Abhandlung über die Prinzipien der Logik. Mit einer Rekonstruktion der Aristotelischen Syllogistik*, Francfort/Main, Klostermann, 2009.

Table des matières

Résumé 3
Summary 3
Mots-clés 4
Keywords 4
Introduction 8
Projet de la *Logique* hégélienne : la logique du contenu et la théorie de la référence 8
Le faux problème de l'indicible 13
La pensée comme discours 17
Discours et méthode 23
Standpunkt et situation 27
La latence de la pensée : introduction à la question de la « forme » chez Hegel 31
Le sens du vide au commencement de la Logique : GW 21, 55, 22 – 56, 2 36
La logique et la compréhension « dimensionnelle » de l'altérité 42
Nomination et question de la référence : comment interpréter la Logique objective ? 49
Quelques éléments de sémantique 53
Plan du travail 58
Chapitre I 61
Être et le néant : pour une ontologie fonctionnelle 61
I. La référence traitée du point de vue logique 64
Introduction : quelques éléments pour comprendre ce qu'est une logique spéculative. 64
A. Une ontologie sans l'être ? 68
1. La portée ontologique de la Logique. Remarques pour une problématisation 70
2. L'articulation logique de la différence formelle. 72
3. Une critique du paradigme linguistique de la référence 74
B. La double fonction de la référence : application et constitution de la *Logique* 75
1. La *Logique* acentrique ? Enjeux de la question de la méthode comme interprétation de l'être hégélien. 77
2. Un problème de langage ? 79
C. Pour une utilisation du signe. 84
1. L'envers du signe et la question du nom 85
2. L'insignifiance du signe dans le nom 88
3. Dimensions « grammaticales » 90
Conclusion 92
II. « Être » : le problème logique de l'immédiateté 93

Introduction : comment une « progression » logique est-elle possible ?.....93
A. « Être » : la lacune du rapport entre indéterminé et déterminé.....97
1. Le caractère non-thématique de « être ».....97
2. Le problème de l'exception de l'être.....99
B. Le problème du néant et l'introduction du *gelten*.....101
1. Le problème de la signification dans le passage sur le néant 101
2. La substitution syntaxique et le *gelten*. L'identification analogique 103
3. Une nouvelle théorie sémantique ? 104
C. Remarques préparatoires : la différence indicible de l'être et du néant et le problème du langage 107
1. Une différence qui ne consiste en rien ? *Sagen* et *meinen* 107
2. La critique de l'indicible.....109
3. Le langage comme possibilité de révision.....112
Conclusion 113
III. La question de l'asymétrie de l'être et du néant : identification analogique et épanorthose 114
Introduction : quelques indices textuels de l'asymétrie 114
A. Éléments textuels pour situer l'asymétrie. L'identification analogique.....116
1. Le « rien », le « même » et l'absence.....116
2. L'identification analogique comme méthode ?.....118
B. L'épanorthose hégélienne.....120
1. Le processus de l'identification analogique.....120
2. La correction de la détermination comme absence de détermination.....122
3. L'épanorthose et la « mêmeté » : transition et investissement méthodologique de la nomination.....124
Conclusion 125
Chapitre II 127
De l'absence de clôture à la référence : analyse du devenir.....127
I. L'identification analogique comme processus : le devenir du point de vue logique.....130
Introduction : le paradoxe de la liaison asynthétique et la place de la qualité 130
A. La critique du point d'indifférence.....132
1. Un « tiers » en trop ? Le devenir comme non-position de la différence pure 133
2. Une absence troublante ? Le problème de la « mêmeté ».....136
B. *Idem* et *non-idem* : la syntaxe débordée par elle-même ?.....139
1. Le statut du même et le problème du sens 139
2. Le signifiant pur et le signifiant vide.....142

3. Introduction au problème de l'inconcevable 144
C. Annotation : un détour par les grandeurs infiniment petites 147
Conclusion 150
II. Le décalage discursif et la forme inadéquate : l'exemplification logique 152
Introduction : le problème de la temporalité structurelle 152
A. Quelle « mobilité » du devenir ? Une question de méthode 152
1. Le « même » et sa disparition : une contradiction performative 154
2. Une métaphore du « mouvement » ? 159
B. La temporalité logique comme repositionnement : la présence-absence 162
1. Passer ou être-passé ? Retour sur le polyptote hégélien 163
2. Coïncidence et technicité de la logique 166
3. Progression logique et axiomaticité 169
C. Paradigme « nucléaire » contre paradigme « nodal » ? 172
1. Le contenu comme espace différencié 172
2. La détermination avant l'être déterminé ? 175
3. Appendice : la critique de l'atome du sens 176
Conclusion 179
III. Les moments du devenir (GW 21, 92, 20 – 93, 17) 180
Introduction : la différence émergente 180
A. La relativisation de l'être et du néant et leur « disparition » 180
1. De la détermination possible à la détermination comme processus 181
2. Une différenciation de la différence ? 184
3. Le contenu « supposé » 187
B. *Entstehen* et *Vergehen*. Une différence productive ? 191
1. Une fausse profusion ? 192
2. Contrariété et « abolition » (*Aufhebung*) : le devenir comme épuisement discursif 196
Conclusion 200
Chapitre III 203
Faire être la différence ? L'incomplétude ontologique du *Dasein* au *Etwas* 203
I. Abolir le devenir dans la forme de l'être ? Le passage à l'être déterminé (*Dasein*) (GW 21, 93, *20* – 94, *10*). 209
A. La contradiction dans le contexte de la *Logique de l'être* : une présence diffuse ? 210
1. « Le devenir devient » : pour une approche compréhensive de la contradiction 210
2. Une présence « discrète » de la contradiction ? 213
3. Le « flou » terminologique. Une productivité de l'équivoque ? 215
B. L'être comme forme ou l'étant « formulable » ? La référence comme relativisation 217

