

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque : www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue :

<http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Grondin, V. (2007) « Le possible, l'imagination, le signe et le rabotage des images chez Hegel », *Ithaque*, 1, p. 67-90.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque1/05grondin.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Le possible, l'imagination, le signe et le rabotage des images chez Hegel

Vincent Grondin*

Résumé

Hegel aborde, dans la Science de la logique, la notion de possible en l'assignant à ce qu'il nomme la « logique objective ». Ceci pourrait donner à penser que le possible est complètement indépendant de toute forme de subjectivité et que, en ce sens, Hegel se serait inscrit en faux contre toute la tradition idéaliste et rationaliste qui le précède. Je me propose de montrer au contraire que le concept de possible entretient un lien très étroit avec la subjectivité et la caractérisation qu'il donne de l'imagination dans l'Encyclopédie, qui est intimement liée à sa théorie du signe.

Pour résumer toute l'entreprise de Hegel, le meilleur expédient serait de convoquer cette fameuse expression selon laquelle « le réel est le rationnel ». L'auteur de la science de la logique est probablement celui qui a poussé le plus loin cette thèse idéaliste de l'identité de l'être et de la pensée. Or, le problème majeur quoique traditionnel qu'a toujours posé cette idée est sans conteste, avec le problème de la *nécessité* qui lui est intimement lié, celui du *possible*. Le possible est l'exemple par excellence d'une *pensée* qui, de par son essence même, ne renvoie pas nécessairement à un *être* et qui, de ce fait, vient inquiéter cette supposée identité entre l'*être* et la *pensée*.

*Maîtrise en philosophie, Université de Montréal, v. grondin@umontreal.ca

La solution qui a été celle de Spinoza à ce problème important a été de dire, afin de sauver la structure rationnelle et nécessaire de l'être, que le possible n'existe pas et n'est, en fait, qu'une *illusion* qui découle de notre *ignorance* et qui est le produit tout à fait subjectif de notre imagination. Ce mouvement stratégique va de pair, il va sans dire, avec une dépréciation de l'imagination. Avec cet anathème, Spinoza reprend un motif cartésien très connu, il reproduit un lieu commun typiquement rationaliste et il participe d'une très longue tradition philosophique qui a dévalorisé l'imagination au profit de la raison. Ce que ces coordonnées historiques et philosophiques donnent donc à penser, c'est que cette dépréciation de l'imagination va de pair avec le discours « idéaliste » et « rationaliste » qui cherche à expliquer le monde comme une structure de pure nécessité.

Toutefois, l'intérêt de Hegel par rapport à cette longue tradition, c'est que, justement, son discours idéaliste n'implique pas une telle dépréciation de l'imagination par laquelle on ferait du possible une sorte d'illusion subjective. Aussi étrange que cela puisse paraître, dans la *Science de la logique*, le *possible* n'est pas une catégorie de la logique *subjective* et le produit d'une imagination infâme, mais bien une catégorie de la logique dite *objective*. Hegel semble même *détacher* le possible de l'imagination qui venait sauvegarder chez Spinoza la structure rationnelle et nécessaire du monde. S'agit-il d'une hérésie totale de la part de Hegel, lequel aurait poussé jusqu'à l'absurdité cette idée de l'identité entre l'être et la pensée ? Est-ce que Hegel est en train de nous dire que le possible ne rend pas problématique l'identité de l'être et de la pensée parce que le possible est une structure de l'être réel et objectif ? Pire encore, s'agit-il pour Hegel, lorsqu'il fait du possible une catégorie de la logique objective, d'un retour à la métaphysique pré-critique et à l'argument ontologique (qui présuppose qu'on peut déduire l'être à partir du possible) que Kant, de l'avis de plusieurs, a complètement ruiné ?

