



HAL
open science

Métaphysique (en cours)

Bruno Pinchard

► **To cite this version:**

| Bruno Pinchard. Métaphysique (en cours): De la destruction en général. 2010. hal-04468952

HAL Id: hal-04468952

<https://hal.science/hal-04468952>

Preprint submitted on 20 Feb 2024

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.

Bruno Pinchard

METAPHYSIQUE
DE LA DESTRUCTION

2012

Avant-propos

Ce livre s'inscrit dans une continuité. Il mène à son terme les travaux engagés dans la Raison dédoublée publiée il y a juste vingt années¹. René Thom dans la Postface de l'ouvrage en appelait alors à une « Transcendance démembrée ». Le présent essai n'a d'autre but que de suivre cette injonction. C'est pourquoi il se met sous le signe aussi terrible que pressant d'une Métaphysique de la destruction.

Cette métaphysique s'est d'abord nommée Métaphysique vespérale². D'abord vouée à sa propre abolition, elle s'est découverte ensuite Possespace, c'est-à-dire puissance de bifurcation qui multiplie les changements de plans dans les espaces sémantiques³. Le démembrement de la transcendance était devenu créateur de formes organisatrices et source de la mythologisation de l'existence. Pourtant, en poursuivant ainsi les formes d'énergie susceptibles de contrevenir à la neutralisation de l'espace, il a fallu se rendre à l'évidence : ce pouvoir ne serait plus jamais le pouvoir de l'Esprit. J'ai consacré mon dernier livre, Philosophie à outrance⁴, à l'impossibilité de continuer les promesses de la philosophie qui reposaient sur la primauté de l'esprit et de l'infini qui lui était propre. J'ai appelé alors Métaphysique outrée la tentative de philosopher dans un nouvel infini, l'infini de la ruine. Jadis l'infini était fondement et identité, fondement autoritaire, et identité différée, mais tout de même l'infini était du côté des intérêts de la terre, dont il se faisait volontiers le Créateur. Mais l'infini ne s'est pas seulement détourné de nous, il s'est retourné contre nous et est devenu le nom d'une menace généralisée pour les sujets de la terre. Infini est devenu le nom d'une détresse qui s'attaque aux chairs, aux avoirs, aux frontières, aux corps constitués, aux masses de granit que Bonaparte voulait placer au fondement de son Etat et qui devraient d'abord présider à la sécurité des sujets. Cette puissance infinie a pour nature, peut-être provisoire, mais inexorable de dépasser toute borne et de ne trouver d'apaisement que dans

¹ Bruno Pinchard, *La Raison dédoublée*, La fabbrica della mente, suivi de « La transcendance démembrée » par René Thom Paris, Aubier, 1992.

² Bruno Pinchard, « La métaphysique considérée comme une 'science vespérale' », in *Philosophie*, n° 6, Paris, Minuit, 1985.

³ Bruno Pinchard, *Méditations mythologiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2002, p. 140 et 189.

⁴ Bruno Pinchard, *Philosophie à outrance*, cinq essais de Métaphysique contemporaine, coll. *Métaphysiques contemporaines*, EME Bruxelles, 2010.

un Néant certain. Tant que l'identification de ce processus n'aura pas davantage progressé, j'affirme que la question de Dieu sera une offense pour les esprits libres.

Dès lors le projet d'une Métaphysique outrée était tout tracé : se différencier des autres propositions spéculatives par un sens inné de la destruction et un engagement désespéré en faveur des substances finies, des stabilités fragiles et de la splendeur qui les auréolent au moment de leur défaite certaine. Cette philosophie, qui ne reconnaissait que Hölderlin pour ancêtre à la lucidité suffisante, trouvait pour finir dans la quête d'une parole toujours perdue, mais sans cesse renaissante sous les mille aspects de la poétique des peuples, l'assurance de se perpétuer au-delà des cycles visibles de la civilisation : NOMEN, NUMEN, LUMEN⁵. Autant de noms qui témoignent assez d'une assise substantielle du monde par-delà la révolution des états de chose.

Dans ce contexte, où la lucidité se mesure à la capacité à prendre acte de l'extension des ruines sociales et humaines dans lesquelles nous sommes appelés à vivre, mon dessein fut d'engager la philosophie non plus dans son déclin, mais directement dans la catastrophe. Mais si je trouvai dans certains usages profonds de la langue des couches sémantiques encore assez intactes pour proposer les termes d'une symphonie des destins par-delà le désordre illimité des conditions objectives, c'est qu'il existait des espaces mieux clos qu'il n'y paraissait pour préserver les plus légères traces de l'espérance du souffle dévastateur de l'infini. Où situer ces abris ? Où gisent ces réserves ? Comment y accéder ou y descendre ? Comment en retrouver à volonté l'heure, le lieu et la formule ?

On pourrait reprocher à une telle Métaphysique outrée de se livrer sans mesure à l'infini et de ne pouvoir légitimer comment malgré tout, en certaines occasions, elle parvient à restituer, jusque dans l'effondrement successif des positions acquises, l'usage bienfaisant de la limite. Le salut demeure ici encore trop donné, à tout le moins par le mémorial de la langue, pour être proportionné à un temps qui commence à manquer de tout. Il restait donc, dans la même ligne de conscience qui place l'infini au centre de la crise du monde moderne, à enseigner une pratique plus intérieure de l'outrance, d'une outrance qui restitue autant qu'elle transgresse. Car la véritable outrance n'est jamais seulement en extension, mais suscite d'abord un repli souterrain sur soi, une résistance cachée et une force imprévisible qui sait refermer la porte à la dévastation qui déjà s'y engouffre. Alors je me suis mis en quête du principe de ce sursaut.

⁵ Victor Hugo, *Les Contemplations*, VI, XXV.

J'ai cru le trouver dans un mot-phare de la philosophie allemande, et je n'ai pas contredit alors le pressentiment selon lequel seuls les noms pouvaient garder la force de construction dont les concepts font un usage si partiel et si vite dissipé. Ce mot, c'est AUFHEBUNG, le fameux principe spéculatif dont usa Hegel quand il voulut expliquer comment la destruction qui affecte nécessairement tout acte de pensée fini et toute action déterminée de la volonté n'exclut pas un pouvoir de renversement capable de dépasser le résultat négatif du mouvement universel. S'il y a un tel sursaut, il n'est pas dans le déni de la destruction, mais dans l'évaluation exacte de ses pouvoirs et la détermination du moment où elle entre en métamorphose vers des mondes d'où la violence n'est plus le seul principe de mouvement. La destruction veut une telle AUFHEBUNG. Mais pour quel dépassement de sa propre violence ?

L'AUFHEBUNG ici requise, ce n'est pas le dispositif logique que Hegel a mis au centre de sa récapitulation dialectique des figures de l'esprit, mais le pur instant de l'outrance qui exalte jusqu'à l'abolition les entités finies pour leur ouvrir un avenir absolu. L'AUFHEBUNG hégélienne, et la philosophie de l'esprit qu'elle inaugure, n'est ainsi qu'un cas particulier de la dévastation de la manifestation quand elle s'oriente vers la chance de son sursaut. Hegel résume certes une AUFHEBUNG binaire adaptée au passage des catégories logiques. Mais l'AUFHEBUNG saisie à sa racine, et étendue à une mesure mondiale, est un retour sur soi de la violence dont nous ne nous pouvons prétendre à ce jour maîtriser que des effets de surface.

L'ancienne pensée spéculative a eu recours à l'AUFHEBUNG quand elle a cherché à faire face à la puissance du mal qui commençait à s'étendre sur la terre : révolutions, guerres de masse, colonisation universelle. La nouvelle métaphysique, Métaphysique outrée, ne connaît plus Bien et Mal, mais des alternances d'instaurations et de destructions. Si elle sait quelque chose sur l'époque, ce sera un savoir de la destruction. Si elle devine les possibilités d'instaurations de l'époque, ce sera autant d'instaurations qui auront cheminé le long des chemins de la violence. Elle n'aime pas la violence, mais sait que désormais l'être se cherche selon les possibilités de la violence. Nulle faute humaine assignable n'en viendra à bout. Il suffit de constater que l'infini en a décidé ainsi. C'est le retournement de l'infini contre les installations des hommes qui en a décidé ainsi. C'est pourquoi l'homme sensé attend les messages de la violence avant d'évaluer ce qui leur survit. Dans d'autres temps, l'instaurations sauvait et la violence était prédatrice. La configuration a changé : tu observes les chemins de la destruction et tu calcules ce qui peut encore être sauvé, tu évalues ce que la destruction libère ou dévie.

L'AUFHEBUNG a toujours cheminé aux dépens des belles âmes, mais cette fois elle indique un art de penser presque intolérable : déceler les propositions de paix qui survivront à la guerre. La guerre n'a pas commencé, elle n'a pas été déclarée, elle est l'état commun et universel. La paix ne mettra pas un terme à la guerre, mais elle aura la même patience que la guerre et défiera la guerre en rendant parfois indemne. Cette paix porteuse d'indemnité dans la guerre définitive, voilà l'AUFHEBUNG qui s'annonce.

Adieu donc l'AUFHEBUNG vouée au « résultat ». Les enchaînements de l'AUFHEBUNG indemne sont en effet des suites qui ne se disposent pas selon le résultat, mais selon le sursaut. Car le sursaut engendre des suites parmi les ruines. Il n'y a pas de nécessité dans ces suites, et jamais de suites nécessaires, mais tout de même voici que s'engendrent des suites de toute nécessité. Discerner dans le chaos de telles suites, inventer leurs prolongements, marquer des résistances, mais aussi souligner la liberté qu'elles gagnent à être passées par l'anéantissement sans ne plus rien devoir à la guerre, voilà le nouveau champ de l'ontologie, non pas ontologie des états de choses, mais ontologie des états de choc favorables à la fortune du sursaut. On attend les esprits assez sensibles pour en dresser la cartographie toujours mouvante.

Ces esprits ont vu depuis des décennies leur route entravée par le thème, devenu banal dans sa violence, de la « destruction de la métaphysique ». Mais l'urgence est toute autre, et elle doit imposer un renversement résolu : UNE METAPHYSIQUE DE LA DESTRUCTION. Détruire, « déconstruire » la métaphysique, cela revenait en dernière analyse à laisser sans essence et sans forme les désastres du siècle précédent. Une Métaphysique de la destruction, conçue comme première réalisation d'une Métaphysique outrée, c'est d'abord libérer une inquiétude de la forme susceptible de conférer stabilité et chemin de métamorphose aux entités altérées par le déchaînement du devenir. Une Métaphysique de la destruction assume l'ambiguïté de ses génitifs en se faisant reconnaître comme la forme absolue de la destruction, une forme qui se propage au fur et à mesure qu'elle doit renoncer aux positions acquises et qui, possédée par la fureur de l'abolition, reconnaît en un trait le site de sa restructuration pour s'achever dans le style tardif de sa maîtrise.

Cette Métaphysique règne donc sur la destruction comme un esprit inexorable, et pourtant elle fait surgir à chaque occasion de mort une échappatoire suprême qui semble déjouer le pire pour faire surgir le règne des possibles. La Métaphysique de la destruction est ainsi rien d'autre que l'affirmation d'un principe d'espérance au sein du déferlement de malheurs irréversibles. L'histoire a multiplié de telles surprises. Nous savons que nous n'accéderons pas à celle qui nous est réservée sans passer par la conscience mûrie des

désastres par lesquels elle s'annonce. Nous aurons beau faire preuve de mémoire ou d'érudition, rapporter cette Métaphysique à la littérature apocalyptique, à la replacer dans la filiation paulinienne de la « mort de la mort », à retrouver, à force de penser la toute-puissance, l'argument hyperbolique de l'annihilatio mundi, à rappeler le « Massacre des illusions » selon Leopardi ou la « négation de la négation » sur laquelle s'achève le livre I du Kapital, à citer Benjamin ou Jünger, nous n'aurons fait que rappeler la nécessité d'un thème au travers d'une culture. Mais celui-ci ne se fera véritablement nôtre que le jour où l'on ne pourra commencer la philosophie qu'en s'exclamant comme Baudelaire sur le seuil d'une brasserie devant ses compagnons incrédules : « Je vous dis que ça sent la destruction ! » Alors peut-être cherchera-t-on avec le sérieux requis l'AUFHEBUNG qui montre la sortie.

Cet ouvrage, qui ne s'arrête que devant la mer et aux marches de la Chine, a été intégralement conçu et rédigé, sinon achevé, dans le massif de la Chartreuse, entre Chambéry et Grenoble. Le coeur de la Chartreuse est plus connu pour ses traditions monastique que pour ses élaborations philosophiques. Mais parce que, le plus souvent possible, j'ai été l'hôte deux années durant du hameau des Cruz, à Corbel, parce que j'ai été entouré par une communauté villageoise qui pressentait les difficultés de ma survie inexpérimentée tout en respectant ma stupéfaction devant un paysage qui mêlait, au gré des heures, Tahiti, le Spitzberg et l'Arcadie, le temps est venu pour moi de restituer à la Chartreuse et à ses habitants les moments d'intensité particulière que je leur dois et c'est pourquoi je leur dédie du fond du cœur le peu que j'ai pu faire pendant ce séjour. Chacun des problèmes rencontrés dans ces pages m'apparaîtra toujours comme autant de parois rocheuses, parfois fixés dans la lumière d'une intelligibilité vraie, trop souvent flottant au milieu des brouillards de l'exposition, mais participant comme eux d'une minéralité définitive.

Comme j'aimerais un jour me baigner à nouveau dans ces sources et jouir de l'ombre de ces bois ! Les empreintes de nos courses témoignent pour nous... Mais voici que je parle déjà comme Virgile. Il n'y a là aucun hasard car cet ouvrage se préoccupe de Virgile autant que de Hegel. C'est cependant pour nous apprendre à vivre et à penser dans une privation sans exemple, selon une perte que Virgile a seulement pressentie, mais dont il savait qu'elle placerait ses disciples tardifs sous le signe d'un exil définitif, avant que Dante ne la nomme plus crûment *L'Enfer*. Que ce livre enfin ait été achevé en vue de la mer, d'une mer assez vaste pour contenir encore le feu du centre, appartient aux raisons de louer l'existence, d'en célébrer les renouvellements et d'y approfondir les leçons de ces instants qui sont des mondes. Celle qui soudain fut là, alors qu'elle venait d'ailleurs, sait que je ne mens pas. Elles sont même venues à deux pour mieux s'en assurer. Elles sont venues rejoindre un père et un fils. C'est pour elles que je raconte ces histoires qu'elle connaissent déjà.

INTRODUCTION

Défaites et survivances

Il y a place pour une inquiétude de l'esprit au-delà de la fin de la philosophie de l'esprit et pour un style de l'esprit après le défaut de ses infinités apprivoisées. Par esprit, j'entends le pouvoir qu'a la pensée humaine de configurer un monde sans le subir. C'est assez dire que l'esprit est toujours vaincu. Pourtant, des hommes se sont toujours levés pour répéter la tâche vaine et pourtant souveraine de construire, et reconstruire le monde selon les lois de leur pensée et ainsi penser selon l'esprit. N'est-ce pas vouloir créer un monde de rêve ou, plus modestement, selon nos besoins ? La volonté d'esprit n'est-elle pas l'aveu le plus criant qu'il n'y a pas ce pouvoir qu'on nomme « esprit » ? Et en invoquant de telles abstractions, n'agirions-nous pas au mépris de la protestation urgente que la réalité élève contre toute prétention à se comporter comme si elle n'existait pas ? Loin de témoigner pour la vérité, l'esprit n'appartiendrait qu'au royaume des ombres et ne se complairait que parmi les revenants.

Cet esprit n'est plus principe et se voue à la seule tâche de la connaissance. Connaître reste le but ultime, dût-on connaître ce qu'on aurait voulu ne jamais connaître. Mais connaître, c'est fixer des limites à un processus d'empathie qui s'avère ici si dévorant que toute limite, aussi dérisoire soit-elle face à la rumeur cosmique est bienvenue : ce sont de telles limites qu'on cherche à établir ; en somme les dernières. Ces limites intéressent ceux qui sont encore dans le souci de l'esprit car, pour l'esprit absolu il a fini par se confondre avec l'aveuglement infini dont il prétendait se rendre maître. Dans l'une de ses anticipations les plus marquantes sur le destin de la philosophie de l'esprit dont il fut le contemporain, et même, à plus d'un égard, l'initiateur, le poète Hölderlin ne fut pas loin de partager de tels sentiments :

Mais les sages qui ne différencient qu'avec l'esprit, que de manière générale, retournent en toute hâte à l'être pur, et tombent dans une indifférence d'autant plus complète qu'ils croient avoir suffisamment différencié, et qu'ils considèrent comme éternelle la non-opposition à laquelle ils sont revenus. Ils ont mystifié leur nature à l'aide du degré le plus bas de la réalité effective, de l'ombre de l'effectivité, l'opposition et la différenciation idéales, et elle se venge en ...⁶

⁶ Hölderlin, « Mais les sages... », in *Fragments de poétique*, trad. J.F. Courtine, Imprimerie nationale éditions, Paris, 2006, p. 205.

Le texte s'arrêtait sur ce gérondif menaçant et il est bon d'en sentir le poids de menace à l'orée de l'entreprise qui s'élabore ici. Et peu importe de savoir si ce texte s'adresse à Fichte ou, plus probablement à Schelling, l'essentiel est de voir sourdre cette revendication de réalité contre les ombres que sont les idées et les conciliations faciles qu'elles se proposent, et de mesurer que tout souci systématique de l'esprit s'expose pareillement au risque d'une telle vengeance des choses.

Hölderlin confiait aux poètes le soin de conduire une telle vengeance mythique, mais la réalité s'est vengée d'une toute autre façon contre les retours hâtifs des philosophes de l'esprit à « l'être pur ». Le pouvoir plastique de l'esprit a été accusé d'intéressement idéologique, de détournement esthétique, d'aliénation à un narcissisme natif, à un culte de l'identité auquel il fallait préférer toutes les figures de l'Autre, aussi brutales, élémentaires, déstabilisatrices fussent-elles. Mais l'Autre était la figure plébiscitée de la décolonisation de l'esprit et il était bon de s'y livrer sans mesure. C'était peut-être oublier d'autres avertissements de Hölderlin sur la limite et l'illimité, sur la fureur et le sacrifice, sur la mesure et le déchirement de la beauté. Hölderlin fut le père de ce texte fragmentaire qu'on appelle « Le plus vieux programme de l'idéalisme allemand » ou, plus brièvement, le SYSTEMPROGRAMM. L'idéalisme allemand n'existe plus, le SYSTEMPROGRAMM continue et Empédocle hante toujours les hauteurs de l'Etna. Dans son affirmation illimitée, l'Autre exige des sacrifices ontologiques et des créations mythologiques auxquelles les éthiques attendries de l'altérité sont à coup sûr mal préparées.

C'est avec un Empédocle suspendu au-dessus d'un feu *atomique* que nous avons à inventer la prochaine phase des rapports entre l'Un et le multiple, en un âge où l'Un est au pouvoir des machines et où les multiplicités sont des agrégats changeants qui ne peuvent espérer de l'Un autre chose que la surveillance intégrale qu'elle exerce. La surveillance est devenue la forme moderne de la sollicitude de la forme sur la matière et c'est pourquoi il est heureux d'être quelque fois matière, et grain de matière éparpillé au pays des accidents pour se risquer à quelque nouvelle phénoménologie de l'esprit car l'esprit n'habite plus le centre ni ne se confond avec les pouvoirs de contrôle qui en émanent.

Car le problème est bien là : est-il possible de se libérer de la surveillance totale des Uns nommés et identifiés pour entreprendre, à force d'hérésie, de particularisme et d'insoumission un destin de multiplicité en quête de liens inédits entre les moments du temps. Mais à qui demander ce lien, si ce n'est à la vieille figure de l'esprit ? Cette question mérite un éclaircissement.

Je ne me propose pas en effet de reprendre ici la tradition immémoriale d'une méditation de l'esprit, *pneuma, ruach, spiritus, mens, Geist*, ou *Duh*, – mais de me tenir exactement au lieu où l'esprit moderne est entré en métamorphose : en cet instant où cessant d'être un principe actif dans les choses, il s'est redressé de toute sa hauteur d'immatérialité et s'est découvert une puissance de liaison désespérée, en proie à des forces de dissociation immenses.

La naissance de cette puissance de synthèse est solidaire de mouvements qui ont fait date dans l'histoire de la philosophie, mais on en résumera les circonstances en quelques mots : le jour où l'esprit n'est plus ni ordre, ni fin, ni harmonie, ni amour, mais où il doit d'abord rassembler un divers dans une représentation unique, le jour donc où la philosophie considère l'acte de synthèse plus radicalement décisif que celui de la création du monde, alors commence un agir de l'esprit comme principe de liaison, principe non pas hérité des choses, mais disposant librement de leur diversité. L'esprit va reposer alors sur un type de jugement que Kant nomma d'une façon peut-être trop technique, mais d'une lumineuse précision, le *jugement synthétique a priori*. Esprit signifiera en effet une certaine synthèse intérieure capable de suggérer des règles d'association entre les événements qui, loin de se confondre avec des unités dominatrices, ne consentent jamais aux chaos des pures multiplicités éprises d'indépendance.

La question se pose d'une façon poignante aujourd'hui si une telle unité originairement synthétique de la pensée, d'abord libre dans l'exercice de ses pouvoirs, est encore à notre portée : à quelles conditions une telle faculté de synthèse a priori irréductible à ses objets pourrait-elle constituer un pouvoir spirituel transmissible, à quelles conditions un tel agir unificateur de l'esprit pourrait-il être réveillé si les agrégats imposent le vacarme de leurs rythmes discontinus et que nul pouvoir d'intériorisation des différences ne semble faire l'unanimité des consciences ?

*

* *

Pour répondre à cette injonction, suffira-t-il de s'adresser à la dernière tentative d'apologie de l'esprit, précisément celle que Hölderlin anticipe et dénonce par avance, *celle de Hegel* ? Si Hegel peut retenir l'attention dans un contexte de si haute instabilité, c'est peut-être parce qu'il fut l'héritier intégral des pouvoirs de la synthèse nouvellement fondés, mais qu'il envisagea un point de vue plus risqué encore. Pour lui, la liaison synthétique n'est pas le

pouvoir le plus élevé auquel puisse parvenir l'esprit. A propos de la synthèse kantienne, on lit cette remarque dans la *Logique du concept* : « Synthèse conduit facilement à nouveau à la représentation d'une unité *extérieure* et d'une *simple liaison* de termes qui sont *en et pour soi séparées*⁷. » La synthèse reste toujours pour Hegel le symptôme des apories de la philosophie de l'entendement. Par-delà la synthèse, l'esprit ne revient à lui-même dans sa simplicité que par le mouvement des catégories dans la pensée : les synthèses « ne deviennent que dans la pensée l'immanence concrète du concept⁸. ».

La liaison synthétique, en somme, n'est toujours qu'une affaire de représentation, et de la représentation par excellence, la représentation religieuse. Dans la religion, faute de reconnaître toute sa liberté au Soi, l'homme est le « terrain synthétique⁹ » où se livre le conflit du bien et du mal. Que dans le concept, le bien et le mal, obtiennent une identité supérieure n'appartient pas à cette représentation. C'est pourquoi la religion ne peut aller plus loin que la liaison synthétique de la pensée avec la mémoire religieuse¹⁰. En cet instant la religion se fait dogme et la pensée piétine dans la différence du sujet et de l'objet. Nous en sommes toujours là.

En revanche pour Hegel, il est un pouvoir de lier plus élevé que la synthèse, qui n'est autre que le système. Le système est la totalité non pas des synthèses, qui sont autant de déchirements retardés, mais des oppositions *en tant qu'elles ont été dépassées*. Comment se dépassent les oppositions ? Par la mise en évidence du syllogisme nécessaire qui maîtrisera l'opposition dans laquelle se fixe la synthèse, qui y fonde son pathos propre. Plus profond que la synthèse, plus métaphysique que le syllogisme, il y a ce saut dans l'absolu qu'on appelle l'AUFHEBUNG, proprement abolition et dépassement, au cours duquel les opposés se reconnaissent pris ensemble dans une connexion absolue, leur système. La philosophie ne s'écrira plus désormais dans la différence du sujet et de l'objet, mais dans la reconnaissance

⁷ Hegel, *Science de la logique*, trad. Jarczyk et Labarrière (SL), III, p. 52 (cette traduction a la particularité de donner le texte de 1812 pour le premier livre. Quand je cite l'édition de 1832 de la *Doctrine de l'être*, je la cite dans l'édition Lasson et la traduis moi-même. Je donne aussi la référence correspondante dans la traduction procurée ensuite par ces auteurs, Paris, Kimé, 2007 (SL, I, 1832).

⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, éd. 1830, trad. Bourgeois (E), § 451.

⁹ « L'homme est alors le Soi dépourvu d'essence et le terrain synthétique de leur être-là et de leur combat. » (à propos du Bien et du Mal), *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jarczyk et Labarrière (PE), p. 660 (je cite cette traduction malgré sa lourdeur indéniable car elle permet de suivre la puissance de suggestion de la langue allemande et la variété des perspectives qu'en conséquence elle ouvre. J'ometts les crochets qui alourdissent encore la lecture et je renonce toujours à la traduction de AUFHEHEN par « sursumer » pour lui préférer surpasser, surmonter ou dépasser. Je n'ai pas voulu pour autant me priver des suggestions des autres traductions disponibles : Jean Hippolyte, Jean-Pierre Lefèvre, Bernard Bourgeois. Je l'indique toujours, tout en limitant cette méthode à la seule *Phénoménologie de l'esprit*).

¹⁰ La représentation « est la liaison synthétique de l'immédiateté sensible et de son universalité ou du penser. », PE, p. 651, ou encore : « La liaison synthétique est déployée au-dessus de tous ces éléments, et est leur détermination commune. », PE, p. 653.

de leur identité. Ce défi adressé à la représentation, avec la rupture qu'il implique, est le Savoir absolu et sa langue est le concept¹¹.

Si Hegel compte pour nous, c'est par l'obligation qu'il nous a faite de tenter de tels sauts dans l'absolu plutôt que de nous lamenter sur le caractère indéfini de nos « synthèses ». Si Hegel répond au défi de l'esprit, c'est qu'il nous délivre de la conscience malheureuse de l'écart, de la différence, de l'Autre à laquelle la philosophie des modernes se croit obligée de s'arrêter sous prétexte d'être fidèle aux phénomènes d'incomplétude qu'elle rencontre dans ce monde. Il nous impose un tout autre programme en effet : il existe une langue qui parle dans la communauté du Même et de l'Autre et dans le système de leurs différences surmontées. Cette langue est un tel défi à la représentation qu'elle résume à elle seule le défi que l'esprit adresse au monde de la finitude, de la guerre et de l'échec. Hegel ne mâchait pas ses mots en évaluant l'effort à fournir alors et les renversements à imprimer à la pensée commune :

Car, au sujet de la saisie extérieure de concepts comme de simples faits, par quoi précisément les concepts sont renversés en leur contraire, on ne peut, tout d'abord, parler aussi que de façon exotérique. Mais la considération ésotérique de Dieu et de l'identité, ainsi que de la connaissance et des concepts, est la philosophie elle-même¹².

Il reste à savoir si cet ésotérisme du concept résistera à la prophétie de son ami et condisciple. Les lourds sophismes de son œuvre monumentale (je parle la langue commune) suffiront-ils à désarmer la vengeance des choses, maintenant qu'elles ont pris l'initiative et ne connaissent plus de pouvoir rival ? Suffira-t-il d'en revenir à une prétendue dialectique de l'esprit pour défier les pouvoirs de la bêtise ? Car les choses : peuples, croyances, productions, échanges, pouvoirs, qui voulaient en finir avec un esprit indigne d'eux ont rampé dans la bêtise : ne voulant pas du lien subtil des réciprocitys, ils ont eu celui, tout mécanique, des chocs. Hegel, qui n'hésite pas à soutenir que pour lui objets comme sujets sont esprit¹³, aura-t-il encore assez d'autorité pour convaincre qu'une chance est laissée à l'esprit de réordonner selon ses lois différenciées une diversité fragile que la bêtise soumet à son uniformité ?

Ce serait beaucoup prêter à Hegel et à son système que de suspendre à sa seule littéralité une percée qui se veut sans exemple. L'effet visé ne dépend pas que de la lecture de textes plus visités que n'importe quels autres. En revanche, on peut concevoir qu'une mobilisation générale de l'esprit cherchant à redevenir un centre d'initiative trouve dans la

¹¹ Je développe librement E, § 415.

¹² E, § 573, add. p. 373.

¹³ « L'esprit s'est produit comme l'Idée parvenue à son être-pour-soi, dont l'*objet*, aussi bien que le *sujet*, est le concept. », E, § 381.

relecture de Hegel un programme à sa mesure, en sorte qu'il faille AUCSI compter avec le système de l'esprit pour parvenir à d'autres idées de l'interaction sociale et de la conduite de soi.

Mais entrer dans ce point de vue, c'est aussi se confronter avec une difficulté imprévue, mais tout aussi bien créatrice car elle indique une voie à elle seule. Hegel en effet n'est pas seulement le philosophe systématique de l'esprit, il est d'abord celui qui définit l'esprit par sa capacité à être le plus violent contre soi-même, à rencontrer l'épreuve de son annihilation comme la forme ultime de la possession de soi, à n'être finalement à soi qu'au prix d'une manière de s'infliger toutes les douleurs qu'il rencontre. Cette certitude de soi dans le pire est la marque de l'esprit hégélien et le point par lequel il prétend bien se confronter à la vengeance des choses : l'essence de l'esprit est en effet la liberté conçue comme

l'absolue négativité du concept comme identité avec soi. Suivant cette détermination formelle, il *peut* faire abstraction de tout extérieur et de sa propre extériorité, de son être-là lui-même ; il peut supporter la négation de son immédiateté individuelle, la *douleur* infinie, c'est-à-dire, dans cette négativité, se conserver de manière affirmative et être identique pour lui-même¹⁴.

Cet absolu de négation, et la possibilité d'universalité de l'esprit qu'il dégage, est la mesure hégélienne de l'esprit. Associé à un dessein de liberté tout aussi absolu, il est le programme d'une méditation de l'esprit qui ne cède pas devant les prétentions de l'extériorité. Il faut maintenant prendre au mot le premier philosophe des guerres de masse et éprouver si une telle conception extrême de l'esprit est nuisible aux hommes que nous sommes devenus, ou si, précisément, nous avons besoin de cet excès ou même de cette violence pour rendre à nouveau possible le pouvoir de révélation des sujets à eux-mêmes. Une réponse suffisante serait peut-être que dans ce référentiel, la défaite de l'esprit appartient au cycle de ses manifestations.

On peut aussi formuler l'argument ainsi : quiconque veut maintenir l'esprit comme un pouvoir en modernité doit admettre que l'esprit est assez puissant pour survivre à sa propre destruction, qu'il montre même sa nature dans ce paradoxe difficilement supportable et qu'enfin il appartient à son mouvement le plus intérieur de consentir à l'affrontement avec ce

¹⁴ E § 382 ; cf. « L'Autre, le négatif, la contradiction, la scission, appartiennent ainsi à la nature de l'esprit. Dans cette scission réside la possibilité de la *douleur*. C'est pourquoi la douleur n'est pas venue du dehors à l'esprit, comme on se l'imaginait lorsqu'on soulevait la question de savoir de quelle manière la douleur était venue dans le monde. Pas plus que la douleur, le Mal, – le négatif de l'esprit fini étant-en-et-pour-soi – ne vient à l'esprit du dehors ; il n'est, au contraire, rien d'autre que l'esprit se plaçant à la pointe de sa singularité. », § 382, add., p. 393.

qui le nie¹⁵. Ainsi trouverions-nous une norme dans notre progression : trouver l'esprit dans sa négation. Un esprit vrai en effet doit pouvoir souffrir sa défaite et son anéantissement et quiconque n'entre pas dans cette épreuve défend des conceptions de la vie spirituelle qui peuvent contribuer à la survie d'un spiritualisme de retrait, mais n'entrent pas dans l'intelligence que l'esprit confère à son temps.

Exister ici signifie surmonter son néant et non pas jouir de son acte. Qui pense ainsi ? Hölderlin le premier, pour qui le tout ne se sent pas lui-même en sa profondeur tant que les parties qui le composent n'arrivent pas à leurs limites. Là, exposées à la dissociation, frappées par la douleur, non seulement elles se sentent elles-mêmes, mais c'est le tout lui-même qui progresse et ressent ses parties et se ressent lui-même. La séparation, la sécession, l'isolement absolu deviennent les conditions de l'accession à une pensée vivante du tout et même d'une forme d'apaisement des parties. La formule est saisissante :

La possibilité pour le tout d'être senti progresse donc au même degré et dans le même rapport où progresse la séparation dans les parties et dans leur centre, là où les parties et le tout sont le plus sensibles¹⁶.

Il faut donc que l'unité sorte d'elle-même pour se sensibiliser et que la séparation des parties s'accomplisse, se libérant d'un modèle simple d'unification trop lié à l'autorité unique du centre. Hölderlin a appelé ce mouvement la « surmesure de l'esprit » et il en fait la seule voie d'accès à l'unité véritable, l'unité ouverte à « l'arbitraire de Zeus »¹⁷.

Le constat dont nous sommes partis exige pareil effort et pareil paradoxe pour faire revivre le dessein de penser le monde selon l'esprit dans ses plus hautes possibilités. Hölderlin ne doit pas nous séparer des propositions de l'idéalisme allemand, comme s'il détenait un autre avenir qu'une règle de lecture pour les postures de cette spéculation en faveur de l'esprit. La poétique ici n'est pas une poétique contre le système, mais une poétique du système, ou la poétique latente du système qui en déploie les possibles. Lire le système sans cette poétique, c'est succomber à un concept scolastique du tout ; le lire avec elle, c'est rendre sensible ce tout, le particulariser, se vouer aux parties qu'il ne cesse de réveiller dans le « partible » infini et faire connaître à chacune d'entre elles, par cette sollicitude sans cesse renouvelée, la plus haute unité dont elles sont capables. Celle-ci contient la promesse d'un

¹⁵ Même si Hegel maintient assez présomptueusement que la victoire appartient à l'esprit seul : « La liberté de l'esprit n'est pas simplement une indépendance à l'égard de l'Autre, mais une indépendance à l'égard de l'Autre conquise dans l'Autre, -- elle ne parvient pas à l'effectivité par la fuite devant l'Autre, mais par la victoire sur lui. », *loc. cit.*, p. 392. Cette victoire est la précipitation de Hegel et cette précipitation est l'aveu des limites.

¹⁶ Hölderlin, *Sur la différence des modes poétiques*, éd. cit., p. 349.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 350.

apaisement dans la guerre des limites au prix de l'exposition aux formes aléatoires qu'imposent les volontés des Olympiens.

Telle est la circulation qu'on peut concevoir dans l'encyclopédie hégélienne, qui ne cède rien sur sa technicité, mais n'oublie jamais les contestations qu'elle appelle, non pas les dénonciations, mais les objections qui sont nées de son déploiement même et des règles de sa composition. Elles libèrent un terrain plus vaste que la dogmatique du système et répondent à une inquiétude qui, du coup, n'est plus d'hier, mais résulte de la conquête même d'une pensée de l'esprit sur les conditions imposées par le temps présent.

Avant de conclure cette ouverture, il est opportun de souligner que ces pensées, issues du luthéranisme, ont ce point commun de procéder d'une même remise en cause de toute forme de néoplatonisme. Le néoplatonisme est la forme de réconciliation que se donne volontiers notre temps chez les esprits les plus attentifs. Ils demandent en effet à des entités inaccessibles des formes de présence qui peuvent être compatibles avec une réalité mondaine faite de dévastation et de détresse. Le structuralisme lui-même trouve volontiers sa place dans cette pérennisation des formes pures que n'altère ni leur entrée dans le temps, ni le caractère inconnaissable du principe dont on les fait émaner, par retrait plus que par surabondance. Mais les aventures de l'esprit ont d'autres tours aujourd'hui. Elles marchent sur les traces d'une distance à soi qui ne se satisfait pas des magies de la procession, ni de la simple répétition d'un jeu de la différence qui oublie de différer lui-même. Pour elles, aller au fondement, c'est toujours aller à l'abîme, *zugrunde gehen*. C'est que l'esprit s'expose au jeu de la liberté et la liberté ne connaît pas de limite, même pas celle de sa propre dévastation. C'est pourquoi dans la pensée de la détresse de l'esprit, ou de la détresse comme esprit, le fondement n'est jamais un terme, mais une relation, et cette relation est toujours celle par laquelle quelque chose accède à sa vérité en s'opposant à soi-même.

Le retour à l'esprit est un retour à cette relation de fondement et dépend entièrement de l'intensité avec laquelle nous sommes capables d'introduire la considération du fondement dans notre relation aux objets. Cette orientation n'est pas fondamentaliste car elle ne suppose pas le fondement, ni ne l'impose, mais va en chercher les divers moments dans le démembrement des corps et des états de conscience. Le fondement n'est pas à la portée d'une ontologie abstraite et de ses formules définitives, il va au devant des événements qui se désarticulent et prouve *par son mouvement* que la déliaison n'est pas le seul sens du temps.

Considérons encore les formules qui ouvrent le traitement du concept de l'esprit dans l'*Encyclopédie* : présupposition dans la nature, liberté comme négativité, existence comme

manifestation, création d'un monde libre¹⁸. Cette succession se distingue, par la suite des aliénations qu'elle traverse, des processions intelligibles indolores de la beauté platonicienne, soustraites au temps, même si celles-ci sont assez différenciées pour rejoindre la contingence et l'apparence. Elle s'en distingue au sens où elle ne renonce pas à un fondement ontique des manifestations qu'elle se donne. Elle instruit ce fondement dans la dimension d'un déchirement si radical qu'il ne peut être pensé qu'en revenant toujours aux rapports de l'être et du néant. Au lieu de l'Un qui n'est pas, et se soustrait ainsi à l'opposition de l'être et du néant, le langage du déchirement enregistre des privations qui sont des destructions réelles, des néants qui sont des scissions impossibles à contenir, et enfin des chutes qui sont autant de deuils à l'égard d'un état donné.

Et si même il nous fallait conclure que toutes les possibilités de la pensée sont effectivement contenues dans la Théologie platonicienne reconnue par les néoplatoniciens dans le *Parménide*, ce serait le moment de souligner qu'une Métaphysique de la destruction est la Métaphysique qui se contraint au séjour dans les moments crépusculaire de la procession et qu'elle ne connaît du Même que ce que le règne de l'Autre en laisse subsister. Elle prend sur elle la gigantomachie que Platon voulait soustraire à la vision commune car elle contient une guerre entre la Déesse et les Titans que seul l'initié doit voir et contempler. Le séjour dans l'océan de la dissimilitude est le défi de la métaphysique de notre temps et c'est jusque dans les soubresauts de la mère du monde que l'idée vient faire sentir son parfum, en retardant toujours l'instant de son épiphanie. Il n'appartient peut-être pas à l'Occident de maîtriser l'intégralité des apparitions des dieux, mais ce sera toujours son privilège et son lot de garder la mémoire de leur disparition et de cheminer dans la nuit des formes pour attester leur souveraineté jusque dans le style de leur exténuation.

C'est bien pourquoi le néant entre dans la synthèse de l'esprit comme la nécessité d'un dédoublement où toute entité s'oppose à elle-même et découvre sa part négative sans pouvoir rien épargner de ce qu'elle engage pour se dépasser dans cette épreuve. Ce dédoublement manquera toujours à la circulation supra-lunaire des entités du cosmos intelligible. Le dédoublement, Hegel le dit, est la venue au jour des entités : « *Das Entzweien* oder *Hervortreten* »¹⁹. Dédoubler n'est ni conversion, ni retour. Dédoubler, c'est jeter sa part à la

¹⁸ E, § 381-384.

¹⁹ « Le dédoubler ou venir au jour », PE, p. 681. Jean-Pierre Lefebvre traduit plus classiquement : « la *scission* ou le surgissement » et Bernard Bourgeois propose plus rigoureusement : « La *scission en deux* ou venue au dehors ».

mort pour que l'esprit advienne. Dans le dédoublement, le concept affirme ses prises et parce que ce dédoublement est dédoublement de la conscience, le concept s'y réalise comme esprit.

Nous croyions que penser un monde en esprit requérait seulement de faire face à l'épreuve de la perte. Mais la perte n'est rien sans le dédoublement où la pensée se découvre non pas tant dévastée par les circonstances, qu'opposée à elle-même. Le dédoublement est le moment où l'échec trouve à se comparer avec l'universel, où la douleur laisse paraître qu'un concept lui ronge le flanc, où l'esprit en perdition rencontre la chance de sa propre totalisation.

Ainsi le dédoublement est-il le commencement de ce processus que Hegel nomme d'un mot qui n'aura jamais son équivalent dans aucune langue : AUFHEBUNG. AUFHEBUNG, ou le mouvement par lequel le dédoublement contracte assez sa puissance de contradiction pour désigner l'unité qui l'enveloppe et le détermine, – AUFHEBUNG résume à elle seule l'aventure de l'esprit qui a rencontré dans le dédoublement le chiffre de sa perte.

I. AUFHEBUNG

Une langue pour le désastre

Je supposerai qu'il y a des destructions dans l'esprit, mais qu'on peut discerner un pouvoir de réparation à l'occasion duquel l'esprit se manifeste avec une force qu'il n'aurait pu connaître autrement. Mais cette réparation n'est pas indépendante de la violence de la scission. Il faut énoncer ces paradoxes dans toute leur force. Mais qui le pourra ? Il existe une langue de cette résistance et elle mérite d'être entendue comme une langue étrangère aux clartés de l'entendement. C'est une langue de la forêt germanique, à la fois compacte jusqu'à l'impénétrable et traversée de percées de lumière qui figent le marcheur. La philosophie contemporaine se croit capable de continuer sa tâche sans payer cette dette musicale et européenne. Au mieux elle s'excuse en prétendant aimer tellement la dialectique qu'elle la voudrait toute grecque, au mieux syriaque et orientale. C'est oublier que l'Europe a conquis son droit à lire et à dire par la rencontre de ses langues natives et la complexité de leurs échos ramifiés à l'extrême. Il en découle que la dialectique a pris des accents gutturaux, elle s'est chiffiée comme les runes, elle est devenue le hiéroglyphes de notre contradictions : « Le *dépassement* <das *Aufheben*> du dédoublement advient par un autre²⁰. »

La nouvelle AUFHEBUNG ne pouvait entrer en scène sans ce portique où l'usage commun de la langue avoue sa défaite. Quel est ce infinitif en lieu et place d'un substantif fermement distingué d'un verbe ? Quel est cette vérité *dédoublée* ? Et quelle fonction assigner à cette altération qui vient commander un mouvement sans finalité identifiable ? Quel prestige de l'infini impose ici en sous-main son jeu hors norme ? Place alors au balbutiement de l'ivresse, place d'abord à la chance dans une destruction qui commence par la destruction de la langue en s'en prenant aux significations simples. Car le mouvement des catégories qui s'annonce ici n'affecte pas simplement les fixités de l'entendement, il jette la syntaxe dans une épreuve qui s'expose aux violences avant de les désarmer.

Peu importe que Hegel veuille ici figurer le processus de la vie. Peu importe même que la formule retenue repose sur une symétrie des procédures d'unification et d'éclatement des concepts qui peut en rendre le développement, également réparti, profondément suspect. L'essentiel est que dans ce mouvement toute forme d'identité se retrouve cernée et que c'est dans cette menace universelle que paraît l'AUFHEBEN, jouant sa partie à même les

²⁰ PE, p. 211.

troublantes proximités instaurées ici entre le Même et l'Autre. Mais dans un univers de vertige, où la subsistance même dépend du dédoublement, et où ce qui subsiste n'est rien d'autre qu'une différence, voici que la mort, qui n'était que le terme prévisible d'un tel démembrement généralisé, laisse place à un mouvement d'éveil ou de renaissance dont le nom, imprononçable, tant il rassemble d'échanges entre l'être et le néant, permet d'échapper à ce que la scène aurait de définitif. C'est alors que la vie montre sa puissance au cœur même des processus qui mènent à la mort.

Mais si le Même fait surgir de son sein blessé pareil ressaut, il y aurait bien de la naïveté à attribuer ce pouvoir de rebond à la puissance d'une altérité qui se croirait indemne du pouvoir de différer ainsi déchaîné. Car cet Autre qui fait irruption à la fin du processus arbitrairement sélectionné est encore aussi bien un pouvoir de l'identité initiale. L'AUFHEBUNG advient certes par l'intrusion d'un autre, mais en même temps cette intrusion ne peut se définir que comme l'évolution interne du processus de subsistance. D'où cette idée d'une fluidité fondamentale des catégories qui basculent par leur propre poids dans le devenir :

car c'est justement cette fluidité qui est la substance des figures subsistantes ; mais cette substance est infinie ; la figure, pour cette raison, est, dans son subsister même, le dédoublement, ou le dépassement (*das Aufheben*) de son être-pour-soi²¹.

Et Hegel, non content d'avoir perturbé à ce point non seulement son lecteur, mais le rapport qu'il entretient à la mort, le jettera ensuite dans un nouveau développement qui redira en grand, en expressif, en totalisant ce que la pensée a saisi ici dans sa dureté, dureté dont la première marque n'est pas tant les renversements de renversements qui se succèdent, que l'irruption d'une substance infinie dont le pouvoir illimité sur les entités finies autorise l'effondrement des assises de l'intelligibilité et de l'être.

On pourrait croire avoir affaire au scepticisme le plus désabusé, nous voici plutôt en face d'un acte de fondation, mais où la condition elle-même souffre ce qu'elle impose à ce qu'elle conditionne. Cette mise à l'épreuve soulève la masse des entités rendues folles vers une ressource intérieure qui est le franchissement de leurs propres limites. Hegel appelle cette provocation des ressources les plus secrètes du concept AUFHEBEN, il faudrait l'appeler un forçage de soi sous l'effet d'une ivresse sans origine assignable, toute en réciprocité et en dépendance à l'égard d'une totalité agissante. Ainsi les états de pensée se réfléchissent-ils et parviennent à une plus grande intégration de leurs éléments. C'est dire que l'éclatement est

²¹ PE, p. 211-12 (traduction modifiée).

promesse de souveraineté, le néant est la richesse de l'être, la perte de soi est le passage à soi-même, sinon comme sujet personnel, du moins selon l'élan qui conduit à l'universel : l'AUFHEBEN du dédoublement advient par un Autre.

Je propose d'appeler passage à l'élément logique de la pensée non seulement la nécessité de dégager les principes de la pensée de leur phénoménalité, mais cette solidarité entre l'AUFHEBEN et une écriture de l'excès sans laquelle la possibilité d'un sursaut dans l'abolition ne peut être prise au mot. Sans la langue de l'AUFHEBUNG, le concept serait comme la statue du dieu quand on le sort du temple, mais qui ne sait qu'opiner tant que l'oracle et l'hymne ne lui restituent pas la véritable humanité :

L'œuvre d'art exige par conséquent un autre élément de son être-là, le dieu une autre venue au jour que celle où, de la profondeur de sa nuit créatrice, il tombe dans le contraire, dans l'extériorité, la détermination de la *chose* dépourvue d'autoconscience. Cet élément supérieur est le *langage*, – un être-là qui est immédiatement existence autoconsciente. Telle que l'autoconscience *singulière* est là dans lui, elle est tout aussi immédiatement comme une contagion *universelle* ; la parfaite particularisation de l'être-pour-soi est en même temps la fluidité et l'unité universellement communiquée des Soi multiples ; elle est l'âme existence comme âme. Le dieu donc qui a le langage pour élément de sa figure est l'œuvre d'art en elle-même animée qui a immédiatement dans son être-là l'activité pure qui lui faisait face lorsqu'il existait comme chose²².

Ce qui est dit ici de l'œuvre d'art vaut pour le Savoir absolu lui-même qui a besoin de la langue pour accéder à son propre concept. Il ne faut pas se plaindre de l'obscurité du discours d'une philosophie de l'esprit qui cherche à réparer ses épreuves dans la contagion de la langue car c'est précisément ce passage à la langue qui atteste que l'esprit au travail est susceptible d'une signification conceptuelle. Si la philosophie ne peut assumer ses pertes qu'en les dépassant, ce surgissement n'est pas seulement l'effet des jours et des nuits de l'esprit, il repose sur l'omniscience d'une parole prête à témoigner de toutes les révolutions de la pensée. Vouloir l'esprit, c'est vouloir surmonter, mais vouloir surmonter c'est vouloir parler une langue nouvelle. La faculté de lier synthétiquement les moments de l'esprit n'a d'avenir qu'au sein d'une fête du langage dont la restriction avouerait l'abolition sans relèvement de l'esprit lui-même.

La proposition spéculative est un langage en grand et il est nécessaire pour porter les contradictions dont elle promet le dépassement. En elle se résume le rythme de la pensée :

²² PE, p. 609-610.

Ce conflit de la forme d'une proposition en général et de l'unité du concept qui la détruit est semblable à celui qui dans le rythme a lieu entre le mètre et l'accent. Le rythme résulte du moyen terme et de l'unification des deux, en leur oscillation. C'est ainsi également que, dans la proposition philosophique, l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir la différence de ces mêmes sujets et prédicats qu'exprime la forme de la proposition, mais leur unité doit venir au jour comme une harmonie. La forme de la proposition est le phénomène du sens déterminé, ou l'accent qui différencie son accomplissement ; mais que le prédicat exprime la substance, et que le sujet lui-même tombe dans l'universel, c'est là l'*unité* où cet accent expire²³.

Cette rythmique du concept est la musique intérieure de toute relève de l'esprit au moment où il expire. Ici, ce n'est pas seulement la contradiction qui est dépassée, mais la forme de la proposition soumise aux vues de l'entendement, au point que l'AUFHEBUNG dans le concept n'advient jamais sans AUFHEBUNG dans la langue. Littéralement l'AUFHEBUNG doit s'écrire et nulle intuition intellectuelle ne peut faire l'économie de ce travail dans la contradiction des discours. C'est précisément en ce point que la dialectique de l'esprit rompt avec toute forme de spiritualisme invocatoire :

Que la forme de la proposition se trouve dépassée, il ne faut pas que cela advienne seulement de manière *immédiate*, pas par le simple contenu de la proposition. Mais il faut que ce mouvement opposé se trouve énoncé ; il faut qu'il ne soit pas seulement ce frein intérieur, mais il faut que cet acte de faire retour dans soi du concept soit *présenté*. [...] C'est seulement l'acte de l'énoncer qui est présentation spéculative. En tant que proposition, le spéculatif est seulement le frein *intérieur* et le retour *non-étant-là* de l'essence dans soi²⁴.

Ce sursaut dans la retenue résume et légitime une idée du savoir qui n'a pas son égal dans des régimes plus modérés de la désespérance. Car pour obtenir un tel sursaut, que n'avons-nous pas fait subir à l'ordre et à la méthode des pensées transmises par le langage ? En somme, il n'est possible de conjurer le désastre qu'en commençant par le désastre de la langue et dans sa contagion les possibles de la relève commenceront à se manifester. Tout le reste est état d'âme et repli sur soi de la subjectivité. La philosophie ne saurait faire l'économie de sa présentation dans la langue et cette présentation est une ruine.

Si tu veux te rendre fidèle à la destruction universelle, commence par détruire les langues convenues et si tu veux détruire à ton tour, détruis ta langue. Apprends à parler dans la détresse et impose à ta langue le deuil qu'exige ton temps. N'épargne jamais ta langue, ce serait te condamner à répéter tes souffrances. Si tu veux être digne de ta pensée, sois digne de la destruction de ta langue car la langue est l'AUFHEBUNG du monde. Dans la déroute

²³ PE, p. 119-120.

²⁴ PE, p. 121-22. Jean-Pierre Lefebvre traduit « blocage interne », ce qui perd l'idée de frein, tandis que Bernard Bourgeois préfère l'abstrait au concret : « freinage intérieur ». Hippolyte avait retenu « arrêt intérieur ».

volontaire des enchaînements appris, des écritures propres, des logiques asservies gît une dialectique dont un temps de détresse a besoin. Pressée de se rendre, la langue parle selon son génie. Pressé de se présenter, le concept fidèle à la langue donne la mesure de l'esprit :

Ce sera une lumière nouvelle, un soleil nouveau, lequel surgira là où l'ancien sombrera, et il donnera la lumière à ceux qui sont dans les ténèbres et l'obscurité car l'ancien soleil pour eux ne brille plus²⁵.

*
* *

Il faut cependant revenir à cette image du frein, elle contient un développement singulier. Cette image forte connaît un répondant chez Vigile, expert du cheval comme on sait. Le ton de la méditation sur les rênes est très noir :

Saevit toto Mars impius orbe.
Ut cum carceribus sese effundere quadrigae,
addunt in spatia, et frustra retinacula tendens
fertur equis auriga neque audit currus habenas²⁶.

C'est tout l'univers qu'ensanglante un Mars impie :
Quand hors des barrières se ruent les quadriges,
Les chevaux se jettent sur l'espace; en vain tirant sur les rênes
L'aurige est emporté par ses chevaux et le char n'est plus sensible aux brides.

Cet excès d'espace dans la fuite en avant, ce désespoir des rênes et de l'aurige, cette folie des bêtes de course vouées à la destruction d'elles-mêmes, en un certain sens ce sont les moteurs même du Savoir absolu en son développement. C'est en effet un des traits de la représentation que de se précipiter vers ses objets, tout en restant freinée par les limites d'une pensée substantielle finie. Le penser spéculatif lève ces obstacles. Dès lors, le frein intérieur ne freine que pour déclarer non-étant le ralentissement que l'opposition non surmontée donne à sa course. La vie organique des rythmes spéculatifs ne sera qu'une façon d'enregistrer cette dévastation de la mesure en la soumettant au développement total d'une substance cette fois infinie et devenue sujet. La résonance entre l'élan phénoménologique chez Hegel et la course

²⁵ Dante, *Convivio*, I, XIII, 12.

²⁶ Virgile, *Georgica* (*Georg.*) Lib. I, 511-514. Tout ce dialogue avec Virgile pourrait trouver des racines chez Oswald Spengler. Mais ce serait oublier la différence entre une morphologie du déclin et un concept du déclin. Le rapport entre Virgile et Hegel est ici un rapport logique car c'est d'abord dans la logique, et non pas dans la seule culture, que le sursaut de l'AUFHEBUNG trouve à la fois sa légitimité et son efficacité.

à la guerre civile chez Virgile a ceci de précieux qu'elle dégage un présupposé commun qui éclaire toute pensée de l'esprit pour les temps modernes.

Virgile, dans ce passage, commence par invoquer les dieux de la patrie car la guerre est proche « ubi fas versum atque nefas », quand le droit et l'interdit sont renversés. Jamais Rome n'a prononcé plus clairement le système de ses valeurs traditionnelles et n'a mieux pris conscience de leur autorité précaire. Si le partage de la justice établie et de l'interdit absolu n'est plus assuré, alors le monde est livré à la guerre, le crime montre ses visages multiples, le paysan est méprisé et la faux courbe devient un glaive rigide : parole digne d'un poète de la campagne cédant devant la folie des villes.

Virgile n'avait en effet confiance que dans le soin de la campagne et dans l'aura des grands noms de Rome pour retenir le saccage de l'empire. Ce saccage, nous le connaissons, mais nous savons aussi, par Hegel, quel autre rythme du monde et de la fureur lui succède : précisément le rythme de la dialectique se donnant le monde comme concept. Il n'y a pas d'autre alternative : si le FAS et le NEFAS sont mêlés ou abolis, si la dialectique devient la règle des désastres qui s'annonce, il ne reste que l'AUFHEBUNG pour transformer en savoir de soi la guerre civile universelle. Seule l'AUFHEBUNG est le *frein intérieur* d'un discours qui ne connaît plus d'autre opposition que l'opposition de soi avec soi. Si l'AUFHEBUNG est morte, alors la fluidité déborde, le fini se dissipe et l'infini sans frein devient la ruée de l'univers. L'AUFHEBUNG est le dernier frein dans l'âge de la destruction. Elle tracera les sillons d'une terre dont les chevaux sont fous.

Philosopher en esprit signifierait dès lors un certain discours qui s'efforce de dire le monde dans sa destruction en cherchant quels sursauts freinent la catastrophe de la terre. Car dans le fond, c'est bien la terre qui est en jeu. Virgile est sans ambages : les cultivateurs ont fui les sillons envahis par les ronces, la terre n'est plus le site des dieux, mais un espace pour des chevaux emballés. Plus tard, ce sera une certaine Allemagne qui, après l'Euphrate, réveillera la guerre contre Rome, poussant les cités alliées à se lever les unes contre les autres en rompant les pactes les plus sacrés. Odin ou Wotan succéderont au Jupiter protecteur des champs et nulle poésie de la charrue ne viendra barrer la route à la course au désastre.

Ce moment tant craint par Virgile est le moment non pas de Hegel, mais d'une modernité qui rencontre Hegel et cherche en lui sa somme et son frein, comme à son heure Dürer est devenu le graveur nouveau et dialectique des *Quatre cavaliers de l'Apocalypse*. Au jour des Napoléon, au jour même des guerres mondiales, quel sera le frein intérieur entre les êtres, entre les cités, entre les parties de la terre, si ce n'est cette faveur de l'esprit prenant de court la somme des destructions en cours ? Et comment ce frein s'exercera-t-il, si ce n'est par

cette course des consciences minées par leur détresse vers un Savoir absolu souverain qui en révèle pour finir la règle conceptuelle ? Et qu'est-ce d'autre que la langue des concepts, si ce n'est cette succession de déterminités niées et rétablies qui, libres de toute forme d'immédiateté, livrent au langage la régularité de leur succession tandis que le monde saigne et se sacrifie ? Cette loi nouvelle du devenir n'est pas sans rythme :

C'est dans cette nature de ce qui est, d'être dans son être son concept, que consiste en général la *nécessité logique* ; elle seule est le rationnel et le rythme du tout organique [...] Renoncer à son engagement propre dans le rythme immanent des concepts, ne pas intervenir en lui par l'arbitraire et une sagesse d'autre provenance, cette retenue est elle-même un moment essentiel de l'attention au concept²⁷.

Le rythme du tout organique ne versera pas vers un vitalisme ou un organicisme sans différenciation. Ce rythme est la sérénité du tout restitué à sa vérité conceptuelle. On a reproché à Hegel cette trahison de la fureur de l'histoire qui, par la seule magie de sa récapitulation dans le Savoir absolu, entre dans un véritable éther et semble soustrait à jamais au déchaînement du monde des météores. Le savoir est « cette inactivité apparente qui considère seulement comment le différencié se meut en lui-même et fait retour dans son unité », l'esprit déploie son mouvement « dans cet éther de sa vie », les différences sont revenues dans le soi et jouissent de leur calme succession sans avoir à souffrir de la différence entre le savoir et la vérité²⁸ : la science ne contient pas cette différence et son dépassement, mais jouit dans une unité immédiate de la forme objective de la vérité et de la forme du savoir de soi. Les moments sont libérés de leur phénomène et ne dépendent que de leur déterminité pure. Que vient faire ce nouvel Olympe dans la philosophie de la perte de soi et quelle est cette loi du discours qui soudain se substitue à l'effort des consciences particulières ?

Mais c'est ne pas comprendre que le travail de l'AUFHEBUNG ne s'arrête pas à la souffrance des consciences, ni ne se suspend dans l'éther des dépassements acquis, il se situe au point critique de la civilisation des modernes tel que Virgile vient de le spécifier : les grandes fixités sont ébranlées par la guerre civile universelle, ne reste qu'un rythme effréné qui s'empare du monde au nom du concept. Voici AUFHEBUNG qui en trace l'usage et en définit le temps propre. Cette projection de la guerre civile au-delà de Rome n'existait pas pour Virgile, elle n'existe que depuis le plaidoyer de Dante en faveur de la monarchie universelle et c'est Hegel qui en écrit la logique. C'est précisément la différence entre Dante et Virgile, et entre Hegel et Dante.

²⁷ PE, p. 114-116.

²⁸ PE, p. 691-692.

Le Savoir absolu est la projection du pire dans les chances de l'avenir. Cette projection appartient à un logos plus profond que la lamentation des individus, telle est l'affirmation cardinale. C'est pourquoi le négatif n'est pas seulement le négatif des différences vécues par des sujets, mais est d'abord la loi d'opposition des déterminités. AUFHEBUNG règne sur la logique où la langue recense ses oppositions et y trouve son enracinement initial. Il faut quitter les souffrances de la conscience malheureuse non pas pour abandonner le travail de la différence, mais au contraire pour en saisir la loi la plus intérieure et par conséquent l'AUFHEBUNG.

Le spiritualisme italien a versé dans un simple historicisme quand il a renoncé à fonder logiquement le pouvoir de surmonter les différences, et l'on pourrait nommer « actualisme », le nom que Giovanni Gentile a retenu pour sa philosophie de la pensée en acte, l'errance d'une pensée qui a voulu résumer l'effort de la contradiction à des vécus de conscience, faute d'en avoir vérifié la pertinence dans les purs motifs du langage. L'« actualisme » voulait remplacer le travail des catégories par un simple acte de l'esprit, il n'a fait que généraliser la dévastation que tout acte qui ne trouve plus d'opposition impose au monde et à la langue. Mais c'est la langue qui retient la catastrophe des choses, et la préférence de l'histoire à la langue n'est que le début de la préférence du néant à l'être. Le seul intérêt de l'actualisme est finalement de montrer que la philosophie italienne après Vico et sa Logique poétique ne s'est plus tenue à la hauteur d'un dialogue avec Virgile²⁹.

Hegel n'était pas plus virgilien car il savait que l'ordre des sillons était perdu, mais il avait compris que seul un savoir absolu de l'esprit en dérélition pouvait répondre à la défaite certaine de la Rome de Romulus et de Vesta. C'est pourquoi chez lui, la pointe de l'AUFHEBUNG se tient résolument dans son assomption logique, c'est dans le logique qu'elle prend sa forme universellement conceptuelle, et c'est séjourner dans le pouvoir de surmonter que d'affronter dans un langage la pure violence de l'opposition intérieure. Il faut en conclure que toute société, toute subjectivité, toute guerre, tout état qui se trouve emporté par la chevauchée des guerres civiles n'est pas seulement contraint de trouver dans le rythme phénoménologique la seule alternative à son pouvoir de destruction, il faut encore qu'elle remonte à la pure formule logique de cette faculté de dévastation et de restructuration pour disposer d'un pouvoir de l'esprit à la mesure des courses qui envahissent l'arène de l'histoire.

Le soin logique de la pensée est la seule attestation qu'un contre-pouvoir a été trouvé à la guerre civile. L'expérimentation langagière de l'AUFHEBUNG est le seul promontoire

²⁹ Je reviens sur ce thème, avec les éclaircissements nécessaires, dans le chapitre V.

depuis lequel peut être compris et ordonné le mouvement des hordes qui s'emparent des oppositions simples et les poussent à leur abolition. Un style de philosophie nouveau en découle, ni nostalgique, ni affirmative. A côté des pensées qui auront tenté en vain, jusqu'en notre siècle, de rappeler aux peuples la loi du FAS et du NEFAS et qui auront maudit un temps voué à une irrémédiable catastrophe, il y a place pour une pensée qui épouse la catastrophe et la fait sienne, non pour jeter le discrédit sur l'opposition forte entre le centre immobile et le désastre de l'emportement, mais pour réaliser en soi la pensée de la catastrophe, pour transformer la prédiction de la catastrophe en un style de la catastrophe. Il manque ainsi à toute pensée traditionnaliste, qui vante le principe et calcule la fin du cycle présent, des épousailles avec le temps et une connaissance intérieure, dangereuse, dévastatrice de la guerre civile où il nous est donné de vivre. Virgile ne s'y est pas soustrait, ne serait-ce que par l'intensité de son attachement à la dimension temporelle de Rome.

Nous avons une pensée du déclin, il nous restait à faire décliner la pensée. AUFHEBUNG est née de cette expérience de la catastrophe et appartient à la langue de la catastrophe, mais elle fait de cette langue une langue *spéculative*, capable de contenir dans un langage convergent le déracinement du multiple et le choc des limites. AUFHEBUNG est l'intelligence en marche de la catastrophe et c'est elle qui donne une suite pour le langage à la faillite des *Géorgiques* et à la désolation devant l'impossible *Enéide* de l'heure. Mais en courant ainsi vers la fin des formes, elle est aussi celle qui arrive la première aux promesses initiales, aux prédictions de l'idylle : l'Eternel retour de l'enfant Sauveur. C'est dans l'AUFHEBUNG que se perd la terre, mais en elle que l'églogue peut chanter l'Eternel retour, la fin du grand âge et la circulation du temps. AUFHEBUNG reste donc virgilienne, mais elle fait l'économie des restaurations qui ont déjà vécu et retrouve la première le messianisme des temps sans attache. C'est elle seule qui prononce la phrase qui clôt notre temps : ET IN ARCADIA EGO³⁰.

*

* *

³⁰ L'Arcadie est derrière nous et Poussin a fondé son art sur ce dépassement irréversible : ici la nostalgie n'est pas fondatrice, elle est seulement la voie de l'esprit qui sait qu'il doit finir pour commencer. C'est exclure toutes les tentatives de restauration qui croient qu'une violence de la volonté suffirait à faire revenir l'ordre des anciens jours. La méditation de Virgile est le meilleur remède contre cette illusion : Virgile ne cesse de montrer que l'idylle est perdue et que l'histoire de l'Hespérie, même soumise à la sainteté de l'empire, n'annonce que d'irréversibles destructions. Virgile est l'antidote définitif de toute pensée réactionnaire, il nous projette vers le temps, c'est pourquoi sa résolution ne trouve d'équivalent que dans la pensée littéralement révolutionnaire de Hegel. Maurras avait beau dénoncer dans Chateaubriand juge des Bourbons une « race de naufrageur », Virgile donne raison à Chateaubriand et la religion de Virgile annonce la Métaphysique de la destruction.

Hegel procède au plus profond examen de la notion d'AUFHEBUNG au cours de l'analyse de la catégorie de Devenir dans la logique. On doit en conclure que la logique du devenir est la logique par excellence de l'AUFHEBUNG. Devenir est ainsi le mot le plus intérieur à toute forme de dépassement de l'opposition. Si donc FAS et NEFAS ne peuvent plus contenir les sociétés parvenues au paroxysme de l'abolition, c'est dans un DEVENIR DE L'OPPOSITION qu'elles trouveront le mot le plus intérieur de leur dépassement. Il faut donc répondre à Virgile et à sa prophétie touchant les peuples qui perdront, avec l'opposition fondatrice de Rome, la loi des sillons qu'un SPIRITUS INTUS ALIT, qu'un esprit anime de l'intérieur le monde, qu'un feu de vigueur traverse les éléments à condition de surmonter l'opposition figée du FAS et du NEFAS en un DEVENIR, DEVENIR NON PAS DE L'ETRE ET DU NEANT, MAIS DEVENIR DU FAS ET DU NEFAS !

On peut écrire la formule de ce devenir encore à naître en reprenant la précision de l'analyse hégélienne de la pure catégorie logique du devenir, on ne fera alors que proposer les premiers termes d'une relecture de la Logique à partir de la certitude de la guerre civile telle que Virgile l'annonce. La formule en serait : parle pour que la guerre trouve son esprit, surmonte pour que Mars ne l'emporte pas sur Jupiter, deviens pour que règne la catégorie qui, ni FAS ni NEFAS, contiendra leur union dans un monde nouveau.

Hegel soutient que l'être et le néant dans le devenir deviennent l'un pour l'autre des moments, ce sera désormais le cas pour le FAS et le NEFAS dans la langue de l'esprit moderne. L'être et le néant sont certes compris dans l'unité du DASEIN, le FAS et le NEFAS dans l'esprit annoncent une oscillation productrice de temps et d'espace pour la communauté. FAS n'est plus seulement FAS, et NEFAS n'est plus seulement NEFAS, mais leur unité en devenir, un surgir et un disparaître qui résume, aux aurores du temps logique, la créativité de l'AUFHEBUNG.

Dans la guerre civile généralisée, l'ordre des dieux est un surgir et un disparaître générateur de devenir. Voilà le premier mot de la philosophie de l'esprit dans des temps de détresse. Voici comment Hegel l'écrit :

AUFHEBEN du devenir

L'équilibre qui s'établit entre l'apparaître et le disparaître est d'abord le devenir lui-même. Mais celui-ci se réduit aussi bien en même temps à une *calme unité*. Etre et Néant sont dans cette unité à l'état disparaissant ; mais le devenir comme tel n'est que dans la différence qui les sépare. Leur disparition n'est que disparition du devenir, ou la disparition de la

disparition. Le devenir est une inquiétude sans repos, qui sombre en bloc dans un résultat calme³¹.

Concevons maintenant l'AUFHEBEN de la guerre civile universelle, selon une amplification qu'on pourrait esquisser ainsi : l'équilibre qui s'établit entre la crise et la restauration est d'abord un devenir politique. Mais ce devenir se réduit aussi bien en même temps à un marasme sans direction. FAS et NEFAS sont en cette unité dans un état de ruine réciproque ; mais le devenir politique comme tel suppose toujours la différence qui les sépare. La ruine politique n'est rien d'autre que la ruine des partis qui se déchirent, ou une sorte de ruine de la ruine. Le devenir politique du monde est une pure inquiétude sans repos, qui s'effondre parallèlement dans le calme de sa perpétuation.

Telle serait la formule d'un esprit contemporain de l'effondrement des colonnes du FAS et du NEFAS. Nous le voyons, sa clé réside dans son AUFHEBUNG vers le calme de sa perpétuation, l'état mixte de sa cristallisation dans un tout qui l'enveloppe et lui restitue son sens. Hegel continue :

Ce résultat est l'être-disparu, mais non pas comme *néant* : cela ne signifierait qu'une retombée dans l'une des déterminations qui viennent d'être dépassées <aufgehoben>, et non pas le résultat du néant *et de l'être*. Au contraire l'être est la simplicité en repos, ou plutôt, non plus pour soi, comme détermination du tout³².

En cet instant décisif où le Tout apparaît au principe des relations catastrophiques entre l'être et le néant, Hegel en vient à développer cette fameuse « Remarque », qui dans la table des matières de la *Doctrine de l'être* est précisée ainsi : « Der Ausdruck : Aufheben », *L'expression : dépasser*. Et les premières assertions ne laissent aucun doute sur la solennité de ces mises au point : pour Hegel le dépasser et ce qui est dépassé, le surmonter et ce qui est surmonté, voilà l'idéal, l'acte même de l'esprit et le concept décisif de la philosophie dont tout l'enjeu est d'être fermement distingué du simple néant.

Le simple néant ne serait qu'une résultat immédiat, où l'idéalité médiatrice n'a fait son oeuvre. Le nihilisme est à la porte, mais c'est ici qu'il montre sa vanité et doit céder le pas à un savoir plus fort. Et de fait, l'AUFHEBUNG est l'idéalité même de la philosophie qui montre sa puissance de transformer en savoir la détresse réelle qui découle de la contradiction des catégories. Le mouvement d'AUFHEBEN et son résultat, l'AUFGEHOBENE est l'extase intérieure de catégories finies qui subissent ce dédoublement. L'AUFHEBUNG idéale est

³¹Hegel, *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, Felix Meiner, Darmstadt, 1934, 1967 (WL), I, I, I, C, § 3, p. 93 (SL, I, 1832, p. 93).

³²*Ibid.*

l'apparition de l'infini dans le savoir et c'est à cet infini précaire parce que seulement spirituel qu'est suspendue la possibilité pour les mondes humains de survivre après la transgression des fixités immémoriales.

Le néant est bien à l'oeuvre, mais c'est pour donner une histoire à ce qu'il détruit. Il n'y a pas de frein, il y a une complexification croissante. En somme, tout semble succession dans la philosophie, sauf en l'AUFHEBUNG qui concentre en elle l'instant du changement dans l'opposition. Penser l'AUFHEBUNG, c'est sortir du cours linéaire de la philosophie pour révéler la conversion qu'il oublie. Seule cette conversion seule rend la philosophie et l'histoire intelligibles.

Cette conversion n'est jamais le résultat d'une interaction. Comme chez Leibniz, les substances semblent en interaction, en réalité la variation de leurs limitations ne résulte que des différentiels de leur propre puissance. Hegel le sait : le surgissement et le disparaître « ne s'éliminent pas réciproquement, l'un extérieurement par rapport à l'autre ; mais chacun se surmonte en lui-même et est en lui-même son propre contraire³³. » Jusque que dans le néant, Hegel propose donc une Harmonie préétablie, c'est-à-dire un réglage réciproque des actions. Inversement, la philosophie de l'harmonie connaît cette métamorphose d'accorder désormais des destructions et des survies. Leibniz pensait en termes de limites évanouissantes qui en venaient à changer le sens de l'identité ou de l'égalité, Hegel nous apprend à penser en termes de renversements, où chaque entité découvre la guerre qu'elle mène contre elle-même au point qu'elle implore que le néant l'en délivre. Il y aura donc une Harmonie préétablie des destructions, fondement du meilleur des mondes dissous – le seul où l'esprit ait sa chance.

Pour cela une « Remarque » est donc nécessaire³⁴. Et la remarque commence, on le sait, par souligner l'importance exceptionnelle du concept examiné et sa mise en œuvre dans la philosophie toute entière. AUFHEBUNG, une GRUNDBESTIMMUNG, où il faut entendre une détermination fondamentale, mais aussi une détermination du fondement. Nous le savons en effet, le fondement n'est jamais une substance immobile dans cette guerre de l'être, il est une relation, un principe de médiation intégrale. Nous en savons plus désormais :

³³ WL, I, § 2 p. 93 (SL, I, 1832, p. 93).

³⁴ Les citations qui suivent sont en WL, I, p. 93-95 (SL, I, 1832, p. 94). Jean-Luc Nancy, dans un texte célèbre, *La Remarque spéculative*, Paris, 1973, lit ces quelques paragraphes avec le plus grand soin, mais selon les voies de la déconstruction : faute de discerner les systèmes virtuels intérieurs au macro-système de l'ontologie, il se prive de la puissance morphologique de l'AUFHEBUNG. Il ne s'agit pas ici de « déconstruire » l'ontologie, mais au contraire, sous la pression de puissances de destruction encore inconcevables, de mettre en oeuvre l'agencement catégorial du monde dans des situations-limites étrangères aux formulations canoniques du système : forçage donc plus que dissémination, déploiement plus que différence, exposition plus que retrait. Par ce travail redoublé de la différence, le Hegel-Glas de la métaphysique selon Derrida cède la voie à la métaphysique post-hégélienne de la destruction.

la relation de fondement est fondamentalement une relation d'AUFHEBUNG. Tout ce qui a trait au fondamental passe par une AUFHEBUNG. S'engager dans la crise du fondement, c'est jouer l'avenir de l'esprit sur l'unité des contraires et la reconnaissance des frères ennemis. Fondement a ce sens extrême avant tout autre détermination parmi les catégories successives. C'est assez dire qu'après la résolution du conflit de l'être et du néant, toute la philosophie est achevée, elle ne consiste qu'à développer ce nœud initial. D'ailleurs Hegel le dit : c'est une détermination fondamentale qui REVIENT à tout instant.

Pour l'entendre, il faut être capable de la distinguer du NEANT. La philosophie pourrait être un simple nihilisme. Or elle ne l'est pas. Pourquoi ? Parce que « was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. », ce qui est entre en AUFHEBUNG ne va pas pour autant au néant. Il faut être conscient que le phénomène du monde joue son avenir dans cette neutralisation de sa propre guerre infinie. Il y a une destination immédiate au néant, et voici que surgit une forme inédite de néant, le néant médiatisé, le néant assez complexe pour contenir des couches, pour retenir un travail sur soi, pour contenir une narration. Hegel appelle cela un néant non comme principe, mais comme RESULTAT : « es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist ». Comment traduire ces complexités ? Ce qui est surmonté est un Nonétant, mais comme le résultat sorti d'un être Un.

Retenons que devant l'étant se dresse la barrière d'un NON, qui fait de lui un non-étant : qu'importe, il surmonte ainsi son être et peut intégrer sa multiplicité. Ce qui est et est un, dans cette modernité, n'a pas le droit à un séjour simple, il est d'emblée barré par un Non qui lui indique sa destination naturelle. Tu ne seras pas un être un toi qui te crois être : le résultat de ton être sera de le posséder comme un néant.

Ce bilan certain est compliqué d'une relation singulière à l'origine. A l'origine il y avait un être, et cet être est passé dans le néant. Or il y a une mémoire de ce processus dans le néant déterminé de l'être moissonné par le néant. Où gît cette mémoire ? Elle gît dans le temps passé d'un verbe. La mémoire de l'être parti est dans la langue, la mémoire de l'être au néant médiatisé réside dans son verbe.

On se demande comment on a pu passer des affirmations solaires d'Aristote sur l'acte de l'être à cet accès barré à la présence. Il est trop tard pour le déplorer. On sait juste qu'une guerre civile est passée entre le temps des troupeaux et le temps de la mobilisation générale. Et face à cette mutation dont nul ne maîtrise les destinées, il y a cependant ce frein qu'est le passé de la langue. La langue sauve le présent voué au néant en s'autorisant de parler au passé ! De même que l'essence chez Hegel, GEWESEN, sera l'être-passé de l'être, l'être en tant que médiatisé par le passage de l'être au néant, de même l'AUFHEBUNG est un être

AUSGEGANGEN, un être passé, déjà une essence de ce qui est, un être qui dresse tout le passé de la langue entre lui et sa présence.

Il n'y aura de chance de dépasser la mort des présences qu'en la confiant au recueillement de la langue qui dit le passé des êtres qui ne résident jamais dans leur immédiateté, mais ne disposent que de l'histoire passée de leur déclin. Décliner est ainsi la seule chance, car décliner c'est venir d'un être. Un être ne s'adosse pas à de l'être, car l'être ne cesse de passer. En revanche, un être qui décline assez pour savoir qu'il n'a plus en sa possession l'être qu'il avait, cet être-là est dans la maîtrise de ses médiations, et il n'est plus seulement rien, il est le survivant de sa propre annulation : « il a depuis ce temps la détermination dont il provient, mais en soi. »

Mais ce n'est pas tout d'avoir un passé, il faut l'avoir en un double sens. C'est le cas d'AUFHEBEN qui devint par le fait le Janus de la philosophie. On trouve en lui le fait de garder, de maintenir, mais aussi bien de laisser aller, de mettre un terme, de faire une fin : « ein Ende machen ». Même conserver contient l'action du négatif car conserver c'est soustraire le quelque chose à tout caractère d'immédiateté, c'est le libérer de cette existence ouverte aux influences extérieures <den äusserlichen Einwirkungen> pour le protéger de sa propre annulation dans le cours logique de la pensée.

Ici on se demande comment l'être et le néant pourront être dépassés par le DASEIN, l'être-là, si précisément la négation de l'AUFHEBUNG qui constitue ce passage consiste à être délivrée d'un « Dasein » exposé aux intempéries. Hegel va si loin, si profondément dans les pouvoirs de la dialectique qu'il dénie d'emblée toute chance au *Dasein* que pourtant il évoquera bientôt et chargera de valeurs cardinales. L'AUFHEBUNG est d'abord une libération à l'égard des attaches du *Dasein* car le *Dasein*, dans la plénitude de ses relations d'extériorité, ne serait qu'une protection relative et finalement passagère contre la guerre de l'être et du néant qui anime le monde dans son principe³⁵.

Pensons donc sans l'existence provisoire du *Dasein* ! Que reste-t-il alors ? Un maintien, un simple maintien de la chose, d'une chose vouée au néant et dont le déclin est déjà si avancé qu'elle ne peut espérer cette tenue que du discours de son propre passé. On lit ici Hegel, mais c'est Chateaubriand qu'il faudrait entendre car se tenir debout, c'est en somme se reconnaître d'outre-tombe. Mais ce n'est pas encore dire assez, car c'est la langue, et la

³⁵ En réalité Hegel achève sa Remarque en soulignant que l'unité de l'être et du néant est le Devenir comme Surgissement et Disparition, le Dasein résultant de leur détermination réciproque. Mais qu'est-ce que le pouvoir d'instauration d'un tel moment s'il n'est qu'un pouvoir contradictoire ?

langue seule qui me fait tenir, de toute la hauteur de mon passé d'être dépassé. Il faut donc que je sois à tout instant les mémoires de mon outre-tombe si je veux survivre à mon abolition certaine. Mes mémoires me maintiennent et mon écriture me tient debout. On croirait lire Chateaubriand certes, mais il est à parier que Dante connaissait cette formule de la survie des néants que nous sommes, puisqu'il a placé le meilleur de sa langue à chanter la pérennité des damnés : première AUFHEBUNG dont le néant met son être à l'abri, même si c'est dans un enfer éternel destiné à des vivants pris dans un temps sans merci ! « Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate », la parole célèbre qu'on lit sur la porte des enfers chez Dante ne signifie pas seulement que la damnation est éternelle, elle rappelle que la rupture avec le *Dasein*, avec l'existence, est sans doute perte d'espérance, mais qu'en perdant ainsi l'espérance, les sujets gagnent un salut éternel qui résume toute leur chance d'échapper aux malheurs du temps :

Dinanzi a me non fuor cose create
Se non etterne, e io etterna duro³⁶.

[Avant moi rien n'a été créé
Sinon des choses éternelles, et moi je dure éternellement.]

Voilà le salut du Mal : il place les malheureux exposés au temps dans une lumière éternelle. Et Hegel ne méconnaît rien de cette sagesse puisqu'il ajoute, dans la deuxième édition de sa Logique : « si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae », si ce monde brisé s'effondrait, les ruines me frapperaient sans crainte : c'est la vertu d'un chrétien dit-il³⁷. Ce sera aussi la vertu de Baudelaire qui jettera ces mêmes mots sous une de ses photos prise par Nadar. C'est surtout le propos de ceux qui savent que le monde est né pour éclater et qu'ils n'ont d'avenir que par l'histoire de leur passé, passé ni biographique ni nostalgique, mais passé sans âge, passé né d'une tribulation purement logique, celle par laquelle toute position s'effrite et tombe dans son contraire pour ne trouver l'éternité que dans la langue qui dit cet Enfer définitif.

Hegel avait résumé le propos de cet AUFHEBEN issu de l'être qui se perd, dès la formulation du moment du Devenir :

Ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être, ni le néant, mais le fait que l'être dans le néant, et le néant dans l'être – non pas passe, – mais est passé³⁸.

³⁶ Dante, *Inf.*, III, 7-9

³⁷ WL, I, p. 74 (SL, I, 1832, p. 75).

³⁸ WL, I, p. 67 (SL, I, 1832, p. 68).

Cette dévoration du présent par le passé pourrait passer pour un complot contre l'existence si le temps laissait indemne les présences. Mais la Métaphysique de la destruction est suspendue à cette élévation par le passé de la catégorie à une dynamique ontologique que le présent ne saurait lui réserver. Le présent n'existe que par son déclin dans le passé, mieux encore, il ne devient signifiant qu'à se conserver dans un éther qui suppose l'évacuation des circonstances de cette existence, pour ne valoir que par un travail de la pensée qui est son seul recours contre un temps qui s'acharne.

Ainsi les entités ne progressent-elles pas vers leur avenir, mais s'éclairent des profondeurs de leur mémoire, mémoire ontologique dès lors que leur néant natif est pondéré par le souvenir de leur être antérieur. Il n'y a pas de présence qui vaille sans cette précédence de sa propre crypte qui est toujours le musée de son abolition. La damnation est le vrai site de la signifiante et sans la fulguration de la faute qui rend les entités à leur finitude, il n'y a, pour tout objet, ni tenue, ni essence, ni intelligibilité. Si la démarche du vrai est rétrograde, cette rétrogradation n'ouvrirait aucun accès à la vérité si elle ne franchissait les seuils qui nous séparent de notre enfer. C'est quand même l'enfer qui nous sauve, et la portée intemporelle du passé de la langue n'est la langue d'un devenir que parce qu'elle est la langue d'une progression de la libre existence vers sa damnation éternelle. Le Savoir absolu n'est un savoir libre que parce qu'il voue les entités à des actes mémoriels qui révèlent leur mort certaine et les voue à l'éternel retour des actes commis. Ce sont nos fautes qui sont nos remparts contre le temps qui nous détruit et nous sommes libres par le seul fait de savoir que nous sommes les fruits d'une nécessité qui nous tire hors de l'orage de circonstances toujours atrocement présentes.

Ainsi le dépassé de l'AUFHEBEN est-il un conservé qui n'a perdu que son immédiateté, mais n'est pas pour autant « vernichtet », anéanti. Suivent quelques développements sur le caractère spéculatif de la langue allemande et la comparaison de ses mérites avec ceux de latin pour exprimer cette complexité du mouvement par lequel la pensée s'empare de ses agents de destruction et en fait des instruments spirituels puissants. Puis le texte approche une détermination plus exacte de son objet :

Quelque chose n'est surmonté qu'en tant qu'il a accédé à l'unité avec son opposé ; dans cette détermination plus rapprochée comme être réfléchi, il peut dûment être nommé un moment³⁹.

³⁹ WL, I, p. 94 (SL, I, 1832, p. 94).

MOMENT sera le nom le plus élevé du dépassé et être conservé par son passé, c'est être un moment du destin du monde. La première édition de la *Doctrine de l'être*, § 2, avait cette formule sans appel : « Ils *sont* comme non *étants* ; ou ils sont *moments*⁴⁰ ». La seconde édition, au même endroit, a des formules tout aussi saisissantes :

Ils sombrent, depuis leur *indépendance* qui ne vaut que pour la représentation, à l'état de moments, encore *distincts*, mais pareillement *surmontés*⁴¹.

Voilà donc comment il faut parler du fini dans le Savoir absolu et voilà quelle nuit le Moment emporte avec lui avant de se confondre avec le cours de ses figures successives. Des êtres, des néants, des représentations qui se succédaient, sont désormais l'un pour l'autre dans une relation qui fait bon marché de leur existence indépendante. Mais cette entrée dans le pouvoir de la réflexion fait accéder les pouvoirs finis de l'existence à un degré d'intégration spirituelle que nulle substance finie ne saurait réclamer pour elle, en sorte qu'il faut bien se convaincre que c'est bien peu d'exister si l'on veut survivre.

Cette issue de l'AUFHEBUNG est assez puissante pour être inquiétante car elle a toute la grandeur, mais toute la nuit d'un « Radeau de la Méduse ». Rien ne serait plus préjudiciable pourtant que se précipiter vers le moment comme vers une catégorie simple qui comprendrait en elle l'unité rescapée de ces naufragés qui ne surnagent que l'un par l'autre. Le *moment* exige une bien autre attention et d'autres complexités, c'est lui le levier du Savoir absolu et il faut voir comment Hegel, après Archimède et Descartes, s'en empare.

Car l'essentiel reste que le Moment soit le nom le plus intérieur de l'unité de l'être et du néant *avant qu'ils se recomposent dans l'unité immédiate du Dasein*. Le Moment est ainsi l'unité avant l'unité, le germe de toute réinstauration future. En lui, se noue le faisceau des possibilités qui résultent de toute transgression des contraires et c'est son caractère instable qui assure à l'esprit toute possibilité d'inventer un monde après l'enfer. Mais cette réconciliation commence par un naufrage. On s'est plaint du caractère autoritaire du Savoir absolu, il n'était qu'une fortune de mer.

Le Moment résume la réalité d'un pouvoir réflexif qui retient la dissolution des objets dans l'unité de la manifestation spirituelle. Le Moment ne ferait que précipiter l'intégralité de la manifestation dans un bûcher des vanités, s'il ne développait en lui cette figure de l'unité que seule la réflexion promet : l'unité qui pose ses différences. Ainsi la réflexion s'affirme-t-

⁴⁰ SL, I, p. 79.