1. Le « lieu » de l'être ?....218
2. La difficile définition de l'être déterminé....220
3. Réplique et décalage : une duplication imparfaite de la *Logique* ?....224
Conclusion....225
II. Présentation : du *Dasein* au problème de l'être qualifié....228
A. Entre détermination et déterminité (GW 21, 97, *3-14*). L'enjeu logique de la relativisation....230
1. Différencier des différences : les « coordonnées » de l'espace de l'être-là....230
2. Détermination et déterminité de l'être....231
3. La totalité concrète du *Dasein*....235
B. De la déterminité à la qualité (GW 21, 98, *10-22*) : qu'est-ce qu'une chose ?....241
1. Différence horizontale et différence verticale : l'apparition de la qualité....241
2. L'indissociable unité de l'être et du non-être....244
3. La déterminité « étante » : la réduction ou le déplacement ?....247
Conclusion....249
III. *Etwas* : la persistance de la différence ?....251
A. Réalité et négation : les dimensions du *Etwas* (GW 21, 98, *23* – 99, *6*)....251
1. Un détour par la première rédaction (*Realität*, GW 11, 60, *10* – 63, *17*)....252
2. Une réflexion incomplète ? L'effet ontologique dans la *Logique de l'être*....254
3. Verneinung et Negation....258
B. *Etwas* : l'application concrète de l'être et la thématisation incomplète de la méthode (GW 21, 102, *20* – 104, *18*)....262
1. La « différence qui est »....262
2. Intériorité et extériorité....264
C. Le *hiatus* et la *Aufhebung* : la réflexion du *Dasein* comme convocation de l'être ?....265
1. Le *hiatus* ontologique....267
2. Une différence intériorisée ?....270
3. La réflexion implicite....270
Conclusion : l'être comme nom du *hiatus*....275
Chapitre IV....278
De l'être à la réflexion : le statut logique de l'essence.....278
I. Introduction générale : le rapport de la Logique de l'essence à la Logique de l'être....280
A. L'essence, « autre de l'être » ?....280
B. L'essence est l'identité.....285
C. La médiation niée....291
II. Place et rôle des déterminations de la réflexion.....295

A. Être et réflexion 297
1. Déterminations ontologiques et déterminations essentielles : le problème de la proposition 297
2. La question de la réflexion 303
B. Enjeux des déterminations de la réflexion 308
1. Enjeu méthodologique : la *Logique* face à elle-même ? 308
2. Enjeu de la référence : critique de la forme prédicative et question du jugement 310
3. Remarque : la question de la logique formelle 314
Perspectives pour le commentaire des déterminations de la réflexion 320
Chapitre V 323
Identité et différence absolue : la structure de la proposition 323
I. L'essence comme identité 324
A. L'identité comme non-être et la critique de l'abstraction. 325
B. L'identité n'est pas un principe 330
C. L'identité comme un absolu ? 333
D. Le problème de l'identité : détermination ou absence de détermination ? 336
1. La détermination de l'identité 338
2. L'immédiateté de l'identité 340
3. L'apparition de la différence comme auto-suppression 343
II. L'absoluité de la différence : introduction au problème de la référence dans la *Logique de l'essence* 346
A. La seconde formulation de l'identité 347
1. Une « reprise » dans l'essence ? 348
2. La valorisation différenciée 350
3. Une clôture excluante ? 351
4. Une asymétrie sous-jacente de l'identité et de la différence 353
B. Le rôle de la tautologie 355
1. Le « rien » comme sujet 356
2. Tautologie, proposition, jugement 358
Conclusion 361
Chapitre VI 363
De l'asymétrie de la nomination à l'asymétrie de la prédication : la différence absolue. 363
I. Remarques générales sur la question de la différence 366
A. La situation de la différence 366
1. Identité et différence : quelques rappels 366
2. La structure générale 367