L'objectif central de cette étude est de démontrer que la conception hégélienne du possible et de l'imagination n'est pas si « hérétique » qu'on pourrait le croire et qu'elle n'a rien d'un retour à une métaphysique pré-critique. D'une manière plus précise, je voudrais

mettre en évidence que, malgré le silence relatif de Hegel, il n'y a pas, dans l'œuvre de celui-ci, de véritable dislocation entre l'imagination et le possible et que, en fait, il y a un lien souterrain entre le *possible* tel qu'abordé dans la *Science de la logique* et la conception hégélienne de l'*imagination* que l'on retrouve dans l'*Encyclopédie*. La réflexion de Hegel en cette matière étant, comme on va le voir, une critique implicite et radicale de Kant, j'aimerais d'office faire un bref retour sur la conception kantienne du possible et de l'imagination.

1 La conception kantienne du possible et de l'imagination

D'une certaine manière, on pourrait dire que Kant aborde lui aussi ce problème, mais pour soutenir qu'il n'y a pas une telle identité entre l'être et la pensée. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant écrit, à propos des catégories de la modalité que sont le *possible*, la *réalité* et le *nécessaire*, que « les catégories de la modalité ont ceci de particulier qu'elles n'accroissent pas le moins du monde, sous la forme d'une détermination de l'objet, le concept auquel elles sont adjoindues comme prédicats, mais qu'elles ne font qu'exprimer le rapport au pouvoir de connaître¹ ».

Kant reprend ici cette idée de Spinoza selon laquelle le *possible* n'a pas de *réalité objective* en la radicalisant et en soutenant qu'il en est de même de la *réalité* et de la *nécessité*. Ce qui a mené Kant à une telle radicalisation, outre le réveil de son sommeil dogmatique, c'est que les catégories de la modalité ne constituent d'aucune façon une détermination de notre concept de l'objet puisque, lorsque le concept d'un objet est complet, on peut encore se demander s'il est *réel*, *possible* ou *nécessaire*. Donc, ce n'est que dans et par l'*expérience* que nous pouvons déterminer si tel objet est *réel* ou s'il est simplement *possible*. Bref, si je parviens à faire l'expérience d'un objet, cet objet est *réel* et si je ne rencontre pas une réalité qui correspond à cet objet conceptualisé, cet objet sera seulement *possible*. Ainsi, les catégories

¹Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier Flammarion, 2001, p. 277, A 219

de la modalité ne font qu'exprimer le rapport de l'objet au pouvoir de connaître et ne représentent pas une détermination de l'objet qui pourrait être déduite strictement *a priori*, en dehors de toute expérience. Cette explication laisse pourtant une question en suspens. Quelle est la nature de ce rapport entre l'objet et notre faculté de connaître ? Reformulons le problème d'une manière plus kantienne : comment l'entendement, d'une manière générale, parvient-il à synthétiser le divers de l'intuition par lequel tout objet individuel nous est donné ? En effet, puisque toute intuition empirique est totalement hétérogène aux concepts purs de l'entendement, « comment, dans ces conditions, la *subsomption* des intuitions sous les concepts, par conséquent l'*application* de la catégorie à des phénomènes, est-elle possible ?² ». La réponse qui sera apportée à ce problème d'une grave profondeur sera assez simple. Pour qu'une subsomption des intuitions sous un concept soit possible, il faut qu'il y ait un moyen terme *homogène* à la fois au concept et à l'intuition. Ce moyen terme est ce qu'il nomme le *schème transcendantal*³.

Le schème transcendantal devant être totalement *a priori* et pur tout en étant sensible pour être homogène à la fois aux concepts et à l'intuition, Kant soutiendra que ce qui permet de schématiser les concepts et de leur donner une face sensible, c'est l'*imagination productive*. Et comment l'imagination peut-elle produire de tels schèmes qui sont à la fois sensibles et *a priori* ? – L'imagination peut produire de tels schèmes transcendants complètement *a priori* par la schématisation des concepts qui n'est que leur réinterprétation à partir de la forme *a priori* de la sensibilité et du sens interne qu'est le temps.

De quelle manière la forme temporelle du sens interne permet à l'imagination de schématiser, c'est-à-dire de donner une teneur sensible à chaque concept de l'entendement en tant qu'il est la condition *a priori* de toute représentation, voilà ce sur quoi je ne voudrais trop m'attarder. Je me contenterai de mentionner l'exemple de la grandeur. Posons le problème de la manière suivante : qu'est-ce qui me

²*Ibid.*, p. 224, A 137.