⁴¹ WL, I, § 2, p. 92 (SL, I, 1832, p. 92).

elle comme le point le plus élevé, l'effort le plus rassembleur de toutes les entreprises pour tromper le temps et son œuvre de mort. Mais la réflexion n'est jamais la réflexion unilatérale d'un sujet, elle est toujours réflexion de la langue abritant dans sa grammaire et ses flexions temporelles les moments qu'elle rassemble. Seule la langue autorise les dialectiques passées qu'elle permet d'écrire au présent du savoir. L'œuvre de résurrection et de permanence repose en dernière analyse sur un pouvoir de remémoration de soi que confère la langue employée dans la plénitude de ses résonances, c'est-à-dire la langue des doubles sens, la langue spéculative animée par sa mobilité contradictoire et synthétique. Ainsi sera vérifiée l'idée que « le concept est la nécessité et l'éclosion (*das Aufgehen*) de l'être-là qui a la substance pour essence et subsiste pour soi⁴². » Cette « éclosion » ne se borne pas à des lois abstraites, elle est la voie de développement des puissances de la substance et la forme d'expression d'une subsistance qui accède à soi-même. Elle en parle toutes les langues. A ce prix, il y a un concept de la destruction, et celui-ci n'a cure des apocalypses. Il appartient plutôt au temps des Pentecôte.

Ce concept restitué à sa diversité réelle, ce concept exposé aux puissances de sa propre liberté, permet d'éclaircir enfin le rapport brûlant que la Métaphysique de la destruction entretient avec les analyse des Marx sur la totalité capitaliste. La destruction est évidemment le régime moderne de la production tel que le décrit Marx, de même que l'espace harmonieux borné par les valeurs du FAS et du NEFAS appartient aux nostalgies physiocratiques qu'il rencontrait encore dans son temps jusque dans les utopies socialistes et qu'il dut commencer par critiquer sans ménagement pour arriver à son propre concept de la production. En ce sens, l'antinomie fondatrice Virgile-Hegel n'a rien d'une opposition littéraire, elle n'est pas une ellipse favorable à un spiritualisme nostalgique, elle est l'opposition par excellence et résume toute forme d'accès à un concept adéquat du capitalisme, y compris dans sa forme actuelle aux prises avec les suggestions de l'écologie. Mais le chemin parcouru aux côtés de Marx s'arrête là car Marx confie à une raison d'autant plus triomphante qu'elle se confond sans rigueur avec le fatalité des lois naturelles, le soin de décrire la logique de la destruction productrice, il croit qu'il suffit de confier à une analyse de la production matérielle les rapports engendrés par la société de la destruction généralisée, sans que la destruction ne fasse irruption dans son propre principe de développement autrement que par les échanges prévisibles de la négation et de l'affirmation, ou encore de la négation de la négation comme voie d'accès à l'affirmation. Mais c'est là arracher une raison, qui se proclame pourtant reflet

⁴² PE, p. 690. Bernard Bourgeois traduit « la venue au jour ».

de l'état des forces productives, au pouvoir de dévastation qu'elle déchaîne dès lors qu'elle se revendique comme pouvoir de totalisation. En interrogeant le frein logique lui-même, en rassemblant les conditions de son exercice, en manifestant le travail de l'aléa jusque dans la présupposition de la réalité sociale revendiquée par Marx comme garant de la vérité de son savoir, la pensée en proie au génie de la destruction se préserve de la destruction sans reste qui consisterait à croire que l'appropriation spirituelle d'une réalité quelconque dans un acte de connaissance dispose à son gré des évolutions naturelles et historiques pour les soumettre aux lois de sa nécessité.

Ainsi Marx appartient-il toujours à l'âge dogmatique de la nécessité, et l'on reconnaît ses mauvais disciples à la certitude de produire une science *nécessaire* de la production capitaliste. Mais la nécessité s'échappe, réclame son moment d'indétermination, trouve dans les protestations de la terre comme dans les enchaînements inspirés de l'histoire autant de chances pour différer d'elle-même et ce serait presque croire à la restitution proche de l'esprit que de reconnaître qu'il ne saurait pactiser avec les nécessités qu'il *produit*. Ici la pensée ne se manifeste qu'à condition de cesser de produire ! Car penser l'AUFHEBUNG dans son risque, ce n'est pas seulement opposer l'aléa à la passion de concevoir, c'est refuser que la pensée se soumette aux nécessités qu'elle engendre au nom de sa propre productivité ou générativité. Et sur ce plan, la productivité matérielle ne saurait jamais corriger les limitations d'une pensée qui s'est vouée à la production. Le retour résolu à l'AUFHEBUNG reprend au contraire la résolution idéale et, en interrogeant les phrases qui la gouvernent, la confronte à l'instant qui décide de toute loi du changement. Du temps de la production, on passe à l'instant de la sidération. Marx ne cesse de dénoncer les dialectiques « magiques », les décisions « sans fond », la « suprême inconséquence » de Hegel⁴³, nous ne cherchons que le principe qui unifie ces ruptures et les rend signifiantes. Et voici qu'il paraît dans un instant, non pas séparateur, mais idéalement synthétique et organisateur. C'est le don de Platon à Hegel.

⁴³ Cf. par exemple Karl Marx s'en prenant à « Sa Majesté le hasard » dans la théorie hégélienne de la personne du roi : « Le renversement subit du but représenté dans l'être-là est ici *immédiat, magique*. », in *Critique du droit politique hégélien*, trad. Baraquin, Paris, Editions sociales, 1975, p. 74. Les considérations saisissantes de Hegel sur la contingence de la personne du roi sont à l'évidence le point de départ de toute relecture du Hegel dialectique. C'est Marx qui en a vu d'emblée l'enjeu, mais pour en condamner aussitôt la fécondité réelle dans un redoublement de rationalisation nécessitante et de légalisme *a priori*.

II. L'INSTANT-MONDE

ou la restitution de la terre

Enregistrer l'évidence des destructions, ce n'est pas se lamenter sur la fin de la terre, c'est apprendre à parler dans le Savoir absolu. L'esprit s'est confronté à son néant, il s'est fait moment et a trouvé à inscrire ses fluctuations les plus fondamentales dans des catégories qui sont autant de concepts. Il a appris à parler dans le passé immémorial de la langue qui enregistre que les choses ne sont pas, mais ont été. Il y a trouvé une tenue de soi que nulle existence ne confère à ses objets avant d'être passée par l'épreuve de la disparition. Dans un monde dévasté, il reste à la surface des affrontements de l'être et du néant un discours de la disparition qui dessine des réseaux de relation où les plus douloureuses fragilités trouvent leur propre retenue avant de consentir à leur élimination. Pour peu que nous soyons en mesure de le poursuivre, ce discours est le nôtre.

Mais qui répondra à l'invitation de vivre dans cet éther sans apothéose ? Qui embrassera ce savoir *absolu* où tout est posé, mais où rien ne résiste ? Quel l'homme vivant est appelé à jouer sa partie dans ce théâtre d'ombres où n'avons retrouvé des traces de la pérégrination infernale de Dante ? Cet homme, nous le connaissons, c'est vous, c'est moi, c'est l'homme post-humain qui devait apprendre à finir et qui n'a pas fini assez tôt pour ne pas laisser derrière lui la trace de sa parole inextinguible. Zarathoustra avait raison, l'homme est un pont, mais l'Eternel retour qui le sélectionne pour le surhumain ne se libère pas du néant par la seule force de l'affirmation. Encore faut-il que l'affirmation de la volonté tire à soi ce que le néant a irréversiblement modifié dans la part qui lui survit. L'affirmation n'est que la suite des néants qu'elle a surmontés. Zarathoustra le méditerranéen ne pouvait que devenir hégélien sur le tard et apprendre à peindre en clair-obscur :

Il arrive aussi qu'on se représente l'être sous l'image de la lumière pure, comme la clarté d'un voir sans trouble, tandis que le néant on se le représente comme la nuit pure, et l'on rattache leur différence à cette diversité sensible bien connue. Mais en fait, si l'on se représente ce voir de façon plus exacte, alors il est facile de comprendre que dans la clarté absolue on voit autant et aussi peu que dans l'obscurité absolue, que l'un de ces voir est aussi bien l'autre, voir pur, voir de néant. Lumière pure et obscurité pure sont deux vacuités, qui sont la même-chose. Ce n'est que dans la lumière déterminée – et la lumière est déterminée par le truchement de l'obscurité -, donc dans la lumière troublée, pareillement ce n'est que dans l'obscurité déterminée – et l'obscurité est déterminée par le truchement de la lumière – dans l'obscurité éclairée, que quelque-chose peut être distingué : parce que c'est seulement la

lumière troublée et l'obscurité éclairée qui ont en elles-mêmes la différence, et, partant, son être déterminés, être-là⁴⁴.

Ce passage fut éliminé dans la deuxième édition de la *Logique de l'être*, et de fait cet éloge du clair-obscur est étrange chez le philosophe qui a fait de l'abolition de l'obscurité la marque de sa rationalité et de son adhésion à la religion qu'il estimait « manifeste », c'est-à-dire intégralement révélée. En revanche, ce savoir en demi-teinte prend le relais de nos derniers regrets des savoirs purs et des attitudes intransigeantes. L'oiseau de Minerve ne s'élève qu'à la nuit tombée, non pour voir le monde dans la cendre, mais pour pouvoir se remémorer pleinement les derniers signes brillants dans le couchant.

Mais comment un Savoir absolu ainsi redéfini dans ses limites permet-il à la pensée de se poursuivre au-delà de la simple répétition d'un système à son tour dépassé? Le Savoir absolu consiste, on le sait, en deux enchaînements distincts, l'un libre, l'autre nécessaire : la suite des figures de la conscience et la succession des catégories qui se réalisent en elles. Mais le chemin libre n'est jamais que la réalisation du chemin nécessaire :

Le contenu, selon la *liberté* de son *être*, est le Soi s'extériorisant, ou l'unité *immédiate* du se savoir soi-même. Le mouvement pur de cette extériorisation, à le considérer en son contenu est la nécessité de ce même contenu⁴⁵.

Il reste encore à dessiner l'espace d'un troisième enchaînement, celui d'une pensée qui connaît son néant et qui propose des AUFHEBUNG logiques, mais *aléatoires*. L'AUFHEBUNG comprend cette possibilité. Elle n'est pas seulement destruction et dépassement, elle est aussi le suspens de l'une à l'autre. Il faut donner à ce suspens la philosophie qu'il mérite. Ce serait reconnaître aux AUFHEBUNG une liberté qui s'extériorise au-delà de toute phénoménalité de la conscience, toujours en proie au démon du passage. Il y aurait certes une phénoménalité, mais ce serait une phénoménalité du suspens, et non du passage lui-même, la phénoménalité d'un sursaut qui a renoncé à se faire processus et se rassemble dans l'instant de sa résolution⁴⁶.

Encore faudrait-il concéder des enchaînements logiques qui resteraient *non manifestés* et pourraient faire l'économie de leur réalisation dans une conscience. Ce serait écouter d'une

⁴⁴ SL, I, p. 68-69.

⁴⁵ PE, p. 691.

⁴⁶ Sur cette difficile distinction entre les deux phénoménalités, cf. la discussion de Georges Bataille au chapitre III. Je dis résolution et non pas décision, pour ne pas compromettre l'AUFHEBUNG dans une logique de la décision propre à l'usage représentatif de l'entendement. Elle n'appartient pas davantage à une mystique de l'action. La décision, l'action sont des points de vue subjectifs incontestables sur l'AUFHEBUNG, mais elles ne sauraient soumettre le moment spéculatif entre tous à leurs fixités toujours intéressées à dénier le mouvement du concept.

des suggestions les plus saisissantes de Hölderlin lorsqu'il décrivait ainsi l'individualité poétique et la soustrayait dans son suspens à toute présentation dans un apparaître :

Elle ne peut donc absolument apparaître, ou alors uniquement sous les espèces d'un néant positif, d'un suspens infini, et c'est l'hyperbole de toutes les hyperboles, l'ultime et la plus audacieuse tentative de l'esprit poétique s'il s'y engage, que de saisir l'individualité poétique originelle, le Moi poétique, une tentative par laquelle il abolirait <aufhøbe> cette individualité et son objet pur, l'uni, le vivant, la vie harmonique, alternativement agissante, et pourtant il doit nécessairement s'y engager, parce que tout ce qu'il est dans son entreprise, il doit l'être avec *liberté*⁴⁷.

Loin de se présupposer dans les puissances du fondement comme chez Schelling, voici que la liberté s'exerce avec une extension nouvelle et s'en prend même à ses oeuvres les plus évidentes, la synthèse de l'unité et de la vie, pour s'engager dans l'hyperbole d'un suspens entre l'uni et le séparé, entre la totalité et le « partible ». La liberté devient dès lors la logique de la logique tout en demeurant la conscience de la phénoménologie. Elle est l'hyperbole infinie de la logique infinie et, comme telle, elle conduit toute phénoménalité à son terme conceptuel. Comme chez Mallarmé, l'hyperbole est le dernier nom de l'AUFHEBUNG qui résume les puissances systématiques de l'esprit⁴⁸.

Pouvons-nous porter la liberté jusqu'à ce prix ? Nul doute pourtant que l'AUFHEBUNG comme suspens y soit engagée. Tenons-nous à l'idée que les deux trajets proposés et déjà écrits par Hegel sont des trajets dont la loi est celle du dépassement. Ils sont une suite d'AUFHEBUNG réalisées. Ils sont le savoir intégralement passé de la non-existence propre à l'immédiateté. Mais ils ne sont pas encore des AUFHEBUNG dans leur jeu, ce n'est pas encore un savoir AU RISQUE DE L'AUFHEBUNG *dans l'instant de son changement*. C'est ce vécu non pas de la conscience réalisatrice, mais de la conscience dépassée, débordée, dessaisie par l'infinisisation de ses coordonnées que nous voulons maintenant illustrer et imposer comme le style propre d'une philosophie de l'esprit qui ne s'assure pas de soi, mais se joue dans le moment de sa propre détresse. Hegel nous donne à penser l'AUFHEBUNG dans le temps du savoir, il nous reste à l'écrire dans l'instant de la liberté. Elle seule dépasse la hâte de conquête propre au dépassement et à ses séries logiques pour entrer dans la pure

⁴⁷ Hölderlin, *La Démarche de l'esprit poétique*, trad. cit., p. 321-323. Ce recours à Hölderlin et cette pensée d'une liberté si radicale qu'elle en vient à suspendre le tout à une hyperbole qui le juge, suffit à distinguer la Métaphysique de la destruction des dialectiques de l'*Aufklärung* en général, et de la « Dialectique négative » d'Adorno en particulier (ainsi que de ses études sur Hegel) : non par quelque retour à Heidegger, qui n'avance pas dans l'esprit, mais par le fait précisément que l'esprit de l'AUFHEBUNG ne repose pas ici sur un redoublement de négativité, mais sur le discernement, dans la négativité qui meut le tout, d'un instant de liberté : c'est lui qui, à la fois, arrache l'individu à ses fixations identitaires et lui permet de retrouver le sens d'une totalité ouverte comprenant le moment de sa propre contingence.

⁴⁸ Cf. *Prose* (pour des Esseintes) : « Hyperbole ! de ma mémoire / Triomphalement ne sais-tu / Te lever, aujourd'hui grimoire / Dans un livre de fer vêtu : » ; non seulement toute oeuvre de l'esprit est AUFHEBUNG jaillissant hors du livre qui l'enserme, mais Hegel est ce livre de fer qui doit subir sa propre hyperbole pour accéder à la gloire de son long désir, l'Idée.

joie du passage, l'ivresse de trouver une issue à la contradiction du monde, de défier la mort par une allégresse de la langue et de l'âme qui résume toute félicité sur terre. La joie, c'est le passage. C'est pourquoi l'AUFHEBUNG est l'*alleluia* des peuples sur la terre, le cri de la joie qui se donne le droit de passer et dans son passage conquiert la terre promise.

Cet art du passage dans l'abolition est l'événement nommé AUFHEBUNG. AUFHEBUNG est la philosophie des jours de destruction et seuls ceux qui demeurent sourds à l'effondrement des catégories peuvent se sentir hors d'atteinte de l'AUFHEBUNG. Elle annonce l'ontologie légère de la précarité. Malebranche disait que l'atteinte de l'être sur la grossièreté de nos sens était infiniment légère⁴⁹. Aux jours de la destruction, cette légèreté est l'emportement de l'être dans le devenir, qui ne connaîtra d'autre satisfaction que l'entropie universelle des positions que défie l'esprit ultime.

Désormais la philosophie n'est plus connaissance de l'être, mais connaissance de la destruction. Elle se meut dans la DESTRUCTION SUBSTANTIELLE. Toute autre forme d'objectivité est une consolation qui marche à rebours de son dessein. Le philosophe est cet Orphée qui chante devant la mort pour la supplier de livrer le passage vers le monde des âmes où réside l'Eurydice de l'AUFHEBUNG. Le concept est cet enchantement des paroles et de la musique qui laisse interdit Pluton qui finit par laisser passer le seul vivant. La dialectique à des douceurs dans le recueil des êtres démembrés qui fait pleurer la mort elle-même. Passer, c'est la vocation d'Orphée, comme perdre dans un instant Eurydice est le contre-coup de sa victoire. Les femmes thraces arment déjà leur vengeance, mais il a inscrit ses pas dans les Enfers et il a brandi face aux ombres l'instant de sa sollicitude. Comme dans le premier livret de l'*Orfeo* de Monteverdi, il ne montera pas au ciel, mais il livrera son chagrin aux flots. C'est l'horizon naturel de la Métaphysique de la destruction⁵⁰.

Le véritable Hegel a rencontré ces instants de naissance et de passage : un enfant élu paraît même aux portes de la *Phénoménologie de l'esprit* et avant de vouer sa pensée à la remémoration du passé, celui-ci a donné tout son poids de vérité au cri primal de l'enfant qui

⁴⁹ « L'idée de l'infini en étendue, renferme donc plus de réalité que celle des cieux ; et l'idée de l'infini en tous genres d'êtres, celle qui répond à ce mot *l'Être*, l'Être infiniment parfait en contient encore infiniment davantage, quoique la perception dont cette idée nous touche soit la plus légère de toutes ; d'autant plus légère qu'elle est plus vaste, et par conséquent infiniment légère, parce qu'elle est infinie. », in Nicolas Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, éd. « Pléiade », II, p. 1082.

⁵⁰ Nul besoin dès lors, contrairement Antonio Negri dans son *Lent genêt : essai sur l'ontologie de Giacomo Leopardi*, 1987, trad. Paris, 2006, d'opposer Hegel et Leopardi comme si Leopardi seul ouvrait la voie du néant tandis que la négativité hégélienne n'annonçait que le retour vers une voie d'affirmation identitaire. Mais tous les deux, et du même pas, sont voués à la Métaphysique de la Destruction et au service orphique de ses lois. La seule différence qui peut les distinguer tient au fait que Leopardi n'envisage que le « massacre des illusions », alors que Hegel aura montré que c'est le massacre des substances, et plus généralement de toute entité finie, qui constitue la tâche même de la pensée.

soudain respire après les lentes gestations. Il restera toujours que le système prend trop au sérieux les séries qui engendrent ces consciences et les événements dont elles sont le témoin pour se livrer entièrement au *saltare* du saut, si l'on entend par ce « sauter » ce que Dante y entendait lui-même :

e così, figurando il paradiso,
 convien saltare lo sacrato poema
 come chi trova suo cammin riciso⁵¹.
 [Et ainsi, quand il donner figure au paradis
 Il faut qu'il saute le poème sacré
 Comme celui qui trouve son chemin coupé.]

Le saut est la Grâce du moment, une Grâce qui prend appui sur la terre, mais s'élève d'un bond que danse en lui un grand amour⁵². Et puisque nous parlons en esprit, nous n'userons pas d'un tel saut contre le système de l'esprit, comme la première génération des critiques de Hegel a tenté de le faire. Marx a voulu proposer une AUFHEBUNG de la philosophie dans la pratique et en faveur de la classe ouvrière, comme si le saut dialectique pouvait œuvrer en dehors des pouvoirs de l'esprit. Kierkegaard a identifié comme personne l'instant du changement dans le passage dialectique⁵³, mais il a prétendu en user contre la clôture du système en proposant des sauts purs, des actes de foi libres de toute assignation logique, de toute assurance dans la langue, de toute puissance architectonique des pouvoirs de l'esprit⁵⁴.

⁵¹ Dante, *Par.*, XXIII, 61-63.

⁵² Dante multiplie ces crises de l'instant parce qu'il est maître d'amour : « ch'è cima di giudicio non s'avvalla/ perch'è foco d'amor compia in un punto/ ciò che de' sodisfar chi qui si stalla » : car la crête du jugement de n'effondre pas parce que le feu d'amour accomplit en un instant ce qui doit satisfaire celui qui demeure ici ; *Purg.* VI, 37-39. Inversement une simple ligne tracée avec le doigt sur le sol empêche quiconque de passer une fois le soleil parti : « non però ch'altra cosa desse briga / che la notturna tenebra ad ir suso ; / quella col non poder la voglia intriga. », non qu'autre chose lui donne empêchement que la ténèbre nocturne pour aller en haut : mais celle-ci par le seul fait qu'elle ne peut pas nouer la volonté, *Purg.* VII, 55-57.

⁵³ « Dans l'Instant, l'homme prend conscience d'être né ; car son état précédent, dont il n'a pas à se prévaloir, était de n'être pas ; dans l'Instant, il prend conscience de la seconde naissance ; car son état précédent était de n'être pas. Si cet état précédent avait été d'être, en aucun de ces deux cas l'instant n'eût eu pour lui d'importance décisive. », in Soeren Kierkegaard, *Riens philosophiques*, trad. Knud Ferlov et Jean J. Gateau, Paris, 1948, 1969, p. 64. Sur la base d'une telle conquête de l'instant, procédant aussi bien de la physique antique du mouvement que de la rencontre dans le christianisme du temps et de l'éternité, Kierkegaard peut poser les questions décisives aux hégéliens académiques : « N'aurait-on pu expliquer déjà dans la logique ce qu'est le passage, avant d'aller écrire trois volumes où on le démontrait dans les définitions catégoriques ! c'était étonner ainsi la superstition, et rendre précaire la situation de celui qui aime à devoir beaucoup à cet esprit supérieur et à lui être obligé, mais sans pouvoir en oublier pourtant ce que Hegel lui-même devait tenir pour capital. », *op. cit.*, p. 142.

⁵⁴ Là encore, Kierkegaard se montrait d'une perspicacité inouïe, mais c'était pour rabattre les possibilités ouvertes sur des réconciliations trop massives pour être opératoires : « Ici on voit de nouveau toute l'importance qu'a 'l'Instant', puisque ce n'est que par cette catégorie qu'on arrive à donner son sens à l'éternité, l'éternité et l'instant devenant ainsi les termes extrêmes d'une contradiction, tandis qu'autrement la sorcellerie dialectique aboutit à donner à l'éternité et à l'instant le même sens. », in *Le Concept d'angoisse*, mêmes traducteurs, Paris, 1935, 1939, p. 177. On aurait voulu que cette « sorcellerie » soit au centre de l'analyse : le démonisme propre du système en aurait acquis une nouvelle intelligibilité, et avec elle, c'est une idée renouvelée du « passage » qui aurait été conquise.

Il manquera toujours la profondeur de la pensée substantielle à Kierkegaard. Il en découle une pensée ironique, en proie à des séries de paradoxes nés de la logique de l'entendement, qui lui imposent non de se saisir du pouvoir plus fort du concept, mais de s'en remettre à une foi qui sauve l'homme, mais laisse le monde muet. Le Système ne cesse d'attirer les quolibets des esprits forts, mais les esprits forts se sauvent seuls, tandis que le Système était la sollicitude de toutes les particularités, l'articulation des disparitions et le point de fuite des bontés intenable.

La caricature du système est le « stade⁵⁵ ». L'instant ne saurait être confiné dans un stade, même borné par un saut, pour échapper à Hegel. Nous ne voulons pas régresser à une penser des stades, stade esthétique, ou stade éthique, parce qu'en modernité catastrophique, nul stade ne se tient à lui-même, et tout objet se dédouble en une scission intérieure. Théorie des ordres chez Pascal, théorie des âges chez Vico ou Comte, théorie des stades chez Kierkegaard se situent *en deçà* de l'intuition hégélienne d'une morsure de la différence sur toute identité. Les fixités de l'entendement ont une propension naturelle à se dialectiser, mais la nécessité d'en finir trouve tous les prétextes pour se dispenser de rejoindre le rythme le plus intérieur de la pensée. Le stade appartient à ce raidissement extérieur de la pensée⁵⁶.

Une pensée de la négativité ne se tient pas à de telles bornes et affecte toute identité à soi, et d'abord celle de la présence, d'une rature qui la conduit à un effondrement interne qui la voue irréversiblement au désastre si l'esprit n'est pas en situation de la ressaisir dans son processus réparateur. C'est bien de ce processus que nous nous préoccupons. Mais n'en concluons pas trop vite pour autant qu'il n'y a qu'un seul chemin de l'esprit. Et c'est de cette pluralité des styles de la manifestation qu'il faut se préoccuper maintenant pour définir le mode d'une parole dans le Savoir absolu.

*

⁵⁵ « La pensée systématique semble préconiser le mystère en ce qui regarde ses mouvements les plus intimes [...]. Mais qu'il en soit comme on voudra et que la logique se débrouille. Le terme de passage n'est dans sa bouche qu'une défaite brillante. Sa vraie place est dans le domaine de la liberté historique, car il est un *état*, une réalité. [...] Dans le domaine de la liberté historique, le passage est un état. On ne doit pas oublier qu'il n'y a de nouveau que par le saut. Si on l'oublie en effet, le passage avec sa quantité l'emportera sur le saut avec son élasticité. », p. 87-89, in *Le Concept d'angoisse*, éd. cit., p. 88. Cette élasticité est au centre de l'AUFHEBUNG, mais elle se perd ici dans le pathos d'un état qui se croit à l'abri de toute assignation logique et cherche par là à différer son propre déclin.

⁵⁶ Quel étonnement alors si, tout en lui reconnaissant sa centralité dans toute pensée spéculative, Kierkegaard refuse le processus de l'AUFHEBUNG pour lui préférer une répétition ou reprise, seule preuve de l'esprit dans sa singularité ? Mais les pensées du paradoxe, de la conversion, de la décision, toutes vouées à un instant dans lequel l'individu, éternel disciple, se voudrait absolument au-dessus de toutes les circonstances par le don d'un divin Maître, ne sont là que pour renforcer l'illusion de se conférer à soi-même une forme d'indemnité souveraine. Mais le tout a déjà tranché : un instant qui n'est pas l'instant du Système, mais d'un absolu qui réside à côté du Système n'est qu'un moment du Système. Ce sont les passages du Système qui sont des instants absolus, jamais les instants qu'un moi démesuré revendique contre le Système. Kierkegaard consacre tout son effort à radicaliser les sujets pour en faire des individus, la pensée de l'AUFHEBUNG tente de retrouver les traces d'un sujet dans la déflagration des individus.

* *

Le moment est venu de se demander si l'on ne pourrait introduire un autre registre de la manifestation, pareillement dialectisable dans le tout, mais ouvrant à d'autres séries d'expérience, de la conscience certes, mais aussi, on peut le supposer, de l'inconscient, ou d'états appartenant à leur double registre comme le sommeil, la folie, le rêve, le somnambulisme, tous domaines qui ont d'ailleurs été explorés par Hegel à leur heure. Autant de voies pour autant d'Odyssées de la conscience et autant de logiques. Mais un point les caractérise : ils ne rassemblent plus leurs moments dans le temps, mais dans le seul passage de l'instant.

Je fais donc l'hypothèse qu'il nous reste en contexte d'AUFHEBUNG extrême à explorer une série d'instants privilégiés, non pas tant vécus, que recueillis au cœur de la langue et susceptibles de faire série dans le syllogisme suprême du système. Pourquoi dans la langue ? Parce que s'ils étaient seulement des modalités de l'expérience, ils appartiendraient au registre phénoménologique et ne participeraient pas au registre ultime du Savoir absolu et de sa logique. Seuls des instants *de langue* créent des propositions spéculatives et c'est à même les mots, et non pas les consciences, que l'instant impose l'ensemble des catégories qui le rendent à la fois nécessaire et imprévu dans l'unité du système.

Nouvelle série de l'expérience, nouveau moment de l'esprit, nouvelle logique qui ne déroge pas à la triade de la nature, de l'esprit et de la logique, mais qui dédouble la logique elle-même en logique du temps et en logique de l'instant, la nouvelle circulation des idées complexifie l'anneau logique et sa capacité à engendrer la nature et l'esprit. Elle est pourtant à l'œuvre dans une des articulations majeures du système, en ce pur passage de la logique à la nature, quand l'idée prend la décision de congédier librement sa propre immédiateté ultime et se laisse aller à devenir Nature. Ici règne l'instant qui commande tout le système et que le système suppose. Une AUFHEBUNG particulière y préside. Elle est le commencement de la sagesse de l'instant.

Mais pour entrer dans cette possibilité si intérieure au système que c'est à peine s'il la thématise, il convient d'observer que cette même Nature, du moins en tant qu'elle se prête à la construction d'une philosophie, demeure plus que réticente à concéder une existence réelle à l'instant. L'émergence de l'instant ne fait jamais partie des catégories de la nature et le système se constitue par une suite d'instantifs qualitatifs que la théorie du temps qu'ils supposent n'énonce pas. A moins qu'il faille soutenir, ce qui est le plus probable, que le temps qui œuvre en dehors des intentions du sujet, ne connaît pas l'instant qui n'est qu'un

événement spirituel et qu'à ce titre, dans la philosophie de l'esprit, rien n'est instant, parce que tout l'est, dès lors qu'il devient. Dans la nature, il n'y a ni passé, ni présent car les différences du temps ne sont que des différences de l'espace, des points et des lieux ; il n'y a de passé et d'avenir que par le souvenir, la crainte et l'espoir d'un sujet, il n'y aurait d'instant que pour les dépassements que le souvenir, la crainte et l'espoir imposent à l'âme.

Il reste que Hegel apporte des résistances à toute pensée systématique de l'instant assez curieuses. Elles viennent du fait que chez lui le temps provient de l'espace et c'est au nom de l'espace qu'il peut écrire

Le temps est tout aussi *continu* que l'espace, car il est la négativité se *rapportant à elle-même* abstraitement, et, dans cette abstraction, il n'y a encore aucune différence réelle⁵⁷.

Hegel s'efforce alors de décrire le maintenant comme une limite entre une suite d'effondrements faits de destruction de la neutralité de l'espace et de réinstaurations du point et du lieu, et bientôt du mouvement. On ne peut que saluer cette conception dynamique du maintenant, mais force est de constater que ce maintenant, du moins ce maintenant physique, retrouve un statut de limite comme chez Aristote, mais n'acquiert jamais cette absoluité que pourtant Platon avait recommandé à la pensée pour rendre compte du changement. C'est lui en effet qui a fait, dans la troisième hypothèse du *Parménide*, d'un certain *exaiphnès*⁵⁸, de l'éclat d'une soudaineté, la condition pour toute conciliation de l'Un et du Multiple, et partant du passage d'une entité à une autre entité.

Hegel tient si ferme au devenir, dont nous avons vu la dépendance profonde à l'égard de l'AUFHEBUNG, qu'il réduit le problème de l'instant au problème du devenir. On aurait aimé le contraire, ou du moins il est certain qu'il existe une voie de pensée de ce côté, une voie qui suspendrait la possibilité du devenir à une analyse de l'instant, et d'abord de l'instant de l'AUFHEBUNG. C'est ainsi que Hegel est obligé d'affirmer que les dimensions du temps, présent, futur, passé, sont un devenir, mais un devenir *de l'extériorité*⁵⁹. On aimerait savoir quelles sont les dimensions d'un devenir DE L'INTERIORITE, si ce n'est à les rapporter à une AUFHEBUNG dont nous ne connaissons jamais la structure d'instantanéité.

⁵⁷ E, § 258.

⁵⁸ « Car ce n'est point de l'immobilité encore immobile que sourd le changement ; ce n'est point du mouvement encore mû que part la transition . C'est bien plutôt cette nature étrange de l'instantané qui, sise dans l'intervalle du mouvement et de l'immobilité, hors de tout temps, est justement et le point d'arrivée et le point de départ pour le changement du mobile qui passe au repos comme pour celui de l'immobile qui passe au mouvement. », Platon, *Parménide*, 156 d-e; cf. Kierkegaard, *op. cit.* : « ce petit instant, si bref soit-il – car être long il n'en a pas besoin, étant un *saut*. », p. 94, et les analyses célèbres du *Concept d'angoisse*. Mais seul saint Paul relie explicitement le non-étant de l'instant à la destruction : « Et ignobilia, et contemptibilia elegit Deus, et ea quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret. », I, *Cor*, I, 29, Dieu a choisi les choses sans noblesse et méprisables et celles qui ne sont pas pour détruire celles qui sont ». Et là le luthérien Hegel se retrouve dans son élément.

⁵⁹ E, § 259.

Hegel va très loin, il est vrai, dans son analyse, quand il montre que le maintenant dans sa singularité a une structure d'exclusion (ausschliessend), mais c'est pour ajouter tout aussitôt selon une logique des contradictoires, qu'« il se continue sans réserve dans les autres moments » (kontinuierlich). La pensée de l'anéantissement réciproque de l'être et du néant est ici si prégnante qu'elle impose sa vue dialectique sur toute chose, mais n'arrive pas à fonder sur une marque temporelle spécifique le signe qu'un dépassement est probable, et même imminent. On voudrait faire corps avec cette logique des renversements, mais il manque dans cette forme de temporalité continue sinon une promesse du dépassement, à tout le moins un signe de son imminence. Or cette imminence ne peut appartenir à la même ligne que le temps. Elle doit être plus que les moments du devenir. Elle doit contenir dans le néant des moments, la forme de leur transcendance dans l'esprit. C'est précisément la fonction de l'instant, et du discours de l'instant que de prendre en charge cette pluralité des dimensions du temps.

Nul doute qu'une pensée de l'instant serait assimilée par Hegel à cette pensée arithmétique de l'Un mort qu'il dénonce dans les mêmes paragraphes. Toute ce qui se soustrait à la ruine du temps ne rend pas honneur au concept et se voue à l'insignifiance. La grandeur d'une pensée de la destruction finit par jouer ici, dans son pathos propre, au détriment d'une méditation sur l'AUFHEBUNG comme saut. Et de fait on peut prêter des pouvoirs infinis à l'instant et ne dresser par là qu'une idole vide. Les différences du temps, contrairement aux différences de l'espace, ne se laissent pas configurer :

Le principe du temps n'acquiert cette capacité que pour autant qu'il est paralysé, que la négativité du temps est rabaisées par l'entendement à un Un⁶⁰.

Cet « Un mort » est nommé « la plus grande extériorité de la pensée ». Un seul remède à cette fixation, le retour à la pensée du gouffre : le temps est un effondrement général immédiat (unmittelbare Zusammenfallen), même si c'est pour finir en indifférences extérieures qui le conduisent à devenir le support d'un simple « maintenant spatial ». Mais cet effondrement révèle le cœur du temps : un AUFHEBEN de ses moments opposés⁶¹.

Je voudrais m'en tenir à un aveu que Hegel a gardé pour ses commentaires oraux. Si l'espace est une opposition morte, c'est la fonction du temps d'en être la vérité car le temps réalise ce que l'espace ne fait que juxtaposer. Il faut donc oser cette formule saisissante :

⁶⁰ E, § 259.

⁶¹ E, § 260.

« Dans le temps le point a donc de l'effectivité⁶² ». Et de fait, le point mort de la géométrie trouve dans le temps une réalisation de soi qui en fait un pouvoir. Et Hegel d'ajouter :

La différence s'est extraite de l'espace, ce qui signifie : elle cesse d'être cette indifférence, elle est pour elle-même en toute inquiétude, elle n'est plus paralysée⁶³.

C'est dire que nous avons un nom désormais pour l'instant vivant, un nom hégélien dont nous avons déploré l'absence, mais qui travaille en permanence les concepts en jeu, et ce nom c'est INQUIETUDE. L'inquiétude est le nom de l'instant hégélien, instant tu dans la continuité du temps s'engouffrant dans le point, mais instant assez fort pour porter l'AUFHEBUNG des catégories à venir. L'inquiétude est le nom le plus intérieur du point tournant du système et ce point a de la réalité par la puissante négativité que lui confère le temps, et avec le temps, le concept, si le temps n'est que le concept qui est là. L'inquiétude est la formule la plus avancée de l'engendrement hégélien d'un avenir spirituel à un monde que le temps dévore. Par l'inquiétude, comme chez Leibniz, qui y ajoutait aussi le pressentiment, le fini sait plus que le fini, et l'infini vient dépasser les oppositions mortes dont s'emparent les sciences de la quantité.

On peut mieux comprendre dès lors les propositions terrifiantes qui suivent :

Le maintenant a un droit inouï, – rien n'est sinon le maintenant singulier ; mais cet être exclusif qui se pavane est dissous, liquéfié, pulvérisé, pendant que je l'énonce⁶⁴.

Et l'on retrouve ici les analyses décisives du jour et de la nuit qui ornent la *Phénoménologie de l'esprit*. Et dans cette violence, Hegel pousse sa dernière insolence : « Le changement progressif est alors l'ultime recours de la platitude⁶⁵ ». Cette phrase suffit à séparer le continu hégélien de toute pensée de l'élan vital, et cette séparation est suffisamment violente pour révéler combien l'inquiétude de l'instant travaille la pensée du gouffre. Certes la durée est ce qu'il y a d'universel dans les maintenant, mais elle n'est qu'un être négatif, elle est la suppression de ce qui ne dure pas. On aura beau faire, la durée elle-même est marquée de part en part par la structure de l'AUFHEBUNG et son cortège de morts et de résurrections, et il est radicalement impossible d'y greffer un vitalisme du continu. Le continu hégélien est une suite de ruptures qui accèdent à l'unité non par une intuition, mais par la seule œuvre du concept.

⁶² E, § 257, add., p. 361.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ E, § 258, add., p. 361.

⁶⁵ E, § 258, add., p. 361.

Que reste-t-il ici d'une intuition de l'instant, en ce lieu même où sombre l'intuition de la durée ? L'instant certes est « moment », mais le moment a déjà perdu pour nous sa valeur temporelle dès lors qu'il est entré dans la dialectique de l'être et du néant, portant tout le poids d'une théorie du fondement comme relation. Même Leibniz n'a pas été plus loin dans l'éradication de la dimension temporelle de l'instant. En revanche, Hegel reste attentif au surgissement de ce que nous avons appelé instant, c'est-à-dire l'instant du changement dans l'éclaircie de AUFHEBUNG, ou encore de l'AUFHEBUNG comme suspens, c'est-à-dire de la pure inquiétude de l'AUFHEBUNG, – et sauve par là la ligne pure d'une AUFHEBUNG de soi. L'idée du point comme *espace total* en constitue le point cardinal:

Le point est ici comme il est en sa vérité, à savoir comme un universel ; le point est, précisément pour cette raison, en tant qu'espace total, en tant que totalité des dimensions. Or, cet ici est aussi bien temps, il est un présent qui se supprime immédiatement, un maintenant qui a été. L'ici est tout à la fois un maintenant ; car il est le point de la durée. Cette unité de l'ici et du maintenant est le lieu⁶⁶.

Ce point comme universel, ce point qui devient le germe d'un déploiement des dimensions est un des liens les plus remarquables entre l'instant absolu et le système : un Un qui, loin d'être mort, comme l'Un de l'arithmétique, garde en sa puissance une totalité. Malgré sa contraction, cette totalité immédiate ne contrevient pas à l'ambition du système, elle la vérifie dans une dimension minimale, elle en est le reflet inversé.

Et Hegel reconnaît la concrétude de cette ponctualité instantanée dès lors qu'il reconnaît dans ce maintenant spatialisé un maintenant qui a été. Ce maintenant passé n'est pas tant vécu que dit. Dans l'instant, la langue n'est pas absente, elle travaille dans sa dimension la plus propre qui est la sommation de ses états dépassés. Loin de se perdre dans une région de l'ineffable, le point espace total de dimensions appartient de droit à la langue et repose sur le pouvoir de nomination de la langue. L'instant ne règne pas sur le présent de la durée, il est ce dépassement du présent en passé et nul culte du maintenant ne saurait arrêter son pouvoir d'exprimer une totalité dépassée. On ne saurait mieux dire que l'instant n'est pas une abstraction, mais la suprême concrétude.

Il nous faut comprendre maintenant ce double paradoxe d'un instant qui n'est jamais présent, mais toujours un maintenant qui a été, et donc un passé, et qui contient en lui un univers dimensionnel qui le met en consonance avec le système des AUFHEBUNG accomplies dans un temps continu. Cet instant riche de sens multiples résume le programme d'une parole du Savoir absolu en modernité : parler dans le Savoir absolu, ce n'est pas ainsi

⁶⁶ E, § 260, add., p. 364.

répéter le système, c'est inventer des jeux dans la langue de l'être passé pour figurer les événements qui lui survivent.

On pourrait tenter ici une nouvelle avancée en supposant qu'un instant ainsi reconstitué avec les pans impensés du système dispose d'une configuration nettement plus riche que le lieu, qu'on pourrait nommer le CENTRE. Ainsi l'AUFHEBUNG serait plus qu'un moment possédé d'une inquiétude qui est suspens, elle reposerait sur une puissance nouvelle en retrait de sa manifestation phénoménologique, le CENTRE. L'instant voilerait le centre, il serait le nom abstrait du centre, et c'est sur un tel centre que reposerait toute la créativité d'une Philosophie de l'esprit pour un temps de négations.

Une fois prononcé, le centre révèle un pouvoir organisateur considérable et devient le motif déterminant d'une caractérogie de l'instant⁶⁷. La phénoménologie conduit l'analyse des rapports entre le sujet et l'objet, la caractérogie développe les situations d'AUFHEBUNG par lesquels ils sont l'un et l'autre absolument unis⁶⁸. La caractérogie règne par le centre et la sphère de ses possibilités, et elle impose, loin des figures d'un subjectivisme pathétique, ses pratiques instantanées. Le centre des instants régit les évolutions cosmiques, ramène à soi les lunes et les comètes, se contracte en la précarité de la terre, se fait sphère de la force pour le vivant et devient l'assise de toute relation de l'esprit avec son destin cosmique. Si, conformément à ma lecture, c'est bien l'instant devenu point qui se fait centre dans l'AUFHEBUNG, alors il faut dire que la possibilité ultime de l'esprit sur la terre, c'est bien la pure centralité instantanée de la terre. Il ne faut pas concevoir par là la seule individualité physique du globe, mais la capacité de l'esprit à voir dans la terre et ses éléments : « *der feste Knoten dieser Gliederung und das Subjekt dieser Wesen wie ihres Prozesses, ihr Ausgehen und ihre Rückkehr* », le nœud solide de leur articulation et le sujet de

⁶⁷ Je forge cette notion à partir de la façon dont Hölderlin parle de « caractère poétique » : « C'est ce sens [de l'Unité dans l'opposition] qui constitue le véritable caractère poétique, ni génie, ni art, l'individualité poétique, et c'est à cette dernière seule qu'est donnée l'identité de l'enthousiasme, le génie et l'art, dans leur achèvement, la présentification de l'infini, le moment divin. », *La Démarche de l'esprit poétique*, éd.cit. p. 321. Le caractère s'oppose ainsi au simple Moi, au sens où en lui le Moi et son monde harmonique sont supprimés au nom de la liberté qui doit s'y affirmer. A la différence du sujet de la représentation comme du sujet de l'idéalisme absolu, l'individualité poétique ne dépend plus alors que du « caractère réciproque des tonalités harmoniquement opposées. », p. 319.

⁶⁸ Hegel à son tour a produit avec rigueur cette critique du point de vue exclusivement phénoménologique : « La philosophie kantienne peut être considérée de la façon la plus déterminée comme la philosophie qui a appréhendé l'esprit en tant que conscience, et qui ne contient absolument que des déterminations de la phénoménologie, non de la philosophie de l'esprit. », E § 415. Cette distinction fonde le propos d'une philosophie de l'esprit et rend nécessaire le développement, à côté même de la dialectique des concepts, d'un savoir des possibilités que l'esprit rencontre à chaque mutation de ses figures, précisément à mon sens la caractérogie. Il en découle que toute phénoménologie qui ne passe pas au point de vue de la caractérogie s'enferme dans une conscience malheureuse. Elle est changement sans concept, ni AUFHEBUNG : « Etant donné que le Moi, *pour lui-même*, n'est que comme identité formelle, le mouvement *dialectique* du concept – la détermination progressive de la conscience – n'est pas pour lui comme *son* activité, mais il est *en soi*, et, pour lui, changement de l'objet. », *ibid.* C'est précisément en ce point d'articulation que se situe l'anneau non pas systématique, mais instantané.

cette essence comme leur procès, jaillissement et retour. D'ailleurs Hegel ajoutait alors dans le même texte :

Ainsi est-ce dans de mêmes masses universelles, mais spirituelles, que s'expose comme un monde l'*essence* intérieure ou l'esprit simple de l'effectivité autoconsciente⁶⁹.

L'instant se fait centre comme terre, l'instant est instant-monde dans une AUFHEBUNG qui n'est pas tant passage que suspens du passage et infinitisation de son processus et ouverture d'un autre régime temporel que celui de la succession et de la suite de ses catastrophes. L'esprit est donc deux fois la terre, dans l'unité du processus des masses spirituelles, et alors il est l'esprit de la terre humaine, et dans le vacillement de l'instant-monde qui vient à s'achever en terre précaire, à la pointe inhumaine du dédoublement du granit et du calcaire, dans l'ouverture que lui confère la mer vouée aux aubes proliférantes⁷⁰.

Le concept revêt soudain des formes si charnelles qu'elles permettent d'écrire le système à l'envers, où c'est le processus matériel qui dicte l'épure logique et éprouve d'abord la force de l'esprit. La terre entière devient AUFHEBUNG et s'organise autour de ses noeuds granitiques :

La formation physique de la Terre est ainsi faite que sa surface éclate en des points centraux organiques, en des points totalisants qui réunissent le tout dans eux-mêmes, et, à partir de là, le laissent se décomposer et l'exposent en sa naissance sur le mode de la singularisation isolante. La contraction d'abord évoquée, en s'ouvrant, passe dans la projection dispersante des moments. Ces centres sont une sorte de *noyaux* qui présentent dans leur *écorces* et coques le tout et, à travers celles-ci, s'écoulent dans le sol universel comme dans leur élément⁷¹.

Si le nom de Hegel finira bien par disparaître des écoles philosophiques, la terre de Hegel résistera plus longtemps, axe granitique, milieu intérieur, assise fondamentale, appui des autres formations dont chaque pensée procède par une projection disséminante bientôt vouée à l'isolement et à la séparation. Hegel à lui seul est notre instant-monde, dont la totalité en noyau finit par s'ouvrir à un ruissellement dont chaque granule élémentaire s'offre comme une AUFHEBUNG pour les instants suivants du savoir.

⁶⁹ PE, p. 447.

⁷⁰ E § 340-341. La catastrophe de l'esprit sur la terre, ce thème est connu naturellement au-delà de Hegel, et s'identifie au mythe de la Chute dans ses versions les plus gnostiques. Mais il ne s'agit pas ici de discerner la faute d'un esprit qui, follement satisfait de soi, préfère s'incarner sur la terre, mais de montrer au contraire que l'esprit n'est pleinement fidèle à sa vocation que s'il tombe sur la terre, qu'en somme l'esprit n'est parfait qu'à se perdre dans les destructions de la terre. Tout autre esprit est mythique, toute autre retenue de soi est menteuse, tout autre conversion est imaginaire.

⁷¹ E, § 340, add. p. 565-566.

Mais si l'esprit est ainsi revenu à sa vérité dans l'esprit de la sphère et de la force, c'est qu'il s'est mis à l'écoute de l'« arbitraire de Zeus » et d'une indétermination qui précède toute détermination ultérieure. Ici c'est Hölderlin qui parle :

C'est ici, dans la surmesure de l'esprit dans l'unité, et son effort vers la matérialité, dans l'effort du partible plus infini, plus aorgique, dans lequel tout ce qui est plus organique doit être contenu, parce que tout ce qui est présent de façon plus déterminée et plus nécessaire rend nécessaire un plus indéterminé présent avec moins de nécessité, c'est dans cet effort du partible plus infini vers la séparation, effort qui se communique dans l'état de la plus haute unité de tout l'organique à toutes les parties contenues en lui, c'est dans ce nécessaire *arbitraire de Zeus* que réside proprement le commencement idéal de la séparation effective⁷².

Hölderlin a eu parfaitement conscience qu'il ouvrait une nouvelle série dans le devenir car il partageait selon ces différents rythmes les univers de l'homme et du dieu : « En un tel moment, l'homme s'oublie soi-même et oublie le dieu [...]. En cette limite, l'homme s'oublie parce qu'il est tout entier dans le moment ; le dieu parce qu'il n'est rien que temps⁷³. » Laissant pour l'instant les autres développements de ces conclusions capitales, nous comprenons que l'instant humain et la temporalité divine ne s'opposent pas, mais se complètent dans un jeu d'échange qui décideront de l'avenir de la patrie et des formes de retour auxquelles elle consent.

La phénoménologie du savoir absolu (le temps) et la caractérologie de l'instant-monde (la bifurcation du temps) se rencontrent donc comme se rencontrent l'épopée de l'histoire et l'arbitraire séparateur, comme se rencontrent encore l'intuition idéale sur laquelle s'achève la *Logique* avant son passage à la nature, et l'intuition intellectuelle déchirante selon Hölderlin. La patrie est la même, mais le récit double, et si pour nous l'une de ses séries tend à s'effacer dans les pouvoirs de sa disparition, l'autre, inscrite au cœur des détresses présentes, redouble de vigueur, pour peu qu'elle entre dans le processus de restitution de la terre.

L'esprit futur n'est pas dans l'abstraction du ciel, mais dans la possession de la terre. C'est pourtant une Métaphysique qu'il réintroduit au sein du Système de l'immanence. Le Système est l'immanence d'une détermination totale autonome. Mais voici que l'instant introduit une indétermination suprême dans l'achèvement de la détermination. Le Système remet le phénomène de sa propre détermination intégrale à un pouvoir qui ne porte pas d'autre nom que celui d'une liberté sans fond ni forme. Cette hyperbole est l'AUFHEBUNG de l'AUFHEBUNG et c'est en elle que repose l'esprit qui pense en direction de la Métaphysique de la destruction.

⁷² Hölderlin, *Sur la différence des modes poétiques*, trad. cit., p. 350.

⁷³ Hölderlin, *Remarques sur Œdipe*, trad. cit., p. 411.

*

* *

L'esprit de Hölderlin permet une intelligence exacte des possibilités de l'AUFHEBUNG révélée dans tous ses pouvoirs. Mais c'est Hegel qui va redonner l'instant à la terre. Hölderlin se demandait s'il voulait être une comète, mais Hegel explique pourquoi la terre est plus qu'une comète et pourquoi un feu terrestre opère en lieu et place d'un feu céleste⁷⁴. Cette ultime confrontation est peut-être suffisante pour accomplir la Séparation selon Hölderlin en Instant-monde.

Pour nous l'instant s'est fait centre et c'est à partir d'un tel « point exclusif » (§ 260), d'un tel « maintenant spatial » (§ 261), que Hegel engage la considération du mouvement considéré comme succession des lieux. Une même analyse dialectique permet ainsi de nourrir la pensée de l'instant et le cours d'une philosophie de la nature. C'est là tout l'acquis de la restitution de la terre.

Rappelons les étapes de la déduction du centre. Selon la logique d'un tel développement, le mouvement n'est rectiligne que d'une façon abstraite. En lui-même il est destiné à devenir l'âme du monde, le Soi, le sujet comme sujet. Le mouvement rectiligne n'est qu'un moment qui se termine par un point d'arrêt, qui est restauration du lieu :

Ce lieu restauré n'est pas le lieu immédiat, mais le lieu qui a fait retour en lui en se dégageant du changement, et il est le résultat et le fondement du mouvement ; en tant qu'il est comme dimension, c'est-à-dire comme opposés aux autres moments, il est le centre⁷⁵.

Le lieu est ainsi devenu centre et le retour à soi de la ligne est la ligne circulaire. Et voici la définition du mouvement circulaire : «Le mouvement circulaire est l'unité spatiale ou subsistante des dimensions du temps. » Il nous est facile, dans la suite de notre caractérologie, de reconnaître dans cette circulation du mouvement le travail de l'instant, d'autant plus que c'est dans le mouvement circulaire que s'accomplit ce rapport au passé qui est au principe de l'AUFHEBUNG : dans un tel mouvement en effet, le but c'est toujours de tendre vers un point passé qui fut son origine. Ce mouvement, continue Hegel, constitue un « tout synthétique » qui rassemble en lui « l'extinction » des moments du mouvement dans le centre. La relation des moments à leur extinction trace les rayons vers le centre, qui devient ainsi un

⁷⁴ « Ainsi un feu céleste opère en lieu et place du feu terrestre », Hölderlin, *Le devenir dans le périr*, trad. cit., p. 287.

⁷⁵ E, § 261, add. p. 365.

centre total, un point universel dans lequel tout s'abîme en repos. Le mouvement a ainsi aboli en lui la différenciation des moments, de l'avant et de l'après. Dans le cercle, le mouvement s'est éteint en lui-même. Il dure. Cette durée est pour nous l'effectivité même de l'instant et l'organisation de son monde.

Suivant son usage de l'AUFHEBUNG comme enchaînement, Hegel nomme « masse » le résultat d'une telle durée restaurée. Mais c'est aller trop vite, ou trop vite perdre de vue le centre car il a beaucoup encore à nous apprendre. Le centre est en effet la voie d'accès décisive aux grands rythmes de la terre.

La pesanteur est en effet partagée entre ce qui fait universellement centre et ce qui semble s'arracher à son attraction. Ce sera le partage entre le soleil et les comètes. Pourtant la vraie concrétude est ailleurs, dans des centres qui tournent sur eux-mêmes, se font centre de leurs satellites et cherchent leur unité dans ce mouvement. Il ne faut pas chercher les raisons de ces analyses chez Newton naturellement, mais dans une théosophie harmonique héritière de Képler. Il y a un lien indéfectible, qui revient toujours, entre l'AUFHEBUNG de l'esprit nouveau et une certaine insistance sur les grands découvreurs de la Renaissance.

Rotation des planètes, rotation des satellites, la richesse du mouvement n'est pas le même car la planète tourne, mais la lune montre toujours la même face au cours de ses phases. Plus fascinant est la comète dont le mouvement obéit à ce que Hegel appelle une « sphère de débordement⁷⁶ » ou impulsion tourbillonnante. Une pensée de l'AUFHEBUNG qui fait monde doit-elle séjourner dans cette seule dimension de son suspens ? Lune ou comète, ces alternatives ont occupé la poésie contemporaine de Hegel, avec Leopardi et Hölderlin. Si nous avons pensé avec eux, d'une certaine façon, le retour de l'AUFHEBUNG à son temps d'origine, n'est-il pas urgent de redonner toute sa rotation à la terre qui restent le terme unique de leur parcours embrasés ?

Au lieu de se perdre dans le soleil avec les comètes, ou de se tenir asservi de loin à la terre, comme la lune, le centre ouvre d'autres possibilités de rotation. Ici naît une pensée planétaire qui est la contribution proprement hégélienne à l'instant-monde.

La comète reste abstraite, la lune inerte, seule la planète est une totalité. Hegel a des mots bouleversants pour arracher le culte humain aux abstractions solaires et retourner le regard vers la terre « notre patrie » :

La planète est le véritable *prius*, la subjectivité dans laquelle ces différences ne sont que comme des moments idéels [...]. La détermination de la Terre, de l'être organique, est de

⁷⁶ E., § 269, add. p. 385.

digérer les puissances astrales entièrement universelles qui, en tant que corps céleste ont l'apparence de la subsistance-par-soi, et de les soumettre au pouvoir de l'individualité, dans laquelle ces membres gigantesques se rabaissent à des moments. Lorsqu'il est question de fierté, il nous faut considérer la Terre, cet être présent comme ce qu'il y a de plus haut. Lorsqu'on s'adonne à une réflexion hantée par la quantité, on peut bien se laisser s'abîmer la Terre sous soi, la regarde comme « une goutte d'eau dans la mer de l'infini », mais la grandeur est une détermination très extérieure. Nous allons donc maintenant nous fixer sur la Terre, notre patrie, non pas en tant que physique, mais en tant qu'elle est aussi la patrie de l'esprit⁷⁷.

La Terre est d'ailleurs non seulement un *prius*, une totalité de mouvement, un fondement universel, le corps de la totalité individuelle, elle est essentiellement un principe de dissolution de toute séparation rigide qui ne reposerait que sur un « point d'unité réfléchi en un Soi », un *selbstischen Einheitspunkt*. Ainsi l'instant-monde doit-il se propager jusqu'à rencontrer la terre. Il précipite les grands échanges cosmologiques pour engendrer notre planète qui, point de l'espace qui se conquiert un soi, devient finalement plus concrète et plus vivante dans ses rotations combinées que le centre formel incarné par le soleil. C'est sans doute l'instant de cette unité vouée à la patrie de l'esprit qui aura manqué aux poètes de la lune et de la comète. Ils voulaient la patrie par la séparation, mais la patrie exige plus, elle exige l'AUFHEBUNG de la séparation dans un instant qui ouvre la voie à l'habitable précaire de nos catastrophes.

L'absence de tenue intérieure de la comète, dit Hegel, la voue au soleil comme centre formel. La lune, cristal si assoiffé qu'il semble vouloir boire la mer qui, à son tour, se tourne vers elle, n'est qu'une médiation entre la terre et le soleil⁷⁸. Ces médiations cosmiques s'effacent bientôt pour légitimer un géocentrisme spéculatif qui croît depuis le fond de l'instant. Ainsi la caractéologie de l'instant accède-t-elle à une puissance que la Philosophie de la nature ne fait que croiser dès lors qu'elle ne déchiffre ses moments que dans la logique de leur enchaînement inexorable. Face à l'histoire de la Nature que Hegel annonce, nous proposons une nature totale et suspendue qui ne connaît d'autre avenir que sa précipitation sur la terre d'un jour éternel. Cette nature reste en effet suspendue à la bienveillance de fulgurances créatrices dont toute la puissance s'écrit en termes de genèses, mais tout le pouvoir gît dans la solitude de l'instant. Aussi le temps vient-il s'écraser sur la terre qui en résume les singularités et la précarité des enchaînements de la nature se résume à la précarité du sujet pensant qu'elle finit par engendrer⁷⁹.

⁷⁷ E., § 280, add., p. 406.

⁷⁸ E., § 279, add., p. 404.

⁷⁹ Il suffit de se souvenir ici de Leibniz soutenant que les Monades « naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continues de la Divinité de moment en moment », *Monadologie*, § 47.

La terre hégélienne abrite ces événements improbables comme autant d'AUFHEBUNG à venir. Tout ce qui *est* est terrestre, même si pour croître, les êtres destinés à déployer leurs propres dépassements sur terre, doivent prendre leurs distances avec la totalité des forces de la terre. Le soi à venir ne peut se contenter de suivre les purs rythmes cosmiques, il ne peut changer seulement d'humeur avec les heures du jour ou les saisons, ou dormir avec la nuit et veiller avec le jour⁸⁰. Destiné à devenir esprit, il doit faire face à la nature, et donc s'y opposer. Pourtant la terre ne cesse d'agir en lui, dans cette distance même. La terre sera donc son *histoire* et son *origine*, au moment même où elle prolonge ses pouvoirs en lui comme l'élément dans lequel il vit, aussi affaiblis qu'en soient les traits⁸¹. Hegel nomme « sympathie » ce lien que la terre elle-même entretient avec la masse matérielle et que l'être spirituel entretient à son tour avec la terre car la terre reste toujours l'élément de sa vie, son élément le plus intérieur. Hegel dévoile alors dans toute sa puissance la rémanence de l'instant terrestre dans les instants que le sujet vit sur sa surface et ses anfractuosités :

Chaque être organique est lui-même une sphère de ce qui va hors de soi et qui fait retour dans son centre, c'est-à-dire dans sa force ; rassemblant en lui-même toute conscience multiforme, il l'a subjuguée. La nuit est le négatif dans lequel tout est revenu, où l'être organique a donc sa force, de telle sorte que, à nouveau confirmé en celle-ci, il pénètre dans la multiplicité réveillante de l'être-là. Ainsi chaque être organique a, à même lui, la sphère universelle, il est une sphère périodique revenant en elle-même, qui exprime la sphère universelle à la manière de l'individualité déterminée d'un tel être⁸².

L'instant n'est pas seulement mon monde et mon centre, il est ma force. L'instant-monde est un instant-force. Nul besoin pour autant d'y adhérer à tout instant sur le mode d'une authenticité ou d'une fatalité qui me ferait retourner vers les errements d'une ontologie dogmatique de la force. Il suffit que je puisse périodiquement retourner à la sphère de ma force pour y puiser mon repos et ma puissance, il suffit que ma force soit la terre de mon retour et que j'entre en sympathie, dans sa nuit sphérique, avec l'instant-terre et je retrouve au réveil l'intégralité de ma faculté de connaître. La force n'est pas la vérité de l'esprit, comme le soutiendront des penseurs pressés, elle résume les Géorgiques que mon âme vient boire aux sources de la terre, aux sources de sa signification cosmique et des échanges qui ferment sa précarité en totalité.

Tel est encore le rôle de la circulation du sang, « la totalité plus développée de la sphère », avec tous ces mouvements périodiques. Encore ne faut-il pas surestimer ces

⁸⁰ E, § 279, add., p. 405.

⁸¹ E, § 270, add., p. 388.

⁸² E, § 270, add., p. 388.

révolutions car il faut laisser à la « liberté de la sphère » la part la plus haute. C'est dans la liberté que l'instant de l'AUFHEBUNG arrive à sa configuration absolue, même si ce moment sphérique en croissant en complexité prend des tours de plus en plus aléatoires et susceptibles de ruptures. La projection de l'instant-monde ne tient plus alors qu'à son déploiement depuis un être passé aux racines toujours plus profondes. Plus la complexité croît, plus l'homme doit ainsi se faire terre, en ce sens particulier que tout événement nouveau sur la terre procède d'un passé sans âge. Cette mémoire de la terre sera plus tard l'être passé des AUFHEBUNG, c'est-à-dire leur libération du présent par la mémoire qu'en conserve le discours. On peut résumer la consistance d'une AUFHEBUNG passée par l'épreuve de l'instant dans ces moments que Hegel discerne dans l'âge de la terre totale. Les formations de la terre en effet, « présentent le déploiement d'une Idée se trouvant au fondement, mais *le processus de formation* est un processus *passé*⁸³ » :

Ce cristal de la vie, l'organisme – gisant de façon morte – de la Terre, lui qui a son *concept* dans la connexion sidérale, hors de lui-même, mais son processus propre comme un passé *présupposé*, est le *sujet immédiat* du processus météorologique ; moyennant un tel processus, ce sujet, en tant que la totalité étant en soi de la vie, est fertilisé de façon à devenir, non plus seulement configuration individuelle, mais *vitalité*⁸⁴.

La Terre est la figuration initiale. Elle est la réalisation de l'arbitraire de Zeus. Elle est le système qui a consenti à l'aléa de n'être qu'un sujet météorologique, une bifurcation des forces cosmiques. Avec la Terre, la destruction a trouvé sa victime, la langue son objet, l'aléa sa réalité. Sans la terre, la philosophie n'est qu'une conscience à la recherche de sa logique. Avec la chance de la Terre, la philosophie devient un sujet vivant, donné par l'instant, remémoré dans une histoire, accompli dans la conscience que les hommes peuvent en prendre. La métaphysique de la destruction est un néant qui se propage jusqu'à rencontrer la Terre qui devient le site unique de son martyre.

La Terre importe ici parce qu'elle est l'autre de l'histoire. Il y a bien une histoire des sujets vivants, mais la terre reste extérieure à ces moments qui exigent qu'on raconte sa géognosie, elle n'est pas affectée par ce processus, elle ne naît ni ne meurt. Parce qu'elle repose sur son propre passé, elle est le contre-mouvement de l'histoire et l'alternative à ses formes dominantes. Si la *Phénoménologie de l'esprit* est bien l'histoire de la pensée, la caractérologie de l'instant sur quoi débouche le Savoir absolu, est d'abord le recueil des

⁸³ E, § 339.

⁸⁴ E, § 341.

moments punctiformes de la terre : « Elle dure, elle ne se produit pas⁸⁵ ». Et elle ne dure pas par la négation du temps, elle dure comme la sphère d'une individualité concrète réduite à son surgissement. C'est pourquoi, libre de tout conflit intérieur, elle persiste comme un instant éternel, et par là elle est l'AUFHEBUNG devenue fonds et sol :

L'histoire a affecté la Terre dans les premiers âges, mais, maintenant, elle est parvenue au repos : c'est là une vie qui, en fermentation au-dedans d'elle-même, avait, en elle-même, le temps, – l'esprit de la Terre qui n'était pas encore parvenu à l'opposition, – le mouvement et les rêves d'un être endormi, jusqu'à ce qu'il se soit éveillé et ait obtenu sa conscience dans l'homme, et qu'il soit ainsi venu se faire face à lui-même comme une paisible configuration⁸⁶.

Nous avons configuré l'instant-monde par la centralité de l'instant-terre. L'inquiétude de l'instant s'est faite centre et le centre nous regarde comme une paisible configuration. Ici la succession n'apporte plus aucun intérêt pour la philosophie qui ne se satisfait que de connexions intérieures. Ces connexions ne se laissent reconnaître que par le point, point cristal, ou point vivant, qui d'un coup est la totalité de sa forme. Nous nous sommes voués à l'âme instantanée de ce surgissement et c'est assez de l'avoir dite pour qu'elle soit et perdure, grâce au passé qu'elle s'est conquise par le seul fait d'avoir été écrite.

⁸⁵ E, § 339, add., p. 558.

⁸⁶ E, § 339, add., p. 561.

III. TRINCH-BEGRIFF

Une dialectique pantagruélique ?

Pris dans l'écart entre l'universelle destruction et la pérennisation du passé, l'instant s'est affirmé comme un moment aveugle du Système. Sous la forme privilégiée de la terre, il a attiré à lui des pouvoirs de totalisation et de centration encore inouïs. Maintenant que nous disposons de l'inquiétude de cet instant à la fois inassignable et innommable, que nous savons qu'il se fait centre comme espace total et que son pouvoir de suspens est celui de nos propres conditions de survie terrestre, nous pouvons demander quelle parole revient en propre à ce nouveau sujet né d'un aléa et voué à l'esprit qu'il résume. Terre passée, terre suspendue à l'imminence de la destruction, terre ouverte au seul propos de la guerre et de la dévastation, terre devenue noeud métaphysique et site du déchaînement des forces, la terre vouée à l'instant se fera-t-elle désormais promesse ?

Virgile n'a pas chanté que les « tristes guerres⁸⁷ » du FAS et du NEFAS et ses *Géorgiques* ont été précédées par un autre savoir. Dans la *Sixième Eglogue*, Virgile rappelle que sa Muse n'a jamais rougi d'habiter les forêts et de se livrer aux rites rustiques. Alors qu'il chantait les rois et les combats, Apollon l'a rappelé à plus de mesure et l'a engagé à reprendre la poésie bucolique. D'autres pourront bien se vouer à la poésie qu'appellent les guerres civiles, il lui appartient de revenir aux troupeau ! Or que chantera-t-il alors ? La genèse du monde telle que le retient en sa mémoire un satyre ivre⁸⁸. La naissance des formes dans le vide, les premiers peuplements de terre et les grandes mythologies de l'origine.

Quand donc la guerre saisit le monde, il reste un chant jamais asservi, qui double de son bachisme intérieur le désastre des grands conflits et relance la méditation ivre et faunesque qui connaît l'histoire des semences. Penser ainsi l'AUFHEBUNG jusqu'en son fond, c'est non seulement inventer la logique supérieure qui préside aux guerres civiles inévitables, c'est accompagner d'une chanson bachique les pillages en cours et savoir être ivre avec les satyres derrière le bois où l'on s'égorge.

⁸⁷ Cf. Virgile, *Bucolica* (*Buc.*), VI, 7 : « Tristia condere bella », littéralement fonder les tristes guerres, ou encore, selon les ambiguïtés du latin : enfouir les tristes guerres, les reconduire à leur latence, à la dimension secrète et donc sacrée, de leur origines. Chez Virgile, les tristes guerres sont toujours les guerres civiles qui conduisent au saccage de la terre cultivée. Il y oppose ici toute la légèreté de sa Muse agreste. Commence alors une somptueuse évocation des origines de l'univers dans un style atomiste.

⁸⁸ Littéralement : « les veines gonflées, comme toujours, du jus de Iacchus », v. 15.

Hegel n'échappe pas à cette conjonction entre la leçon du négatif et d'autres forces, plus sylvestres, plus faunesques, plus instantanées qui en dénouent la contrainte binaire et convoquent d'autres bonds, proprement animaux, jusqu'au cœur de l'effort de la conception.

On connaît la grande image bachique de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Le vrai est le délire bachique en lequel il n'est aucun membre qui ne soit ivre⁸⁹ ». Mais il ne faut pas arrêter à cette première poussée l'énormité bachique de l'auteur de l'*Encyclopédie*. Car c'est toute la nature qui est prise dans un mouvement qui n'a rien à envier aux folies initiatiques de l'Esprit. Par-delà la chute du FAS et du NEFAS, Hegel lui aussi continue le discours idyllique des églogues. Virgile a eu cette force : se prolonger jusque dans la belle prose protestante. Il ne cesse de veiller sur les lendemains du Savoir absolu.

L'ombre de Bacchus règne sur la nature hégélienne. Par le vin qui coule sur sa terre bien sûr et enregistre le passage des comètes⁹⁰, par l'économie toute entière de la *Naturphilosophie*. Elle n'est pas seulement le site systématique qui abrite l'instant-monde, elle est cette somme de savoir qui favorise un état bachique du système. Hegel rappelle ainsi que dans la nature le concept est caché et qu'il est trop tôt ou trop tard pour y déceler un fils de Dieu :

La nature est le Fils de Dieu non pas cependant en tant qu'un tel Fils, mais en tant que la persistance dans l'être-autre, – l'Idée divine en tant que fixée, pour un instant, hors de l'amour. La nature est l'esprit en tant qu'il s'est rendu étranger à lui-même, qui, en elle, est seulement dissolu, un dieu à l'image des bacchantes, qui ne se réfrène et domine pas ; dans la nature, l'unité du concept se dissimule⁹¹.

Nous voici donc face à cette chance, un monde où le concept n'exige pas d'abord sa réalisation en une conscience de soi, mais qui consent à son ésotérisme sous les voiles d'un dieu caché. Or ce Dieu caché n'est pas seulement la souffrance d'un Dieu qui se retire. Dans l'aliénation naturelle un autre dieu paraît, un dieu dissolu qui ne vit que du suspens de son AUFHEBUNG dans l'esprit. Par ce détour naturel, notre philosophie de l'esprit jouit donc d'un statut unique : elle est l'esprit dans son autre, l'esprit sans le christianisme de l'amour, l'état dissolu du système. Or c'est par cette dissolution qu'il faut réécrire un savoir véritablement absolu, absolu jusqu'à séjourner dans sa négation, et donner par là toutes ses chances à l'esprit.

⁸⁹ PE, p. 105.

⁹⁰ «Ce qui rend si bon le vin de la comète, c'est que le processus de l'eau s'arrache à la Terre, et, de la sorte, produit un état modifié de la planète. », E. § 279, add., p. 405.

⁹¹ E, § 247, add., p. 347-348.

J'appelle ainsi lecture bachique du système l'ensemble des dialectiques auxquelles il consent quand il se reconnaît, au-delà des formes arrêtées de l'amour et de l'éthique, dissolu et ésotérique, l'essentiel étant de poser que cet état du système n'est ni un moment, ni un passage, mais un centre qui fait sphère autour de lui. Si, comme l'ajoute encore Hegel, « le dieu ne reste pas pétrifié et trépassé, mais les pierres crient et se suppriment pour se faire esprit⁹² », on peut bien dire que *Evohé !* est *le cri même de l'AUFHEBUNG* qui veut bien se supprimer, mais ne veut pas passer en un esprit qui serait devenir sans avoir été instant. Ainsi entrons-nous dans une idée nouvelle qui dispose désormais de toutes ses déterminations, celle d'une écologie du système qui trouve le mot de l'œuvre non pas seulement dans la logique absolue, mais la dissolution bachique de ses moments.

En elle le Système accède à un point de vue unique : l'instant-monde devient un syllogisme du Savoir absolu, non pas celui qui conduit au Savoir absolu à partir des points de départs présumés de la Logique ou de la Nature, et non pas davantage celui qui enseigne comment le Savoir absolu se scinde pour engendrer l'Esprit et la Nature, mais celui qui, assuré de son ordre, réconcilie l'absoluité de son savoir et la contingence de ses origines. J'appelle état bachique du système son quatrième syllogisme ou syllogisme secret, le syllogisme de la terre. Or c'est Hegel lui-même qui le formule en reprenant tout le savoir de Képler contre l'école newtonienne.

On ne peut se contenter ici du syllogisme simplement formel qui placerait aux extrêmes le soleil (proposition universelle) et la lune avec les comètes (proposition particulière), et dont la médiation serait réalisée par la terre (proposition singulière). Mais le syllogisme réel, le syllogisme porteur de raison est celui qui fait du soleil l'extrême singulier, de la terre l'universel et des comètes et lunes la médiation, parce qu'elles tiennent des deux, les comètes du soleil et le satellite de la planète⁹³. Voici donc la terre élevée au rang d'universel concret et de centre réel. Ce syllogisme n'est pas le syllogisme *du* Système, il est le syllogisme intérieur au Système, le sujet de sa subjectivité absolue, la patrie à laquelle pour finir il revient toujours. C'est en cette patrie que le système accède à son état bachique.

Mais qui peut dire cette vérité du système si ce n'est un satyre ivre ? L'écriture humaine connaît ce pouvoir par la fatrasie des mots et des propositions, dans un mouvement qu'annoncent les jours de fête dont Hegel présente, plus loin dans l'œuvre, le moment caractéristique⁹⁴. Mais c'est à la Renaissance que le pouvoir de la parole s'est au mieux

⁹² Ibid.

⁹³ E, § 279, add. p. 404.

⁹⁴ Qu'il nomme « l'œuvre d'art vivante », PE, p. 616-621, célébration bachique et révolutionnaire que Hölderlin a chanté à son tour dans l'idylle *Jour de fête*.

essayé avec ces jeux de sacrifice et de résurrection. S'il y a une chance que le satyre de Virgile se fasse entendre sur le fond des désastres en cours, c'est bien par les chansons à boire de l'humanisme qui vient trinquer avec nos ombres.

Il y a quelque chose d'une énormité bachique digne de Rabelais chez Hegel, et c'est cette Renaissance de la Renaissance qu'il faut saisir dans l'AUFHEBEN qui sourd du néant de ce qu'il surmonte. Hegel en avait eu l'intuition en percevant la dialectique profonde du *Neveu de Rameau* de Diderot, dont il fera le tournant de ses analyses de la culture⁹⁵. Rabelais, maître des mots de l'humanisme, invente un évangélisme du concept et jette les bases de l'encyclopédie qui permet d'envisager une autre lecture de Hegel, ni seulement philologique, historique, spéculative, politique, psychanalytique, mais proprement *pantagruélique*⁹⁶.

Il faut toujours répondre aux pédants qu'il n'y a peut-être pas de philosophie littérale de Rabelais, mais qu'on peut en faire une avec ses « beaux Evangiles en français⁹⁷ » et qu'il y aura place, avec la révélation gallique, pour une Somme *gigantale* comme il y a eu place, avec les Evangiles du Christ, pour un Somme *théologique*.

Un dialogue étourdissant entre Humevesne et un certain Baisecul dans le *Pantagruel* donne la mesure de ce pouvoir⁹⁸. Pour la première fois, le papier et l'encre portent un essai de dérèglement des enchaînements bornés de l'entendement. L'imprimerie ne se faisait plus la complice de la norme, mais inscrivait, transmettait, colportait une expérience linguistique qui marchait à rebours de la nouvelle lisibilité de la mémoire. Platon aurait été satisfait : l'écriture n'était plus l'arrondissement de la langue et la mécanisation de la mémoire, l'écriture marchait contre ses enchaînements attendus, la liberté de parole s'emparait des signes, le graphisme faisait mieux que restituer les « propos des bien ivres », il avait son ivresse propre, il obligeait la légèreté de parole à s'approfondir en rature et l'invective à valoir comme parole d'évangile. Du coup la langue de l'école et du commerce avait une rivale sur les rayons de la

⁹⁵ « Son être-là est le *parler* universel et le *juger* qui-déchire, pour qui tous ces moments, qui doivent valoir comme essences et membres effectifs du tout, se dissolvent, et qui pareillement est ce jeu avec soi-même qui se dissout. [...] La conscience déchirée est la conscience du renversement, et certes du renversement absolu ; [...] », PE, p. 467-68 ; cf. p. 468-469, 486.

⁹⁶ Cf. La *Cresme philosophalle des questions encyclopédiques de Pantagruel*, attribué à Rabelais, éd. Huchon, p. 918-919. J'ai proposé une interprétation de ce texte cardinal dans *Philosophie à outrance*, éd. cit., chapitre III. Nous n'avons que la démesure de Rabelais pour ne pas mourir de la vérité de Céline : sans le Pantagruélisme, la France de la destruction est voué à un « Rigodon » aussi définitif que répétitif. Ne nous reste, de l'aveu même de Rabelais, que l'âme des grands morts : « Car la fin et catastrophe de la comédie approche. Icelle passée, en vain vous les regretterez. », *Quart livre*, XXVII, éd. cit., p. 602.

⁹⁷ « Ce sont beaux textes devangilles en françoys. Bonsoir » : ainsi s'achevait l'édition originale du *Pantagruel*.

⁹⁸ François Rabelais, *Pantagruel*, chapitre XI à XIII, où Rabelais expose un différend juridique inextricable entre deux seigneurs portant ces noms, que Pantagruel est seul à pouvoir trancher. Les propos des plaignants sont d'une obscurité presque insurmontable, mais traversent, comme d'autres textes obscurcis à plaisir par Rabelais, tous les thèmes de l'œuvre : la gorge, l'anus, le souffle, l'esprit, tout le cercle qui va de Ruach à la Quinte Essence, pourvu qu'il soit pris dans son pouvoir d'inversion. Dans le Pantagruélisme, la circulation des humeurs fait partie des pouvoirs d'un esprit qui prend l'homme, comme la terre, par ses deux pôles.

bibliothèque universelle et l'asservissement programmé par les logiques linéaires trouvait son maître.

Cette verve de la langue est appelée à témoigner de la puissance de l'esprit en dépassant la scène convenue du dialogue pour entrer dans le libre génie du malentendu. La langue libre, la « parrhésie » qui fait les vrais « Parrhesiens » ou Parisiens⁹⁹, porte ainsi à sa limite l'interrogation dialectique sur les pouvoirs de la pensée. Rompant avec les fonctions de la communication ou de l'imitation, elle met en œuvre l'encyclopédie des renversements réels et des identités vivantes¹⁰⁰. Selon une anticipation dont se souviendra la pensée spéculative, Humevesnes et Baisecul s'entendent pour mettre à mal une civilisation qui finira par demander à Bouvard et Pécuchet de régler ses comptes : enfin on cesserait de recopier, on redeviendrait fier de sa parole.

Humevesnes et Baisecul : deux véritables héros « phénoménologiques », un maître et un esclave ébouriffés par la dialectique de leur querelle inextricable. Et y a-t-il un hasard à entendre quelque Bacchus dans ce Baisecul si templier, et un Homme et une Eve, chassés du Paradis, dans ce Humevesne amateur, comme ses comparses, de souffle anal, c'est-à-dire d'immortalité de l'âme et de renversement de l'esprit en ses contraires¹⁰¹? Car le vent de l'esprit souffle ici par tous les trous et nous verrons que Hegel n'est pas ici moins pantagruélique, ni moins obscène que Rabelais.

La scène rabelaisienne ouvre l'espace dialectique dans lequel Hegel s'engouffre et, avec lui, sa puissante AUFHEBUNG, faisant de lui un véritable HUMBACCHUS. Ainsi l'AUFHEBUNG se fait-elle Renaissance car elle s'écrit dans la langue gigantesque de la Renaissance. Le sérieux de l'esprit se redouble des jeux de l'esprit, au point de dépasser toutes les prudences du très luthérien Hegel et de le réconcilier avec la sagesse des almanachs. Rabelais ne serait-il pas l'alternative gallique à Luther et le défroqué franciscain un écho « mineur » au défroqué augustinien ? Mais c'est cette minorité qui soudain porte sur ses épaules toute l'entreprise de dénoncer les ontologies de l'indulgence.

Au motif central de l'AUFHEBUNG, j'adjoints donc une trace écrite qui en contient sinon le pouvoir explicite, en tous les cas le principe intérieur, au point que notre problème

⁹⁹ Cf. *Gargantua*, chapitre XVII.

¹⁰⁰ Par opposition à ceux qui, selon Hegel, « ne savent rien énoncer sur la philosophie, sinon que la sèche identité est son principe et son résultat, et qu'elle est le système de l'identité », E, § 573. Schelling n'est pas le seul visé ici, mais toute forme de pensée qui fait de la philosophie une simple composition sans opposition.

¹⁰¹ Chez Humevesne, le premier jour de l'an devient le « premier trou de l'an », *Pantagruel*, chapitre XI, éd. Huchon, coll. « Pléiade », p. 254. Chez Baisecul, il est proposé « de souffler au cul, si d'aventure il est trop chault », chapitre XII, p. 259. Et dans la sentence de Pantagruel, le trou est finalement libéré de ses fausses occlusions : « Le dict défendeur sera tenu de fournir de foin et d'estoupes à l'embouchement des chassetrapes gutturales emburelucocquées de guilverdons bien grabelez à rouelles », chapitre XIII, p. 262. Il faut racler la gorge tout embarrassée de capuchons monastiques et expectorer les empêchements multipliés par les théologies cléricales.

peut désormais être formulé d'une façon un peu différente : non pas comment la perte des affirmations spirituelles peut constituer l'accès réel à un pouvoir synthétique de l'esprit, mais plutôt à quelles conditions une Renaissance pantagruélique exposée à tous les désordres de la guerre peut-elle transmettre son pouvoir de renouvellement à la logique de la philosophie en charge de l'espérance du monde? Et ainsi, Hegel et Rabelais font route commune, et à leur tour sont convoqués au tribunal de l'esprit, nouveaux Humevesne, nouveaux Baisecul que le tonnerre de l'histoire n'a pas encore réussi à faire taire malgré l'énormité des moyens mobilisés par les logiques communes.

La Renaissance ainsi entendue n'est plus derrière nous, elle est devant nous. Née de siècles qui ont beaucoup détruit, et parfois jusqu'à la racine, elle est la grâce des moments ultimes. Il y a plus de liens qu'on croie entre la Renaissance et Savonarole. La hâte du prophète de Florence de précipiter la civilisation néo-païenne des Médicis sur le Bûcher des vanités n'est pas séparable de la hâte des artistes d'inventer l'espace de la représentation. La preuve en est la facilité avec laquelle Botticelli aura porté de ses propres mains ses oeuvres pour les livrer aux flammes. La forme donnée est une flamme née de la même flamme qui la dévorera. Savonarole prophétisait l'abréviation des temps, et c'est dans cette abréviation que l'oeuvre humaniste établit son empire et bâtit sa renommée. Cette abréviation nous la connaissons, elle ne se détourne de la destruction que dans l'Instant-monde. Aussi faut-il rompre avec l'idée de la Renaissance « aube des temps modernes », pour introduire une Renaissance relève des temps modernes. La Renaissance appartient non pas à l'avenir du temps, mais aux césures qui traversent ses lignes créatrices et destructrices. La nouveauté de la Renaissance n'est pas une humanité future, mais le séjour de l'humanité d'hier sur la crête de l'instant qui fait et défait les formes au coeur de la grande simplification universelle.

Toujours le premier à prêter l'oreille à « la voie basse de la destruction¹⁰² », André Malraux a fini par plaider pour un « Musée imaginaire » qui recueillerait les débris des conquêtes occidentales au nom d'une intemporalité fondée sur un pouvoir de destruction sans égal. D'emblée, il place son Musée sous le signe d'une destruction fille de Picasso et exerçant sa violence contre les heures heureuses de la Renaissance : « Le Musée imaginaire ne s'imposera que lorsque l'art aura détruit cette fiction¹⁰³. » Mais parce que précisément elle ne

¹⁰² Dès l'époque de la *Tentation de l'Occident* : « Plus puissante que le chant des prophètes, la voix basse de la destruction s'entend déjà aux plus lointains échos d'Asie... », in *Oeuvres complètes*, Genève, 1945, p. 118.

¹⁰³ André Malraux, *Le Musée Imaginaire*, Paris, 1965, p. 28.

se limite pas au pouvoir d'un style¹⁰⁴, la démiurgie de la Renaissance a son heure face à la démesure du comparatisme et au jeu désordonné de la confrontation. Elle n'appelle pas seulement la destruction des barbares, elle lui succède et se risque même à l'éduquer. C'est pourquoi elle n'engendre pas des Musées, mais la ferveur de fortunes partagées.

La vraie Renaissance parle comme le Japonais face à Malraux dans l'entretien célèbre devant le Jardin Sec de Kyoto :

« Vos musées autour du jardin, comme l'avion avec la bombe atomique autour d'Hiroshima. Toutes les images tournent ». [...] Ce qu'il voyait tourner dans le soir comme l'avion rapace d'Hiroshima, ce n'était pas notre art, c'était l'invasion de l'art millénaire¹⁰⁵.

Mais cet art millénaire a besoin des Renaissances pour présenter un autre visage que celui d'un simple fièvre de l'Occident éprise du culte trouble d'une nature sacrifiée. « Un seul instant très précieux devrait permettre de rejeter tous vos musées », disait encore le même Japonais. Cet instant très précieux, c'est l'instant d'un visage de Raphaël contenu dans son cadre, celui où se nouent en pleine page les tourbillons de Vinci – c'est celui où se consume le trait d'esprit de Rabelais.

De même donc que personne ne s'étonnerait de voir des spéculations conjointes sur Hegel et sur Freud, je veux rendre plausible une voie spéculative qui conjoint le rire de Rabelais et le sérieux de Hegel dans une commune œuvre de la langue, délaissant le Moïse freudien pour le Gargan des « mythologies galliques¹⁰⁶ » et son descendant Gargantua, le père de Pantagruel. Je ne cherche pas une nouvelle vérité subversive du Système, mais une *extension de la lutte pour la reconnaissance*, reconnaissance qui passe désormais non plus par un travail de la conscience, mais par le vacillement des langues autour d'un instant innommable.

Le Pantagruélisme confronté au Système n'est pas une herméneutique de sens cachés dans un discours individuel selon une loi, c'est l'intégration de processus encyclopédiques indéfinis dont l'amplitude se voit multipliée par la permutation des lettres et des places. Cette kabbale¹⁰⁷ n'est pas le discours de l'inconscient, elle est le labyrinthe des savoirs dans lesquels doit s'orienter une conscience aux prises avec le Savoir absolu. Car le véritable

¹⁰⁴ « Le pouvoir démiurgique des maîtres de l'Irréel n'est plus pour nous qu'un pouvoir artistique », *op. cit.* p. 208.

¹⁰⁵ André Malraux, *Antimémoires*, Paris, 1972, p. 585-587. Et Malraux d'ajouter avec une lucidité confondante que ce que l'Occident proposait de plus profond à la communion japonaise avec les choses « n'est pas la maîtrise du monde, c'est l'interrogation. L'Occident est une mise en question devenue folle, que la puissance renforce et ne guérit pas. », p. 587.

¹⁰⁶ Rabelais s'en recommande dans la *Pantagrueline prognostication*, Au lecteur bénivole.

¹⁰⁷ A propos de la chronique légendaire de Gargantua : « [...] à ses successeurs et survivants bailler comme de main en main, ainsy que une religieuse Caballe », Prologue de l'auteur, *Pantagruel*.

inconscient n'est pas celui que l'individu dans sa détresse cherche à soustraire à la loi (il ne fait que s'y enfermer toujours davantage), mais celui que des maîtres moqueurs suscitent pour se libérer du joug de la lettre. Toute autre attitude n'est pas libre et reconduit les fonctions du sens aux représentations religieuses. Il est dommage que Lacan, héritier dans la langue de la sagesse rabelaisienne, n'ait pas su faire cette distinction et ait asservi les pouvoirs de la kabbale occidentale aux défilés du signifiant auquel se réduit sa figure d'une subjectivité dès l'origine barrée, « embureloquée » dirait Rabelais. C'est pourquoi la logique de l'encyclopédie pantagruélique n'est pas l'aléa d'un langage syncopé comme celui de *Finnegan's wake*, mais un marranisme qui s'essaie à l'inversion des fanatismes fixés dans la langue des valeurs et des pouvoirs. En elle l'instant se fait liberté.