B. L'intransitivité réflexive et le « blocage » de la réitération....369
1. L'appropriation de la négativité et l'objectivité réflexive....369
2. La différence comme « rien » de la tautologie....370
C. La différence positionnelle....372
1. Appeler l'identité....372
2. Une approche du concept....374
II. La différence absolue et l'extériorité radicale....378
A. Commentaire linéaire du *absolute Unterschied*....378
1. Premier moment de la différence absolue (GW 11, 266, *1-18*) : la différence de la réflexion (*1-9*)....379
2. Première approche d'une structure ternaire : une « perspective » non-extérieure ?...389
3. *9-18*. Disparition ou repositionnement de la perspective ?....391
B. Second et troisième moments : la différence se positionne....395
1. Totalisation ou relativisation des déterminations ?....395
2. La déprise de soi de la différence....396
3. Une totalité forcément incomplète : l'ouverture de la détermination....397
C. Conjonction et activité : la différence comme diversité....400
1. Le « et » et la *Beziehung*....400
2. Le problème de la lecture symétrique : la totalité de trop....402
III. La dispersion de la diversité : pourquoi la logique peut-elle être un calcul ?....407
A. Indifférence ou symétrie des déterminations ? Le problème de l'altération de la réflexion 408
1. Une réflexion hors d'elle....408
2. Présentation de la diversité : le sol de la différence, ou de l'identité ?....410
3. Une procédure linéaire grevée ? Interprétation du *Zerfall*....412
B. La circulation dans l'étrangeté : apparition du problème du troisième terme....420
1. Gleihchgültigkeit, Aüsserlichkeit : apparition de l'en soi....421
2. Une « direction » vers l'extérieur....424
3. La scission de la réflexion consommée dans son extériorité....426
C. Logique de la comparaison....428
1. La perspective d'un tiers....428
2. La décision de la détermination : égalité *ou* inégalité....430
3. L'unité négative : structure interne du comparant....437
Conclusion : la réflexion orientée vers son dehors....439
Chapitre VII....442
Le corrélat structuré : de l'étrangeté du discours à la question de la vérité....442

I. L'opposition, ou le problème de la sémantique du jugement....446
A. Comprendre la diversité par l'opposition : *Gleichgültigkeit* et *Selbstständigkeit*....446
1. La diversité indifférente et l'opposition concrète....446
2. Réarticuler la diversité....449
3. Analyse de *Gesetztsein*....453
B. Positif et négatif : la structuration logique de l'opposition....457
1. L'égalité et l'inégalité indifférentes....458
2. Définition de l'opposition....463
3. Le rapport latéral de l'être....465
C. Le sens de l'asymétrie de l'opposition : positif en soi et négatif en soi....468
1. La réflexion de l'être-posé....468
2. Déterminer le positif et le négatif....470
3. Symétrie de l'opposition : les deux premières compréhensions....474
Conclusion....479
II. Les trois figures de l'opposition....482
A. Première figure : l'être-posé et la réflexion en soi....484
1. La négation réciproque comme « déplacement ».....484
2. L'intégration de l'altérité : la configuration sémantique de l'opposition....486
B. Deuxième figure : l'indifférence comme effet de la contradiction.....488
1. Un retour de la diversité dans l'opposition ?....488
2. La détermination réciproque....489
3. Les trois réflexions et les figures de l'opposition....492
C. Troisième figure : l'accomplissement problématique de la différence.....493
1. Positif en soi et négatif en soi....494
2. L'opposition doublée dans chaque opposé....496
3. L'asymétrie du positif et du négatif....497
Conclusion : l'introduction du concept d'exclusion....498
Chapitre VIII....503
La contradiction : thème ou méthode de la *Logique* ?....503
I. Le passage sur la contradiction....507
A. Remarques préliminaires pour une situation de la contradiction : la mise en difficulté de la macrostructure....507
B. L'opposition réfléchie.....512
1. L'exclusion comme relation paradoxale....513
2. L'épuisement ontologique dans la *Selbstständigkeit*....516
C. Contradiction en soi et contradiction posée : la transversalité de la contradiction.....520

1. Première figure de la différence entre contradiction en soi et contradiction posée : la différence et l'opposition 520
2. Compréhension ordinaire de la contradiction posée....525
3. Seconde figure de la différence entre contradiction en soi et contradiction posée : le positif et le négatif....533
Conclusion : la situation de la contradiction 538
II. La dissolution de la contradiction et le problème de l'onto-logie....541
A. Repenser l'identité 541
B. *Stand* et *Grund* : une nouvelle articulation « ternaire »....546
C. L'accomplissement de l'être-posé....552
Conclusion : la suppression de la copule comme direction du jugement 553
Excursus : une théorie du jugement dans la contradiction ? Discussion de la question du jugement entre Kant et Hegel à partir de l'interprétation de Béatrice Longuenesse....555
A. L'arrière-plan de la discussion sur la copule : éléments pour la discussion ente Kant et Hegel 555
B. Jugement et fonction subjective 559
Conclusion : le problème de la vérité 561
Conclusion générale 568
Bibliographie 574