³*Ibid.*, p. 225, A 138.

permet d'appliquer le concept de grandeur et de subsumer sous ce dernier les intuitions correspondant à l'étendue de ma table de travail? Kant nous dit que si je peux penser le concept de *grandeur*, ce n'est que grâce au schème de *nombre* qui n'est rien d'autre que l'idée d'une succession d'unités dans le *temps*. Dans ce cas, c'est la succession temporelle qui me permet de comprendre véritablement le concept de grandeur en le schématisant, de produire le schème homogène au concept de grandeur et aux intuitions (qui possèdent une forme temporelle) correspondant à ma table de travail et de subsumer lesdites intuitions sous le concept pur de grandeur.

2 La critique hégélienne du schématisme transcendantal

Hegel, dès *Foi et Savoir*, avait vu l'importance de la théorie du schématisme transcendantal dans l'économie générale de la *Critique de la raison pure* et il l'a toujours considérée comme l'une des plus grandes découvertes de Kant. Cependant, cette reconnaissance ne va pas sans quelques amendements. Hegel, en rappelant qu'il ne peut y avoir quelque chose comme une expérience du monde objectif (intuition) que dans la mesure où un « je pense » (concept pur de l'entendement) doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, soutient, contre Kant, que l'imagination ne doit pas être comprise comme étant simplement le moyen terme entre l'entendement et l'intuition. Non, pour Hegel, le grand mérite de Kant est d'avoir montré, bien malgré lui, que la condition de possibilité du moi subjectif et du monde objectif n'est rien d'autre que l'imagination transcendantale *a priori* (c'est-à-dire leur rapport). Comme le veut la fameuse formule de Kant, c'est parce que le « je pense », en tant que concept pur de l'entendement, peut accompagner toutes mes représentations, qu'une expérience cohérente et unifiée du monde est possible. Or, ajoute aussitôt Hegel, pour qu'il y ait un tel « accompagnement », il faut qu'il y ait un rapport entre les concepts purs de l'entendement et les intuitions empiriques. En d'autres termes, l'imagination productive est la condition de possibilité de l'apercep-

tion transcendantale et, par voie de conséquence, de la cohérence du monde objectif tel que nous en faisons l'expérience. Dit dans le jargon hégélien, le schématisme transcendantal est à la fois ce qui produit l'opposition entre le sujet absolu et le monde objectif et cette opposition elle-même⁴.

La Raison étant chez Hegel, comme chez Kant d'ailleurs, le pouvoir qui nous permet de mettre en ordre, d'unifier, de faire de l'expérience un tout cohérent, il semble tomber sous le sens que l'imagination, en permettant l'aperception transcendantale qui est la condition de possibilité de la cohérence de l'expérience, n'est rien d'autre qu'une structure de rationalité. Comme le mentionne Hegel : « Cette imagination en tant qu'identité originelle double qui d'un côté devient sujet en général et de l'autre objet, et est originellement les deux, n'est rien d'autre que la Raison elle-même, mais raison seulement en tant qu'elle se manifeste dans la sphère de la conscience empirique⁵ ». Il appert alors que, tout comme chez Kant, l'imagination est centrale et qu'elle permet de penser le rapport de l'objectivité de l'être et de la subjectivité du concept. Cependant, alors que pour Kant l'imagination est une faculté distincte de la raison, la conception hégélienne de l'imagination fait de celle-ci une forme de rationalité qui n'est rien d'autre que la « manifestation de la Raison dans la conscience empirique ». Mais comment Hegel peut-il soutenir que l'imagination n'est rien d'autre que la manifestation de la Raison ? L'imagination n'est-elle pas tout le contraire de la Raison ? Hegel nous dit certes qu'elle n'est que la manifestation empirique de la Raison, mais, alors, comment devons-nous penser le rapport de cette manifestation empirique à la Raison elle-même ?