C'est donc à la face rougeoyante de Rabelais que je demande de poursuivre la protestation bucolique au centre d'une pensée sérieuse des guerres en cours. A lui de trouver le MOT. Les variations aberrantes de Humevesnes et Baisecul sont autant d'actes de foi dans le suspens de l'instant où l'AUFHEBUNG se libère de la nécessité du passage pour entrer dans l'aléa de la civilisation précaire. Prononcer ces noms, psalmodier ces coqs-à-l'âne, c'est introduire le style agreste dans la philosophie. C'est contraindre le Savoir absolu de la guerre à se mesurer aux savoirs faunesques des origines cosmiques.

Pantagruel passe pour un miracle vivant car il parvient à mettre un terme au différend des deux protagonistes et les docteurs de la loi tombent en extase devant sa sagesse. Mais quelle est au juste cette sagesse ? Se moquer de la guerre des seigneurs du FAS et du NEFAS et leur préférer la sagesse volage des buveurs invétérés. Rabelais va essayer ses mots les plus faunesques dans l'aventure. Quoi de plus normal, il n'est question que des malheurs de la Réforme et des guerres de religion cours...

Baisecul parle à ce sujet de la « sédition de ballivernes meue entre les Barragouyns et les Acoursiers pour la rébellion des Souyces¹⁰⁸ », bref d'une révolte pour des riens à cause de la rébellion religieuse des Allemands. Humevesne rappelle alors que c'est le Diable qui a jeté les Allemands dans cette aventure, : « qui firent diables de humer her tringue, tringue, das dich gots martre schend, frelorum bigot paupera guerre fuit », qui se firent diables de boire, trinque, monsieur, trinque, jusqu'à, par Dieu, que cela te fasse mal, ce fut une pauvre guerre, bigot, que celle des frelons. « Et mesbays bien fort comment les astrologues sen empechent

¹⁰⁸ Rabelais, *Pantagruel*, XI, p. 254.

tant en leurs astrolabes et almucantarah¹⁰⁹ », et je m'ébahis fort comme les théologiens s'en soucient tant dans leurs Bibles et leur articles de Droit canon.

Guerres de bavards cruels et saouls, guerres de théologiens et de professeurs de droit canon, ces guerres de frelons ne sont plus les guerres de grenouille d'Homère, mais des guerres civiles gouvernées par des prêtres superstitieux et illettrés. Rabelais prend ainsi à témoins les Allemands soulevés par le souffle de la Réforme et les invite à se libérer des vues étroites des religieux s'appropriant la nouvelle chevauchée de l'histoire. Trinquez plutôt !

« Lans, tringue, à toy compaing¹¹⁰ », lansquenet, trinque, à toi, mon compagnon... Et si, au cœur même de ce temps de guerre religieuse, c'était Rabelais qui trouvait le « mot de gueule » qui traverse la chevauchée fantastique du devenir ? Ce mot ne pourrait, littéralement qu'être un *mot d'esprit*. AUFHEBUNG du FAS et du NEFAS dévoyés ? Ce serait un WITZ joué au dés ! Non un TRINQUE, ou plutôt, selon la graphie sur laquelle s'achèvera l'oeuvre toute entière, un TRINCH. : « Pour ce jeu, nous ne volerons pas, car j'ay faict un levé¹¹¹ », dans ce jeu, nous ne volerons pas, car j'ai fait un levé de carte ? Non, de coude. Un lever d'AUFHEBUNG ! AUFHEBEN, c'est TRINGUE, c'est TRINCH, c'est TRINQUE. *TRINCH est l'AUFHEBUNG des Français, le levé que concède leur langue au-delà de la guerre, le passage dont même Luther aura désespéré.*

TRINCH est d'abord, nous dit Rabelais, le bruit d'une bouteille qui se fêle quand elle éclate près du feu. C'est encore le bruit d'un envol d'essaim ou le sifflement d'un carreau d'arbalète ou encore le bruit d'une brusque averse¹¹². Cette onomatopée de bande dessinée serait-elle le secret du monde ? Plus loin dans la scène finale de l'oeuvre, TRINCH sera le fameux mot « panomphée », c'est-à-dire doué d'un sens dans toutes les langues du monde, qui clôt la quête du *Pantagruel* et veut dire : « trinquez », « buvez ». TRINCH est ainsi le mot de la Dive Bouteille, la Parole perdue et retrouvée. S'agit-il en son nom de boire seulement pour être un homme ? Non car boire est aussi le fait des bêtes : encore faut-il boire bien et frais...

Boire frais, chez Rabelais, trinquer avec ce TRINCH sans origine ni loi, c'est d'abord rendre des *oracles* en toutes les langues : le mot de la bouteille vaut d'abord par son pouvoir de lapsus et d'homophonie, par son pouvoir de perturber les frontières de tous les lexiques, tant par ses sons qu'il abrite que par les conjonctions de lettres qu'il autorise, en une Kabbale, il est vrai, plus compagnonique que juive, mais où l'on retrouve au moins parmi d'autres

¹⁰⁹ Rabelais, *Pantagruel*, XIII, p. 259. Je donne le texte des premières éditions qui, ensuite, a été expurgé.

¹¹⁰ François Rabelais, *Gargantua*, V, p. 20.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Cinquième livre*, XLV.

combinaisons, en conjoignant la première et la dernière lettre : *Templum Hierosolima*, le Temple de Jérusalem¹¹³. INRI s'y trouve aussi caché, ou encore RING ou NICHT¹¹⁴, à chaque fois avec des ablations qui sont autant d'attentes d'AUFHEBUNG¹¹⁵ : suffisantes pour entraîner Hegel dans l'Ordre du Temple ou dans quelque chevalerie teutonique – s'il n'y avait la comédie rabelaisienne pour en changer radicalement le sens et sceller à nouveau la rencontre entre l'initiation dialectique et la *Flûte enchantée*¹¹⁶.

En quoi cette comédie du mercure et du soufre peut conférer son AUFHEBUNG à la guerre du FAS et du NEFAS, en quoi ces permutations de lettres peuvent-elles être appariées aux lois de renversement du concept et imposer un nouveau sens à l'histoire, la réponse à ces questions est suspendu à la conquête d'un TRINCHBEGRIFF qui devra plus au thyrses de Dionysos qu'à l'oiseau de Minerve. On distinguera en effet le LOGIKBEGRIFF voué à la nécessité de ses enchaînements et le TRINCHBEGRIFF destiné à généraliser la caractérologie de l'instant dans le langage vrai de l'absolu. Le LOGIKBEGRIFF écrit le parcours qui procède de la Terre au Savoir absolu. Le TRINCHBEGRIFF parle dans le Savoir absolu pour y retrouver le bachisme de la Terre. Le LOGIKBEGRIFF appartient à l'âge conquérant du retour à soi, le TRINCHBEGRIFF est l'anneau du système quand tous les membres sont ivres et qu'ils ne doivent plus leur place dans la ronde des dialectiques nécessaires qu'au hasard de leurs écarts. Dès lors le Système est mon TRINCH et « je boy comme un templier¹¹⁷ ».

Relu dans sa pure fonctionnalité, le moment TRINCH dans la philosophie résume une certaine instabilité de la langue¹¹⁸ découvrant son pouvoir de rotation au-delà de toute

¹¹³ Cf. Roy A. Wells, *Some Royal Arch Terms Examined*, Hershaw, 1988, p. 34.

¹¹⁴ Dans le sermon 8, Maître Eckhart associe NICHT et RING dans son haut allemand : « er enveiz niht dan wesen, wesen is sîn rinc », il ne connaît rien que l'être, l'être est son anneau. Tout le développement qui suit est un pur morceau de Métaphysique de la destruction en quête de son AUFHEBUNG : « Nous louons la mort en Dieu, car Il nous élève à un être <er uns setze in ein wesen> meilleur que la vie : un être où notre vie continue de vivre, un être où notre vie devient être ; l'homme doit se donner volontiers à la mort et mourir pour en retirer un meilleur être. », in Eckhart, *Trinités et Sermons*, trad. Alain de Libera, Paris, 1993, p. 272. Le TRINCH hante donc déjà cette écriture allemande et place l'analogie de son nom aux carrefours de l'être et du néant ; cf. sermon 28, qui conjoint ces thèmes avec l'instant-monde : « Si tu pouvais t'anéantir toi-même, ne fût-ce qu'un instant ou même moins qu'un instant, alors tout ce que cela est en soi-même t'appartiendrait en propre », éd. cit., p. 325. TRINCH, RING, NICHT constituent la triade en rotation de la Métaphysique de la Destruction. Mais c'est Rabelais qui en articule la loi la plus intérieure.

¹¹⁵ A conditions de prêter l'oreille à toutes les variantes de cette permutation. Par exemple, celle-ci, qui se contente de R et de N : « Enfin, 'la philosophie hermétique est fondée sur la connaissance parfaite du mercure', heRMès. Mais quel est ce RieN mystérieux en qui « gist tout » ? Est-ce le petit RieN qui arrête à lui seul la galère de Caligula, ce 'meschant petit poissonneau' (MeR) ? C'est probablement la MoRt, devant qui tout plie, qui semble arrêter toute activité, toute vie, mais qui est en fait la seule architecte du monde [...]. », in Grasset d'Orcey, *Matériaux cryptographiques*, recueillis et assemblés par B. Allieu et A. Barthélémy, 1983, sine loco, Prologue, p. 13.

¹¹⁶ Pendant l'initiation de Papageno, un grand verre de vin rouge monte de la Terre, il boit : « *Trinckt*. Herrlich ! - Himmlisch ! - Göttlich ! », Seigneurial, ! Céleste ! Divin ! Il est si satisfait qu'il volerait jusqu'au soleil s'il avait des ailes. Il ne veut que manger et boire, « *Trinken und Essen* » : il pourrait alors se mesurer aux Princes et dans sa joie il serait comme aux Champs-Élysées, « *wie in Elysium seyn* ».

¹¹⁷ *Gargantua*, chapitre V, p. 18.

¹¹⁸ Il faudrait écrire « négativité ». Mais parvenu à son TRINCH, le BEGRIFF ne se contente plus d'une logique oppositive et en lui, on l'a compris, le passage est la forme pure de l'aléa. De la négativité il ne reste plus que la destruction et de la contradiction dépassée le coup de dé.

syntaxe, de toute narration, de toute poétique. Par le TRINCH toute oeuvre s'écrit deux fois, à l'endroit et à l'envers, en un palindrome dont un vers jadis attribué à Virgile a donné un exemple parfait : *In girum imus nocte et consumimur igni*, nous allons en rond dans la nuit et sommes consommés par le feu. Ce feu de la langue IN GIRUM, ce concept dans son AUFHEBUNG, ce TRINCHBEGRIFF est la ressource amphibologique des significations qui multiplie les chances de l'intelligence en les délivrant des certitudes de la règle et de la détermination univoque. Ensemble, le Pantagruélisme des géants et le Système de l'esprit libèrent cette même puissance dans la pensée dont le TRINCH archétype est à la fois le point aveugle, l'imprononçable panomphée et l'acte qui se propage dans toutes les sphères particulières de la vie et de la pensée¹¹⁹.

*

* *

Mais si le TRINCH n'a pas de définition, mais seulement un pouvoir, il a en revanche un organe et un corps : le TRINCH fait boire, le TRINCH travaille pour les reins, le TRINCH travaille pour la tripe. Il en découle une forme nouvelle de totalité : tout n'est plus pour l'esprit dévorateur, mais tout est « pour la tripe ». Ce mot célèbre du Pantagruélisme dévoile un conflit des faims : faim de la suppression, faim de la digestion. Le concept ne digère le monde que parce que la terre *digère l'univers* : « La détermination de la Terre, de l'être organique, est de digérer les puissances astrales¹²⁰ ». Une fois de plus, la terre dicte leur voie aux puissances de l'esprit et invite à regarder dans le ventre de l'univers pour y trouver la famine de l'esprit. Le ventre est la première et la dernière AUFHEBUNG et Hegel n'est BEGRIFF que parce qu'il conjoint le lever du TRINCH à la nature d'un véritable HER

¹¹⁹ TRINCH a un nom dans la pensée de Lacan, « *das Ding* » ou la Chose. Ni fantasme, ni symbolique, signe d'un réel excédant tout principe de réalité, centre de gravité de toutes nos représentations inconscientes, jouissance mise à distance pour que l'économie du plaisir puisse s'instaurer, *das Ding* est à la fois le noeud sans visage de l'Inconscient et le jeu des lettres qui s'y substitue à l'infini. DAS DING est en conséquence originellement le « hors-signifié », mais, ajoute Lacan : c'est « à la même place que vient s'organiser quelque chose qui en est à la fois l'opposé, l'envers et l'identique, et qui, au dernier terme, se substitue à cette réalité muette qu'est *das Ding* – à savoir la réalité qui commande, qui ordonne », Séminaire, VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, p. 68. Et Lacan de conclure : « La Chose ne se présente à nous que pour autant qu'elle fait mot, comme on dit *faire mouche*. » TRINCH accepte tous ces prédicats. De TRINCH en effet on peut dire, comme de DAS DING, qu'il est « le secret véritable » (*op. cit.*, p. 58), on peut y discerner le ressort de tout processus primaire, on peut soutenir qu'il ne s'articule que comme une voie substituée en lieu et place d'un principe proprement indicible. Mais l'enjeu de ces lettres en constante permutation, s'il est bien comme le soutien encore Lacan de constituer « la trame signifiante profonde », ne saurait s'en tenir à la maxime universelle d'un commandement dont Kant ou Sade détiendraient la formule ambivalente. « Buvez », « Trinquez », « Fais ce que voudra », ce sont bien les commandements du Pantagruélisme, mais des commandements qui sont autant de voies pour les aléas de la liberté. C'est pourquoi TRINCH est un sujet-objet, tandis que DING n'est que « l'Autre absolu du sujet » (p. 65), c'est-à-dire une forme autistique du sujet.

¹²⁰ E., § 280, add., p. 406.

TRIPPA, ce mage qui, chez Rabelais, enseigne les modes de divination à Panurge avec une rigueur toute allemande¹²¹.

HERR TRIPE, trinqueur du vin de la comète? C'est lui, vrai HERR TRINCH ce R qui fait du NICHT un TRINCH ! TRINCH, c'est-à-dire R NICHT : le nihiliste qui n'est admis au TRINCH que par la TRIPE. TRINCH est la PARRHESIA de RIEN, le seigneur HERR du NICHT, qui cherche dans le RING de sa TRIPE son INRI! L'esprit s'y découvre définitivement esprit de la Terre avant d'être l'esprit des hommes et c'est dans l'esprit de la Terre qu'il continue à sommeiller tandis que les hommes s'acharnent à se supprimer sans plus chercher de quelle substance ils sont les moments¹²².

Le Système appartient désormais aux « engastrimythes¹²³ », les ventriloques qui sont autant de mythologues de l'estomac : « Jesus (dis-je) il y a ici un nouveau monde¹²⁴ » ! Certes Rabelais craint toujours quelque manipulation démoniaque dans ce culte du ventre qui contient sa part d'hystérie incontrôlable. Mais c'est aussi bien lui qui a fait de Gaster un symbole plus fort qu'Eros pour la Renaissance¹²⁵, fondant ainsi un mythe de l'estomac en parfaite résonance avec Paracelse ou Jakob Boehme. Gaster devient la clé d'une réécriture par le ventre alchimique de l'histoire de la métaphysique tout entière, une « engastrimétaphysique »... L'AUFHEBUNG comme Nature passe par cette descente aux Enfers et descendant dans la gorge de Pantagruel, nous pourrions bien nous exclamer :

Nous savons sans doute par notre Her Trippa que ce nouveau monde est un monde « hors de amour ». Mais il n'est pas un monde sans suc ni venin. Par lui, la métamorphose de la philosophie se réalisera, entraînant la quête d'AUFHEBUNG du monde du désir abstrait du beau au monde réel de la faim, faim du ventre, faim du mercure, faim des métaux. Par cette béance et ces contractions, nous pouvons fausser compagnie au *Parménide* hellénique et à sa séparation irréparable avec les démiurgies du *Timée*. Nous sommes conviés à une

¹²¹ Her Trippa est un personnage du *Tiers Livre*, au chapitre XXV, expert époustoufflant en divination, où l'on reconnaît les traits de deux magiciens de la Renaissance allemande, Agrippa de Nettesheim, et Trithème. Le portrait est assez désagréable chez Rabelais, qui oppose, selon les valeurs humanistes, le « connais-toi toi-même » à toutes les pratiques magiques. Je m'en tiens à son nom : le seigneur de la tripe, dont le R tudesque permet de passer de NICHT à TRINCH par la force du ventre. La complexité des textes de Rabelais est d'ailleurs telle qu'il ne faut pas exclure que les nœuds de son savoir résident dans des noms dont il condamne par ailleurs l'action humaine. Le savoir de Rabelais ne cesse de dépasser l'humanisme de Rabelais.

¹²² « L'histoire a affecté la Terre dans les premiers âges, mais, maintenant, elle est parvenue au repos : c'est là une vie qui, en fermentation au-dedans d'elle-même, avait, en elle-même, le temps, – l'esprit de la Terre qui n'était pas encore parvenu à l'opposition, – le mouvement et les rêves d'un être endormi, jusqu'à ce qu'il se soit réveillé et ait obtenu sa conscience dans l'homme », E, § 339, add., p. 561.

¹²³ François Rabelais, *Quart Livre*, chapitre LVIII.

¹²⁴ François Rabelais, *Pantagruel*, chapitre XXXII, p. 331. La Narrateur arrive à cet instant à l'orée de la gorge de son maître gigantesque et découvre un monde dans son corps béant.

¹²⁵ Cf. *Quart livre*, chapitre LVII, où Rabelais présente la cour de Gaster qui réside sur le sommet des Alpes et où réside la mère d'Eros, Pénie. Désormais ce n'est plus Eros, mais Gaster le « maître des arts ».

Encyclopédie bachique, que l'Eros platonicien ne contenait pas, parce qu'elle était réservée au Gaster qui règne sur les Alpes.

Mais pourquoi le ventre se ferait AUFHEBUNG ? Regarde ton ventre : qu'il dévore, digère ou expulse, il combat contre lui-même et cherche à s'abolir. Le vivant hégélien ne se secrète que pour se dévorer et contribuer à sa propre mort. Rien de plus pressé d'en finir que ce qui vit. Si les montagnes ont encore la sagesse de durer, c'est bien de leur faute et cela les mets dans une situation d'extériorité irrémédiable. Ne dure que ce qui est médiocre. L'organisme, lui, sait sa place à l'honneur du concept, est pressé d'en finir et voudrait saisir son désir de soi sans la lenteur des sucs et des gestations. Rien ne nous brûle plus que le désir d'être soi et reconnu comme un soi par les autres. Or vivre est une germination qui tarde trop, à force de croître, à parvenir au centre de son désir. Le vivant n'en a jamais pour longtemps malgré les forces qu'il consomme à résister à ce qui le menace. Mais dans le fond, la vraie menace n'est pas dans les résistances à l'effort que l'extériorité fait peser sur lui, mais dans la façon dont l'esprit est assoiffé de lui-même au cœur du vivant et se répand comme un feu sur les patientes cristallisations de la nature.

Il ne sert à rien de temporiser, le programme veut la précipitation qui, certes, ne se confond pas avec un exécution sommaire car toutes les phases de la croissante et du déclin ont leur signification, mais dans le fond la tonalité générale est à l'abolition, à un bond si fondamental de l'esprit contre sa propre vitalité qu'il ne s'éloigne jamais de lui-même que pour se posséder selon une étreinte toujours plus absolue et inexorable.

Faut-il soutenir avec Schopenhauer qu'on observe une tendance à la contradiction dans le vouloir-vivre lui-même ? Mais c'est précisément ici que la philosophie spirituelle de l'AUFHEBUNG prend toute son ampleur. Tout d'abord l'évanouissement des moments de la manifestation naturelle les uns dans les autres n'est pas une contradiction de la vie, mais de son idée et du désir d'être soi qui la possède. On fait fausse route quand on limite l'histoire de la vie se dévorant elle-même à un état de la volonté alors qu'il s'agit d'une énergie plus intérieure, énergie de parole et logique de parole bien plus que masse aveugle d'énergie univoque.

Mais surtout, alors qu'il se précipite sur lui-même et s'aime d'une étreinte qui l'éreinte, l'esprit dans la nature offre une possibilité singulière aux états individuels qu'il traverse et promet à la dislocation. Il leur offre la chance de *passer outre* et de se prolonger au-delà du heurt qui, à la fois, les détermine et programme leur anéantissement. Ce surmontement soudain et salutaire, c'est bien sûr l'AUFHEBUNG : il est soudain, en effet,

aléatoire pour celui qui s'y engage, et vaut comme une grâce pour celui qui y assure au prix de sa particularité son salut. Nulle compétition pour la survie ici, mais un sens de l'abolition qui joue son avenir sur un instant.

En pleine nature, l'AUFHEBUNG transforme l'anéantissement en une chance. Loin de toute évasions esthétique, telle celle que programme la contemplation de la volonté se dévorant elle-même dans l'étagement de ses manifestations, l'AUFHEBUNG qui s'empare des myriades d'infusoires, qui confronte l'individu à son genre, qui le contraint à la reproduction sexuée et à la mort sans mémoire, transforme en devenir créateur l'assaut que la nature se livre à elle-même et invente un chemin de pérennité pour celui qui périt ou croit périr, alors que la précipitation vers la mort est d'abord précipitation vers la métamorphose :

Non v'accorgete voi, che noi siamo vermi
 nati a formar l'angelica farfalla,
 che vola alla giustizia sans schermi ?
 Di che l'animo vostro in alto galla,
 poi siete quasi entomata in difetto
 sì come vermo in cui formazione falla¹²⁶ ?
 [Ne voyez-vous pas que nous sommes des larves
 Faits pour engendrer un papillon angélique
 Qui vole vers la justice sans voile ?
 Pourquoi votre esprit se rengorge-t-il tellement,
 Puisque vous êtes des insectes avortés
 Comme une larve en quoi la métamorphose échoue ?]

La danse de la destruction a beau posséder le monde, elle invente des prolongements pour chaque entité, qui composent l'ensemble des formes que le feu de l'esprit ne saurait dévorer avant de les porter à la perfection qui leur est propre. Mourir, succomber, s'écrouler, dévisser, c'est basculer vers une possibilité de survie qui se nourrit de cette vulnérabilité même. Il faut désirer en finir à ce prix de délivrance certaine et c'est un privilège que de déchoir, caillou, arbre, homme, si l'histoire de l'esprit s'écrit en nous avec cette force qui dépasse les blessures de l'individualité. Ici un Hegel faunesque s'accorde avec un Nietzsche dionysiaque. Philosopher n'est pas apprendre à mourir, mais savoir qu'il y a un océan de possibilités ouvertes par la certitude du déclin. Qui ne s'activerait pas ici pour décliner vers un tel suspens de la mort ? Qui ne se laisserait pas entamer pour faire une pareille place à la manifestation de l'idée et à la profération de la parole perdue et retrouvée ? Dépasser par déclin consenti, c'est la sagesse non seulement de cette Philosophie de la nature dans sa part la plus attentive à la détresse des vivants, mais encore celle d'un Eternel Retour affirmatif, si

¹²⁶ Dante, *Purg.*, X, 124-129.

Nietzsche, au-delà du *Zarathoustra*, avait su enchaîner la série de métamorphoses que la nature plus encore que la culture réserve à ses observateurs exacts. La « Gaya Scienza » est AUFHEBUNG plus encore qu’Eternel Retour car l’Eternel Retour n’a besoin que notre affirmation, mais l’AUFHEBUNG résume un destin d’incertitude qui soudain trouve sa voie et préfère le faisceau de ses possibilités à l’évidence de ses propres limites. L’Eternel Retour dit « je veux », l’AUFHEBUNG dit « je passe », or vouloir est nécessaire, mais passer se résume à avoir de la chance.

En termes hégéliens, on pourrait conclure que les prolongements de la vie à venir qui se suspendent à l’AUFHEBUNG font de nous des infusoires ou de ces phosphorescences qu’en leur fécondité les mers du printemps laissent croître, comme par génération spontanée, sur leur surface : « en tant que possibilité réelle de la vie, bourgeonnant à l’infini, à chaque point, en une vitalité ponctuelle et passagère – lichens, infusoires, multitudes incommensurables de points de vie phosphorescents¹²⁷ ». Cette *generatio equivoca* a beau être réellement porteuse de l’intériorité subjective, remise entre les mains de l’AUFHEBUNG elle se retrouve tout d’abord « bornée à un tel agir organisateur ponctuel, qui ne se développe pas de lui-même en une articulation déterminée ni ne se reproduit lui-même (*ex ovo*) ». Certes, les êtres spirituels sont destinés à une telle articulation, mais leur passage comme individu à cette force de pensée est tellement précaire et tellement passager, qu’un instant l’individu qui, demain, sera Rembrandt ne fait que briller dans l’accident de son existence menacée comme un plancton flottant au gré des flots :

La subjectivité de l’être animal ne peut aller ici plus loin qu’à la luisance, à l’apparence extérieure de l’identité avec soi. Ce monde animal ne peut pas retenir dans lui-même sa lumière comme un Soi intérieur, mais ne fait que s’élancer au-dehors en tant que lumière physique, sans persister ; et les millions de points vivants vont, à nouveau, rapidement s’immerger dans l’élément. La mer montre, de cette manière, une armée d’étoiles, rassemblées en rangs serrés dans des voies lactées, et qui sont tout autant que les étoiles au ciel car celles-ci ne sont que des points lumineux abstraits, tandis que celles-là proviennent de formations organiques¹²⁸.

Pourtant cette vitalité universelle se stimule elle-même et agit sur elle-même, et jusque dans son déclin programmé qui la rend préférable à la lumière froide des étoiles, Hegel discerne l’entrée en scène de l’âme. Plus tard le vivant s’opposera à lui-même sur la terre ferme et deviendra esprit par la conquête d’une force intérieure capable de subjuguier ses propres conditions d’existence, mais jusque dans ce triomphe des terres émergées sur les

¹²⁷ E, § 341.

¹²⁸ E, § 341, add., p. 577-578 ; je reviens sur cette argumentation au chapitre VI.

landes marines, il demeure un goût de mer, c'est-à-dire de neutralisation, d'indifférenciation et de torpeur non développée. Et c'est comme mer plus que comme terre que l'esprit peut revenir d'abord à soi. La vie immanente de la mer devient ressource pour une terre qui, comme le remarque si exactement Hegel, n'est que « le cadavre géant de la vie précédemment immanente¹²⁹ ».

Qui voudrait saisir l'esprit *en esprit* à l'heure d'une impossible AUFHEBUNG des consciences ? L'esprit doit rester hors de l'esprit, c'est même sa seule chance de valoir comme esprit. C'est pourquoi il faut constamment revoir l'équilibre du système en lui préférant d'autres progressions phénoménologiques, phénoménologies du sommeil et du somnambulisme plus que de la conscience de soi. Une dialectique de la nature s'annonce ainsi au sein d'une AUFHEBUNG d'abord reconnue dans le langage de l'esprit, mais qui donne une nouvelle chance à l'esprit en l'abritant dans l'extériorité relative des moments naturels. Désormais, une AUFHEBUNG moins rassemblée, plus vouée aux renversement qu'aux réconciliations s'annonce, qui cherche dans les moments naturels la chance d'une AUFHEBUNG muette, mais pas moins centrée que l'autre en ce qu'elle fera de la terre le terme de sa puissance de subjectivation. Surpassements terrestres plus que spirituels, promesse des fleurs plus que des peuples, empilement de tables sédimentaires plus qu'innovations de la culture, le nouveau style de la pensée s'appuie sur des points et des instants post-humains qui n'ont d'égard que relatif pour les chefs-d'œuvre de la maîtrise de soi et des autres. La nature n'est plus le moyen de l'esprit, elle devient le terme d'un processus qui n'habite qu'occasionnellement l'âme vivante et cherche dans la synthèse terrestre le corps cométaire plus que sa dette lunaire. Le Savoir absolu se fait fourrure et la Religion révélée génération équivoque. Cet Hegel relu ne devient-il pas un Aristote, celui qui plaidait pour la connaissance des êtres vivants et soutenait, après Héraclite, que les dieux sont aussi dans la cuisine ?

On pourrait interpréter le dessein d'une lecture pantagruélique de Hegel (en TRINCH et en TRIPE) comme une résistance de la Physique aristotélicienne par-delà le naufrage du monde supra-lunaire et de la théologie du Premier moteur. La réalité du mouvement chez Aristote induit un autre commencement de la philosophie que la contemplation des substances séparées et si la coupure du supra et de l'infra-lunaire n'existait pas, ce serait à la Physique de jouer le rôle de Science première. Les partages du système sont tout autres, mais supposons la

¹²⁹ *Ibid.*

mort des AUFHEBUNG logiques et phénoménologiques, il y aurait place encore pour des AUFHEBUNG *de nature*, des bifurcations réalistes, des morphologies et des transitions de phase de caractère qualitatif dont le mouvement engendrerait des cycles de transformation, à condition évidemment d'être capable de ne pas réduire la nature à un déterminisme laplacien. C'est le sens du combat acharné de Hegel contre Newton, de la tentative de réhabiliter Képler contre la physique de la gravitation. On est trompé par la volonté implacable de Hegel de lutter contre les représentations romantiques. On devrait être plus sensible à sa tentative de donner toutes ses chances au concept infini dans son interprétation de la nature, même si les expériences qui devraient apporter les confirmations font encore défaut : « La philosophie n'a pas à s'inquiéter en quoi que ce soit, même si tous les phénomènes ne sont pas encore expliqués¹³⁰. » Viennent alors ces mises au point capitales sur le droit du concept parmi les représentations d'entendement qui régissent pour les savants régissent la nature :

Le concept n'existe pas ici comme quelque chose de représenté, ni la chose comme faisant face à l'être qui se la représente et comme ce qui est élaboré par lui ; le concept n'a pas la forme de la conscience, mais il est immédiatement dans l'élément de l'être, non séparé de celui-ci¹³¹.

La vraie philosophie de l'esprit est peut-être plus dans cette immanence du concept au sein de la vitalité universelle, dont elle déploie l'essence en en marquant les moments, que dans une expérience de la conscience sans cesse exposée au péril d'une séparation sans remède. Certes la raison est dédoublée et approfondit sa mémoire dans ce passage par la représentation qu'elle interprète et recompose, mais dès lors que le Savoir absolu a été prononcé et que le concept règne également dans toutes les parties du système, il y a une signification conceptuelle unique dans la nature et dans la nouvelle immédiateté ontologique qu'elle propose. Il faut opposer ces gains aux limites auxquelles doit se tenir une Phénoménologie de l'esprit tenue à sa loi propre :

La détermination de la vie telle qu'elle se dégage du concept, ou du résultat universel avec lequel nous entrons dans cette sphère de l'infinité est suffisante pour la caractériser, sans que sa nature ait à être développée plus avant à partir de là¹³².

Quelle AUFHEBUNG ouvrirait la voie à un tel développement au sein des seuls motifs de la conscience ? Et si l'analyse des relations entre la force et l'entendement, où je

¹³⁰ E, § 271, add., p. 390; cf. : « C'est du concept qu'il faut partir, et, même s'il n'en a peut-être pas encore terminé avec la « riche diversité » de la nature, comme l'on dit, il faut pourtant faire confiance au concept [...]. Mais le concept vaut pour lui-même ; le singulier s'en arrangera alors. », § 354, add., p. 644.

¹³¹ E, § 340, add. p. 573-74.

¹³² PE, p. 105.

trouve ces lignes, avait bifurqué dans une morphologie de la vie immédiatement déterminée dans l'élément de l'être ? Et si Hegel avait redoublé la loi de la reconnaissance en une analyse de la vitalité de la nature toute entière ? Et s'il avait remis la conscience malheureuse qui découlera de la lutte des consciences à la totalité de la vie ? Ces remarques suffisent pour en finir avec l'idée que Hegel, parce qu'il a choisi l'esprit, ne pouvait accéder à un concept réellement spéculatif de la nature. Au contraire, c'est lui qui demande en permanence qu'on écrive le contrepoint substantiel à toutes les victoires unilatérales de l'esprit.

L'Idée peut s'écrire à tout moment dans le conflit des consciences et dans les plis de la nature. C'est précisément marquer qu'on est toujours dans le seul combat des consciences que de ne pouvoir s'en défaire et de manquer le travail de l'esprit sur d'autres fronts de sa puissance de propagation conceptuelle. L'aristotélisme naturaliste pourrait ainsi être un des versants légitimes d'une nouvelle expansion de l'AUFHEBUNG, pour peu qu'on conçoive assez le système pour le déployer en des figures toujours plus expressives de son idéalité. A la façon de Leibniz, il faut en conséquence soutenir qu'en ce point du système de la vérité, l'heure d'une *réhabilitation des formes substantielles* est venue car c'est la nature même qui l'exige, non pas la nature des savants, mais la nature exposée selon les exigences les plus intérieures du concept. Et si l'on demande : qu'est-ce donc qu'une forme substantielle dans le temps de la biologie moléculaire et des neuro-sciences ?, il faudra répondre que ce n'est rien d'autre qu'une AUFHEBUNG qui est la forme propre aux ontologies de l'aléa car ici le passage n'intervient pas sur les seuls bords des substrats, mais le substrat est passage, ou encore, pour reprendre la formule hégélienne et lui donner son extension réelle, la substance est sujet, c'est-à-dire que la substance se constitue dans le saut qui stabilise des conflits en une forme instantanée qui désormais répond aux régularités qui rythment son évolution. La forme est ainsi substantielle, non pas par une fixité d'essence, mais parce que l'essence est devenir et que ce devenir n'existe qu'en tant qu'il traverse des formes successives qui en déterminent les possibilités réelles.

Cet ensemble d'observations, dont l'oeuvre du mathématicien et topologue René Thom reste le témoin le plus rigoureux à cette heure¹³³, suffit à couper court à la tentation de

¹³³ Thom a en effet des formules très fortes pour accompagner ce mouvement. Voici comment il exprime les relations entre la topologie d'un espace et les singularités d'une fonction définie sur cet espace. Nous n'appréhendons qu'avec difficulté, selon lui, un espace dans sa globalité. Nos tentatives ne consistent jamais qu'à y introduire des fonctions numériques qui ne font qu'aplatir l'espace sur l'axe de la valeur de la fonction. Et voici qu'un phénomène de résistance se produit : « Dans cet opération d'aplatissement, l'espace ne se laisse pas faire : il réagit en créant des singularités pour la fonction. Les singularités de la fonction sont en quelque sorte les vestiges de la topologie qu'on a tuée : on tue la topologie de la variété en l'appliquant dans l'axe réel, mais la topologie résiste, elle 'crie', et ses cris se manifestent par l'existence de points critiques. », in *Logos et Théories des Catastrophes*, à partir de l'oeuvre de René Thom, Patino, Genève, 1988, p. 26. Ces points critiques qui « crient » sont autant d'AUFHEBUNG. Mais c'est précisément ces points qui permettent de donner une interprétation morphologique et hylémorphique de la nature. Il n'y a donc d'émergence des formes qu'à partir de la résistance d'un espace

recourir ici à un néo-aristotélisme simple qui aurait prétention à restaurer l'intégralité du fait naturel après la rupture galiléenne, sous le prétexte que le mécanisme et la science déterministe ont réduit les formes à de simples agrégats d'interaction. Car il vient d'être montré que la forme dans l'âge de l'AUFHEBUNG n'est pas tant une essence simple qu'une brisure des symétries : elle ne s'exerce pas dans un champ de force stabilisé mais s'inscrit dans une dynamique en constant renouvellement. La forme substantielle n'est plus tant ici substrat du mouvement que la loi même du mouvement. Le travail de l'essence ne s'exerce pas seulement sur des plans de stabilité définis par leur téléos, mais révèle toute son actualité lors des sauts qualitatifs où la forme se déploie d'un coup entre le dernier instant du *desinit* et le premier instant de l'*incipit*¹³⁴. Cette essence instantanée est toujours une essence de la fulguration et ne saurait promettre la stabilité d'un monde partageant l'être d'une façon pacifiée. L'AUFHEBUNG reprend ainsi en elle le tournant de la science moderne et inscrit jusque dans la réinstauration éventuelle des formes la négativité de l'espace et du temps. La physique des discontinuités qualitatives qu'elle favorise reste moderne au sens où elle demeure une concaténation d'espaces reliés selon une loi, qui n'est ni seulement nécessaire, ni seulement contingente, mais plutôt convergente sans être prédictive, probable en restant seulement explicative, c'est-à-dire interprétative après-coup¹³⁵.

Le gain véritable du monde ainsi entrevu n'est jamais de promettre des Géorgiques nouvelles après l'âge de la technique. Il suit plutôt la ligne désignée par Hölderlin ou Rimbaud, celle d'instantanés fulgurants et organisateurs dont les coups successifs annoncent autant de mondes possibles. Pourquoi sont-ils organisateurs ? Parce qu'instantanés ils sont sous le signe de l'Un. Il ne peut advenir la division par leur entremise. Ils sont la vigilance de l'Un sur les champs de multiplicité. Plus l'instant frappe, plus le monde se contracte. Dans

global à une maîtrise univoque. Whitehead nommera « flash of insight » ces participations au mouvement de concrescence du monde, mais faute d'une pensée de la substance, il n'accèdera pas à la forme de cette concrescence ni à sa catastrophe constitutive.

¹³⁴ « Incipit », il commence, « desinit », il cesse : ces formules résument le problème médiéval de l'unité de la forme substantielle. L'enseignement de Thomas d'Aquin voulait que l'arrivée de la forme dans un substrat soit immédiate, qu'il n'y ait pas d'« inchoatio formarum », de commencement des formes dans les états matériels qui les précèdent, quel que soit le degré de privation qui les habite. On reconnaît le refus par René Thom de toute « émergence » des formes, qui sont toujours au contraire des espaces de contrôle formels des interactions matérielles. La doctrine qui veut que la forme substantielle soit indivisible a été au cœur de l'enseignement de Maître Eckhart, pour qui l'être, ou Dieu, s'empare des substrats immédiatement, dans l'ordre de la Nature comme dans l'ordre de la Grâce. Ainsi la génération du Verbe dans l'âme n'est précédée d'aucune altération des dispositions préalables : la génération est dans l'instant, l'altération dans le temps, la génération est amour, l'altération est douleur et guerre (*In Sap.*, n° 30, p. 350-351). C'est toute une métaphysique de l'instant qui découle de ces analyses, comme l'a parfaitement vu Vladimir Lossky : « Les formes créées existent dans le temps, leur génération est instantanée : l'instant de l'information est intemporel, dans la mesure où il est la limite du *feri* et de l'*esse*. », in *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960, p. 374. Toute la théologie s'en trouve transformée : « En dehors de ce Point secret d'omni-unité divine, où il ne saurait pénétrer que dans un moment intemporel de l'expérience mystique qui perce la durée et disjoint la continuité du créé, le théologien doit se contenter d'une connaissance de Dieu *a posteriori*. », p. 85.

¹³⁵ Cette première avancée topologique sera reprise au chapitre VI sous le titre de la « maritimisation de la pensée ».

l'instant absolu, il n'y a plus qu'une AUFHEBUNG, mais il n'y a plus d'opposition à résoudre. Certains de ces instants de surgissement se réaliseront aux dépens des autres sans qu'il soit pensable d'en subordonner la réalisation à un principe d'optimum quelconque, à moins qu'on veuille appeler optimum la capacité qu'a l'instant d'occuper à chaque fois la totalité du domaine qu'il désigne. Cet aristotélisme est un aristotélisme d'illumination, et non de refondation¹³⁶.

C'est ce qui suffit à distinguer ce type de *Naturphilosophie* de celle que Schelling proposera à partir de sa critique de l'idéalisme transcendantal. La nature comme AUFHEBUNG en effet reste une philosophie de l'esprit et n'envisage pas de proposer quelque pensée positive de l'existence au-delà des suppressions exigées par le concept se réalisant comme esprit¹³⁷. La nature n'est pas le fondement de l'esprit, elle est un exercice de l'esprit encore plus identifiable que celui que les reconnaissances entre les consciences peuvent proposer *dans la mesure même où la mort y règne*. La mort est la défondation permanente de la nature et c'est dans la mort que la nature révèle qu'elle n'est qu'une manifestation du concept. Renoncer donc aux exigences du concept pour accéder à un être plénier la nature, ce serait hypostasier le fondement naturel dont les formes substantielles, on l'a vu, sont la consommation perpétuelle. Dans la nature, le fondement ne se prête à la réalisation que pour basculer dans son annihilation, seule source de créativité pour le cycle naturel. Nul besoin ici de retirer le fondement et de le soustraire à la révolution des êtres, nul nécessité de créer une théologie du fondement où Dieu s'essaierait à être lui-même avant son heure car la nature n'émerge que par AUFHEBUNG et l'AUFHEBUNG n'est l'unité idéale de ses contraires que pour un pouvoir de synthèse qui s'est essayé depuis les racines de la nature.

¹³⁶ De même que Rimbaud a dû écrire une *Saison en enfer*, c'est-à-dire une Phénoménologie de sa conscience en devenir pour disposer du regard des *Illuminations*, de même nous faisons assez confiance à l'être passé du monde pour libérer l'accès à des facteurs illuminatifs qui se closent en autant d'instant privilégiés. C'est libérer un *Bateau ivre* sur les mers phosphorescentes de Hegel, c'est donner son « individualité poétique » au système inexorable du vrai. Et la lune, et les comètes suivent. Rimbaud : « C'est peut-être sur ces plans que se rencontrent lunes et comètes, mers et fables ? » (« Enfances », *Illuminations*). Mers et fables, est-ce un nouvel élargissement du nœud solide de la terre ? Hegel ici montre la voie : « Cette totalité qu'est la planète est le fondement et la substance universelle qui porte ce qui suit. Tout ce qu'il y a est cette totalité en mouvement, mais qui s'est mise en retrait sous un être-dans-soi plus élevé, ou, ce qui est à même chose, s'est réalisée de façon à être un être-dans-soi plus élevé. Celui-ci l'a à même lui, mais elle reste en retrait [...] », E, § 270, p. 387-388. Peut-on concevoir idée plus profonde sinon de l'homme, au moins de la fable ?

¹³⁷ Même si Schelling approche au plus près cette philosophie, quand il montre que si Dieu apparaissant dans l'être, « il serait dans cet être l'être aveugle, c'est-à-dire le non-Esprit (ainsi que le non-Dieu), mais *en* se niant comme le non-Esprit, par cette négation il parvient à se poser comme Esprit, et ainsi ce principe même doit-il servir son être *en tant que* Dieu. », in *Le Monothéisme*, leçon deux, trad. Alain Pernet, Paris, 1992, p. 51. Cependant la pensée retombe aussitôt dans la philosophie de l'Identité qui pose une latence de l'Esprit sans pouvoir résoudre le passage de l'être à l'Etant, c'est-à-dire de la Nature à l'Esprit : « Il est l'Etant même qui, jusque *dans l'être*, ne cesse d'être l'Etant même, c'est-à-dire Esprit (qui jusque *dans l'être*, se maintient comme essence, comme l'Etant même, c'est-à-dire comme Esprit. », loc. cit.

La pensée de trouver pas de repos à recourir à la nuit des puissances et la caractérogénie de l'instant-monde est une accélération du rythme de l'esprit plus que la tentative d'en redoubler les cycles en lui cherchant des précédents dans la nature. La réhabilitation des formes comme brisures qualitatives ne favorise ainsi aucun usage d'un aristotélisme qui n'aurait pas été médiatisé par le savoir des modernes, ni l'aristotélisme de la plénitude substantielle statique, ni un aristotélisme du pur substrat qui viendrait dénoncer de sa pérennité non conceptuelle les suppressions dont le concept est l'agent exclusif. Elle propose au contraire de trouver dans ce pouvoir de vie et de mort que le concept exerce sur la nature non pas la menace d'une annihilation de la nature, mais le moyen d'identifier ses pouvoirs les plus créateurs, pourvu bien sûr qu'on entende par le pouvoir du concept cet ambitus aléatoire qui résulte de la confrontation de toute réalité à sa mort prochaine. De même en effet que nos ancêtres espéraient toujours par des rites et des menaces appropriés obtenir la conversion du pécheur à sa mort, de même la nouvelle réhabilitation des formes substantielles recueille le pouvoir morphologique qu'une terre, promise à la destruction depuis sa fondation, fait fleurir sur les bords de sa fragilité. Car nous cherchons l'heure de la nature précaire, et non pas l'heure de la nature pérenne. C'est bien pourquoi nous pensons à ce point en solidarité avec la nature, car dans la nature précaire, c'est l'homme précaire que nous discernons¹³⁸.

Cet homme précaire, qui partage sans distinction les destins de la nature, se fait au cours de sa croissance synthèse vivante de la Terre et ses états psychiques élémentaires sont à cet égard de véritables participations telluriques, donnant lieu à des vécus morphologiques et des états qualitatifs qu'on peut scander ainsi :

L'esprit 1) dans sa substance – l'âme naturelle -, vit en y étant accordé [*mit lebt*] la vie planétaire universelle, la différence des climats, l'alternance des saisons, des moments de la journée etc., – une vie naturelle qui, en lui, ne parvient, pour une part, qu'à de troubles humeurs.

La vie planétaire universelle de l'esprit-nature 2) se particularise dans les différences concrètes de la Terre et se décompose dans les *esprits-nature particuliers*, qui au total, expriment la nature des continents géographiques, et constituent la *diversité des races*.

Cette différence se développe pour passer dans les particularités que l'on peut appeler des *esprits locaux*, et qui se manifestent dans la manière extérieure de vivre et de s'occuper, la conformation et disposition corporelle, mais, plus encore, dans la tendance et aptitude intérieure du caractère intellectuel et éthique des peuples.

¹³⁸ Cette unité faite d'échange et de confirmation est la définition même d'un humanisme voué au contrepoint de l'homme et de la nature. Rabelais a formulé ce cheminement musical lorsqu'il met au centre de son *Encyclopédie pantagruélique* une « grammaire historique et météorologique », unissant dans un même jeu de la lettre l'histoire humaine et l'histoire de la nature ; cf. *Philosophie à outrance*, éd. cit., p. 90 sq.

L'âme est 3) singularisée en *sujet individuel*. Mais cette subjectivité n'entre en considération ici que comme singularisation de la *déterminité naturelle*. Elle est en tant que le *mode* de l'être divers du tempérament, du talent, de la physionomie, et des autres dispositions et idiosyncrasies distinguant des familles ou des individus singularités¹³⁹.

Ces troubles impressions, ces influences climatiques, ces *Stimmung* opaques intriguent. Elles sont l'esprit local de ce que Hegel appelle « l'esprit universel », marque d'un attachement primitif à la terre, d'une fixation sur les variétés du pays et du sang, sur les traditions et les superstitions, l'ouverture indéfinissable à des corrélations cosmiques dont les effets vont s'effaçant au cours des élaborations des civilisations. La participation vitale à la nature appartient bien à l'histoire de l'esprit, mais l'esprit, possédé par le rythme des AUFHEBUNG, ne lui laisse que peu de chance de s'exprimer de façon significative. Mais dans le rythme de ce progrès des médiations qui est aussi bien celui d'une destruction universelle des qualités primitives, c'est à l'AUFHEBUNG de définir les chemins de survie pour les attachements dépassés. Elle les trouve dans les noms qu'elle se hâte de forger pour désigner les figures qui ne cessent d'affluer au rythme des suppressions inexorables. Les troubles impressions, purement atmosphériques, deviennent alors des races, les races des fixations d'esprits locaux et de totémismes fondateurs – toutes déterminations de la nature qui sont destinées à devenir subjectivité, mais ne le sont pour l'instant qu'au centre d'un processus obscurément naturel. C'est la terre, lune et comète, qui continue à parler dans ces figures successives vouées à une complexité qui brouille peu à peu leur origine. Bientôt elles ne seront plus que de simples sensations, mais par elles seules ce que j'ai dans la tête, je l'ai aussi dans le cœur :

La sensation est la forme du sourd tissage de l'esprit dans son individualité sans conscience et sans entendement [...]. Le contenu du sentir est précisément par là borné et passager, parce qu'il appartient à l'être naturel, immédiat, donc à l'être qualitatif et fini¹⁴⁰.

Par la sensation, voici que le qualitatif fait éruption dans le savoir, au prix même d'un engourdissement des facultés supérieures auxquelles se destine l'esprit. Le cœur hégélien est cette surdité au sein de laquelle je rencontre ce que j'ai de plus propre et je le pose au plus près de mon Moi concret et effectif, avant toute conscience de ma liberté et de ma spiritualité rationnelles. C'est évidemment là qu'il faut saisir l'intensité hégélienne, sa totalité intériorisée et sa ressource antérieure à toute AUFHEBUNG élaborée, volontaire et triomphatrice de ses conditions. Le cœur vital, quoique borné et passager, est l'AUFHEBUNG qu'aucune

¹³⁹ E, § 392-395.

¹⁴⁰ E, § 400.

conscience n'interroge au seuil même de l'Odyssée où elle se fera reconnaître. Certes le *Mein-eigen-sein*, mon être en propre, acquérera d'autres déterminations, peut-être plus solides, au cours de l'histoire du savoir que je dois traverser. Mais le « complexe du cœur », pour le nommer avec Hegel, est la forme substantielle qui stabilise dans son fond notre nature et nourrira toute la vie durant la guerre contre les abstractions et la capacité à surmonter ce qui est imposé du dehors.

Certes Hegel tempête contre les apologistes du cœur qui méprisent la pensée. Le cœur ne justifie rien et on ne compte pas les cœurs mauvais. La sensation n'est pas une forme adéquate d'une âme spirituelle. La sensation est une idéalisation, mais une idéalisation encore toute superficielle. Mais l'esprit lui-même a besoin de cette singularité. La subjectivité qui en découle n'est peut-être pas faite pour porter l'effort du concept, mais elle est la subjectivité naturelle qui dépend des temps et des espaces avec leurs limites. C'est la subjectivité conditionnée. Mais elle n'est pas pour autant conditionnée par cette condition inverse, qui est d'être libre, de suivre sa propre loi, de ne viser que la succession effrayante des AUFHEBUNG et de faire corps avec leur pouvoir d'élimination des enracinements et des consentements à la terre.

Certes, pour acquiescer à la sensation, il faut acquiescer au contingent. Il reste qu'il est hors de question d'en appeler à la sensation du cœur pour fonder un savoir. Hegel s'emporte alors :

Celui qui le fait se retire du champ, commun à tous, des raisons, de la pensée et de la Chose, en sa subjectivité singulière, en laquelle – puisqu'elle est quelque chose d'essentiellement passif – ce qui est le plus opposé à l'entendement et le plus mauvais peut pénétrer aussi bien que ce qui est conforme à l'entendement et bon¹⁴¹.

Mais l'engourdissement du pour soi dans la sensation soustrait à l'opposition du sujet et de l'objet et raconte une autre histoire du sujet que celui du sujet de la connaissance. Hegel trouve même une opposition significative pour décrire ces sphères de l'expérience. Il continue à appeler *phénoménologie* le savoir de la différence du sujet et de l'objet, tandis qu'il propose de nommer *anthropologie* la considération des contenus des actes du sujet, sans les soumettre à la dialectique de la conscience. La Métaphysique de la destruction comprend en elle ce moment anthropologique. Elle y suspend même son principe de survie.

Ceci suffit à confirmer que la caractérogie de l'instant-monde est bien un savoir distinct de la phénoménologie et que les contenus d'une caractérogie, quand ils ne sont plus

¹⁴¹ E, § 400.

évalués dans leur seule dimension logique, appartiennent de droit à une anthropologie renouvelée. Cette anthropologie unitaire, avant qu'elle ne le cède à la phénoménologie du sujet de l'objet, est donc celle du cœur. Hegel a beau décrier la théologie du cœur, il est aussi celui qui trouve dans le cœur et la circulation du sang le mouvement même du concept¹⁴². Le cœur est la circulation autour d'un centre, « la pure vitalité de l'irritabilité dans le centre¹⁴³ », la concentration ponctuelle s'ouvrant un site où déployer la force d'autoproduction du concept, au point qu'il faudrait instaurer une véritable réciprocité entre le cœur et le système : le cœur résume la force de la terre hébergeant l'intelligence du système, et le système est l'œuvre cérébrale qui cherche la bonté de cœur qui voudra bien lui donner une singularité sensible et un être propre.

Il restera jusque dans le Savoir absolu quelque chose de cette possession de soi que l'âme éprouve dans la sensation confuse car cette confusion contient à elle seule toute la soif que le sujet a de lui-même. Dans le sommeil déjà, défini comme retour à soi à partir du monde, le dormeur atteint à « l'essence universelle de la subjectivité¹⁴⁴ » et renoue avec la « puissance absolue » qui gouverne toutes les affections du sujet. Cette puissance absolue est la prémonition ténébreuse d'une jouissance de soi qui ne connaîtra d'autre limite que celle de sa satisfaction totale. Il faut compter avec cette dévastation de la différenciation dans la puissance, qui est déjà presque sa systématisation dans l'ordre de l'esprit. Rien n'est plus proche de la concrétude ultime que son ébauche dans l'indifférencié. Hegel n'aimait pas les vaches noires de la nuit absolue, mais son propre absolu procède d'une nuit d'ipséité dont nous affrontons désormais toute la puissance inchoative.

Et Hegel poursuivra plus loin encore cette ligne d'un absolu sommeillant en soutenant que, par rapport au sommeil, le réveil est URTEIL, un véritable jugement initial, un jugement avant tous les jugements, un PARTAGE de l'âme universelle rompant avec son indifférenciation nocturne. Plus tard, le système dans sa plénitude sera un « Sich-Urteilen der Idee¹⁴⁵ », un partage de soi de l'idée qui se juge. C'est à un tel sommeil paternel et au réveil de la fille du père des dieux, Brünnhilde, que le concept devra pour finir sa capacité à se séparer de lui-même pour engendrer l'esprit et la nature. Hegel, on le voit, n'est pas loin d'être ensemble Wotan, Siegfried et la Walkyrie des derniers temps. Il l'est sur un mode

¹⁴² Ainsi parle-t-il de la circulation sanguine, qu'il oppose au repos structurel des nerfs : « La partition infinie, ainsi que cette dissolution du partage, puis cette répétition du partage, c'est là l'expression immédiate du concept, que l'on voit pour ainsi dire, de ses yeux. », E, § 354, add., p. 654. Non seulement le cœur est concept, mais il est l'URTEIL du concept. On retrouve un mouvement de ce genre dans le mouvement de l'archet du violoniste, pure position (tirer), annulée (pousser) et finalement réinstaurée (tirer)...

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ E, § 398.

¹⁴⁵ E, § 577.

musical et tétralogique avant de l'être selon l'identité de l'identité et de la différence. Ce pouvoir présystématique méconnu décide de la nouvelle pérennité du système.

Sans abuser de ces prémonitions, il est bon de s'y attarder non seulement pour vérifier la cohérence du système, mais pour identifier son centre immobile, moteur de tous les autres mouvements et déterminer la part de non-savoir qui gravite autour de l'activité intégrale de connaissance. Ainsi l'Anthropologie redéfinie selon les modalités du système est-elle bien l'inscription en son cœur de vérités propres au vécu humain échappant à l'idéalisation irréversible. Ce sont ces émergences conceptuelles au sein d'un véritable *somnambulisme du savoir* qui constituent aujourd'hui les bases les plus solides de l'ultime philosophie de l'esprit. Elles constituent le cœur d'un système invisible non seulement écrit « dans le dos de la conscience », comme Hegel disait du parcours phénoménologique, mais dans le dos de l'identité à soi du savoir libre parvenu à son concrétude. Ces états inachevés, inaccomplis, abstraits comportent cette part de concrétude dont se nourrit une herméneutique issue du Savoir absolu. Comme telle, elle s'est rendue indépendante des fixations du sujet et de l'objet et des limitations qu'elles imposent à l'évaluation des œuvres de l'esprit.

*

* *

Ce non-savoir reconnu au cœur du savoir a retenu trop longtemps la pensée de Georges Bataille pour que son œuvre puisse être négligée dans le contexte de la relecture présente de Hegel. Si, selon le point de vue qui a été développé ici, le non-savoir en effet est une propriété non du concept ou du Système, mais de l'AUFHEBUNG dont il procède, l'interprète voué à sa manifestation entre lui-même dans un suspens où chacun de ses gestes de révélation est exposé à une forme d'annulation de soi qui veut renaître. Le lecteur devient un événement du système, et particulièrement de la part aléatoire du système et de son impossible relève. Il s'expose alors à disparaître dans les failles du système où gît la nouvelle AUFHEBUNG résolument placée au-delà des jeux du sujet et de l'objet. Bataille formule l'enjeu de cette disparition du point de vue d'une anthropologie du sacrifice :

Ce sacrifice *que nous consommons* se distingue des autres en ceci : le sacrificateur lui-même est touché par le coup qu'il frappe, il succombe et se perd avec sa victime¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, 1978, (désormais EI), p. 176.

Et Bataille va plus loin encore dans l'élaboration de ces conditions herméneutiques exigées par le Système quand il continue dans ces termes :

L'athée est satisfait d'un monde achevé sans Dieu, ce sacrificateur est, au contraire, dans l'angoisse devant un monde inachevé, inachevable, à jamais inintelligible, qui le détruit, le déchire (et ce monde se détruit, se déchire lui-même)¹⁴⁷.

Bien entendu, ce monde inachevé et inintelligible n'est pas contre le système, il est l'autre visage du système quand il se voue à sa propre AUFHEBUNG. Bataille a tort de poser que ce « sacrifice où tout est victime » reste inconcevable dans un système du Savoir qui, on le sait maintenant, n'est pas tant jouissance de soi dans le Savoir que conscience définitive de la ruine universelle. Et Bataille identifie lui-même le lieu d'exercice de l'AUFHEBUNG lorsqu'il propose cette formule : « C'est quand je défaille que je saute¹⁴⁸. »

Certes, il faut accorder à Bataille que « ce monde qui se détruit, se déchire... ne le fait pas d'habitude avec fracas, mais dans un mouvement qui échappe à celui qui parle¹⁴⁹. » Mais quel est ce mouvement si ce n'est celui du système ? Et quel est ce silence si ce n'est celui qui redouble la puissance de parole du système ? A ceci près que ce silence énonce le non-savoir du système. Par là, il ne le détruit pas, il le confirme, en marquant l'écart qui sépare, dans le Système, le sacrifice du Sauveur qu'il expose et le sacrifice du lecteur qui se supprime avec le tout. Dans la parole Dieu est mort et ressuscité, dans le silence de l'effectuation Dieu lui-même meurt avec son lecteur :

En effet, ce qui succombe avec Dieu, avec moi, est la mauvaise conscience qu'avaient les sacrificateurs se dérochant devant le sacrifice¹⁵⁰.

Le Système nous a appris à devenir Dieu. Nous devons le devenir : « autrement nous ne saurions pas ce qu'est sombrer¹⁵¹ ». Or sombrer, qu'est-ce d'autre que le geste du Système ? Sombrer, c'est se saisir de toutes les puissances de l'AUFHEBUNG, s'exposer à sa puissance de résolution, s'offrir à la nuit de sa métamorphose. Ainsi le sacrifice admet cette nouvelle approche toute en suppression et en risque de mort : « la lie des agonies possibles est le sacrifice¹⁵² ». Dans cette danse shivaïste débridée, toute la chance de l'AUFHEBUNG est pourtant expressément marquée, même si c'est sous la forme d'un sacrifice de la raison :

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ EI, p. 177.

¹⁴⁹ EI, p. 176.

¹⁵⁰ EI, p. 176.

¹⁵¹ EI, p. 177.

¹⁵² EI, p. 180.

Ce sacrifice de la raison est en apparence imaginaire, il n'a ni suite sanglante, ni rien d'analogue. Il diffère néanmoins de la poésie en ce qu'il est total, ne réserve pas de jouissance, sinon par glissement arbitraire, qu'on ne peut maintenir, ou par rire abandonné. S'il laisse une survie de hasard, c'est oubliée d'elle-même, comme après la moisson la fleur des champs¹⁵³.

La raison ne s'efface pas ici devant la foi, mais n'entre pas moins dans son partage suprême. C'est assez dire combien le non-savoir n'est pas extérieur aux actes de la raison, mais s'exerce en son sein et dans la supposition de sa maîtrise. Seulement, la raison totale issue de l'AUFHEBUNG finit par engendrer sa propre AUFHEBUNG et commence l'heure du non-savoir acquis au cœur même du savoir. Dieu seul peut effectuer un tel passage :

Je m'en remets à Dieu pour se nier lui-même, s'exécrer, rejeter ce qu'il ose, ce qu'il est, dans l'absence, dans la mort. Quand je suis Dieu, je le nie jusqu'au fond de la négation¹⁵⁴.

L'AUFHEBUNG radicalisée n'en réserve pas moins une possibilité unique : parce qu'elle est, depuis ses origines terriennes, le mouvement même de moissonner et d'engranger, elle laisse aux glaneurs leur part aventureuse. C'est pourquoi elle trouve sa définition la plus fructueuse et la plus apte à déjouer les idées fausses de la rationalité systématique quand elle est nommée : « survie de hasard ». Comme dans les tragédies de Shakespeare, tout le monde meurt, mais Ophélie continue de flotter sur les eaux et c'est Rimbaud qui vient en recueillir la pâleur : « fantôme blanc, sur le long fleuve noir ». C'est que « L'Infini terrible effara ton œil bleu ».

Voici donc l'heure du non-savoir chez celui qui s'est fait Dieu : « ignorance inconnue, inconnaissable¹⁵⁵ ». Tout est fait dans la vie représentée pour éviter cette confrontation. Bataille l'avoue :

Mais au lieu de saisir ce déchaînement de soi-même, un être arrête à soi le torrent qui le donne à la vie, et se voue, dans l'espoir d'éviter la ruine, dans la peur de gloires excédantes, à la possession des choses. Et les choses le possèdent quand il croit les posséder¹⁵⁶.

Certes la ruine poursuit son œuvre, mais surgit alors un possible nouveau, « l'homme glorieux survivant à la ruine accomplie de lui-même ». Cet homme-là n'est pas Dieu, mais la solitude sans repos, non sans ce trait qui le qualifie : « Comme un trait de foudre, la chance –

¹⁵³ EI, p. 178.

¹⁵⁴ EI, p. 152.

¹⁵⁵ EI, p. 152.

¹⁵⁶ EI, p. 150.

lueur dans les débris – échappant seule à l'avare comédie¹⁵⁷. » L'AUFHEBUNG est la fulguration de cette chance.

Bataille aura toujours repoussé les tentations d'une confusion « avec le tout de l'univers¹⁵⁸ » car il n'y a pour lui qu'une question pour la pensée : comment renoncer au désir d'être tout ? Or, dans cette mythologie, le tout console du désespoir. L'AUFHEBUNG, même comme chance, se dresse contre cette issue et revendique la certitude du désespoir. Le non-savoir est en somme le savoir de mon désespoir. Il faut se protéger ici d'un dogmatisme du pire et d'une évaluation erronée de l'« annulation » hégélienne dont Bataille se moque¹⁵⁹. Car cette chance dans l'avare comédie, cette survie de hasard, cette négation intégrale, même du négateur, sauf pour le glaneur, qu'est-ce d'autre que la Nature elle-même, non pas celle qui me promettrait d'être tout, mais qui me prend dans sa totalité pour m'enseigner en permanence que je ne suis rien, que je suis déjà passé et que c'est à peine si j'ai la chance de me reproduire avant de disparaître ? Bataille dramatise une scène qui n'a d'autre signification que celle d'un tableau naturel et l'« expérience intérieure », qu'est-ce d'autre que la traversée de mon être naturel par mon esprit qui n'est jamais sans commencer par cesser d'être ?

A l'extrémité fuyante de moi-même, déjà je suis mort, et *je* dans cet état naissant de mort parle aux vivants : de la mort, de l'extrême¹⁶⁰.

Mais l'extrême est le nom non de la mort, mais de la vie, – certes d'une vie qui ne recule pas devant la mort, c'est-à-dire d'une vie dont le cœur est AUFHEBUNG et dont l'AUFHEBUNG constitue le centre et la forme substantielle. Tout Hegel témoigne dans ce sens :

Ce qui est médiocre dure, et régit en fin de compte le monde ; une telle médiocrité a aussi des pensées, elle s'en sert pour réduire à l'aplatissement le monde existant, elle éteint la vitalité spirituelle, fait de celle-ci une simple habitude, et cela dure ainsi. Sa durée consiste précisément en ce qu'elle subsiste dans la non-vérité, qu'elle n'obtient pas son droit, – qu'elle ne rend pas au concept l'honneur qui lui est dû, que la vérité ne s'expose pas en elle comme procès¹⁶¹.

Et Hegel ne se contente pas d'avancer ces vérités dans l'ordre du simple temps physique, il peut répondre même à Bataille sur son terrain d'élection, le rapport des sexes. Car

¹⁵⁷ EI, p. 151.

¹⁵⁸ EI, p. 10.

¹⁵⁹ « Petite récapitulation comique. [...] Sa mémoire le ramène à l'abîme aperçu, *pour l'annuler*. Le système est l'annulation. », EI, p. 56.

¹⁶⁰ EI, p. 58.

¹⁶¹ E. § 259, add. p. 362.

si, chez Bataille, « la consommation bachique des corps¹⁶² » entre toujours en rivalité avec la promesse idéaliste du salut et par là-même devient érotisme et rapport radical à la mort, la reproduction sexuée chez Hegel est un site d'expérience qui vérifie tout autant que le sentiment animal est « un sentiment d'*incertitude*, d'*anxiété* et de *malheur*¹⁶³ ». Sentiment animal, dira-t-on ? Mais précisément, Bataille n'a d'autre signification que de réenseigner le sexe à l'amour, et la nature du genre à ceux qui se cherchent en esprit dans l'amour pur. Bataille est le modèle même de cette régression naturaliste au sein des idéaux de la famille éthique et c'est comme tel qu'il témoigne de l'esprit, par cette capacité à produire une *conscience* de la vie animale et de l'état naturel. Nul besoin alors de dramatiser « l'expérience intérieure », comme si elle était une « extrémité » de la seule conscience. L'expérience intérieure ne devient telle que si elle est expérience intérieure *de la nature*, ou découverte encore que la nature n'est rien d'autre qu'expérience intérieure. Et précisément elle l'est dans le rapport des sexes et dans sa capacité à maintenir la réalité du genre dans la reconnaissance des visages. L'incertitude, l'anxiété et le malheur changent alors entièrement de sens.

Le débat avec Georges Bataille permet ainsi de libérer toute la puissance des dialectiques hégéliennes en redoublant la vitalité naturelle des relations éthiques, en apprenant aux amants à mourir comme les éphémères, à entrer dans la relation sexuelle avec toute la force conceptuelle qu'elle incarne, même si c'est par elle risquer de pérenniser un état encore simplement représentatif¹⁶⁴. Mais cette représentation est celle de l'instant-monde, qui enseigne l'AUFHEBUNG à toute stabilisation éthique de la relation amoureuse et maintient ainsi paradoxalement vivantes toutes les exigences de l'esprit.

Bataille permet donc de relire les prédictions de mort de la sexualité hégélienne, non pas dans l'ignorance de l'instauration éthique de l'amour, mais plutôt comme la condition d'un réveil de son AUFHEBUNG jusqu'au cœur de l'instauration spirituelle. Le genre vient ici au secours des sentiments en imposant les limites des singularités à l'affirmation graduelle de l'universel dans l'esprit. Le genre naturel contraint ainsi le genre spirituel à s'incarner dans

¹⁶² EI, p. 60.

¹⁶³ E, § 368.

¹⁶⁴ Hegel fait de l'orgasme un instant-monde, même si c'est pour le contenir strictement dans les limites de la représentation : « La *conception* est la contraction de l'individu tout entier en l'unité simple qui s'abandonne, en sa représentation ; la semence est cette représentation simple elle-même, – tout à fait un unique point, comme le nom et le Soi tout entier. », E., § 369, add., p. 707. Ces limites n'excluent pas cependant la présence du concept dans la différence sexuelle et dans son acte : « La *formation des sexes différents* doit nécessairement exister comme posée par le concept, parce qu'ils sont, en tant que non indifférents, une impulsion. », *op.cit.*, p. 705. En maintenant l'exigence du point instantané (le nom, le Soi) dans l'AUFHEBUNG, notre caractérologie répète ainsi les limites de l'orgasme dans sa relation au concept, ce que nous avons appelé après Hölderlin et Mallarmé une « hyperbole ». Elle est une forme d'érotisme du concept, non pas l'érotisme continu de Bataille, qui a perdu le lien entre concept et représentation, mais un érotisme de résorption instantanée de la représentation dans le concept. Le TRINCHBEGRIFF est le Savoir absolu devenue une impulsion qui jouit des signes pour faire place à la Parole.

des singularités mortelles, qui s'aimeront d'autant plus qu'elles seront davantage promises, comme singularités incarnées, à une mort ou une maladie certaines. Mais l'amour enseigne à mourir dans l'orgasme plutôt que dans la maladie. C'est revenir à la puissance pure de saut de l'AUFHEBUNG et défier de toutes les forces de la nature une survie dont Hegel explique clairement qu'elle n'est chez les individus qui survivent à leur impulsion érotique qu'une mort développée « à même leur figure¹⁶⁵ ». L'érotisme, c'est l'AUFHEBUNG à l'état nu, et pour cette raison résolument sans avenir, c'est le passage au concept sans le dépassement de la représentation, c'est la suppression de la différence dans le suspens de sa réinstauration. A ce titre, c'est le facteur de connaissance le plus complet que mette à notre disposition l'instant-monde.

Ainsi le sexe hégélien est-il une pédagogie de la mort et du sacrifice dont le « non-savoir » fini est égal au savoir infini qu'il fait gagner à l'espèce. C'est ce qui permet de distinguer entre la jouissance, dans sa signification absolue, et le mauvais infini de la reproduction naturelle. Encore faut-il pour se tenir sur ce faite de la jouissance accepter de se tenir dans une logique du genre :

Le genre ne se conserve que grâce au déclin des individus qui, dans le processus d'accouplement, ont donné plénitude à leur détermination et, dans la mesure où ils n'ont point de détermination supérieure, vont par là à la mort¹⁶⁶.

L'universalité intérieure reste, face à la singularité naturelle du vivant, la puissance négative qui lui fait violence et cause sa perte¹⁶⁷.

Notre inadéquation à l'universel est notre maladie originaire et le germe inné de la mort de l'individu, qui ne meurt jamais que de lui-même pour être enfin conforme à son concept : « La suppression de cette inadéquation est elle-même l'exécution de ce destin¹⁶⁸. » Nous ne vivons ainsi qu'en introduisant imaginativement notre singularité dans l'universel. Pour peu qu'elle devienne simple habitude « dénuée de processus », nous nous tuons nous-mêmes et parachevons ainsi dans la nature notre expérience intérieure des puissances du négatif. Hegel a des franchises inouïes pour exposer ces processus d'autodestruction de la vie par elle-même qu'il voit jouer à plein jusque dans les principes d'assimilation eux-mêmes. Car l'assimilation suppose que l'organisme « fait abstraction de sa colère contre l'objet », tout en réalisant concrètement qu'il n'est qu'une erreur puisqu'il limite le genre dans son universalité :

¹⁶⁵ E, § 370, add., p. 707.

¹⁶⁶ E, § 370.

¹⁶⁷ E, § 374.

¹⁶⁸ E, § 375.

L'opération abstraite de se repousser soi-même, par laquelle l'animal se rend extérieur à lui-même, est l'*excrétion*, qui clôt le processus de l'assimilation [...] En tant que l'organisme se sépare ainsi de lui-même il s'inspire du dégoût à lui-même pour n'avoir plus eu confiance en lui-même [...] Les excréments ne sont donc rien d'autre que ceci, à savoir que l'organisme, reconnaissant son erreur, rejette son implication avec les choses extérieures¹⁶⁹.

Voilà qui est bien « chié chanté¹⁷⁰ », mais ce qui est rejeté ainsi, ce n'est pas seulement l'inutile, mais l'ensemble de l'activité mise en conflit avec l'extériorité de la nourriture. L'organisme ne se débarrasse pas d'éléments résiduels ou indigestes, mais du processus d'assimilation lui-même sous la forme de l'ingestion d'une quantité matérielle. Voici donc que le sang rejette le sang et que la vie n'hésite pas à se débarrasser de la vie : ce modèle extrême du retour à soi n'est-il pas celui de l'absolu tout entier ? Chercher l'AUFHEBUNG, c'est donc toujours un peu fouiller la merde des petits enfants pour y trouver des noyaux de cerise¹⁷¹ ! Mais garde à nous de confondre les organes de l'excrétion avec les parties génitales, l'ingestion avec la parole ou le baiser, et de ne voir que le boire et le cracher dans la considération de la bouche. Ce serait voir avec les seuls yeux de l'entendement et manquer l'instant du passage.

Rabelais l'a dit, on peut montrer son génie par l'invention d'un torchecul¹⁷². Mais Hegel rappelle qu'il y a beaucoup de prétention à valoriser les complications intestinales chez les animaux supérieurs aux dépens de la simplicité des animalcules tubulaires car, du point de vue du concept, il faut en juger autrement :

Le processus digestif *médiatisé* dans les organismes animaux supérieur, est, eu égard à son *produit caractéristique*, un *superflu*¹⁷³.

Rien de plus baroque et prétentieux qu'un intestin dont se passent très bien les vers et les animaux marins ! Seulement, dans cet allongement des processus de l'assimilation, les animaux supérieurs affermissent leur identité et approfondissent leur singularité par rapport à leur milieu. Quoiqu'il en soit, au cours de ces transformations boursoufflées, la vie se juge elle-même sous le regard d'une puissance qui l'enveloppe et la pose. L'esprit n'est que trop impatient d'en finir avec ces détours ! Superflu, erreur, colère, l'anthropomorphisme du

¹⁶⁹ E, § 365, p. 685.

¹⁷⁰ « C'est bien chié chanté, beuvons », *Gargantua*, V, p. 18. On trouve aussi : « C'est bien chien chié chanté pour les discours » dans le *Tiers Livre*, XXXVI. Ce chant là est le Savoir absolu de l'anus solaire selon Bataille.

¹⁷¹ *Pantagruel*, chapitre XXIV, in fine; cf. Hegel méditant sur l'abondance des *faeces* des petits enfants, § 365. Il en déduit que l'organisme a pour première fonction de vaincre et d'éliminer ses propres productions.

¹⁷² Cf. *Gargantua*, XIII.

¹⁷³ E, § 365.

biologiste spéculatif n'a pas de limite, mais il indique aussi bien une seule direction : la vie ne se bâtit et ne traverse tant d'obstacle que pour s'abolir et se précipiter vers le Partage ultime du savoir. Toute nature est concept par son sens de la fin.

On le sait, l'esprit se construit dans cette suite de victoire sur ses moments subordonnés et se découvre comme puissance logique au sein même des configurations matérielles qu'il traverse. Le passage à l'autre est la récompense de ces AUFHEBUNG qui ne furent des destructions que parce qu'elles offraient la chance de transformations qui semblaient inaccessibles. La mort a donc sa face de lumière, qui vaut plus que la vie parce qu'elle est déjà la jouissance que l'esprit se donne à lui-même.

Hegel va ainsi jusqu'à soutenir que l'animal se méconnaît lui-même lors qu'il s'attaque à l'aliment, puisque toute son organisation biologique est déjà puissance d'assimilation. De même que l'amant se trompe en agissant en vue d'une fécondation qui ne sera qu'une reproduction selon la chair, la rage de dévorer et de digérer un aliment dans un système stomacal et intestinal complet est une complication que la vie s'impose à elle-même pour y rencontrer la plus imprévue des leçons :

En venant à lui-même et en se connaissant comme une telle puissance, l'animal devient ennemi de lui-même, pour s'être engagé dans un lien avec les puissances extérieures et il se tourne désormais contre lui-même et son opinion fautive, mais, par-là, se débarrasse de son être-tourné-vers-le-dehors et fait retour à lui-même. La victoire remportée sur la puissance inorganique n'est pas une victoire remportée sur celle-ci comme sur une puissance inorganique, mais la victoire remportée sur l'être animal lui-même¹⁷⁴.

Nietzsche a toujours soutenu que le peuple allemand avait une digestion difficile et qu'il fallait y trouver la source de sa métaphysique. La proposition de Hegel est un peu différente. Dans la digestion, le vivant ne digère pas tant l'aliment que l'illusion d'avoir besoin d'un intestin. Le vivant se digère en expulsant sa fonction digestive elle-même. Si les Allemands digèrent si longuement, c'est qu'ils digèrent la digestion et se punissent ainsi de la naïveté de s'être crus appelés à manger. De même les amants font l'amour non seulement pour extérioriser leur semence, mais pour se libérer de leurs organes sexuels qui les entraînent vers la fausse route de la reproduction et de l'éducation, fautive non pour l'espèce, mais par rapport à leur désir d'absolu. Reste que dans le plaisir de manger et dans les cris de l'amour, l'individu implore l'absolu de se rendre présent dès maintenant et se prépare à se débarrasser et de la viande savourée et du partenaire étreint en un double crime qui annonce l'imminence du concept. Nous sommes des machines à produire le concept et ce n'est certes pas par le

¹⁷⁴ E, § 365, add., p. 684.

concept que nous sommes humains. Nous concédons un moment à l'humanité lorsque nous faisons de nos AUFHEBUNG des patiences du concept, mais nous devenons à tout le moins post-humains dès que nous mobilisons les mille chemins de l'instant-monde pour désigner une abréviation du réel qui nous livrerait la circularité du savoir sans avoir à en connaître les détours. La philosophie de l'esprit réside dans les deux versants de l'expérience : par l'art des patiences et des passages elle raconte l'histoire du monde, par le bond des satisfactions auto-destructrices elle renonce à la représentation et produit des ellipses phénoménologiques qui résument la puissance qu'a un individu de passer par-dessus le rôle qui lui est assigné dans l'univers, pour rejoindre la pure ipséité qui l'excepte du dur labeur de l'existence. Bataille a su discerner pareille impatience d'en finir, mais il l'a placée dans des excès qu'il croyait contraires au système du LOGIKBEGRIFF : il ne faisait que confirmer les voies, tout aussi systématiques, du TRINCHBEGRIFF.

Mais pourquoi donc une pareille « colère », qui avant d'être colère contre les choses est d'abord une bile qui se digère contre elle-même ? Parce que le sujet n'est pas destiné à se perdre dans les choses et les êtres, il n'est destiné qu'à soi. Ce qu'il faut surmonter en somme, ce n'est pas la nourriture, mais le risque autrement général de croire au monde extérieur et de lui demander les motifs de sa survie. L'assimilation biologique ne permettrait-elle pas en ce point de l'analyse d'approcher au plus près des ressorts de l'aliénation qui apparaît ici toujours comme une illusion absurde et une croyance mal placée ? Les choses au fond n'y sont pour rien, mais toute la faute revient aux processus que nous développons pour les mériter. Jamais Hegel n'a été aussi loin d'une philosophie de la médiation :

Les expériences de *Spallanzani* et d'autres, ainsi que la physiologie moderne, ont prouvé aussi de façon empirique, et fait voir en sa conformité au concept, cette immédiateté avec laquelle le vivant, en tant qu'*universel, sans autre médiation*, par son simple contact avec les aliments et le simple accueil de ceux-ci dans sa chaleur et dans sa sphère en général, *se continue en eux*[...]. Les recherches sur les actions *médiatisantes* n'ont pas dégagé de moments plus déterminés de cette transformation¹⁷⁵.

Point donc de philosophie mécaniste de l'excitation, de la sécrétion, de l'appropriation ! Il faut tout au contraire, au prix d'une effronterie toute idéaliste, dire de l'organisme que « s'il était actif face à l'inorganique, il ne parviendrait pas à son droit¹⁷⁶ » ! Tout est retour à soi dans ce « droit » et nul n'échappe dans le fond à la puissance du Soi, quand bien même il se persuaderait qu'il est né pour se perdre dans le divers et dans les

¹⁷⁵ E, § 365.

¹⁷⁶ E, *ibid.*

expériences qu'il suscite. De Hegel à Leibniz, la philosophie n'a donc pas renié ses positions fondamentales : il n'y a pas d'affection, seulement des variations, et ces variations sont des variations dans les limites que se donne un soi primordial à jamais clos sur ses déterminations. Seulement l'esprit hégélien est pressé d'en finir avec ses détours et veut jouir au plus court de son sacrifice.

Bien sûr chez Hegel, le retour à soi n'est jamais un retour à une identité simple, mais la conservation de ce soi par une AUFHEBUNG dont l'instant privilégié transforme l'altération supposée en moment du sujet. Il y a cette puissance d'affirmation dans le pathos hégélien de la négativité et ce romantisme de l'extrême est d'abord un classicisme de la maîtrise de soi. La négation de l'Autre n'est pas sa destruction, mais l'entrée dans une catastrophe de soi qui, demain, sera esprit. En s'exposant à la mort, dans la digestion comme dans la reproduction, le vivant entre dans une histoire où la relation à l'altérité est toujours une éducation à l'identité. Culte identitaire ? Non culte de la hâte dans l'identité, précipitation lente, mais inexorable vers l'instant fatal. Cette fatalité ne déroge pas à l'ordre total, car précisément cette précipitation se nomme nature. Cette nature résume pour nous toutes les chances de donner une forme à ce qui en nous sans cesse veut finir.

Tel est le droit des sujets engagés dans une telle nature : jamais de se garder, mais de s'exposer, non par ostentation d'un soi tout fait, mais en vue d'une victoire sur soi qui n'est jamais que l'abolition du processus qui soutient la fiction du monde. Le sujet hégélien n'est pas un être jeté dans le monde, c'est un être chez soi qui s'invente la fiction d'un non-moi pour se posséder davantage. C'est un sujet qui n'accepte le divertissement du monde que pour intensifier l'étreinte par laquelle il se lie à lui-même. Qui a armé ainsi le soi dans la série de ses deuils et des blessures ? Celui qui l'a invité au théâtre de soi-même et l'a initié aux paradoxes du comédien : imitation et froideur. La formule de la vie tient dans ces quelques mots : se tenir à distance et s'imposer la circulation des masques. Dans la langue de la digestion : « cette production réelle, dans laquelle l'animal se redouble en se repoussant de lui-même, est le degré ultime de l'animalité en général¹⁷⁷. » Il sera le degré ultime de l'animalité pour la simple raison qu'il est déjà le premier degré de l'esprit et esquisse le style de ses aliénations.

C'est un pur excès de réclamer donc après Bataille des dialectiques de l'absurde de cette forme :

¹⁷⁷ E, *ibid.*, p. 685.

Le suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison demande un dernier sacrifice : la raison, l'intelligibilité, le sol même sur lequel il se tient, l'homme les doit rejeter, en lui Dieu doit mourir, c'est le fond de l'effroi, l'extrême où il succombe¹⁷⁸.

Cette parole de meurtrier de Dieu est la parole du plus laid des hommes pour garder le style des appellations nietzschéennes. Cette parole demeure une parole conçue du seul point de vue despotique de la conscience, une parole aliénée par son objet *considérée comme une réalité située au-delà*, une parole « phénoménologique », comme l'appelle Hegel, pour la distinguer toujours de la véritable philosophie de l'esprit¹⁷⁹. Car du point de vue du concept, la pensée philosophique ne dépend pas de la seule conscience, mais *de ce qu'il y a d'identique dans le sujet et dans l'objet*. Cette connexion absolue dans le concept, qui dépasse toute relation représentative, est le point de vue authentiquement digestif de la pensée.

Les meurtriers de Dieu sont toujours des fichtéens définitifs pour qui le Non-Moi demeure toujours un objet du Moi. Ils demeurent ainsi fixés sur le « choc infini » qui relie un moi fini et une chose en soi. Le Moi doit « venir à bout » du Non-Moi sans parvenir à aucune unité véritable. C'est seulement une unité qui *doit être*, mais le Moi et le Non-Moi demeurent séparés. L'excès de Bataille repose exactement sur ce processus : on fait de la *finitude* des termes quelque chose d'*absolu*¹⁸⁰. Finitude, absolu, cette contradiction appelle la vengeance et s'achève en une infinitisation unilatérale du sujet.

Et cette erreur est une erreur de digestion. C'est Bataille qui, dans son bilan de la raison humaine dans l'histoire défend l'idée que l'esprit se distingue de l'estomac en ce que « l'estomac, qui digère les aliments, ne se digère jamais lui-même », tandis que l'esprit dans son désir d'appropriation finit par se réduire lui-même à l'état de chose appropriée¹⁸¹. Proposition deux fois fausse : d'abord parce que l'estomac non seulement se digère, mais digère même l'idée de digestion dans sa marche vers la maladie et la mort qui libère l'esprit, ensuite parce que l'esprit, comme l'estomac, ne s'approprie rien d'autre que lui-même, non certes comme un objet d'aliénation ou d'asservissement, mais comme la découverte par le sujet de ce qui est sien dans l'objet.

Le « concept de digestion », l'expression de Hegel n'est pas trop forte, enseigne donc qu'il ne faut pas prendre toujours avec le même sérieux les destructions auxquels procède le système ou qu'il semble justifier. Dans ce cours universel du sacrifice, ce sont aussi des différences seulement jouées qui tombent, ce sont des scénarios de destruction non pas pour

¹⁷⁸ EI, p. 155.

¹⁷⁹ E, § 415.

¹⁸⁰ Je suis l'exposé lumineux de Hegel contre les Fichtéens dans l'addendum, n° 2, de E, § 415.

¹⁸¹ EI, p. 154.

des êtres dans leur contingence existentielle, mais pour le sujet en train d'apprendre sa vocation au mouvement et l'art de se produire en vue de lui-même. La destruction peut bien alors devenir « ma Béatrice¹⁸² », si elle vaut comme le nœud par lequel je me possède moi-même au cours d'épreuves sans nombre. Je ne détruis alors ni les autres ni moi, je ne fais que m'élever au-dessus de la ruine des erreurs au nom desquelles je me croyais destiné à n'être pas moi.

Le soi est donc bien « un sacrifice où tout est victime », mais c'est avoir peur de soi que de reculer devant un tel mouvement d'en finir avec ce qui nous retarde d'être libre avec nous-mêmes. Mais n'est mûr pour une telle liberté que celui qui cesse de s'attarder au cours intestinal de ses processus et découvre qu'il doit expulser de lui-même l'erreur permanente de retarder le moment de n'être pas soi. Entre temps il a vérifié qu'il ne s'est rendu superflu dans tous ses actes que pour s'enseigner à lui-même qu'il était mouvement : « de même que l'esprit est d'autant plus fort qu'est plus grande l'opposition qu'il a surmontée¹⁸³. »

La monade hégélienne fait passer en soi l'épreuve d'une mort frappant tous ses attachements, y compris celui de Dieu, objet parmi les objets, dont elle vérifie le néant jusque dans le secret de son cabinet d'aisance. Qui dénoue la constipation de Dieu par ses tripes est bien digne de ce jeune géant qui provoqua l'admiration de son père par l'invention d'un torchecul qu'on ne peut nommer que par la voie des négations, tant son éminence l'emporte sur la liste de tous les états de l'être. Et c'est bien prouver, non pas qu'on n'est pas Dieu comme le croyait encore assez naïvement Rabelais, mais qu'on a eu raison de Dieu, que de montrer à tous ses lecteurs son lasanophore¹⁸⁴.