La réponse la plus claire à cette question importante se trouve dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* où Hegel aborde explicitement, dans le troisième volume portant sur la philosophie de l'Esprit, la question de l'imagination. Le problème central qui se pose à Hegel lorsqu'il aborde ce thème est sensiblement le même que ce-

⁴Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Foi et savoir*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 108.

⁵*Ibid.*

lui que Kant rencontre dans la *Critique de la raison pure* lorsqu'il traite du schématisme transcendantal. Hegel, dans l'*Encyclopédie*, se demande comment l'Esprit subjectif, privé et individuel peut parvenir à se réaliser, à devenir objectif et à atteindre l'universalité *publique* et objective de la Raison. Pour dire la même chose en des termes plus kantien, on pourrait dire que Hegel se demande comment l'Esprit peut parvenir à atteindre l'universalité du *concept* à partir de la représentation privée et individuelle qui nous est donnée par l'*intuition*. Bref, Hegel, dans cette section, tente de décrire comment l'Esprit parvient à sa réalité effective en dépassant l'*âme* privée et individuelle, qui représente la finitude de l'Esprit, dans l'objectivité de la Raison infinie⁶. Or, comme nous le verrons, ce qui permettra le passage du subjectif à l'objectif, du sensible à l'intelligible, du fini à l'infini, du privé au public et de l'individuel à l'universel, c'est, en partie, l'*imagination*.

Pour bien comprendre ce que représente l'imagination pour Hegel, il est indispensable de définir précisément ce que sont l'*image* et le *rappel à soi par intériorisation* (*Er-innerung*). L'image est produite par l'*Er-innerung* de l'intuition qui l'arrache au temps et à l'espace objectifs pour lui donner le temps et l'espace internes de la conscience. Ce lien entre intériorisation et arrachement de l'intuition au temps et à l'espace originaires est beaucoup plus évident dans l'allemand de Hegel. En effet, « *Erinnerung* » signifie à la fois *intériorisation* (*Innerung*) et *remémoration*. Ainsi, grâce à l'*Er-innerung*, je peux garder à l'esprit l'image (par le souvenir) d'un objet qui n'est plus présent à mon intuition et c'est pourquoi on peut dire que l'*Er-innerung* permet d'arracher l'intuition, par l'image, à son temps et à son espace originaires. Or, comme l'avait déjà fait remarquer Hobbes, plus le temps passe, plus cette image interne se dégrade et perd de sa *clarté* jusqu'à sombrer dans l'obscurité de l'oubli⁷. Cette obscurité où, avec le temps, toute image vient à sombrer, Hegel la nomme le *puits*. Ce qui est intéressant avec cette métaphore, c'est que Hegel nous invite

⁶Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, § 441.

⁷Cf. Thomas HOBBS, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, p. 77.

à penser la subjectivité, c'est-à-dire l'intelligence, comme n'étant pas seulement la conscience et l'être-là (*Dasein*) de l'image, mais aussi comme étant ce *puits nocturne* où toutes les images finissent par sombrer :

L'image, pour elle-même, est passagère, et l'intelligence elle-même constitue en tant qu'attention, le temps et aussi l'espace, le « quand » et le « où » de l'image. Cependant, l'intelligence n'est pas seulement la conscience et l'être-là de l'image, mais, comme telle, l'en-soi de ses déterminations, rappelée en et dans l'intelligence, l'image est conservée sans plus avoir d'existence, *inconsciemment*. Saisir l'intelligence comme ce puits nocturne dans lequel un monde d'images et de représentations infiniment nombreuses est conservé, sans qu'elles soient dans la conscience, c'est, d'un côté, l'exigence universelle, en général, de saisir le concept en tant que concret⁸.

Donc, l'intelligence, c'est-à-dire l'Esprit privé, fini et subjectif, n'est pas seulement une « attention » qui est, pour ainsi dire, la forme spatio-temporelle de la conscience d'image. Non, la conscience est aussi ce *puits nocturne* de l'inattention où les images, en tant que *passagères*, finissent par *sombrer* et qui fait en sorte que la conscience conserve ces images, mais d'une manière *inconsciente*.