Nulle complaisance ici blasphématoire ou insistance scatologique, mais une exploration des chances ouvertes par la certitude de la destruction universelle, ces chances que Hegel nous a appris à nommer AUFHEBUNG et qui consistent à exproprier de nous la fonction par laquelle on s'est cru voué à devenir la colère du monde – et de Dieu. Le dernier

¹⁸² « Je n'ai créé mon Oeuvre que par *élimination*, et toute vérité acquise ne naissait que de la perte d'une impression qui, ayant étincelé, s'était consumée et me permettait, grâce à ses ténèbres dégagées, d'avancer plus profondément dans la sensation des Ténèbres Absolues. La Destruction fut ma Béatrice. », Stéphane Mallarmé lettre à Eugène Lefébure, 27 mai 1867. Le programme d'une Métaphysique de la destruction pourrait d'ailleurs être résumé à cette note qui accompagne la lettre : « Je suis véritablement décomposé, et dire qu'il faut cela pour avoir une vue très une de l'Univers ! Autrement, on ne sent d'autre unité que celle de sa vie. », éd. « Pléiade », II, p. 72 ; Mallarmé ne se vantait pas en se plaçant dans la tradition des alchimistes : cf. Dom Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, Milano 1980, art. « Destruction » : « En termes de Science Hermétique, signifie la dissolution radicale des corps dans le mercure philosophal ; ou la réduction des métaux à leur première matière, qui est le mercure des Sages. »

¹⁸³ E, § 365, add. p. 678.

¹⁸⁴ Rabelais, *Quart Livre*, LX : « Gaster confessoit estre non Dieu, mais paouvre, vile, chetive creature. Et comme le roy Antigonus premier de ce nom respondit à un nommé Hermodotus (lequel en ses poesies l'appelloit Dieu, et filz du Soleil) disant. « Mon Lasanophore le nie. » Lasanon estoit une terrine et vaisseau approprié à recevoir les excremens du ventre : ainsi Gaster renvoyoit ces Matagotz à sa scelle persée veoir, considerer, philosopher, et contempler quelle divinité ilz trouvoient en sa matiere fecale. »

sacrifice est bien de renoncer à sacrifier la raison qui enseigne une telle libération de nos venins et de la faim du Mercure mort, comme le nommait Jakob Boehme. Quand Bataille conclut en écrivant que « l'homme ne se peut trouver qu'à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint¹⁸⁵ », il montre précisément la place d'un système de la raison et la possibilité des dépassements intégratifs qu'il favorise dans le mouvement même de succomber et de disparaître. La raison est bien du côté de la mort, et c'est ce qui fait qu'elle survit à la mort de Dieu. Seule la raison est assez excessive pour consentir au suprême sacrifice, qui est de préférer le savoir à la vie. Bataille ne voit pas que toute l'ontologie du sacrifice est d'abord une ontologie de la raison et de sa faculté de discourir aux extrêmes. Passer du corps de l'orgie à la raison des oppositions, c'est entrer dans cette chance de la mort qui, par la reconnaissance que lui procure l'intelligence, dénoue l'avarice de la destruction.

Cette raison n'a été pour nous qu'une raison de la nature qui seule recueille dans sa violence les secousses bachiques du TRINCHBEGRIFF pour les transmettre à une langue avide d'en répéter l'épopée. Ce retournement de l'esprit vers les leçons de la nature a manqué aux pensées de l'excès, parce qu'elles ont cherché dans des anthropologie toujours plus aberrantes des sacrifices que la nature réalisait à chaque heure dans l'égalité de ses métamorphoses. Mais Rabelais, révélateur du TRINCH du concept, nous a appris à séjourner dans ces fulgurations où le RIEN se noue avec le RIRE et le TRINCH avec le RING. L'instant-monde, ainsi voué à la Renaissance et à la liberté, a révélé sa capacité à recueillir l'intégralité des promesses de l'esprit. Par lui l'AUFHEBUNG connaît un prolongement par-delà les triomphes injustes de l'esprit du monde et c'est en elle que le système de la mort devient, sinon acceptable, à tout le moins assez lisible pour demeurer une source d'expérience.

Il faut reconnaître de ce point de vue que le système n'est que la somme des défaites inévitables, qui sont devenues comme autant de mémoriaux au Tribunal de l'histoire et que nulle autre puissance que la raison absolue n'assure le pardon du tort que le mouvement universel inflige à la fragilité des êtres. Mais l'Encyclopédie bien entendue n'est pas la roue des affirmations orgueilleuses, c'est le recueil des moments spirituels que le savoir arrache au temps. Les voici restitués dans leur ordre précaire par la précise relève que leur procure une parole éduquée aux échos des ombres. Ici le champ de l'hégélianisme passe sans transition de la digestion pantagruélique au théâtre de la remémoration. Le dernier Chateaubriand devient

¹⁸⁵ EI, p. 155.

la lucidité de Georges Bataille et l'outre-tombe achève en un trait l'œuvre du TRINCHBEGRIFF :

Aujourd'hui que je regrette encore mes chimères sans les poursuivre, je veux remonter le penchant de mes belles années : ces *Mémoires* seront un temple de la mort élevé à la clarté de mes souvenirs¹⁸⁶.

Ni ce temple, ni ces souvenirs ne sont étrangers à la philosophie qui procède par concepts.

¹⁸⁶ Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-tombe*, Avant-propos.

IV. Le concept de la destruction

Dévoilement de la substance

Comment vivre dans les guerres civiles, quand le FAS et le NEFAS sont bouleversés et que les guérets sont battus par les factions en guerre ? Et quand FAS et NEFAS, ne sont plus la mesure naturelle des champs et de la vie des lisières ? Mais demeure le bond de l'AUFHEBUNG dans la guerre généralisée des moments de l'esprit. Alors Hegel répond à Virgile et leur union engendre l'enfant de la *Quatrième églogue* à la fin de l'âge de la prophétie.

En ayant nommé cet enfant Nature, la philosophie du TRINCHBEGRIFF fait-elle régresser le système vers un nouveau substantialisme, substantialisme devenu l'allié de la mort et de la destruction, un substantialisme il est vrai capable de montrer jusque dans ses abîmes un sens spirituel, mais voué à pérenniser les héritages antiques ? Faut-il craindre que le TRINCH ne se dévoile et n'avoue que la forme substantielle, réhabilitée sous le nom d'AUFHEBUNG, n'apporte avec elle les certitudes d'un ordre naturel dont la loi s'écrirait ainsi : par l'AUFHEBUNG non pas Rien, mais la Substance ? Après le moment héraclitéen du Système, voici son moment parménidéen, qu'il nous faut tout autant apprendre à digérer : « Le Soi a à traverser et digérer cette richesse totale de sa substance¹⁸⁷. »

Le fond est substance, et substance est le mot que la philosophie s'approprie selon ce rythme : l'être va, en devenant, de la présence à l'essence, qui s'impose comme son fondement et devient substance. La pensée de ce processus est concept et le concept est l'idée du tout. L'AUFHEBUNG a donc un être qui est devenir, un fondement qui est substance, une idée qui est concept. Demander le fond de l'AUFHEBUNG, c'est s'interroger sur ce moment substantiel qui décide de l'intelligibilité de tout le système.

Un tel système passe pourtant pour avoir mis un terme au monde de la substance. Hegel fait bien partie du grand mouvement de la pensée moderne qui libère la pensée de tout assujettissement à la pensée classique de la substance : oublions Leibniz, réduisons la substance à une catégorie subjective et entrons dans la voie critique où excelleront Bergson, Cassirer, Husserl, Wittgenstein, Bachelard... Le monde substantiel n'est qu'un passé révolu pour les horizons de l'AUFHEBUNG et entre temps, c'est bien connu, la substance s'est faite

¹⁸⁷ PE, p. 693.

sujet. On a peut-être oublié que Hegel disait « ebensosehr als *Subjekt* » : « exprimer le Vrai, non comme *substance*, mais tout autant comme *sujet*. »

Pourtant la substance pèse plus qu'on ne croit dans l'équilibre du système qui fait toute sa place au sursaut de l'AUFHEBUNG. A une lecture attentive des grands textes logiques, la relève de l'AUFHEBUNG est toujours d'abord une relève substantielle : l'absolu substantiel abrite en lui tout pouvoir de transformer en liberté la nécessité de ce monde. C'est du fond de la substance que l'AUFHEBUNG s'élance au-delà des contradictions données et pose les fulgurations conciliatrices des instants-mondes. Il n'y a pas de philosophie de l'AUFHEBUNG sans philosophie du RAPPORT DE SUBSTANTIALITE et le pouvoir du concept est toujours une forme de puissance et de totalisation qui se souvient de la nécessité substantielle : « Le concept est ce qui est *libre* comme *puissance substantielle étant pour elle-même*¹⁸⁸ ». Encore faut-il en effet qu'elle accède à cette forme d'identité intérieure.

Nous ne voulions faire paraître jusqu'ici que des chances qui soient autant de relèves. Avec le ventre et son pantagruélisme, il a fallu faire place, en réalité, à un domaine substantiel d'une ampleur insoupçonnée. Hegel impose la substance à la pensée et c'est être assuré de n'avoir pas vocation à une pensée spéculative que de se soustraire au moment substantiel. C'est encore une fois toute la guerre moderne contre les substances qui est en jeu, même si Hegel, on va le voir, n'impose pas la substance comme un retour au domaine du fondamental ou de l'originnaire. Substance ici n'est pas un abîme sans fond, mais la ressource privilégiée d'un saut hors de la substance morte, qui est précisément AUFHEBUNG.

Sans nous en apercevoir nous avons répété ce mouvement en plaidant pour des instances de relance du discours philosophique car ces relances révélaient autant d'appuis sur un monde substantiel qui les précédaient. En nommant ces appuis on risquerait, il est vrai, de perdre le principe d'un monde de l'esprit *qui ne procède que de la destruction*. Substance, comment cela ne signifierait-il pas assise, fondement, substrat, séparabilité, actualité, bref tous les caractères d'un monde stable procédant de l'ordre naturel contre les possessions de l'histoire ? Pour un peu nous serions en train d'œuvrer pour une substantialité de la terre, des gestes ouvriers et des rêveries de la volonté. Mais l'enseignement de Hegel est tout autre dans cette « Logique du concept » qui reconnaît comme nulle autre part du système la dette substantielle : c'est dans une substance absolue que l'AUFHEBUNG *dont dépend l'avènement du concept* vient à exercer sa puissance de renouvellement des entités finies. Qui dit puissance absolue, dit aussi bien négation infinie. Il se pourrait que le moment substantiel

¹⁸⁸ E, § 160.

de l'esprit soit tout autre qu'une fixation sur des entités finies. Il n'y a pas de philosophie du concept sans substance, mais dans le concept, la substance est un pouvoir d'annihilation plus que de fondation. Nous voulions un concept de la destruction. C'est d'abord dans sa part substantielle que le système en reconnaît l'effet. La substance chez Hegel fait bien le fond de sa logique, mais cette substance n'assoit pas le discours, c'est elle qui le projette dans l'excès qui abolit toute assise et suspend l'esprit au seul pouvoir de l'AUFHEBUNG.

Nous cherchions en somme d'où venait tant de puissance d'annihilation sur la terre. Il se pourrait que ce ne soit que du pouvoir absolu de la substance et dans sa sauvage indifférence aux particularités. Et du coup, l'AUFHEBUNG ne séjournerait dans la substantialité que parce que le système d'actions réciproques et d'oppositions alternées qui l'exprime serait l'abyme définitif qui rendrait tout surmontement aussi improbable que précaire. Ainsi l'AUFHEBUNG ne procéderait de la substance que comme une chance d'échapper à son règne et en nommant la substance, nous aurions trouvé le visage qui commence l'histoire du sursaut, non pas comme sa condition, mais comme sa délivrance.

Hegel a nommé ce processus, dans le rapport si intime qu'il entretient avec Spinoza, « dévoilement de la substance », *Enthüllung der Substanz* :

La relation-de-substantialité, considérée *en et pour soi-même*, conduit à son contraire, le *concept*. L'exposition de la substance contenue dans le dernier livre, exposition qui conduit au concept, est par conséquent la réfutation unique et véritable du spinozisme. Elle est le *dévoilement* de la substance, et celle-ci est la *genèse du concept*, dont les moments-capitaux, se sont trouvés agencés ci-dessus¹⁸⁹.

La substance se dévoile dans son passage au concept et cette AUFHEBUNG est la fin de l'âge de la substance. En trouvant un terme universel dans le concept, la philosophie se libère du poids substantiel de la pensée. Au lieu d'un retour à la substance, la voici engagée dans sa propre genèse et cette genèse est dévoilement. Ce dévoilement n'est pas cependant retour à l'originnaire. Il projette le rapport de substantialité en avant de lui et l'expose à un avenir qu'il ne connaît pas encore, ou ne connaît que dans les moments logiques de son concept advenu. A partir de cet acquis, la philosophie entre dans un futur qui ne connaîtra pas de retour.

A nous donc de montrer que les relances de la philosophie qui nous ont occupé jusqu'ici comme autant de moments substantiels appartiennent aussi bien à des moments conceptuels librement consentis par la philosophie après une expérience proprement abyssale

¹⁸⁹ SL, III, *Doctrine du Concept* (DC), éd. cit., p. 41.

du monde substantiel : car la substance n'est l'effectif que par l'exposition à une puissance de destruction à la mesure de la totalisation qu'elle exerce sur les êtres séparés. Mais c'est dans cet usage du négatif, c'est dans l'expérience de l'annihilation qui l'accompagne que la liberté, l'amour et la joie de l'AUFHEBUNG, Hegel le soutient, trouvent leur racine¹⁹⁰. C'est parce que la substance tient toujours son enfer béant, que l'ordre philosophique peut s'achever dans les grandes valeurs réconciliatrices de l'idée et du consentement à la nature.

Au-delà des énoncés stricts de l'hégélianisme, le moment est donc venu de nous demander si dans son élan vers l'instant-monde, l'AUFHEBUNG n'impose pas une nouvelle urgence de la substance, tout en changeant fondamentalement le sens. Il est vrai que les analyses antérieures ont suffisamment montré que l'AUFHEBUNG ne pouvait tenir à aucune substance car elle n'était pas dans un substrat ni ne se produisait dans un substrat. Elle n'est jamais le télos d'un monde substantiel et son mouvement est en dehors des catégories des mutations substantielles. L'AUFHEBUNG appartient d'abord au registre de la destruction des opposés : ici la logique de la contradiction a raison d'une physique des oppositions. Elle enregistre toujours la faillite du monde fini. L'AUFHEBUNG ne règne que là où les possibilités substantielles sont épuisées. Elle est le saut qualitatif là où un monde substantiel ne voudrait pas de *metabasis eis allo genos*, de changement de genre. Elle est l'irruption de la qualité dans un monde qui désespère de son substrat. Pourtant pour désespérer d'un substrat, il faut en connaître les pouvoirs et ne pas en dénier les contraintes. C'est là que l'AUFHEBUNG rencontre la loi de la substance. C'est là surtout que la chance ontologique de l'AUFHEBUNG doit se confronter à la nuit d'un absolu qui ne pose ses accidents que pour les exposer à la plus redoutable des abolitions.

Le monde substantiel reviendrait ainsi par son abolition. Nous avons pris l'habitude de ces paradoxes, encore faut-il en exposer le processus profond et l'histoire nécessaire.

*

* *

Le prologue de la Logique du concept contient une ultime récapitulation de ce qu'il faut entendre par concept avant d'aborder son exposition scientifique. Le concept nous vient d'abord d'un passé, et ce passé est celui des logiques de l'être et de l'essence :

¹⁹⁰ « L'universel est par conséquent la puissance *libre* ; il est lui-même, et empiète sur son autre ; pourtant non comme quelque chose de *violent*, mais qui plutôt, dans ce même autre, est en repos et *chez lui-même*. Tout comme il s'est trouvé nommé la puissance libre, il pourrait aussi se trouver nommé le *libre amour* et la béatitude-dépourvue-de-borne [...]. », DC, p. 72.

La Logique objective, qui considère l'*Etre* et l'*Essence*, constitue par conséquent à proprement parler l'*exposition génétique du concept*. Plus précisément, la *substance* est déjà l'*essence réelle*, ou l'*essence* dans la mesure où elle est unifiée par l'*être* et où elle a accédé à l'effectivité. Le concept a par conséquent la substance pour présupposition immédiate, elle est en soi ce qu'il est comme quelque chose de *manifesté*¹⁹¹.

La substance est définie alors dans toute ses dimensions :

La substance est l'*absolu*, l'effectif étant en et pour soi ; – en soi comme l'identité simple de la possibilité et de l'effectivité, essence absolue contenant *dans soi* toute effectivité et possibilité ; *pour soi*, cette identité comme *puissance* absolue ou *négativité* se rapportant à soi purement-et-simplement¹⁹².

Ce second moment, le « pour soi », est saisissant car il résume toute la fureur du moment substantiel. Dans la Logique de l'*Encyclopédie*, Hegel reconnaît de même que la définition en soi de la nécessité comme unité de la possibilité et de l'effectivité est correcte, mais superficielle. Il souligne que le concept de la nécessité n'est au fond rien d'autre que le concept lui-même. Cependant ces moments substantiels, ajoute-t-il, ne sont encore que des effets de réalité, à saisir comme de simples formes « als in sich gebrochene und als übergehende », *en tant qu'elles sont en elles-mêmes brisées et en train de passer*.

Cette brisure et cette évanescence sont indissociables du moment pour soi de la substance. Un drame se joue là qu'on aurait tort de résumer trop vite : le concept en soi et pour soi se structure dans l'ultime moment de la substance, où ne règne que dislocation et dispersion. La dureté de la nécessité, le retour à soi de la puissance encore incapable de poser ses différences et de les aimer dans la liberté, la nuit de la puissance qui règne sur ses accidents ne seront désormais jamais indépendants de l'ultime sursaut de l'AUFHEBUNG par quoi la pensée renoue avec sa liberté. La substance des modernes est plus qu'un composé hylémorphique, c'est un réseau de cause et d'effets qui noue l'identité à soi du concept à venir, mais qui l'exerce sur un mode aveugle qui fait mesurer le prix de la vérité en croissance et la cruauté des chemins qu'elle emprunte.

Ce processus a bien quelque chose de terrifiant car l'unité de la substance est sa relation de nécessité, nécessité tout d'abord simplement intérieure. Si cette nécessité veut se poser ou se manifester, elle ne peut le faire que par le moment de la négativité absolue, dans laquelle toutes les différences sont broyées. L'identité libre de la substance ne paraît donc au jour que par l'extermination des différences et l'on ne peut faire l'économie de ce moment de

¹⁹¹ DC, p. 36.

¹⁹² DC, p. 37.

nuit. Entre les deux substances de l'action réciproque qui fait la totalité de la substance absolue, on peut retrouver les postures de mort propres à la lutte entre Maître et Esclave, en même temps que la libération des oppositions qui en résulte. Le concept en effet

est l'unité des *deux substances* de l'action réciproque, de telle sorte pourtant qu'elles appartiennent désormais à la liberté, en tant qu'elles n'ont plus leur identité comme quelque chose d'aveugle, c'est-à-dire d'intérieur, mais qu'elles ont essentiellement la détermination d'être comme *apparence* ou moments-de-réflexion, par quoi chacune a coïncidé aussi bien immédiatement avec son autre ou son être posé [...] ¹⁹³

Maigre consolation que de passer de l'aveuglement à cet autre aveuglement qu'est l'apparence ! La liberté est bien à portée de la main, mais l'identité qui la sanctionne fut d'abord l'identité de l'annihilation, avant d'être l'identité de la reconnaissance. C'est assez dire que chaque reconnaissance procède d'une guerre intestine qui révèle la loi qui règne dans la substance absolue : loi d'extermination de la différence, de contrainte par le centre, d'intériorité moins subjective que prédatrice et incapable de laisser son moment à l'altérité.

Il y a beaucoup de sang sur cette conversion de la nuit au jour : « L'obscurité l'une pour l'autre des substances se tenant dans la relation-causale a disparu, car l'originarité de leur subsister-par-soi est passée en être-posé, et par là devenue clarté transparente à soi-même ». Car il ne faudrait pas oublier que ce passage ne s'effectue que par le pouvoir d'une négativité infinie qui, certes, déclenche l'AUFHEBUNG de la pensée libre donnant accès au « royaume de la liberté », mais suppose toujours la puissante genèse que lui fournissent la puissance et la destruction.

Le moment substantiel de la liberté n'est jamais que la vérification que toute substance est substance d'accidents. Loin d'insister sur le caractère d'événement de l'accident ou sur sa simple dépendance ontologique, Hegel décèle un véritable rapport de négation de la substance à l'égard de l'accident et c'est précisément dans cette négation, dans cette menace qu'elle fait régner sur le fini que s'arme le sursaut du concept. C'est donc au plus près de la férocité substantielle que se gagne un pouvoir d'annihilation qui donnera à la pensée tout son pouvoir de différence.

Quand nous lisons donc que le concept a la substance pour présupposition immédiate, ou encore que le concept est la vérité de la substance et que la liberté est la vérité de la nécessité ¹⁹⁴, il faut toujours avoir à l'esprit que cela ne peut être vrai que parce que la substance « est la totalité des accidents, dans lesquels elle se révèle comme leur négativité

¹⁹³ DC, p. 42.

¹⁹⁴ DC, p. 36.

absolue¹⁹⁵ ». Si elle est bien la richesse d'un tel contenu, elle est tout autant la puissance absolue qui, au titre de la nécessité, exerce sa négativité permanente sur toute forme d'extériorisation accidentelle. Dès lors la relation de substantialité est bien une forme de la négativité propre à l'intériorité. Elle est la puissance, puissance absolue qui se réfère d'abord à elle-même comme à une possibilité seulement intérieure, ce que, dès la Logique de l'essence, Hegel nomme un rapport de causalité¹⁹⁶.

Laissons pour l'instant de côté la rationalisation de l'intériorité substantielle par la relation causale. Marquons plutôt que c'est de cette intériorité qui comprend en elle une loi de nécessité que sortiront les sursauts des rétablissements à venir. L'ombre de la suppression ne cesse de planer sur cette puissance de relève. La nécessité n'oubliera jamais ce retour à soi jusque dans l'accès à l'identité libre. Si la logique hégélienne n'est jamais une logique abstraite, sa concrétude comporte une telle mémoire des états archaïques de la contrainte qu'il faut comprendre l'émergence de la liberté d'abord comme une chance de la mort, et la destruction comme un amour qui n'a pas encore abouti. La chose originaire est fermée sur elle-même, mais son destin de chose nécessaire est de passer dans un autre selon la loi de la puissance. Au prix de l'épreuve substantielle, elle est déjà la pensée qui chemine avec l'autre et se retrouve identique en lui, sans craindre ni abstraction, ni violence. Comme telle, elle sera Je, Esprit, Amour et Joie. L'AUFHEBUNG est le chiffre obscur de ces victoires.

Hegel a un mot pour nommer l'opération de ce chiffre au cours des grands échanges logiques à l'orée du concept : la qualité. Mais la qualité pure n'est rien si elle n'est ramenée à l'universalité qui la meut :

Le concept est la pénétration de ces moments, en ce que le qualitatif et ce qui est originairement est seulement comme poser et seulement comme retour dans soi [...] Par conséquence la détermination qualitative comme telle se perdait dans son autre [...] Par contre l'universel, même s'il se pose dans une détermination, demeure là ce qu'il est¹⁹⁷.

Face à l'universel, la qualité est le nom de la fragilité qui ne perdure jamais et passe dans son autre. Elle entre dans le jeu logique par la substance, dont elle se fait l'accident et qui l'abolit par sa toute-puissance. Elle n'a alors d'autre salut que la détermination de la pure pensée. Qualité est le nom de ce qui disparaît et doit disparaître pour que le système triomphe de l'altérité. Mais qualité est le nom d'une nostalgie qui clame « trop tard ! » quand elle se reconnaît comme simple accident dans l'identité du tout. Pourtant la qualité est passée, son

¹⁹⁵ E, § 151.

¹⁹⁶ E, § 152.

¹⁹⁷ DC, p. 69-71.

tourment a marqué l'esprit, au moins par son pouvoir de disparition et c'est triompher ici que s'être rendu capable de défaite.

Cette dialectique ténue ne devra pas être confondue avec la dialectique de la qualité dans la Logique de l'être. La qualité a sa place dans l'être. Elle y incarne un moment cardinal et ne manque pas de s'asservir des catégories moins déterminées qu'elle, comme la quantité ou le devenir. En revanche, quand la qualité se fait qualité *d'une substance*, alors c'en est fini, il faut passer, il faut reconnaître la grande loi du destin et consentir à l'inanité qui la presse. Mais c'est précisément en cet instant que la qualité paraît dans toute sa luminosité et son caractère inoubliable : elle est le héros condamné par le Père des dieux, mais dont la mort assure l'immortalité aux yeux des hommes, elle est la victime d'un destin que l'on sait désormais substantiel, mais dont le chant est la note libératrice. Ici la pensée de l'AUFHEBUNG est solidaire du Wagner qui chante les causes perdues¹⁹⁸.

*

* *

Une telle lecture, qui met en évidence la cruauté de l'agir substantiel en même temps que sa nécessité, ne cesse de se retrouver dans la Logique du concept, cette Logique dont son auteur dit bien qu'elle est la plus ardue parce que, précisément, elle doit opérer la conversion de la nécessité substantielle en liberté idéale. Contre toute attente, c'est dans le moment du mécanisme que se concentre la crise substantielle dans toute sa force. La Logique du concept développe en effet tout d'abord une logique abstraite du concept. Puis vient le passage à l'Objectivité du concept comme tel, où le concept se pose comme totalité et trouve tout d'abord dans le simple mécanisme une immédiateté à sa mesure. Le point cardinal des pensées classiques d'entendement, le mécanisme, s'impose ici de façon surprenante comme un déploiement nécessaire du concept total dans l'objectivité.

Au-delà de l'étonnement qui accompagne cet enchaînement, bien caractéristique de l'improvisation inévitable qui accompagne tout sursaut, le mécanisme va révéler les innovations les plus spectaculaires d'une pensée d'AUFHEBUNG *en contexte de destruction*. Le mécanisme a ainsi une portée spéculative imprévue, que toutes les autres analyses par

¹⁹⁸ Dans son *Essai sur Wagner*, Adorno met le dialogue entre Brunnhilde et Sigmund, à l'acte II de la *Walkyrie*, quand la fille de Wotan vient annoncer au héros sa mort prochaine, au centre d'une relecture de Wagner qui mettrait en évidence, malgré le dessein tétralogique, la résistance du particulier contre l'universel. Mais Adorno n'identifie pas dans la Logique de la substance le centre où s'exerce la force du tout et dès lors il est obligé, selon le dessein d'une Dialectique négative, de faire de l'individu une simple force de résistance plutôt que de le placer au lieu de partage entre la substance et le concept.

Hegel de la mécanique classique ne laisseront jamais attendre. Mais le mécanisme ici à l'œuvre est plus qu'une théorie des chocs. C'est une théorie des frottements du monde et de la souffrance endurée par la causalité pour accéder à la liberté. Ici le simple mécanisme se fait spéculatif si spéculative est le processus qui gémit devant les crimes que la nécessité de la substance impose dans son progrès vers le concept. En ce sens le spéculatif porte avec lui cette incomparable tonalité qualitative qui s'attache à ses moments perdus et se souvenir ici, c'est compter les morts tout autant que jubiler à l'idée de la victoire. Il y aura donc en ce sens une lecture qualitative du mécanisme lui-même, et elle mérite d'être exposée¹⁹⁹.

Le « procès mécanique réel » nous met à nouveau en effet devant le visage aveugle de la puissance, qui doit imposer son ordre, mais s'éclaire lorsqu'elle dépasse la violence pour entrer dans une réelle diversification de son procès. Hegel le souligne, la puissance entendue comme violence est ce qu'on nomme destin et ce n'est pas trop succomber à l'animisme que de déchiffrer une dimension destinale dans le déploiement des forces mécaniques. Ce concept du destin, aux yeux de l'auteur, « tombe à l'intérieur du mécanisme, dans la mesure où il se trouve nommé *aveugle*, c'est-à-dire que son *universalité objective* ne se trouve pas connue du sujet dans sa propriété spécifique²⁰⁰ ». Certes, ajoute-t-il aussitôt, seule une conscience a un destin. Mais le retrait que le moi enregistre face à l'ordre écrasant qui le comprend suscite une réaction qui enclenche la relation mécanique qui lui revient comme destin. En subissant cet effet en retour, la conscience de soi ne fait qu'être entraînée par la part aveugle de son essence aliénée.

Il y a donc bien un mécanisme du destin, si ce n'est un destin du mécanisme, qu'on ne peut confondre avec les seules lois de l'objectivité qui s'imposent à tout vivant ou à tout objet pris dans le monde. La faute héroïque qui déclenche les cataclysmes de la fatalité dévoile ainsi des processus très intérieurs de la puissance et prolonge jusque dans la communication des mouvements la dimension abyssale de la relation substantielle. D'une certaine façon, l'action courageuse de celui qui défie l'ordre universel et lui oppose sa propre valeur, réveille la nuit de l'identité substantielle, et jusque dans le cheminement conceptuel où le simple choc se fait loi, la qualité des individus est mise à l'épreuve par le cycle tout-puissant de l'objectivité.

¹⁹⁹ Je rejoins ici les travaux de Frédéric Vengeon qui, à la suite de ses travaux sur Nicolas de Cues, montre comment un certain usage de la machine et des techniques peut contrevenir à la logique abolissante de l'infini, thèse qui permet d'en finir avec les évaluations sommaires sur l'âge de la technique ; cf. « Philosophie de la machine », in *Revue de Synthèse*, série n° 1, 2009, p. 177-180 et *Nicolas de Cues : Le monde humain* Métaphysique de l'infini et anthropologie, Grenoble, 2011, II, 3 : Technique et noétique, l'art et l'intellect.

²⁰⁰ DC, p. 229.

Pourtant la qualité résiste, avec une détermination qui surprendrait toute autre pensée que la pensée dialectique. Car la faiblesse a aussi son moment et son droit dans le procès total. Si en effet on appelle *communication* la première relation dans le processus mécanique, ce que Descartes appellerait la communication de la quantité de mouvement ou Leibniz, la communication de l'action, cette Communication ne peut s'exercer que selon certaines conditions. Il est faux de dire ici que le fort domine uniment le faible. Pour être le faible d'un fort, il faut être à la mesure de ce fort, sinon la force passe outre et littéralement ne prend pas sur le faible. Hegel appelle cette proportion la sphère de communication entre le faible et le fort :

Ce qui est le plus faible ne peut se trouver saisi et pénétré par ce qui est plus fort que dans la mesure où il absorbe ce même plus fort et constitue une sphère avec lui²⁰¹.

L'idée va si loin que cette sphère devient la condition de la résistance du faible contre le fort, et selon une extension nécessaire de l'argument de la résistance du fini contre l'infini. On ne peut résister sans appartenir à une communauté de force entre les termes. Si le fort ne voit pas le faible, si l'infini n'est pas l'infini du fini, alors il devient vain même de résister. La résistance est toujours une société et les ennemis qui s'y opposent participent d'une même reconnaissance qui passe par le pouvoir de la Sphère.

On ne saurait mieux fonder une lecture du système à l'aune de la qualité et c'est encore être hégélien et systématique que de protester ainsi contre la loi de l'universalité objective car le système comprend dans ses possibles, ou mieux dans ses conditions, un droit de résistance qui donne un sens conceptuel à l'héroïsme des vaincus de la fatalité.

On ne s'empressera pas d'enregistrer le pouvoir d'abolition de la substance sans marquer combien le concept contient lui-même la résistance à son propre pouvoir au sein de ses pouvoirs destinaux. Dans l'ordre du concept, l'aveuglement lui-même porte en lui cette lumière de s'exercer sur une sphère qui laisse au plus faible au moins un théâtre pour mourir. C'est peu, dira-t-on, mais c'est un site suffisant pour qu'une AUFHEBUNG se produise : sans la Sphère, il n'y a qu'une disproportion pascalienne ou un principe de continuité menteur. Avec la Sphère, il y a un site de transfiguration pour la blessure du faible. Et ce site vaut toutes les formes d'universalité qui s'épargnent le travail de la reconnaissance :

²⁰¹ DC, p. 228.

Dans la mesure où le non-autonome ne peut coïncider avec l'autonome et où aucune communication ne peut avoir lieu entre eux, ce dernier ne peut non plus opposer aucune *résistance*, c'est-à-dire spécifier pour soi l'universel communiqué. – S'ils ne se trouvaient pas dans Une Sphère, leur rapport l'un à l'autre serait un jugement infini, et aucun procès entre eux ne serait possible²⁰².

Si la substance est un tel jugement infini, le concept est ce modulateur de la Communication qui garantit un pour soi au plus faible et le fait par là entrer dans le processus du tout. Sans la Sphère, l'absolu est une nuit, avec la Sphère il abrite des champs locaux dans l'interaction universelle et offre autant d'AUFHEBUNG aux vaincus du tout. Car il ne s'agit pas de promettre au faible qu'il soit fort, il suffit qu'il puisse entrer dans le pour soi de son AUFHEBUNG. Car ce n'est pas se perpétuer qui importe, mais avoir résisté, avoir imposé son moment dans la marche du tout et finalement avoir imposé une détermination supplémentaire à la tentation de l'immédiat.

L'identification et la protection de la qualité dans le système dépend donc de l'établissement d'une Sphère où communication et résistance peuvent ordonner leur rapport avant le lissage de leur opposition. La Sphère contracte en elle toutes les puissances du fini, à la fois abolition et détermination. La Sphère de la qualité est toujours une Sphère du fini exposée à l'événement de son AUFHEBUNG. Il n'est pas d'autre voie de passage pour le sursaut que la sensibilité d'une qualité poussée à son extrémité qui se souvient qu'elle se libère en succombant.

Hegel enregistre en ces termes le pathos de la résistance : il ne s'agit pas de vaincre, encore une fois, mais de s'être retenu dans l'instant de la chute :

La résistance est le moment prochain de la domination de l'un des objets par l'autre, en tant qu'elle est le moment commençant de la répartition de l'universel communiqué et du poser de la négativité se rapportant à soi, de la singularité à établir²⁰³.

Certes il y a domination dans la mesure où la détermination n'est pas conforme à l'universel communiqué et aussitôt l'objet résistant se volatilise sous la violence du choc. L'objet perdant ne fera jamais d'une telle force son prédicat. C'est pourquoi il n'est pas une singularité. Mais dans sa résistance, dans l'imminence de sa chute, dans le simple sentiment qu'IL VA TOMBER l'objet acquiert un sentiment non seulement à la mesure du tout, mais destiné à sa façon à dominer le tout. C'est chez Hegel, et pas seulement chez Pascal, qu'il faut dire que « quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui ; l'univers n'en sait rien. »

²⁰² DC, p. 228.

²⁰³ DC, p. 229.

Mais pour Hegel, cette dignité n'est pas seulement celle des êtres qui pensent. Cette dignité s'attache à tous les mécanismes de l'univers et la part de pensée qui les accompagne n'est pas seulement celle des sujets finis, mais celle de toutes les réalités qui reconnaissent leur moment conceptuel.

Ce sentiment de l'imminence dans la chute, et de la dignité qui en découle, Zarathoustra le confirmera sans y ajouter beaucoup, si ce n'est que chez lui l'homme s'annoblit de se perdre dans le surhomme plus que dans le concept. Mais l'essentiel est d'avoir saisi et thématiqué ce moment prochain de la chute, ce défi à la violence dans la défaite, cette abaissement sans humiliation devant la domination. Et il n'est pas jusqu'aux engrenages et aux mécanisations de la vie moderne qui ne participent de cette horlogerie du double *échappement* dont Hegel fait ici un moment décisif dans le passage de la substance par le concept.

Contrairement aux idées reçues, ce n'est donc pas la violence qui est dialectique, mais la résistance qui s'exerce contre la violence, et le système repose sur l'AUFHEBUNG ouverte par l'instant de la chute plus que sur la domination qui résulte de la victoire car la victoire est oubliée, mais c'est la chute qui garde la mémoire de la Sphère. La violence est toujours étrangère, c'est une puissance qui ne se réfléchit pas, qui n'accède pas à la singularité. Elle est cantonnée dans la négativité abstraite et ne connaît que le fracas de son passage. La voie du concept, on l'a compris, est autre. Elle ne réside que dans le centre de la Sphère.

On lira désormais avec une autre maturité les grands champs désastreux où se déploie l'esprit hégélien, ossements de la nature désertée par la vie ou ossuaires des grands champs de bataille de l'histoire. En eux se communiquait une puissance qui est passée, mais en leur réservant l'éternité de l'instant-monde où culmine leur droit de résister au nom du concept. Une autre histoire commence ici, non plus d'oppression et de simplification, mais de détermination et de remémoration.

C'est pourquoi on lira avec fascination mais aussi précaution les grandes tirades barbares, luthériennes ou napoléoniennes sur lesquelles s'ouvre la Logique du concept. Écoutons d'abord le prédicateur qui s'enflamme contre le parti pris du sensible chez Kant :

C'est là une vue dont l'abandon n'est pas seulement condition du philosophe mais se trouve déjà presupposé par la religion ; comment est possible un besoin et le sens de cette même religion si le phénomène passager et superficiel du sensible et du singulier se trouve tenu encore pour le vrai²⁰⁴ ?

²⁰⁴ DC, p. 50.

On ne peut s'empêcher de frémir en voyant passer ici la puissance panique de la substance sur la jeune maîtrise du concept. Mais qui prendra le parti de ce sensible si ce n'est précisément le concept, seul source de la résistance à la dévoration de l'universel ? Mais pour cela il faut passer par le paradoxe de la destruction libératrice :

La logique montre l'élévation de l'idée au niveau à partir duquel elle devient la créatrice de la nature et passe à la forme d'une immédiateté concrète, dont pourtant le concept détruit aussi à nouveau la figure pour parvenir à soi-même comme esprit concret²⁰⁵.

On croirait voir danser Shiva dans cette évocation de l'ivresse conceptuelle mise au service du royaume de l'esprit. Mais ce qui est détruit ici, ce sont d'abord les mécanismes outranciers qui font valoir la fatalité du genre sur la contingence des individus. L'esprit concret foule la nature, mais pour définir la Sphère de sursaut du plus faible, et d'abord de l'humanité même. Toute destruction n'est pas seulement destruction. Elle peut encore être destruction de la destruction. C'est ici que le concept peut éclairer la substance :

Le destin du vivant en général est le *genre*, lequel se manifeste par la caducité des individus vivants, qui l'ont dans sa *singularité effective*, pas comme genre. Entendues comme de simples objets, les natures seulement vivantes comme les autres choses de plus bas niveau n'ont pas de destin ; ce qui les contrecarre est une contingence ; mais elles sont dans *leur concept comme objets*, natures et choses *extérieures à soi* ; la puissance étrangère du destin n'est par conséquent totalement que leur *nature immédiate*, propre, l'extériorité et la contingence elles-mêmes²⁰⁶.

Combien d'infusoires, de semences ou d'insectes de l'air et de l'eau voient leur être suspendu à cette extériorité expiatoire ! Ils n'ont pas d'autre destin en effet que leur propre extériorité à eux-mêmes. Etre pour eux n'est que subir la loi du genre, qui devient un mécanisme d'élimination une fois qu'ils ont accompli leur cycle terrestre. Mais l'esprit concret récapitulera leur poudroierement volatil après avoir annulé leur contingence. Seul le concept peut détruire ses propres immédiatetés pour accorder la plénitude de la singularité même à ce qui se perd. Ce n'est pas la même chose d'être broyé selon la substance et selon le concept : selon la substance c'est payer sans commentaire pour son extériorité, selon le concept c'est savoir qu'on meurt parce qu'on est encore l'extérieur qui doit devenir intérieur. Par ce savoir, même le néant accède à la pérennité de la liberté :

Quant à la philosophie, elle donne l'intellection conceptualisée de ce qu'il en est de la réalité de l'être sensible, et avance comme préalables à l'entendement ces niveaux du sentiment et de l'intuition, de la conscience sensible etc., dans la mesure où, dans son devenir,

²⁰⁵ DC, p. 56.

²⁰⁶ DC, p. 229-230.

elles sont ses conditions, mais de telle manière seulement que le concept vient au jour comme leur *fondement*, à partir de leur *dialectique* et de leur *inanité*, mais non pas qu'il serait conditionné par leur réalité²⁰⁷.

Nul étonnement dès lors si la substance finit par perdre son caractère originaire dans cette généalogie des pensées pures et si la figure de la nuit de la causalité originaire doit revenir sur sa première immédiateté et se dévoiler à elle-même comme une simple apparence. Ainsi en décide l'élévation des mécanismes de la réflexion aux fluidités de la raison. Derrière l'apparence d'une suite de jeux de mots sur l'UR-SACHE, c'est toute l'autorité du concept sur la substance qui est en jeu. La proposition est sans ambage :

La relation de causalité s'est abîmée dans le concept ; l'originairement d'une substance en regard de l'autre s'est montrée comme une apparence, son agir comme un acte-de-passer dans l'op-posé²⁰⁸.

Il n'y a plus place pour une détermination originaire, mais seulement pour la reconnaissance d'une médiation. On arrive dès lors à cette proposition cardinale : « Dans le mécanisme par conséquence la causalité de l'objet est immédiatement une non-originairement [...] ; qu'il soit cause lui est par conséquence quelque chose de contingent²⁰⁹. » Et Hegel y insiste : « La causalité des substances est *seulement quelque-chose de représenté*. »

On ne saurait en effet concevoir plus grand naufrage de la substance élémentaire et de ses prolongements causaux, que l'entrée dans cette contingence. Mais c'est le prix d'une lecture conceptuelle du mécanisme classique. Mieux encore, c'est l'entrée du mécanisme dans un âge de maturité que le mécanisme cartésien ne pouvait même concevoir : l'âge du moteur. Même si Hegel ne pense encore que la machine, il est clair que le concept voit plus loin que ses réalisations immédiates et ouvre vers un mécanisme supérieur, qui bouleverse dans un même geste la mécanique céleste et la mécanique des frottements. Dans la critique de Newton, c'est sans doute le piston qui est en jeu et dans le refus de l'attraction, c'est déjà le moteur rotatif qui s'impose. La substance passe dans la causalité, la causalité devient médiation, et c'est la régularité du moteur qui déjà ronfle dans la dialectique :

C'est seulement le mécanisme libre qui a une *loi*, la détermination propre de l'individualité pure ou du *concept étant pour soi* ; elle est, entendue comme différence en soi-même, source impérissable du mouvement, s'enflammant en lui-même ; en tant que, dans l'idéalité de sa différence, elle se rapporte seulement à soi, *nécessité libre*²¹⁰.

²⁰⁷ DC, p. 50.

²⁰⁸ DC, p. 223.

²⁰⁹ DC, p. 223.

²¹⁰ DC, p. 236.

La causalité mécanique selon un tel point de vue mûri ne devient plus qu'un « acte-de-s'abîmer » de l'autonomie des objets dans l'identité d'une loi qui les agence selon un structure. Chaque substance, à la fois indifférente à sa subordination et autonome dans son identité (qu'on songe à la dent d'un engrenage), est réduite à un moment que le concept se donne et pose. La substance n'est plus un abîme de la puissance, c'est un objet qui entre dans une chaîne d'actions et d'influences : « Par cette indifférence aussi bien en regard de leur passage qu'en regard de leur autonomie, les substances sont *objets*²¹¹ ».

Malebranche a-t-il été si loin dans la critique de l'efficace des causes secondes ? Mais la supériorité de ces modèles est leur souplesse car, à la différence de la mécanique classique, toujours asservie à un modèle linéaire, Hegel n'hésite pas à réintroduire nombre de qualités occultes dans son modèle de l'objet, influence communicable, agents impondérables, fluidification de la matière où l'on retrouve chaleur, magnétisme, électricité, pénétration éthérique. Bien sûr, il ne s'agit là que d'une mécanique formelle qui se croit capable d'échapper, par le fait de son extériorité, à la loi d'opposition, mais il suffit que le concept en comprenne la possibilité pour que ce moment rejoigne son idéalité, qui d'ailleurs ne manquera pas de le confronter au mécanisme réel, puis absolu, et à la loi des centres qui le gouverne.

Si l'on veut bien ne pas conclure trop vite à la signification politique de ces modèles trop puissants pour rester locaux, on pourrait dire que tout ce que le concept perd en substance, il le gagne en détermination fine et en progrès vers l'intelligibilité effective des phénomènes. Si la Logique du concept émerge ainsi à travers un dévoilement de la substance qui manquera toujours aux logiques formelles ou pures, son déploiement systématique donne des noms déterminés au déchaînement de la puissance et parvient à en enchaîner les moments dans un théorie générale de l'objectivité, qui ne renonce en rien aux exigences rationnelles des systèmes classiques, mais trouve à tout instant des raisons fondées de déborder leur réductionnisme rigide.

L'hégélianisme de la qualité se révèle une critique radicale du réductionnisme et c'est ce qui fait son pouvoir de pénétration de l'avenir. Il y a un jugement du concept et nul n'y échappe. L'être devenu concept ne veut pas l'abstraction, mais le centre. La mécanique galiléenne est une aberration car un corps ne se meut jamais en ligne droite. S'il subit des frottements, c'est qu'il est exposé à l'attraction d'un centre de force. La résistance de la

²¹¹ DC, p. 224.

qualité, c'est toujours le symptôme d'une courbure des forces qui n'est autre que le retour à soi de la pensée qui se cherche et se réalise à tous les degrés de la manifestation :

Le *frottement*, ou quelque autre forme qu'ait la résistance, est seulement le phénomène de la *centralité* ; c'est celle-ci qui le ramène absolument à soi ; car ce à quoi frotte le corps mu a seulement la force d'une résistance par son être-un avec le centre. Dans le *spirituel*, le centre et l'être-un avec ce même centre prend des formes plus élevées ; mais l'unité du concept et de sa réalité, qui ici d'abord est centralité mécanique doit constituer là aussi la détermination-fondamentale²¹².

Cette centralité, immédiatement appliquée au système solaire dans une perspective radicalement anti-newtonienne, prendra rapidement une signification politique chez Hegel²¹³, et c'est peut-être là que le système marquera une hâte qui fera trop vite fi des résistances et des frottements. Le politique est sans doute le moment le plus faible de la sollicitude conceptuelle chez Hegel et le syllogisme du mécanisme politique est plus proche d'une république solaire de tradition platonicienne ou campanellienne que d'un enregistrement exact des dérives politiques contemporaines. Sur l'année 1816, il vaut mieux lire Chateaubriand que Hegel. Mais l'essentiel reste que le système ait su faire du concept un véritable centre d'attraction, prenant en charge le divers jusque dans son abolition et associant les sursauts qu'il enchaîne avec une preuve ontologique qui ne cesse de se perpétuer jusque dans les centres de gravité des corps :

Mais l'objet a seulement son autonomie essentielle en la centralité idéale et en sa loi ; il n'a par conséquent pas la force d'opposer résistance au jugement du concept et de se maintenir dans l'autonomie. Par la différence immanente à lui, idéale, son être-là est une *déterminité posée par le concept*²¹⁴.

Quels que soient les simplifications, les hâtes, les inachèvements du système signé par Hegel en 1816, il indique un mouvement de pensée qui est achevé en droit, mais doit être poursuivi jusqu'à donner au concept qu'il promeut sa détermination infinie. Or ce chemin de pensée n'est pas Savoir absolu parce qu'il résume ou additionne, mais par l'ampleur des inachèvements et des contingences qu'il assume. Il faut entendre une bonne fois pour toutes que le système est achevé non pas par ce qu'il affirme, mais par la force de négation, de destruction, d'anéantissement, d'éclatement et de ruine qu'il somme de participer à son œuvre totale. Le système est total non pas parce qu'il dit tout, mais parce qu'il exige que désormais

²¹² DC, p. 232.

²¹³ En effet la dialectique de la centralité mécanique bascule soudain dans un syllogisme politique articulant le gouvernement, la société civile bourgeoise et les besoins des individus, qui conclut sans plus à un dépassement nécessaire de l'autorité extérieure en une loi immanente.

²¹⁴ DC, p. 237.

la mort fasse partie de toute forme de totalité, la négation fasse partie de toute victoire de l'intelligence, que la précarité, le frottement, la résistance, l'impondérable fasse partie du décompte des propriétés de l'univers. Par ce sens de la perte, le système est unique. Il est plus qu'unique, il est le seul que puisse concevoir un esprit libre en quête du système de sa survie au jour du grand saccage mondial.

*

* *

Car l'esprit ne paraît jamais chez Hegel que dans l'abréviation permanente de ses conditions initiales. La lutte de Hegel contre l'immédiateté n'est pas seulement une quête du concret, c'est d'abord l'enregistrement des secousses du temps sur tout ce qui vit. Laissons passer le temps et nous verrons ce qui est à établir. Commençons pas nous exposer à la mort, nous aurons alors peut-être une chance de survie. Le thème bien connu de la mémoire joue ici un rôle décisif : on va se souvenir, car pour vivre dans un autre jour et une autre présence que celle de la remémoration, il ne faut pas y songer. La terre est livrée à une dévoration, ne faisons pas semblant ne nous installer pour l'éternité. Comme disait sans équivoque la *Phénoménologie de l'esprit* contre tous les chantres de la Présence, de la Chair et du Visible :

Car l'initié à ces mystères n'aboutit pas seulement à douter de l'être des choses sensibles, mais encore à en désespérer.[...] Les animaux mêmes ne sont pas exclus de cette sagesse, mais se montrent plutôt profondément initiés à elle ; car ils ne restent pas devant les choses sensibles comme si elles étaient en soi, mais ils désespèrent de cette réalité et dans l'absolue certitude de leur néant, ils les saisissent sans plus et les consomment. Et la nature entière célèbre comme les animaux ces mystères révélés à tous qui enseignent quelle est la vérité des choses sensibles²¹⁵.

Cet orphisme de la dévoration, cette ontologie toujours résiduelle, ce savoir autant panique qu'absolu, cette course à la vérité qui se confond avec une course à l'abîme, voilà la raison de la vraie persistance du système hégélien dans un monde d'usure et de dépossession. Quelle que soit la lettre des dialectiques hégéliennes, elles sont éperonnées par cette chevauchée fantastique qui reste le plus clair de la conscience moderne.

On a voulu plonger la philosophie dans la vie pour fuir les abstractions qui nous éloignent du concret et sur ce point Marx ne diffère guère de Schelling qui, l'un et l'autre, croient pouvoir accéder à un royaume de la substantialité sans s'exposer à la rigueur de ses

²¹⁵ PE, trad. Hyppolite, I, p. 90-91.

lois²¹⁶. La vie échapperait ainsi à la dialectique du genre. Si pour Hegel « l'individu vivant, d'abord séparé du concept universel de la vie, est une présupposition qui n'est pas encore authentifiée par soi-même²¹⁷ », le genre pour Marx n'est qu'une aberration car il n'y a que des individus réels qui n'existent qu'à se libérer de l'aliénation du concept total. Il n'y a pas de retour à soi par le concept, il n'y a qu'une vie qui se fait voler son essence par les illusions de l'idéalité.

Là où Hegel voit dans le genre à la fois la concentration de l'individu dans sa semence, et la chaîne de son identité au-delà de la succession des morts et des générations, les philosophes qui ont eu la tâche de porter l'espérance individuelle au-delà de Hegel croient ouvrir de nouvelles tâches pour la libération des individus en se tenant à distance de la progressive subjectivation du genre. Ils se sentent appelés à soustraire la singularité au jugement du concept, persuadés d'accéder à une expérience intime de la vie, que Hegel a déjà dénoncée comme une abstraction qui s'épargne le travail du négatif et se confond dès lors avec un discours de l'édification. La vie sans concept perd la seule chance de sortir de la dialectique de la substance car elle perd son pouvoir d'AUFHEBUNG.

Michel Henry, lecteur de Marx, place ici le problème dans sa juste lumière :

La vie n'est plus, comme pour Herder, Goethe, Schelling, Hölderlin, Novalis et le jeune Hegel, la totalité, l'âme du monde, l'essence fluide qui traverse tous les vivants, présente en chacun, mais comme ce qui le dépasse infiniment. C'est l'individu lui-même qui est la totalité, cette vie est la sienne, non la puissance universelle où il s'abolit²¹⁸.

Et Michel Henry distingue avec force cette conception de celle de Hegel, citant alors la *Phénoménologie de l'esprit* : « La conscience de la vie est la conscience du malheur de la vie », et l'opposant à l'immanence radicale de la subjectivité selon Marx :

La subjectivité a cessé d'être identifiée à la négativité de la conscience, l'extériorité ne constitue plus le milieu de l'existence, *l'individu n'est plus dépassé et délaissé par sa propre manifestation*. Celle-ci plutôt réside en lui-même, de telle manière que cet « en lui-même » comme immanence radicale de la vie, comme son s'éprouver soi-même et comme son soi est

²¹⁶ «C'est seulement en partant des principes d'une véritable philosophie de la nature que l'on peut développer une vue susceptible de satisfaire entièrement à la présente tâche. Nous ne songeons pas à nier qu'une telle manière de voir rigoureuse ait depuis longtemps déjà été présente chez certains esprits. Mais ce furent ceux-là mêmes qui, sans craindre les invectives lancées depuis toujours à l'encontre de toute philosophie réelle, telles que 'matérialisme', 'panthéisme', etc., se mirent en quête du fond vivant de la nature, et qui, par opposition aux dogmatiques et aux idéalistes abstraits qui les rejetaient comme mystiques, ont été des philosophes de la nature aux deux sens du terme. », in *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, trad. Courtine-Martineau, Paris, 1980, p. 143. Nul doute qu'il faille compter Hegel parmi ces « idéalistes abstraits ».

²¹⁷ DC, p. 298.

²¹⁸ Michel Henry, *Marx, une philosophie de la réalité*, Paris, 1976, II, p. 41.

identiquement l'ipséité d'un individu. Un même concept de la subjectivité fait d'elle la vie et une vie monadique²¹⁹.

Ce tournant est magistral et la notion de monade revient ici à point nommé. La vie n'est plus porteuse de négation, de destruction, de temporalité en métamorphose, la vie est devenue monadique. Le sujet a cessé d'appartenir à un processus, à se tenir dans la position de résultat, il réclame pour lui d'être une origine et s'attribue pour cela le caractère de réel. La philosophie du sujet n'est plus une philosophie de l'universel, mais de l'individuel. Le christianisme aurait trouvé là, au-delà de toute théologie de l'être sa réalisation la plus intérieure : « Marx est l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident²²⁰ » ! Voyons l'énoncé complet de sa révélation :

Ce qui détermine toute réalité, ce qui la qualifie et la spécifie et fait d'elle ce qu'elle est, ce qui l'individualise, c'est elle-même, à savoir ce qu'elle est pour elle-même, non pas dans l'intuition ou sous le regard de la conscience, mais dans l'expérience immédiate de la praxis, comme mode de la subjectivité, immanente originelle qui fait justement d'elle une détermination, non plus de l'être objectif, mais de la vie²²¹.

Pour parvenir à de telles affirmations, Michel Henry, qui n'oublie pas de se référer à l'occasion à Kierkegaard autant qu'à Marx, est amené à exposition profonde du système de Hegel, mais c'est pour y repousser les tendances à ses yeux les plus destructrices de la pensée occidentale : réduction de l'action à la pensée, culte de l'œuvre, aliénation dans l'objectivité, fascination de la négativité. En face de ces effets ravageurs de l'essentialisme spéculatif, il veut remplacer la négativité par la finitude, rompre avec la négativité romantique, dénoncer surtout l'impuissance ontologique de la négativité et orienter la pensée vers une référence à la praxis entendue comme « effectuation phénoménologique d'une potentialité subjective de la vie²²² » :

Par l'effet du nouveau concept de vie, c'est bien toute la philosophie « panlogique » et « pantragique » de l'histoire qui s'effondre, à savoir la présupposition que l'être n'advient que par la négation de son contraire, c'est-à-dire de lui-même, par la médiation de l'obstacle²²³.

Laissons de côté les conséquences les plus ironiques de ces analyses, qui ramènent l'idéologie marxiste à une orthodoxie hégélienne dévoyée, et retenons l'essentiel : la subjectivité, c'est la vie, vie qui échappe à toute pensée, mais que toute pensée désigne et

²¹⁹ *Op. cit.*, p. 42.

²²⁰ *Op. cit.*, p. 445.

²²¹ *Op. cit.*, p. 63.

²²² *Op. cit.*, p. 55.

²²³ *Op. cit.*, p. 54-55.

prescrit lorsqu'elle se libère de ses propres limites pour rejoindre le site fondamental de l'individu. C'est bien Marx en effet qui écrit

Quand le moi est arraché à sa situation empirique, à son activité, à ses conditions d'existence, quand il est détaché... de son propre corps, il n'a vraiment plus d'autre vocation et plus d'autre détermination que de représenter le Caïus des jugements logiques²²⁴.

Et Marx remarque à juste titre, pour s'en gausser naturellement, que dans la Logique de Hegel, pour l'explication de l'être pour soi on propose indifféremment l'atome ou la personne, ou comme exemple de l'attraction, le système solaire, le magnétisme ou l'amour sexuel, ce qui est parfaitement vrai. La subjectivité hégélienne passe alors pour « le milieu imaginaire des possibilités inaccomplies » et on lui oppose avec Michel Henry une subjectivité fondamentalement réalisée qui, jusque dans ses limites, suit des lois qui sont autant de « potentialités de la subjectivité monadique ». Le besoin lui-même, tant célébré par Marx contre les abstractions des valeurs, se voit considéré comme « la totalité monadique de toutes ses potentialités subjectives²²⁵. »

On a peine à croire que Michel Henry ait pu pareillement prendre le parti de la positivité marxienne et ne pas y déceler quelque régression majeure de la pensée. A moins qu'il faille entendre dans ce retour au socle des besoins, source réelle d'activité et de jouissance, quelque retour à Schopenhauer contre Hegel, ce retour à l'expérience immédiate de la praxis enfin désobjectivée est non seulement oublieuse des enseignements élémentaires d'une métaphysique qui sait distinguer l'essence et l'existence, c'est surtout une revendication vitaliste que le temps a jugé et qui s'annule dans son insignifiance. Dans la modernité informatisée, délocalisée et terroriste, où est le pur flux phénoménologique qui se préserve indemne de l'objectivité ? Quel corps, quelle chair, quelle praxis peut pousser sa présence muette contre les ordres du discours qui exigent le déportement de toute identité et le passage à l'abîme de toute possession fixe ? Présence, vie, affection, immanence... ces grands prétextes de la philosophie de l'existence pour repousser la médiation intégrale de la pensée, que pèsent-ils pour nous ? C'est un des sorts les plus étranges de l'hégélianisme d'aller vers sa vérité sans avoir à se mouvoir lui-même, par une simple vérification du temps présent qui se passe de tout argument, mais prend la caractéristique écrasante du fait²²⁶. Et Marx avait beau se

²²⁴ Cité *in op. cit.*, p. 50.

²²⁵ *Op. cit.*, p. 64.

²²⁶ C'est l'humilité même du Système : Système non pas mû par un quelconque prosélytisme, mais qui développe sa puissance sans avoir de besoin de solliciter son objet pour lui arracher l'aveu de sa compatibilité avec une quelconque théorie ; cf. *infra*, chapitre VI, la puissance de projection du système dans le temps.

moquer des Caïus du jugement logique, c'est bien comme tels que nous circulons dans la dématérialisation des substances par le concept intégral de la vie planétaire !

La vie immanente crie que ce siècle est possédé par les barbares... N'y a-t-il pas meilleur aveu que le jugement du concept est passé et que c'est faute d'enregistrer l'accélération des processus instruits par Hegel que l'on crie à la barbarie, faute d'y déceler le sens propre d'une modernité que nulle subjectivité vitale n'arrêtera à sa mesure contingente. Promettre un renversement des tendances de fond, annoncer la libération d'un fond muet et revendicatif de sa différence, c'est ou se moquer du cours du monde, ou solliciter jusque dans d'anciennes possessions des violences qui ne seront, au demeurant, que le produit le plus tardif de la médiation qu'on nie pour la rendre plus définitive.

Oui, l'œuvre de la médiation n'est qu'un exercice de pensée, mais c'est la manifestation qui n'est qu'une pensée. Que la subjectivité prétende se réduire à la vie, c'est une simple figure de la Logique, un moment du discours. C'est cesser de penser que de ne pas déployer cette discursivité, et c'est s'aveugler sur ses enchaînements discursifs que de ne pas évaluer les processus par lesquels, selon cette même Logique, la vie se fait genre, le genre se fait relation, et la relation se fait connaissance.

Certes ces textes de Hegel ont au fond un caractère très expérimental et rien n'est moins systématique, en un sens, que cette Logique du concept qui fait le bilan de la substance pour en faire un Savoir absolu. Mais la direction de pensée est marquée, l'auto-réflexion du monde moderne a trouvé sa loi, l'histoire traverse le texte et en certifie le pouvoir de préfiguration, la métaphysique fait son travail et pourtant ce sont les métaphysiciens unilatéraux de l'individu qui manquent les premiers à leur tâche tandis que les peuples eux-mêmes ont renoncé depuis longtemps à toute forme d'illusion ou de flatterie compensatoire. Les sciences concrètes, sociologie, psychologie, anthropologie l'attestent assez, même si elles ne connaissent pas les mécanismes de position de leur objet dans le temps et dans l'histoire :

En regard de ces sciences concrètes, qui pourtant ont et gardent le logique ou le concept pour configurateur intérieur, tout ainsi qu'elles l'avaient pour pré-configurateur, la logique est sans contredit la science *formelle*, mais la science de la *forme absolue* qui dans soi est totalité et contient *l'idée pure de la vérité elle-même*²²⁷.

Certes dans l'hégélianisme la réalité est perdue. Elle est même anéantie. Mais c'est précisément cet anéantissement qu'il faut penser et les formes de survie qu'il autorise. On reproche à un penseur un pouvoir de vérité qu'on préfère remplacer par une série notable de

²²⁷ DC, p. 56.

régressions. Aussitôt le site de la vérité est perdu et la pensée se fait description, invocation, prescription, autant de moments perdus pour la dernière chance de libération. Tous ces chantres de l'existence et de la réconciliation par le sensible ne sont jamais que des néoplatoniciens : ils croient qu'une conversion du regard peut répondre aux désastres qui nous cernent. Ils pensent qu'ils sont déjà dans le retour au principe. Ils ne pensent que pour hâter la vision qui depuis déjà longtemps s'éveille en eux. Mais il n'y a ni vision, ni retour, ni conversion. Il n'y a que l'être, le néant, le fondement et peut-être le concept, si nous savons prolonger notre finitude jusqu'à l'infinité où elle se précipite.

Avide de réalités positives restituées grâce à la lutte sociale, Marx n'a jamais aperçu jusqu'où ce qu'il appelait capitalisme était devenu le temps, et le temps le Système. C'est pourquoi son diagnostic, du moins dans la langue de Michel Henry, est une utopie de la réflexion qui n'a pas encore commencé à se confronter au pouvoir du concept. La Métaphysique de la destruction procède d'abord du concept et en mesure le domaine légitime d'exercice. Au messianisme des présences restituées, elle oppose un savoir des guerres civiles par quoi les temps modernes ont été ouverts en conformité avec leur concept. Nulle instauration pérennialiste ne résistera à l'accélération des destructions propre à ce temps. On ne peut dans ces conditions appeler *dialectique* que la pensée vouée à une chance résiduelle au cœur de l'extermination en cours qui s'identifie au voilement de la substance et à la dénégation de ses pouvoirs réels. Se plaindre de la contrainte de l'AUFHEBUNG, c'est croire qu'il y a encore une place sous le chêne de Tityre pour les plus malins d'entre nous. Mais Virgile nous a assez enseigné que seul Rome attribue des champs aux bergers et que sans Rome tout est exil. Hegel est notre pin romain. C'est de lui, et de nul autre, que nous pouvons espérer une présence concédée. Ne nous plaignons pas si elle porte les marques du Système et si son ombre familière est conditionnée par l'ombre guerrière, impériale et universelle de la Ville.

Toute cette pensée de la praxis, du réel, de l'individu mène toujours la même charge contre l'objectivité. Mais l'objectivité chez Hegel n'est-elle pas un moment d'une Logique *subjective* ? Dans la Logique du Concept, la capacité du concept à se mesurer à l'Objectivité est une victoire de la pensée, jamais la perte d'une réalité essentielle et inaccessible. Car qui perd l'Objectivité, perd toujours un moment du Sujet, et par conséquent rend incertain le passage d'une Logique radicalement substantielle à une Logique vraiment moderne du concept. Autant dire que sans l'Objectivité pensée selon le Concept subjectif, la vie est livrée à la substance, et loin de se sentir soutenue par l'immanence, l'action réciproque va réduire à une pure apparence la position des substances finies et livre les individus à une abolition sans

remède. Le concept contraint la pensée à se souvenir assez de ce moment de l'objectivité pour enregistrer avec la dernière énergie les capacités du sujet absolu à poser par lui-même l'objectivité. En somme, qui n'aura pas l'objectivité pensée devra subir les lois de la Logique objective, et la seule chance d'échapper à une logique exclusive du fondement aura été manquée.

C'est bien les limites des pensées de la finitude que de prendre le parti du sujet, sans comprendre que la seule chance du sujet, c'est le concept, non pas certes le concept du constructivisme, qui n'est un avatar que du nominalisme, mais le concept qui croît en même temps que la totalité. Le sujet s'est fait fragile et n'a voulu se faire reconnaître que contre la totalité. Mais quand l'être renonce à la totalité, il ne se place pas au-delà du concept, mais en deçà, dans des particularités d'autant plus arrogantes qu'elles se placent en dehors du cheminement universel. J'appellerai bientôt « Chine » ou ASIE DANS LA PENSEE, au chapitre suivant, cette contrainte qui pèse sur la pensée contemporaine de soutenir le poids de l'interaction universelle, en cet instant de basculement où l'interaction ne se contente plus d'un panthéisme de la substance, mais entre dans la tâche de libérer la substance d'elle-même et de la soustraire aux désastres trop prévisibles de la présence, du visible et de la chair²²⁸. Si TRINCH est la Chine, il ne reste à penser qu'en vue d'un empire qui aura renoncé au charme d'être vaincu ou recyclé dans des totalités étrangères. D'autres voyaient en Dieu les corps, nous les voyons dans les ports de Chine, nous les voyons dans les grands fleuves jaunes, nous les voyons dans l'Etendue de l'empire qui fait trébucher les appropriations simples et les lance dans une circulation où ils seront concepts ou ne seront pas. La Métaphysique de la destruction enseigne le bond et la sphère, mais le bond sourd de la sphère et sans la compacité de la sphère, le bond est vain ou mortel. Il se fait remarquer, il ne passe pas. Mais il n'y a que la société du spectacle pour regarder ceux qui se font remarquer. C'est pourquoi certains croient encore que la Chine est lointaine.

C'est évidemment l'appel récurrent au thème monadologique qui peut servir ici d'indicateur. Car Hegel rencontre jusque dans le concept l'idée monadique et en marque toujours l'héritage objectif et la place dans une logique de la réflexion et du fondement :

²²⁸ Dans la suite de Merleau-Ponty, Yves Bonnefoy s'est fait le porte-parole de la promesse d'une présence soustraite au pouvoir du concept, lui-même assimilé à celui des images. Dès son essai « La poétique de Nerval », dans *La Vérité de parole*, Paris, 1988, il se demande si, « en dépit de sa volonté de logique, Hegel subit encore à l'égard de l'immédiat qu'il transcende un sentiment de fascination, un reste d'horreur sacrée, comme s'il voyait l'évidence se refermer sur un être-là qui pour lui, en dépit de toute la science, ne serait plus qu'une énigme. », p. 44. Mais ce pouvoir d'énigme engagé dans aucun risque d'AUFHEBUNG vient trop tard après Virgile et ne peut que jouer le rôle de consolation stylistique ou de promesse abusive.

La *monade leibnizienne* serait davantage un objet parce qu'elle est une totalité de la représentation-du-monde, mais, enfermée dans sa *subjectivité intensive*, elle doit être au moins essentiellement Un dans soi. Cependant la monade, déterminée comme *Un excluant*, est seulement un principe *admis* par la *réflexion*. Mais elle est en partie objet dans la mesure où le fondement de ses représentations variées, des déterminations développées, c'est-à-dire posées, de sa totalité étant simplement en soi se trouve *en dehors d'elle*, en partie dans la mesure où il est pareillement indifférent à la monade de constituer un objet avec *d'autres en même temps* ; par là, il n'est pas en fait un objet *excluant, déterminé pour soi-même*²²⁹.

Que Hegel désigne par ces analyses tendues le lien des monades avec la *Monas monadum*, ou avec le *vinculum* qui les unit, il montre que la monade est concept si elle entre dans un syllogisme qui rompt son isolement et fait d'elle un être plus concret que sa propre fermeture atomistique. Or tout le monadisme du sujet anti-hégélien est précisément celui d'une monade qui ne jouit que de l'isolement de son immanence projective. Certes dans la Logique objective, Hegel avait insisté sur la fermeture de la monade. Mais dans le concept, la chance de la monade c'est l'agrégat ou la société des esprits. C'est là seulement qu'elle accède à sa réelle clôture, qui ne peut être que retour à soi. Le monadisme existentiel au contraire ne veut pas sortir d'une Logique de l'être. Il sera puni de l'autorité du fondement qui ne manquera pas de le réduire à ses moments.

Il en est de même dans l'analyse du procès mécanique. Des totalités closes sur soi ne peuvent agir les unes sur les autres. Hegel n'y voit qu'un résultat d'une réflexion déficiente²³⁰. Car si la monade est une totalité véritablement close, il faudrait qu'elle soit indifférente à l'égard de sa propre détermination. Si ce n'est pas le cas, elle doit reconnaître qu'elle est déterminée par l'action d'un autre objet sur elle-même, ce qui contredit la thèse. Il suffit donc qu'elle soit déterminée pour, à l'instant même où elle se définit par son pouvoir d'exclusion, devoir se reconnaître comme fondamentalement aliénée. De même encore, si elle se définit par un pouvoir de représentation, elle ne peut qu'être ouverte vers le monde qu'elle représente. Tournée vers elle-même, elle qui n'a d'autre être que de représenter, elle n'est qu'une universalité abstraite : « Par là elle est un *être-là ouvert pour d'autres*²³¹. » Le concept

²²⁹ DC, p. 219. C'est assez rompre avec l'idée développée par Michel Serres selon laquelle le temps présent serait caractérisé par un modèle de communication généralisé qui tirerait son origine de la monadologie leibnizienne. Car il n'y a pas de dévoilement de la substance chez Michel Serres, ce qui rend sans conséquence son modèle. Cette aporie frappe toute une philosophie qui, depuis Husserl, a voulu penser contre la substance. Mais aussitôt la philosophie est devenue une activité académique, condamnée à tout thématiser, sauf précisément les destructions à l'œuvre dans les interactions réelles.

²³⁰ Il en conclut que « amener l'action-réciproque à une *harmonie-préétablie* ne veut rien dire d'autre que faire d'elle une *présupposition*, c'est-à-dire quelque-chose que l'on soustrait au concept. », DC, p. 222-223. Autrement large est le point de vue du concept, qui inclut les innovations de la Mathesis, mais les oblige à composer, même si c'est pour en confier la tâche à une Anthropologie, avec une vue cosmique qui intègre la « région sombre où l'esprit se tient sous des influences, ainsi que l'on disait jadis, *sidérales* et *terrestres*, où il vit, comme esprit-naturel, en *sympathie* avec la nature », p. 311. Dans le Chimisme, DC, p. 240, Hegel insistera sur les relations météorologiques, les relations sexuelles et autres affinités électives qui donnent la mesure de cette mise en cause de la monadologie classique.

²³¹ DC, p. 222.

est passé, il n'y a plus de lieu pour abriter l'immanence d'une vie soustraite à toute forme d'objectivation.

Heidegger ne manquera aucune de ces dialectiques, et c'est pourquoi son propre *Dasein*, tout ancré qu'il soit dans le principe monadique, est ouvert sur le monde et perd son intériorité traditionnelle pour se projeter sans cesse dans un univers de projet. Mais les nouveaux affectifs ne l'entendent pas de cette oreille, et rejettent dans une semblable réprobation l'intellectualisme supposé de Hegel et l'être-dans-le-monde selon Heidegger. Mais nul n'est libre de penser sans que le concept fasse pour soi, ce que le fondement, la causalité, l'action réciproque ne manqueront pas de faire en soi.

Toute entité passe à l'abîme, c'est là la trace de sa condition, c'est là aussi que s'enracine sa seule AUFHEBUNG. La causalité veille sur nos tentatives de retrait et il ne sert à rien de nous soustraire au principe de raison, car précisément c'est lui qui contient tous les pouvoirs de l'abîme. Cette fois, c'est Heidegger qui a tort : le principe de raison ne couvre pas de son rationalisme borné le saut du fondement auquel appartiendrait la différence de l'être et de l'étant. Car c'est précisément la raison qui est abîme, et la cause qui conduit l'étant à sa différence. On aurait bien tort de réduire la causalité à une représentation, alors qu'elle contient un moment conceptuel, qui manifeste précisément son rapport au néant. Heidegger ne peut dénoncer l'oubli de l'être dans le Principe de raison que parce qu'il s'en tient à une conception représentative de la causalité :

Dans cette mesure, l'on pourrait bien dire que la causalité des substances est *seulement quelque-chose de représenté*. Mais c'est justement cette causalité représentée qui est le *mécanisme*, en tant qu'il est ceci que la causalité, entendue comme détermination *identique* de substances diverses, est donc comme l'acte-de-s'abîmer de leur autonomie dans cette identité, un *simple être-posé*²³².

Il y a donc un abîme de la causalité. Point n'est besoin de se fixer sur la cause particulière et de son effet défini, car ici ce n'est pas la cause qui commande l'effet, ni l'effet la cause, mais seule est posée leur commune appartenance à un acte qui les possède tellement qu'elle condamne à jamais l'originarité de l'UR-SACHE à laquelle s'applique l'entendement. En lieu et place des anciennes causalités linéaires, s'impose alors une connexion réciproque qui abolit toute autonomie des objets et les transforme en être-posés, c'est-à-dire en moment conceptuel. Cela n'est pas tant de l'idéalisme, comme le résumerait une lecture superficielle, que la simple observation des processus de l'objectivité et la prise au sérieux de leur interaction. Il suffit que la substance se fasse objet pour qu'elle entre dans cette relation.

²³² DC, p. 223.

Car le mécanisme est conceptuel, ne l'oublions jamais, comme le chimisme et la téléologie. La Mathesis de l'Occident ne progresse pas dans l'établissement d'une mathématique des phénomènes sans être pareillement accompagnée d'un pouvoir conceptuel qui en fait l'un de ses moments. A quoi sert dès lors de réclamer pour la philosophie une traversée indemne de la causalité, de la Mathesis, de l'extériorité, alors que ces puissances de l'objectivité sont plus concrètes que tous les états clos sur soi de la subjectivité trop vite achevée ?

Il faut donc s'entendre sur le concept du nihilisme que les penseurs de la vie ont toujours à la bouche sans avoir la maturité dialectique de Nietzsche ou de Zarathoustra. On lit chez le Michel Henry de la maturité ces propositions :

Mais toute décision contre nature revêt la forme de la violence parce qu'elle implique une négation active de ce qui oppose la consistance et la cohérence de sa réalité. Celle-ci doit être éliminée, détruite. Cette destruction active et délibérée de la réalité, en l'occurrence celle de la vie, c'est le nihilisme²³³.

Mais il faut demander : quelles destructions et quelles cohérences ? Quelle consistance d'objet peut s'épargner un passage par l'abîme de la substantialité et des différents processus qui le portent à l'être et par-là même, au regard de l'esprit, le défont ? Quelle vie veut se tenir à l'écart de la négation et pour quel projet monadique, si la monade se rue sur le monde dès qu'elle se détermine ? Et quelle est cette violence qui ne reconnaît pas la sphère de sa défaite, autrement dit la nécessité de son AUFHEBUNG dans une compréhension supérieure ? C'est Michel Henry lui-même lisant Marx qui cite des propositions décisives de la *Phénoménologie de l'esprit* :

Il y a action parce que le fait d'opérer est en soi et pour soi-même l'essence de la réalité effective.

Ce qui se manifeste ici comme la force de l'individu sous l'empire duquel tombe la substance devenant ainsi supprimée, est précisément la même chose que l'actualisation de cette substance²³⁴.

Mais cette parfaite intelligence de Hegel, qui sait bien que « ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit²³⁵ », croit pouvoir dénoncer une philosophie de l'action entièrement fixée sur son lien originel avec l'objectivité. L'être

²³³ Michel Henry, *Incarnation*, une philosophie de la chair, Paris, Le Seuil, 2000, p. 312.

²³⁴ Michel Henry, *Marx*, éd. cit., I, p. 328, qui cite le texte dans la traduction de Jean Hyppolite, respectivement I, 334 et II, 57.

²³⁵ PE trad. Hippolyte, I, p. 29.

serait ici réduit dans tous ses modes à l'objectivation²³⁶. Et cette objectivation serait contraire à la vie, se faisant la source unique de tout le nihilisme et des destructions qu'il commande. Mais cette quête blondélienne d'une action qui réorienterait le sens de l'être par la part d'intériorisation qu'elle mobilise, ne peut rien face à un fait d'un autre rang : l'objectivité n'est pas contre la subjectivité, elle est un moment de la subjectivité devenue monde et nul retour à soi ne peut la soustraire à sa tâche dans un monde qui est d'abord le sien.

Si Michel Henry lit dans le christianisme un Verbe qui s'est fait chair, Hegel se souvient qu'au commencement était le Verbe. Il y a une Logique de la vie, ou encore une Vie logique²³⁷, dont la tâche spéculative est précisément de se libérer de l'objectivité qu'elle porte en elle. On peut en résumer les moments selon l'enseignement de la Logique de l'*Encyclopédie* en ces termes : 1) Le vivant est d'abord un intérieur qui objective son corps et se produit ainsi comme sujet. 2) Or voici que « le jugement du concept, en tant qu'il est libre, poursuit sa route jusqu'à libérer de lui l'objectif à titre de totalité autonome ». 3) C'est ainsi que le vivant, face à une nature inorganique, se développe et s'objective à partir de son intérieur jusqu'à former un organisme. 4) Ce vivant peut s'assimiler alors une telle objectivité extérieure en devenant un genre qui s'oppose dans la différenciation sexuelle. 4) Devenu fécond, il se libère de sa particularité par sa mort et devient par là esprit. La vie est ainsi de part en part « dialectique » et « le corps-vivant n'exprime auprès de lui aucune autre différence que les déterminations du concept²³⁸ ».

Ce nœud qui rassemble la vie, la mort, la subjectivité, la différence sexuelle et l'esprit présente l'idée immédiate au-delà de toute objectivité présupposée. La vie n'y régresse pas au titre de monade, mais assume la relation jusqu'à la libération de toute part inorganique en elle. Les formules se succèdent et ne font pas mystère de leur puissance :

- 1) Il n'est d'autre substance que le concept : le point de non-retour que nous cherchons dans le passage de la substance au concept est atteint, et c'est la vie : « La vie est en et pour soi universalité absolue ; l'objectivité qu'elle a en elle est purement-et-simplement pénétrée par le concept, elle n'a que lui pour substance²³⁹. » Le corps n'est donc fait de mécanisme, de chimisme, de téléologie que s'il est mort, et considéré dans la séparation de la mort. Vivant, il a la vitalité, la sensibilité, l'irritabilité et la faculté de dévoration

²³⁶ Cf. *Marx*, p. 335.

²³⁷ DC, p. 284.

²³⁸ E, § 216-222.

²³⁹ DC, p. 287.

du concept dans son premier déploiement intégral et dans sa subjectivation universelle qui fait de tous ses moments des moments posés.

- 2) De l'âme à son corps, et de l'organisme à l'inorganique, le rapport est de négation infinie. Par cette négation, l'objectivité est toujours l'autre de la vie, sa part non-vivante qui doit être surmontée pour que la vie se produise. La vie est donc à la fois objective ET immanente : « La vie simple n'est pas seulement omniprésente, mais purement-et-simplement le subsister et la substance immanente de son objectivité²⁴⁰ ». Comme « substance subjective », elle est tendance de l'espèce et unité dans la particularisation. Il n'est donc nul besoin d'opposer l'immanence à la vie totale, la monade à l'âme du monde et le sujet à la substance, car précisément, c'est leur unité dans la contradiction qui est vitalisante et subjectivante.
- 3) Le vivant est irritabilité, inquiétude, angoisse, non pas contre le concept, mais par le concept dont les sursauts logiques annoncent les efforts de l'espèce en proie aux tâches de la survie à travers le sentiment de soi. L'AUFHEBUNG est une tâche commune au concept et à la vie, et commence par le tremblement animal : « L'inquiétude et mutabilité du côté extérieur du vivant est la manifestation en lui du concept, qui, entendu comme la négativité en soi-même, n'a objectivité que dans la mesure où son subsister indifférent se montre comme se sursumant²⁴¹. » Un animal pour l'entendement est toujours un animal inerte, non seulement machine, mais sans souffle, sans chaleur, sans émoi. Pensé depuis le concept, il frémit, il bronche, il pressent : la vie « est par là, en premier lieu, *universalité*, le pur acte-de-frémir seulement dans soi-même de la vitalité, la *sensibilité*²⁴². »
- 4) Souffrir n'est pas une preuve de la défaite du concept, mais de sa pénétration infinie. On a trop confondu le concept et le Dieu de l'entendement et on a étendu au concept la révolte contre le mal. Mais le concept n'est pas le concept comme révélation religieuse, il est le concept de la révélation, comme il l'est de la nature ou de la connaissance. Les manquements de Dieu ne sont pas les manquements du concept. Le concept

²⁴⁰ DC, p. 287.

²⁴¹ DC, p. 291.

²⁴² DC, p. 293.

régit le multiple là où le Dieu a déjà renoncé à gouverner le monde. En ce sens le concept est toujours la mort de Dieu : « La *douleur* est par conséquent le privilège de natures vivantes ; parce quelles sont le concept existant, elles sont une effectivité de force infinie en sorte qu'elles sont dans soi la *négativité* d'elles-mêmes, que cette *négativité leur est pour elles*, qu'elles se maintiennent dans leur être-autre. – Quand on dit que la contradiction ne serait pas pensable, elle est plutôt même, dans la douleur du vivant, une existence effective²⁴³. »

Il semble difficile après une démonstration aussi magistrale de maintenir les positions unilatérales de l'existentialisme, de l'immanentisme, de l'auto-affectif car la monade des auto-affectations est entrée dans un degré d'intensité et d'échange d'autant plus grande qu'elle suppose toujours la médiation de son propre effondrement en soi et dans son rapport aux autres. Nulle philosophie pathétique de l'angoisse ne peut prendre en défaut l'œuvre d'un concept qu'on ne peut attaquer comme s'il était un simple processus de création divine, alors qu'il se nourrit précisément des moments finis, anéantis, défaits de la manifestation. C'est pourquoi il faudra rompre, malgré une tonalité caractéristique d'une époque, avec la malédiction de l'existence objective à laquelle nous sommes conviés par tout un pan de la philosophie, aussi bien esthétique que politique. La mort y est tout particulièrement mal pensée et mal traitée.

La mort hégélienne est d'abord une ébréchure de l'objectivité et une augmentation de la subjectivation de la manifestation. La mort des modernes voués à la nostalgie de la présence et de l'originale ne fait que retarder d'autant le travail de la subjectivité. Tout devient mort parce que tout reste désespérément objectif. Le moment du sujet est délaissé ou réservé à un retour imprévu de la théologie. Ici la description de Michel Henry est parfaite :

Tout ce qui apparaît dans le monde est soumis à un processus de déréalisation principielle, lequel ne marque pas le passage d'un état primitif de réalité à l'abolition de cet état mais place *a priori* tout ce qui apparaît de la sorte dans un état d'irréalité originelle. [...] Si tout nous apparaissait de cette façon, s'il n'existait d'autre vérité que celle du monde, il n'y aurait de réalité nulle part mais seulement, partout, la mort. Destruction et mort ne sont pas l'œuvre du temps s'exerçant sur quelque réalité préexistante à son atteinte, elles frappent *a priori* tout ce qui apparaît dans le temps, comme la loi même de toute apparition – tout ce qui se montre dans la vérité du monde, comme la loi même de cette vérité²⁴⁴.

²⁴³ DC, p. 295-296.

²⁴⁴ Michel Henry, *C'est moi la vérité*, Pour une philosophie du christianisme, Paris, 1996, p. 30-31.

Mais quelles conclusions erratiques ! Il a fallu attendre notre siècle tardif pour apprendre enfin que nous ne sommes pas de ce monde. Et si par malheur nous en sommes, nous sommes pris dans l'atonie de la mort qui est exactement égale au champ de la manifestation. Apparaître, c'est déjà être mort. L'objectivité est vouée à la destruction, et pourquoi s'en plaindre ? Une autre vérité, tout à la fois phénoménologique et religieuse, est prête à nous apporter son secours d'immanence et d'incarnation.

Ce discours fait mieux de vérifier un tournant théologique de la phénoménologie française, il annonce une disparition de la nature qui nous prive deux fois de la vie : d'abord dans la philosophie de la nature, ensuite dans sa reconstruction logique par le concept. Mais peut-être une troisième fois en excluant toute ouverture à un sursaut ou une résistance, où la pensée apprendrait à se sortir du poids de la substance. Au lieu de l'AUFHEBUNG il faut se résoudre à plonger tout ce qui est dans une Maya sur laquelle la mort n'a pas prise puisqu'elle est la mort même. Le temps n'est plus une chance, il est le sceau définitif de l'extériorité et de la mort qu'elle annonce.

Michel Henry, Emmanuele Severino, Yves Bonnefoy appartiennent à cette même génération de la colère contre le concept, le devenir, le temps, l'extériorité et ne rencontrent que la mort dans un monde qui a fait corps avec les formes du temps. Ces disciples imprévus de Plotin ont de très beaux envols vers la Présence sans image, l'être sans devenir, l'immanence libre de toute influence, mais leur fuite seuls vers l'Un seul nous laisse dépourvus devant un tout autre problème : comment allons-nous réparer les destructions des images, du devenir, et du dehors, comment allons-nous nous emparer de l'immense potentiel de destruction du monde pour continuer à vivre au-delà des instants rares et souvent surestimés de la sortie de l'âme hors d'un cosmos maudit ?

Et même pour sortir du monde, encore faut-il de signe en signe pouvoir suivre la soif de l'âme. Mais quelle sera la consistance des signes si toute visibilité, toute figuration, toute extériorisation est vouée à une perte sans relèvement possible ? L'immanence et la vérité divine n'auraient-elles pas besoin de signes, ni d'images ? L'attaque de Michel Henry se fait en effet plus redoutable dans cette proposition qui caricature les pouvoirs de notre temps :

La venue au présent comme venue d'un futur qui glisse ou passe n'est ainsi rien d'autre que la modalisation d'un Imaginaire – cette modalisation de l'image du monde qui est le temps lui-même en tant que temps du monde, en tant que ce déploiement du « hors de soi » qu'est la vérité du monde²⁴⁵.

²⁴⁵ Ibid.

Une promesse de mort ne suffisait pas, voici une guerre, la guerre contre l'Imaginaire. Cette guerre a une longue histoire depuis Pascal et les répliques se sont intensifiées depuis les différents retours du sacré qui ont jalonné le siècle précédent. Mais s'il y a un piège ici, c'est de simplement renverser les propositions de l'auteur et d'entamer sous le choc une croisade *pour l'Imaginaire*, qui ne saurait tenir lieu de pensée à personne. L'Imaginaire privé de sa fin conceptuelle est une simple posture anthropologique et Michel Henry s'étonne de ne pas trouver dans l'image le pouvoir qu'il a commencé par lui refuser. Son verdict n'est donc que la vérification d'une insuffisance de départ.

Laissée à ses virtualités propres, sans appui conceptuel, l'imagination transcendante à laquelle retourne Michel Henry pour mieux la stigmatiser, nous engagerait vers les authenticités temporelles de Heidegger : quel ressaut en attendre, puisque sauter ici consiste toujours à entrer dans la différence de l'être et de l'étant. Mais cette différence sans concept, ce voilement sans subjectivation, nous savons déjà qu'ils n'offrent d'autre sérénité que la nuit de la puissance, ni ne promettent d'autre discours que celui de la nécessité. Le concept résume la possibilité d'engager des actes de liberté dans un état du savoir qui tend toujours à revenir au système de l'action réciproque. Toute régression du concept vers l'Imaginaire signifierait d'abord qu'on livre à un panthéisme de l'originnaire la réflexion sur le tout.