Maintenant, reposons la question qui était initialement la nôtre : *Qu'est-ce que l'imagination pour Hegel ?* La réponse semble être simple : l'imagination est l'acte de l'intelligence par lequel on sort les images du *puits nocturne* et on les associe à d'autres images pour les subsumer sous un concept⁹. Est-ce à dire que Hegel renoue avec la théorie humienne de l'imagination qui stipule que celle-ci est ce

⁸Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., §453.

⁹Hegel écrit à ce propos : « Le contenu reproduit, en tant qu'appartenant à l'unité identique à soi de l'intelligence, et dégagé du puits universel de celle-ci, a une représentation *universelle* comme ce qui opère la mise en relation par association des images, des représentations plus abstraites ou plus concrètes suivant les circonstances diverses » (*ibid.*, § 455).

qui nous permet d'associer des idées à l'aide de certaines *lois d'association* qui auraient pour principes la *ressemblance*, la *contiguïté* et la *causalité*? Une telle théorie est irrecevable pour Hegel. Et le problème est le suivant : ces lois d'association semblent être totalement *arbitraires* en raison de leur multiplicité¹⁰. En effet, s'il y a plusieurs lois d'association, le fait que, dans tel cas, ce soit telle loi plutôt qu'une autre qui s'applique semble être arbitraire à moins qu'elles soient toutes soumises à une loi plus universelle. Par conséquent, s'il y a des lois d'association, il ne peut y en avoir qu'une seule ou, du moins, elles peuvent en principe être réduites à une seule loi universelle. Ainsi, si nous ne voulons pas admettre, ce qui serait absurde, que les lois d'associations qui permettent de *superposer* (*aufeinanderfallen*) les images sont arbitraires et contingentes de par leur multiplicité, il faut tirer la conclusion que ce qui permet association, c'est une *force d'attraction unique* qui, comme le montre le passage suivant, n'est rien d'autre que l'intelligence elle-même :

Afin qu'une telle *superposition* ne soit pas entièrement le *hasard*, ce qui est sans concept, il faudrait admettre une *force d'attraction* des images semblables, ou quelque chose de ce genre, qui serait en même temps la puissance négative capable d'éliminer ce qu'elles ont encore d'inégal en les faisant se raboter (*abreiben*) les unes les autres. Cette force est en fait l'intelligence¹¹.

En somme, l'imagination n'est pas une faculté distincte de la raison, de l'entendement et de l'intuition qui serait constituée par une multiplicité de lois d'associations extérieures à la raison. L'imagination n'est rien d'autre que l'intelligence, que la raison subjective, l'âme, le moi, etc. qui permet, en tant que force d'association *unique*

¹⁰En effet, selon Hegel, le problème des lois d'association, c'est qu'elles risquent d'introduire du contingent et de l'arbitraire et que, par le fait même, elles ne sont pas des *lois* : « Ensuite, ces modes de mise en relation ne sont pas des lois, déjà précisément pour cette raison qu'il y a *tant* de lois sur la même Chose, ce qui laisse place, bien plutôt, à l'arbitraire et à la contingence, au contraire d'une loi » (*ibid.*, § 455).

¹¹Je souligne, *ibid.*, § 455.

et *universelle*, de « raboter », de « frictionner », (*abreiben*) les images et de les subsumer sous un concept général en les agençant, en les *superposant*.

Bien sûr, Hegel n'a rien oublié de la grande découverte qu'il avait faite avec Kant, dans *Foi et savoir*; de la distinction entre l'imagination *reproductive* et empirique qui se contente, comme son nom l'indique, de *reproduire* à l'aide d'images une certaine expérience passée et l'imagination *productive* et transcendante qui permet, de par le schématisme, de rendre compte de l'articulation originaire de l'intuition et de l'entendement et de la *produire*. L'imagination que Hegel vient de nous décrire n'est en fait que l'imagination *reproductive* qui associe des images, des représentations, produites par *l'Er-innerung* de l'intuition. À la lumière de ce parallèle avec Kant, on peut d'ors et déjà se douter que l'imagination reproductive et empirique s'avérera insuffisante pour Hegel et qu'elle devra être sursumée, c'est-à-dire que l'imagination transcendante devra prendre la relève de l'imagination reproductive. C'est effectivement ce que Hegel soutient :

Cette formation imagée qui procède de son acte d'auto-intuition est subjective, le moment de *l'étant* fait encore défaut. Mais, dans l'unité, que celle-là réalise, de la teneur intérieure et du matériau, l'intelligence, tout autant, a, *en soi*, fait retour à l'identique relation à soi-même en tant qu'immédiateté. De même que, en tant que raison, elle procède de l'acte de s'approprier l'immédiat qu'elle trouve dans elle-même, c'est-à-dire de le déterminer comme [un] *universel*, de même son agir en tant que raison consiste, à partir du point maintenant atteint, à déterminer comme de l'étant ce qui, dans elle-même, s'est achevé en auto-intuition concrète, c'est-à-dire à se faire elle-même *être*, *Chose*.¹²

Démêlons l'argument très important et très dense que nous sert Hegel dans ce passage déterminant de *l'Encyclopédie*. L'imagination, à la lumière des analyses de Hegel, s'est révélée être une structure de

¹²*Ibid.*, § 457.

rationalité et un pouvoir de « rabotage » des images, c'est-à-dire une puissance qui s'approprie l'immédiateté de l'intuition en l'intériorisant pour l'élever à l'universalité du concept par la superposition des images. En d'autres termes, l'imagination est une puissance de négativité qui permet d'élever les images à une certaine universalité ou généralité en *niant* leurs différences individuelles¹³. Or, pour réaliser complètement l'objectivité et l'universalité de cette puissance d'universalisation et de « rabotage » des images qui n'est que subjective et qui ne s'est révélée que dans l'*immédiateté* de l'acte privé et individuel de la conscience, l'imagination doit elle-même élever à l'universalité l'immédiateté encore non réfléchie de sa propre activité. Plus simplement, on pourrait dire que le problème de l'imagination reproductive est qu'elle est une négativité qui n'est pas parvenue à se saisir elle-même comme négativité. Pour remédier à cette insuffisance, l'imagination devra se faire *étant* ou *chose*, elle devra s'extérioriser dans des signes, pour pouvoir, par la suite, s'exposer à une nouvelle *Er-innerung* (qui sera rendue possible par la *mémoire productive*) qui intériorisera cet étant par une autre intuition et qui permettra à l'imagination d'élever à la réflexion sa propre immédiateté. L'imagination devra s'extérioriser (produire des signes) pour pouvoir se médiatiser elle-même par l'intériorisation, elle devra donc elle-même devenir son propre objet – ce n'est qu'à ce prix qu'elle pourra se comprendre comme négativité. C'est d'ailleurs précisément pour cette raison que la conception hégélienne de l'imagination est très proche de celle de Kant¹⁴. Tout comme chez Kant, l'imagination (pro-

¹³Cette négativité, comme le souligne Bates, nous est déjà révélée, d'une manière strictement formelle, par la position qu'occupe l'imagination dans l'*Encyclopédie* : « By making imagination the middle moment of representation, Hegel reveals to be central to intellectual activity. Since for Hegel the middle term in a conceptual development is always negative, the fact that we arrive at the imagination through the middle moment of the intellect and of representation highlights the notion that the imagination's activity is a negative moment in any dialectical construction. » (Jennifer Ann Bates, *Hegel's Theory of Imagination*, New York, State University of New York Press, 2004, p. 83)

¹⁴Hegel explique la même idée de la manière suivante : « En tant qu'elle est l'activité opérant cette réunion, l'activité de l'imaginaire est raison, mais seulement la raison

ductive), de par la nature duplice voire dialectique de tout signe, est au point de jonction de l'objectif et du subjectif, de l'individuel et de l'universel, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'empirie et du concept. Le signe c'est, en effet, une chose matérielle, une tache d'encre par exemple, qui est utilisée pour exprimer quelque chose d'idéal et de spirituel. Avec le signe, on retrouve donc la même structure hétérogène que celle du schème.