En accusant l'Imaginaire d'être source de mort, Michel Henry ne voit pas que l'Imaginaire imagine tout sauf la mort et qu'il présente un système de conciliation des contraires, de « coïncidences des opposés » comme la nomment ses thuriféraires pressés de se faire les héritiers de la Renaissance, qui s'épargne la contradiction, la négation, la mort. Loin d'être la mort, l'Imaginaire offre le règne pacifié d'une conciliation gratuite et ses propositions seront autant de rêves, d'utopies, de « valeurs » dépourvues de toute mise à l'épreuve de leurs limites. Plût au ciel que l'Imaginaire ait un destin commun avec la mort, comme le croyait Michel Henry, il pourrait alors entrer dans une opposition à lui-même et engendrer une histoire ! Mais il faut renoncer à cette attente qui n'appartient qu'au concept et placer l'Imaginaire dans son terrain naturel, qui n'est que l'amplification idéologique d'une dénégation frappant nos morts et nos souffrances.

Faudra-t-il pour autant, face à la tentation de l'originnaire, s'en tenir à la douleur de la perte et renoncer au pouvoir des images ? Mais ce serait donner trop vite raison à l'analyse de Michel Henry : en peine d'Imaginaire, il n'y aurait plus qu'à attendre une vérité qui ne soit pas de ce monde. Mais les idoles du monde peuvent être autre chose que des idéologies si on les entend non pas comme des images conciliatrices, mais comme les fragments contradictoires d'un discours qui ont leur moment dans la récollection du concept.

Pour avoir une vue juste de l'Imaginaire, il suffirait de déplacer le point où faire porter l'accent, en passant de la mise en image du monde à celui de la force d'expression. L'image n'est pas un horizon indépassable, c'est un signe qui attend de se dépasser dans un nom. Pour entrer dans la reconnaissance humaine, l'image commence par répondre à un nom : titre, auteur, manière, thème, nœud d'interprétation. L'image est prise alors dans son effort vers le langage et passe d'une logique de l'imaginaire à une logique de l'expression. C'est une telle tendance native à l'expression qui sauve l'image de la dénégation : la voici maintenant qui se confronte à la contradiction des phrases qui attendaient en elle. Elle entre dans la souffrance d'un langage pluriel. Elle connaît des moments et des limites. Elle va entrer dans le pouvoir du concept. L'image devient intéressante quand elle commence à se renier. La chair de l'image est son mutisme, sa naissance à la pensée est toujours une désincarnation programmée.

Alors l'image est au pouvoir de la mort. Ce n'est pas le tableau, *Les Bergers d'Arcadie*, qui délivre un sens, mais l'ego qui s'y dit, qui s'y prononce, à même la pierre du tombeau, sous le doigt du berger, auprès de la femme rayonnante qui en accueille la remémoration arcadique. *Et in Arcadia ego*, voilà la formule qui délivre la peinture de son propre Imaginaire, car en elle s'énonce la formule d'un « ego » qui, à l'étroit dans la dimension de la représentation, emprisonné dans les effets de la fiction, proteste du fond du tombeau de l'image au nom de sa liberté de dire MOI²⁴⁶.

Ci gît, dit le tableau, un ego livré à l'Arcadie de l'image et au silence de la peinture. Mais lui aussi il va parler et voilà qu'il *leur* parle depuis le fond de sa tombe ! Lève-toi et marche, lui commande son nouveau Maître. Et déjà l'oripeau de son séjour dans l'élément de la représentation est derrière lui et il devient le messenger d'une liberté inédite. L'Imaginaire ne serait qu'une prison pour la peinture sans les phases expressives du tableau et le discours qui l'entraîne au-delà de lui dans l'AUFHEBUNG de sa nécessité. Et si l'image se referme sans plus sur son pouvoir élémentaire, c'est que la parole conceptuelle qui se cherchait dans ces quelques traits n'est pas entendue, que le concept qui s'y déterminait n'a pas été accompagné à cet instant où il nie ce qu'il n'est pas pour entrer dans la loi de ce qu'il est. Il n'est de grand tableau que brisé par le concept qui s'y fraie un passage et refuser l'œuvre du concept dans une œuvre d'art, c'est mourir avec l'art et perdre à jamais l'œuvre.

Jusque dans la Logique du concept, Hegel plaide pour un accomplissement de l'Imaginaire à condition qu'il entre dans une philosophie intégrale de l'expression :

²⁴⁶ Cf. l'essai si suggestif, dans la ligne des travaux de Marc Fumaroli, de Jean-Louis Viellard-Baron, *Et in Arcadia ego*, Poussin ou l'immortalité du Beau, Hermann Philosophie, Paris, 2010.

Récemment, on put se croire d'autant plus délivré de l'effort à propos du concept que, comme il fut de bon ton pendant un temps de dire tout le mal possible de l'imagination, puis de la mémoire, c'est devenu une habitude depuis un certain temps et c'est encore en partie présent philosophie que d'accumuler toutes sortes de racontars sur le *concept*, de le rendre méprisable, lui est le niveau le plus haut du penser, et en revanche de regarder comme le plus haut sommet, aussi bien scientifique que moral, l'*incompréhensible* et le *non-comprendre*²⁴⁷.

Car en somme, c'est la passion de l'inarticulé et de la fixation obéissante qui guide à la fois les partisans de la vie par l'Imaginaire et de la mort par l'Imaginaire, tous également possédés par le culte de la non-compréhension et d'un mutisme de la passivité. Car l'un ne veut pas de l'image car elle en dit trop, et l'autre ne veut que l'image parce qu'elle se tait, l'un et l'autre fuyant la seule tâche de la philosophie qui est de fournir les catégories d'un langage libre.

Il y a une AUFHEBUNG discursive de l'image que ces cultes inversés de l'idole nient pareillement, croyant accéder à un Dieu nouveau à force de négation abstraite de ce qui les destine à la divinité, leur propre faculté de parler. Mais ils ne font par là que retourner au pouvoir de la substance et à force de se taire, ils se livrent à la cause, non pas la cause qui n'est qu'une apparence maîtrisée par le concept, mais la UR-SACHE, la cause originaire qui fixe le savoir au terme de son origine, c'est-à-dire de sa propre nuit. Ils n'ont pas voulu de la langue et de son nom secret, ils sont soumis à des figures dont la tyrannie est la le chemin d'un mutisme définitif.

Sans le mot, la pensée consent à se taire et c'est sa lâcheté commune. La parole perdue et retrouvée traverse la création et délivre les formes de leur état substantiel et les conduit vers une souffrance de métamorphose qu'aucune pensée privative ne saurait envisager :

La logique présente par conséquent l'auto-mouvement de l'idée absolue seulement comme *mot* originaire, qui est une extériorisation, mais une extériorisation qui a disparu immédiatement à nouveau comme extérieur, en tant qu'elle est ; l'idée est donc seulement dans cette auto-détermination *de s'entendre*, elle est dans la *pensée pure* où la différence n'est pas encore un être-autre, mais est et demeure parfaitement transparente à soi²⁴⁸.

Voici donc le mot prononcé, celui qui s'efface à peine formulé et qui n'engendre pour finir qu'un pur « s'entendre », dont le murmure devient tellement inaudible pour les formes communes de la prononciation que la différence de soi à soi ne peut être thématifiée ni dans le registre du même ni dans le registre de l'autre. Ce pur flux de l'identité antérieure à l'opposition ne se résout pas pour autant dans la répétition et s'identifierait plutôt à la pure

²⁴⁷ DC, p. 44.

²⁴⁸ DC, p. 369.

inquiétude de la pensée vouée à la différence sans pour autant s'altérer jamais dans sa transparence.

Cette effraction même à laquelle l'art consent quand il n'est plus simplement Imaginaire, rien de manifesté ne doit s'y soustraire et si l'art peut être le pire au pays des images, il peut encore être le modèle d'une traversée à laquelle la Logique oblige, mais qui ne paraît que rarement tant sa puissance de délivrance est insupportable à la pensée commune. Hegel sait quelle torture il fait subir au langage lui-même et rien n'est plus révélateur que cette épopée du langage qui passe par la transgression nécessaire de toutes les identités qui se croient indemnes du concept :

Ces expressions peuvent bien, lorsque l'on n'a pas à se préoccuper de la précision de différences-de-concept philosophiques, se trouver utilisées comme synonymes ; ces déterminations sont venues au jour à partir de la nécessité du concept. [...] La philosophie a le droit, à partir du langage de la vie ordinaire, langage qui est fait pour le monde des représentations, de choisir des expressions qui *paraissent se rapprocher* des déterminations du concept. Il ne peut pour cette raison être question, pour un mot choisi à partir du langage de la vie ordinaire, de *prouver* que dans la vie ordinaire également on lie à lui le même concept pour lequel la philosophie l'utilise ; car la vie ordinaire n'a pas de concept, mais des représentations, et ceci est la philosophie même que de connaître le concept de ce qui par ailleurs est simple représentation. [...] La philosophie en tout état de cause aura la liberté d'utiliser pour ses différences une telle abondance vide de la langue²⁴⁹.

Non seulement, elle en aura la liberté, mais cet usage libre n'est jamais arbitraire. Toute représentation est destinée à être reprise par le concept et poussée à sa vérité, à commencer précisément par le langage qui, traversant les couches extérieures de la signification, va entrer dans la profondeur des noms et de la mémoire jusqu'à se faire pensée. Et ce mouvement n'est pas distinct de la remontée universelle qui, depuis les fonds de la manifestation, accède enfin au nom qui est concept et dont la forme se confond avec son contenu.

Comme dans le monde de Rabelais, et selon une des images les plus fortes de la Renaissance, la représentation naturelle n'est jamais qu'une parole gelée qu'il faut prendre entre les mains de sa dialectique pour la réchauffer et la porter à une nouvelle vie, une nouvelle exclamation, une nouvelle universalité. Chercher l'AUFHEBUNG du monde, c'est, dans la quête du nom qui sommeille dans chaque chose, fluidifier les raideurs des apparences et les faire entrer dans la composition du mot de l'esprit capable de ne pas s'arrêter à sa propre défaite. La Logique du concept est l'accomplissement de cette progression :

²⁴⁹ DC, p. 212-213.

Pour la Logique du *Concept* se trouve déjà-là un matériau complètement prêt et solidifié, on peut dire ossifié, et la tâche consiste à fluidifier ce même matériau et à rallumer le concept vivant dans un tel tissu mort²⁵⁰.

A l'alternative de l'Imaginaire et de l'Ipséité auto-affective, il est temps de substituer une circularité des signes qui se mette au service de l'invocation universelle du Nom qui traverse les civilisations d'âge en âge. La parole est née pour reconnaître la perte du mot définitif. C'est pourquoi elle s'est faite d'emblée système. Le système est le mot total formé par tous les noms perdus. Parler c'est recueillir le tissu mort des nominations vaines et chercher un feu dans la circulation de leur défaut. Si la Métaphysique de la destruction se prête au saccage de toutes les substances, c'est qu'elle est née pour dire et que dire ne se prononce que dans ce feu.

BEGRIFF sera ainsi une divinité toujours insatisfaite. Elle ne se contente pas de dire, elle dit dans l'opposition, elle dit dans la déception du dire. Le concept n'est rien d'autre qu'un désir de dire qui survit à la succession des mots vaincus. Aussi le dire ne s'arrête-t-il jamais à des images, il traverse le deuil du référent et se voue au passage au-delà de la présence. Il ne parvient à la tâche du mot qu'en se surmontant et de dire singulier, il devient le dire de la totalité :

La pensée, qui libère l'effectivité de l'apparence de mutabilité dépourvue-de-fin et la transfigure en l'*idée*, ne doit pas représenter cette vérité de l'effectivité comme le repos mort, comme une simple *image*, faible, sans tendance ni mouvement, comme un génie, ou un nombre ou une pensée abstraite ; l'idée, en raison de la liberté que le concept atteint en elle, a aussi dans soi l'*opposition la plus dure* ; son repos consiste dans la sécurité et certitude avec lesquelles elle l'engendre éternellement et éternellement la surmonte, et dans elle coïncide avec elle-même²⁵¹.

Nulle conciliation des contraires hâtive donc, mais la convocation d'un tout autre pouvoir, ouvert sur des AUFHEBUNG innombrables et destiné à des processus encore en cours. Ce monde n'est plus celui des statues divines, mais celui de l'inquiétude qui réside dans le nom. Le concept n'est jamais que le déchirement d'une nomination différée et par là même rendue universelle. Aussitôt c'est la nature entière qui retourne à la vie :

La nature morte, donc, quand elle se trouve scindée dans son concept et sa réalité, n'est rien que l'abstraction subjective d'une forme pensée et d'une matière dépourvue-de-

²⁵⁰ DC, p. 31.

²⁵¹ *Ibid.* Dans cette évocation critique de l'image, du génie, du nombre et de la pensée abstraite, l'enchaînement semble hétéroclite. Il s'éclaire si l'on y reconnaît des moments essentiels du rite maçonnique écossais (R.E.A.A., Rite Ecossais Ancien et Accepté), en particulier au 12^{ème} degré du Grand Maître Architecte ; cf. Vuillaume, *Le Tuileur*, Paris, 1820, 2000, à ce degré. Hegel arrache ici l'œuvre du concept à une forme d'idéalité héritière de la Maçonnerie des Lumières, mais il le fait au nom d'une négativité qui est aussi bien le moment fondateur de toute Maîtrise maçonnique : cf. chapitre suivant.

forme. L'esprit qui ne serait pas idée, unité du concept lui-même avec soi – le concept qui aurait le concept lui-même pour réalité serait l'esprit mort, dépourvu-d'esprit, un objet matériel²⁵².

« Le concept qui aurait le concept lui-même pour réalité » : le propos est fort et la malédiction décisive car la formule aurait pu prêter à confusion tant elle semblait hégélienne : un concept qui aurait le concept pour réalité ! Mais ce concept-là, qui n'est pas entré en opposition avec son soi, qui n'est concept que sur un mode immédiat, n'est encore qu'une *chose* car il se sera soustrait à l'idée comme unité du sujet et de l'objet, comme c'est encore le cas de l'esprit qui se contente de sa propre réflexion et n'entre pas dans l'opposition de l'idée. L'effort du nom universel, la prononciation ultime ne s'arrête pas à ces fixations, elle célèbre son pouvoir à une toute autre échelle, encyclopédie des Babels délaissées et mémoire humaine des noms barbares.

Parvenu à la fin de la Logique du concept, Hegel est ainsi prêt à jeter à terre son propre édifice sur cette seule nuance : des choses qui ne sont pas leur concept, ou qui ont leur concept d'une façon seulement extérieure n'auront pas leur AUFHEBUNG, des choses qui ont la fatalité d'être finies et s'en contentent ne connaîtront pas leur sursaut, des choses seulement animées par une nomination extérieure n'auront pas la Parole désormais perdue pour elles ! Il n'y a là pour elles que finitude, non-vérité, régression objectale, pur mécanisme, pur chimisme, pure téléologie sans entéléchie. Ce savoir appartient encore au Système, parce qu'il est dans l'opposition, mais il n'en est qu'un moment borné, il ne lui reste qu'à peiner dans la différence ou à se jeter au gouffre.

Hegel ne parle pas ici à la cantonade et tient à nous préciser qu'il pense précisément à l'Eglise et l'Etat. Ce n'est pas seulement un savoir qu'il menace ainsi d'anéantissement, mais des institutions, des âges entiers de la civilisation. Dans cet écroulement où règne l'idée, mais où les états inaccomplis de la manifestation connaissent une angoisse jamais éprouvée encore, les partis pris du monde profane peuvent entrer dans la crainte et les tremblements. Il ne fera pas l'erreur de rejeter hors du système ces moments inaccomplis, il asseoit au contraire la toute-puissance de BEGRIFF sur les états de chose qui croient pouvoir exister en dehors de son pouvoir et il en tire de nouveaux développements pour la raison spéculative et de nouveaux dangers pour les identités toute faites.

*

* *

²⁵² DC, p. 276.

Dans un des passages les plus inspirés des *Géorgiques*, Virgile formule soudain cette question fulgurante : « Solem quis dicere falsum / audeat²⁵³ ? », le soleil, qui oserait le dire faux ? Cette question appartient encore à l'idylle, le temps des guerres civiles exige un autre ton. L'âge du concept commence avec la fausseté du soleil, selon Hegel réduit à une totalité non déployée :

Le *soleil*, par exemple, et de façon générale tout non-vivant sont des existences déterminées dans lesquelles la possibilité réelle demeure une totalité *intérieure*, et où les moments de cette même totalité ne sont pas même *posés* dans elles en forme subjective, et, dans la mesure où ils se réalisent, acquièrent une existence par d'*autres* individus-corporels²⁵⁴.

Le soleil est faux parce qu'il n'est pas assez subjectif. Il n'est concept que comme cause, il ne se maintient pas comme sujet dans sa réalisation effective, ni même comme tendance. Il n'est ni un vivant, ni même un germe. Il ne peut jamais être un commencement libre pour le savoir. Il reste toujours lié à la nécessité et à un mouvement extérieur. On ne dira plus comme Aristote : un homme engendre un homme, et le soleil. Le soleil n'a plus de proportion avec la vie ou l'âme d'un homme. Le système solaire n'est pas un savoir de soi. Le nouveau savoir ne prospère que dans la première nuit du crépuscule.

Voilà la mesure du sujet des modernes, voilà pourquoi il n'est d'AUFHEBUNG de l'ancienne idylle que dans le sujet, pourquoi la poésie des forêts meurt pour laisser place aux affres de la conscience, pourquoi l'ombre des hêtres doit être abandonnée pour le système des catastrophes. Mais de cette catastrophe doit naître un soleil d'une autre ampleur, d'un autre rayonnement, le soleil de l'esprit occidental, qui décline sur nos côtes et dont le coucher se confond avec la pleine satisfaction du savoir.

Nous connaissons cette courbe du savoir. Elle est déjà derrière nous. Mais elle ne décline jamais assez vite pour ne pas laisser prise à singulier destin. Le soleil du sujet récapitule un monde dont il a prononcé la perte. Mais au moment où ce second soleil nous quitte, ne réveille-t-il pas le premier ? Pour quel nouveau jour ? Pour quel recommencement des temps ? Arrivé à ce point du concept de la destruction et du dévoilement de la substance, c'est Virgile qui reprend pour finir l'initiative.

²⁵³ Virgile, *Georg.* Lib. II, 463-464

²⁵⁴ DC, p. 375.

L'intrigue se noue au cœur de l'enseignement hégélien sur la Personnalité pure sur laquelle s'achève la Grande Logique. Cette ultime figure laisse les interprètes indécis. Elle est la dernière AUFHEBUNG de tout le Système. Hegel n'y reviendra pas :

La suprême pointe affinée <Die höchste zugeshärfte Spitze> est la *personnalité pure* <die Reine Persönlichkeit> , mais qui, par la dialectique absolue qui est sa nature, *saisit* et maintient tout aussi bien tout dans soi, parce qu'elle se fait le plus libre – la simplicité qui est la première immédiateté et universalité²⁵⁵.

Comment cette « personnalité pure », qui ne tient sa pureté que des néants qu'elle gouverne, pourrait-elle être le Dieu des confessions judéo-chrétiennes, le Fils du Père, la confirmation de la vérité trinitaire du Système ? N'oublions pas en aucun cas cette « dialectique absolue » qui n'indique aucune résurrection, mais au contraire traverse un anéantissement sans exception. Une telle « personnalité » a-t-elle d'autre « pointe » que le consentement au désastre du monde et sa liberté consiste-t-elle en autre chose qu'en la capacité à revenir au commencement ? Cette circulation ne saurait être confondue avec une Résurrection, de même que la forme de son aliénation, malgré toutes les analyses de la *Phénoménologie de l'esprit*, n'a plus rien à voir avec une Incarnation. La Personnalité pure est un personnage logique et non pas phénoménologique, ce n'est pas une vie ni une conscience, ni même un syllogisme ou un esprit, c'est un discours circulaire, un trope qui finit en ellipse, un Volume qu'on fait rouler dans les deux sens :

C'est de cette manière que chaque pas du *progress* dans l'acte-de-déterminer-plus-avant, en tant qu'il s'éloigne du commencement indéterminé, est aussi un *rapprochement régressif* vers ce même commencement, que donc ce qui peut tout d'abord apparaître comme divers, le *fonder régressif* du commencement et le *déterminer-plus-avant progressif* de ce même commencement, tombent l'un dans l'autre et sont la même-chose²⁵⁶.

L'essentiel est que ce savoir « tombe », et c'est parce qu'il tombe qu'il devient circulaire, selon une réciprocity des points de départ et d'arrivée. Cette personnalité n'est pure que *parce qu'elle est déchue*. La théologie aura beau multiplier les kénoses, elle ne pourra prêter au message évangélique ce boitement oedipien du système des chutes, ni confondre le Logos johannique « auprès de Dieu » avec ce jeu de la parole perdue et retrouvée²⁵⁷.

²⁵⁵ DC, p. 389. Il faudrait cependant interroger le retour de cette notion de personne dans la *Philosophie du droit*, à propos de la personne du roi : « Personnalité exprime le concept en tant que tel, la personne contient en même temps la réalité de son concept. », § 279.

²⁵⁶ DC, p. 389.

²⁵⁷ Christianiser la Personnalité pure, avec toutes les preuves textuelles et les légitimations conceptuelles qu'on voudra, c'est répéter le geste des moines qui ont retrouvé la Trinité dans les triades des mythologies nordiques en oubliant le motif central du Ragnarök ou déclin des dieux. Bien sûr Hegel est un philosophe du christianisme, mais c'est tout autant un philosophe de

Voilà la « Personnalité pure », voilà l'enfant qui couronne la philosophie : comme on le voit, ils ne paraissent jamais sans la dialectique absolue qui les traverse et révèle leur nature de processus. C'est cette base subjective mortelle, et nul autre absolu, qui est à espérer à l'issue d'une philosophie du concept qui veut plus de sujet dans le rapport à la nature et à la mort. Moderne, ce chemin demeure antique par sa volonté de ne trouver son terme que dans un anneau ou dans un entrelacs d'anneaux. Le roman hégélien demeure l'histoire d'une conscience qui trébuche, mais dans son retour à l'abîme elle finit par nouer avec elle-même un chemin d'Eternel retour. Ne serait-ce pas en ce tournant que le soleil de Virgile paraît ? Cette imminence c'est celle de la fin d'un âge, cet enfant c'est celui d'un consul, ce cercle, c'est celui de l'Eternel retour.

Déchiffrer la circularité du grand système des modernes à la lumière des prophéties de Virgile, c'est chercher une sagesse antique dans la dialectique absolue de la Personnalité pure. C'est ne reconnaître d'autre enfant que celui qui, dans la *Quatrième Eglogue*, succède à la fin des temps pour commencer le nouvel âge. C'est ployer les anneaux du système à la révolution des dieux antiques et réouvrir un champ prophétique dans la philosophie, non plus prophétie extérieure à la philosophie et dont elle se ferait la servante, mais prophétie intérieure à la loi conceptuelle et menant, sans les séparer, la double charge du poème prophétique et du concept divinatoire²⁵⁸.

Le TRINCHBEGRIFF est le mot qui tourne, le mot qui revient, « cette chanson d'amour qui toujours recommence²⁵⁹ ». Dans la Science de la logique, l'idée est venue au jour pour soi, « *für sich hervorgegangen ist* ». Le *Pour soi* est l'enfant hégélien de l'Eternel Retour. Un enfant, pure forme de l'universel, est à naître, mais il ne naît pas sans présupposer l'entrelacs des cercles. L'enfant naît de la différence des noms. La différence des noms n'a d'autre contenu que la loi d'opposition. C'est la loi d'opposition qui veut le cercle. Seule cette douleur engendre le pour soi. L'enfant « Pour soi » de l'idée logique naît dans des cercles mus par le sens supérieur du déclin. L'enfant est fils d'une détresse qui, à force de se perdre,

l'esprit de son temps. Or notre temps a le droit à l'intelligibilité que lui fournissent le déclin des dieux et les prophéties virgiliennes entendues pour elles-mêmes.

²⁵⁸ Joseph de Maistre s'est engagé courageusement sur cette voie et, citant la *Quatrième églogue*, il ajoute : « Le temps est quelque chose de forcé qui ne demande qu'à finir. [...] L'univers est dans l'attente. Comme mépriserions-nous cette grande persuasion ? et de quel droit condamnerions-nous les hommes qui, avertis par ces signes divins, se livrent à de saintes recherches ? », *Les Soirées de Saint Pétersbourg*, Onzième entretien, Paris-Lyon 1854, p. 277. Parmi ces hommes qui font toute la légitimité de l'Illuminisme, il faut évidemment reconnaître les adeptes du Martinisme.

²⁵⁹ « La connais-tu, Dafné, cette ancienne romance, [...] / Cette chanson d'amour qui toujours recommence ?... », Gérard de Nerval, *Delfica, Les Chimères*. BEGRIFF est un nom qui se dédouble et qui recommence sans cesse l'histoire des cercles du savoir. Quiconque est dans le cercle procède d'un dédoublement dont le lissage est la forme pure du mot originare. D'où l'impossibilité, selon les plus hautes formules de Hegel, de distinguer entre le contenant et le contenu : « L'idée logique a donc soi, entendue comme la *forme infinie*, pour contenu. [...] L'idée absolue elle-même, de façon précise, a seulement pour contenu ceci que la détermination-formelle est sa totalité propre achevée, le concept pur. », DC, p. 369-370.

rencontre l'instant de son AUFHEBUNG. L'opposition exalte l'altérité, mais l'aliénation est redonnée à son apparence. Le mot originaire peut consentir à sa pure forme, il a acquis le droit d'être une personnalité, la Personnalité pure.

Le monde hégélien tourne sur lui-même et la subversion de FAS et de NEFAS, l'ouverture du monde des bocages à l'horizon de l'exploitation universelle, la domination d'un âge de fer sur l'or des sillons antiques, loin de nous faire oublier les promesses antiques, en précipitent l'imminence. Le Sujet achève le monde, soit, « magnus ab integro saeculorum nascitur ordo », le grand ordre des siècles renaît depuis le commencement, le soleil du système ne parvient pas à faire oublier l'ancienne romance, « cette chanson d'amour qui toujours recommence ». Déjà l'enfant paraît.

Les Chrétiens ont voulu que leur Sauveur soit l'enfant de la *Quatrième églogue*. Par sa promesse ultime le Système de la fin pourrait proposer une vérité virgilienne de l'Incarnation chrétienne : ce n'est plus le Christ qui réalise Virgile, c'est Virgile qui donne un sens recevable au Christ. Car au-delà même de l'accomplissement des promesses chrétiennes, un plus ancien système de perte et de retour est à l'œuvre et c'est à ces rythmes que nous devons confier une mondialisation qui croit avoir perdu toute attache avec l'identité matrice du nom originaire. Hegel pensait pouvoir accéder à la différence libre de l'autre, nous n'avons plus que l'autre sans la différence, c'est-à-dire sans la progression des déterminations. Nous ne voulons plus aller à l'abîme ? Nous subirons le registre des oppositions empiriques, sans loi de réintégration pour nous en donner un usage libre. Nous voulons la guerre civile sans prophétie arcadique, nous perdrons ensemble et l'Arcadie, et l'EGO qui y sommeille.

Il y a un pouvoir insoupçonné de la Logique de Hegel et c'est à la philosophie virgilienne de l'AUFHEBUNG de le révéler, loin de tout asservissement à une dogmatique scolaire du système historique signé par Hegel. Pour les interprètes d'un système achevé, « la sibylle au visage latin / Est endormie encor sous l'arc de Constantin : / – Et rien n'a dérangé le sévère portique²⁶⁰. » Mais il est un autre accès à la Personnalité pure qui se meut dans le parcours logique. Derrière toute formulation systématique répétitive, sommeille un « magnum Iovis incrementum », une grande descendance de Jupiter car « iam nova progenies caelo demittitur alto », déjà une nouvelle race descend des profondeurs du ciel. En obligeant la connaissance à se poser, le concept précipite le temps, pousse le savoir au devant de lui-même et rend prophétique le système : « tuus iam regnat Apollo », déjà ton Apollon règne. Il est impossible d'arrêter ce mouvement dans sa forme acquise par l'écriture de l'individu Hegel.

²⁶⁰ *Ibid.*

Ce n'est pas céder là au mouvement de l'impatience, s'en tenir à un besoin subjectif d'immédiat et d'inconnaissance. C'est au contraire celui qui s'en tient à la lettre close du texte qui tente d'en arrêter la dialectique absolue pour s'en tenir à une visée qui n'est pas posée ni saisie, et d'une façon générale à une insuffisance de médiation et une évaluation précipitée du terme.

La lecture virgilienne du système a cette double signification de rapporter sa circularité à de très vieilles prédictions et de rouvrir l'avenir d'une œuvre qui n'est encore, dans sa forme actuelle, qu'un commencement. Cette œuvre n'est pas encore assez tombée en elle-même pour pouvoir accéder à tout son pouvoir prophétique. Vient désormais l'âge des réciprocitys : une loi d'opposition va gouverner la poésie de Virgile et l'Éternel retour appartiendra aux chants de Hegel. Ces bergers ne vont pas l'un sans l'autre et leurs chants sont des chants amébés. Le chant de l'idylle et la peine du deuil se croisent sans répit. Nous avons inventé la nouvelle Arcadie ! C'est au tour de Silène de chanter. La Logique s'achève et se laisse aller librement à devenir nature.

Nous avons commencé par les *Géorgiques*, nous achevons par les *Bucoliques*, parce que les *Bucoliques*, ces églogues vouées aux lisières et aux bergers plus qu'aux paysans, sont plus tristes, plus désespérées, plus nostalgiques et donc plus urbaines que les *Géorgiques*. Les *Géorgiques* croient encore opposer le rempart des sillons au monde qui vient et vantent devant celui qui connaît les causes celui qui sait nommer les dieux de son champ. Nulle opposition si ferme dans les *Bucoliques*, car Alexis est inaccessible, Daphnis gît dans un tombeau dans la forêt qui le pleure, Lycoris est sur les bords du Rhin, dans le froid et la neige, et les terres sont arrachées aux bergers. Les *Bucoliques* sont la modernité lasse de Virgile. Hegel lui succède, nouveau Gallus qui court avec l'humanité entière vers le péril d'amours funestes : « Mais maintenant un amour insensé me retient sous les armes du cruel Mars, au milieu des traits et des coups de l'ennemi²⁶¹. » Cet INSANUS AMOR est le chiffre du monde car il annonce l'apparition d'un amour cruel et universel, d'un DURUS AMOR²⁶², que ne rassasient même pas les douleurs des amants, mais qui embrase toute la terre et voue l'existant en sa totalité à la contrainte insane du désir : AMOR OMNIBUS IDEM, l'amour pour tous est le Même²⁶³. Et c'est le dieu Pan en personne qui vient en révéler la loi :

« Ecquis erit modus ? » inquit. « Amor non talia curat.²⁶⁴ »

²⁶¹ Virgile, *Buc.*, X, 44-45.

²⁶² Virgile, *Georg.*, Lib. III, 259 ; cf. *Aeneidos (Aen.)*, VI, 442.

²⁶³ *Georg.*, Lib. III, 243.

²⁶⁴ *Buc.* X, 28.

[Et quelle en sera la mesure ? L'Amour ne regarde pas à ces choses.]

Aussi chantons-nous des « Hegel-Eglogues ». Hegel, qui ne pleure jamais, a inventé le système de la ville qui succède à la chute des halliers. Il a identifié, puis résolu la loi d'opposition qui partage EGO et l'ARCADIE. BEGRIFF est EGO au temps où les bergers perdent leur troupeau, c'est pourquoi BEGRIFF est histoire et qu'en lui l'Occident en vient à la récapitulation de son terrible exil : « comme si c'était là un remède à notre délire, comme si le dieu se laissait attendrir aux malheurs des humains²⁶⁵ ! »

Si Virgile, c'est l'homme prophète des amours insensés, alors Hegel ne doit être lu qu'avec Virgile. Non pas avec Platon, comme on pourrait le croire, car Platon n'a souffert que de façon extérieure les malheurs de la Grèce depuis la guerre de l'Atlantide. Platon a l'idée des cycles du temps, Virgile porte en lui la détresse des cycles. Virgile est l'inventeur d'un sentiment de l'histoire qui est sans équivalent chez les philosophes : il n'établit pas le droit des destructions, il en exprime la plainte. Il ne promet pas l'Age d'or, il en chante la nostalgie. Il est le premier homme de la perte. Platon a encore l'orgueil des républiques à reconquérir, Virgile vit au cœur d'un empire qui n'est qu'un chemin d'exil poursuivi depuis Troie et répondant au seul nom d'Hespérie. Un soleil du soir emplit la prophétie de Virgile. Ce soleil, c'est déjà le nôtre et il n'entrera dans l'ordre des concepts qu'avec la science crépusculaire de Hegel. Chateaubriand le notait en ouverture de la *Vie de Rancé* : « Je ne suis pas Poussin, je n'habite point au bord du Tibre et j'ai un mauvais soleil » : ET EGO IN HESPERIA²⁶⁶.

Virgile et Hegel poursuivent une sagesse que n'accueille que l'homme endeuillé, endeuillé par la fin des terres de vaine pâture et le règne de la ville chez Virgile, endeuillé par les grandes exterminations européennes et la hantise de la fin. C'est pourquoi ces deux-là sont frères et doivent entrer dans un dialogue qui n'a pas encore été essayé par la philosophie. Hegel en avait trouvé la note unique dès la *Phénoménologie de l'esprit* dans la grande plainte des antiquités livrées aux savoirs. Des oracles, des statues, des hymnes, des rites, jeux et fêtes, qui firent la gloire du monde éthique et de sa religion, ce sont désormais des œuvres auxquelles le destin a ravi la dimension d'un culte. Qui mieux que Virgile pourrait chanter ce souvenir voilé et cette tristesse insigne ? « Levons-nous : l'ombre est d'ordinaire dangereuse aux chanteurs, l'ombre du genévrier est dangereuse : les ombres nuisent aussi aux moissons.

²⁶⁵ *Buc.* X., 60-61.

²⁶⁶ Le lien établi entre Hegel et Virgile permet de trancher un vieux débat opposant Berlioz et Wagner : Wagner se moquait de l'importance accordée par Berlioz à l'*Enéide* et il lui paraissait que la *Chanson des Niebelungen* offrait d'autres perspectives pour penser le monde moderne, et Wagner avait raison du point de vue du *Ragnarök*, de la chute des dieux – jusqu'à la Métaphysique de la destruction, qui réapprend à penser d'abord avec Virgile, c'est-à-dire avec la question de l'exil, comme Berlioz en ses *Troyens*.

Allez au bercail rassasiées ; Vesper vient ; allez, mes chevrettes²⁶⁷ ! » Ainsi s'achevait la dernière églogue de Virgile, celle de Gallus, celle de l'amour insensé, celle du consentement à l'histoire.

Qui sinon, Virgile, aura donné un nom à l'amour qui nous fait quitter les forêts ? « Vous-mêmes, à votre tour, éloignez-vous, forêts ! Nos efforts ne peuvent changer l'Amour²⁶⁸ » Qui, sinon Virgile, nous entraîne dans la chasse sauvage qui va ravager les flancs des montagnes ? Virgile n'est qu'un poète ? Mais précisément ce sont les poètes qui indiquent à quel étiage du destin humain porte la parole des philosophes. Les philosophes déploient l'œuvre conceptuelle, les poètes indiquent à quel âge de l'Amour nous appartenons : *omnia vincit Amor : et nos cedamus Amori*, l'Amour triomphe de tout ; nous aussi, cédon à l'Amour²⁶⁹.

Quand il n'y a plus de Géorgiques, il y a encore du sujet : telle est la forme occidentale de la catastrophe et le principe d'une continuation de la tristesse de Virgile dans la tragédie de Hegel. Sujet n'est l'enfant du retour que parce qu'il est le nom du drame torrentiel de l'amour qui a dévasté la campagne. Gallus a précédé tous les maîtres de la dialectique car il est le premier homme qui tombe et cède à des amours funestes. Gallus est le premier nom de la subjectivité : tantôt il veut poursuivre son amour qui s'enfuit, tantôt finir sa vie avec lui dans une retraite de campagne, tantôt changer d'objet, et finalement il cède et court avec sa seule fureur pour compagne. Il n'y aura plus de subjectivité que par cette outrance. Mais cette outrance, dès lors qu'elle se conjugue avec la fin des forêts, n'est pas étrangère à l'Eternel Retour, il n'y a même qu'elle pour rendre son approche sensible. Oui, c'est elle l'enfant des siècles, « cette chanson d'amour qui toujours recommence ?... »

²⁶⁷ *Buc.* X, fin.

²⁶⁸ *Buc.* X, 63-64.

²⁶⁹ *Buc.* X, 69.

V. Le Système et son secret

Trois approches

L'AUFHEBUNG suprême commence avec l'achèvement du Système et c'est là qu'elle donne la mesure de sa liberté, qui n'est jamais indépendante du Savoir absolu. Aussi n'y a-t-il pas de fin qui ne soit recommencement. La revue des passages, les sauts fébriles, les guerres poursuivies sur les chemins de l'intériorité, l'issue jouée aux dés ne sont pas derrière nous, mais précisément devant nous dès lors que le chemin de culture d'une civilisation est achevé. L'instant-monde rattrape toujours la course du Système, aussi ivre soit-elle d'elle-même. C'est que nulle substance au nom d'une *causa sui* n'impose ses développements selon une loi extérieure à ses propres crises. Le concept n'est pas une présupposition subjective, il est un pouvoir qui contraint chaque substance à la métamorphose dans le temps. Par la force de ses moments il contraint toute immédiateté à se projeter en avant d'elle-même et à trouver ses raisons au-delà de soi. Alors les Géorgiques désemparées retrouvent leurs Bucoliques, et avec elles, l'attente de l'enfant-roi, celui qui jouera le temps au tric-trac – ou au TRINCH.

Cette nouvelle lucidité de la raison permet d'engager le dialogue avec des moments dépassés du Système, avec les caricatures qui parfois en ralentissent l'effet, avec des renversements qui détournent de la puissance critique de l'AUFHEBUNG. Ils peuvent même porter la signature de Hegel et se confondre avec l'énoncé scolastique de ses thèses. A chaque fois le scénario est le même : le rapport de force se substantialise et veut se pérenniser dans sa nouvelle assise. Mais le concept est plus fort que la substance et il la précipite dans une catastrophe qui en révèle le sens et le moment. La substance voudrait gouverner le monde, mais elle ne sait que précipiter sa perte. Le concept en ramasse les moments épars et multiplie les éclairs de la reconfiguration.

En contexte de mondialisation, les combats pour la substance sont vastes comme le monde et terribles comme les périls qu'il encourt. Le maintien de l'exigence du passage sur des agrégats aussi erratiques exténue les chances de la métamorphose. Mais qu'elles se produisent, elles donnent toujours lieu à des configurations étonnantes, dont je me suis mis en recherche : le rôle de Schopenhauer et de Wagner, la hantise chinoise, l'attrait de la vie initiatique en font partie. A chaque fois, elles requièrent un débat avec Hegel et profitent des problématiques reconquises à ses côtés. Ce seront des variations romantiques sur l'état du monde, si romantisme signifie toujours la projection d'un acte de liberté au-delà de l'acquis.

Wagnérisme

Si le concept pousse le monde à la destruction, nous savons désormais que c'est par l'oeuvre propre de la substance et la fixation de la réflexion sur un panthéisme récalcitrant à sa libération par l'Idée. Cette résistance de la substance à l'heure de la mondialisation peut prendre plusieurs figures, et d'abord celle d'une Asie inconnue et immense. Il se pourrait qu'elle soit devenue un objet inévitable pour la pensée européenne depuis la critique de l'idéalisme allemand par Schopenhauer. Ne devient-on pas bouddhiste parce que les dialectiques de l'Occident sont sophistiquées ? Le fait que ces critiques aient pu être relayées par l'oeuvre de Wagner ne doit pas être sous-estimé.

C'est pourtant un point d'accord, peu visible, mais décisif, entre Schopenhauer et Hegel que le monde ne consiste que dans une catastrophe, précisément cette catastrophe qu'on pourrait nommer l'effondrement du sujet. Mais la différence majeure qui oppose ces deux approches de l'entrée en soi-même du sujet cartésien est bien celle-ci : le sujet pour la catastrophe n'est pas seulement une catastrophe du sujet, mais une totalisation subjectivité de la catastrophe.

Pourtant Schopenhauer a livré le sujet occidental effondré à un domaine qui précède le sujet, la chose en soi et sa volonté. Soudain la catastrophe s'est faite consentement à la chose en soi selon l'expérience qu'en donne la volonté, volonté sans principe de raison, ni expansion dans l'espace et le temps, dépourvue de terme et de sens. Il fallait que le sujet laisse toute la place à la volonté : cette équivalence de l'ontologie et de la volonté, déjà esquissée par Schelling dans les *Recherches sur la liberté humaine* mais dans le registre du grand idéalisme²⁷⁰, annonçait désormais les philosophies sans fondement ni raison, les philosophies de la puissance, du vouloir-vivre et des divinités dévoratrices d'elles-mêmes. Il fallait que le sujet tombe, et il est tombé, mais en dehors de soi.

Schopenhauer n'a jamais expliqué comment la volonté sous la forme de ce vouloir-vivre pouvait se rendre indépendant de la subjectivité. Mais cette précisément l'effronterie de cette soustraction qui a fait son génie et son triomphe tardif, mais total. Qu'il y ait un vouloir qui ne soit pas sujet, voilà le surgissement d'une altérité que nulle subjectivité ne pouvait soumettre à ses procédures d'identité. La catastrophe fut alors grandiose, car ce fut tout le domaine de la représentation qui, d'un coup, est tombé dans une musique abyssale, et l'on sait quel parti Wagner, mieux que Nietzsche, et Freud mieux que Wittgenstein, surent en tirer. La

²⁷⁰ « Vouloir est l'être primordial et c'est à lui seule que reviennent tous les prédicats de ce dernier : absence de fondement, éternité, indépendance à l'égard du temps, auto-affirmation. Tout l'effort de la philosophie ne vise qu'à trouver cette suprême expressions. », in *Recherches philosophiques...*, trad. cit. p. 137.

pulsion avait eu raison de la liberté et des bornes étroites d'un sujet satisfait de sa destination morale. Le sujet était mort, avec lui le monde de l'apparence sous le joug duquel ne vivaient que les profanes ignorants de la philosophie et de la musique. Un monde de nécessité sans fondement avait été révélé par l'action convergente de la réflexion et de l'art et c'est sans étonnement que nous voyons triompher aujourd'hui la protestation en faveur de la vie contre tout contrôle subjectif. Car c'est le destin naturel d'une subjectivité sans concept ni sursaut que de s'effacer en faveur de son autre, cet autre fût-il sa propre volonté. On ne doit pas négliger le fait que le sujet aime mieux mourir que se taire. Mourir de volonté : il est doux de mourir dans cette mer...

Mais il y eut Hegel, et cette forme nouvelle de catastrophe pour un sujet, la catastrophe de la représentation dans l'immanence du sujet et selon les lois de l'objectivité qu'il entraînait avec lui. Le sujet allait mourir pour le nom, c'est-à-dire pour la base que son état médiatisé par l'histoire de l'esprit ne cessait de désigner au long de ses effondrements successifs. Le sujet devenait la scène de sa catastrophe et le concept du sujet comprenait dans sa récollection intérieure des moments qui, chez Schopenhauer, auraient été abandonnés à leur dislocation, mais qui, dans la catastrophe hégélienne, appartiennent à une même puissance de différenciation subjective.

Depuis les perspectives initiales sur la philosophie et la destruction, nous œuvrons pour une puissance de subjectivité capable de s'effondrer en soi, et non pas hors de soi. Non qu'il s'agisse de retourner aux formules identitaires du sujet, qui ne sont pas en question ici, mais tout l'accent porte ici la capacité de chute d'une subjectivité qui s'est découverte jetée hors de ses propres pouvoirs d'aliénation. A cette puissance d'oubli de soi, Schopenhauer a succombé et a créé le monde anémique et autarcique de la volonté. L'hégélianisme s'engage dans cette différence, l'interprète comme puissance de négation, mais inscrit cette déhiscence de l'identité au sein des puissances identifiantes de la subjectivité. La mort prend la place de l'inconscient et par là œuvre pour le sujet :

Le singulier, pour lui-même, ne correspond pas à son concept ; ce caractère borné de son être-là constitue sa *finité* et sa perte²⁷¹.

Il vaut mieux mourir que désirer : voilà la sagesse d'une AUFHEBUNG qui n'a pas renoncé à sa liberté. La perte de soi ouvre d'autres voies que la perte dans le désir. L'œuvre de Richard Wagner s'éclaire dans cette alternative : ou bien le « Crépuscule des dieux » conduit le sujet vers une catastrophe du désir, ou bien il désigne le point tournant du concept

²⁷¹ E, § 213.

et le sursaut de la subjectivité étendant sa base vers l'objectivité. La musique a été le prétexte de la catastrophe du désir, mais dans son écriture, dans sa systématisme tétralogique, pourquoi n'aurait-elle pas plus essentiellement esquissé une figure subjective enrichie par sa propre puissance de chute ?

Nietzsche dénonçait chez Wagner les ascendances hégéliennes et l'on peut dire que toute son action sur Wagner lui-même et sur son œuvre aura consisté à éradiquer ce premier visage du wagnérisme au profit d'un schopenhauérisme d'abord orthodoxe, et ensuite débordé par les hypothèses propres de Nietzsche, le jeu d'Apollon et de Dionysos, la Volonté de puissance et l'Eternel retour. Il aura contribué plus que quiconque à arracher la chute au sujet et la catastrophe au concept, au mépris des avancées les plus rigoureuses de la logique hégélienne. Il a exposé ainsi la diffusion de l'œuvre de Wagner et de la culture crépusculaire vers des formes de catastrophisme pur, soustrait à toute dialectique, qui un jour permettront à Hitler de confondre le déclin et l'Apocalypse. Il est à la source de la désintégration du sujet dans la catastrophe, selon des processus qui se confondent avec sa propre folie. Il est vrai que sa dernière philosophie, recentrée sur la figure classique de Dionysos, et capable de dénoncer la part théâtrale de la prédication wagnérienne touchant la fin des dieux, a tenté de mettre un terme à la diffusion du romantisme du déclin, où il décelait un mélange de ressentiment et d'impuissance à se détourner du trouble culte de la mort de Dieu. Mais du point de vue d'une Logique subjective, cet approfondissement ne change rien à l'orientation initiale, celle qui consiste à placer hors des pouvoirs du sujet la figure de sa propre tragédie pour la confier à des forces autonomes, Dionysos, ou Ariane. Ces dieux de recours sont l'ultime détournement d'un dessein de Grande Logique. Après eux, il n'y aura que des logiques opérationnelles refusant par principe de prendre en charge les conflits fondateurs des civilisations.

Le débat porte évidemment sur l'interprétation de Kant. Hegel peut bien donner son accord à la Déduction transcendantale de Kant, il y ajoute ces considérations qui éclairent la nature du concept engagé dans une AUFHEBUNG inconnue au kantisme comme à sa descendance schopenhauérienne. L'objet n'y reste pas extérieur, le Je en éclate les divers moments et en déploie la nature en et pour soi :

Par le concevoir, *l'être-en-et-pour-soi* qu'il a dans l'intuitionner et le représenter se trouve transformé en un *être-posé* ; le Je le pénètre *en pensant*. [...] Ainsi se justifie par une thèse majeure de la philosophie kantienne le fait que, pour connaître ce qu'est le *concept*, on en appelle à la nature du *Je*. Mais à l'inverse il est nécessaire pour cela d'avoir saisi le *concept* du Je, tel qu'il s'est trouvé amené à l'instant. Lorsque l'on en reste à la simple *représentation* du Je, telle que l'a en vue notre conscience habituelle, *alors* le Je est seulement la *chose*

simple que l'on nomme aussi *âme*, et à quoi le concept *inhère* comme une possession ou propriété. Cette représentation, qui ne s'attache à comprendre ni le Je ni le concept, ne peut servir à faciliter ou à faire entendre le comprendre du concept²⁷².

C'est évidemment une telle représentation de l'âme qu'on retrouve chez Schopenhauer au moment même où il pense précisément en avoir fini avec la représentation : âme-chose contre âme-synthèse, cette opposition n'est pas l'autre de la métaphysique de la représentation, elle en est plutôt le comble. Schopenhauer s'engage dans ces unilatéralités :

D'emblée, une chose est certaine, c'est que ce que nous recherchons doit nécessairement être, par toute son essence, quelque chose d'entièrement, de fondamentalement différent de la représentation, que par conséquent, toutes ses formes et lois lui seront aussi nécessairement absolument étrangères et que, par suite, nous n'y parviendrons pas en parlant de la représentation et en suivant le fil conducteur de ces lois, qui ne font que relier entre eux objets et représentations, lesquels ne sont que les formes du principe de raison²⁷³.

Par la précision de son instauration d'un dualisme où la volonté devient le *prius* de l'être, et l'intellect un simple organe du corps, Schopenhauer entérine le fait que pour lui le sujet est un simple accident de la volonté. En un sens cette philosophie est spéculative au sens où elle dépasse l'opposition du sujet et de l'objet, mais il n'est que trop clair que ce dépassement s'effectue dans le sens de l'abolition d'un des termes, sans que soit envisagé le moyen par lequel l'objectivité pourrait elle-même être sujet, pour autant que le sujet lui-même puisse se dépasser dans la ligne de son rapport à l'objet :

Cette objectivité, l'objet l'a donc dans le *concept*, et celui-ci est *l'unité de la conscience de soi*, unité dans laquelle il s'est trouvé assumé ; son objectivité ou le concept, n'est par conséquent elle-même rien d'autre que la nature de la conscience de soi ; n'a pas d'autres moments ou déterminations que le Je lui-même²⁷⁴.

En observant cette rupture dans la catastrophe de la subjectivité, rupture excluante d'un côté, rupture intégrative de l'autre, on découvre deux procédures d'objectivation bien distinctes : l'objectivation conceptuelle et l'objectivation qu'on pourrait appeler sémantique. L'une en effet ne trouve de sens que dans les moments du concept, l'autre cherche un sens qui précisément ne soit plus concept. Quel est ce sens chez Schopenhauer ? C'est le corps, qu'il appelle l'OBJECTITE de la volonté²⁷⁵. Le corps est le nom de la catastrophe de la représentation selon Schopenhauer. Après lui, qu'il s'agisse de logicisme, de psychanalyse ou

²⁷² DC

²⁷³ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, I, trad. sous la direction de Christian Sommer, Paris, 2009, § 18, p. 242.

²⁷⁴ DC, p. 46.

²⁷⁵ *Le monde...*, § 18, p. 245, 249.

de phénoménologie, la béance corporelle ne fera que s'élargir pour devenir sens, jouissance, chair...

« L'intellect est, au même titre que ses objets, un simple phénomène ; la volonté seule est chose en soi²⁷⁶. » Il en découle des oppositions célèbres : l'intellect est limité et imparfait, il connaît des degrés, il se fatigue. En revanche tout acte de la volonté est tout entier ce qu'il peut être : infatigable, inaltérable, immuable. Il vaut mieux en somme être incapable de connaissance comme la volonté, qu'incapable de volonté comme l'intellect. Seul le génie, qui parvient à se libérer dans l'idée de sa volonté, peut accéder au statut surindividuel de « sujet de la connaissance ». Tout le reste est soumis aux mouvements de la volonté : « La volonté s'avère être la puissance primitive contre laquelle l'intellect ne peut rien²⁷⁷. » Les hommes modernes ont trouvé leur acte de foi :

Notre véritable moi, le noyau de notre être, est ce qui se loge derrière le moi connaissant et qui ne connaît au fond rien d'autre que le vouloir et le non-vouloir, la satisfaction et la non-satisfaction, avec toutes les modifications de la chose qu'on nomme sentiments, affects et passions²⁷⁸.

Ce moi métaphysique, qui s'est détourné du sujet de la connaissance, n'est pas seulement celui du pessimisme : c'est la forme même du sujet libéral, consommateur, avide de loisirs et de médicaments. Mais entendons-nous bien : c'est un moi sans catastrophe. C'est un moi qui prétend avoir trouvé sa vérité et qui s'y tient sans connaître les mouvements de sa base. C'est le moi du dogmatisme resurgi après la mort de Dieu, l'identité de la volonté et du corps :

Je souhaiterais distinguer cette vérité avant toutes les autres et la nommer VERITE PHILOSOPHIQUE *kath-exokhèn*, par excellence²⁷⁹.

Veiller avec Hegel sur le monde conduit par cette vérité, c'est restituer tout son tranchant à la question du sujet. De Kant qui, bien malgré lui, avait été à la source d'une telle gloire du corps, Hegel avait dit avec un discernement remarquable :

En la *synthèse a priori* du concept, Kant avait un principe plus élevé, dans lequel pouvait se trouver connue la dualité dans l'unité, par conséquence cela même qui se trouve requis pour la vérité ; mais le matériau sensible, le divers de l'intuition, était pour lui trop

²⁷⁶ *Le monde...*, II, II, 19, p. 1464.

²⁷⁷ *Op. cit.*, p. 1507.

²⁷⁸ *Op. cit.*, p. 1529.

²⁷⁹ *Le Monde*, I, § 18, p. 249.

puissant pour qu'il puisse s'arracher de là et en venir à la considération du concept et des catégories *en et pour soi*, et à un philosophe spéculatif²⁸⁰.

Hegel oppose la belle prose protestante à ces faiblesses de l'*Aufklärung* et ne consent à entendre le futur Wagner qu'à partir du Père Bach :

Quand donc le matériau donné de l'intuition et le divers de la représentation se trouve être pris comme le réel en regard du pensé et du concept, c'est là une vue dont l'abandon n'est pas seulement condition du philosophe mais se trouve déjà présupposé par la religion ; comment est possible un besoin et le sens de cette même religion si le phénomène passager et superficiel du sensible et du singulier se trouve tenu encore pour le vrai ? Quant à la philosophie, elle donne l'intellection *conceptualisée* de ce qu'il en est de la réalité de l'être sensible, et avance comme préalables à l'entendement ces niveaux du sentiment et de l'intuition, de la conscience sensible, etc., dans la mesure où, dans son devenir, elles sont ses conditions, mais de telle manière seulement que le concept vient au jour comme leur *fondement*, à partir de leur dialectique et de leur inanité, mais non pas qu'il serait conditionné par leur réalité²⁸¹.

Nous avons déjà croisé ces lignes terribles, mais qui viennent à leur heure désormais car malgré tout son pessimisme, ce n'est pas Schopenhauer qui dispose d'une pensée tragique, mais cette pensée de l'inanité et de l'abandon. Schopenhauer est toujours un consolateur, comme sont des consolateurs les fidèles de la chair et de l'auto-affection, car c'est le sujet qui porte l'inanité, et non pas la volonté, c'est la dialectique du sujet qui expose le fini à l'abîme et non pas le corps. Schopenhauer nous console avec la certitude que la représentation est une illusion et un songe, mais Hegel nous expose les mécanismes de l'inanité et la réalité de l'abolition. Certes les moments du fini sont des apparences, mais ce qui n'est pas une apparence, c'est la souffrance du passage et l'ombre que fait le concept lorsqu'il fait éprouver au sensible sa colère et son droit infini.

Nous retrouvons ici à la fois les analyses définitives de la *Phénoménologie de l'esprit* sur la certitude sensible et la conception, déjà rencontrée, du corps qui se digère lui-même et s'abolit dans sa propre colère. Toute la culture des Lumières est exposée à cette colère et somme toute, le penseur de l'en soi contre le concept est d'abord un penseur des Lumières et des confort qu'il se consent jusque dans la certitude du néant de tout. C'est le propre du nihilisme que d'être plus vivable que le Savoir absolu, parce que le nihilisme est sans sujet, et que le sujet seul porte avec lui l'effort du concept. Il lui faut pour cela sans doute une religion. Mais cette religion ne devient une philosophie que lorsque le travail du fondement que porte seule la philosophie s'est exercé dans toute l'extension de son pouvoir.

²⁸⁰ DC, p. 58.

²⁸¹ DC, p. 50.

Schopenhauer riait de la condition humaine, mais celui qui rit jouit du néant sans s'y exposer lui-même : le rire

est engendré par une contradiction se faisant voir immédiatement, par quelque chose qui se renverse aussitôt en son contraire, donc par quelque chose qui s'anéantit soi-même immédiatement, – étant présupposé que nous ne sommes pas pris nous-mêmes dans ce contenu tenant du néant, que nous ne le considérons pas comme le nôtre ; car, si nous nous sentions atteints par la destruction de ce contenu, nous *pleurerions*²⁸².

Aux pleurs du concept, répond la sérénité du destructeur comique. Mais le contempteur de l'existence se retrouve dans la position inverse de celle qu'il escomptait : il voulait montrer que l'existence est une affaire qui ne couvre pas ses frais, il se retrouve pour finir dans la position du Philistin qui se réjouit de l'existence :

En somme la comédie veut signifier que la vie, dans l'ensemble, est plutôt bonne, et dans le particulier, toujours amusante. [...] Le spectateur réfléchi, par cette voie inattendue, peut se convaincre que l'existence et l'action de tels êtres ne sauraient constituer une fin par eux-mêmes, qu'au contraire ils n'ont pu arriver à l'existence que par une fausse route, et que ce qui se présente ainsi est une chose dont il vaudrait mieux qu'elle ne soit pas²⁸³.

La comédie vérifie le néant du jugement philosophique sur l'existence, tout en préservant notre bonne humeur de sujet hors de risque et hors de portée. Quant à la tragédie, elle nous tourne, selon ce point de vue, non pas tant vers la considération des contrariétés de l'existence, que vers la pure et simple résignation et la négation de la volonté de vivre. Le penseur de l'en soi est donc exposé à une dialectique encore plus effrénée que celle qui s'empare du sujet spéculatif, à ceci près qu'il en use pour protéger toujours son moi et le tenir hors de toute atteinte. Ceci suffit à vérifier que toute entité est saisie par une dialectique absolue. Les nouveaux modernes s'en servent pour se soustraire aux conséquences de leurs positions subjectives, les spéculatifs pourraient y succomber s'ils ne reconnaissaient l'œuvre du concept dans ce tourment et n'y fondaient la tâche supérieure de réunir la nature et l'esprit dans la profondeur même de l'épreuve.

On voit ici combien Wagner reste hégélien jusque dans ses proclamations schopenhauériennes, dans la mesure où il fait du *Not*, de la détresse des dieux et des hommes,

²⁸² E, § 401, add., p. 458-459. Et l'analyse se poursuit en insistant sur la satisfaction du sujet indemne de la tâche d'être soi qui règne dans la comédie : « Ce qui excite le rire dans les comédies véritables réside donc, aussi, essentiellement, dans le renversement immédiat en son contraire d'un but qui tient du néant ; alors que, par contre, dans la tragédie, ce sont des buts substantiels qui se détruisent dans leur opposition mutuelle. Dans le cas de cette dialectique qui frappe les objets comiques, la subjectivité du spectateur ou de l'auditeur parvient à la jouissance non perturbée et non troublée d'elle-même, puisqu'elle est l'idéalité absolue – la puissance infinie disposant de chaque contenu borné -, par conséquence la dialectique pure par laquelle précisément l'objet comique est anéanti. En cela est contenu le fondement de la sérénité dans laquelle nous sommes installés par le comique. », *ibid.*

²⁸³ *Le monde...* II, III, 37, p. 1841.

et dans le sentiment d'insurmontable contradiction de la vie, le motif de ses œuvres. L'œuvre tétralogique ne verse pas dans l'anéantissement pour le simple bénéfice de suspendre le vouloir vivre, elle veut le néant pour donner sa dimension totale au dessein systématique que sert le poème, la représentation et la musique. En somme elle se fait concept, fût-ce concept *de la destruction*, mais elle ne renonce jamais à un dessein organique. Son idée n'est pas la chose en soi sous la forme de la représentation, comme le propose Schopenhauer²⁸⁴, car elle ne cesse de détruire la représentation par ses outrances et ses dissonances, mais plutôt le mouvement même de la transgression de la représentation qui conduit à la congruence du concept et de la réalité.

C'est évidemment la musique qui mène ici à son terme le processus de connaissance et élève sa protestation contre une conception seulement unilatérale des pouvoirs du concept. On appellera donc ici Wagnérisme non seulement une oeuvre identifiable par une signature, mais une certaine propagation de la vibration musicale au-delà des bornes des pensées sourdes, propagation qui vise le fait musical lui-même, mais s'étend bientôt aux mythologies, à l'amour, aux attitudes, aux rassemblements humains et aux grandes célébrations qui se sont propagées jusqu'à notre temps. Ne nous y trompons, c'est un wagnérisme de protestation qui s'exprime dans les musiques populaires et conteste sans mesure les fausses rationalités comme les musiques distillées. Il n'est pas jusqu'aux révolutions de peuples entiers qui ne soient des poussées du concept à ciel ouvert, hors des livres et sous l'oeil paralysé des machines à produire des images. Si Wagner vaut ici comme une référence, c'est seulement parce qu'il a utilisé le médium de l'art romantique pour faire droit à des forces que la limite esthétique reçue ne pouvait porter et qu'il a libérées jusqu'au risque de la laideur. Mais tout processus démesuré n'est que l'AUFHEBUNG d'une situation finie en une situation infinie et c'est manquer la transformation de l'esprit que de tourner le dos au droit de la raison et de préférer les argumentations aux insurrections et les expérimentations aux fulminations.

Chinoiseries

Le dessein dialectique est donc sans cesse à reprendre pour l'arracher à toutes les revendications d'une connaissance immédiate de l'en soi qui légitiment toutes les régressions de la pensée et de la vie. Il faut le reprendre au-delà de la critique marxiste, au-delà de l'actualisme, au-delà même de Kojève ou de Lacan pour donner toute son actualité à une position subjective qui tend à s'amenuiser dans la pensée contemporaine jusqu'à se glorifier

²⁸⁴ *Le monde...* I, §32, p. 369.

de son propre renoncement. C'est une tâche digne d'une vigilance intellectuelle étendue à la mesure de la mondialisation que de s'engager *pour le sujet de la catastrophe*, au point de rencontre entre la mort de Virgile et le début d'une résignation générale dont Schopenhauer a touché le mécanisme le plus profond.

On le sait, Schopenhauer n'a pas voulu fonder la nouvelle culture du renoncement sans entraîner à sa suite toute une forme de spiritualité orientale. Nous connaissons désormais une heure asiatique à laquelle Schopenhauer ne pouvait même pas songer. Elle s'appelle CHINE. Mais par Chine, que dire ? Par Chine j'entends, ni un pays, ni un continent, ni un fantasme d'empire, mais un agir substantiel qui s'impose sur la scène mondiale, en solidarité avec les pays émergents à l'heure où l'Occident fatigué d'altérité ne connaît plus l'épigramme de son Encyclopédie. Ainsi la Chine devient-elle un autre nom de la crise de l'Europe. Aussi la Métaphysique de la destruction ne s'éclaire-t-elle désormais que par les dialectiques renouvelées qu'exigent la Chine et l'entrée de l'Asie dans la pensée européenne.

La Chine est la substance éthique qui découvre son avenir conceptuel. Elle résume la nécessité, pour conduire la mondialisation à son concept, de se remémorer son moment substantiel et de pratiquer, de façon concertée et volontaire, le « dévoilement de la substance ». Mais par l'ampleur du moment substantiel qu'elle réveille, la Chine porte le Système à une complexification et une universalité encore inconnues de Hegel comme de ses commentateurs. Hegel pourtant, dans son savoir explicite de la Chine, croise et anticipe à plusieurs égards cette évolution et en manifeste les enjeux plus loin qu'on ne le pense. On va voir à tout le moins combien son concept se prolonge au-delà de l'état du débat dans la philosophie transcendantale du XX^{ème} siècle. Qu'une part importante de la réflexion contemporaine s'en tienne à ces limites arbitraires laisse envisager la perte du sens de la totalisation dans l'intelligence au moment même où la marche aux totalités réelles se précipite.

Il est en effet un moyen assez exact de justifier un retour à Hegel aujourd'hui, qui ne passerait pas seulement par les spectres de Marx qui hantent les jugements sur la crise présente du capitalisme. Ce que Husserl, en 1936, a appelé la « Crise des sciences européennes » ne saurait se concevoir jusqu'au bout qu'au travers les enseignements du Système. C'est le Système qui enseigne la crise à la Phénoménologie. D'une phénoménologie à l'autre, d'un souci de fondation à un souci dialectique, l'esprit exige un retour sur ses pas dont nous ne mesurons pas encore toutes les conséquences.

Malgré son inquiétude si sensible, Husserl n'aura jamais pu dépasser une représentation unilatérale du monde. Or ce constat est devenu absolument criant lorsque le

philosophe a dû affronter le défi des humanités non européennes face à l'idéal d'une humanité issue de la raison philosophique. En se référant à cette exigence d'universalité, il a pourtant cru atteindre le critère absolu de l'humanisation et y fonder des distinctions aberrantes :

Par là seulement serait décidé si l'humanité européenne porte en soi une idée absolue au lieu d'être un simple type anthropologique comme la Chine ou les Indes²⁸⁵.

En tant précisément qu'il se définit par le refus du moment substantiel de la pensée, le modèle transcendantal n'avait pas vocation à évaluer le moment substantiel du monde. S'il y a une signification philosophique au retour de la Chine dans le concert des nations, c'est bien en effet par l'idée renouvelée de la totalité substantielle qu'elle impose, amplifiée par l'antériorité de l'Empire du milieu et planétarisée par la domination présente des actions réciproques. Que ce soit par son urgence ou par l'ampleur des masses qui s'y confrontent, le nouvel horizon de la totalisation n'a pas trouvé un enseignement à sa mesure dans les spéculations ultimes de la raison occidentale enfin saisie par le doute²⁸⁶.

Plus loin dans l'exposition de la même idée, Husserl croit pouvoir annoncer que la difficulté est surmontée : « Mais notre embarras s'évanouit aussitôt que nous songeons que finalement ce monde de la vie, dans toutes les relativités qui sont les siennes, possède malgré tout sa structure générale²⁸⁷ ». Il reste que le bilan s'alourdit quand la conclusion tombe : « Mais dans le contexte de sens qui leur est propre, ces connaissances sont et demeurent mythico-pratiques²⁸⁸ ». La phénoménologie transcendantale ne sortira jamais de cette aporie : ou bien l'Europe est porteuse d'un dessein datable historiquement et ne dépasse pas, comme les autres humanités subjectives et relatives, le stade d'une humanité contingente, ou bien elle atteint une Entéléchie du développement de soi-même qui réduit les autres peuples et leurs savoirs à ne témoigner de la vérité voulue et sue de l'Europe que sur le mode implicite d'un a priori du monde de la vie : l'Occident seul peut le ramener à un point de vue objectif et scientifique, à un a priori universel objectif.

Dans *L'Origine de la géométrie*, Husserl essaie de sonder le domaine des prémonitions que le monde de la vie apporte aux évidences géométriques. Husserl, comme déjà Cassirer, soutient en effet assez raisonnablement le caractère historique des acquisitions de la raison : « Chaque explicitation et chaque passage de l'élucidation à la mise en évidence

²⁸⁵ Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granet, Paris, 1976, p. 21.

²⁸⁶ Malgré de profonds aperçus sur les « fins de l'homme », Jacques Derrida se retrouve dans la même situation que Husserl : il entre dans la pensée de la crise, mais faute de pensée substantielle, il peine à identifier la dynamique de la « différance », il la livre à une déconstruction qui borne les traversées d'infini du temps planétaire à des effets de texte et au seul jeu transcendantal du signe.

²⁸⁷ Op. cit., p. 158.

²⁸⁸ Op. cit., p. 365.

(même s'il peut lui arriver de s'immobiliser très tôt) n'est rien d'autre qu'un dévoilement historique ; c'est là en soi-même et essentiellement un acte historique et en tant que tel, par une nécessité d'essence, il porte en lui l'horizon de son histoire²⁸⁹. » Mais cette concession passagère à des thèmes communs à l'historicisme n'empêchera jamais que le propos transcendantal ne retrouve ses assises et, partant, sa dualité irréductible aussitôt qu'apparaît la notion de Sens : « Nous pouvons alors dire aussi : l'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et l'implication mutuelle de la formation du sens et de la sédimentation du sens originaire²⁹⁰. » Or ce sens originaire, où le trouve-t-on assumé et réfléchi ? Dans l'humanité européenne conçue comme suite de l'instauration grecque ? Elle se cache ici dans l'étrange notion de Pan-humanité : « C'est seulement le dévoilement de la structure universelle d'essence, qui se tient en notre présent historique et par suite en tout présent historique passé ou futur en tant que tel, et du point de vue de la totalité, à l'intérieur seulement du dévoilement du temps historique concret dans lequel nous vivons, dans lequel vit notre pan-humanité considérée dans la totalité de sa structure universelle d'essence, c'est ce dévoilement seul qui peut rendre possible une histoire vraiment compréhensive, pénétrante et, en un sens authentique, scientifique²⁹¹. »

Nul ne soutiendra à la légère que Hegel historien échappe à cette fameuse « structure de sens intrinsèque » dont se réclame l'esprit européen. Ses analyses, dans les cours de Philosophie de l'histoire ou de Philosophie de la religion, insistent toujours sur l'universalité de l'esprit qui, comme on sait, ne se réalise que dans son déclin occidental. Mais on peut à tout le moins affirmer que le sens hégélien de la totalité est tellement plus complexe que les thématiques de la phénoménologie transcendantale qu'il est la figure la plus intégrative des dualités herméneutiques que traîne après lui l'Occident.

Husserl insistait sur la compatibilité entre une telle exigence de sens apodictique et les droits de l'historicité en reconsidérant la notion de tradition. Il parle alors du présent de tout savoir comme l'« unité de la traditionalisation » que suppose toute recherche réelle et toute détermination d'objet : « C'est là *l'a priori* historique concret qui embrasse tout étant dans son être-devenu et dans son devenir historique ou dans son être essentiel en tant que tradition et activité de transmission²⁹². » Mais Husserl se rend compte qu'une telle remontée au présent des évidences originaires et inconditionnées, c'est-à-dire au fond identique de toute variation

²⁸⁹ Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, in op. cit., p. 419.

²⁹⁰ *Loc. cit.*, p. 420.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Loc. cit.*, p. 426.

eidétique possible, n'a pas prise sur un historicisme entièrement voué à un relativisme qui le place hors de toute forme de réflexion. Voilà le fond d'une crise à la fois spirituelle et épistémologique où toute la structure téléologique de la raison est engagée dans l'appel à une « problématique originale qui se rapporte à la totalité de l'histoire et au sens total qui, en dernière instance, lui donne son unité²⁹³. »

C'est précisément cette totalisation dans un présent originaire de la conscience qui pose problème et qui exige un retour circonstancié à Hegel, c'est-à-dire à une structure dialectique de la constitution transcendantale des objets du savoir. Et ce sera le tournant hégélien au-delà de la philosophie transcendantale que d'en appeler à une science du concret contre toute abstraction fondatrice qui ne fait que retomber dans le dualisme :

La logique objective est, par conséquent, la véritable critique de ces formes, – une critique qui ne les considère pas seulement selon la forme universelle de *l'a priori*, dans son opposition à ce qui est *a posteriori*, mais qui les considère elles-mêmes, dans leur contenu particulier²⁹⁴.

Pour être spirituelle, la phénoménologie doit donc aller à l'abîme qu'ouvre devant elle la substantialité de ses objets et c'est à ce seul prix que la théorie des multiplicités pures peut espérer rejoindre le monde de la vie. Mais pour cela il ne faut pas se contenter de la quête d'une « structure générale », fût-elle systématique, et de ses *a priori* constitutifs, mais entrer dans les phénomènes d'instabilité et d'aliénation frappant toute forme définie, associant la rationalité non pas tant à la non-contradiction qu'au risque de sa propre destruction. Loin de procéder à une « réduction » qui ne donne accès à l'universel qu'en mettant à distance les différences qui le déterminent, ce savoir est d'abord celui d'une nouvelle tragédie de la différence dont la relève aléatoire est le seul absolu qui soit à notre portée.

Leibniz a bien davantage pensé la Chine que Hegel, mais il ne l'a pas pensé au sein d'un tel conflit organisateur. Son rapport à l'expression universelle restait encore trop naturel et n'incluait pas l'effort de se nier lui-même pour accéder à toute la richesse de son pouvoir perspectif. Il fallait en somme, pour que la « balance de l'Europe » inclue dans son équilibre l'Extrême-Orient chinois. La rationalité hégélienne ne va jamais sans une systématisation des crises, à commencer par les crises que crée sa propre proposition d'absolutiser le savoir. Alors paraît un pouvoir qui transgresse les certitudes du sujet fini et le confronte avec la part d'inconscience que comporte toute affirmation induite de la conscience. La substance est la

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ DC, p. 37.

vigilance de cette inconscient dans le savoir. Il suffit que la substance soit mise entre parenthèses au nom d'une raison critique pour que la philosophie par concept devienne étrangère aux enjeux de l'esprit du monde. La Chine est nom d'un tel inconscient pour l'Occident.

L'épisode de Créon et d'Antigone dans la *Phénoménologie de l'esprit* le rappelle assez : ce n'est pas seulement la conscience de la substance éthique qui vient s'y briser, mais, en un sens plus universel, toute prétention à une détermination intégrale du savoir qui se rend aveugle à l'émergence de son propre moment inconscient. Toute pyramide du savoir a pour vocation d'être ébréchée par son propre pouvoir inconscient :

Mais si l'Universel ébrèche ainsi légèrement la pointe pure de sa pyramide, et l'*emporte* assurément sur le principe de singularité en révolte, sur la famille, il s'est, ce faisant, seulement laissé entraîner dans un *combat* avec la loi divine, l'esprit conscient de soi-même ne s'est engagé que dans une *lutte* avec le non-conscient²⁹⁵.

Commence alors pour l'Universel la confrontation avec ses propres retours de substantialité. Ce moment inconscient, irréductible à la sphère du Sens sur laquelle reposait la nouvelle fondation de la conscience européenne chez Husserl, devient la voie d'une nouvelle conscience de soi, plus concrète et plus spirituelle, qui comprend en elle le consentement à la loi de la nuit. Ce moment nocturne n'est pas seulement le moment de la sœur et de la féminité souterraine, c'est déjà celui des antipodes de la rationalité occidentale et de la riche substantialité de la pensée asiatique dont se réclamait Schopenhauer dans son unilatéralité, mais qui commande aujourd'hui l'esprit du monde. La raison occidentale se voit hantée par les gestes d'une soeur inconnue, voilà le système et son secret résumés à un inceste qui n'aurait pas pris au dépourvu Wagner, pas plus que Chateaubriand ou Hegel lui-même d'ailleurs. Seulement, cette fois cette soeur murée gouverne la moitié de la terre.

La Chine pousse le savoir occidental à un état d'inversion de sa dialectique naturelle en lui imposant des paradoxes nouveaux : la substance au lieu de l'esprit, l'espace au lieu du temps, l'empereur au lieu de la liberté, les géométries du Tao au lieu des noms du spéculatif. La Chine est l'Enfer de la représentation occidentale et son apparition dans le champ de vision de l'expérience contemporaine constitue un moment proprement religieux, même s'il est encore en attente de son concept : « nous avons vu une religion, savoir, la *religion des Enfers* ; cette religion est la croyance en la terrible nuit inconnue du *destin* et en l'Euménide

²⁹⁵ PE (trad. Lefebvre pour toute la fin du chapitre), p. 321.

de *l'esprit qui s'en est allé*²⁹⁶ ; [...] ». Ainsi la substance-qui-fut veille-t-elle à nos portes et transforme les conditions du rapport à nous-même.

Cette substance étrangère permet d'élucider ce que Hegel appelle « le grand jour spirituel de la présence²⁹⁷ » et de le distinguer de toute tentative de fondation unilatérale de l'universalité européenne dans la simple présence d'un sens transcendantal. Ce jour est plein de nuit, et cette nuit est pleine de déchirements qui cherchent leur concept :

Mais le destin sans le soi-même demeure la nuit sans conscience qui ne parvient pas à la différenciation en elle-même, non plus qu'à la clarté du se-savoir soi-même²⁹⁸.

C'est précisément l'état d'une philosophie de la substance après la fin de la forme occidentale de son exposition. C'est dire qu'elle n'accède même pas au statut d'une religion de l'esprit si, dans la religion « l'esprit qui se sait lui-même est immédiatement sa propre et pure conscience de soi²⁹⁹. » Il s'agit plutôt d'une possession ésotérique et comme le symptôme généralisé d'un effondrement des figures antérieures : « cependant que, d'un côté, la première apparition du nouveau monde n'est encore que le tout caché, enveloppé dans sa *simplicité* [...], pour la conscience en revanche, la richesse de l'existence antérieure est encore présente dans son souvenir³⁰⁰. »

Il ne faut pas négliger ce mélange de nostalgies et de prémonitions dans la fébrilité qui accompagne à cette heure la montée de la Chine dans le débat philosophique. L'opposition entre une Europe fixiste et une Chine mouvante est évidemment caricaturale dans la mesure même où la substance est mouvement chez Hegel ; et est le sera jusque dans les dialectiques, d'inspiration hégélienne, du marxisme chinois. C'est pourquoi il n'y a pas de pensée d'extension mondiale de la substantialité sans une *logique* de la substance et c'est depuis une telle logique précisément qu'on peut mesurer les retours de l'Empire du milieu dans la satisfaction de l'esprit européen.

Non, Hegel ne fixe pas la Chine dans la figure unilatérale d'une substantialité arrêtée dans son en soi. Il dit précisément tout le contraire : la substance ici est dans le mouvement de se poser et de devenir sujet. La substance est certes l'en soi qui n'est pas posé, la simple puissance exerçant ses pouvoirs sur le fini. Mais c'est pour ajouter aussitôt :

²⁹⁶ PE p. 445.

²⁹⁷ PE, p. 150.

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ PE, p. 35.

cette base générale donne lieu à plusieurs formations, sorte d'essais progressifs pour appréhender la substance comme se déterminant soi-même. Tout d'abord (dans la religion chinoise) la substance est connue comme simple fondement, elle est ainsi immédiatement présente dans le fini, le contingent, le progrès de la conscience se produit en ce que l'esprit, quoique la substance ne soit pas encore appréhendée comme esprit, est toutefois la vérité sur laquelle se fonde tous les phénomènes de la conscience en sorte qu'à ce degré même aucun élément ne doit manquer qui rentre dans la notion de l'esprit. Ici encore la substance se déterminera comme sujet, mais il importe de savoir comme elle y arrive³⁰¹.

On ne saurait concevoir appréciation plus nuancée, et de la substantialité éthique et du devenir de la Chine qui s'y reconnaît encore. Comme le dit encore Hegel à propos du moment du Tao :

Quelque défectueuses que puissent être ici les autres déterminations, nous sommes ici sur un terrain solide, nous tenons une véritable détermination de Dieu qui forme le fondement. Si nous comparons cette représentation avec la théorie que de Dieu on ne peut rien savoir, cette religion qu'elle qu'en puisse être apparemment la défektivité et la bassesse, est pourtant d'un niveau plus élevé que celle qui affirme que l'on ne peut connaître Dieu [...] ³⁰².

Et suit une analyse sur les apories du christianisme apophatique et de l'enfoncement de la religion des modernes dans le culte de la négativité. La Chine est ici plus dialectique que tout l'Occident fidéiste et fixé sur sa propre vanité !

La Chine, Hegel y insiste, est à la fois ce qu'il y a de plus dissemblable au monde européen, mais aussi de plus semblable³⁰³ et ce serait se méprendre sur les puissances du système que de l'arrêter sur la seule figure d'un spinozisme éternel : d'abord parce que pour Hegel la Chine du XIX^{ème} siècle se tient dans un moment plus archaïque que le spinozisme, ensuite parce qu'il y a plus de figures de notre avenir dans la Chine éternelle que dans les propositions abstraites du spinozisme :

Ici se présente cette forme de la substantialité où l'absolu est ce qui est en soi, cette substance une qui n'est pas comme chez Spinoza conçue comme une substance pour et dans la pensée, mais qui existe aussi en un homme et a ainsi une présence sensible³⁰⁴.

L'empereur fait donc obstacle à l'Éthique spinoziste, mais c'est précisément par cette figure quasi « incarnée » de l'empereur, prémonition christique et sacrificielle, que la Chine

³⁰¹ Hegel, *Philosophie de la religion*, éd. Gibelin, p. 86-87 ; cf. encore cette autre prémonition : « Cette substantialité comme en sa vérité est une subjectivité en soi et ainsi il y a de la spiritualité dans cette pure substantialité. », p. 106.

³⁰² Op. cit., p. 98.

³⁰³ « D'un côté donc l'Européen est plus proche de chez lui en Chine, de l'autre plus étranger que nulle part ailleurs. La Chine est donc extrêmement dissemblable dans la plus grande dissemblance. », in *La Philosophie de l'histoire*, sous la direction de Myriam Bienenstock, La Pochothèque, Paris, 2009, p. 217.

³⁰⁴ Op. cit., p. 99.

sera prise un jour dans une dialectique du développement qui ne peut que la conduire à la véritable logique d'une substance librement posée :

Ici les déterminations de l'esprit qui existent en soi viennent se joindre de façon extérieure. La parfaite détermination concrète, le dernier point de la forme, ce dernier point de l'Un, de l'être pour soi, est posé désormais de façon extérieure de sorte qu'un homme présent actuellement est connu comme la puissance universelle³⁰⁵.

C'est dire que le pour soi conduira à la dissolution ce moment contingent et se donnera la forme de la liberté à laquelle le concept lui donne droit : « La puissance prend bien la forme de l'esprit, mais de l'esprit fini, humain, et alors se produit la scission entre lui et les autres qu'il domine³⁰⁶. » Cette scission ne restera pas, on le pressent, sans résolution. L'esprit du monde s'y joue s'il prête l'oreille du puits profond qui vient des antipodes de la terre :

Saisir l'intelligence comme ce puits nocturne dans lequel un monde d'images et de représentations est conservé, sans qu'elles soient dans la conscience³⁰⁷.

Hegel y voit à la fois une exigence de saisir le concept dans son caractère concret et imagé, plein de la dynamique de tous ses développements futurs, mais aussi la reconnaissance que la conscience est absente et que, comme telle, la liberté de l'intelligence y fait encore défaut, faute d'intériorisation suffisante. On sait que dans la conscience occidentale ce sera le mot qui sortira le moi de son indétermination. Celle-ci deviendra ainsi pensée par un pouvoir qui fera toujours défaut à la civilisation idéogrammatique de la Chine. L'imagination ici fait obstacle à la puissance purement spirituelle de la remémoration. Hegel dédaigne ici les efforts de Leibniz en vue d'une caractéristique fondée sur l'exemple de la Chine.

Mais si, nous tournant non pas du côté de l'intériorisation et de la spiritualité, nous revenons au processus par lequel le moi s'approfondit par la communication avec le riche terreau des images, il se pourrait que la Chine apparaisse vraiment pour ce qu'elle est : une ressource universelle, certes plus indéterminée que la conscience triomphante de l'esprit qui se surmonte, mais disposant d'une loi propre. L'idéogramme n'est-il pas la logique même de l'image et l'ordre spontané des images par lesquelles l'âme paraît dans la nature ? Ainsi le puits chinois, cette figure des antipodes ou des extrêmes du jour et de la nuit, serait un témoignage, un monument, une stèle en faveur de l'âme plus encore que de l'esprit où

³⁰⁵ *Op. cit.*, p. 87.

³⁰⁶ *Op. cit.*, p. 88.

³⁰⁷ E § 453. Le motif d'un Occident fermé à la leçon des puits est au cœur du Pantagruélisme. Le TRINCHBEGRIFF est toujours un savoir des trous de la terre et du corps, nous l'avons vu. Avant Rabelais même, Bonaventure des Périers avait, dans son *Cymbalum mundi*, annoncé que les Occidentaux auraient beau boucher les puits, les peuples des Antipodes finiraient par les emprunter pour envahir l'hémisphère nord : alors il s'agissait de marquer le caractère inexorable de la Réforme. Aujourd'hui c'est l'unité du genre humain qui est en jeu.

l'Occident achève de décliner. L'âme est faite pour la substance, elle est l'organe vivant de la substance : « L'âme est en soi une totalité réfléchie de ce sentir – un sentir de la substantialité totale, qu'elle est *en soi, dans elle-même, – âme qui ressent*³⁰⁸. »

L'âme est la substance universelle qui n'a sa vérité effective que comme singularité³⁰⁹. Elle est accordée à la vie planétaire universelle. Elle se décompose en « *esprits-nature particuliers*, qui au total, expriment la nature des continent géographiques³¹⁰. » C'est là, au cœur de cet élément substantiel qu'il faut placer la féminité de la Chine face à la récapitulation masculine de l'esprit défendue d'une façon si unilatérale par les Occidentaux. Et c'est la Chine substantielle qui propose à cet esprit en voie de décomposition l'unité que le système lui-même n'a conçu que par fulgurances : non seulement unité du frère et de la sœur, de la mère et du fils, de la communauté et de l'Etat, mais unité du Yin et du Yang dans l'âme profonde de la terre. L'âme hégélienne consent à ce sens de la terre : « La vie planétaire universelle de l'esprit-nature se particularise dans les différences concrètes de la Terre³¹¹. » C'est la Terre, une fois encore, non seulement le sillon, mais la sphère terrestre qui vient ici au secours des dialectiques d'un esprit qui peine à se recomposer par-delà des dispersions irréversibles. Un hiéroglyphe très élémentaire tend les deux mains de sa sollicitude, yin et yang réunis, vers l'âme universelle qui cherche à se retrouver dans son unité terrestre. La terre jaune de Chine vient au secours des victoires de la volonté occidentale et l'on peut dire que c'est vivre sans regret que de vivre en un temps qui offre de participer, même dans l'imminence de la destruction, aux promesses d'une réconciliation aussi secrète.

L'expérience hégélienne de la Chine permet un ultime retournement de la pensée européenne sur elle-même et constitue comme un programme pour la connaissance future. Depuis Leibniz, la pensée européenne a été obligée de composer les éléments de la raison avec des quantités de conscience infinitésimales et évanouissantes. Loin de se complaire dans sa clarté native, la conscience s'est découverte comme un centre de souvenirs et de prémonitions, que Leibniz s'est plu à suivre au cours de ses excursions dans les plus folles éruditions de la Renaissance. Les *Nouveaux essais* dans leur entier visent à rappeler qu'il y a des ruptures dans les apparences et comme des « chutes de musique dans les phénomènes³¹² »

³⁰⁸ E, § 402.

³⁰⁹ E, § 391.

³¹⁰ E, § 393.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² « Mais la beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts, et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phénomènes [...] », Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, XVI, 12. Il va de soi que ces sauts ne sont que des AUFHEBUNG de représentation, mais l'ontologie leibnizienne n'est pas une ontologie du saut comme elle le deviendra pour Hegel ; cf. notre chapitre VI.

et que la visée de la monade, si elle est d'abord perception et appétition du tout, ne perçoit distinctement que des singularités qui font de la totalité inter-monadique un champ de variation entre des degrés de distinction et de confusion plus qu'un champ intégral d'évidence.

S'impose alors la médiation d'une analyse formelle qui permette de progresser du distinct au confus, afin de développer les possibilités de connaissance qu'il recèle :

Nous ne percevons distinctement que peu de notions, celles que nous percevons clairement sont la plupart du temps également confuses. Mais cela n'empêche pas que pour nous beaucoup d'idées, qui appartiennent aux idées confuses par l'expérience, se fassent connaître comme des idées distinctes (du moins en tant qu'elles sont distinctes) par la démonstration. Et le plus souvent, en partant de ces idées distinctes en petit nombre, la bienveillance de la providence nous a fourni un accès aux idées confuses qui peuvent être aussi développées, à condition que nous usions d'une Analyse vraie que, pour ma part, j'estime jusqu'ici ignorée par la foule des chercheurs en matière d'Analyse³¹³.

Ce n'est pas l'évidence ici qui compte, c'est le développement auquel parvient un type de formalisme donné, qui finit par se confondre chez Leibniz avec le motif de la *Mathesis universalis*, renouvelé par la distinction entre la résolution des notions à l'identique et la résolution à l'infini³¹⁴. Mais il suffit ici que l'évidence ait été transformée de fond en comble, non plus saisie d'un sens originel, mais procédure par lequel le distinct s'engage dans l'obscur selon une méthode de développement.

Cette méthode de développement a trouvé en Europe depuis Leibniz une mesure dans la Chine et les expériences terrestres qu'elle résume. Témoin opiniâtre du droit de la substance, elle en devient aussi bien l'étalon dès lors qu'elle rassemble dans le puits de sa mémoire les traces d'une tradition primordiale qu'il serait cette fois aventureux d'identifier avec Leibniz aux éléments d'une « Théologie naturelle », qu'il suffirait de réformer pour la rendre compatible avec la rationalité chrétienne. Par Tradition primordiale je veux dire ici un faisceau de signes attestant dans les pratiques humaines une convergence fondamentale au

³¹³ Leibniz, *Specimen demonstrationum catholicarum seu apologia fidei ex ratione*, éd. Grua, I, p. 30.

³¹⁴ Cf. Leibniz, *Monadologie*, § 33-36. Il est vrai que l'enquête husserlienne se réclame explicitement de la *Mathesis Universalis* : cf. David Rabouin, « Husserl et le projet leibnizien d'une *mathesis universalis*, in *Lectures de Leibniz* : Husserl, *Philosophie*, numéro 92, hiver 2006. Mais Husserl ne lit dans la *Mathesis* leibnizienne que la science des structures pures propre à une mathématique formelle, fût-elle elle-même l'anticipation d'une science de la qualité, mais ne mesure pas que cette *Mathesis* n'est opératoire qu'à condition d'œuvrer à la réconciliation entre le symbolique comme tel et les singularités concrètes dans une *métaphysique des substances* : « Les choses uniformes, et qui ne renferment aucune variété, ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des mathématiques pures. Il n'y a point de corps dont les parties soient en repos, et il n'y a point de substance qui n'ait de quoi se distinguer de toute autre. », *Nouveaux Essais*, II, I, § 2. Voilà qui suppose de passer de l'imagination à la métaphysique, et de l'abstraction aux substances, du moins « si l'on veut bannir les êtres abstraits et se résout à ne parler ordinairement que par concrets et de n'admettre d'autres termes dans les démonstrations des sciences que ceux qui représentent des sujets substantiels. », *Nouveaux Essais*, II, XXIII, § 1. Ce sont ces démonstrations *substantielles* qui manquent à la phénoménologie husserlienne et l'empêcheront d'ouvrir les champs problématiques avec la même fécondité formelle et historique que Leibniz.

service d'un centre de rayonnement unique. Il ne suffit pas d'appeler Dieu ou Origine cette centralité qui est d'abord une géométrie du point et du cercle qui, comme telle, ne suppose encore aucune ontologie ni aucune dogmatique particulière propre à telle ou telle civilisation donnée. Le centre – roue, disque, foyer, rotation, puits ou pierre levée – est d'abord le secret des initiations et des transmissions symboliques et ce sont de telles attestations qu'on vient chercher en Chine, comme on cherche au coeur de la modernité la plus développée des rémanences les plus incontestables des temps obscurs de l'humanité millénaire. Ce n'est donc pas seulement un moment inconscient qui est requis ici par le symbole chinois contre la Mathesis occidentale, mais un secret du monde, qui a son moment substantiel qu'ont perdu toutes les pensées réduites aux seuls jeux du langage. Confronté au devenir du Système, cette exigence de secret apparaît comme un défi au caractère achevé de l'esprit et ne peut apparaître que comme une nostalgie romantique. Pourtant le Système lui-même ne cesse d'en nourrir l'attente jusque dans propre proclamation de souveraineté sans égale. Il se pourrait même qu'il puisse en être le protecteur le plus attentif et le plus aisément mobilisable contre les pensées trop assurées de leur finitude pour s'inquiéter des progrès de l'infini.

Illuminisme

Toute pensée est une somme de morts et le concept est la grande faucheuse de l'intelligence. Mais en s'appropriant les droits du tombeau contre les faciles philosophies de la vie, le concept règne sur le secret du tombeau et garde toute approche du mystère. La Tradition primordiale n'est rien d'autre que la voix du tombeau et elle passe pas le concept comme par la seule ouverture que les temps philosophiques lui concèdent. Par lui l'occultisme des relations secrètes entre dans la lumière et devient un Illuminisme.

Mais la Chine ne sera la voie de la terre que parce qu'elle garde le mystère de la mort. Nul grand empire ne peut prétendre assurer sa domination terrestre s'il ne commence par proférer ses droits sur l'empire des morts. Nous n'avons suivi Rome que parce que Rome se levait parmi les tombes et c'est le secret de la mort que les hommes demandent aux grandes civilisations. Les autres, il les subit comme des tyrannies passagères. Le génie de la Chine doit être un génie funèbre et elle sera la nouvelle Rome. Aussitôt elle sera le Centre et l'Ordre. Mais elle ne redonnera ainsi la Tradition primordiale à ses sources que parce qu'elle se sera assurée des sources de la mort dans l'Occident extrême auquel elle succède. La loi de la mort selon Hegel fait partie des attributs de l'Empire et c'est comme tel que nous devons entrer dans les secrets ultimes du système relu comme un Livre des morts. C'est du moins la voie

privilegiée pour passer de l'âme substantielle de la Chine aux initiations funèbres qui nous incombent et auxquelles Hegel donne une langue qui porte ses propres illuminations.

Qu'il soit substantiel ou « chinois », il y a ainsi un secret de la pensée et c'est le privilège ultime de la raison spéculative que de réserver un accès à cette profondeur de la pensée. La substance ne se dévoile pas sans une apparence de mystère et cet élément mystérieux est présent jusqu'au cœur des dialectiques les plus entraînantes. Le dévoilement est en lutte avec un ésotérisme qui est la « part maudite » du Système³¹⁵. Mais cet ésotérisme ne se complaît pas dans la « fermentation de la substance », il ne reconnaît sa part secrète que pour la vouer à une quête de la Parole perdue qui suffit à accorder la substance au Mot de la Logique. Interroger ce pouvoir d'AUFHEBUNG, c'est tenter d'évaluer comment le Système engendre, dans son propre dévoilement de la Personnalité pure, son enfant alchimique, ainsi que les mystères de sa « Quatrième églogue », celle de l'Eternel Retour. Avec l'hypothèse d'un Système centre d'initiation et d'un Hegel fils du Mercure des philosophes, s'esquissent d'autres sens à la figure du maître et d'autres voies pour la conquête de la maîtrise.

Un livre récent de Glenn Alexander Magee s'interroge sur la dimension supposée « gnostique » de la philosophie hégélienne³¹⁶. La thèse de l'ouvrage est que l'œuvre hégélienne est une tentative de « réenchanter » le monde en réinvestissant la nature grâce à « l'expérience du numineux perdu avec la mort de la conscience mythique³¹⁷. » Hegel serait le pourvoyeur de nouvelles « formes symboliques » et se ferait ainsi l'héritier des penseurs de la tradition hermétique, comme Giordano Bruno et Jacob Böhme.

Encore faut-il reconnaître que Hegel s'efforce à tout instant de censurer son propre mystère, censure d'autant plus pesante qu'elle a prospéré sur une intelligence extrême de la culture romantique de son temps. Or, dès les *Notes et Fragments* de Iéna, Hegel prétend bien se tenir à l'écart de tout romantisme initiatique :

³¹⁵ C'est suivre au plus près la problématique inaugurée par Jean-François Marquet dans *Philosophies du secret*, études sur la gnose et la mystique chrétienne, (XVI^e-XVII^e siècle), Paris, 2007 : « Entre la philosophie diurne et son ombre ou son *underground* ésotérique, il y a du reste un échange constant [...]. Maintenant que ces deux mouvements semblent bien avoir atteint leur *point mort*, il devient possible de dresser leur bilan et de pointer ainsi le moteur secret de l'histoire de la pensée occidentale. C'est la voie où s'engage le présent ouvrage, à travers l'étude de quelques œuvres singulières issues de cette 'part maudite' de la pensée.»

³¹⁶ Cf. Glenn Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, 2008. Jean-Louis Vieillard-Baron, voit plutôt à l'œuvre chez Hegel « un élément gnostique irréductible, qui faisait du savoir philosophique le vrai savoir en tant que savoir absolu, autrement dit en tant que connaissance salvifique. », in *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, 1989, p. 352. Magee reconduit davantage Hegel vers une dimension « éleusienne », de type initiatique, distincte du salut gnostique par la connaissance ; cf. *Hegel and the Hermetic Tradition*, p. 11.

³¹⁷ *Hegel and the Hermetic Tradition*, p. 97.

Juges du Tribunal secret, Francs-Maçons ne sont pas plus avancés que le reste du public, et même, en retard. Lorsque le Mystère se fait manifeste <*offenbar gemacht wird*>, ils ne traitent que de poncifs³¹⁸.

Cette insistance hégélienne est bien connue. Elle fait du Système une formidable machine de guerre contre la nuit³¹⁹, contre le secret³²⁰, contre le mystère³²¹. Cette exigence exclusive de lumière mérite cependant d'être interrogée au jour du dévoilement de la substance. Car plus d'une fois Hegel semble se troubler. Il n'hésite pas ainsi à affirmer que l'élément « spéculatif » de sa pensée rejoint ce qu'on appelait jadis le « mystique » en le confondant avec l'inconcevable ou l'illusoire. Le spéculatif en effet n'est « mystérieux » que pour l'entendement qui sépare et oppose. Mais la raison infinie réconcilie les contraires : « tout ce qui est rationnel peut, par conséquent, être désigné en même temps comme mystique³²² ». Et comment comprendre autrement la fameuse formule de la préface des *Principes de la Philosophie du Droit* qui, associant la rose et la croix, s'aligne dans la plus pure tradition rosicrucienne ?

Reconnaître la raison comme la rose dans la croix de l'expérience présente, et par là se réjouir de celle-ci, cette visée rationnelle est la *réconciliation* avec l'effectivité dont la philosophie octroie la *compréhension* à ceux qui, une bonne fois, en ont ressenti l'exigence intérieure³²³.

Hegel saluait dans la *Flûte enchantée* de Mozart un opéra fondé sur ce décompte: « Ein, zwei, drei », rythme profond du spéculatif transmis par l'ironie mozartienne et le pouvoir du merveilleux... Dans la civilisation satellitaire, une chance demeurerait pour le secret, et cette chance passerait par la fraternité de Hegel.

³¹⁸ G.W.F. Hegel, *Notes et fragments*, Iéna, 1803-1806, Paris, 1991, § 77.

³¹⁹ La culture romantique n'est pas seulement vouée au mystère, elle cherche l'alliance de la philosophie et du mystère. Dans son *Eckhartshausen et le mystère*, Paris, Antoine Faivre écrit, « Il est plus philosophique et mystique que proprement littéraire, ce romantisme dans lequel se retrouve le même goût du mystère, de la poésie symbolique, que dans les livres de nos théosophes [...] Ils ont un culte du passé légendaire, celui de la nuit et de la mort comme principes métaphysiques et sources essentielles d'inspiration. », p. 16-17. Depuis cette date, Faivre n'a cessé d'élargir ce premier 'accès' romantique à l'ésotérisme occidental.

³²⁰ « Je parle du grand Secret, de l'Indérobable ». Ainsi parle André Breton dans la fameuse « Lettre aux Voyantes ». Breton n'a cependant jamais manqué de rappeler son attachement à un Hegel « romantique » : « Le mal est réhabilité dans la mesure même où le *bien* en devient fonction dialectique [...] Cette conception passe d'ailleurs, en traits fulgurants, dans la plus grande philosophie romantique : celle de Hegel. », *Conférences d'Haïti*, éd. « Pléiade », II, p. 231. Breton et Bataille s'opposent sur la lecture de Hegel : « M. Bataille m'intéresse uniquement dans la mesure où il se flatte d'opposer à la dure discipline de l'esprit à quoi nous entendons bel et bien tout soumettre – et nous ne voyons pas d'inconvénient à ce que Hegel en soit rendu principalement responsable – une discipline qui ne parvient pas même à paraître plus lâche, car elle tend à être celle du non-esprit (et c'est d'ailleurs là que Hegel l'attend) . », *Second manifeste du surréalisme*, éd. cit., p. 824. A la différence de Bataille, cette occultation n'est pas revendiquée *contre* le système, mais comme une nouvelle chance d'approfondir la « souveraineté de la pensée », p. 804.

³²¹ « Ce mystère a en lui-même sa révélation », lit-on dans PE, p. 454 (je suis ici la traduction de Jean-Pierre Lefebvre), ce qui signifie qu'il n'y a pas d'arrière-monde et que le mystère n'est jamais qu'un moment de sa propre révélation.

³²² Hegel, E § 82, Supplément, p. 517-518.

³²³ Hegel, *Philosophie du droit*, § 75.

Mais comment prendre au piège de son propre illuminisme un discours qui, dès la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, dénonce le malentendu de ceux qui, affligés par la perte de l'ancien monde, ne savent que regretter son ordre disparu ? Ce sont eux qui vont inventer le couple de l'ésotérisme et de l'exotérisme. Mais ils ne révèlent par là qu'un développement insuffisant des formes de l'intelligibilité que requièrent les temps nouveaux. L'opposition de l'ésotérisme et de l'exotérisme n'est pas une opposition fondée sur le secret du monde, elle ne fait qu'exprimer les conflits spirituels de l'époque :

Sans ce développement, la science est dépourvue d'intelligibilité universelle et a l'apparence d'un bien ésotérique *<ein esoterisches Besitztum>* détenu par un petit nombre d'individus singuliers ; un bien tout ésotérique : car elle n'est encore présente que dans son concept, ou encore, parce que seul son intérieur *<ihr Inneres>* est présent ; d'un petit nombre d'individus : parce que l'absence de déploiement différencié de son apparition phénoménale fait de son existence une réalité singulière. Seul ce qui est enfin parfaitement déterminé est à la fois exotérique *<exoterisch>*, concevable, susceptible d'être appris et d'être la propriété de tous³²⁴.

Possession et sectarisme ne sont que des moments passagers de la vie de l'esprit. Ils s'effacent devant l'évidence de la raison qui vient. Et c'est la même préface qui stigmatise la naïveté de ceux qui veulent restaurer la philosophie au nom d'une substance « fermée sur soi³²⁵ ». Hegel n'a pas de mots assez durs pour dénoncer cette prétention des belles âmes :

Ce discours prophétique s'imagine qu'en agissant ainsi, précisément, il reste juste au centre et dans la profondeur [...]. Mais de même qu'il existe une largeur vide, il y a aussi une profondeur vide [...], de même ce discours est une intensité sans aucune teneur, qui se comporte comme une pure et simple force sans expansion, et dès lors, est la même chose que la superficialité³²⁶.

Toute la Préface de l'oeuvre s'acharne à dénoncer la « fermentation » de la substance³²⁷, la chaleur affective, l'enthousiasme subjectif, cette fameuse « *Schwärmerei* » ou ferveur mystique, contre laquelle, depuis Kant, la philosophie allemande a mobilisé tout son effort conceptuel. C'est bien là pour Hegel une façon commode de définir la nouvelle

³²⁴ PE, p. 35.

³²⁵ « Die Verslossenheit der Substanz », PE, p. 31-32.

³²⁶ PE, p. 33.

³²⁷ « En s'abandonnant à la fermentation débridée de la substance, ils s'imaginent, par le voilement [*Einhüllung*] de la conscience de soi et l'abandon de l'entendement, être du nombre de ceux que Dieu compte comme les *Siens*, et à qui il donne la sagesse dans le sommeil. », *ibid.* (traduction corrigée). On notera les motifs alchimiques de cette caricature. La fermentation est l'opération de l'élixir, ou dissolution des corps en eau dont on tire l'« esprit animé » de l'élixir (cf. Pernéty, *op. cit.*, articles « Fermentation » et « Elixir », respectivement p. 153-156 et 131-132).

méthode exigée par la philosophie contemporaine. Ces attaques contre la fausse profondeur et la génialité subjective ne sont pas des accidents du système, il a fallu, au contraire, tout le développement systématique pour en dépasser la limite préjudiciable à l'accomplissement du savoir.

Cet accomplissement, il est vrai, soumet toute maîtrise à l'épreuve de la mort. La mort serait-elle l'entrée secrète dans l'ésotérisme de Hegel ? Hegel ne serait-il pas notre penseur *égyptien* ? L'opérativité dialectique expose le sujet pensant à une dissolution qui ne peut devenir savoir sans s'être affrontée à un moment sacrificiel qu'Hegel n'hésite pas à assimiler à un *Zauberkraft*, à un véritable pouvoir magique. On hésite à citer ce texte si connu, mais dont le pouvoir réel est souvent censuré :

La mort, pour donner ce nom à cette ineffectivité, est ce qu'il y a de plus terrible, et retenir ce qui est mort, est ce qui requiert la plus grande force. La beauté sans force déteste l'entendement parce qu'il lui impute cela même qu'elle ne peut pas faire. Mais la vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle. L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue. [...] Il n'est cette puissance qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, en s'attardant chez lui. Ce séjour est la force magique <*Zauberkraft*> qui convertit ce négatif en être³²⁸.

Tout le cours de la *Phénoménologie* s'identifie, on l'a vu, à une consommation bachique (et mystérique³²⁹) des apparences, mais le Savoir absolu qu'elle propose pour finir n'est rien d'autre qu'une remémoration de ses figures successives. Par le caractère exhaustif de cette succession, l'absolu se conquiert, mais le mystère s'efface. Est-ce le dernier mot de Hegel ? La philosophie n'a pas le dernier mot dans cette affaire. Elle n'est jamais que la philosophie qu'appelle la religion des modernes. Or que veut cette religion ? Dans la mesure où elle est une religion *révélée*, elle veut, selon Hegel, *manifeste le divin*, manifestation si totale, si exclusive qu'elle doit être sans reste ni réserve :

Dans cette religion, l'essence divine est [...] *révélée*. Son être-manifeste <Sein Offenbarsein> consiste manifestement en ce que trouve su ce qu'elle est³³⁰.

³²⁸ PE, p. 48.

³²⁹ « On peut dire à ceux qui affirment cette vérité et certitude de la réalité des objets sensibles qu'ils feraient bien de retourner à l'école la plus élémentaire de la sagesse, aux Mystère d'Eleusis de l'Antiquité [...] ; car le myste initié à ces secrets n'en vient pas seulement, en effet, à douter de l'être des choses sensibles, il finit par en désespérer ; d'une part il accomplit lui-même en eux leur nullité, et par ailleurs il la voit accomplir », PE, p. 99. La veine éleusienne ne se fait jamais oublier et finit par faire reconnaître la dimension authentiquement « ésotérique » de ce savoir : « La considération ésotérique de Dieu et de l'identité, ainsi que de la connaissance et des concepts, est la philosophie même. », E § 573, 373.

³³⁰ C'est l'interprétation hégélienne des paroles du Christ dans les *Évangiles* : « Il n'est rien de voilé qui ne sera révélé, ni de caché qui ne sera connu. », *Matt.* 10, 26, cf. *Marc* 4, 22, *Luc*, 8, 17 et 12 2. On notera que l'ensemble des énoncés christiques cités renvoie à un dévoilement *futur* confié à l'œuvre apostolique. Mais le Christ, lui, parle dans la nuit : « Ce que je vous dis

S'il y a une démesure hégélienne, elle n'est pas tant dans la prétention à faire de l'absolu un savoir que de disposer d'une effectivité religieuse qui expose toute la latence qui a accompagné l'histoire de l'esprit sous la figure de l'En soi. Il en découle la prohibition de tout secret, l'expulsion ou la liquidation de toute latence de l'essence³³¹. C'est le moment où l'hégélianisme se fait encore plus théologique que spéculatif. L'incarnation du Dieu-homme s'identifie au dévoilement de la profondeur de Dieu :

Pour la *conscience*, il y a quelque chose de secret <geheim> dans son objet *lorsque* celui-ci est quelque chose d'*autre* ou d'*étranger* pour elle et lorsqu'elle ne sait pas cet objet comme étant *elle-même*. Cet être-secret <*Dies Geheimsein*> cesse dès lors que l'essence <*Wesen*> absolue est en tant qu'esprit objet de la conscience ; car cet objet est alors en tant que *Soi-même* dans son rapport à elle ; c'est-à-dire que la conscience se sait immédiatement en lui, ou encore elle est en lui manifeste à soi-même³³².

Hegel ne nie pas qu'il y ait du secret pour une conscience finie. La mise en cause du secret par la Religion révélée ne tient pas au déni du secret en tant que tel. La violence du propos tient au fait que, dans la nouvelle Logique de l'absolu, la conscience du secret doit admettre qu'elle n'est secret que d'elle-même. L'étrangeté du secret n'est jamais ouverture de nouvelles dimensions dans l'être. Aussi n'y aura-t-il jamais de secret infini ou de secret substantiel. Une fois entré dans la logique de l'altération, le secret doit céder à l'infinité du retour à soi. Or le christianisme *révélé* est la promesse d'un tel infini. Aucune altération ne peut résister à une religion de l'esprit qui se définit comme conscience de soi.

dans les ténèbres, dites-le dans la lumière. », *Matt.* 10, 27 (même si il faut tenir compte de *Jean* XII, 35 : « Marchez tant que vous avez de la lumière, afin que les ténèbres ne vous enveloppent pas; et qui marche dans les ténèbres, ne sait où il va ». Saint Paul est plus direct : « Autrefois, vous étiez ténèbres ; maintenant, vous êtes lumière dans le Seigneur. [...] Ne vous associez pas aux œuvres stériles des ténèbres ; démasquez-les plutôt. Ce que ces gens font en secret, on a honte même d'en parler ; mais tout ce qui est démasqué, est manifesté par la lumière car tout ce qui est manifesté est lumière », *Eph.* 5, 8-14. Est païen, dans ce discours, tout ce qui est ténèbres. Les païens sont « enténébrés dans leur pensée », *Eph.*, 4, 18, et ces ténèbres sont le néant de l'esprit (traductions de la Vulgate). On voit que Hegel est paulinien, mais qu'il n'accède à la lumière que par cette voie « païenne » du néant. Dès le début du christianisme, la rétention d'un secret dans la manifestation est associée à une tentation gnostique. Irénée de Lyon (*Contre les hérésies*, Préface, 2) cite *Matt.* 10, 26 pour légitimer son dessein de dévoiler les secrets enseignés par les hérétiques.

³³¹ Dans ces conditions, l'hégélianisme ne peut que jouer un rôle décisif dans cette « haine du secret » que René Guénon diagnostique dans le monde moderne : « Au fond, le véritable secret, et d'ailleurs le seul qui ne puisse jamais être trahi d'aucune façon réside uniquement dans l'inexprimable, qui est par là même incommunicable, et il y a nécessairement une part d'inexprimable dans toute vérité d'ordre transcendant [...]. La mentalité moderne est donc ainsi faite qu'elle ne peut souffrir aucun secret ni même aucune réserve », in *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris, 1945, p. 88-89 ; cf. aussi *Aperçus sur l'initiation*, chapitre XIII.

³³² PE, p. 493. On notera ce passage de l'être à l'essence. Le secret n'est toléré que dans l'être. Il n'y a pas de moment pour une essence du secret. Plus loin dans le texte (p. 495), le Christ est celui qui passe de l'être (sensible) à l'avoir-été – *Gewesensein* – (du témoignage). Ainsi, pour la représentation est-il essence – *Gewesen*.

Une religion *manifestée* sera donc le contraire d'une religion de l'*arcanes*. L'esprit dans son histoire aura aboli toute *Verborgenheit*³³³ car le recel n'est jamais qu'un moment partiel de l'essence absolue encore inconnue à elle-même. Dans la Religion manifeste au contraire, le sujet trouve à la fois le dénouement de ses secrets et la dissolution de sa finitude. Cette dissolution n'est jamais que son extériorisation intégrale. La religion historique, replacée dans l'histoire du monde, est sommée d'anticiper cet achèvement de la philosophie spéculative.

En ces ultimes retournements du Savoir absolu, Hegel ne renonce-t-il pas à une voie du secret qu'il aura contribué, plus que quiconque, à maintenir ouverte ? Le but est peut-être la manifestation ou la «révélation de la profondeur», *die Offenbarung der Tiefe*, mais comment peut-on décider que cette révélation soit proprement l'*abolition de sa profondeur* : *diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe*³³⁴ ? Quelle profondeur peut consentir à une abolition sans reste ? Quelle «révélation» peut justifier pareil saut ? Ce saut ne peut-il être repris par un autre usage de l'AUFHEBUNG ?

Il faut regarder toujours Hegel deux fois et le faire revivre toujours parmi nous deux fois : une fois, comme celui qui achève l'histoire de la Révélation et, à ce titre, abolit toute profondeur réfractaire au processus de la manifestation. Une seconde fois, comme celui qui menace assez les abstractions de l'entendement au nom du « pouvoir magique » de la mort pour rouvrir sans cesse la possibilité du mystère au moment même de son abolition. En somme, il y aurait un Hegel théologien qui en aura fini avec un mystère *qui n'est pas sa propre révélation*, et un Hegel plus attaché au « génie du christianisme » qu'à sa dogmatique, dont les dialectiques ne cessent d'ouvrir de nouvelles possibilités de révélation. Par cet autre biais, Hegel est l'exact contemporain de Chateaubriand et son écho le plus intime :

Il n'est rien de beau, de doux, de grand dans la vie que les choses mystérieuses. [...] Tout est caché, tout est inconnu dans l'univers. [...] Nous avons seulement voulu faire remarquer qu'il n'y a point de religion sans *mystères* ; ce sont eux qui, avec le *sacrifice*, constituent essentiellement le culte : Dieu même est le grand secret de la nature ; la divinité était voilée en Egypte, et le sphinx s'asseyait sur le seuil de ses temples³³⁵.

³³³ « L'évidence manifeste que la substance a dans cette conscience, est en fait bien plutôt une réclusion cachée [Verborgenheit], car elle est l'être encore *dépourvu de Soi-même*, et seule la certitude de soi-même est ouvertement manifeste à soi. », PE, p. 518.

³³⁴ PE, p. 524.

³³⁵ Chateaubriand, *Génie du christianisme*, I, I, II, qui entre en résonance avec Pascal : « Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. », lettre à Mademoiselle de Roannez, octobre 1656. Hegel cite

Hegel pouvait-il cependant entendre jusqu'au bout cette voie fondamentalement latine en ce qu'elle procède de la « latence » originelle du Latium³³⁶ ? Elle met, on le voit, sur le même plan les *auspicia* et les *sacra*, les mystères et les sacrifices, sans chercher à abolir l'auspice mystérieux jusque dans le sacrifice rédempteur. Mais Hegel finit toujours par rejeter impitoyablement comme une exaltation de Bas-Empire ce travail de l'imagination sur l'absolu :

L'esprit, de cette manière, n'est implanté dans l'*existence que de manière imaginaire* ; cette imputation imaginaire, c'est la *Schwärmerei*, l'*exaltation* qui attribue à la nature aussi bien qu'à l'histoire, tant au monde qu'aux représentations mythiques des religions antérieures, un autre sens intérieur, que celui qu'ils présentent immédiatement à la conscience dans leur apparition phénoménale, et, pour ce qui concerne les religions, un autre sens que celui que la conscience de soi, dont elles étaient les religions, savait y être. Mais cette signification est une signification empruntée et un vêtement qui ne couvre pas la nudité du phénomène et n'acquiert ni croyance ni vénération, mais demeure la nuit trouble et confuse et l'extase que la conscience se donne elle-même³³⁷.

Plus loin, Hegel sera bien net sur les tentations de limiter la philosophie à l'imposition d'un sens mystérieux : « Mais l'esprit, ce n'est pas d'être signification, ce n'est pas d'être l'intérieur des choses, mais c'est d'être l'effectif³³⁸. » Tout le reste n'est que régression esthétique devant l'imminence de l'avènement de l'esprit. D'une façon générale, le mythe à portée symbolique n'est pas en mesure de porter la vérité de la pensée advenue dans l'histoire. Platon ici est trompeur, car ses mythes ne voilent pas la vérité, ils aident à se représenter les vérités purement conceptuelles. Le néoplatonisme et les différentes formes de théosophie allégorique qui en découlent ne sont que des figures impuissantes à porter la vérité du concept. La philosophie n'est pas un « somnambulisme », mais la conscience la plus éveillée. Tout le reste n'est que « chaleur latente d'une sagesse et connaissance particulières »³³⁹.

Pascal dans les dernières lignes de *Foi et Savoir* : « La Nature est telle qu'elle *marque* partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme. », B, 441. Mais c'est alors pour borner cette « douleur infinie » à un simple moment de l'esprit, moment certes d'impiété et de dureté, mais qui doit conduire à la résurrection. Hegel ne sait penser le secret de la douleur que comme un « abîme du néant où tout être s'engloutit », extrémisme qui préfère toujours la mort au mystère.

³³⁶ Nous savons par Virgile que « latin » veut dire « caché » ; cf. *Aen.*, VIII, 323. Qui s'est caché dans le Latium selon Virgile ? Saturne, c'est-à-dire le temps. Mais Hegel ne connaît que le temps de l'extériorisation, Virgile, le temps de l'Age d'Or.

³³⁷ PE, p. 491.

³³⁸ PE, p. 498.

³³⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gibelin, Paris, p. 79 et 74. C'est le grand passage où Hegel critique les prétentions de la Franc-Maçonnerie à disposer d'une vérité secrète. Est-ce à dire que Hegel était au courant des rapports complexes entre le somnambulisme et le martinisme de son temps (pensons aux *Sommeils* de Jean-Baptiste Willermoz) ? Hegel ne ferait alors qu'anticiper la distinction ferme proposée par Guénon entre somnambulisme et initiation : est-ce à dire que Hegel ne critique ici l'Illuminisme que pour fonder davantage le caractère initiatique de son œuvre ? Cf. René Guénon, « A propos des Rose-Croix Lyonnais », in *Etudes sur la Franc-Maçonnerie*, Paris, 1964, I, p. 48-49.

Mais précisément, n'est-ce pas prendre le parti d'une conscience exaltée que de refuser toute rémanence de la nuit de la force dans le jeu logique ? N'est-ce pas supposer une pacification imaginaire des apparences que de renvoyer toute profondeur à l'identité à soi de l'Ipséité révélée. Les textes les plus forts nous laissent tout de même insatisfait :

La dimension mystique, en effet, n'est pas le caractère caché d'un secret ou d'une ignorance, mais consiste en ceci que le Soi-même sait ne faire qu'un avec l'essence, et que celle-ci donc est révélée³⁴⁰.

Il est difficile de nier que le parti pris de la révélation se présente ici comme une violence. Plus la conscience mystique se cache dans son intériorité, plus elle se dévoilerait ! Quand laissera-t-on au mystère le temps d'être mystère ? Ce serait déjà être effectif que de se retirer ! Ce n'est plus une dialectique, c'est un interdit, ce n'est plus une philosophie, c'est une décision. Elle éclate dans cette dialectique effrontée du rideau sacré :

Il appert que derrière le soi-disant rideau <Vorhange> censé cacher et couvrir l'intérieur, il n'y a rien à voir si nous n'allons pas nous-mêmes faire un tour derrière, à la fois pour qu'il y ait vision, et pour qu'il y ait là derrière quelque chose à voir³⁴¹.

N'y a-t-il pas un mythe de la démythification ? La conscience du philosophe devait demeurer inactive dans l'observation des figures de la conscience. N'est-elle pas ici active jusqu'à la violence ? Car si nous apportons ce qu'il y a à voir là où il n'y a rien à voir, comment espérer que le pouvoir de révélation de la philosophie puisse atteindre la moindre profondeur ? Hegel expose ce tour de passe-passe et le revendique comme le cœur de sa méthode. La conscience serait-elle, demande-t-il, limitée au point de vue qui lui est propre ?

On dirait qu'elle semble ne pas pouvoir passer derrière lui pour voir comme est son objet, non *pour cette même conscience*, mais tel qu'il est *en soi*, et donc ne pas pouvoir vérifier sur lui son savoir. Mais précisément, dans le fait même qu'elle ait tout simplement

³⁴⁰ PE, p. 472. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel insiste : « La détermination de l'esprit est la *manifestation*. [...] Il ne manifeste pas *quelque chose*, mais sa détermination et son contenu sont une telle révélation même. », § 383. C'est assez indiquer que dans son fond toute contestation d'une manifestation intégrale est contestation de la religion de l'esprit. Le secret serait-il un péché délibéré contre l'esprit ? A ce propos, rappelons que Malebranche émettait les plus expresses réserves sur l'identification de Dieu à l'esprit. Il y voyait un péril indéniable d'anthropomorphisme et s'en tenait pour sa part à l'être « sans restriction » ; cf. *Recherche de la vérité*, III, II, X, 368-369. S'il est *sans restriction*, alors il comporte même des possibilités de non-manifestation. Il accorde donc une place au secret.

³⁴¹ PE, p. 141-142 ; ou encore, dans un style qui est celui de la *Table d'émeraude* : « Le plus bas est donc en même temps le plus élevé, l'évidence <Offenbare> qui s'est complètement hissée et déployée à la *surface* <an die Oberfläche> est en cela même précisément la plus grande profondeur. », p. 494.

savoir d'un objet, est déjà donnée cette différence qu'il y a à ses yeux quelque chose qui est *l'en soi*, mais que le savoir, ou l'être de l'objet *pour* la conscience, est un autre moment³⁴².

Il n'y pas d'autre vérification de la conformité de la pensée et de son objet et, on le voit, elle est interne au savoir. L'en soi visé par la conscience n'est jamais un en soi substantiel, c'est toujours un en soi-pour elle. C'est tout un pour la conscience de travailler sur elle ou sur son objet. Par ce seul énoncé tout le devenir de la conscience de soi est déjà défini, et ce sera un destin d'égalité à soi. Comment proposer un idéalisme plus absolu, et surtout plus simplificateur du pouvoir de l'AUFHEBUNG? Où se tient la promesse que l'ipséité du moi sera « l'abolition du simple » ? Rien dans la représentation religieuse ne peut désormais maintenir ouvert ce que la dialectique même de la conscience a tenu fermé dès l'origine du mouvement qui l'anime. L'hégélianisme est un dogmatisme de la conscience qui, au nom d'une fixation religieuse, sépare sans retour l'esprit de sa source substantielle et le concept de son objet. C'est cette capture de la religion au profit de la totalité qui permettra d'ouvrir la Logique de l'Etre sur ces paroles :

Ce royaume est la vérité elle-même, telle qu'elle est sans voile en et pour soi ; pour cette raison, on peut dire : ce contenu est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini³⁴³.

*

* *

La gnose hégélienne serait donc une gnose sans voile. La religion manifeste et sa philosophie ne sauraient rien retenir de l'intérêt de l'âme pour le secret. Cependant, au-delà de cette phénoménologie trompeuse, il faut compter encore sur ce pouvoir irréductible de la différence qu'est le concept. Seul le concept peut échapper à l'ivresse de la conscience de soi d'être elle-même. Le concept lui-même est promesse de restituer la nuit au savoir qu'il gouverne, et ceci au moins *sous deux formes* :

1) D'abord, en contraignant la conscience à reparcourir sa propre histoire une fois parvenue à l'esprit, afin de faire de son cheminement un accès au savoir. Or cette répétition ne

³⁴² PE, p. 88.

³⁴³ WL, I, 19 (SL, I, 1832, p. 27).

signifie qu'une chose pour la conscience, consentir à sa propre nuit. Intérieure au Savoir absolu, la nuit de la répétition est l'élément où l'histoire de la conscience se laisse ordonner et penser. Cette nuit est une profondeur seconde, profondeur qui n'est pas promise à la surface par un simple jeu de renversement, mais profondeur de l'intériorisation, la profondeur même de l'intérieur qui est esprit. Le Savoir absolu ne connaît pas d'autre profondeur et n'en a jamais fini avec cette profondeur dès lors qu'il s'attache l'intelligence du temps. Or cette intelligence passe par des phases identifiables :

En cette entrée en soi-même il est enfoncé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son existence disparue est conservée dans cette nuit [...]. Mais le *souvenir*, en ce qu'il est *intériorisation* <die *Er-innerung*> a conservé cette expérience ; il est l'intérieur et la forme belle et bien supérieure de la substance³⁴⁴.

Cette substance devenue concept est une Renaissance : son être-là ne subit pas l'abolition de l'AUFHEBUNG sans être *né à nouveau du savoir*, « aus dem Wissen neugeboren ». Cette nouvelle naissance est la voie vers le nouvel être-là, le nouveau monde et la nouvelle figure de l'esprit. Cette incubation est l'initiation à laquelle consent le concept et dont il confie la tâche à la violence de l'AUFHEBUNG. Mourir veut cette rédemption, détruire veut cette transcendance. Il n'y a pas d'autre Métaphysique de la destruction³⁴⁵.

2) Le secret est une invitation à renaître sous terre et la nuit hégélienne est la nuit des spectres admis au nouveau jour du savoir. Mais cette intelligence des morts ne pourrait pas demeurer intériorité si elle n'appartenait pas d'abord au concept. Qu'est-ce donc en effet que le concept, sinon le maintien en toute immédiateté d'une différence et d'un dédoublement qui, pour finir, a raison de l'égalité de soi à soi de la temporalité elle-même ? Le concept est négativité pure, ou l'acte de se dédoubler :

Le *dédoubler* ou venir au jour, il l'a eu en la *pureté* du concept, car elle est l'abstraction absolue ou négativité. [...] Le savoir pur de l'essence s'est extériorisé *en soi* de sa simplicité ; car il est le *dédoubler* ou la négativité qui est le concept ; dans la mesure où ce dédoubler est le *devenir pour soi*, il est le mal ; dans la mesure où il est l'en soi, il est ce qui demeure bon³⁴⁶.

³⁴⁴ PE, p. 523.

³⁴⁵ Est métaphysique ce qui introduit à la considération de l'infini (cf. ici même, Avant-propos). Mais dès lors que l'infini est conscient et inconscient, il est deux fois infini, il est infiniment infini. La théologie connaît l'infini, qui est un nom de son absolu. Mais l'ésotérisme ne peut reconnaître qu'un absolu *dédoublé*. La raison théologique est donc infinie mais selon l'unité et la simplicité, la raison initiatique est infiniment infinie par dédoublement.

³⁴⁶ PE, p.516-517. Ou encore : « cette égalité est, comme négativité, la différence absolue. », p. 520.

Ce dédoublement, « *Entzweiung* », pris entre malédiction et affirmation, c'est lui qui est à la base de deux épreuves suprêmes de la conscience : *Zweifel* et *Zerzweiflung*, doute et désespoir : « Cette voie peut être considérée comme la voie du doute, ou à plus proprement parler, comme voie du désespoir³⁴⁷ ». Ici nous touchons au cœur du pouvoir véritable de la Phénoménologie hégélienne : phénoménologie du dédoublement, phénoménologie de la perte, qui est d'abord perte du Maître et perte consécutive de toute satisfaction pour un esclave vainqueur voué à la Conscience malheureuse, si la Conscience malheureuse est la « perte parfaite », *der vollkommener Verlust*, la perte de soi :

Elle est la conscience de la perte de toute *essentialité* dans cette *certitude* de soi et de la perte précisément de ce savoir de soi : de la substance comme du Soi-même ; elle est la douleur qui s'exprime dans la dure formule selon laquelle *Dieu est mort*³⁴⁸.

Il existe, à côté de la profondeur *de surface* de la Religion révélée, une autre profondeur, qui est la profondeur du vide laissée par la mort du Maître. Le Maître devient la hantise d'un savoir désormais voué au deuil. Ce n'est pas la religion qui dicte ici son sens à la philosophie, c'est l'initiation qui s'empare de la représentation religieuse et la conduit à son sens ultime, entraînant à sa suite la philosophie dans sa vocation conceptuelle. Le concept est la logique du Maître mort. Cette logique n'est au service ni de la mort³⁴⁹, ni de la répétition³⁵⁰, figures de la pensée plane ou pensée sans secret, elle est le mouvement de se relever en émergeant. Un tel pouvoir est le mémorial de la Maîtrise.

Le secret descend dans l'invisibilité de l'Hadès pour remonter des entrailles de la terre, engendrant un ordre à partir du chaos dont il se délivre, selon la formule traditionnelle *Ordo ab Chao*. Ce secret substantiel n'est pas un renoncement au monde, mais un amour qui embrasse le monde jusqu'au principe de sa force³⁵¹. S'il y a un secret qui sombre dans son secret, il y a place aussi pour un secret qui dispose d'un authentique pouvoir de configuration, un secret qui ne fut secret que parce qu'il voulait la manifestation d'un monde. Manifestation et retrait ne sont plus dès lors antithétiques, mais le secret est la latence de la manifestation et son imminence créatrice. Ce serait un SECRET ORGANISATEUR. Un tel secret ne s'épuiserait pas

³⁴⁷ PE, p. 83.

³⁴⁸ PE, p. 489.

³⁴⁹ Etre homme n'est pas seulement pouvoir et savoir mourir dans l'histoire, comme le pensait Kojève, mais savoir mourir comme un Maître et habiter le centre de sa pyramide funèbre au milieu de ses objets familiers sauvés de l'altération du temps.

³⁵⁰ Selon la loi du symbolique.

³⁵¹ Devant les ruines de l'Enfer, Virgile confie à Dante que le Vendredi saint la terre trembla tellement « que je pensai que l'univers/ éprouvait la force de l'amour, à cause de laquelle il y en a qui croient/ qu'à plusieurs reprises le monde est retourné au chaos. », *Inf.*, XII, 41-43.

dans sa manifestation, mais s'exprimerait en des relations d'attraction et d'élévation attestant un fond commun. La mort s'y fait créatrice de formes. La différence entre le simple voilement et l'émergence n'est-elle pas que le voilement retourne à l'indéterminé, mais que l'émergence profite de son entrée en lumière pour construire un monde ? Ce secret est AUFHEBUNG. Tel est le secret de l'oeuvre sans secret et le retrait fécond de toute manifestation de la substance qui s'expose à la loi du concept. Tel est l'ésotérisme de feu qui parcourt le Système³⁵².

Il a, en somme, été confié à l'hégélianisme une tâche de dissolution des catégories qui doit être portée à l'extrême de ses pouvoirs, mais cette dissolution connaît à son tour sa limite dans la réalité d'une religion « voilée » qui succède à la loi de toutes les révélations. La première partie de ce programme est l'oeuvre propre de Hegel et a son hermétisme propre. La seconde atteste la réalité d'un ésotérisme irréductible, certes dialectiquement aux prises avec le concept, mais au-delà d'une lecture linéaire du Savoir absolu. L'oeuvre hégélienne est le bûcher sur lequel le feu s'identifie au temps ou au Soi qui consume toute chose. Le secret émergent est le soleil qui se lève sur les cendres du bûcher d'Hercule. A Hegel donc, l'oeuvre de la mort et son travail d'embaumement de la conscience occidentale, à la religion voilée qui émerge derrière la religion manifeste, une oeuvre d'une tonalité encore inédite propre à l'« homme précaire » dont parle Malraux, pour peu que nous soyons capables d'entrer dans la métamorphose qu'il évoque :

Liée ou non à l'aléatoire, une civilisation qui ferait de celles qui nous précèdent, celle d'une vaste époque métaphysique, d'une ère de la mort, imposerait une métamorphose comparable en profondeur à celle qui substitua l'imaginaire-de-fiction à l'imaginaire-de-vérité. Donc, imprévisible ; toutefois souterrainement présente, par l'épique précarité qu'elle inocule à notre époque. Une autre métamorphose spirituelle est aussi concevable – ou aussi peu³⁵³.

L'AUFHEBUNG précaire ne se dispense jamais de l'AUFHEBUNG de la mort, c'est précisément ce par quoi son aléa constitutif est soumis à la forme initiatique. Ramenée à la dimension de la Religion manifeste, cette progression sera certes toujours interprétée comme une abolition de soi dans un sacrifice salvifique. Mais replacée dans la dimension ésotérique, elle est d'abord la voie vers la Maîtrise, ou du moins vers la perpétuation de sa possibilité invisible dans le chaos de l'histoire visible.

³⁵² « Le feu, c'est le temps matérialisé, l'Ipséité même matérialisée (lumière identifiée à chaleur), – la pure inquiétude, la pure consommation», E § 283.

³⁵³ André Malraux, *L'homme précaire et la littérature*, p. 330. Ce sont les derniers mots du dernier livre d'André Malraux.

Ce deuil irréductible, cette intériorité consciente de sa perte, cette maîtrise exercée au-delà de la conscience malheureuse, cette succession symbolique plongée dans un passé sans âge ne sont-ils pas caractéristiques de la tradition maçonnique et ne donneraient-ils pas de nouveaux arguments pour envisager le caractère « maçonnique » de l'œuvre de Hegel ? Pourtant Hegel ne semble pas avoir fait grand cas de la Maçonnerie de son temps :

Ne sachant rien de spécial, elle n'a pas suite rien à celer. On se convaincra aisément qu'elle ne possède, n'a en réserve rien en fait de sagesse, de science ou de connaissance particulières, rien d'une sagesse qu'on ne saurait trouver partout, si l'on considère les écrits qui en proviennent directement, ainsi que ceux que produisent ses amis et défenseurs sur une branche quelconque des sciences et des connaissances ; il ne s'y trouve rien qui dépasse la limite de la culture générale habituelle et les connaissances courantes. Si l'on veut croire possible de conserver la sagesse en quelque sorte en poche et en recevoir communication grâce à cette poche dont on tire ses propos dans la vie habituelle et la science courante, c'est que l'on ne sait pas en quoi consiste la nature d'une proposition philosophique, d'une vérité générale, d'une manière générale de penser et de connaître [...]³⁵⁴.

Et Hegel d'ajouter, à propos du secret maçonnique, qu'il revient à croire possible de séparer la lumière de son éclat et de posséder un feu qui ne chauffe pas. Mais ces jugements circonstanciels, au demeurant fondés dans l'idée de la Religion manifeste, ne peuvent effacer les convergences que nous avons relevées entre les figures de la conscience en proie à une perte fondamentale et une voie initiatique qui se reconnaît fondamentalement comme voie « substituée »³⁵⁵. Si Hegel n'est certainement pas Maçon, il reste que la Maçonnerie du Maître mort, le Légendaire d'Hiram³⁵⁶, aide à comprendre la force cachée qui meut son discours et

³⁵⁴ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 73. Malgré ces propos qu'on pourrait assimiler à une dénégation, Jacques d'Hondt reste persuadé de l'appartenance maçonnique de Hegel (rite d'York) et le démontre à partir de l'analyse du discours funèbre prononcé par Frédéric Forster sur la tombe du philosophe : cf. *Hegel, biographie*, Paris, 1999, en particulier p. 20-21. Le rite de l'Arche Royale, avec la distinction qu'on y observe entre phénoménologie de la découverte et logique du nom, en est beaucoup plus proche. Il faudrait souligner aussi le lien privilégié avec le degré du Grand Maître Architecte, le 12^{ème} degré du R.E.A.A déjà évoqué au chapitre précédent. Les rituels publiés parlent du « système de nos connaissances, de nos idées et de nos règles de conduite ». Le compas y est censé symboliser « les diverses opérations logiques par lesquelles l'Esprit humain coordonne ses connaissances et construit ses systèmes. » Enfin le plan du Temple, où « l'esprit seul est créateur », y est présenté comme « le groupement en un système des idées accessoires autour de l'idée principale. » Il peut n'y avoir là que des rencontres de circonstance liées à l'esprit de l'époque. Mais cette convergence autour de l'idée de Maîtrise exigerait à son tour d'être expliquée. L'hégélianisme semble en dernière instance la reprise par un protestantisme luthérien du patrimoine de la Maçonnerie européenne. A ce titre, il ne fait qu'annoncer la formule même du *Zarathoustra* de Nietzsche ; cf mon article : « Hiram, Zarathoustra : la double rectification », in *Cahiers de Villard de Honnecourt*, Paris, 2012.

³⁵⁵ René Guénon restitue le lien entre substitution, voilement, perte et secret : « On peut dire aussi que les formes traditionnelles particulières [...] sont des substituts plus ou moins voilés de la tradition primordiale perdue ou plutôt cachée », in « Parole perdue et mots substitués », in *Etudes sur les Franc-Maçonnerie*, Paris, 1965, II, p. 27. La substitution n'est donc pas une fiction, encore moins une trahison, elle est une limitation. Ainsi un savoir peut-il être à la fois révélé ET substitué sans qu'il soit le moins du monde entaché de falsification. D'où la définition de la Maçonnerie comme Voie substituée, c'est-à-dire comme sommation de toutes les substitutions particulières : une autre définition du Système.

³⁵⁶ Dont Gérard de Nerval a transmis dans le *Voyage en Orient* une des versions les plus complètes et les plus élaborées.

l'accorde aux grandes ambitions mystériques de son temps. On peut même établir une forme de réciprocité entre l'hégélianisme et la Franc-Maçonnerie : si Hegel a su construire la logique de la Voie substituée, la Franc-Maçonnerie manifeste la pérennité du secret qui se tient en son centre.

Ce n'est donc pas la dimension supposée gnostique de sa spéculation trinitaire qui rapproche Hegel de la Maçonnerie. Au contraire ici la gnose joue contre une intention proprement initiatique. La gnose est possession, l'initiation dépossession ou déprise. La gnose est identité, l'initiation découverte d'un travail de la négativité qu'exprime assez l'idée de dédoublement. Car la gnose est le concept comme résultat, mais l'ésotérisme hégélien est le concept dans sa dimension proprement opérative. Ainsi Hegel est-il un philosophe opératif ouvert sur une logique de la découverte avant d'être un théologien spéculatif enregistrant un ordre de vérités révélées.

La logique hégélienne se présente certes comme une parole de vérité, mais cette parole ne se résume pas à la *possession* de la parole vraie, mais consiste plutôt en l'enchaînement de toutes les paroles substituées qui occupent sa place successivement au cours du développement de la nature et de l'esprit. Si Hegel soutient que sa logique expose une véritable « langue des dieux », celle-ci reste cependant destinée à s'aliéner dans la nature et dans l'esprit et ne sera concrète qu'au prix de cette perte. Il en découle que le concept, c'est la substitution permanente d'un pouvoir à un autre et que la logique est le cercle d'une véritable Voie substituée. Evoquant la Maîtrise maçonnique et sa quête de la « parole perdue », Guénon souligne la radicalité du motif de la substitution qui s'y exerce :

Il en est même quelques-uns qui donnent une « parole retrouvée », ce qui semble impliquer l'achèvement de cette recherche ; mais, en réalité, cette « parole retrouvée » n'est jamais qu'un nouveau « mot substitué », et [...] il est facile de comprendre qu'il ne puisse en être autrement, puisque la véritable « parole » est rigoureusement incommunicable³⁵⁷.

³⁵⁷ René Guénon, *op. cit.*, p. 41. Rappelons que la psychanalyse croise au moins deux fois ces thèses fondamentales. Tout d'abord, l'objet y est perdu : « Il est clair que ce qu'il s'agit de trouver ne peut pas être retrouvé. C'est de sa nature que l'objet est perdu comme tel. Il ne sera jamais retrouvé. Quelque chose est là en attendant mieux, ou en attendant pire, mais en attendant. », *Séminaire VII*, éd. cit., p. 65. Ensuite cette perte s'inscrit au cœur de la volonté de maîtrise. Le mépris bien connu de Lacan pour Guénon mérite dans ces conditions d'être interrogé. Ce n'est pas le seul moment où le très catholique Lacan se laisse emporter par un antimaçonnisme primaire qui mériterait d'être interrogé dans les heures dramatiques que vit aujourd'hui la psychanalyse. Il interdit de formuler une question qui s'adresse d'ailleurs aussi bien à Freud qu'à Lacan : et si la psychanalyse n'était en somme qu'une déclinaison moderne de la vie initiatique, forme possédée par les effets du transfert et vouée à différer à jamais la maîtrise ? Mais Lacan a déjà *répondu*, peut-être pour le pire : « La forme de débilité mentale que comporte toute initiation est ce qui, moi, me saisit d'abord, et me la fait peut-être sous-estimer. Il faut dire que, peu après le temps où j'avais fait, grâce au ciel, la rencontre de Joyce, j'allai trouver un nommé René Guénon qui ne valait pas plus cher que ce qu'il y a de pire en fait d'initiation. », in *Le Séminaire*, XXIII, *Le Sinthome*, Annexes, p. 168. Nous aimerions en savoir davantage sur cette prétendue visite.

Selon les décomptes les plus attentifs, la *Phénoménologie de l'esprit* compte 32 figures successives de la conscience, plus la dernière, qui est leur rétrospection dans le Savoir absolu³⁵⁸. Il serait légitime de se demander quel mouvement parallèle a pu provoquer la constitution des 33 degrés du Rite Ecossais Ancien et Accepté en 1804 et la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807. Avec ses 33 degrés et sa structure en jeu de l'oie, la *Phénoménologie* n'est certainement pas *issue* de la Franc-Maçonnerie, mais elle participe à la même tentative, celle de parvenir à une symbolisation de l'absolu, symbolisation infinie ouverte à un cheminement qui soit à la fois celui des individus et celui de l'Esprit du monde. Il n'est pas jusqu'au dessein explicite de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui est de faire correspondre un moment du concept pur à chaque forme de l'expérience³⁵⁹, qui ne puisse être rapporté au cheminement des degrés de perfection maçonniques, qui suppose de la même façon un tel vécu sans prévention de chaque conscience et, « dans le dos de la conscience³⁶⁰ », le déploiement d'une structure absolue qui rapporte chaque moment de l'épreuve à des formes éternelles.

Il faut en conclure qu'autour de 1800 l'esprit européen a cherché un nouvel accès à l'absolu et la *Phénoménologie de l'esprit* doit être comptée parmi les innombrables essais du romantisme initiatique à la recherche de son ordre intérieur. Certes, il serait sans espoir de faire correspondre terme à terme les 33 degrés du R.E.A.A., les 33 degrés de la *Phénoménologie* et les 27 ou 28 moments de la *Grande Logique* auxquels ils sont pourtant censés introduire. L'essentiel est ici de proposer un cheminement purement immanent qui développe, sans intervention extérieure, une figure complète de l'absolu, projet largement engagé déjà par Fichte lui-même, avec les liens qu'on sait avec la Maçonnerie.

Cette relation entre le phénomène de la conscience et sa structure profonde dépasse d'ailleurs l'ambition du système hégélien et appartient aux plus vieux essais de la civilisation indo-européenne, comme l'a rappelé Georges Dumézil en montrant que, chez ces peuples, l'histoire des origines provenait toujours de la combinaison rigoureuse d'anciennes mythologies divines³⁶¹. On ne s'étonnera pas de retrouver une semblable structure au coeur de

³⁵⁸ Le tableau est proposé par François Châtelet dans son *Hegel, Ecrivains de toujours*, Paris, 1968, p. 80-81, et est confirmé à partir du décompte de Kojève, p. 112-113.

³⁵⁹ « A chaque moment abstrait de la science correspond une figure de l'esprit dans son apparition phénoménale. », PE, p.52.

³⁶⁰ « C'est derrière son dos pour ainsi dire que ce développement doit nécessairement avancer. », E § 25, Remarque. On retrouve bien entendu l'épreuve du miroir.

³⁶¹ Dumézil fonde son analyse sur l'*homologie* entre les hiérarchies des théologies fonctionnelles et les structures du récit. De l'un à l'autre, tout est transposition, « c'est-à-dire la substitution d'une intrigue individuelle et passionnelle à un scénario tout en geste, réglé par les usages immémoriaux de la société », *Du mythe au roman*, p. 121. Il suffirait d'ajouter : et des sociétés du secret, et l'on aurait un énoncé très exact.

l'épopée de la conscience de soi chez Hegel dans le rapport de fondation qu'elle entretient avec la logique. Se fondant sur un fait bien connu de la philologie homérique, la distinction entre la langue des dieux et la langue des hommes, Hegel distingue en ces termes les divers plans du savoir :

Comme Homère dit de certaines étoiles qu'elles ont deux noms, l'un dans la langue des dieux, l'autre dans la langue des hommes éphémères, il y a pour ce contenu consistant deux langages, l'un, du sentiment, de la représentation et de la pensée d'entendement qui fait son nid dans des catégories finies et des abstractions unilatérales, l'autre, du concept concret³⁶².

Comment ne pas retrouver à nouveau ces deux langues, langue des hommes et langue de dieux, dans le parcours maçonnique lui-même, parcours du profane en voie d'initiation, et rétrospection conclusive qui ouvre à la vraie logique de l'absolu ?

Mais toutes ces tentatives convergentes s'expliquent aussi sur le plan métaphysique par l'importance des découvertes leibniziennes : à partir de Leibniz, la substance absolue n'est pas seulement l'affirmation nue de l'Être, mais la complication infinie d'une série exprimant tout l'univers. Le multiple n'est donc plus hors de Dieu, mais en lui, à tout le moins sur le mode du possible. Dieu n'est plus seulement le Dieu de la religion, il est l'Architecte des mondes possibles. Loin de toute conception moniste, la réalité est désormais conçue comme la composition de trajectoires spontanées ordonnées les unes aux autres dans une variation sans fin. Mais est-il besoin de rappeler dans ces conditions qu'avant de se reconnaître comme mouvement, comme temps, comme esprit, l'être ainsi *dynamisé* doit être d'abord une *force*, conçue comme principe *intérieure* de l'action? Rapporté à un tel secret, l'absolu est une force primitive car seule la force, qui est tendance à l'existence, peut fonder le passage du virtuel au réel : « au lieu que le mouvement est une chose successive, laquelle par conséquence n'existe jamais, non plus que le temps, parce que toutes ses parties n'existent jamais ensemble : au lieu de cela, dis-je, la force ou l'effort existe tout entier à chaque moment, et doit être quelque chose de véritable et de réel³⁶³. » L'ésotérisme substantiel

³⁶² E, Préface de la deuxième édition, 1827, ed. cit., p. 130 ; cf. Alexis Pinchard, *Les langues de sagesse*, Droz, Genève, 2008, qui propose une relecture philologique, fondée sur la littérature védique et la tradition des Mystères, de ce dédoublement de la langue.

³⁶³ Leibniz, Lettre à Pellisson, juillet 1691. Dans la *Théodicée*, Leibniz insiste bien sur le caractère occulte de la force, quand bien même elle prendrait le visage de Dieu : « Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir », § 147. Il faut penser cet « occultisme » leibnizien de l'être et de la force porté par un Dieu incognito.

procède toujours d'une force inconnue destinée à rassembler ce qui est un épars : sans elle il n'y aurait rien de réel³⁶⁴.

*

* *

Je n'ai fait jusqu'ici que soumettre l'hégélianisme à une sorte d'épreuve expérimentale : que devient sa dialectique si la religion n'est pas manifeste, mais « secrète », c'est-à-dire voilée ? J'ai proposé une dialectique du dédoublement au-delà de toutes les formes de repos ou de circularité que le système se concède. Dans l'œuvre même de Hegel, le système se dédouble déjà dans la multiplication de ses Additions et de ses Remarques spéculatives. A peine achevé, l'*Encyclopédie* se réouvre, comme le *Ring* de Wagner ne peut empêcher la naissance de *Parzifal* et du *Siegfried Idyll*. Comme l'énonce d'ailleurs le 3^e Syllogisme de l'*Encyclopédie*, la raison qui se sait est un pouvoir de partage infini : l'anneau logique ne cesse de s'y scinder en ses deux apparitions, l'esprit et la nature, le jugement de soi de l'esprit, *Sich-Urteilen*, est d'abord *Ur-teil*, division primordiale³⁶⁵. Ainsi engendrés depuis leur centre spéculatif, cet esprit n'est pas présupposé et cette nature n'est plus donnée, mais ils accèdent ensemble à une libre secondarité qui est la nuit même de notre temps, temps d'aléa et d'essai qui, loin de réfuter le système, l'accomplit dans son jaillissement. Telle est en effet la « nature de la Chose ». Elle résume l'épaisseur du secret à venir.

Cela signifie que pour un certain hégélianisme repensé, la vérité bachique l'emporte sur la vérité apollinienne du système et qu'une forme de « pantagruélisme » gallique est appelé à se substituer à la satisfaction de la communauté protestante et de l'Empire germanique à quoi se résout la Religion manifeste. La Phénoménologie circulaire laisse place à une Renaissance comique, océanique, aléatoire. Une éternelle ironie, non plus seulement de

³⁶⁴ Ainsi se trouve vérifié le propos de Pascal : « Toutes choses concourent à l'établissement de ce point, que Dieu ne se manifeste pas aux hommes avec toute l'évidence qu'il pourrait faire. », B 565. Il en découle, contre Hegel, que 1) la force n'est pas une figure de l'entendement limité, mais de l'absolu, 2) que la certitude de soi n'est pas le dépassement nécessaire de la dialectique entre l'entendement et de la force, 3) qu'il faut lire la *Phénoménologie de l'esprit* à l'envers, en procédant depuis le Savoir absolu jusqu'à la vérité métaphysique de la force. Si, selon Leibniz (*Théodicée*, § 136 sq.), cette force remonte à « Hermann », le conquérant germanique, elle ne devient elle-même qu'avec l'intelligence d'« Hermès », son successeur dans l'histoire, qui aura eu pour tâche de transformer l'affirmation pure de la force en une logique *des forces* en variation dans une république des esprits (cf. *Théod.*, Préface *in fine* et § 142).

³⁶⁵ E, § 577.

la femme³⁶⁶, mais de la pensée même en son sérieux, emporte toute récapitulation de soi : on n'y passe plus du destin au savoir, mais du savoir au destin. C'est précisément restituer ses *arcanes* à l'Empire. Hegel avait proclamé assez tôt dans sa carrière que

La philosophie est par nature quelque chose d'ésotérique, qui n'est pas fait pour le vulgaire, ni pour être mis à la portée du vulgaire; elle n'est philosophie qu'autant qu'elle s'oppose précisément à l'entendement et du même coup, bien davantage au sens commun [...] : pour ce sens commun, le monde de la philosophie est en soi et pour soi un monde renversé³⁶⁷.

Pour parvenir à un ésotérisme de Hegel, il n'a pas fallu peu bouleverser l'équilibre du système. On sait combien chez Hegel, le travail conceptuel ne cesse de convoquer ce qu'il repousse : le dépassement à sa façon instaure et pérennise. A cet égard, il serait difficile de mieux conclure qu'avec la Préface, qualifiée par l'auteur d'« exotérique », de la seconde édition de l'*Encyclopédie*.

Une fois encore, Hegel doit combattre contre ceux qui préfèrent la foi au savoir et en appelle à un véritable « régénération de l'esprit ». Mais le voici soudain qui cherche, dans ce combat, un allié, en la personne de Franz von Baader, théosophe allemand qui aura contribué à la diffusion du martinisme en Allemagne. Aux yeux de Hegel, Baader trouve une voie entre la nullité spirituelle des Lumières et la piété seulement « intensive ». Et cette voie est celle, dit-il, de la « gnose », à condition qu'on ne cherche pas à faire de cette gnose le mode exclusif de la connaissance. Hegel prend alors soin de rappeler la variété de ces figures de la vérité, plus ou moins troubles à coup sûr, que véhiculent les religions et les mythologies, ou les philosophies mystiques. Tout cela est certes l'Idée, mais sur le mode de la fermentation.

Il y aurait, cependant, selon lui danger à s'en tenir à de telles « formations imagées » qui fuient le vrai travail du concept et de la nécessité logique. Le diagnostic qui est formulé alors est d'une force suffisante pour qu'on le cite. Le temps présent, dit-il, exprime le besoin

que ce qui auparavant a été révélé comme mystère <als *Mysterium*> mais reste, dans les figurations plus troubles de sa révélation, quelque chose de très secret <*Geheimnisvolles*> pour la pensée formelle, soit révélé <*geoffenbart*> pour la pensée elle-même qui, dans le droit

³⁶⁶ « La communauté se crée chez cela même qu'elle opprime et qui lui est en même temps essentiel, dans la féminité en général, son propre ennemi intérieur. Celle-ci – l'éternelle ironie de la communauté – modifie par l'intrigue la fin universelle[...] », PE, p. 323. La nouvelle Phénoménologie sera nécessairement une féminisation du concept qui, enfin, pourra concevoir.

³⁶⁷ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, texte cité par Heidegger dans l'Introduction des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. p. 32.

absolu de sa liberté, affirme son obstination à ne se réconcilier avec le contenu massif <gediegenen Inhalte> que pour autant que celui-ci à su se donner la figure en même temps la plus digne de lui-même, celle du concept, de la nécessité qui relie tout, contenu comme pensée, et précisément en cela le rend libre³⁶⁸.

Seuls Aristote et Platon ont su, continue le texte, se tenir à cette exigence et leur travail scientifique ne saurait être confondus avec des « fantasmagories gnostiques et cabalistiques » car leur oeuvre consiste en un dévoilement <Enthüllung> destiné non seulement à *comprendre*, mais à progresser dans la science. C'est dire combien Hegel aura mis tout le poids de sa synthèse philosophique dans le travail du concept commencé depuis l'Académie et que si quelque courant initiatique ou ésotérique occupe ou traverse sa pensée, ce sera dans le seul dédoublement du concept et non pas dans les résidus psychiques des gnoses du passé. L'ésotérisme de Hegel n'est pas un ésotérisme « massif », chosal, *herméneutique*, mais un ésotérisme du lien pur et libérateur auquel la science seule donne accès.

Telle est la voie de l'AUFHEBUNG et c'est dans le mouvement du concept et non dans les images de l'hégélianisme que j'ai voulu trouver pour finir un rapport digne d'être mentionné entre la dialectique et la Voie substituée, entre la mémoire de la perte et le rite funèbre du Maître. C'est dire que s'il faut reconnaître une dimension ésotérique à la pensée hégélienne et en faire la source de son romantisme indissoluble, elle ne saurait être contenue dans les parts de sa pensée qui ont échappé à son exigence de savoir, mais au contraire dans sa partie la plus volontaire et la plus vouée au travail de la pensée.

Hegel ne saurait être encore longtemps l'auteur obligé de toute considération sur la « fin de la métaphysique », qui n'appelle que des attitudes de transgression ou de satisfaction. Il vaut plutôt comme la récapitulation d'un pouvoir qui ne se contente pas de *finir*, mais se perpétue sans se lasser et qui, comme tel, peut sommer les traditions secrètes de s'exposer aux exigences de l'esprit. Il aura ainsi élevé l'exigence de la Maîtrise à une dimension encore inconnue avant lui. Enregistrant le déclin irréversible du Maître antique, il n'a pas renoncé à l'idéal de la Maîtrise, il s'est contenté d'inscrire le déclin dans les pouvoirs du Maître : tout maître devient le maître d'un deuil³⁶⁹. Par là il a fait de la Maîtrise non plus un idéal, mais un rythme, le rythme même de l'AUFHEBUNG. Le Maître n'est pas fait pour régner, mais pour

³⁶⁸ E, Préface de la deuxième édition, 1827, 137-138.

³⁶⁹ Dans un essai célèbre, « Le puits et la pyramide », ensuite publié dans *Marges*, Jacques Derrida a tenté de mettre en évidence les présupposés téléologiques et subjectivant des métaphores hégélienne. Mais si Derrida sait en général rassembler avec pertinence les motifs funèbres de l'hégélianisme (le « Glas » de Hegel), il méconnaît l'origine rituelle d'une Maîtrise qui n'est pas domination, mais transmission, ce que précisément il appelle la promesse.

s'absorber dans son savoir, savoir pour cette raison même destiné à l'absolu. Le Maître n'ouvre pas une voie de souveraineté immédiate, mais une voie de substitution perpétuelle. Mais qui d'autre qu'un dieu peut ainsi endurer la souffrance de la fin ? C'est Wagner qui saura enregistrer dans la figure de Wotan cette mythologie mûrie.

C'est proprement ce qui distingue un destin de Maîtrise de l'aventure de la psychanalyse : l'AUFHEBUNG du père n'est pas le meurtre du père. Lacan a parfaitement reconnu que la question éthique se jouait autour de la question de la maîtrise, mais il a soutenu que le destin moderne du maître ne devenait intelligible que selon une logique de la loi³⁷⁰. Pourtant l'hégélianisme, comme la Maçonnerie, témoignent d'une autre voie, celle d'une maîtrise spirituelle qui se distingue à la fois de la domination du maître sur ses esclaves et de la déréliction des fils meurtriers dans la horde primitive. Cette voie, qui passe par l'AUFHEBUNG du tombeau du père, arrache le souci de la castration à l'individu pour le remettre à l'univers dans son entier, qui le transmue en aléa libérateur, son TRINCH. La dévastation, portée aux limites de la manifestation, devient le fond énigmatique de l'existence et la source de sa fécondité : encore faut-il qu'elle soit contenue dans le cercle d'un agir pur car c'est là le théâtre de la maîtrise. Ici, c'est la clôture rituelle qui fait la transmutation et l'enceinte hermétique l'annulation des noirs contenus.

Il est une formule de Dante qui rassemble en elle ce pouvoir d'intériorisation. Toute parole, selon lui, qui se voue à un usage intégral de la langue se voue à un *grand chant*. Au coeur de ce grand chant se tient une chambre dans laquelle on trouve toutes les beautés de l'art. Cette chambre, ajoute-t-il alors avec le pouvoir d'évocation qui est le sien, est le sein, le giron, le ventre qui porte en lui toute pensée et toute signification et les conduit à leur lien le plus intérieur. Dans cette enveloppe, le chant va croître et trouver l'unité de la profération et de la musique³⁷¹. La loge des Maîtres est cette chambre du milieu et se tenir au centre de cette chambre est la jouissance de l'esprit, le JOI du troubadour : par la seule suture de cette chambre le « Trobar » devient un *Trobar clos*, un « trouver » clos sur lui-même. S'il est un art au monde qui autorise un tel scellé sur les lèvres, une telle vigilance à la porte, une telle restitution du cercle de l'amour, alors cet art est saint, son oeuvre est pure et sa virginité porteuse dépasse toutes les fécondités de la dissémination.

³⁷⁰ « Nous pouvons spécifier ce moment, sans doute tout à fait conditionné historiquement, d'un déclin radical de la fonction du maître [...]. C'est dans Hegel que nous trouvons exprimée la dévalorisation extrême de la position du maître puisqu'il fait de celui-ci la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, la vertu du progrès passant par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave, et de son travail. [...]», Jacques Lacan, *Le séminaire*, livre VII, éd. cit, p.21. Lacan estime, dans le même passage, que le maître chez Hegel n'est que « l'envers », le « négatif », le « signe » de la *disparition* du maître antique. Il ne fait que suivre alors l'interprétation kojévienne du « bourgeois ».

³⁷¹ Dante, *De Vulgari eloquentia*, II, VIII,-IX

Les événements se précipitent pour les habitants de la terre et une telle maîtrise de la clôture n'est pas indépendante du mouvement universel. Il est un mot de Virgile qui résume ce sentiment qui les voyageurs de l'Enfer : « *Quisque suos patimur Manes*³⁷² », chacun subit son génie funèbre. Cette formule énigmatique prend place dans l'évocation de la purification des âmes souillées par la terre pour qu'elles retrouvent leur condition éthérée avant de retrouver à nouveau un corps. *Chacun subit son génie*, c'est la maxime même de la religion orphique et de la purification par les éléments, l'air, l'eau, le feu³⁷³. Eh bien, il faut dire que le concept hégélien en conduisant chaque forme vers la mort, en livrant la terre à la puissance dévastatrice de l'esprit répète cette épreuve nécessaire dont nous avons besoin pour retrouver la condition éthérée de notre âme dans le cycle futur du monde. Avec Hegel, un tel génie parle et transforme en lois du langage cette nécessité de la purification. La dureté de cette sagesse n'angoisse que ceux qui croient à la réalité sensible et aux seules vérités de l'expérience matérielle. Mais pour l'âme appelée à retourner à l'éther dont elle provient, qu'y a-t-il de plus heureux que de subir la loi de son destin, de souffrir pour l'abolition de sa vaine corporéité et de hâter ainsi son retour dans la patrie ?

³⁷² *Aen.*, VI, 743.

³⁷³ Hegel ne néglige nullement la dialectique des éléments, de l'air « universel », de l'eau « sacrifiée », du feu « animant » et du *nœud* terrestre ; cf. PE, p. 335.

VI. Fortunes de mer

Extensions d'analogie

Le Maître de Mallarmé, en son coup de dé, demeure « écarté du secret qu'il détient », même s'il cherche encore à empoigner la barre de son navire « hors d'anciens calculs où la manoeuvre avec l'âge oubliée ». Il a beau brandir dans la tempête « l'unique nombre Nombre qui ne peut pas être un autre, Esprit », une vague le recouvre : « naufrage cela ». La voile s'affale.

Une autre voie pourtant s'offrait : « jouer en maniaque chenu la partie au nom des flots ». Le présent effort de maîtrise tente cette voie. Il n'abolit pas le hasard, ni ne le mesure depuis une constellation du Nord. Il entre dans les bifurcations de son temps et choisit au hasard. Mais à force de multiplier les familles de trajectoire, c'est un fond qu'il fait paraître et une mer qu'il évoque. Au lieu de l'abolition toujours différée du hasard, voici les fortunes de mer.

Ces fortunes multiplient des voies de synthèse, voies intestines et substantielles, et elle ont préservé le pouvoir qui atteste que l'esprit est AUFHEBUNG. Il y a une AUFHEBUNG de la terre, de la sphère, du corps vivant, de l'âme et du secret, elles prévalent pour nous sur les AUFHEBUNG plus recommandables de la reconnaissance civile, de la religion ou de l'Etat³⁷⁴. L'homme a besoin en urgence d'un séjour animal au coeur de ses villes mortifères. Le devenir-animal est la chance du devenir-homme et c'est dans la chair des bêtes que s'ancre la chair post-humaniste.

Le système n'est pas éreinté, mais il fonctionne sur des lois de régression qu'on devrait nommer des sauts d'involution. Ainsi tel régime de la force peut se replier sur la perception, ou telle quantité est réduite à l'ensemble de ses qualités. Ou encore là où le devenir est nécessaire, c'est le néant qui en tient lieu dans l'indécision de son rapport à l'être. Ou encore le concept est nécessaire et voilà qu'il faut se contenter de l'essence ou même de l'être. Le système prend ainsi plus de temps pour développer la totalité de ses catégories, les moments prennent de l'indépendance et tentent de s'imposer au-delà de leur sphère légitime ;

³⁷⁴ « *Hic Rhodus, hic saltus* », disait la Préface de la *Philosophie du Droit*, à propos de la capacité d'une philosophie à comprendre l'Etat comme un élément rationnel en soi. Mais en temps de mondialisation il faut placer l'épreuve en tout autre point du système et placer la rose de la raison dans la croix d'autres souffrances car ce n'est pas dans l'Etat, mais dans l'Encyclopédie de la terre que l'esprit est appelé à se comprendre. C'est d'ailleurs ce à quoi invite la traduction étonnante que Hegel propose de la sentence d'Esopé : « *C'est ici* qu'est la rose, *c'est ici* qu'il faut danser. » Nous multiplions les points d'insertion de cet ici et de cette danse.

en-deçà du développement canonique, il y a toujours une bifurcation pour proposer un champ secondaire à prétention hégémonique qui, certes, sera éliminé à son tour, mais qui impose son extravagance le temps de développer une splendeur passagère : elle aussi participe à l'éclat insoutenable du tout. Mais l'instant seul est juge car l'instant s'est rendu maître des connexions de l'absolu. Loin d'exercer sa souveraineté à l'écart du savoir, il s'impose au lieu même de son exercice. Il se fait phénoménologie et logique, anthropologie et caractérologie, il domine syllogismes et cercles, *il fait régner partout l'arbitraire de Zeus*. C'est lui qu'il faut craindre, mais on ne peut craindre son pouvoir de dé-liaison qu'au lieu même où il se fait l'esprit synthétique du monde.

C'est pourquoi la nouvelle philosophie de l'esprit, qui est née pour relier ce qui se défait, est en un sens un remède encore plus dangereux que le mal qu'elle prétend soigner car elle ne lie qu'au prix d'un pouvoir de dislocation qui défie même les liaisons du Savoir absolu. Mais parce qu'elle identifie le centre dans l'instant, elle est aussi bien un pouvoir de fondation qui appartient au cœur, à la terre, au ventre, quoiqu'il fasse toujours trop défaut dans le système des relations qui s'abrite dans l'ivresse dialectique de la pensée. Par chance, l'ivresse aussi est au centre, et ainsi la vitesse de libération des pensées ivres appartient encore à l'attraction des centres.

Dans cette nouvelle écriture de la philosophie, des informations à coup sûr sont perdues ou soumises à une régression généralisée. Mais, d'une part, des relations grossièrement matérielles suffisent à maintenir les fonctions apparentes d'un corps affaibli ou d'une institution reconnue, d'autre part il existe des poussées latérales d'esprit qui deviennent cardinales car elles fonctionnent à double régime, se substituant à l'effondrement des dispositifs qui étaient censés les réorienter en permanence. Ainsi voilà les infusoires soudain plus spirituels et plus doués pour l'AUFHEBUNG que l'Etat ou l'Ecole. Ou encore voici que la maladie se fait plus *relevante* que la santé. Ou encore l'URTEIL comme jugement conceptuel en vient à céder la place au jugement comme ordalie, au moins pour un temps, pour une époque, pour venir à bout d'une résistance, pour contourner un pouvoir³⁷⁵. Le système fonctionne dans toute sa puissance, mais avec des perturbations d'autant plus dangereuses qu'elles sont multipliées par la totalité dont elles sont des moments. La totalité ne peut jamais ici céder devant la particularité car il est trop tard pour la particularité dès lors que

³⁷⁵ Mon élève Aurélien Merle s'est emparé de cette possibilité au point de tenter une lecture « ordalique » du système, dans la suite directe des travaux de Georges Dumézil sur le panthéon germanique. Je ne peux évoquer ce travail en cours sans me souvenir avec force de tant de soirées où, réunis autour d'Aurélien, mes grands étudiants, David Jérôme, Yoann Loir, Léo Pougnet, Anthony Rousset, Enzo Piro, Yoann Dumel, Romain Otal, sans oublier Aurélien Démars et Christophe Libaude, ont discuté les premières formulations de ce livre, en ont compris l'ambition, ont soutenu son développement, faisant pour un temps de Lyon la capitale de la Métaphysique de la destruction.

le système a consenti ne serait-ce qu'à une AUFHEBUNG : si quelque chose se supprime dans le monde pour devenir conforme à son idée, alors toute particularité peut entrer, à tout moment, en AUFHEBUNG. Le système intègre ainsi, au moins virtuellement, toute position d'une réalité dont l'individualité est un signe suffisant qu'elle est destinée à conspirer avec le tout. Toute limite est promesse de transgression : je pose ma limite, donc je suis déjà hors de moi et membre du tout qui m'ordonne.

Mais le tout est animé de désordres et il n'y a d'autre Savoir absolu que celui qui parvient à garder les lignes d'esprit dans des interactions qui tendent à chaque instant à la régression ou à la caricature. On peut alors nommer Règne de la quantité *dans le système*³⁷⁶ la propension à faire travailler des régimes hautement différenciés dans des régimes plus mécaniques et partant plus contrôlables ou plus aisément surveillés. En revanche, on appellera *Vigilance dans l'esprit* la direction de pensée qui relève dans le Règne de la quantité le fonctionnement en surrégime d'états excités qui imposent leur AUFHEBUNG au-delà de la sphère d'opposition où ils sont censés normalement s'exercer.

C'est ainsi qu'on peut déjà interpréter, à l'âge de la constitution de la Mathesis (la Mathesis est le modèle type de l'involution en cours, le programme inexorable de déforestation du monde qualitatif par les frayages autoritaires de la quantité), – qu'on peut interpréter des poussées spéculatives imprévues de Giordano Bruno ou de Pascal. Il n'est pas question ici de s'orienter vers une forme bâtarde d'histoire des idées, ni de considérations recontextualisantes, car elles ne sont jamais que des tentatives d'expliquer le supérieur par l'inférieur. Il s'agit plutôt de s'attacher à la détection de ces surrégimes qualitatifs qui envoient leur puissance d'AUFHEBUNG au-delà de la sphère légitime de leur exercice. Ainsi le Mémorial de Pascal transforme-t-il un sujet d'abord voué à l'étude des lois de l'espace mathématique en une saisie des contradictions entre la foi et le savoir. Plus encore, si l'on analyse dans le Mémorial, et même dans les Pensées les traces des maladies multiples de Pascal, on peut conclure que, dès le XVII^e s., la situation du monde moderne en était arrivé déjà à un tel point d'entropie qu'il fallait demander à un homme malade du ventre et du cerveau de jouer le rôle de soutien spirituel à l'ensemble de l'institution religieuse et de la révélation judéo-chrétienne. Le système exigeait l'engagement d'entrailles malades dans les

³⁷⁶ René Guénon n'utilise de cette formule qu'à l'intérieur de relations de multiplicité qui ne se laissent pas ordonner en système du sujet absolu, mais circulent autour d'un centre caché dont la manifestation tend graduellement à se solidifier et à s'éloigner de son principe. Comme Heidegger, Guénon ne cherche pas à perpétuer une philosophie de l'esprit qui lui paraît un signe de subjectivation de l'être. Aussi s'en tient-il à une métaphysique symbolique, dont l'usage présent reste largement indéterminé. Le croisement violent de Hegel et de Guénon n'a pas d'autre signification que de définir un *usage*, parmi d'autres, de la critique de la modernité, à partir du centre partiel, déjà condamné, mais à notre portée, constitué par la subjectivité.

règles d'interprétation de la Bible. C'est dire comme les états normaux de développement étaient déjà frappés par la règle d'involution frappant le supérieur au profit de l'inférieur.

De même encore, le bûcher de Giordano Bruno a illuminé une scène beaucoup plus large que le seul Campo dei Fiori, la chair carbonisée du supplicié servant d'AUFHEBUNG pour les antinomies de la raison pure en proie aux raisonnements cosmologiques. Parce que l'Etat de la Contre-Réforme, comme celui de la Réforme d'ailleurs, ne pouvait dialectiser le conflit du fini et de l'infini qu'exigeaient les pratiques scientifiques du temps, il a fallu qu'un corps paie pour la fixité des esprits théologiques du temps, comme si une langue arrachée pouvait aider à surmonter l'opposition entre les rangs de l'infini. Et pourtant, elle opéra ce prodige et montra que la chair souffrante peut entrer dans une fureur héroïque qui dépasse de très loin les distinctions scolastiques qui président aux exploits des intelligences soumises.

L'AUFHEBUNG franchit ainsi non seulement les étapes prévisibles de l'histoire du monde, mais elle se soumet des états extrêmement perturbés, elle réalise des trajectoires qu'on pourrait dire, avec Michel de Certeau, « mystiques », au sens où soudain une « sainte épine » apposée sur l'œil d'un enfant malade devient le signe certain qu'une famille a été choisie pour sauver le Royaume de Dieu, ou qu'une théorie mathématique du pari devient le modèle pour inspirer le choix de la charité spirituelle à une âme ayant reconnu les limites de son travail dans l'ordre de l'esprit.

Il faut donc affirmer avec force que l'AUFHEBUNG crée des perturbations imprévues à l'intérieur des perturbations avouées de la totalité, des contre-perturbations à portée mystique ou magique si l'on veut, mais qui garantissent à une totalité en voie d'entropie de disposer encore d'une possibilité spirituelle alors même que des formes de matérialité régressives sont en train de gagner chaque jour en autonomie et en pouvoir de dérision sur les dialectiques spirituelles. La ferveur religieuse a beau, aujourd'hui encore, attendre beaucoup de la théorie des « trois ordres » de Pascal, elle qui interdit tout passage continu des corps aux esprits, et des esprits au corps, l'AUFHEBUNG entendue comme pièce essentielle de la philosophie de l'esprit instaure exactement le contraire : une pratique étendue de la substitution, qui oblige l'esprit se connaissant lui-même à essayer son pouvoir dans la chair pour devenir intelligence, et dans l'intelligence pour obtenir un accès à la foi. L'AUFHEBUNG en régime de modernité perturbée, où les relations ordonnées entre la quantité et la qualité sont définitivement perdues, est précisément ce pouvoir de résurrection de l'esprit qui a besoin du désordre des successions, de la transgression des continuités, des propositions les plus honteuses et les plus renversées pour venir au bout de sa tâche de maintenir la connexion absolue du sujet et de l'objet. Et comme on l'a vu, c'est sur le

théoricien délicat de la théorie des trois ordres que la vérité de cette observation s'applique de la façon la plus indiscutable. Pascal est un SUJET-OBJET, et c'est à la recension des SUJET-OBJET que la philosophie de l'AUFHEBUNG se consacre, au-delà des valeurs reçues toujours trop abstraites ou trop figées.

La dialectique de tels SUJET-OBJETS suppose en son fond une homogénéisation telle de son domaine d'application qu'elle ne joue jamais seulement dans le domaine autorisé de l'esprit, mais s'étend à la nature elle-même car c'est bien la terre qui continue à se dialectiser dans les propositions les plus élaborées du Savoir absolu, qui est un savoir en effet parvenu à un tel degré de libération de ses présupposés qu'il peut être défini pareillement comme un idéal-matérialisme, ou un matérialisme idéalisé.

Il faut reconnaître que cette unification des plans de l'existence et cette revendication d'immanence généralisée, si elles sont précipitées par les crises en cours, n'avaient pas toujours été présentées avec la simplicité requise par Hegel lui-même et qu'il a fallu attendre ses interprètes marxistes pour parvenir aux formulations les plus provocantes. On ne peut dire il est vrai qu'Engels dans ses fragments de *Dialectique de la nature* propose une vérité insurpassée du système. Cependant, c'est Engels qui, au-delà de certaines suggestions trop lacunaires de Marx, formule d'emblée les enjeux d'une dialectisation uniforme de la nature et de l'esprit, au point que Engels soudain semble plus urgent à la philosophie d'un esprit pantagruélique que tous les auteurs spiritualistes réunis. Écoutons plutôt :

C'est la dialectique qui est aujourd'hui la forme de pensée la plus importante pour la science de la nature, puisqu'elle est seule à offrir l'élément d'analogie et, par suite, la méthode d'explication pour les processus évolutifs qu'on rencontre dans la nature, pour les liaisons d'ensemble, pour les passages d'un domaine de recherche à l'autre³⁷⁷.

Ce propos est à la fois le plus lumineux et le plus terrifiant. Il est lumineux au sens où il impose à la philosophie une tâche d'unification des champs du réel qui s'oppose non seulement à la parcellisation des savoirs spécialisés, mais surtout évite leur unification dans quelque projet phénoménologique, par définition partiel, ou quelque structuralisme, par définition dogmatique dans son mode de fonctionnement. La thèse d'ensemble consiste à

³⁷⁷ Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, traduit de l'allemand par Emile Bottigelli, Editions sociales, Paris, 1968 (DN), p. 50. L'analogie est ce qui sauve la dialectique en régime matérialiste : « Malgré les constructions et les fantaisies arbitraires sans nombre que nous rencontrons ici ; malgré la forme idéaliste, mise sur la tête, que prend le résultat de cette philosophie : l'unité de la pensée et de l'être, il est indéniable qu'elle a démontré, dans une foule de cas et dans les domaines les plus divers, l'analogie des processus de la pensée avec les processus de la nature et de l'histoire et inversement, et la validité de lois identiques pour tous ces processus », DN, p. 273. Il est clair ici que le désir d'analogies militantes l'emporte sur la réalité des lois dialectiques dégagées.

proposer par la dialectique une fondation de véritables avancées interdisciplinaires et de refuser toute césure entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Mais le progrès n'est pas seulement d'ordre épistémique car ici le pantagruélisme encyclopédique devient une thèse sur l'esprit : « Les lois de la pensée et les lois de la nature concordent nécessairement, pour peu qu'on les connaisse de manière exacte³⁷⁸ ».

Cette thèse, Engels le souligne avec force, ne se réduit pas à un matérialisme vulgaire, mais cherche plutôt à établir un parallélisme, peut-être de type spinoziste. Ce n'est pas non plus le débat sous-jacent avec Darwin qu'il faut craindre, mais plutôt le fait que l'AUFHEBUNG est ici considérée tout uniment comme la certitude d'un passage, comme la garantie d'une succession, comme une loi de passage *nécessaire*. Car que chercher dans la dialectique sinon ce qu'Engels appelle un « enchaînement interne » et que Marx, dans la Préface du *Capital*, appellera un « mouvement d'ensemble³⁷⁹ » ? Mais ce mouvement d'ensemble présente aussitôt ses limites :

L'étude empirique de la nature a accumulé une masse si énorme de connaissances positives que la nécessité de les ordonner systématiquement et selon leur enchaînement interne dans chaque domaine de recherche séparé est devenue absolument impérieuse³⁸⁰.

On le pressent déjà, une telle pratique de l'AUFHEBUNG risque chez Engels de se clore en une suite sans reste. De l'analogie on est passé à la connexion, et de l'évolution au passage. L'instant-monde ne paraît pas, le savoir se fait sommation, le TRINCH ne connaît pas la fêlure. On observe justement que « le caractère dialectique des phénomènes de la nature s'imposait irrésistiblement ». Mais de peur d'en revenir à la vieille métaphysique des catégories figées, on s'empare de la « philosophie dialectique » pour aider la science de la nature « à surmonter l'obstacle de la théorie³⁸¹ » : ce faisant, on ne soupçonne pas le nombre de simplifications, de suppositions et de forçages qui sont mobilisés pour se mettre au service d'un tel système des enchaînements internes. La critique métaphysique est délaissée, il ne reste plus qu'un travail militant sur la nature. Aussitôt, c'est la dialectique et la nature qui déclinent ensemble à l'horizon de l'esprit.

³⁷⁸ DN, p. 227 ; cf. « les lois dialectiques sont de véritables lois de développement de la nature, c'est-à-dire valables aussi pour la science théorique de la nature. », p. 70.

³⁷⁹ « Bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a, le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui, elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physiologie tout à fait raisonnable. », cité par Engels, DN, p. 54.

³⁸⁰ DN, p. 49.

³⁸¹ DN, p. 51.

Engels a l'art de ramasser sa pensée : « Développer le caractère général de la dialectique en tant que science des connexions, en opposition à la métaphysique³⁸² ». Mais la dialectique est peut-être plus un art qu'une science, et si elle s'oppose à la métaphysique, c'est parce qu'elle l'intègre et non parce qu'elle l'éradique ! D'ailleurs le propos s'emballe et n'hésite pas à tomber aussitôt dans le plus plat des empirismes : « C'est donc de l'histoire de la nature et celle de la société humaine que sont abstraites les lois de la dialectique³⁸³ ! » La suite juge de très haut la logique et les mystères de la philosophie idéaliste et hésite, pour finir, entre « abstraction » et « déduction » pour décrire l'appui matériel des lois de la pensée : « Si nous inversons la chose, tout prend un aspect très simple » ! Mais cette inversion, au lieu de se présenter comme une AUFHEBUNG réciproque des termes, est réduite aussitôt au dualisme marxiste opposant le réel et son reflet :

La dialectique dite *objective* règne dans toute la nature, et la dialectique dite subjective, la pensée dialectique, ne fait que refléter le règne, dans la nature entière, du mouvement par opposition des contraires qui, par leur conflit constant et leur conversion finale l'un en l'autre ou en des formes supérieures, conditionnent précisément la vie de la nature³⁸⁴.

Le propos a l'avantage de présenter la lecture par Engels du mouvement d'AUFHEBUNG. La nature entière, dans son « objectivité » dogmatique, semble en effet animée d'un mouvement d'opposition. Vers quel terme ? Vers une « conversion finale » et cette conversion est l'AUFHEBUNG qui conduit le conflit vers des mutations réciproques, quand ce n'est pas vers des formes supérieures aux termes initialement opposés. Et ce mouvement résume la vie socialiste de la nature. On y saluera l'effort de dépasser la parcellisation des sciences et la capacité à maintenir toute la puissance du concept jusque dans les échanges les plus élémentaires, mais ce nouvel organicisme ne connaît pas d'autres lois que celles d'une synthèse qui rappelle furieusement la philosophie critique. Il est vrai que quand il s'agit d'évaluer l'entreprise de Hegel, Engels est formel :

La synthèse des sciences de la nature et leur groupement rationnel est une œuvre plus grande que toute la niaiserie matérialiste prise en bloc³⁸⁵.

³⁸² DN, p. 69.

³⁸³ DN, p. 69.

³⁸⁴ DN, p. 213 ; ou sous une forme plus militante : « Le fait que notre pensée subjective et le monde objectif sont soumis aux mêmes lois et que, par suite, tous deux, dans leurs résultats, ne peuvent pas enfin de compte se contredire, mais doivent forcément s'accorder, domine absolument notre pensée théorique dans sa totalité. Il est sa condition inconsciente et inconditionnelle. », DN, p. 272.

³⁸⁵ DN, p. 205.

Mais quand le texte entre dans le détail, soudain on croit lire du Schelling plus que du Hegel car tout se fait par attraction et répulsion et par des mouvements élémentaires de pôles positifs et négatifs. La nature matérialiste, au lieu d'être elle-même hautement médiatisée, est créditée d'une immédiateté abyssale répondant aux réactions élémentaires d'un fond pré-conceptuel gouverné par la seule présupposition de son existence. Elle est invoquée comme une condition ultime et sert à justifier une lecture physicaliste de la vie sociale et de l'intelligence logique. Certes les forces physiques obéissent à des lois dialectiques et dépassent toute forme de fixation pour se ranger sous l'idée d'un mouvement universel³⁸⁶. Dans cette construction, la magie schellingienne du fond laisse très vite la place à une simple épistémologie unificatrice des pratiques scientifiques, laissant la pensée de la liberté aux philistins de la bourgeoisie mal éclairés sur le nouveau tour de la raison.

L'AUFHEBUNG matérialiste donne donc les résultats suivants : le processus l'emporte sur l'instant du passage, la nature ne reçoit sa théorie que de son propre reflet, tout changement qualitatif résulte d'une augmentation ou d'une diminution quantitative³⁸⁷, l'objectivité est la vérité du sujet... La liste n'est pas close, mais il suffit d'être « moderne » pour se tenir informé de la suite. La difficulté réside dans le pointage de l'élément qui fait basculer l'ensemble, car celui-là sera à l'évidence négation de l'esprit, en sorte que de l'esprit vivant il ne restera que l'acte mental, spirituel et libre, qui lui résistera. De Hegel on est passé à Lyssenko, et de Lyssenko à Soljéjtsin

Mais qui résiste au juste, si ce n'est l'AUFHEBUNG ? Car l'AUFHEBUNG n'est passage que parce que les éléments qu'elle oppose ne veulent pas passer et opposent toute leur tendance à la conservation contre l'annulation qui les menace. Ainsi résister à une AUFHEBUNG qui passe en force au nom de l'enchaînement nécessaire de la nature, qu'est-ce d'autre que prendre le parti de l'AUFHEBUNG revenue à sa vocation initiale de toucher aux extrêmes ? Et ne pas vouloir mourir, simplifié par une AUFHEBUNG élémentaire, n'est-ce pas vouloir encore l'AUFHEBUNG, mais portée à sa puissance véritablement infinie ? Et porter ainsi l'AUFHEBUNG jusqu'à l'infini, n'est-ce pas la porter non pas tant à sa résolution qu'à l'instant qui la change ? Ainsi le temps de la nature retrouve-t-il l'instant qui l'authentifie et la dialectique aux extrêmes vérifie que le moyen terme n'est jamais ni donné ni nécessaire, mais n'agit que par la précarité qui le place entre les masses solides de la quantité.

³⁸⁶ « Dans le présent ouvrage, la dialectique a été conçue comme la science des lois les plus universelles de *tout* mouvement. Cela inclut que ses lois doivent être valable aussi bien pour le mouvement dans la nature et dans l'histoire humaine que pour le mouvement de la pensée. », DN, p. 273.

³⁸⁷ « Dans la nature, d'une façon nettement déterminée pour chaque cas singulier, les changements qualitatifs ne peuvent avoir lieu que par addition ou retrait quantitatifs de matière ou de mouvement (comme on dit, d'énergie) », DN, p. 70.

Au dessein partagé d'une dialectique fondée dans la nature, il faut donc ajouter, pour ne pas succomber aux simplifications inévitables, une insistance sur l'instant du changement et recueillir le pathos de la singularité qui demain, dans une heure, à l'instant va céder mais ne cède pas encore et ne fait qu'entamer le chant de son fier naufrage. C'est vouloir le bord plus que le passage, ou plutôt le passage au prix du bord. Ce sens de la catastrophe propose une AUFHEBUNG reposant sur le raidissement des oppositions qui en fait ressortir la dimension fulgurante à l'instant du passage. On peut ainsi exactement définir l'entreprise de dialectique de la nature de Engels comme la tentative de fonder l'analogie sur la fusion des catégories les unes dans les autres, tandis que la philosophie de l'esprit adaptée à un temps de totalisation ultime fera reposer l'analogie sur la chance qu'elles partagent, jusque dans leur séparation, de ne se rompre que pour se retrouver dans une œuvre logique commune³⁸⁸.

*

* *

Le propre d'une philosophie de l'esprit libre est de commencer toujours par résister à l'AUFHEBUNG, tandis que philosophie matérialiste court à l'AUFHEBUNG au nom de l'unité de la nature, en abaissant toujours plus les droits de passage afin d'obtenir au plus vite la confusion des domaines d'application. Si j'ai pu soutenir que l'AUFHEBUNG dépasse les oppositions simples de la théorie des trois ordres chez Pascal, il faut tout autant montrer que l'AUFHEBUNG ne remplit son cahier des charges qu'à condition de respecter jusqu'au bout la définition d'ordres distincts. Il faut donc un passage à *l'infini* pour que l'inversion s'empare de l'opposition et la résolve selon une loi d'intégralité qui pose dans leur plénitude chaque détermination engagées dans le processus³⁸⁹.

Nous cherchions le point par lequel Engels entraînait la dialectique de la nature à sa perte en lui imposant de s'exercer dans un plan d'immanence sans relêve, c'est évidemment dans la prétendue *fluidification des catégories* qu'il faut l'identifier, sachant que par ailleurs

³⁸⁸ Dans la *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1985, I, p. 118 et sq., Jean-Paul Sartre a exposé ces problèmes avec sa clarté coutumière et a voulu, à son tour, contenir les confusions entre la nature et l'histoire en limitant à une simple *analogie* le rapprochement de la totalité de la nature et des totalités historiques. Il voyait dans les prétentions de la dialectique de la nature la menace d'une nouvelle théologie. Mais en faisant de la dialectique une œuvre simplement humaine, il n'a pas interrogé le moment morphologique de la dialectique, alors que la nature révèle au conflit humain les formes de sa résolution, la direction de ses propagations et le feuilletage des plans qui en résulte. L'humanisme des « situations » banalisait la dialectique en la réduisant à l'exigence d'une simple totalisation, apportant sa confirmation illusoire à l'idée d'une « nécessité historique » et privant l'analyse des transformations sociales de la considération d'un instant du changement.

³⁸⁹ Les mêmes paradoxes se retrouvent chez Dante : tout est rupture dans le triple système des étagements qui reposent sur le fond de l'univers et s'arrachent jusqu'au ciel. Pourtant Dante ne cesse de passer la ligne qui borde ces espaces clos. Qu'il appelle ce passage en force *Libertà*, *Grazia*, *Trasumanar* (transhumanisation), *Possa* (puissance), *Amor*, ce parcours défie les lois de l'ordre pour finalement résoudre sa nature instable dans la rotation qui achève la *Commedia*.

certains spiritualismes issus du marxisme, comme l'actualisme de Giovanni Gentile, en feront le centre de la réforme de la philosophie hégélienne : l'un et l'autre semblent favoriser la « conversion » dialectique, en réalité par leur refus de l'identité à soi des catégories, qu'ils identifient à un reste de platonisme, ils la réduisent à la hâte d'un passage irresponsable qui ne retient rien des risques d'une pensée radicale de l'AUFHEBUNG.

Giovanni Gentile est un maître de l'hégélianisme italien et l'auteur d'un « réforme de la dialectique hégélienne » trop sous-estimée par les commentateurs académiques³⁹⁰. Car Gentile n'énonce certes pas la lettre de Hegel, mais il entraîne Hegel dans un mouvement de dialectisation rageuse, qui devient le symptôme d'une guerre latente contre le sens le plus élevé de l'AUFHEBUNG dont furent victimes nombre d'intellectuels du siècle précédent, quels que soient leur position militante par rapport aux séductions des sociétés totalitaires. Il y a autant de Bergson que de Engels dans Gentile, et c'est pourquoi son œuvre, qui révèle leur intérêt commun, mérite une attention soutenue.

Dans l'opposition qui va suivre, l'AUFHEBUNG est bien plus du côté de la « vieille métaphysique » que de la caricature de Hegel, pour ne rien dire d'Aristote, que l'auteur nous impose :

Deux courants philosophiques : le courant métaphysique avec des catégories immuables, le courant dialectique (Aristote et surtout Hegel) avec des catégories fluides³⁹¹.

En aristotélisme, la catégorie fluide est évidemment un non-sens car l'acte sépare. Ce n'est pas parce qu'Aristote s'occupe des modes d'argumentation et des syllogismes présents jusque dans la nature, qu'il sacrifie la puissance de séparation qui caractérise tout acte de pensée et toute essence réelle. Quant à notre lecture de Hegel, son sens de la perte ne réduit jamais les identités à de pures réifications d'un acte refoulé. Car si tout est processus, il n'y a plus passage, il y a flux et la philosophie dialectique est une pensée de l'élan vital peu regardant sur ce qu'il dépasse : pourquoi s'y attarder en effet puisqu'il n'y aurait là que fixation, immobilisation, spatialisation, refroidissement et quoi d'autre encore !

Dans la logique hégélienne, l'attention au dépassé est précisément le pieux recueillement du Savoir absolu et son acte le plus intérieur. Ainsi l'acte n'est pas le triomphe du postérieur sur l'antérieur, plutôt la reconnaissance de l'antérieur par le postérieur :

³⁹⁰ Dans *La Riforma della dialettica hegeliana*, qui date de 1913, Giovanni Gentile propose, au nom d'un véritable retour à Fichte, de substituer à toute norme idéale l'acte de la pensée qui la pose. Il découle de cet « actualisme » une critique des catégories qui ne seraient que des fixations indues de l'acte de penser. Comme le dira plus tard l'auteur en réponse à la formule de Vico, *verum ipsum factum*, le vrai est le fait lui-même : « L'atto è il processo del fatto », l'acte est le procès du fait, in Giovanni Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in Opere, vol. VI, Firenze, 1987, p. 81

³⁹¹ DN, p. 204.

Ce mouvement, qui est la philosophie, se trouve déjà accompli, en tant qu'elle saisit, en conclusion, son propre concept, c'est-à-dire ne fait que *ramener son regard en arrière* sur son savoir³⁹².

On est loin du culte du devenir à l'oeuvre dans le spiritualisme gentilien pour lequel le cérémonial d'AUFHEBUNG, essentiellement rétrospectif, n'apparaît que comme une concession à la rigidité des catégories que la dialectique est censée avoir dépassé en introduisant une pure fluidité dans le savoir. On s'est toujours étonné en France que le marxisme ait pu trouver une traduction aussi aisée dans l'actualisme italien et que la dialectique matérialiste ait pu trouver une version plausible dans la version totalitaire de la subjectivité proposée par Giovanni Gentile. Mais l'explication est aisée car si ces savoirs diffèrent par la nature de leur ontologie de référence, ils poursuivent en réalité la même dénaturation de l'hégélianisme, qui consiste toujours à reprocher à Hegel d'avoir maintenu un discours catégorial. La catégorie serait toujours, en réalité, la marque d'une allégeance à Aristote, tandis que le sens profond de la pensée dialectique serait d'avoir délivré la pensée humaine de la fixation autour de tels genres absolument généraux. Hegel aurait manqué la vraie dimension de sa découverte du devenir dans la pensée en restaurant la logique catégoriale et en perdant de vue dans ce formalisme le seul pouvoir créateur, pour Engels le processus historique réel, pour Gentile, le pouvoir de synthèse de la subjectivité absolue.

Dans des pages célèbres Gentile considère avec distance l'effort hégélien autour de l'AUFHEBUNG. Là où Engels livrera à la seule violence du processus historique la tâche de surmonter les oppositions, Gentile ne veut voir que le pur devenir, car le devenir est la seule vérité du sujet qui porte toute manifestation :

La relation du devenir, du seul devenir vraiment concevable, qui est un devenir non pas constaté, mais actualisé par le Je lui-même, doit être une relation active et autothétique : elle doit être pensée, non comme une pensée qui est pensée, mais une pensée qui pense³⁹³.

Il faut reconnaître que cette interprétation montre un enracinement dans l'histoire de la philosophie d'une autre ampleur que celle d'Engels qui peine à dépasser le vocabulaire de l'évolution³⁹⁴. Mais d'un autre côté Gentile est le cas typique de ce discours qui promet la

³⁹² E § 573.

³⁹³ *Sistema di logica...* p. 127.

³⁹⁴ Cf. à propos de Darwin : « Quelles que soient les transformations diverses par lesquelles cette théorie passera encore dans le détail, dans l'ensemble elle résout dès maintenant le problème de manière plus que suffisante. », DN, p. 197. Il reste que Engels s'opposera au nom de la lutte des classes à la réduction du fait social à la lutte pour la vie : « Toute la théorie darwinienne de la lutte pour l'existence est tout simplement le transfert, de la société à la nature vivante, de la théorie de Hobbes sur la guerre de tous contre tous et de la théorie économique bourgeoise de la concurrence ainsi que de la théorie de

concrétude aux dépens de l'AUFHEBUNG. Dans cette ligne de pensée à laquelle l'humanisme, rappelons-le, trouve toujours des excuses, la philosophie se fait tellement concrète qu'elle finit pas se croire porteuse d'un réel dont l'AUFHEBUNG finit par devenir l'obstacle. Car, aristotélicienne ou kantienne, la catégorie est toujours une perte du réel en faveur de la seule abstraction :

La catégorie par conséquent n'est ni un prédicat qui absorbe en soi le sujet, comme cela se produit dans la logique aristotélicienne, ni une fonction qui, tout en voulant être une synthèse a priori, repousse hors de soi la matière, l'expérience, et donc la réalité (qui est le sujet de jugement), comme cela se produit dans la logique transcendantale qui, au lieu de résoudre le logos abstrait dans le concret, finit par résoudre le logos concret dans l'abstrait. La catégorie, dans ces deux logiques, veut être l'évaluation pensante du réel et ne parvient qu'à la suppression de celui-ci dans la pensée³⁹⁵.

Dans la suppression, c'est-à-dire dans l'AUFHEBUNG, Gentile ne voit que le terme, une finalité dévoratrice. Le travail de la suppression est remplacée par un passage par la suppression. C'est dire que la radicalité de la destruction n'est jamais envisagée et que la dialectique qui s'y foment se dresse toute entière contre la lutte effective des entités finies. La « suppression » n'est pas l'objet de Gentile et le « pensamento del reale » auquel il se voue n'a rien à espérer du côté de l'intériorisation par la pensée des phénomènes. C'est pourquoi, pour Gentile, Hegel ne parviendra jamais à une pensée réelle car il sera tenu (contre toutes les protestations de Hegel) à une déduction qui lui fera perdre tout accès à l'évaluation pensante du réel :

Toute la théorie des catégories hégéliennes est une déduction de la pensée que la pensée vise et s'efforce de penser sans contradiction ; et pour cette raison, elle dépasse (*aufhebt*) toute position qui lui apparaît en elle-même contradictoire³⁹⁶.

On ne sortirait donc pas de la pensée dans cette dialectisation intérieure et l'hégélianisme aurait tous les défauts d'un spinozisme, certes du sujet, mais incapable de s'extraire d'une pensée enfermée dans ses propres présupposés. Gentile veut désormais le concret, comme Engels veut l'histoire, et peu importe la différence de la nature et de l'histoire car cette opposition se perd dans l'unité d'un processus commun indéfini qui, désormais, saura préférer l'acte pur à l'analyse de ses composantes :

la population de Malthus. [...]. A elle seule, la conception de l'histoire comme suite de luttes de classes est plus riche et plus profonde que sa simple réduction à des phases à peine différenciées de la lutte pour la vie. », DN, p. 317.

³⁹⁵ DN, p. 129-130.

³⁹⁶ DN, p. 127

Le concept, séparé de l'autoconcept, n'est pas la réalité, mais la représentation de la réalité. Le concept, en revanche, fondu dans la vie du logos concret, est la réalité elle-même³⁹⁷.

Ainsi la réalité finit-elle par nous imposer son prosaïsme et le dialectisme du sujet se renverse en son contraire : à force de concrétude, il n'y a qu'un concret sans pensée ou le rapport de force historique dépourvu de concept. L'« autoconcept » a eu raison du concept, et la philosophie se fait divinisation des états de fait, sous le prétexte qu'elle y trouve une concrétude nulle part éprouvée ailleurs. C'est ce qui aura permis à Engels de s'exclamer à son tour, en lisant Hegel jusque dans le détail de ses dialectiques : « Hegel est donc ici un matérialiste plus résolu que les savants modernes³⁹⁸. »

La dialectique peut donc être entendue avec ou sans AUFHEBUNG et il est clair que nos deux auteurs « révolutionnaires » ont choisi une dialectique de fluidification, plutôt que d'effort, de deuil et de contingence de passage. Malheureusement, Hegel n'a pas assez favorisé cette deuxième interprétation tant il succombait à l'attrait des enchaînements nécessaires. Mais pour retrouver une AUFHEBUNG vacante, aléatoire, plurielle et endeuillée, ce n'est certes pas à la catégorie qui préside à ces enchaînements qu'il faut s'en prendre, mais précisément à la facilité de pensée consistant à *abolir la catégorie* et à évacuer l'instant du changement qui assume le passage d'un état déterminé de la pensée à un autre. Faute de cette rigueur et de sens de la rupture dans la pensée, on est soumis à des propositions de ce type :

Maintenant, la nature entière se résout elle-même en histoire et l'histoire ne se distingue de la nature que comme le processus de développement d'organismes conscients³⁹⁹.

On peut trébucher sur cette « conscience » car qu'est-ce que la conscience si ce n'est la capacité à identifier une AUFHEBUNG dans le mauvais infini de l'espace et du temps ? Mais précisément la conscience a déjà été réduite au nom d'analogies incontrôlées d'une telle forme : la nature est histoire, donc la matière engendre l'esprit⁴⁰⁰.

Bien sûr, on ne risque pas de trouver de pareils effondrements de pensée chez un professionnel du concept comme Gentile, mais l'accord dans le fond demeure car toutes ces pensées reposent sur le triomphe exclusif de l'action réciproque. Est pensée de l'immanence

³⁹⁷ DN, p. 166.

³⁹⁸ DN, p. 205.

³⁹⁹ DN, p. 239.

⁴⁰⁰ « La preuve est établie dans ses grandes lignes de la série évolutive des organismes à partir de quelques organismes simples jusqu'aux organismes de plus en plus variés et de plus en plus compliqués, tels que nous les voyons aujourd'hui sous nos yeux, pour s'élever jusqu'à l'homme ; ce qui permet non seulement l'explication des produits organiques de la nature existant actuellement, mais le fondement de la préhistoire de l'esprit humain, de la recherche des différents stades d'évolution depuis le simple protoplasme, sans structure, mais sensible aux excitations, des organismes inférieurs jusqu'au cerveau pensant de l'homme. Or, sans cette préhistoire, l'existence du cerveau pensant reste un miracle. », DN, p. 197-198.

la pensée qui réduit la causalité à la causalité réciproque et l'induction à la déduction, malgré la charge éminemment anti-hégélienne associée à ce concept d'entendement. Engels est bien clair sur ce point : « l'action réciproque est la véritable *causa finalis* des choses » (avec une référence à Hegel non précisée⁴⁰¹). Il en découle, au nom d'un vague évolutionisme, le refus de toute forme de généralité et la confusion entre la substance et sa vérité conceptuelle : « Les concepts avec lesquels l'induction opère : espèce, genre, classe, la théorie de l'évolution les rend fluents, et par suite relatifs : or comment induire avec des concepts relatifs⁴⁰² ? » En effet

La théorie de l'évolution enlève à l'induction toute la classification des organismes et la ramène à la « déduction », à la descendance⁴⁰³.

Le grand mot est prononcé : des concepts *relatifs* ! L'AUFHEBUNG est une relation entre des concepts qui s'opposent, et jamais entre des concepts relatifs. La dialectique succombe ici à une conception vulgaire du calcul différentiel et ne connaît désormais plus d'autre obstruction que le passage à la limite. Engels en revendique les conséquences et oppose, dans une ligne incontestablement leibnizienne⁴⁰⁴, l'identité abstraite et l'identité réelle qui admet le changement et la différence⁴⁰⁵. Mais cette avancée dans les mathématiques, autorise-t-elle des généralisations de ce genre ? Qu'on lise plutôt :

Identité et différence. – Le rapport dialectique est déjà dans le calcul différentiel où dx est infiniment petit, mais cependant efficace et fait tout⁴⁰⁶.

En quoi un rapport dialectique peut-il s'identifier à une manipulation, même spéculative, de la quantité ? Paradoxalement, Hegel invoquait la fluidité du concept contre une telle réduction de la dialectique aux opérations de la mathématique :

Ce que le concept a de fluide se volatilise dans un tel intermédiaire extérieur, où chaque détermination choisit dans l'extériorité réciproque indifférente. [...] D'autres déterminations mathématiques, telles que l'*infini*, les *Rapports qu'il implique*, l'*infiniment petit*, les *facteurs*, les *puissances* etc. ont leurs concepts vrais dans la philosophie elle-même ; il est maladroit de vouloir les prendre et emprunter, pour celle-ci, à la mathématique, où ils sont admis en absence de tout concept, et même, si souvent, de tout sens, et ils ont bien plutôt à attendre de la philosophie leur rectification et leur signification. – C'est seulement la paresse

⁴⁰¹ DN, p. 234 ; cf. cependant p. 318, où les textes de Hegel sur le corps organique comme action réciproque sont invoqués en faveur d'une conception matérialiste du passage de la matière et de l'esprit. La dialectique est alors créditée de contenir « en germe » la théorie de l'évolution : « Ce que Hegel appelle l'action réciproque, c'est le *corps organique*, qui constitue donc le passage à la conscience, c'est-à-dire de la nécessité à la liberté, au concept (voir Logique, II, fin) », p. 318.

⁴⁰² DN, p. 230.

⁴⁰³ DN, p. 230.

⁴⁰⁴ Cf. Leibniz, Lettre à Varignon, 23 mai 1702, *Mathematische Schriften*, éd. Gerhardt, IV, p. 105-106.

⁴⁰⁵ « Et pourtant la science de la nature a démontré ces derniers temps dans le détail que l'identité véritable, concrète contient en elle la différence, le changement », et tout le fragment, DN, p. 216-217.

⁴⁰⁶ DN, p. 272.

qui, pour s'épargner la pensée et la détermination conceptuelle, a recours à des formules qui ne sont même pas une expression immédiate de pensées, et à leurs schémas déjà tout prêts⁴⁰⁷.

Il manquera toujours à une dialectique de la nature conduite sur une base évolutionniste ce sens de l'éroulement, de l'éclatement, de l'abîme conceptuels, qui guide de part en part la progression d'une pensée du saut et de la mort se relevant dans la mémoire de sa disparition. Le dédoublement est ici la barrière qui sépare les dialectiques métaphoriques et la dialectique radicale et il suffit, pour juger Engels, comme ses rivaux spiritualistes en fluidification et en relativisme, d'opposer le dédoublement à leurs tentations d'extension indues de modèles non réfléchis.

Si donc l'analogie nous a conduit à invoquer l'hypothèse d'une dialectique objective, c'est encore l'analogie qui nous oblige à en borner l'usage : quand elle ne procède pas résolument de la terre⁴⁰⁸, de l'instant-monde, du centre, de la colère ou du ventre, l'ouverture d'un champ dialectique ne semble pas capable d'éviter la confusion avec des platitudes évolutionnistes sur les actions réciproques de la totalité cosmique. On peut bien admettre que tout l'hégélianisme n'est qu'un « poème dialectique⁴⁰⁹ », encore faut-il que ce poème comprenne des césures et soit en mesure d'éduquer les formes et les hommes à la loi du déclin qui lui est constitutive. Souvenons-nous une fois encore de Hölderlin et de ses audaces plus prophétiques que révolutionnaires. Voici comment il éclaire de toute la lumière du déclin les systèmes d'action réciproque d'une logique de l'essence :

La patrie en déclin, la nature et les hommes, pour autant qu'ils se tiennent dans une action réciproque particulière, constituent un monde *particulier*, devenu idéal, une liaison des choses ; ils se dissolvent afin qu'à partir d'eux, de la génération qui survit et des forces de la nature qui survivent – elles sont l'autre principe réel – se forme un nouveau monde, une nouvelle action réciproque, particulière elle aussi, tout de même que ce déclin a procédé d'un monde pur, mais particulier⁴¹⁰.

L'action réciproque est bien au principe du poème dialectique, mais elle ne saurait jouer son rôle en dehors d'un travail de la chute et de l'opposition conceptuelle qu'aucune idéologie du progrès, ni aucun éloge des enchaînements nécessaires ne saurait entraver ou

⁴⁰⁷ E §, 259. Il est clair que Leibniz lui-même savait distinguer entre les fictions utiles des mathématiques et la précision des concepts métaphysiques.

⁴⁰⁸ Et pourtant Engels lit parfaitement les développements de Hegel sur la Terre et plaide à son tour pour un nouveau géocentrisme, non pas certes à visée cosmologique, mais comme condition de toute connaissance par l'homme des conditions de son séjour terrestre : « Rien d'autre n'est possible pour nous qu'une physique, une chimie, une biologie, une météorologie, etc, géocentriques [...]. Si l'on prend cela au sérieux et que l'on exige une science qui n'ait pas de centre, on arrête le mouvement de toute science. », p. 242. Reste à savoir si la Terre seule suffit à faire centre. Elle ne le peut si elle est prise dans une théorie des « enchaînements » et ne vaut pas comme un point instantané qui fait centre.

⁴⁰⁹ « De même que Fourier est *a mathematical poem* et pourtant n'a pas perdu de son importance, de même Hegel est *a dialectical poem*. », DN, p. 206.

⁴¹⁰ Hölderlin, « Le devenir dans le périr », in *Fragments de poétique*, éd. cit., p. 282-283.

distraire car celui-ci n'exerce pas son pouvoir dans l'ordre de l'histoire qu'on raconte, mais au cœur des instants qui en déterminent les évolutions cardinales. Toujours Hölderlin :

Ce déclin ou passage de la patrie (prise en ce sens) se sent dans les membres du monde qui subsiste, de telle sorte que dans le moment et la mesure même où se dissout le subsistant, se sent aussi ce qui survient à neuf, le juvénile, le possible.

Le possible juge donc une pensée car sans affrontement du déclin, il ne saurait sourdre ni s'imposer. Le possible naît de la dissolution. Sans la dissolution, il y a bien des causes, même réciproques, mais au profit d'une totalité qui exclut l'écart dont procèdent les transitions de phase. De la catastrophe naît le possible et la langue de la pensée ne saurait être que ce dédoublement du langage qui s'offre à la catastrophe prodigue en événements nouveaux.

Une remarque de Gentile mérite ici d'être développée car sans renoncer à ses effets totalitaires, elle ouvre une voie pour mieux évaluer le parcours accompli : nous cherchions des traces de Schelling dans le brutal retour à l'existence exigé par le matérialisme, mais nous avons aperçu combien cette assimilation était finalement inopérante dans la mesure où l'existence se confondait ici avec les seuls faits de la science compatibles avec le poème dialectique. En revanche, Gentile se montre particulièrement clairvoyant quand il discerne une dimension schellingienne, et proprement romantique, dans le refus hégélien de renoncer aux catégories. En somme l'AUFHEBUNG entre catégories auquel Hegel malgré tout restera fidèle révélerait un attachement inconscient au fondement et au règne abyssal de l'existence, dans la mesure où il exprimerait une résistance « naturaliste » à la moderne dissolution des déterminités :

Dans la configuration du système hégélien survit un écho du naturalisme schellingien. Schelling trouvait la nature dans le dos de l'esprit, qui ne peut prendre conscience de lui (se réaliser) sans reconnaître par là en lui-même l'autre de soi, qui est précisément ce dont il devient conscient. Le réel s'actualise avec la même inconscience de son élan que le poète, qui crée son œuvre avant que ne s'éveille la réflexion, qui intervient comme critique, *post factum*. L'actualisation de l'idée présuppose l'actualisation de la réalité inconsciente, ou nature. Hegel dans l'*Encyclopédie* retombe dans cette position, virtuellement surmontée dans l'idée absolue ; car la nature et l'esprit collaborent pour intégrer l'idée logique en tant que celle-ci est idée, et non pas en tant qu'elle se possède comme telle ; et pourtant la nature seule ne suffit pas à cette célébration accrue de la vertu de l'idée, car en elle l'idée est sortie de soi, de cette immédiateté que l'idée était en elle-même, mais elle n'est pas encore retournée à soi, et elle ne se possède pas, elle n'est pas consciente. Le procès de la nature tout d'abord, et ensuite celui de l'esprit, trouve une trace, déjà marquée, à laquelle il lui convient de se tenir, un présupposé, qui est sa loi.

Et si avant le processus de l'esprit ce processus ne peut pas ne pas faire défaut, la dialectique de la nature est un système rationnel et réel déjà accompli avant même que commence le processus rationnel et réel de l'esprit. Par rapport à lui, celui-ci demeure quelque chose d'externe, qui le transcende. Et il faut en dire pareillement de la pure dialectique idéale de la logique, aussi bien par rapport à l'esprit que par rapport à la nature.

D'autre part, cette dialectique d'une logique qui sera, mais n'est pas, contenue dans la conscience, et qui, avant ou après, peut n'être qu'un contenu de conscience (et non pas un acte), ne peut être conçue autrement que la dialectique immobile platonicienne et que l'ordo geometricus de Spinoza (puisque la vie de la pensée se tient dans son actualité) : et en conséquence elle se dissout dans la multiplicité de ses moments soustraits à la relation, qui est la pensée dans son activité. Dans tous les cas, la logique par rapport à l'histoire (à la philosophie qui se déploie dans l'histoire) en vient à être un apriori qui dépasse l'histoire ; et pour le philosophe qui participe à l'histoire, elle doit apparaître come un instrument de connaissance spéculative, comme la dialectique pour Platon et l'analytique pour Aristote⁴¹¹.

Il fallait traduire ce long passage d'un philosophe peu pratiqué en France, surtout dans sa langue originelle, pour mesurer la perspicacité de cette mise en cause de la pensée de l'AUFHEBUNG et pour mesurer aussi la caricature qui en découle. Car quelle sera pour Gentile la vraie méthode de l'immanence qui échappera à ce retour de platonisme : l'identification brutale de la philosophie à l'histoire ! La phénoménologie réconciliée à la logique, et le logos à l'esprit engendre ce monstre : une abolition de la transcendance qui revient à idolâtrer l'état de fait d'une histoire identifiée à tous les états du sujet qui l'engendre. En passant de l'idéalisme absolu hégélien à l'idéalisme actuel ou actualiste, la pensée ne se donne pas dans une plus grande immédiateté le Savoir absolu, elle renonce plutôt au saut qui la constitue pour se laisser prendre par des successions qui, pires que des visions du monde, ne sont que des séries empiriques, sans qualité, sans mesure, sans essence, toutes vouées à un devenir dogmatique qui n'a jamais rencontré son néant. Il faut entendre de cette oreille les déclarations de Gentile qui deviendront fondatrices pour l'idéologie historiciste de l'Italie et proposeront un accord, honteux pour toute pensée dialectique, avec le positivisme. Voilà en effet comment faire l'éloge de la philosophie nouvelle :

Aucune philosophie plus que celle-ci n'a été plus respectueuse de l'histoire ; et une des thèses fondamentales et les plus significatives sur laquelle elle repose est que la vraie philosophie est histoire. Et s'il faut appeler positivisme la doctrine qui considère comme forme essentielle de l'absolu la positivité et la détermination du fait historique, *aucun positivisme ne fut plus positif que cet idéalisme de la pure expérience*⁴¹².

On se prend à rêver devant cette imploration des suffrages ! Ce texte date de 1915 et c'est un fait accablant que l'Europe latine pendant la Première guerre mondiale n'ait eu rien

⁴¹¹ *La Riforma della dialettica hegeliana*, in *Opere complete*, vol. XVII, Firenze, p. 228-229.

⁴¹² *La Riforma...*, p. 256.

d'autre à opposer à la pensée allemande qui conduisait la guerre. Pourtant le sérieux de la philologie gentilienne n'est pas ici en cause, comme la subtilité de ses analyses dialectiques en histoire de la philosophie. Mais nul ne saurait contester que ces qualités ne servent pour finir qu'un but, celui de réformer tellement la philosophie qu'elle ne comporte aucun des risques que comporte la vie humaine, risque de l'erreur, du suicide et du déclin sans relêve. La tranquille assurance de l'« autoconcept » et de l'« autosynthèse » s'est emparée de la phénoménologie de l'esprit et c'est sans épreuve initiatique que le concept poursuit sa carrière d'affaîssement devant les monuments du sens commun, l'histoire et l'Etat. Ce n'est pas en conséquence seulement l'Etat qui demain, après Caporetto, sera totalitaire, mais l'histoire elle-même, selon des compromissions avec les certitudes du monde moderne qu'à la même époque Péguy savait dénoncer sans aucun risque d'erreur.

*

* *

L'espace d'analogie que nous cherchions ne réside donc ni dans le matérialisme processuel ni dans le spiritualisme existentiel, mais dans un sentiment de l'imminence rarement décrit pour lui-même. L'on peut accorder aux réinstaurations, sous couvert de matérialisme, d'une assurance dogmatique qu'il y a une fonction légitime dans leur entreprise subreptice, qui est d'unifier notre idée de la nature, mais cette légitimité ne dépassera jamais ces « fictions utiles » que Leibniz voyait jouer dans le calcul infinitésimal. Faire de cette satisfaction une ontologie ? Jamais. Laissons ces illusions à ceux qui, rétrospectivement, croient pouvoir en finir avec l'ontologie en lui supposant une détermination ultime dans l'état des mathématiques de leur temps.

Mais tout autre est le sentiment de Leibniz et il n'est pas question à ses yeux de se laisser aller à confondre les approximations mathématiques avec les hypothèses que la métaphysique introduit pour donner une raison dernière des choses. Les mathématiques introduisent du continu dans les phénomènes, soit, mais l'ontologie procédera d'une discontinuité fondamentale, condamnant aussitôt le principe de continuité à ne valoir que sur un plan phénoménal. Le système monadique peut réparer par l'infinie divisibilité des représentations dont il est le foyer inépuisable les apparentes ruptures dans la nature. Mais dès lors qu'il s'agit de penser en termes d'être et d'ontologie, le sérieux de la pensée se marque par la capacité à partir d'éléments discrets et à éprouver depuis des centres fermés toutes les difficultés d'une restitution de l'apparence continue des phénomènes. C'est une continuité

idéale et non réelle qui permet de répondre aux apparences de saut dans la nature. Il n'y a pas d'autre saut que celui qui sépare une monade d'une autre monade : mais cette séparation dans les choses ne produit pour la connaissance que de l'unité.

Consentons donc à une fluidité du monde, favorisons les fictions utiles des mythologies, des musiques, des croyances, si l'on veut, mais ne mêlons pas la philosophie à cette fête de l'apparence et réservons lui une tâche autrement ingrate, mais vertigineuse par les espaces de liberté qu'elle ouvre : elle pensera dans la dureté des entités séparées, elle préservera force et spontanéité depuis ce fond, elle se libérera des promesses d'un esprit universel, substance unique qui fondrait les individualités dans son règne aussi homogène qu'anomique, elle restituera à la différence son droit, à la limite son caractère ultime et à la substance séparée son droit absolu.

On peut admettre que Leibniz, trop assuré de la conduite uniforme de Dieu, n'a pas poussé le retour aux substances individuelles jusqu'à envisager les risques anthropologiques qu'elle contenait en puissance, qui résument pourtant les traits d'une vie moderne : isolement de l'individu, refus de participer à des ensembles unanimes, affirmation identitaire indifférente à la béance vers autrui, et conséquemment perte de contrôle dans l'instant inévitable du passage, effrois grégaires quand la substance faite pour être seule et sûre de ses bords se trouve débordée par des forces nouvelles, quand des pans entiers de solitudes appariées se trouvent emportées dans des mouvements aveugles qui, brisant les ensembles prévisibles, favorisent des regroupements dont les écarts dès lors deviennent autant de signes de ralliement et de totalisation contrainte.

Du monde de la monadologie, nous glissons à celui de la fourmilière bouleversée par le pas du marcheur ou à celui des beaux quartiers du bord de mer saisis par la montée des eaux. C'est le scénario des compressions unanimes qui s'emparent de la substance poussée à bout et la contraignent à collaborer à des flux qui semblent déjouer tout calcul de ses prédicats immanents. Sans quitter apparemment sa ligne prédicamentale, la substance individuelle en vient à entrer dans des bifurcations planétaires et se laisse enrôler par des prégnances horizontales qui ne comprennent la conquête d'une conscience de soi que comme un cas particulier de leur puissance de totalisation. Cette histoire n'est plus une histoire de l'esprit, mais celle de solidarités plus élémentaires que celles qu'engendre la lutte des consciences ou l'introspection de la mémoire. Quelle AUFHEBUNG méritent-elles ? Quel sursaut sera le leur ? Elles semblent échapper à toutes les ressources de la métaphysique. Est-ce si sûr ?

Ce fut une décision capitale de la part de Leibniz de refuser tout retour à l'idée d'une âme du monde. Il a déclaré dans un premier temps que l'accord spontané des substances dans une Harmonie préétablie de toute éternité suffisait à maintenir l'unité des agrégats matériels et de la vie, et cela pouvait s'entendre car dès le début de l'oeuvre la monade est posée comme le fondement d'une multiplicité garant de toute existence. Par ce refus d'une âme du monde platonicienne, Leibniz pensait en finir avec toutes les doctrines panthéistes et fusionnelles qui enregistraient l'abolition des singularités dans le tout. Cette doctrine, qui imposait à la pensée antique et polythéiste les conséquences de la révolution nominaliste dans la philosophie et de l'éthique protestante en matière religieuse, a été formulée dans un bref essai critique de diffusion restreinte sur l'idée d'un « esprit universel », mais constitue la doctrine constante de la *Théodicée*⁴¹³.

Mais Leibniz ne s'est pas satisfait de ce premier succès et est revenu sur le problème de l'unité d'une multiplicité pour introduire une innovation conceptuelle inouïe, d'abord passée inaperçue, ensuite devenue l'objet de pensée privilégié des grands leibniziens : Maurice Blondel n'a cessé d'y revenir depuis l'époque de sa thèse complémentaire, d'autant plus que Leibniz était entré dans cet argument à l'occasion d'un débat avec le P. Des Bosses sur l'Eucharistie⁴¹⁴. Selon ce nouveau point de vue, les monades n'entretiennent par leur expression réciproque qu'un lien idéal qui demande à être réalisé. Cette réalisation est l'effet d'une fonction, sinon d'une entité nouvelle, le VINCULUM, dit SUBSTANTIALE dans la mesure où le lien dont il lie les monades leur confère proprement l'acte d'être. Ce lien n'est pas extérieur aux monades, naturellement, car une fois niée la parfaite spontanéité de la monade, la notion devient contradictoire. Mais il n'est pas davantage intérieur aux monades car alors il n'y aurait plus de différence entre l'Harmonie préétablie et le Lien substantiel. Pour sortir de ce dilemme, Leibniz propose de concevoir l'idée d'un lien qui ne ferait que reprendre l'énergie des substances singulières en leur renvoyant leur écho unifié. Par l'effet de ce lien qui les conduit sur la voie de la réalisation, les monades entrent dans une société nouvelle, elles deviennent l'effet de leur propre force et se gouvernent par un altérité qui n'est que le reflet de leur propre identité. Alors seulement elles deviennent réelles. Moyennant cette hypothèse, l'impanation du corps du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie devient intelligible : les monades du pain poursuivent leurs liens expressifs, mais voici qu'elles sont

⁴¹³ Leibniz, « Considérations sur la doctrine d'un esprit universel unique », 1702, in *Système nouveau de la nature* et autres textes, trad. Christiane Frémont, Paris, 1994 (EU) ; cf. *Théodicée*, Discours, § 9 et 10.

⁴¹⁴ Le texte traduit de cette correspondance latine est accessible in Christiane Frémont, *L'être et la relation avec Trente-cinq lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses*, préface de Michel Serres, Paris, 1981 ; cf. évidemment Maurice Blondel, *Une énigme historique* : le « vinculum substantiale » d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur, Paris, 1930.

ressaisies dans le miroir christique qui les réordonne à ses fins. Les apparences du pain sont sauvées, les monades sont intactes, mais elles en viennent à constituer le corps réel du Christ vivant. Le pain est devenu le corps d'un dieu sans avoir quitté ses apparences ni ses constituants⁴¹⁵. Il se pourrait que ces miracles rationnels conduisent la pensée à mieux se comprendre au milieu du pouvoir de transfiguration des divinités modernes⁴¹⁶.

Tant que nos pensées peuvent encore s'écrire dans la langue de Leibniz, nous pouvons supposer que tout espoir d'esquisser des gestes de maîtrise n'est pas vain. Au-delà de cette souplesse d'écriture et de la mise en oeuvre de ces puissants moyens, le lien avec la *Philosophia perennis* dans sa part la plus transmissible est perdu et il n'y a place que pour des philosophies de hasard. Leibniz invente le lien entre l'ancienne philosophie éternelle et les grandeurs évanouissantes de la modernité. La Métaphysique de la Destruction joue son appartenance à la raison dans cette capacité à étendre les schèmes de l'ontologie aux ramifications ultimes de la Transcendance démembrée.

On conçoit en effet quelle aide le modèle du VINCULUM peut apporter à une théorie de l'AUFHEBUNG. Il suffirait d'introduire ici l'idée qu'un accident cosmique a engendré quelque déformation ou quelque anamorphose dans le miroir du VINCULUM. Tout en continuant à recueillir les échos des monades, il marche à rebours de leur accord spontané et les conduit à ses fins propres, qui seront autant de possessions pour les petits mondes dont il s'empare⁴¹⁷. L'univers se retrouve à la fois voué à la complète spontanéité des individus et

⁴¹⁵ On observe un mécanisme semblable dans le *Paradis* de Dante, dans le ciel de Jupiter (chant XVIII) : les âmes s'y meuvent comme des grues dans le soir et dessinent des lettres, des phrases dans l'espace et se fixent finalement dans la forme une aigle héraldique symbole de l'Empire. Le modèle de Leibniz vaut évidemment pour le cas extrême de l'Eucharistie, mais reste significatif pour toute forme qui a un rapport aléatoire avec la nature de ses parties. Le fondement du phénomène n'a aucun rapport avec la forme qu'il assume. Ce dévoilement de la substance libère la métaphysique de la logique du fondement et l'engage dans un double dédoublement, du fondement et du phénomène, du substrat et de la réalisation (ou de l'être et de la relation).

⁴¹⁶ On aurait tort d'enfermer ce modèle explicatif dans le seul univers théologique. Écoutons plutôt comment parle l'Alchimie : « Les principes constituants des métaux étant les mêmes dans tous, il ne s'agit pour faire de l'or avec du plomb, que de lier les parties principes du plomb avec le même lien qui unit celles de l'or, en séparant les impures. Ce lien existe ; la nature aidée de l'art, le manifeste [...] ». Pernéty, *op. cit.*, art. « Transmutation », p. 502. Il est vrai que chez Leibniz, il n'y a aucun reste dans le lien, c'est ce qui fait la puissance systématique du modèle.

⁴¹⁷ Je dis « à rebours », pour garder le mécanisme métaphysique de Leibniz. Mais dans la ligne de la Métaphysique de la destruction, il faudrait dire « aux dépens », ou plutôt aux risques de la destruction des substances engagées dans le Vinculum. Dans l'analyse du signe eucharistique proposée par Arnauld et Nicole dans la *Logique de Port-Royal*, les auteurs soulignent froidement qu'il importe peu que les espèces du pain soient détruites dans le symbole eucharistique : « Et il n'importe de même que le pain de l'Eucharistie subsiste en sa propre nature, pourvu qu'il s'excite toujours dans nos sens l'image d'un pain qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de Jésus-Christ est la nourriture de nos âmes, et comment les fidèles sont unis entre eux. », Partie I, chapitre IV. Et dans cette perspective purement sémiologique (qui fait fi du dogme de la transsubstantiation), ils insistent encore : tant que l'effet du signe subsiste, le signe subsiste, « quand bien même cette chose serait détruite en sa propre nature. » Entendue en un sens plus large, cette théorie des effets de sens sur fond de destruction réelle rejoint évidemment les analyses de Guy Debord sur le caractère parfaitement virtuel du lien sociétal, en les reliant d'une façon décisive à la phase présente de la Métaphysique de la destruction : le lien qui s'empare de la terre possède tellement les substances qu'il peut tout autant les plier à sa loi en les portant à une ontologie auxquelles elles n'étaient pas destinées (Leibniz), que les détruire purement et simplement en les pérennisant dans la seule fonction d'un signe pris en une

guidé par une force inconnue, qui ne procède pourtant que de leur énergie et de leur consentement. Aussitôt le VINCULUM devient non plus l'écho des harmonies favorables, mais plutôt le destin qui s'empare de leurs potentialités les plus secrètes pour les conduire à des fins qui lui sont propres. Un tel VINCULUM est au centre des sorcelleries en cours.

Le VINCULUM de Leibniz, qui faisait surgir un Christ de quelques miettes de pain et s'asservissait l'ancien cosmos depuis cette royauté insensée, était au fond aussi aléatoire que les révélations religieuses qu'il tentait de justifier rationnellement. Destiné à réaliser des liens idéaux, il était réel comme sont réelles les révélations et les Bibles. Il était bon parce que les faits étaient bons. Relu à partir de la modernité, le nouveau VINCULUM respecte la logique démocratique des sociétés humaines, mais restitue le sentiment abyssal de dépossession des sujets engagés dans le lien social. Et quel est donc ce pouvoir du concept chez Hegel, si ce n'est celui d'un pouvoir exercé au-delà des actions réciproques, nouveau VINCULUM qui se fait l'écho non pas de l'autonomie stricte des monades, mais des crises de destruction qui les habite ? L'AUFHEBUNG les recompose en un éclair qui est tout autant leur miroir que leur écho et peut les porter alors à une réalisation à la fois aléatoire et totalisante.

Je reconnais le TRINCH du BEGRIFF dans un tel VINCULUM REALIZANS qui, reprenant en son sein la totalité des AUFHEBUNG, les reçoit en lui, les porte à ses fins et leur donne l'expansion cosmique qui manquera toujours aux enchaînements successifs d'un savoir même absolu. Ainsi Hegel libère-t-il Leibniz de son optimisme, mais Leibniz éclaire les rapports de prégnance qui s'exercent entre une Logique de l'essence et une Logique du concept. Le VINCULUM est la forme d'entendement du concept, mais il en révèle la part miraculeuse et donne son vrai visage au sursaut : une transsubstantiation des êtres finis. Quant au TRINCHBEGRIFF, il exclut l'irénisme des rapports entre les substances et la forme qui les ordonne, mais discerne le risque pris dans toute puissance de réalisation, ce que Maurice Blondel, dans la suite de sa réflexion sur le VINCULUM, appellera l'Action. Mais si le VINCULUM est la hantise de tout pouvoir moderne, le TRINCHBEGRIFF oeuvre pour la part de liberté qui demeure dans tout l'aléa des enchaînements qui rythment la vie de la nature et de l'esprit.

Car il faut se pénétrer de ce paradoxe : c'est bien le concept qui, maintenant l'élan de l'AUFHEBUNG dans les situations finies, devient le garant non pas de la nécessité mais de la contingence. Sans le concept spéculatif et son idée subjective, la relation est toujours aussi nécessitante qu'un enchaînement causal. C'est le concept qui risque les nécessités dans une

figure de sujet, sujet non pas total et systématique, mais gagnant sa majorité dans les aléas de son processus de subjectivation. Parce que le nouveau VINCULUM est un VINCULUM reliant des AUFHEBUNG, il doit être la subjectivisation aléatoire des actions réciproques et des hantises réalisantes. Par le concept, le sujet du VINCULUM est libre et c'est cette liberté qui doit être opposée au destin des formes réalisatrices.

Ce lien désormais, *moins substantiel que librement réalisant*, est l'arraisonnement des qualités par une prégnance unique, qualités qui ne sont plus tant des degrés monadiques que des AUFHEBUNG torturantes poussées aux limites de leur pouvoir de transmutation⁴¹⁸. Les apparences du monde sont ainsi gouvernées par un pouvoir aléatoire, non pas une main invisible, ni un visage innommable, mais par un sursaut qui transforme la parcellisation des états en un continu de sauvegarde. Si une modernité de fluctuation nous presse de supposer toujours un lien occulte exerçant ses pouvoirs de réalisation sur les individus pris dans leur AUFHEBUNG, ce VINCULUM ne pourra être que le point aléatoire d'organisation qu'aucune révélation unilatérale ne certifie, mais qui comme esprit de la terre s'empare des âmes et les conduit au-delà des fins de leur vouloir, jusqu'au Meilleur des mondes aléatoire, c'est-à-dire le monde le plus plein d'AUFHEBUNG et le plus digne de son TRINCHBEGRIFF⁴¹⁹.

S'il faut ainsi restituer à la substance sa puissance de bifurcation dans des ensembles qui la dominent, l'AUFHEBUNG qui déstabilise le développement de la substance et transforme sa ligne prédicamentale en un travail et un risque pour la vie, ne sera jamais plus une AUFHEBUNG duelle, bâtie sur une contradiction identifiable et indépendante des autres facteurs de la vie sociale et naturelle. La logique de la contradiction ne suffit plus ici et c'est toute une socialité élémentaire qui vient corriger les conquêtes que l'esprit s'attribue et les risques dont il célèbre la victoire. Le concept n'est désormais sujet et le monde SUJET-OBJET que dans la condition d'une telle complexification dimensionnelle par les actes du VINCULUM : il se fait tellement l'écho des monades qu'il doit admettre des perturbations dans ses influx et intégrer des conflits de libération à l'issue aléatoire dans la transmission de ses ondes organisatrices.

⁴¹⁸ Selon l'association par assonance de *Qualität* (qualité), *Quelle* (source) et *Qual* (tourment, blessure) proposée par Jakob Boehme et reprise par Hegel : « La '*Qualirung*' signifie dans cette philosophie le mouvement d'une détermination en elle-même, dans la mesure où elle se pose et s'affermit dans sa nature négative (dans sa '*Qual*', son tourment) à partir d'autre-chose, et dans la mesure où, en général, elle est en elle-même sa propre inquiétude, inquiétude selon laquelle c'est seulement dans le combat qu'elle se produit et se maintient », SL, I, p. 104-105, texte inchangé en 1832.

⁴¹⁹ On peut lire ainsi chez Dante l'éloge du Dieu peintre dans le même chant XVIII du *Paradis*, Dieu sans nom si ce n'est celui de Jupiter lui-même, Dieu sans norme ni exemple, Dieu artiste qui peint des aigles dans le ciel pour servir d'archétype aux oiseaux sur la terre : « Quei che dipinge li, non ha chi 'l guidi ; / ma esso guida, e da lui di rammenta / quella virtù ch'è forma per li nidi. », celui qui peint là, n'a personne qui le guide ; Mais c'est lui le guide, et c'est par lui qu'on a en tête Cette vertu qui est une forme pour les nids. », v. 109-111.

C'est donc bien d'être un héros dialectique, c'est mieux de l'être au sein des échanges qu'une république d'échos et de réciprocitys illimitées impose à la pensée. Alors l'AUFHEBUNG, nouvel âge de la Réhabilitation des formes substantielles, devient l'un des moments du VINCULUM, d'un VINCULUM qui réalise les droits du concept sur la terre. Inversement, une telle AUFHEBUNG plastique devra compter avec des faisceaux d'échos qui canaliseront ses sauts morphologiques et croiseront la loi conceptuelle avec des ondes de choc qui orienteront en retour les réalisations en cours.

*

* *

De l'ancien monde hégélien, reste donc l'AUFHEBUNG qui concentre en elle tous les échecs prévisibles des tentatives d'abolir le hasard. Mais ces échecs ne sont plus contenus dans les termes d'une perception seulement analytique du scénario cosmique. Ils interagissent avec des contraintes d'un rang supérieur que jusqu'ici seul Leibniz a été capable de formaliser avec une exactitude suffisante. Et voici que nos vies aléatoires envoient leurs échos brisés jusqu'à un miroir qui les redresse et en fait plus qu'une image reconstituée, mais un pouvoir de transmutation, d'exaltation et de reclassement qui dépasse toutes les puissances de métamorphose de l'esprit.

« Le concept est comme une âme qui n'est pas encore *pleine-d'âme*⁴²⁰ ». La terre, la sphère, le ventre, la Chine, le secret furent ces excès d'âme qui sont remontés par le puits profond du moi. Toute cette exubérance cherche dans un VINCULUM encore anonyme sa forme universelle au-delà de la précarité des AUFHEBUNG singulières prises dans l'idéalité du concept. Ce VINCULUM résume la part occulte de l'ontologie et la philosophie doit lui trouver une destin intelligible avant que la politique ne s'en empare. La politique n'est que le reclassement des ontologies obscures. Les hommes ne suivent que des idées inachevées. Si elle étaient achevées, elles ne donneraient lieu qu'à la satisfaction d'un système⁴²¹.

On peut supposer qu'au niveau cosmique les AUFHEBUNG n'entrent jamais sous la loi du VINCULUM sans y chercher une part de nature. Le VINCULUM ne serait alors que le terme d'un désir de réalisation qui soit d'abord nature. Sans cette hyper-physique, il n'y a de

⁴²⁰ DC, p. 280.

⁴²¹ C'est évidemment toute la différence entre une philosophie de l'absolu et les affirmations unilatérales du décisionisme prôné par Carl Schmitt. C'est pourquoi les débats sur la théologie politique rémanente dans les modèles de souveraineté tombent à faux car on ne sait que dénoncer les nostalgies de la totalité qu'on croit discerner dans ces modèles, alors qu'il faudrait montrer que c'est précisément parce qu'elles ne sont pas assez totales, *parce qu'elles véhiculent des fixations qui se croient soustraites à l'autorité du concept* qu'elles sont tyranniques et mortifères.

métaphysique que de l'esprit et de ses directions sélectives. Avec elle, la métaphysique s'étend légitimement jusqu'à des champs prégnantiels dont la forme diffuse devient plus déterminante que la raison suffisante des entités abstraitement coupées de leur milieu.

Si l'on appelle nature cette divinité élémentaire qui servirait de fond aux actes exposés des hommes pris par la tâche de survivre, celle-ci n'est plus la nature partenaire de l'occidentalisation de l'esprit dont les dieux personnels ont d'emblée prononcé la nullité en la vouant à leur maîtrise. Cette nature n'est plus celle de la terre, mais de l'autre face terrestre de la terre, la mer. Terre et mer partagent ici l'esprit en des âges irréconciliables : l'âge des chemins et l'âge des navigations, l'âge des frontières et l'âge des sillages. Le VINCULUM, dont Leibniz disait qu'il était « en flux à ce qui doit être uni⁴²² », jette ainsi le Système de la terre vers la mer, de la terre ferme vers le large. A partir de cet instant l'analogie a un nom, le concept a un devenir, le discontinu a un horizon. MER est le dernier mot de la Philosophie de la destruction et sa Personnalité pure.

J'appelle *maritimisation de la pensée* la plongée du Système dans la totalité latente dont il provient et le calcul du complémentaire de tous les chemins qu'il trace en poursuivant le temps de la pensée⁴²³. J'appelle *mer de la pensée* le continu idéal dans lequel une pensée qui n'a pas consenti à la liquéfaction des catégories retrouve un éther antérieur à toute séparation. A tout point du système est associé désormais sa contre-image dans le continu de réalisation dans lequel il se reflète et qui le soumet à son pouvoir influentiel. Toute coupure, et partant toute AUHEBUNG dispose d'un centre organisateur dont le concept résumera les démembrements logiques, mais dont les pouvoirs seront ceux d'un continuum contracté qui répond par la concomitance aux successions vécues dans le temps.

Le système du temps se range dans un espace des coexistences seul à même de conférer un être à la succession des sursauts. Le mouvement terrestre né pour la séparation se reflète dans un ciel courbe qui est une mer courbe. Le savoir perd sa linéarité temporelle et retrouve sa géométrie. Cette hypothèse d'une extériorisation ultime et irréductible peut-il appartenir à une logique de l'AUFHEBUNG ? Elle lui appartient car la maritimisation de la pensée ne renonce jamais aux crêtes des vagues que font les sursauts successifs du monde fini

⁴²² Toujours dans la correspondance avec le P. Des Bosses, lettre du 5 février 1712.

⁴²³ Dès lors la pensée, de conceptuelle, se fait topologique. Alain Badiou a observé à juste titre une transformation de ce type chez Richard Wagner : « Je voudrais dire enfin que l'enseignement majeur que nous a apporté Wagner est d'ordre topologique et réside dans la relation entre le local et le global. C'est là le domaine où se situe sa contribution à l'invention d'un certain nombre d'idées novatrices significatives. », in *Cinq leçons sur le 'cas' Wagner*, Paris, 2010, p. 163-164 ; cf. naturellement ci-dessus le paragraphe : *Wagnérisme*. C'est assez dire que la Métaphysique de la destruction suit ici, sous le motif maritime, l'impulsion donnée ci-dessus par René Thom dans la ligne de la réhabilitation des Formes substantielles. J'attire l'attention sur le fait que les lectures de Leibniz qui vont suivre, précisément parce qu'elles se placent sous le signe du VINCULUM, appartiennent plus à une topologie en quête de ses singularités qu'à une logique conceptuelle. C'est précisément ce que signifie maritimisation de la pensée.

venant rythmer les fluctuations du système global. L'espace matriciel ne dispose de nulle autre information que de la mémoire totale des AUFHEBUNG, il se contente de les plonger dans un état d'immédiateté qui résout la somme des médiations en une extériorisation immédiate universelle. Comme dans la cosmographie des Anciens, la totalité des terres émergées où se joue la lutte pour la reconnaissance est cernée par l'anneau des mers qui les nourrit, les contient et les informe au gré de ses marées.

Ce pouvoir d'enveloppement de l'AUFHEBUNG par une nature totale est-elle si étrangère au Système ? On peut trouver encore son nom et son moment dans l'œuvre de Hegel. Il y a chez Hegel une telle nature antérieure aux oppositions qui structurent le système. Il suffit pour s'en persuader de se placer dans un moment capital du système, le passage de la Logique à la Nature. Or Hegel enseigne en cet endroit cardinal qu'il faut distinguer deux types de succession dans le système : l'*Uebergang*, ou passage, et la *Befreiung*, ou libération. Les transitions dialectiques sont des passages, mais l'idée devient nature par une libération qui lui est propre. Le domaine des AUFHEBUNG appartient à la logique du passage, mais il existe encore un dessaisissement de l'idée par elle-même qu'il faut appeler libération. Le VINCULUM quand il devient l'écho des AUFHEBUNG est l'écho des passages. Mais quand il les réalise par sa puissance de convergence propre, il ne connaît que les états de la libération.

Dans le moment de l'Idée où Hegel dit que le concept est comme une âme qui n'est pas pleine d'âme, il a une autre formule qui compte ici : « La réalité objective est certes conforme au concept, mais pas encore libérée en concept⁴²⁴ », *aber noch nicht zum Begriffe befreit*. Cette passion de la libération habite si profondément le système que parvenu au fait de son intelligibilité, elle reparaît et c'est l'idée elle-même qui doit se libérer, non plus en concept, mais en nature. C'est le moment d'en relire le processus unique dans tout le Système, puisqu'en somme c'est le seul et unique instant spéculatif où le passage se suspend, avec le cortège de ses nécessités et de ses aléas, pour laisser place à des états jamais décrits en d'autres circonstances de pensée et d'être :

Dans cette liberté, par conséquent, aucun passage n'a lieu [...] Le passer est donc ici plutôt à saisir de telle sorte que l'idée *se déprend* elle-même *librement*, absolument sûre d'elle et en-repos⁴²⁵.

⁴²⁴ DC, p. 280.

⁴²⁵ DC, p. 393. Le § 244 de l'*Encyclopédie* libère de même la nature du « passage », et même de la « manifestation », pour la suspendre à la libre résolution vers une extériorité qui garde, à tout le moins, le lien d'un « reflet » avec l'Idée.

L'effet de cette déprise est immédiat : elle engendre l'extériorité de l'espace et du temps au-delà de toute subjectivité. Le comble de la logique subjective conduit à cette décision de la plénitude : que la totalité du concept se décide à l'extériorité tout en demeurant science dans la relation du connaître divin à la nature .

Cette pure indifférence creuse pour l'esprit le site même de ses appropriations futures. Cette liberté initiale est d'emblée le théâtre de toute médiation et la somme des victoires à venir. Ce même concept qui se fera science de l'esprit est celui qui se conquiert assez lui-même pour regarder la nature comme son visage parfaitement transparent et le calme d'une maîtrise sans travail. Le système peut désormais se développer selon les syllogismes successifs pour placer enfin la science logique comme l'anneau qui lie la nature et l'esprit, la libération a déjà eu lieu, la décision gratuite qui égalise le concept à la nature en a été la condition et c'est parce que le concept est nature dans l'absolu, et la plus intensive des intériorisations, calme extension dans le cosmos infini, que l'aventure de l'AUFHEBUNG peut commencer et dépasser son moment substantiel en autant de chance de la pensée.

Une pensée accomplie du sursaut ne devra donc jamais négliger ou sous-évaluer cette égalité du concept et de la nature. La nature est plus que la vérité du système, car la vérité est toujours le résultat d'un passage. La nature est la réalisation du système, l'attestation de son totalité et le commencement silencieux de sa parole. Tout travail de la pensée commence par une libération indicible, une décision de perte de soi dans le VINCULUM des états extérieurs que la pensée va oublier trop vite, mais qui joue pourtant le rôle de fond indifférencié de toutes les crises du fondement.

Le concept se comprenant lui-même contient donc cette surprise dans ses puissances : rendre son savoir fidèle à la liberté qu'exige l'esprit, c'est commencer par entendre l'état libre de toute extériorisation et le fond égal de toute différenciation. Le rassemblement de toutes les forces de la négativité a encore cette ressource de consentir à la neutralité identique du gouffre pour y inscrire l'histoire de ses catastrophes fécondes en rebondissements.

Il faut prendre au sérieux une des formules par lesquelles Hegel commencera sa Philosophie de la nature : la nature est contradiction non résolue⁴²⁶. Il y a bien sûr une hâte du passage dans cette non résolution, mais la non-résolution est aussi le visage de la libération par laquelle la nature se fait l'autre du concept en sa totalité. Il y a quelque chose de non résolu dans le système, et c'est la nature. C'est pourquoi la nature se soumet à un système qui va porter à l'intégration la plus complète la temporalité retardée de la médiation qui lui

⁴²⁶ E, § 248.

manque. Mais elle prend congé aussi bien de l'opiniâtreté des résolutions pour maintenir cette béance d'irrésolution qui est la marque de sa liberté jusque dans le cercle des passages. Une liberté inconnue a surgi à l'extrémité du processus logique, une libération a libéré l'AUFHEBUNG de la peine de n'être que la liberté de la nuit et la consolation de la destruction. Au terme du processus il a paru une libération qui gouverne, accomplit et trahit la sommation des devoirs et des oppositions, une libération qui parle un instant une autre langue que celle de la contradiction. Cet instant est mieux que précieux, il brille à la crête de tous les instants-mondes et il annonce un état de la satisfaction qui ne siège plus sur la ruine, mais ne connaît que la transparence et le repos d'une totalité qui a rejoint son terme.

Il y aura donc place pour deux natures : une nature dialectique dans laquelle le concept cherche à se conquérir comme il le fera plus tard dans l'esprit, et un VINCULUM NATURALE qui est une nature de libération, égale au concept, qui le réordonne depuis son extériorité spatio-temporelle et assure par là une neutralité cosmique à la jouissance du Savoir absolu. Je dis que la Métaphysique de la destruction et la philosophie de l'AUFHEBUNG ont déjà dépassé la première nature dans la gestion catastrophiste de la terre et abordent la seconde comme la *Chôra* indicible qui portera les significations futures. Par elle la neutralité d'une libération essentielle outrepassa la course à la nécessité qui liquéfie les catégories, multipliant, au-delà même du Dévoilement de la substance, ces instants-mondes qui sont autant de restitution d'une terre jamais foulée, d'une terre libérée, d'une terre seulement *songée*— terre livrée au foudroiement de Zeus qui la réalise en un grand coup.

Et pourquoi même s'en tenir au versant grec de cette réhabilitation d'un continu fondateur qui soit Nature, alors que la Chine des penseurs corrobore à son tour cette suture de l'ontologie du fond ? Dans un moment inspiré de son enquête sur la religion des Chinois, Marcel Granet a défini le Tao comme une Puissance de Réalisation, distinguant entre un *Tao* Pouvoir antérieur à chacune de ses manifestations, et le *Tao-tô* qui en est l'Efficace et a Vertu. Il donne alors la parole à ce « Possespace » où se résume l'esprit de l'Asie :

Le Continu cosmique est un milieu convenable à la propagation d'une puissance personnelle de réalisation, car il est lui-même le Principe efficient de toute Réalisation. [...] Le Monde est constitué par une Vertu qui, par l'action quasi réelle de catégories semi-concrètes, se spécifie, sans rien perdre de son Continu, et qui permet à tout être distinct (utilisant à la fois la Continuité conservée de la Puissance Suprême de Réalisation, et sa propre participation à l'Efficace première,) d'agir, sans condition d'espace ou de temps, par le moyen des correspondances établies entre les modalités diverses, sur n'importe quelle autre spécification de la Vertu Primordiale⁴²⁷.

⁴²⁷ Marcel Granet, *La Religion des Chinois*, Paris, 1922, 2010, p. 181-82.

Ces projections dans la philosophie comparée ne peuvent avoir fonction de preuves, elles se contentent d'annoncer des formes de réciprocité, elles anticipent des prolongements, elles montrent des centres d'urgence. Ailleurs, Granet définit le Tao comme une « Total efficace, un centre de responsabilité, ou, encore, un milieu responsable⁴²⁸ ». Nous désignons ainsi dans le Tao la restitution d'un continu antérieur à toute spécification, mais nous ne l'invoquons pas au titre d'une croyance, nous lui donnons en même temps la responsabilité de porter à l'acte l'idée un tel fond rassembleur et indivisible. C'est dans l'attente d'un tel déferlement que nous prononçons les mots Tao ou Chine, comme s'ils désignaient une réalité saisissable par notre intelligence. Mais naturellement il n'en n'est rien. C'est pourquoi ces rencontres sont autant d'invocations.

Marcel Granet ajoute encore : « Comme de juste, la musique étant l'expression la plus haute de la personnalité, c'est elle dont le Continu efficace propage le mieux la Vertu⁴²⁹. » Ce résultat n'est pas nouveau. La philosophie se laisse éduquer par la musique, et Hegel par Debussy : *Pagodes* ou *Poissons d'or* résument la remontée d'un taoïsme des vibrations jusque dans le système européen de la compositions musicale et aussitôt l'entrée dans les pouvoirs de la musique ne procède plus de la dissonance résolue, mais d'agrégats sonores affrontés qui cherchent leur échappatoire dans le mouvement et l'aléa mélodiques. Ces aléas s'inscrivent en vue de *La Mer*⁴³⁰.

*

* *

Face à la pesanteur des terres où s'exercent les conquêtes et les épreuves, on procède au renversement ultime, passage de la terre à la mer, et de l'installation à l'embarquement. Après la dialectique de l'inanité terrestre, l'AUFHEBUNG de l'abolition marine s'offre comme une échappatoire. Elle fait de la *maritimisation de la pensée* l'ultime force de

⁴²⁸ Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, 1999, p. 275.

⁴²⁹ *La Religions des chinois*, loc. cit.

⁴³⁰ Reconnaître dans l'AUFHEBUNG une structure de déferlement, c'est répéter un geste qui fut d'abord musical : Debussy ne fait pas que succéder à Wagner, il le dépasse dans des conditions de libération formelle, de mobilisation du temps et du son qui sont autant d'aléas créateurs et d'événements inédits dans l'espace-temps. Pierre Boulez parle à juste titre d'une forme « créée dans l'instant » : « Loin d'être chétivement morcelée, la structure, riche d'inventions, d'une complexité ondoyante, instaure une forme de pensée extrêmement ductile, fondée sur la notion d'un temps irréversible ; pour l'*entendre*, on n'a que le recours de se soumettre à son développement, car une évolution constante des idées thématiques écarte toute symétrie dans l'architecture. [...] *Jeux* marque l'avènement d'une forme musicale qui, se renouvelant *instantanément*, implique un mode d'audition non moins *instantané*. », in *Relevés d'apprenti*, Paris, 1966, p. 344 ; cf. p. 200. Cet instant est évidemment l'instant-monde.

projection du Système, la transformation illimitée par lequel il se propage au-delà de ses limites discursives dans des espaces qui sont autant de prolongements de son site de naissance. Loin de s'y liquéfier, la pensée procède par grandes coalitions de savoirs désarmés et par déferlements fédérateurs des unités dépareillées. La pensée spiritualiste n'est que l'impatience de l'inanité, la pensée maritimiste annonce la recomposition discrète de la vocation philosophique à dire le Tao de la nature. Puisqu'elle ne peut plus la dire sur un mode terrestre et discontinu, elle l'invoque sur un mode ondulatoire et cumulatif, au sein du grand VINCULUM océanique.

Dans un monde mécanique, il n'y a d'autre issue que de faire mémoire de la mer. Ce fut le don précieux de Leibniz aux possibles de la philosophie que d'introduire cette océanisation de la réflexion et de la vie au-delà du monde des chocs dont se satisfaisait la nouvelle mécanique cartésienne. Hegel et Wagner ont tiré parti de cette transformation de la philosophie. Pas assez, car la terre demeure dans ces aspérités. L'heure d'un « sentiment océanique », de ce Sentiment océanique, à la fois asiatique et bouddique, que Romain Rolland opposait aux deuils terrestres de Freud⁴³¹ a sonné pour une philosophie qui a rencontré la Substance, la Chine et le Secret. Soudain la philosophie des contradictions se continue en « fortunes de mer », qui sont autant de Mondes flottants. Fortunes de mer est le nom de la Métaphysique de la Destruction qui a rencontré un orient extrême à ses dialectiques. Mais si fortune c'est AUFHEBUNG, de quoi cette mer étale au-delà des caps est-elle le nom et le masque ?

AUFHEBUNG fut d'abord une langue, et un trope de la langue aux prises avec l'instant du désastre : le TRINCHBEGRIFF. AUFHEBUNG fut un pouvoir et ce pouvoir était celui de la Substance. AUFHEBUNG fut une Asie pour l'âme et un Secret pour l'esprit. Voici, avec la musique de la mer, que l'AUFHEBUNG devient un espace, un continu, une Etendue dynamique où établir les coordonnées de tout événement en recherche de son centre. La Métaphysique de la Destruction s'achève en cartographie d'une mer aux contours incertains et aux courants inconnus. Nous aurons fait assez si, pour finir, nous réussissons à imposer cette question de l'étendue réelle, avec les catégories qu'elle comporte, comme condition d'une pensée qui, avec son temps, était pourtant née avec les seules lois du langage. Mais comment faire pour rendre notre esprit digne de l'immense subtilité des choses ? Comment apprendre à

⁴³¹ Le débat entre les deux amis aura porté sur le premier chapitre de *Malaise dans la civilisation*, que Freud dédiera en ces termes à Romain Rolland : « A son grand ami océanique, l'animal terrestre, S. Fr. » ; cf. Henri Vermorel, Madeleine Vermorel, *Sigmund Freud et Romain Rolland*, correspondance 1923-1936, Paris, 1993, en particulier chapitre 10 et 11.

reconnaître un infini actuel partout et toujours ? Qui enseignera la pensée continue aux labyrinthes que nous nous imposons à force de borner nos voies et d'interrompre nos progressions.

Dans la ligne d'une pensée infinie, la tradition occidentale s'est évertuée à concilier la raison dans son usage légitime, et ce qu'elle appelait la *foi*, qui était directement révélée aux hommes par la puissance suprême. De cette confrontation du naturel et du surnaturel a découlé une augmentation notable des puissances de la raison. Leibniz a été un grand protagoniste de ce débat et c'est déjà une marque de sa volonté d'étendre le problème à de nouvelles possibilités qu'il ait d'emblée précisé que le problème de cette conformité n'est pas plus étonnant, dans le fond, que celui de la liaison par la raison des données de l'expérience : la raison y est saisie comme un pouvoir a priori indépendant des sens, et l'expérience s'y manifeste comme le fondement de toute transmission. Nous lisons ainsi, dès les premières lignes du *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* qui ouvre la *Théodicée*, cette proposition étonnante :

Et l'on peut comparer la Foy avec l'Expérience, puisque la Foy (quant aux motifs qui la vérifient) dépend de l'expérience de ceux qui ont vû les miracles [...]. A peu près comme nous nous fondons sur l'expérience de ceux qui ont vu la Chine, et sur la crédibilité de leur rapport, lorsque nous ajoutons foy aux merveilles qu'on nous raconte de ce pays éloigné⁴³².

Je propose à mon tour de prendre en considération une conformité nouvelle, et non moins nécessaire, entre la RAISON et la MER. La conformité de la raison et de la mer n'est pas moins féconde que l'ancienne conformité entre la foi et la raison, et elle annonce même une extension du domaine des possibles : elle prend en charge toute la solennité de la croyance et la met au service des inérêts globaux de ce que nous appellerons désormais, le TERRAQUE, comme disent les géographes.

Nous avons la ferme conviction que l'épuisement de la raison des terriens n'est pas le dernier mot de la raison. Encore faut-il qu'elle manifeste sa capacité à tirer de la mer, non seulement de la mer géographique, mais de la mer la plus intérieure, de *l'idéalité de la mer*, un renouvellement de ses capacités à enchaîner les vérités au-delà des territoires bornés où elle a cessé d'être créatrice. Elle contribue alors à ce que nous appellerons le TOURNANT OCEANIQUE DE LA PHILOSOPHIE.

La mer sera mise au service de la pensée. La mer sera retrouvée dans la plus terrienne des histoires, l'histoire des savoirs. La mer est requise jusque dans les bibliothèques, et

⁴³² Leibniz, *Théodicée*, Préface, GP, VI, p. 49-50.

devient insensiblement l'autre mer, celle que tout homme porte en soi. L'esprit s'ouvre à la plus complète idée du continu qui puisse l'habiter, non seulement celui d'un espace où chaque point est connexe à chaque point, mais où chaque ensemble de point déferle sur chaque ensemble, où chaque tracé est la limite qu'enroule un plan de rang supérieur, enveloppant de son afflux incessant l'abstraction du trait et de la coupure.

Le quai est coupure, la mer est sa submersion irrésistible et il n'est que la pensée pour résister à un tel afflux de matière et pour lui trouver un sens alors qu'elle est déjà en train de recouvrir les premiers partages de la terre. La pensée requise en milieu marin, c'est comme un dernier legs venu du partage des champs et des propriétés, comme un dernier arpentage des géorgiques de l'homme antique avant le roulis des repères qui va rendre la surface du globe rebelle à toute géométrisation linéaire. La mer se meut et la complication de ses surfaces défie la tâche de mesurer la circonférence du globe. La mer a certes sa cartographie comme la terre, mais la cartographie n'est jamais que celle des fonds et des côtes. La mer mouvante n'a pas une âme de mesure ni de papier et c'est encore être à quai que de demander un savoir fini de la continuité des eaux fractales recouvrant la terre.

Dante désespérait de jamais savoir comment la terre émergeait du cercle des eaux, alors que la terre était plus lourde que l'eau même. Seules les étoiles, pensait-il, pouvaient justifier un tel débordement de la terre sur la mer car leur attraction était l'unique cause concevable de l'élévation de la terre au-dessus de la mer⁴³³. De même pour nous, il nous faudrait une fixation stellaire pour imposer une mesure à la mer nouvelle et savoir où est allé se réfugier la congrégation des eaux alors que nous devisions au sec sur les hauteurs provisoires de la terre.

La culture humaine est l'épopée de la Terre et de ses géants civilisateurs, et elle trouve son terme face à la Mer. Si la civilisation naît dans les bassins des terres continentales, si elle s'édifie le long des grands fleuves, elle tend irrésistiblement vers la mer où elle va trouver sa limite absolue. Toute pensée de l'homme se retrouve ainsi deux fois confrontée à la mer. Tout d'abord le monde de la terre se trouve face à la mer de l'échange et du voyage. Cette mer ne fait que conforter la circularité du monde humain dont le globe de la civilisation planétaire n'est que la métaphore. Les grands penseurs méditerranéens ont connu cette mer. Mais il existe encore une autre mer, à laquelle personne n'échappe. C'est la mer des confins, celle qui se découvre depuis les caps et les promontoires, celle vers laquelle les anciens tiraient en vain

⁴³³ Cf. Dante Alighieri, *Quaestio terrae et aquae*. Il s'agit là de la dernière oeuvre de Dante, une question disputée de forme scolastique que Dante a cru nécessaire de proposer pour sauver la géographie et la géologie qui sous-tendent la *Divina Commedia* contre les objections qui commençaient à se multiplier.

leurs flèches. Au-delà d'elle il n'y a rien d'humain, et elle est le domaine frontière que nul ne traverse et que nous ne connaissons que par des limites. Kant retrouvera ces paysages dangereux et en tirera une justification pour la signification foncièrement négative d'une critique de la raison⁴³⁴. Chez Dante au contraire, après son retour à Ithaque Ulysse repartira pour passer les colonnes de Gibraltar. En s'arrachant à la maternité du bassin méditerranéen, il quitte la mer du retour pour se confronter à des espaces dont nous ne sommes pas encore revenus. La maritimisation en cours repose sur l'évidence qu'il ne nous appartient pas de nous soustraire à la confrontation avec le pouvoir étranger de la mer, même si c'est au prix d'une errance éternelle.

La conversion vers l'immanence ne suffit pas à définir une intention philosophique. Il y faut ajouter la chute du plateau des terres émergées dans l'horizon circulaire du large. Pour qui n'oublie pas cette hantise du large, l'avenir du destin humain semble tout entier reposer dans les grandes arches qui depuis Noé tentent de poursuivre, sur une mer sans repère, l'oeuvre centrée de la civilisation, perpétuant, jusque dans les Açores de l'âme, le culte de l'humanité face à l'immensité de la nature. Peut-on transformer ce culte extrême en la promesse d'un embarquement pour le cercle des mers ? C'est en tout cas le pari d'une philosophie de la mer qui est tout autant une philosophie du mystère :

Que dans une île déserte, au milieu de l'Océan, on trouve tout à coup une statue de bronze, dont le bras déployé montre les régions où le soleil se couche, et dont la base soit chargée d'hiéroglyphes, et rongée par la mer et le temps, quelle source de méditations pour le voyageur ! Tout est caché, tout est inconnu dans l'univers⁴³⁵.

Le tournant océanique de la civilisation a eu son poète avec Chateaubriand. C'est lui qui, dès le *Génie du Christianisme*, a annoncé la fin de l'imaginaire méditerranéen et a précisé la corrélation entre une spiritualité de l'infini et la pensée océanique :

Il faut plaindre les anciens, qui n'avaient trouvé dans l'Océan que le palais de Neptune et la grotte de Protée ; et il était dur de ne voir que les aventures des Tritons et des Néréides dans cette immensité des mers, qui semble nous donner une mesure confuse de la grandeur de

⁴³⁴ « Nous avons maintenant non seulement parcouru le pays de l'entendement pur, en en examinant chaque partie avec soin, mais nous l'avons aussi mesuré, et nous y avons déterminé à chaque chose sa place. Mais ce pays est une île, enfermée par la nature même dans des limites immuables. C'est le pays de la vérité (un nom séduisant), environné d'un vaste et tumultueux océan, siège propre de l'apparence, où mainte nappe de brouillard, maint banc de glace sur le point de fondre, présentent l'image trompeuse de nouveaux pays, et ne cessent d'abuser par de vaines espérances le navigateur parti pour la découverte et l'empêchent dans des aventures, auxquelles il ne peut renoncer, mais qu'il ne peut jamais conduire à bonne fin. », Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, L. II, chapitre III, éd. « Pléiade », p. 970.

⁴³⁵ Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, I, I, II, éd. « Pléiade », p. 473.

notre âme, dans cette immensité qui fait naître en nous un vague désir de quitter la vie, pour embrasser la nature et nous confondre avec son auteur⁴³⁶.

Le *Génie du christianisme* est en sens décisif un Génie du large et il trace un programme pour la philosophie. La philosophie cependant, depuis qu'elle est concept, n'a jamais aimé la mer. C'est Platon qui a commencé par interdire que l'on développe les grands lois du savoir dans les ports et auprès des gens du port. Cette fatalité, qui arrachait la philosophie à la mémoire homérique, s'est poursuivie au long des siècles, au moins jusqu'à Hegel. Hegel, en revanche, sera l'un des penseurs les plus généreux de la vie portuaire, l'un des philosophes les plus embarqués de la tradition et laissera une herméneutique spéculative de la mer. De Hegel date la possibilité d'une philosophie océanique.

Hegel est en effet l'un des premiers à avoir fait de la mer l'un des fondements géographiques de l'histoire universelle et a perçu le rythme différencié du rapport à la mer dans l'espace méditerranéen et dans l'espace atlantique et mondial⁴³⁷. Il a marqué en particulier le caractère concret des régions côtières par rapport au caractère unilatéral du haut pays et des plaines arrosées par les grands fleuves : si le haut pays est la source des invasions, et les plaines le centre des civilisations, le port soutient à lui seul le « lien du monde ». Le port en effet unit les continents, favorise la liberté, et pour cette raison même tend à se séparer de son arrière-pays⁴³⁸. Les grands pronostics de Hegel sur l'Amérique « pays de l'avenir » sont d'abord des pronostics sur l'historicité radicale de la mer et la puissance de dissolution, et d'union, de l'eau.

Mais le même Hegel qui a éprouvé des sentiments mitigés devant la haute montagne et qui s'est montré si fermé au sublime de la nature, ne saurait proposer une ontologie proprement océane où la raison se renforce de son dialogue avec la mer. La mer peut bien être accompagnée par le mouvement du concept, le concept y restera toujours à l'intérieur de lui-même et ne confèrera que de l'extérieur un sens à l'océan. Il en découle que l'intelligibilité de la mer, si elle est indéniable, n'est pas chez lui une intelligibilité maximale, elle est au contraire un moment pauvre de l'esprit. Et de son côté la mer ne va cesser de déjouer l'effort de l'esprit en imposant la contingence de ses formes comme limites à toute ambition totalisante. La philosophie cède ici devant la mer comme elle cède devant la nature entière :

⁴³⁶ *Op. cit.*, II, IV, II, p. 721. Dans ce jugement qui fait date, Chateaubriand semble cependant mettre à part Virgile : « Les tableaux de Virgile [...] ne sont pas bornés à de certaines perspectives de la vie ; ils représentent toute la nature : ce sont les profondeurs des forêts, l'aspect des montagnes, les rivages de la mer, où des femmes exilées *regardent, en pleurant, l'immensité des flots* », II, II, XX, p. 679.

⁴³⁷ G.W.H. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, 1987, p. 71-72.

⁴³⁸ *Op. cit.*, p. 151, trad. Gibelin, p. 74.

On a glorifié la richesse infinie et la multiplicité variée des formes, et absolument contre toute raison, la contingence qui s'imisce dans l'ordonnance extérieure des formations naturelles, comme la haute liberté de la nature, et aussi comme la divinité *d'elle-même* ou, du moins, la divinité qui est *dans* elle-même. Il faut imputer à la manière sensible de se représenter les choses, de tenir la contingence, l'arbitraire, l'absence d'ordre, pour de la liberté et de la rationalité. – Cette impuissance, dont il a été question, de la nature, assigne des limites à la philosophie, et ce qu'il y a de plus incongru, c'est de réclamer du concept qu'il conçoive, et – comme a dit – qu'il construise, qu'il déduise de telles contingences⁴³⁹.

Le concept se dégage d'un coup d'aile de ces infusoires obscènes, mais il se vide d'autant d'une substance vivante désormais livrée à la génération spontanée. Le Système n'est pas atteint, mais il vient de désigner confusément un domaine liminal où lui faudra demain ou se plonger, ou risquer un déficit notoire dans ses capacités de réponse à la destruction des ressources vitales. La guerre pour la reconnaissance jouera demain son ordalie parmi les vents et les algues. Cette contingence échappe au Système.

Le discours encyclopédique pense la mer dans l'horizon de la subjectivité. La vie qui l'habite, tant qu'elle n'est pas la vie d'organismes à forte identité subjective, n'est qu'un pur passage où ne se fixe aucun partage conceptuel entre la vie et la mort. Placée comme le site de la médiation entre la terre et ciel, la mer se laisse saisir comme une abstraction et l'on retrouve la méditation marine sur la vitalité punctiforme de la mer :

La terre ferme et, particulièrement, la mer, de la sorte en tant que possibilité réelle de la vie, bourgeonnent à l'infini, à chaque point, en une vitalité ponctuelle et passagère – lichens, infusoires, multitudes incommensurables de points de vie phosphorescent, dans la mer⁴⁴⁰.

Hegel enregistre bien les récits de voyage de l'époque romantique, avec leurs méduses phosphorescentes et les champs immenses de plancton favorable aux baleines⁴⁴¹, mais il n'est pas en mesure de discerner une morphologie propre de la mer dans ce rapport entre le continu

⁴³⁹ E § 250, Remarque.

⁴⁴⁰ E § 341.

⁴⁴¹ « Les navigateurs parlent en été, du caractère *florissant* de la mer. [...] La mer est remplie d'une quantité infinie de points, de filaments, de plans végétaux ; elle est une tendance à l'éclosion en du végétal. Agitée plus fortement, la mer éclôt, sur d'immenses étendues, en de la lumière phosphorescente. » E, addition au § 341, p. 577. Hegel reste aussi frappé par la force spéculative du miroitement de la mer et, d'une façon générale, par les phénomènes lumineux qui ponctuent la surface de la mer. Mais si cette lumière annonce l'âme, c'est seulement à travers la putréfaction des animaux qui y émergent : « La surface tout entière de la mer, elle aussi, est, pour une part, un éclat infini, pour une autre part, une mer de lumière immense, à perte de vue, laquelle ne se compose que de points vivants qui ne s'organisent pas davantage. [...] La subjectivité de l'être animal ne peut aller ici plus loin qu'à la luisance, à l'apparence extérieure de l'identité avec soi. Ce monde animal ne peut pas retenir dans lui-même sa lumière comme un Soi intérieur, mais il ne fait que s'élancer au-dehors en tant que lumière physique, sans persister. ». La lumière de la mer est cependant, selon lui, infiniment plus significative que la lumière des étoiles : « Là-bas, dans le ciel, la lumière est dans sa primarité grossière non élaborée ; ici, dans la mer, elle fait irruption à partir de l'être animal et en tant qu'être animal, comme la luisance du bois pourri, — c'est là une extinction graduelle de la vitalité et une entrée en scène de l'âme. » En revanche, dans la compénétration de la terre et de la mer propre au vivant qui accède à la subjectivité, « la gélatine, la glaïre deviennent l'habitable de la lumière qui demeure intérieure. », E, § 341, add. p. 577-578.

aquatique et le point vital. En taxant l'émergence de la vie dans l'eau de mer de moment abstrait de l'esprit, il se pourrait qu'il manque l'articulation la plus intime de la vie. En voulant même l'organisme plutôt que la mer informe, ce n'est pas seulement la vie marine qu'il manque, mais l'histoire harmonique des sujets liminaux qui l'habitent.

Le monde liminal fait partie de la mer, la mer est le champ de résonance des petites métaphysiques inconscientes de chaque état substantiel. Quiconque ne fait que traverser le milieu marin de la vie, manque la grande vérité de l'homogénéité de la vie. La vie est la ponctuation de l'eau avant d'être la clôture revenue à soi du sujet. La vie ne décide pas entre la vie et la mort, avant d'exercer la force de la mort sur les vivants. La vie se retrouve dans l'esprit de la mer avant de s'identifier à l'histoire de la mort .

Hegel aura cette formule admirable sur la goutte d'eau de mer : « Chaque goutte d'eau est un globe terrestre vivant rempli d'infusoires etc⁴⁴². ». Mais c'est pour souligner l'impuissance de la mer à soutenir le travail de la négativité nécessaire à l'émergence de la subjectivité :

La mer contient dans elle-même la vitalité d'une façon plus immanente que la terre ferme, dans la mesure où sa fluidité ne permet pas à la réalisation ponctuelle de la vitalité en un vivant de se repousser d'elle et de se maintenir en soi-même face à elle. La neutralité de la mer arrache cette subjectivité commençante à elle-même en la ramenant dans le sein indifférent de celle-là, et elle fait ainsi se dissoudre à nouveau dans l'universel la force vivante de la mer, qu'une telle subjectivité a prise pour soi⁴⁴³.

La subjectivité en mer ne cesse de sombrer dans les conditions de son émergence. Faute de l'arrachement de la vie à la mer, la vie marine n'est jamais qu'une vie élémentaire et, telle la baleine qui ne peut vivre sans replonger dans la mer, l'organisme en reste à la « torpeur non développée⁴⁴⁴ ».

Faute d'une philosophie en mesure de prendre en charge un monde de forces inconscientes, en repoussant de la subjectivité le monde équivoque du liminal, l'hégélianisme ne verra que l'impuissance de la nature dans cette lente émergence de l'individuation à partir de la fécondation de chaque pli de la mer par une vie évanescence. C'est enregistrer la preuve des limites d'une philosophie de la nature : le concept y demeure seulement intérieur à lui-même et y joue le rôle d'un fondement toujours extérieur à sa propre logique. Le concept dialectique est l'intérieur qui se réfléchit, la métamorphose, elle, n'appartient

⁴⁴² E, add., §341, p. 578.

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ « La mer en reste, dans sa fluidité, à la vie élémentaire, et la vie subjective, à nouveau rejetée et replongée en elle, comme dans le cas des baleines, qui sont pourtant des mammifères, ressent, aussi dans le cas d'une organisation plus élaborée, cette conservation de la torpeur non développée. », *ibid.*

qu'extérieurement au concept et la nature ne se présente que comme un système de niveaux successifs privés d'une dynamique propre.

Dans la mer cependant se produit, selon Hegel lui-même, le passage du simple cristal de la vie à la possibilité réelle de la vie. C'est-à-dire que la terre comme habitacle cosmique de la vie devient effectivement porteuse du risque de la vie. La subjectivité y sera d'abord punctiforme et passagère. L'organisme universel ne devient pas encore détermination de la particularité. Le rapport réflexif n'existe pas encore comme organisme animé et comme existence de cette identité. Mais il se pourrait que, comme nous l'avons vu, l'intériorité de Hegel reste très superficielle, se laisse dicter ses lois par les formes de l'extériorité et que, depuis les descriptions dialectiques de Hegel, il reste encore à progresser vers une approche de la substance réelle que tout aveuglement sur le destin des mers interdit⁴⁴⁵.

Il se pourrait que le recul de Hegel devant l'intelligence de la mer soit l'effet de sa dépendance à l'égard de la philosophie critique qui a déclaré illusoire la connaissance de la chose en soi. Pour qui renonce à une ontologie intime des choses, la mer n'est qu'une représentation terrestre ou le site d'une histoire. La mer n'est mer que par ses bateaux participant à l'histoire universelle. Le génie propre des eaux n'est pas sondé. Le phénomène ne se laisse émaner depuis aucun fond. La scission du fondement et du phénomène est peut-être alors évitée, mais c'est toute la possibilité de l'apparaître lui-même qui échappe dès lors à la puissance de la spéculation. Tout autre sera le propos d'une Théodicée devenue « marine » qui remonte aux sources de l'émanation universelle :

Quand je pense à un corps [...], je pense à un corps dont l'essence spécifique, quoique inconnue dans son intérieur fait émaner ces qualités de son fond et se fait connaître confusément au moins par elles. Je ne vois rien de mauvais en cela, ni qui mérite qu'on revienne si souvent à la charge pour l'attaquer⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ L'herméneutique de la nature se substitue sans cesse à la reconstruction de ses principes. Comme telle la mer se retrouve située à l'intersection des structures terrestres et de la subjectivité vivante. Milieu privilégié de la bio-masse, elle étonne par son plancton et ses « immenses ensembles de points-vitaux phosphorescents ». Site de génération spontanée, elle est limitée à cet acte d'organisation punctiforme, sans articulation déterminée selon un développement. Elle n'accède pas à la reproduction, mais se tient à la structure abstraite de la vie. Il ne reste à cette subjectivité abstraite qu'à se supprimer dans la figure de l'organisme animé dont la mer sera la simple condition d'existence. Pourtant, à y bien regarder, la mer n'est sans doute pas un lieu de séparation entre la terre et le ciel, et pas davantage entre la vie et l'organisme, ni même entre le point et l'intérieur ou encore la surface et le dedans. La mer au contraire s'empare des distinctions de la pensée et les soumet à un système d'échos et de variations qui transforme en déferlement ce qui ne se pensait jusqu'ici que sous la forme de hiérarchie. Dans la mer il n'y a pas de coupure, il n'y a que des plis et c'est dans la mer que l'illusion des phénomènes discontinus se guérit pour laisser place aux états continus d'un système autogène qui ne cesse de s'offrir le spectacle de ses apparitions et disparitions. Que représenterait aujourd'hui, non seulement un passage de la pensée à la mer, mais une installation dans l'élément de la mer, dans le moment abstrait des infusoires et de la vitalité punctiforme et passagère ? La subjectivité mériterait alors son nom par son océan plus que par son moi. Elle serait interrogée à partir de son moment géologique et dans la lente montée de la vie à partir de sa fécondation par l'éclair. C'est Moby Dick corrigeant la Philosophie de l'esprit et le romantisme maritime de Melville comme reprise critique de l'intériorité du concept selon Hegel.

⁴⁴⁶ Leibniz, *Nouveaux Essais...*, L. IV, chap. VI, § 8.

Les sujets modernes, se souvenant qu'ils furent semences, devraient prendre des leçons chez les infusoires pour se plier aux ondulations de la mer. La Monadologie leibnizienne est communément contenue dans des problématiques logicistes ou formellement systématiques qui laissent perdre de vue sa fécondité proprement océanique. La philosophie de l'esprit, surtout si elle demeure marquée par le seul souci de la finitude, est insuffisante pour la nouvelle Théodicée. C'est la capture de la Monadologie par la philosophie de la connaissance qui se révèle un point de vue partiel. La monade ne fait pas progresser de la connaissance à la vie, comme il pourrait paraître à première lecture, mais d'états infinitésimaux à des états développés. A ce titre, la monade est d'abord un concept de la régression, non pas tant régression des effets vers la cause première, que régression des états développés vers l'inconsistance flottante des unités élémentaires. La Monadologie est un traité de l'émergence. «Je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et les animaux.⁴⁴⁷» Ici l'entendement se montre plus avisé que la pensée spéculative en ce qu'il s'expose davantage à l'infini : «Il y un monde créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre portion de la matière⁴⁴⁸.» Il faut en somme concevoir une Théodicée devenue *marine* comme une régression inégalée vers les secousses de l'origine. Cette pensée n'est pensée de la traduction intégrale, elle n'est même pensée *de la vie*, que parce qu'elle remonte aux éléments primitifs de l'organisation. Ce n'est qu'à ce titre qu'elle peut valoir dans divers mondes. Le processus leibnizien réunifie le monde en commençant par le diviser et en ne s'arrêtant qu'à des états non développés.

Cette pensée est vraiment une pensée d'après la guerre, ou d'après le désastre. C'est la pensée séminale des lendemains de catastrophe. Elle recommence par des entités infinitésimales et seulement latentes. Avant de se donner de grands corps de sens, elle sonde les présences substantielles fuyantes, les états liminaux de la manifestation, et c'est parce qu'elle parvient à asseoir une ontologie sur ce plan évanouissant qu'elle peut progresser vers les formes instituées de la nature et de l'esprit. Elle ne fonde en raison qu'en remontant à des conditions apparemment négligeables.

Mer signifie, on l'a dit, une proposition de régression à travers laquelle le monde substantiel et harmonique refoulé par le devoir-être des Terriens se trouve reconstitué, non pas sur le mode formidable de la conscience humaine en son Odyssée, mais sur un humble mode

⁴⁴⁷ Leibniz, *Monadologie* (M), § 82.

⁴⁴⁸ M., § 66.

protozoaire qui semble défier les intérêts de la conscience et du retour à soi. La mer résume ainsi l'appel à des possibilités substantielles négligées parce qu'elles prospèrent aux limites de l'informe et engendrent des phénomènes harmoniques si vastes qu'ils passent nos possibilités de perception. C'est à ce titre qu'elle intéresse la philosophie car elle tourne l'esprit vers l'élémentaire.

La philosophie de la mer est une philosophie du réensemencement du complexe par le simple et de l'émergent par le diffus. Elle ressaisit des entités vitales dans des postures si simples qu'elles en deviennent purement métaphysiques. C'est en ce sens que la mer est un entrée en métaphysique, comme est entrée en métaphysique le rêve, l'évanouissement, la vie fœtale et toutes les formes de mobilisation de la substance inconsciente pour engendrer le continu primordial à partir de ses vibrations élémentaires.

La fameuse exclamation leibnizienne : « il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers⁴⁴⁹ » est la grande formule de la mer, c'est-à-dire d'un regard continu sur les entités séparées de la terre. Le principe de convenance devient un principe de milieu, et le principe du meilleur le principe de l'interaction marine entre les points animés de la vie multiforme. « Il y a de l'organisme partout » n'est pas seulement le constat désabusé du concept sur la vanité de la contingence, il est le début d'une pensée qui passe du vide au plein et de la subjectivité satisfaite de son histoire à la substance inquiète cherchant à éclaircir son point de vue limité sur le tout.

Un jour, André Malraux s'est risqué à la pensée des infusoires :

J'ai vu l'océan malais constellé de méduses phosphorescentes aussi loin que la nuit permît au regard de plonger dans la baie, puis la frémissante nébuleuse des lucioles qui couvraient les pentes jusqu'aux forêts disparaître peu à peu dans le grand effacement de l'aube ; si le destin de l'humanité est aussi vain que l'était cette lumière condamnée, l'implacable indifférence du jour n'est pas plus puissante que la méduse phosphorescente qui sculpta le tombeau des Médicis dans Florence asservie, que celle qui grava les Trois Croix dans la solitude et l'abandon. Qu'importe Rembrandt à la dérive des nébuleuses ? Mais c'est l'homme que les astres nient, et c'est à l'homme que parle Rembrandt⁴⁵⁰.

A cet humanisme sublime, la pensée des infusoires harmoniques apporte une continuation plus sereine. « Le reste est espèces soumises, et mouches sans lumières », murmurait encore Malraux. Chaque portion de matière est bien un mouvement confus et un grouillement, mais même si nous ne discernons pas toujours les poissons l'océan enseigne assez que ce chaos n'est confus qu'en apparence, non qu'un ordre figé s'y exprime, mais des

⁴⁴⁹ M., § 69.

⁴⁵⁰ André Malraux, *Les Voix du silence*, Paris, 1951, p. 639.

ruissellement et des flux s'y ordonnent selon des harmonies sous-jacentes dont l'horreur parfois ne doit pas dissimuler la profonde signification vitale et l'interaction dynamique.

Toutes les masses ne composent point pour autant des corps organiques et l'univers, pas plus que la mer n'est une fleur ou un grand animal. Il n'y a pas d'esprit universel unique ni de substance totale, même du point de vue des eaux, il y a une masse étendue gouvernée par des âmes changeant de corps peu à peu et par degrés, par une métamorphose qui n'est ni une métempsychose ni une transmigration. Telle est la leçon des méduses aux pensées tragiques de la terre.

La pensée trouverait donc non seulement dans le vivier leibnizien, mais encore dans l'Océan Pacifique et les Polynésies imaginaires ou réelles, une mesure où exercer ses facultés rationnelles. La mer n'est pas seulement un imaginaire, c'est un champ où la pensée pure peut exercer toute sa puissance, un fait de vie opaque où l'intelligibilité est appelée à essayer ses diverses formes d'ordre et de mettre à l'épreuve ses systèmes de résonance. Le concept y joue sa capacité herméneutique, c'est-à-dire de restitution, à un degré d'homogénéité spirituelle toujours croissant, les singularités terrestres.

Le vaste océan prend donc le relai de la main de Rembrandt tremblant dans le crépuscule. Mais la mer dans son mouvement et sa profondeur est l'appel même de l'intelligence.

Dans un premier moment en effet, la mer semble l'argument brutal de ceux qui défendent qu'il n'existe pas d'âmes particulières, mais seulement une âme unique, dont chaque âme n'est qu'une goutte destinée à revenir à la totalité dont il provient. Cette rationalisation sommaire du destin de l'âme individuelle ne mérite selon Leibniz que cette remarque :

Et si on s'imagine, que l'Esprit Universel est comme un Ocean composé d'une infinité de gouttes, qui en sont détachées quand elles animent quelques corps organique particulier, mais qu'elles se reunissent à leur Ocean après la destruction des organes, on se forme encore une idée matérielle et grossière [...] ⁴⁵¹.

La mer résumerait ainsi, par sa forte capacité à solliciter les images, le point de vue non seulement naturel, mais invincible d'une raison grossière. Cette grossièreté est-elle le fait de la mer, ou de terriens sourds à la complexité marine ? Car réduite à cette analyse sommaire il ne saurait y avoir de conformité de la raison et de la mer. Il se cache plus cependant d'averroïsme que d'océanographie dans cette version indéracinable du panthéisme. A

⁴⁵¹ EU, p. 226.

l'averroïsme, il convient tout d'abord de répondre par une pensée véritablement harmonique qui restitue tout leur droit aux substances individuelles, sans pour autant renoncer à la corrélation des parties dans le tout :

Le Système de l'Harmonie préétablie est le plus capable de guérir de ce mal. Car il fait voir qu'il y a nécessairement des substances simples et sans étendue, répandues par toute la nature⁴⁵².

Cette multiplicité est la condition pour échapper à toute tentation moniste ou monopsychiste, et même du panthéisme poétique, à la façon de Virgile. La mer peut être révélée à elle-même par cette vision renouvelée de la raison et cette nouvelle souplesse de l'intelligibilité. Si Leibniz sème de par le monde ses infusoires substantiels, il va maintenant leur confier le soin de rendre autrement intelligible le déferlement marin, avec ses bruits et ses vagues.

L'océan va d'ailleurs devenir très vite l'argument péremptoire que Leibniz mobilisera contre les argumentations seulement terrestres qui s'en tiennent à une vision morcelée de ce qui est :

Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles : l'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan⁴⁵³.

Océan signifie désormais ceci : chaque substance a contribué idéalement, avant son existence, à la décision de faire exister ce monde. Rien ne peut être pensé à part sans cette interconnexion, pas même les maux d'ailleurs, qui sont corrélés à l'ensemble et font, malgré tout, de ce monde le meilleur des mondes, et donc le seul digne d'exister.

Dans cette totalité réglée tous les possibles sont solidaires et leur connexion fait du monde qui finalement existe un monde numériquement un. C'est cette unité d'abord idéale, et ensuite réelle qui fait du monde un océan. Cet océan n'est pas la mer sourde du monopsychisme, c'est la mer de l'interdépendance totale, c'est la mer vivante dont tous les points tendent vers la vie dans un effort égal, c'est la mer continue parce que distinguée, qui ne considère pas comme une antinomie d'être à la fois une somme de points et un élément continu. Il n'est ici question de mer que parce qu'il est question de relation.

Cette mer mercurielle est à l'origine d'un renversement de l'interprétation initiale de la mer des âmes. Car qu'est-ce que la mer ou la vague sinon un amas ou une somme ? « L'océan

⁴⁵² EU, p. 535.

⁴⁵³ Leibniz, *Théodicée*, § 7.

est un amas de gouttes⁴⁵⁴. » La mer leibnizienne ne sera pas un tout donné, mais un système de résonances, un essaim vivant, interdépendant et uni non pas par quelque entité imaginaire, mais par un réglage qui révèle la nature purement idéale de ce qui nous apparaît sous l'apparence d'une masse matérielle. Car si la mer est pleine de vivants, il n'est pas nécessaire pour autant qu'elle-même soit un gros animal :

Et quoique [...] l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante, ni poisson, ils en contiennent encore [...]⁴⁵⁵.

La mer est une connexion et non pas un tout, un jeu mouvant de vies et non pas un vivant inerte. Qui l'entend entend non pas « la mer », mais des cascades de gouttelettes. Chaque point de la mer a une fonction et une histoire, et la mer vivante n'est que leur somme réfléchie. Il faut penser la mer par son détail et non par son tout. A ce prix la mer devient un système et non pas une substance. Elle est plus qu'une subjectivité, elle est le jeu des sujets.

Hegel avait donc tort d'opposer la mer des individualités évanescentes à l'animal organisé. La mer n'est mouvante que par la masse des points organisés qui l'habitent. Tous les infusoires ont la main de Rembrandt en eux et le plancton déjà est une ontologie à soi seul et la seule qui soit tout d'abord intelligible. Aussi cette mer, comme tous les corps composés, est-elle « dans un flux perpétuel comme des rivières et des parties y entrent et en sortent continuellement⁴⁵⁶. »

On objectera que la mer n'a pas de monade dominante qui l'organise. Mais les rivières en ont-elles ? En réalité, la mer et les rivières sont des amas ordonnés par leurs bords ou leurs lits. L'âme de la mer, c'est sa place sur la surface terrestre, comme l'âme de la rivière c'est la pente de la terre qu'elle suit. Par la forme de ses bords, l'eau s'organise et devient la résultante du jeu de la force poussée à son dernier détail et considéré dans son infinité actuelle : « La continuité n'est pas une chose idéale, mais ce qu'il a de réel, est ce qui se trouve dans cet ordre de continuité⁴⁵⁷. » Ce qu'on trouve dans l'ordre de continuité de la masse marine, ce sont les vagues, et dans les vagues toutes les inflexions de l'eau se prêtant à la loi de ses bords.

Il n'y a pas d'autre continuité de la mer que l'interaction de ses éléments réels. Dans le phénomène de la mer, le tout est peut-être antérieur aux parties, mais cette mer, si elle est continue, ne sera réelle que par ce qui se trouve dans cet ordre de continuité. Car seul le

⁴⁵⁴ EU, p. 535.

⁴⁵⁵ M, § 68

⁴⁵⁶ M, § 71

⁴⁵⁷ Leibniz, *Lettre à Rémond* de juillet 1714, GP III, p. 622.

simple est réel et dans le réel le simple est antérieur aux assemblages. Les parties y sont actuelles et sont antérieures au tout. Aussi massive soit-elle, la mer n'est en somme qu'une immense manifestation idéale et son ontologie se réduit aux êtres réels qu'elle corrèle.

Les parties seules sont la force, la mer n'est que l'effet de leur jeu. Aussi fondé soit-il, le miroitement de la mer n'est donc qu'un résultat. Il est le continu qui résulte du discontinu, il est la preuve que l'ontologie des différences absolues peut engendrer un élément sans trou et toujours divisible sans qu'un dernier terme paraisse. Il est la preuve qu'un système de l'harmonie est à la mesure des phénomènes de la nature.

C'est en mer d'abord que la matière révèle son inconsistance fondamentale. C'est en mer que la simple étendue révèle qu'elle ne peut constituer à elle seule la réalité des choses matérielles. L'étendue des eaux dévoile l'inconsistance de l'étendue et le mouvement du navire révèle des forces élastiques qui ne peuvent s'expliquer par la seule géométrie spatiale. Toute montée au large est une entrée en métaphysique où la matière avoue son incapacité et exige l'entrée en scène de principes invisibles de l'énergie. De même que la mer impose une ontologie de la vie liminale, elle anticipe toute critique de la consistance de la matière.

La mer n'est pas un espace réel et continu parsemé de point. L'étonnant est que cette vérité, arrachés aux plus hautes spéculations, va bien à la mer qui semblait d'abord plaider pour son contraire. C'est la révolution qu'exige le recours aux monades, c'est-à-dire à des unités substantielles fondement des phénomènes. Il ne faut pas pour autant concevoir les monades leibniziennes comme de points dans un espace réel, comme s'ils se remuaient, se poussaient, se touchaient. Toutes ces approximations contreviennent au principe de l'idéalité de la mer.

Certes, à échelle humaine, les choses se passent bien comme si la mer était le contenant et la vie le contenu. Il semble n'y avoir que conflits de forces, pressions et impressions entre les moments de l'eau, influences du milieu sur la vie qu'elle conditionne. Pourtant tous ces jugements naturels ne procèdent que d'une même illusion sur le caractère substantiel de l'étendue en général, et de la mer en particulier. Mais si on met en cause cette prétention, reste une question dont le maritimiste fait sa torture intime : d'où vient la consistance des flots, pourquoi les eaux se donnent-elles des formes, pourquoi y a-t-il événement au sein de la grande bleue ? Et si de tels événements ne résultent pas des tourbillons mécaniques de l'étendue visible, où gît la force de la mer ?

Si elle ne repose pas seulement sur la quantité mis en mouvement, elle doit résulter de l'action de substances simples. Il ne suffit pas dire que la surface des eaux est ponctuée

d'animalcules, mais il faut ajouter que ce phénomène cohérent n'est lui-même que l'effet de l'harmonie entre des animalcules invisibles et vibratils dont les résonances s'entre-expriment.

La mer est un effet, la mer avec ses bateaux sont des phénomènes bien réglés comme la musique et derrière leurs somptueuses apparences il y a le travail innombrable de forces réglées qui font porter tout leur désir d'existence à créer cette symphonie. La mer semblait consister dans le tout, elle n'existe que par ses grains insécables.

Tout est échange idéal dans un monde où aurait pu ne triompher qu'un totalitarisme matériel dont nous avons déjà traversé l'arrogance et la cécité à l'égard des formes spirituelles. Il faut ainsi remonter au principe des eaux pour entendre la destinée des âmes. Même réunie en effet à l'océan des âmes, l'âme singulière restera toujours, selon l'analyse leibnizienne, l'âme particulière quelle a été. Le tout n'est que la somme des parties devenues insensibles au milieu de tant d'autres. La force totale n'est que la somme d'états insensibles des forces dérivatives, selon cet axiome qui brise le matérialisme en même temps qu'il brise l'illusion de la force des corps : il y a équipollence entre l'effet entier et la cause pleine. Quelle est ici la portée de ce principe ?

Un échange causal n'est jamais le passage d'une cause simple à un effet simple, c'est l'expression d'une somme de causes par une somme d'effets . La matière est jamais brisée par son infinité même. Parce qu'elle est infiniment divisible, et active par la sommation infinie de ses états, elle ne possède jamais une capacité unique ou une qualité active suffisante pour agir sans dépendre du processus de sa sommation. L'équipollence de la cause pleine et de l'effet entier inscrit des régularités dans la nature, mais introduit par le même mouvement l'intégration de multiplicités infinies dans chaque échange local. Cette intégration ne peut être maîtrisable que par un plan d'ensemble dont la sagesse soit infinie : ce plan d'ensemble est l'Harmonie préétablie. La mer y est soumise. Elle y est soumise comme la terre, mais la terre était une pulvérulence granuleuse, et la mer un tout continu. On aurait pu croire que la mer aurait racheté la terre plurielle et que l'idolâtrie de la matière était justifiée par les paysages marins. Il en est tout autrement : c'est la mer qui commence le discours sur le peu de réalité de la matière et c'est l'équipollence de la mer qui enseigne à quitter les compacités de la terre pour entrer dans l'harmonie de la force.

Si nous passons maintenant des composantes générales de la réalité aux conditions de leurs perceptions, le même rapport se retrouve : les grandes masses sensibles ne sont qu'un assemblage confus des éléments particuliers qui les composent, tous sensibles au demeurant, faute de quoi l'effet total ne serait pas davantage perceptible. La mer a ses vagues, la vague a

ses gouttelettes et chaque moment de vie garde son individuation, même insensible, jusque dans le processus total :

Ces petites perceptions sont de plus grand efficace par leurs suites qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images de qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que des corps environnants font sur nous, qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers⁴⁵⁸.

Dire la mer, s'embarquer dans cette liaison qui précède toute matière, toute masse, toute qualité même, c'est comprendre que cent mille riens ne sauraient faire quelque chose et que la promenade le long de la mer est une leçon de philosophie. Cette mer phosphorescente, Hegel en faisait le moment le plus pauvre de l'esprit et Malraux cherchait les gestes créateurs qui en découperaient la désespérante monotonie vitale. Mais Leibniz recueille cette fragilité et cherche à en fonder les ponctuations de surface en des variations de points vitaux, encore plus insensibles et soustraits à l'observation. C'est dans les plis de cette infinité actuelle, loin de nos prises mais analogues à notre âme, que se révèle un pouvoir de l'universel, une mise en réseau de l'harmonie auxquels les penseurs plus pressés de trouver un sens global ne sauraient se rendre attentifs. Ce parti pris des riens qui sont est le début de l'harmonie, c'est-à-dire du privilège de la relation sur le termes, et du réglage des changements sur la persistance simple :

En me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner; nos perceptions confuses sont le resultat des impressions que tout l'univers fait sur nous.⁴⁵⁹

La mer est un chemin d'entrée dans l'analogie du monde. La mer va bien à l'âme et leur analogie donne raison au sentiment de toute-puissance du système de l'Harmonie préétablie .

« Je me flatte d'avoir pénétré l'Harmonie des différents règnes⁴⁶⁰ » : c'est que la mer est une grande entrée dans la dimension métaphysique de l'étendue et, à ce titre, dans la

⁴⁵⁸ Leibniz, *Nouveaux Essais...*, Préface, p. 39.

⁴⁵⁹ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, fondés en raison, § 13 ; on retrouve le même thème dans une lettre à Sophie Charlotte où Leibniz analyse le sommeil, la vie fœtale, l'évanouissement et même la mort, tous états de la vie subliminale de l'âme dans le rapport à son corps : « Il en est à peu pres comme lors qu'on est étourdi par un grand bruit, composé de plusieurs petits sons, qui ne sauroient estre discernés, et où il n'y a point d'ordre ny harmonie à remarquer. C'est ainsi qu'on entend le bruit des vagues de la mer, qu'on n'entendrait pourtant pas, si on n'avoit point quelque petite perception de chaque vague. », GP, VI, p. 515. La mer est une immense symphonie qui surpasse notre capacité à compter les vibrations qui l'animent. Mais la mer, comme la musique, ne peut être écoutée sans que l'âme compte : « La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres, et dans le compte dont nous ne nous appercevons pas, et que l'ame ne laisse pas de faire, des battements ou vibrations des corps sonnans, qui se rencontrent par certains intervalles. », *Principes...*, § 17. Nul effet de mer sans cette rythmique de sommation.

⁴⁶⁰ Leibniz, *Lettre à Rémond*, janvier 1714, GP, III, p. 607.

métaphysique de la matière. En elle la matérialité est saisie non pas seulement comme une simple quantité abstraite, mais comme une qualité qui s'étend et est douée d'une réalité substantielle irréductible à l'espace :

J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'étendue n'est autre chose qu'un Abstrait, et qu'elle demande quelque chose qui soit étendu. Elle a besoin d'un sujet [...]. Elle suppose même quelque chose d'antérieur dans ce sujet. Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature de ce sujet, qui s'étend, se répand avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature : par exemple, dans le lait, il y a une étendue ou diffusion de la blancheur, dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté; dans le corps en général une étendue ou diffusion de l'antitypie ou de la matérialité⁴⁶¹.

Jamais peut-être la vie d'un élément comme la mer n'a été mieux saisie, dans ce mouvement où la substance crée son espace en se développant, ou l'étendue qu'il occupe n'est qu'un effet de la multitude de ses dimensions substantielles. Voici les diamants qui ont leurs « marées » de dureté, et la mer qui s'étend comme du lait renversé, chaque substance composée conquérant son espace de toute la force convergente de son essaim substantiel. Leibniz n'est pas un penseur « baroque », c'est un penseur portuaire et maritimiste, et ses plis sont des plis de vagues plus que des plis de fraise ou de chasuble. En lui, la mer se reflète pour donner tort aux penseurs massifs et aux penseurs confus, comme si chaque crêt du déferlement universel plaiderait pour une solidarité des singularités inconnue des matérialistes comme des spiritualistes trop vite arrivés au principe.

De la mer, on dira ce que Leibniz dit de l'âme et l'on écrira : « La mer ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup ses replis, car ils vont à l'infini⁴⁶². » Ou même on essaiera de concevoir de la mer ce que Leibniz dit de Dieu dans son rapport à l'âme : la mer est son objet externe immédiat⁴⁶³. Mais la mer de Leibniz ne sera la mer totale que sous la raison d'une punctualisation réelle engendrant le phénomène de la continuité perçue. Parce que chaque partie de ce tout sera douée d'une fonction et d'une mémoire des impressions, la mer leibnizienne sera pleine de plis, d'arêtes et de tourbillons qui font de sa totalité une histoire plus qu'une matière. Une mer homogène est aussi impensable qu'un fluide parfait, ou que d'autres hypothèses qui semblent plus vraisemblables : « des Atomes nageans dans un fluide qui exclut le vuide ». Mais Leibniz

⁴⁶¹ Leibniz, *Entretiens de Philarète et d'Ariste*, GP, VI, p. 584.

⁴⁶² M., § 61.

⁴⁶³ C'est détourner, bien sûr, le texte de Leibniz de sa formulation : « Dieu seul est l'objet externe immédiat. » Leibniz, *Nouveau Essais...*, II, I, §1, p. 92. Mais c'est répondre à Lacan : « Le sujet est, si l'on peut dire, en exclusion interne à son objet. », *Ecrits*, p. 861.

se récrit car cette soupe atomique est encore trop homogène et passive pour la complexité réelle :

Mais il montre que le vuide, les Atomes ou la dureté parfaite, et enfin le fluide parfait, sont également contre la convenance et l'ordre⁴⁶⁴.

Un tel fluide contreviendrait au principe d'individuation qui s'applique même aux gouttes d'eau de mer. La mer leibnizienne est ainsi une mer déferlante, mugissante, articulée et déterminée en chacun de ses mouvements et toute force y déploie son action selon sa particularité. Cette mer est une topologie plus qu'une présence, elle est une orchestration avant d'être un paysage. C'est cette mer des crêtes et des maelströms qui sert à penser le phénomène du monde et la théodicée qu'il appelle jusque dans ses irrégularités. Ainsi une Théodicée conséquente est-elle toujours une THALASSODICEE.

Les points sur la mer ne sont donc pas seulement des points de vie dérivant à la surface des océans car la mer elle-même n'est constituée que de points de force et d'une vitalité latente. La vie n'advient pas à la mer, elle est la vie engendrant un corps continu pour s'exprimer. C'est toute la mer qui est donc punctiforme et qui l'est pour n'être que plus radicalement continue. Ce n'est pas le plancton qui est dans la mer, mais la mer entière, crête et écume, qui se trouve tout entière résumée dans ces amas de vies éphémères croissant sur sa surface orageuse où l'eau se fait gouttes et les gouttes autant de mondes : « surtout si ces gouttes gardent quelque reste de leur estat precedent ou ont encor quelques fonctions⁴⁶⁵... ». Si on retire en effet les fonctions propres à chaque goutte, on tombe dans une absurdité :

On tombe dans une opinion contraire à la raison et à toute la bonne philosophie, comme si aucun estre subsistant pouvait jamais parvenir à un estat où il est sans aucune fonction ou impression. Car une chose jointe à une autre ne laisse pas d'avoir ses fonctions particulieres, lesquelles jointes avec les fonctions des autres en font résulter les fonctions du tout, autrement le tout n'en auroit aucune, si les parties n'en avoient point⁴⁶⁶.

La mer est donc la somme de goutelettes fonctionnelles et mnémonique. On n'hésitera donc pas à entrer dans le système de la mer pour comprendre le système des mondes car c'est là-bas partout comme ici, au degré de perfection près. La mer aurait pu être le véhicule d'un panthéisme matériel et devenir l'alliée de Spinoza en se couvrant des pensées généreuses de

⁴⁶⁴ Leibniz, *Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Theodore*, GP, VI, p. 589.

⁴⁶⁵ *EU*, GP, VI, p. 536 ; et encore : « Outre que j'ay monstré ailleurs, que chaque Estre garde parfaitement toutes les impressions qu'il a reçues, quoyque ces impressions ne soyent plus remarquables à part, parce qu'elles sont jointes avec tant d'autres. Ainsi l'ame, reunie à l'ocean des ames, demeuroit tousjours l'ame particuliere qu'elle a esté, mais separée. », *ibid.*.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

Virgile. Elle devient, au contraire, la mer de la résonance universelle qui dit adieu aux surdités de la terre :

L'Univers estant une maniere de fluide, tout d'une piece, et comme un ocean sans bornes, tous les mouvements s'y conservent et se propagent à l'infini, quoyque insensiblement, comme les cercles dont je viens de parler qu'une pierre jettée fait naistre dans l'eau, sont propagés visiblement à quelque distance, et quoyqu'ils deviennent invisibles à la fin, l'impression ne laisse pas de continuer et de s'étendre à l'infini...⁴⁶⁷

Selon le point de vue des gouttelettes et du fracas des vagues, la mer devient une entrée dans les desseins de la vie, et comme un miroir qui exprime, mieux qu'on ne croit, l'harmonie des mondes. C'est donc à elle qu'on s'autorisera de demander un asile pour l'intelligence au jour où la terre émergée semble sans raison. Quand la terre peine à être quelque chose plutôt que rien, la mer apporte le recours de sa géographie mouvante et de son architectonique profonde. L'eau et le bateau apportent leurs échappatoires à une pensée enfermée dans les finités des régions compartimentées de la terre.

Qui sait ce que contiennent les étoiles et quelle histoire se développera parmi les bêtes lorsque leurs pensées confuses auront assez évolué dans l'histoire de l'univers ? Mais qui sait, surtout, ce que peut le mer sur nos rivages, elle qui contient peut-être des schémas de complexité et des phénomènes de connexion qui étonneront toujours ceux qui s'appliquent à découvrir l'infini de la force entre les termes finis des réalités actuelles. Tel est le grain de mer qui vient à bout des flaques opaques du matérialisme.

Sous la pression de destructions irréversibles, AUFHEBUNG est devenue un instant-monde, c'est-à-dire un point menacé par l'étendue, le point une monade contrainte par la substance totale, la monade le point critique d'une vague qui tout à la fois déferle et se retire. Ce chemin fut en somme celui d'une éduction de l'intelligence à la dimension maritime du TRINCHBEGRIFF. En faisant de l'entendement une *camera obscura*, Leibniz enclôt dans notre cerveau cette mer plissée et frémissante, source de tout intelligibilité. Supposons, dit-il, que soit tendue dans la chambre noire de l'entendement une toile :

Qui ne fût pas unie, mais diversifiée par des plis, représentant les connaissances innées ; que de plus cette toile ou membrane, étant tendue, eût une manière de ressort ou force d'agir, et même une action ou réaction accommodée tant aux plis passés qu'aux nouveaux venus des impressions des espèces. Et cette action consisterait en certaines vibrations ou oscillations, telles qu'on voit dans une corde tendue quand on la touche, de sorte qu'elle rendrait une manière de son musical [...] Il faut que la toile qui représente notre cerveau soit

⁴⁶⁷ Lettre à Sophie du 6 février 1706, GP VII, p. 567.

active et élastique. Cette comparaison expliquerait tolérablement ce qui se passe dans le cerveau ; mais quant à l'âme elle représente sans étendue ces mêmes variétés des masses étendues et en a la perception⁴⁶⁸.

L'âme exprime la mer élastique qui est tendue au fond de notre cerveau. L'âme présente en esprit les nodosités furieuses du flot, les enroulements de la surface marine. L'âme est le miroir concave de l'agitation marine et l'expression intelligente de la variété inhérente à la mer. Tout cerveau est une sombre mer ouverte à la réception des impressions du ciel et du monde changeant des forces, mais l'âme en est la raison géométrique et rend raison du tracé des complications que concentre notre cerveau actif et plein de ressort. L'homme chérit la mer jusque dans sa complexion la plus intime et c'est dans ses hémisphères cérébraux que se projettent d'abord les quarantièmes rugissants ou la mer lance les vagues de ses amas et en garde la mémoire. Car la mémoire de l'eau est un plaisanterie peut-être lorsqu'il s'agit des pans atones de l'eau douce, mais tout déferlement, tout gonflement de vague est à coup sûr un chef d'œuvre de mémoire, faute de quoi nulle suite ne saurait s'engendrer sur la surface des eaux et rien ne finirait par arriver dans le désert du large car rien n'aurait commencé à se lever. La mémoire des eaux est la condition de tous les mouvements d'ensemble de la mer et c'est inversement la mer qui enseigne la composition des mouvements dans l'élément des surfaces.

Notre Théodicée marine répond au vœu d'un embarquement atlantique, pourvu que cette eau ne soit pas seulement un élément, mais d'abord une architecture de pensée et une idée complexe en voie de perpétuel réordonnement. On y peut trouver une idée de la puissance d'expression au fond des âmes et de son pouvoir sur la simple étendue. On y trouvera surtout une éducation de la raison considérée comme puissance d'enchaînement des vérités, c'est-à-dire comme puissance d'expression des connexions réelles. C'est une telle raison qui, éduquée par la mer, est désormais requise pour affronter les pires discontinuités de l'heure. Or rien ne brise plus les continuités nécessaires que l'heure de l'*attentat*. Mais l'*attentat* appartient à la terre.

⁴⁶⁸ Leibniz, *Nouveaux Essais...*, II, XII, éd. cit. p. 121.

Tristesse d'Olympio *légende d'un jour*

Epilogue

La méditation privilégiée d'une AUFHEBUNG réservée à notre temps appartient au style des descentes aux charniers de l'histoire. Nous avons assez cheminé aux côtés d'AUFHEBUNG pour soutenir que ces charniers portent leur part de lumière vacillante entre être et néant :

Le charnier chantera dans l'horreur qui l'encombre,
Et sur tous les fumiers apparaîtra dans l'ombre
Un Job resplendissant⁴⁶⁹ !

Répéter ce catéchisme de la rédemption, c'est confronter la philosophie de l'esprit qui cherche les chemins de sa résistance au chantier océanique dont Victor Hugo est l'un des architectes les plus aigus. Si Hegel est devenu vrai par l'introduction de l'instant-monde et du sujet comme brisure, il se pourrait que Victor Hugo, un authentique fils de Virgile, nous devienne indispensable par son sens incomparable de l'ombre au soir de l'idylle, quand le maritimiste visionnaire en lui dialogue avec le style terrien du poète latin⁴⁷⁰. Victor Hugo ne fut pas seulement le vers en personne, il est celui qui aura le premier affronté dans le vers les prémisses de nos ruines, et d'abord de l'opposition fondatrice entre FAS et NEFAS. Il est l'homme de l'amour insensé qui lui succède. Aussi restera-t-il pour une Métaphysique de la destruction celui qui a fait rimer *encombre* avec *ombre* et *décombre*, mais pour se porter toujours au devant de possibilités de vie indiscernables aux yeux de ceux qui n'ont pas été éduqués aux fulgurances de l'AUFHEBUNG :

La ruine, la mort, l'ossement, le décombre,
Sont vivants⁴⁷¹ .

⁴⁶⁹ Victor Hugo, « Ce que dit la bouche d'ombre », *Les Contemplations*(C), VI, XXVI.

⁴⁷⁰ Dans *Victor-Marie, Comte Hugo*, Cahiers, XII, I, (23.10.1910), Charles Péguy a profondément montré le caractère unique de Victor Hugo et du lien qu'il instaure entre la modernité chrétienne et le sens antique de la terre : « C'est la seule contre partie que nous ayons. C'est le seul report que nous ayons. C'est la seule réplique que nous ayons dans le monde païen de ce que sont dans le monde chrétien les considérations, les contemplations de l'incarnation. C'est le seul exemple que nous ayons, et que sans doute nous aurons jamais, le seul cas *de ce que serait* une PROPHEÉTIE PAÏENNE, si ces deux mots pouvaient aller ensemble. », éd. « Pléiade », III, p. 251.

⁴⁷¹ Ibid.

Cette vie est le dernier mot de la philosophie de la violence insurmontable et de l'espérance précaire. Elles projettent les fortunes de mer, avec le démon de l'analogie qui est leur est propre, dans ce que Hugo appelle l'Océan d'en haut. Naviguons sur cet océan.

Si tout est contemplation dans une vie humaine, même la plus innocente, il est une contemplation plus mûre qui a pour vocation de se placer au bord de l'infini. AU BORD DE L'INFINI est le titre du dernier livre des *Contemplations* de Victor Hugo publiées en 1856. Je n'ai cessé d'inviter le lecteur à séjourner au bord de cet infini. Cela ne veut pas dire que je veuille livrer toute AUFHEBUNG au poème, mais plus simplement qu'on approche pas de l'abîme sans se souvenir des marques que la tristesse d'Olympio y a laissées.

Car un personnage s'impose bien ici, puisqu'il a porté à lui seul tout le titre de l'ouvrage, qui fut d'abord *Les Contemplations d'Olympio*. Le recueil encore futur portait alors les quelques lignes introductives suivantes :

...il vient une certaine heure dans la vie où, l'horizon s'agrandissant sans cesse, un homme se sent trop petit pour continuer de parler en son nom. Il crée alors, poète, philosophe ou penseur, une figure dans laquelle il se personnifie et s'incarne. C'est encore l'homme, mais ce n'est plus le moi.

Nous sommes en 1840-1845. Ces lignes annonçaient le fameux : « Ah ! insensé, qui crois que je ne suis pas toi ! » qui, en 1856, donnera le ton unique à la préface définitive de l'œuvre. Pour nous aussi l'horizon s'agrandit. Il nous manque une figure qui poursuive le chantier du dépassement par-delà la mer elle-même. AUFHEBUNG est parue sous son masque germanique. Cette AUFHEBUNG captive d'Hermann rencontre l'Olympio français :

Mon moi se décompose en : Olympio : la lyre ; Herman, l'amour ; Maglia : le rire ; Hierro : le combat⁴⁷².

Hermann revient souvent chez Hugo, il était connu de Leibniz et provenait des plus vieilles philologies de la langue germanique⁴⁷³. Il suffit qu'il ait régné sur les grandes errances des temps obscurs et qu'Hugo ne s'y résume pas. C'est pourquoi Olympio lui succède au moment de prendre congé de l'AUFHEBUNG et de laisser à leur liberté le lyrisme, l'amour, le rire et le combat....

L'ombre venait ; le soir tombait, calme et terrible.
Hermann me dit : – Quelle est ta foi, quelle est ta bible.

⁴⁷² Cité in édition *l'Intégrale/Seuil*, Poésie, I, p. 409 n° 63.

⁴⁷³ Cf. Leibniz, *Théodicée*, § 39 sq. et Nicolae Densusianu, *Dacia preistorica*, Bucaresti, 1913, qui, non sans audace, rapproche son nom de la lignée Ariman, Armen, Mithra, Sarmates, Hermiones, Janus, Hermès... On retrouve Hiram.

Parle. Es-tu ton propre géant⁴⁷⁴ ?

Olympio parle avec Hermann et cherche son propre gigantisme du soir. Socrate chez Platon, Virgile chez Dante, Panurge chez Rabelais, Sextus chez Leibniz... sont de telles figures. Mais qui est Olympio, pour porter ainsi la chance de l'AUFHEBUNG d'Hermann au coeur d'un âge de tristesse tourné vers les finistères de la terre ? « Je suis l'être incliné qui jette ce qu'il pense⁴⁷⁵ ».

Cette proposition était précédée de son complément immédiat : « Debout, mais incliné du côté du mystère⁴⁷⁶ ». Ainsi l'on jette des rimes, on se jette dans l'AUFHEBUNG, on en retire une irrémédiable inclinaison, mais cette inclinaison sous le poids de la mort accède à plus que la mort, le face-à-face du mystère. Olympio est le nom de la projection de soi dans plus que la mort. Cette projection est l'outrance simple. Olympio est le penseur outrancier qui interroge la mort :

Dans une ombre sans fond mes paroles descendent,
Et les choses sur qui tombent mes strophes rendent
Le son creux du cercueil⁴⁷⁷.

Olympio s'incline, ses pensées sont jetées, elles tombent sur les choses, lourde musique. Quelle mélodie est plus descendante que cette méditation au bord de l'infini ? C'en est fini de la poésie dressée, simplement debout, naïvement triompatrice. Il n'est de place que pour le sursaut : « Nous voudrions, c'est là notre incurable envie, / Voir par-dessus le mur ». Ce « par-dessus » n'est pas seulement une transgression, il est l'accès du lien universel :

Captifs sous le réseau des choses nécessaires
Nous sentons se lier des fils à nos misères
Dans les immensités.

Olympio commence ici une histoire qui ne s'achèvera pas, car elle conduit graduellement à l'abîme. Elle se poursuit depuis que l'être passe dans le néant, et le néant dans le devenir : « L'être éternellement montre sa face double ». Chez le philosophe ce dédoublement est exigence de système. Chez Olympio penseur, elle est d'abord source de trouble : « La création n'a qu'une prunelle trouble. » Tout n'est pour lui que « rêverie obscure »,

⁴⁷⁴ VH, C, VI, XX, Relligio.

⁴⁷⁵ C., VI, VI, I, *Pleurs dans la nuit*.

⁴⁷⁶ C, III, XIII, Veni, vidi, vixi.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

Lac hideux où l'horreur tord ses bras, pâle nymphe,
 Et qui fait boire une eau morte comme la lymphe
 Aux rochers scrofuleux⁴⁷⁸.

Ce tableau appartient plus à l'imaginaire de Max Ernst qu'au patrimoine de la pensée classique. Mais Victor Hugo n'est-il pas le passeur de l'un à l'autre ? L'image est excessive et tend au tableau de genre. Elle vaut cependant par la liquidité insistante de son thème et contribue à faire peser le poids du linceul sur les envols de l'esprit. En ce sens, elle appartient à l'AUFHEBUNG des charniers et des champs de bataille, même si c'est une simple fille, la fille de son père, qui en porte seule l'incertitude horrible :

Met-toi sur ton séant, lève tes yeux, dérange
 Ce drap glacé qui fait des plis sut ton front d'ange,
 Ouvre tes mains, et prends ce livre ; il est à toi⁴⁷⁹.

Ce pli a les méandres de la matière qui appesantit les résurrections promises. Le penseur s'en voile lui-même : « Je suis le proscrit qui se voile⁴⁸⁰ ». Ces voiles ont les ondulations des eaux-mères où les enfants chéris se noient. Ne reste que l'œil qui voit les noires circulations des âmes et des étoiles. La matière elle-même est touchée :

Le fleuve blanc reluit ;
 Le paysage obscur prend les veines du marbre⁴⁸¹.

Le regard ne passe pas la « porte inflexible », mais les ondes circulent, l'AUFHEBUNG est mieux qu'un esprit qui s'ignore, c'est un Fluide, c'est un fleuve intersticiel, c'est un « noir phlégéon⁴⁸² » des antres de la terre. L'AUFHEBUNG ne passant pas par le haut, s'engouffre vers le bas. Les hommes sont tordus par cette gravitation et obéissent aux appels du centre :

Une sorte de Dieu fluide
 Coule aux veines du genre humain⁴⁸³.

Pourtant « L'œil est crevé⁴⁸⁴ ». Il ne reste que des frôlements. C'est la loi du retour : il ne sera jamais triomphal, jamais simplement affirmatif, jamais essentiel. Le retour a les pudeurs du suaire, c'est pourquoi il est plein de plis :

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ VH, C, A celle qui est restée en France.

⁴⁸⁰ VH, VI, XV, A celle qui est voilée.

⁴⁸¹ VH, VI, VI, XI, Pleurs dans la nuit.

⁴⁸² VH, C, VI, XXIII, X, Les mages.

⁴⁸³ VH, C, Les mages, VI

Car ils sont revenus, c'est là le mystère ;
 Nous entendons quelqu'un flotter, un souffle errer,
 Des robes effleurer notre seuil solitaire,
 Et cela fait alors que nous pouvons pleurer⁴⁸⁵.

On comprend mieux le sens de la formule fondamentale de l'hugolisme d'Olympio : « Etre abîme, c'est être source⁴⁸⁶ ». C'est mieux que la formule de Hugo, c'est la formule même de toute AUFHEBUNG reconduite à sa part d'ombre : « L'obscurité énormément lentement s'exfolie⁴⁸⁷ ». Cette obscurité qui se creuse, cette obscurité a eu raison de toutes les formes, de toutes les possessions, mais abrite le repli des certitudes antérieures. La tristesse d'Olympio a saisi cette éternité au plus près du souvenir :

Et là, dans cette nuit qu'aucun rayon n'étoile,
 L'âme, en un repli sombre où tout semble finir,
 Sent quelque chose encor palpiter, sous un voile...
 C'est toi qui dors dans l'ombre, ô sacré souvenir⁴⁸⁸ !

Demain ce repli sombre, sous le poids de DOLOR et d'HORROR, deviendra un colimaçon plein de morts et de douleurs. Mais ce sera toujours une certaine façon de perpétuer les présences spirituelles au lieu où tout semble finir :

Peut-être qu'à ma porte ouvrant sur l'ombre immense,
 L'invisible escalier des ténèbres commence ;
 Peut-être, ô pâles échappés,
 Quant vous montez du fond de l'horreur sépulcrale,
 O morts, quand vous sortez de la froide spirale !
 Est-ce chez moi que vous frappez⁴⁸⁹ !

Ils frappent parce qu'ils reviennent. Frapper est la façon d'inscrire leur pérennité. Certes, point de chair entre les coups, point de présence, mais un signe, un craquement, une rayure dans le silence suffit pour indiquer qu'il est une survie, qu'elle n'est ni paradisiaque ni infernale, mais qu'elle se tient dans la perpétuation et que cette perpétuation est un style pour la mémoire, et demain ce sera une voix pour la poésie et une sagesse pour la philosophie. Ils frappent ainsi parce qu'ils connaissent le nom et viennent l'épeler à la porte des vivants :

Les morts se dressent froids au fond du caveau sombre,

⁴⁸⁴ VH, C, XXX, II, Magnitudo parvi.

⁴⁸⁵ VH, C, VI, VIII, Claire.

⁴⁸⁶ VH, C, VI, Les Mages, § 7.

⁴⁸⁷ VH, C, I, VIII, Suite.

⁴⁸⁸ VH, *Les rayons et les ombres*, XXXIV, Tristesse d'Olympio.

⁴⁸⁹ VH, C, VI, XVI, I, Horror.

Et de leurs doigts de spectre écrivent – DIEU – dans l'ombre
Sous la pierre de leur tombeau⁴⁹⁰.

Ils sont dressés, ils ne consentent pas à l'allongement des morts. Ils écrivent. Ils sont le revers de nos signes, ils sont la contre-partie de nos écritures. Ils sont à l'œuvre, mais si nous nous répandons sur le papier, ils taillent à même la pierre. C'est toujours la même histoire, le même manque, la même incertitude « Car le dedans du masque est encore la figure⁴⁹¹. » Mais surtout, c'est le même nom.

Depuis ce fond, le nom de JEHOVAH, nom interdit à la prononciation comme à l'écriture, nom qui ne doit être jamais prononcé à la légère et qui réclame la méditation silencieuse, se laisse parfois déchiffrer :

Il sentit le besoin de se nommer au monde ;
Et l'être formidable et serein se leva ;
Il se dressa sur l'ombre et cria : JEHOVAH !
Et dans l'immensité ces sept lettres tombèrent ;
Et ce sont, dans les cieux que nos yeux réverbèrent,
Au-dessus de nos fronts tremblants sous leur rayon,
Les sept astres géants du noir septentrion⁴⁹².

Cette épiphanie du nom est évidemment une épiphanie de l'imprononçable. Lui, c'est « il », c'est « l'être », c'est le nom. Mais aussitôt prononcées, les lettres tombent, non qu'elles chutent si bas que nos territoires surbaissés, elles s'arrêtent à la voûte et si elles se fixent, c'est pour indiquer la direction du nord aux âmes avides de boire le lait de l'ourse.

Nous n'avons que les étoiles pour pérenniser le nom. Quiconque le prononce au-delà des constellations le pétrifie et ne saisit de lui qu'une statue de pierre :

Nous rêvons ce qu'Adam rêva ;
La création flotte et fuit, des vents battue ;
Nous distinguons dans l'ombre une immense statue,
Et nous lui disons : Jéhovah⁴⁹³ !

D'où vient « que ce qui naît sorte de ce qui tombe⁴⁹⁴ » ? D'où vient que les tombeaux soient « des grains mystérieux » ? D'où vient même que l'AUFHEBUNG ait besoin de ces poèmes de mort pour imposer l'idée de l'instant-monde et celle de la fortune-espérance ?

⁴⁹⁰ V H, C, VI, XVI, IV, Horror

⁴⁹¹ VH, C, VI, XXVI, Ce que dit la bouche d'ombre.

⁴⁹² VH, VI, XXV, *Nomen, Numen, Lumen*.

⁴⁹³ VH, VI, XVI, IV, Horror.

⁴⁹⁴ VH, ed. cit., p. 369.

C'est Olympio, l'homme « transparent », le passeur des ombres, le poète des rimes lourdes, le musicien des symphonies de ténèbres, qui écrit cette formule du passage, cette formule qui relève l'obstacle de la pierre et de la matière :

Il y a les mondes intermédiaires ; les mondes de purification ce qu'on pourrait appeler les mondes-hommes.

La terre en est un⁴⁹⁵.

Car l'AUFHEBUNG n'appartient ni à l'être ni au néant, elle est la chance des mondes intermédiaires. Parole des mondes-hommes que celle qui s'interroge sur la vie des pierres et sur la désincarcération des âmes dans la matière : « O pierres, qu'êtes-vous ? », ou encore, parlant aux « cailloux désespérés⁴⁹⁶ » :

Nous voyons la pâleur de tous les fronts murés.
A travers la matière, affreux caveau sans portes.
L'ange est pour nous visible avec ses ailes mortes, [...] ⁴⁹⁷.

« O Songeur, fallait-il qu'en ces nuits tu tombasses⁴⁹⁸ ! » Ces nuits, ne sont pas si sombres que quelque prodige ne les anime, dans le pur esprit de Virgile. L'homme n'y paraît pas comme la figure d'un humanisme limitatif où Hugo dénonce un simple « escarpement », mais comme un moment dans la guerre des rayons et des ombres où l'univers trace ses avenues :

Crois-tu que cette vie énorme [...]
S'arrête sur l'abîme à l'homme, escarpement⁴⁹⁹ ?

Non, elle continue et ne procède en ses tréfonds que de la société de l'invisible : « Tout commence en ce monde et tout finit ailleurs⁵⁰⁰. » L'Être en sera exposé sous sa triple face : l'Humanité, le Mal, l'Infini ; le progressif, le relatif, l'absolu. Trois chants en naissent : *La Légende des Siècles, La Fin de Satan, Dieu*.

Hermann relu par Olympio conduit l'Encyclopédie spéculative à cette nouvelle triplicité, où le partage entre Logique, Nature et Esprit s'expose à un syllogisme inédit : l'Humanité, le Mal, l'Infini. Olympio ajoute : il manquait le Mal à l'Esprit et Satan pardonné à la Logique. La négativité, l'opposition, la contradiction ont leur moment, mais elles n'ont pas encore rencontré le Mal que nul ne surmonte tant que Satan n'a pas retrouvé sa place dans

⁴⁹⁵ Cité in *Les Contemplations*, ed. Pierre Albouy, Poésie /Gallimard, p. 502.

⁴⁹⁶ VH, C, VI, XXVI, Ce que dit la bouche d'ombre.

⁴⁹⁷ VH, C, VI, *ibid.*

⁴⁹⁸ VH, C, VI, *ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ VH, Tristesse d'Olympio.

l'infini. Le Mal est le véritable anneau du Système et la libre dissociation du Logique ne saurait y suffire : « Satan est mort ; renaiss, ô Lucifer céleste ! » : il faudrait qu'on y entende les *clairons*, les *ténèbres* et l'*aube*, ces trois chants que Hugo entendait résonner en lui et jugeait « nécessaires pour élargir les livres terrestres, et les fléaux qu'ils étalent ou qu'ils détruisent, aux proportions sataniques, divines, archangelesques. Ce sont des espèces de commentaires des fléaux terrestres dans le sens de l'infini⁵⁰¹ ».

Ces « commentaires » et leur puissance d'élargissement feront toujours défaut à la Phénoménologie de l'esprit selon Hegel car l'infini, qui y est toujours à l'œuvre, manque de cette ampleur pascalienne qui déjoue toutes les procédures de la détermination dans la connaissance. A sa place surgissent avec Victor Hugo des triplicités toutes insuffisante, toutes aberrantes, toutes illuminantes: « Tres imbri torti radios », trois rayons de pluie enroulés, selon le mot de Virgile que Hugo avait traduit dans sa jeunesse (*Aen.* VIII, 429). Ainsi de ces trois voix : l'homme, la nature, les événements :

L'auteur a toujours pensé que la mission du poète était de fondre dans un même groupe de chants cette triple parole qui renferme un triple enseignement, car la première s'adresse plus particulièrement au cœur, la seconde à l'âme, la troisième à l'esprit. *Tres radios*.

Pas d'esprit sans cœur ni âme. La tristesse d'Olympio impose ces valeurs à la Légende des siècles sur lesquels le Romantisme a achevé ses lucidités. Nous n'achèverons pas notre quête de l'esprit sans nous souvenir que la terre, la sphère, le ventre, la Chine, la maîtrise de l'Illuminisme et l'ouverture de la mer nous ont livré de telles obligations, du moins si nous voulons continuer à penser selon les sursauts que le concept offre à notre temps comme au temps de sa splendeur. A nous de multiplier les triplicité : trois grands coups en somme pour apprendre à supporter les coups du destin. Olympio est un tel esprit frappeur et répond coup pour coup en enseignant une morale du soir. Car décliner est tout, et les trois coups ouvrent des travaux qui dureront, de midi à minuit. La Métaphysique de la destruction n'est pas seulement un rôle parce qu'elle est un métaphysique *vespérale*.

Ses travaux commencent à midi car il n'est pas nécessaire de décliner avant d'atteindre la maturité, mais se poursuivent jusqu'à minuit, car le soir, même ensanglanté par la chute du soleil, ne décline pas encore assez s'il n'a pas touché la nuit pleine. La sagesse du déclin se contente de peu : elle accompagne la chute du soleil. Son théâtre est celui du

⁵⁰¹ VH, *La fin de Satan*, Plans, daté de 1860.

crépuscule. Cette lenteur dans la chute prend de court les pensées trop hâtives de la décadence. Car c'est une chose de proclamer la fin d'un cycle de la manifestation universelle, et c'en est une autre de se mettre soi-même dans la situation de décliner avec l'ordre cosmique. Les trois grands coups proposent exactement ce scénario : non pas une pensée du déclin, mais une pensée déclinante. Quand le Graal disparaît de toute mesure humaine, c'est décliner avec le déclin qui est la preuve du Savoir absolu.

Olympio, comme Wotan dans le *Crépuscule des dieux*, sera la signature privilégiée du déclin. C'est ici que la pensée de l'AUFHEBUNG rompt bien sûr avec les illusions de Victor Hugo qui croyait trouver le fil rouge à sa *Légende des siècles* dans le « Progrès », « le grand fil mystérieux du labyrinthe humain ». En Métaphysique de la destruction, et parmi les outrances qui la constituent, il n'y a pas place pour le progrès. Chateaubriand avait déjà fermement marqué la bifurcation :

Dans la société démocratique, bavardez de libertés, déclarez que vous voyez la marche du genre humain et l'avenir de choses, en ajoutant à vos discours quelques croix d'honneur, et vous êtes sûr de votre place⁵⁰².

L'avertissement a été entendu et les trois grands coups n'ouvrent pas sur le théâtre du Progrès ni ne marche, avec Victor Hugo, en « plein ciel ». Olympio en sa tristesse en sait plus que l'auteur Victor Hugo, c'est pourquoi il finit seul la philosophie de l'AUFHEBUNG au plus profond de la nuit de l'insomnie :

Il est deux nuits, deux puits d'aveuglement, deux tables
 D'obscurité, sans fin, sans forme, épouvantables,
 L'algèbre, nuit de l'homme, et le ciel, nuit de Dieu ;
 L'infini s'userait à compter, hors du lieu,
 De l'espace, du temps, de ton monde et du nôtre,
 Les astres dans une ombre et les chiffres dans l'autre !
 [...] Quel penseur, quel rêveur, quel créateur étrange,
 Quel mage, a mis ce gouffre au fond le plus hagard
 De la pensée humaine et mortelle, en regard
 De l'autre gouffre, vie et monde, qu'on devine
 Au fond de la pensée éternelle et divine⁵⁰³ !

Olympio se plaît à ces extases noires et c'est pourquoi il nous accompagne toujours et qu'il peut signer les livres qu'il n'a pas écrit, les pensées qu'il n'a pas eues et les douleurs qu'il n'a pas traversées, avec la même parole qui se poursuit sans signe d'interruption ou d'oubli. Nous continuons à parler avec la marée des anciennes langues et des anciens livres, et

⁵⁰² Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-tombe*, III, 25.

⁵⁰³ Victor Hugo, *Dieu*, Fragments, éd. cit., p. 449.

nous signons toujours du même sceau d'Olympio le concile inachevable du genre humain s'interrogeant sur sa destinée. Notre livre est toujours occupé de Léopoldine et de Juliette, il entend les mêmes pleurs dans la nuit et répond par la même strophe qui se suspend pour rejoindre le magasin des fragments sans pareils.

Mais « sans pareils » ils ne le sont plus s'ils entrent dans une dialectique dont nous avons tenté de donner la loi de sursaut : instant-monde et fortune-espérance. Mais si Hegel ne pouvait accéder à toute sa vérité sans le dilemme virgilien du FAS et du NEFAS, les églogues sombres de Hugo doivent être confrontées avec le principe moderne d'une subjectivité en travail si nous ne voulons pas que par le poème de la mer et l'Océan d'en haut, comme jadis par la chose en soi, la philosophie ne retourne à un moment substantiel simple, moment d'effondrement du savoir sur ses fondements et d'abolition des différences dans la conduite autoritaire de l'infini. Si Virgile est plus présent chez Hugo que chez Hegel, c'est pourtant Hegel qui produit le modèle du devenir de Virgile, tandis que Hugo se contente de traîner derrière lui, nouveau Dante, le poète latin dans sa cage de fer : « Ce beau lévrier blanc que Dante a dans sa cage⁵⁰⁴ ».

Qui en effet a le mieux entendu la part la plus aiguë de la prophétie virgilienne : « Les dieux aiment l'impair⁵⁰⁵ » ? La carrure énorme du vers chez Hugo est mal taillée pour les risques de l'impair. Hegel lui a fait une toute autre place et c'est pour l'impair que nous aimons le concept et soutenons sa rage sur le monde manifesté. Car l'impair est le visage d'un monde qui tolère son deuil et œuvre de conserve avec lui. L'impair qu'aiment les dieux : voilà AUFHEBUNG.

Olympio a été écartelé par la loi des trois grands coups et est devenu à son tour, loin de l'Olympe et plus loin dans la mer, le proscrit au seuil de ce XXème siècle qu'il appelait de ses vœux. Telle est la véritable Légende des siècles. Possédé par le sens du déclin et la réalité du gouffre, l'esprit du monde a soufflé sur les « Quatre vents de l'esprit » et le concept de l'Occident a dicté ses lois aux vagues de Guernesey, livrant le poète à la démence et l'églogue aux bégaiements de la Bouche d'ombre. Hegel parle à cette démence et le concept à cette ombre. De tels excès ont un nom dans le système : Soi et cette avidité du Soi à être auprès de Soi s'appelle esprit. L'esprit est amoureux de soi jusqu'à la démence. La substance voudrait compter jusqu'à trois pour le contenir, mais il est déjà trop tard :

Que la forme totale de la méthode soit une triplicité, n'est certes tout à fait que le côté superficiel, extérieur, de la manière de connaître ; [...] on sait que la forme numérique

⁵⁰⁴ Ed. cit., *Océan*, p. 706.

⁵⁰⁵ « Numero deus impare gaudet. », *Buc.*, VIII, 76.

abstraite elle-même s'est trouvée établie il y a déjà longtemps, mais sans concept, et par conséquent sans suite [...] Mais ce caractère insipide de son usage ne peut lui faire perdre de sa valeur, et il faut toujours tenir très haut le fait que l'on ait d'abord découvert ne serait-ce que la figure non-comprise du rationnel⁵⁰⁶.

Même les Chinois de Hegel pensent par trois et rompent leurs baguettes par le milieu⁵⁰⁷. Hegel regrette que dans la secte du Tao, qui dispose de telles triades, on commence par la pensée, sans que pourtant qu'on y trouve « une religion supérieure de l'esprit ». Ici la substance, grâce à laquelle tout existe, n'est pas encore déterminée comme esprit ni l'esprit comme substance. L'esprit demeure extérieur à la substance et c'est le moment du panthéisme. La puissance prend bien la forme de l'esprit, mais de l'esprit fini, humain. Toute autre est l'ambition de l'esprit occidental :

Les déterminations du Tao demeurent de parfaites abstractions et la force vitale, la conscience, l'esprit ne pénètrent pas pour ainsi dire dans le Tao même, mais sont encore dans l'homme immédiat [...] Pour nous Dieu est l'universel, mais déterminé en soi. Dieu est esprit, son existence est spiritualité. Or, la réalité et la force vitale du Tao est encore la conscience réelle, immédiate [...]⁵⁰⁸.

Les Taoistes selon Hegel se vouent à la pensée. Ils sont d'abord des initiés, et ensuite des maîtres. Cette direction vers l'intériorité se contente cependant de rapporter toute réalité contingente à une puissance primordiale, alors que dans l'esprit, l'infini *pose* le fini. C'est une essence qui tient encore à l'immédiateté de l'être.

Jamais la spécificité de l'Occident n'a été mieux marquée. Mais voici que l'Occident a trop voulu et le siècle vole en éclat. Ce n'est pas seulement Hegel qui le dit, mais déjà le *Dies irae* :

Dies irae, dies illa,
Solvat saeculum in favilla
Teste David cum Sibylla.
[Jour de colère ce jour :
Le siècle fond en gerbes d'étincelles !
David et la Sibylle l'avaient dit.]

A force de *poser* ce qu'il avait le pouvoir de détruire, le Dieu censé changer la substance en sujet se retrouve contraint de poser sa propre mort. Le sujet des triades taoistes trop humain ne se fixait que dans la double figure du sage et de l'empereur, mais voici qu'en

⁵⁰⁶ DC, p. 383.

⁵⁰⁷ « Tao est l'universel ; on y trouve la détermination *trois* en tant qu'il est rationnel et concret. La raison a produit le Un, celui-ci le trois, lequel est l'univers [...]. Le signe du Tao est un triangle ou trois traits, celui du milieu étant le plus court ; un trait transversal indique que ces trois traits doivent être compris comme formant une unité. », in Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, II La religion déterminée, 1. La religion de la nature, trad. Gibelin, Paris, 1959, p. 94-95.

⁵⁰⁸ *Philosophie de la religion*, ibid.

Occident, Dieu est mort comme un homme. Hegel maintient que cette exclamation fait partie des forces du système du Savoir absolu, mais jusqu'où ? Il revient à la vie historique de la communauté d'achever ce processus et Hegel tiendra promesse. Mais tel qu'il vient de se produire, ne manifeste-t-il pas assez cette démente de soi que contenaient encore le Taoïsme et son substantialisme, mais qui soudain bascule dans l'étreinte nocturne où se cherche l'esprit ?

Hugo est le nom du naufrage d'une telle conscience dans sa propre nuit et l'exploration des voies qu'elle recèle. Il a un mot de grande conséquence pour poursuivre sa course : il dit IBO, j'irai. Ce mot est déjà le mot de Virgile.

Dans le fameux dixième chant des *Bucoliques* où vient à se rompre le monde idyllique de l'Arcadie, Virgile fait prononcer à Gallus un mot de longue résonance pour indiquer le changement de style, d'allure, de destin de la poésie pastorale dont il se fait l'acteur central. Ce mot, c'est IBO, une variante à considérer de l'EGO qui arrache son nom à l'égalité arcadique :

Ibo et Chalcidico quae sunt mihi condita versu
 Carmina pastoris Siculi modulabor avena.
 Certum est in silvis inter spelaea ferarum
 Malle pati tenerisque meos incidere amores
 Arboribus ; crescent illae, crescetis amores.
 [J'irai, et les chants que j'ai fondés dans le vers de Chalcidie
 Je les chanterai sur le chalumeau d'un pasteur de Sicile.
 C'est sûr, dans les forêts au milieu des grottes des bêtes
 Je choisis de souffrir et tendrement je graverai mes amours
 Sur les jeunes arbres : en croissant, ce sont mes amours qui croîtront.]

IBO : qui a entendu ce mot dans toute son ampleur ? Un seul le pouvait : le poète exilé de Guernesey. En cet instant la perte de l'Arcadie avait trouvé son ton : si le monde me quitte, si le concept seul peut revenir, si l'amour n'est libre que par une précipitation de l'esprit, l'heure est à un sauvagerie de mœurs et de visions dont les formes classiques ne peuvent plus porter l'accent. Seul un prophète de l'outrance pouvait passer ainsi du vers Chalcidien aux chalumeaux d'une Sicile brûlante et y fonder une poétique de l'aller halluciné :

Donc, les lois de notre problème,
 Je les aurai ;
 J'irai vers elles, penseur blême,
 Mage effaré ! [...]

J'irai lire la grande bible ;

J'entrerai nu
 Jusqu'au tabernacle terrible
 De l'inconnu,

Jusqu'au seuil de l'ombre et du vide,
 Gouffres ouverts
 Que garde la meute livide
 Des noirs éclairs,

Jusqu'aux portes visionnaires
 Du ciel sacré ;
 Et, si vous aboyez, tonnerres,
 Je rugirai⁵⁰⁹.

IBO dit Hugo au seuil de l'infini. IBO est la fin de l'ancien monde, et le commencement du nouveau. Hugo a su en recueillir les échos et leur donner une amplification à la mesure d'un événement qui change la civilisation. IBO est l'élan qui congédie la nostalgie des dieux antiques et voue le savoir à la récapitulation humaine :

Tous les objets créés, feu qui luit, mer qui tremble,
 Ne savent qu'à demi le grand nom du Très-Haut.
 Ils jettent vaguement des sons que seul j'assemble ;
 Chacun dit sa syllabe, et moi je dis le mot⁵¹⁰.

Aller, c'est donc dire. Nous avons montré que le dire est la voie la plus intérieure du concept, qui n'est que la récapitulation circulaire des noms des Jéhovah. Mais le poète dispose encore d'un pouvoir d'admonition étranger au maître d'un Savoir absolu. Hugo est l'homme-système qui recommence la Phénoménologie de l'esprit pour en faire une Légende des siècles, mais qui enseigne à douter sur le moment où il en faut en suspendre le cours. S'il manque alors la signification scientifique du parcours, il l'ouvre à des expériences inouïes. Sous cette lumière Hugo est plus que romantique, il est le premier praticien excessif du système et c'est de lui que naissent les AUFHEBUNG que tous les instants-mondes et les fortunes-espérances peuvent esquisser jusqu'à nous.

Il apporte à l'Odyssée de la conscience l'ombre qui lui manque. Mais Hegel lui rappelle toujours que dans cette nuit il est toujours au service de l'esprit en travail. Ainsi le mage et le philosophe sont-ils inséparables, et c'est eux qui portent ensemble la phénoménologie de l'esprit dans son universalité réelle. Mallarmé aura aussi cette fonction, mais sans le paganisme, sans l'émergence colossale hors du substantialisme antique. C'est

⁵⁰⁹ Victor Hugo, « Ibo », *Les Contemplations*, VI, II.

⁵¹⁰ Victor Hugo, « Promenades dans les rochers », IV, *Les Quatre vents de l'esprit*.

pourquoi le sens du passage se suspendra sur un *IGITUR*, sur un « donc » sans suite vérifiable. Hugo n'a pas cette maîtrise du coup de dé, il s'engage dans la nuit fragmentée d'une écriture océanique et c'est ensemble en lui que Dieu et le sujet censé lui succéder, vont mourir.

Il en découle un savoir de l'absolu bien singulier, d'abord voué à « Ces occultations de Dieu par le néant⁵¹¹ » qui caractérisent la manière du poète après les *Contemplations* et dans la perspective de son ouverture caractéristique sur l'Infini. Il laissera des autoportraits saisissants de sa quête fatale :

Et je marche, muet et sombre sous les cieux,
Deux doigts dans les deux trous du crâne monstrueux⁵¹².

La tête de mort et Dieu échangeront souvent leurs rôles : « cette tête de mort épouvantable, Dieu⁵¹³ ! » Hugo fait aimer la mort de Dieu comme un absolu. Ce Dieu, nous l'aimons mort. Nous ne vibrons plus au Dieu des armées. Nous aimons ce deuil qu'on nomme Dieu, et s'il venait à ressusciter nous chercherions des dieux moins voyants. S'il venait à s'abolir pour donner naissance au Surhomme, nous serions fatigués par ce soleil sans déclin.

Mais ce n'est pas seulement Dieu qui est jeté parmi les débris, mais l'art d'écrire les Bibles : tout livre s'en ressent et y fonde son rapport au fragment inépuisable. Voyons comment après avoir interrogé un Hegel latent, Hugo harangue les lumières de la Bible :

Bible

As-tu donc pénétré dans le charnier terrible
Où gît défigurés tout ce que l'homme a cru ?
As-tu vu le passé, vidé, tombé, décru ?
As-tu du grand néant pu crocheter les portes ?
As-tu compté les peaux des religions mortes,
Et parcouru, dans l'ombre où l'âme n'a plus d'yeux,
La morgue énorme où sont les cadavres des dieux⁵¹⁴ ?

Ces questions sont nouvelles. Ces questions ne fondent ni n'éclairent. Elles sont au service d'une nuit qui manquait à la philosophie. Elles ajoutent le cimetière à l'encyclopédie et creusent des hypogées sous les pyramides du savoir. L'exclamation ne sera pas « plus de lumière », mais « plus de nuit » car l'éclairage en modernité devient décidément trop vif :

⁵¹¹ Hugo, *Dieu*, Fragments, éd. cit., p. 451.

⁵¹² Op. cit., p. 471.

⁵¹³ Op. cit., p. 416.

⁵¹⁴ Op. cit., p. 415.

Les chars s'envoleront dans la rumeur des routes,
 Mais les obscurités, les questions, les doutes,
 Resteront, sans qu'on voie un peu de jour qui point ;
 Mais les ombres sont là qui ne passeront point ;
 Mais on aura toujours, quoi qu'on rêve ou qu'on fasse,
 Devant soi, le silence et la nuit face à face ;
 Mais on ne verra rien, jamais, jamais, jamais,
 Pas même une blancheur sur de vagues sommets,
 Pas même un mouvement de souffles et de bouches,
 Dans l'immobilité des ténèbres farouches⁵¹⁵.

L'impair l'emporte, mais par un triple « jamais » ! Hegel avait oublié que l'AUFHEBUNG avait cette pitié pour ses commencements, pour ses substances, pour ses fixités vaincues. L'ignorance avait son droit face à la science. La possession ésotérique avait été châtiée par le concept en son assurance. Mais la possession nocturne ? Elle veut, elle aussi, sa Phénoménologie, et son esprit. C'est cette extension du domaine de la reconnaissance au cœur de la Métaphysique de la destruction qui caractérise l'heure présente. Hugo la précède.

Avec les Hegel-églogues, nous avons engendré un monstre double, un monstre ailé, la conjonction de Hegel et de Hugo. Au-delà des moments lourdement idéologiques de ces deux systèmes, système de concepts et système de vers, ces deux savoirs disloqués par le XXème siècle qu'il annonçaient finissent par s'attirer invinciblement⁵¹⁶. Il restait à écrire dans les interstices de l'optimisme hugolien une fable plus désespérée, faite de fragments et de lectures résolument partielles, pour trouver des noms en français à l'AUFHEBUNG qui sourd de la métaphysique contemporaine de la destruction.

Après les combats hugoliens, l'épopée humaine reste « âpre, immense, – écroulée⁵¹⁷ » : tour de Babel abattue, tour abolie, temple éventré, « Laissant voir de l'abîme entre ses pans confus ». Le mur des siècles n'est plus d'un seul tenant, continu et compact, mais disloqué, pantelant, tronqué : « Au lieu d'un univers, c'était un cimetière ». Loin de séjourner en plein ciel, l'humanité ne sait que serpenter entre la Fatalité et Dieu, ou, comme le suggère encore Hugo, entre l'Orestie et l'Apocalypse. C'est à la profondeur de cette épopée de la nuit que l'on mesure la nécessité de Hugo et la supériorité du mage insulaire sur les optimismes républicains qu'il aura voulu épouser, mais qu'il aura confronté à des destructions

⁵¹⁵ Op. cit., p. 415.

⁵¹⁶ Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, « Apocalyptique hégélienne et hugolienne », p. 279-306. L'auteur critique toute réduction des deux auteurs à une philosophie de l'histoire progressiste et montre au contraire que l'ordre du temps chez eux résulte d'une guerre antérieure au temps et intérieure au drame de l'absolu. Ce drame de l'absolu aura manqué à Nietzsche quand il aura dénoncé la collusion de ces oeuvres systématiques avec le nihilisme wagnérien.

⁵¹⁷ VH, *La légende des siècles*, « La vision d'où est sorti ce livre. ». Toutes les citations qui suivent sont tirées de ce poème.

bien autrement profondes que les seules révolutions de Paris ou de France. Le mur des siècles se prolonge dès lors en un pont intermittent « Qui tombe arche par arche et que le gouffre attend. »

Par le deuil, par la mer, par l'exil, Hugo s'est effectivement jeté aux confins de son temps et a senti passer sur lui le pouvoir de l'avenir, mais cet avenir est si complexe et si suspendu qu'il laisse derrière lui les pessimismes les plus aguerris. Dès lors il devient plus habitable pour nous que les promesses du Surhomme lancées. Hugo est l'ombre de Zarathoustra, celle avec laquelle le héros badine tant et dont il voudrait se libérer tout à fait. Mais cet ombre manque au Surhomme et la lumière de midi de la grande Transvaluation fatigue les yeux habiles à discerner les signes du soir.

Un vent de mer monte de la nuit-Hugo et c'est elle qui nous enseigne à séjourner dans les archipels qu'il avait non seulement hantés, mais anticipés comme le site le plus propre de l'humain confronté à l'usure des civilisations et de soi-même : « Au lieu d'un continent, c'était un archipel. » La mer monte et seuls quelques promontoires parviennent à défier les flots. Au cours de notre traversée, les nouvelles fortunes de mer se sont faites plus que coque et voile, plus que bateau, elle ont pris la grandeur des horizons de la nature : plus qu'une yole ! Cette pensée, désormais amphibie, bilingue, dédoublée est aussi celle qui peut étendre ses dialectiques à la mesure du fait cosmique. Elle ne trahit jamais le cosmos qu'elle embrasse, elle se libère assez de ses prémisses pour se livrer à la nature, la nature préexistante à toutes ses tentatives de conception, mais aussi la nature que l'esprit engendre par la liberté de ses conceptions et les réconciliations de l'espace et du temps qu'il finit par y faire affleurer.

On a souvent dit que le Romantisme avait laissé peu d'œuvres, plus de vies voyantes que d'œuvres accomplies, et aucune œuvre que j'ai citée ici ne déroge à cette observation cruelle. Mais le Romantisme finit par l'emporter sur d'autres temps et d'autres styles en ce qu'il place sa perfection et son achèvement non pas dans son seul langage, mais dans la capacité que celui-ci manifeste de consentir à la nature qui lui fait face silencieusement. Le vers de Hugo, le concept de Hegel ne sont ni des montagnes ni des mers, mais ils consentent à la montagne et à la mer. Hegel n'a pas une pensée de feu et de granit, mais il livre le concept au feu et au granit. Hugo n'a pas une œuvre de bronze, mais il fait résonner le bronze comme un prêtre de Chine.

Il fallait revenir à cette mémoire de la langue pour voir enfin face-à-face la nature que Virgile chante et qui nous est devenue si lointaine. Ce n'est pas seulement par des résolutions réglementaires, mais par l'abondance gouvernée d'un langage anobli par le travail de la

pensée que la nature peut paraître et s'imposer à nos solitudes intérieures comme la seule réconciliation qui s'adresse à nous. En vouant ainsi la rencontre du Système et de la Légende à la manifestation de la nature, on finit par oublier par quelles dissolutions des antiques partages du FAS et du NEFAS la pensée a été contrainte à son œuvre de médiations intelligentes. Il existait une réserve de la nature dans la fin de la nature, et cette réserve se tenait dans l'excès de l'esprit. Il fallait aller au bout de l'esprit pour ouvrir une voie à la nature. La terre finit par vouloir la terre, jusque dans la destruction de ses propres œuvres. Car nous ne pouvons détruire au-delà de nos forces et c'est la terre qui mesure nos forces, jusqu'à nous contraindre à l'éternel retour de la terre. La pensée ne quitte la pierre que pour rejoindre le poids des pierres.

Telle est la leçon la plus complète du cheminement que nous venons d'accomplir et nous avons finalement conféré une forme de minéralité à notre débat avec l'esprit à force de l'arracher au poids des pierres. Un cycle a passé sur l'humanité et la pierre revient à la pierre. AUFHEBUNG n'était peut-être qu'un mot pour les peuples qui dressent des pierres dans le soir pour y mesurer l'allongement des ombres.

Table des matières

Avant-propos.....	p. 2
Défaites et survivances. Introduction.....	p. 7
Chapitre I. AUFHEBUNG. Une langue pour le désastre.....	p. 17
Chapitre II. L’Instant-monde ou la restitution de la terre	p. 36
Chapitre III. TRINCH-BEGRIFF. Une dialectique pantagruélique ?.....	p. 56
Chapitre IV. Le concept de la destruction. Dévoilement de la substance	p. 94
Chapitre V. Le Système et son secret. Trois approches.....	p. 137
Chapitre VI. Fortunes de mer. Extensions d’analogies.....	p. 178
Tristesse d’Olympio, légende d’un jour. Epilogue.....	p. 227

Quatrième de couverture

Métaphysique de la destruction par Bruno Pinchard

AUFHEBUNG est l'un des noms majeurs de la philosophie et l'auteur y cherche les chances d'une ultime transformation de l'esprit. Interrogeant ce nœud conceptuel qui, à la fois, signifie destruction et dépassement, enlèvement, sursaut et relève, catastrophe et métamorphose, il y cherche le chiffre d'une ultra-modernité qui règne d'abord par son pouvoir de destruction. Elucider la part de sursaut qui demeure encore accessible quand tout se fait décombre, ce n'est pas seulement interroger le plus puissant système philosophique de l'Occident, celui de Hegel, c'est demander à des constellations en apparence secondaires ou dépassées dans l'économie du savoir : l'instant, la langue, la substance de témoigner pour une faculté d'intériorisation et de synthèse qui échappe aux désespoirs de l'heure, quand bien même elle ne s'exercerait dans l'histoire que sous des formes parcellaires, décevantes ou dramatiques. Mais pour ce faire, il faut accepter d'entrer à nouveau, par-delà les certitudes communes de l'espace et du temps, dans le romantisme d'une dialectique *absolue* qui n'épargne rien, mais éclaire toute chose en s'imposant comme la métaphysique même de toute destruction.

Depuis la *Raison dédoublée* (1992), Bruno Pinchard édifie une oeuvre aux frontières de la question de l'humanisme, des traditions ésotériques et des exigences de la raison spéculative. Professeur à l'Université de Lyon, il dirige l'Ecole doctorale de philosophie de la Région Rhône-Alpes. Dernière publication : *Philosophie à outrance*, cinq essais de Métaphysique contemporaine, EME, Bruxelles, 2011.