Dans *l'Encyclopédie*, Hegel propose le symbole de la pyramide pour penser la nature dialectique du signe¹⁵. Hegel a très justement choisi le *symbole* de la *pyramide* comme symbole du signe en général parce que la pyramide, étant un tombeau funéraire, est l'exemple par excellence qui permet de penser cette dialectique de l'intérieur et de l'extérieur, de l'idéalité et de l'empirique, de l'image et du concept puisque la pyramide est habitée par une âme (celle du défunt), une intériorité, une spiritualité, qui lui est foncièrement étrangère en tant qu'elle est une pure extériorité, un amas de matière.

Maintenant, tentons de comprendre pourquoi Hegel désigne cette seconde *Er-innerung* non pas comme le fait d'une *imagination productive* (ce qu'exigerait le parallélisme avec Kant), mais bien comme celui de la « *mémoire productive* » (*produktive Gedächtnis*). – À cet égard, l'exemple de la pyramide est instructif. La pyramide est un monument funéraire. La pyramide est donc tout d'abord la monumentalisation du spirituel qui va permettre ensuite, par l'intuition, par la contemplation du monument, une ré-intériorisation, une *Er-innerung* de l'intériorité extériorisée. En d'autres termes, le monument permet à celui qui le contemple de se rappeler (*sich erinnern*) de l'esprit du défunt. Bref, le monument assure la *vie* (Esprit), par la *mémoire*, de ce qui est *mort* (Corps)¹⁶ C'est donc la mémoire qui

formelle, pour autant que la *teneur* de l'activité de l'imaginaire est, comme telle, indifférente, tandis que la raison, comme telle détermine aussi le contenu pour en faire une *vérité* » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *op. cit.*, § 457). En d'autres termes, l'imagination doit devenir son propre contenu en s'extériorisant pour devenir Raison.

¹⁵Cf. *ibid.*, § 458.

¹⁶Comme le souligne Derrida : « Le tombeau, c'est la vie du corps comme signe

permet de penser la pyramide comme l'unité de l'extériorité et de l'intériorité, du spirituel et du matériel, de la vie et de la mort. Sans la mémoire, l'intériorité est *oubliée*, la pyramide devient que pure matière insignifiante. C'est donc la mémoire qui *produit* la pyramide comme pyramide et, bien sûr, le signe comme signe. Ce qui me permet de passer du signifiant au signifié, de l'extériorité à l'intériorité du signe, de constituer le signe en tant que signe, c'est la mémoire par laquelle j'associe à un signe quelconque une signification précise, un concept. Ainsi, c'est la ladite mémoire qui donne la possibilité à l'imagination de penser sa propre négativité en permettant à celle-ci de s'extérioriser dans des signes qui pourront ensuite être réintériorisés (*er-innert*) et médiatisés, c'est-à-dire dans des signes dont le sens pourra être remémoré (*erinnert*). Donc, le lien entre le spirituel et le matériel, l'intuitif et le conceptuel ne se fait pas tout d'abord par l'imagination, mais par la mémoire productive.

3 La conception hégélienne du possible

Notre objectif central était, à l'origine, de démontrer que la conception hégélienne du possible n'était pas hérétique et que, malgré les apparences qui semblent montrer que Hegel sépare totalement imagination et possible, Hegel maintient, d'une manière certes souterraine, le lien – qui semble aller de soi – entre possible et imagination. Grâce à la discussion qui précède, nous sommes parvenus à donner une caractérisation substantielle de la conception hégélienne de l'imagination qui s'est révélée être une force de négativité et d'universalisation qui atteint son ultime réalisation dans le signe où elle en vient à se faire « chose » et à se médiatiser elle-même par la mémoire productive. En tâchant que ces découvertes ne sombrent pas dans le puits nocturne de la conscience, afin de démontrer qu'il y

mort, le corps comme autre de l'âme, de la psyché animée, du souffle vivant. Mais le tombeau, c'est aussi ce qui abrite, garde en réserve, thésaurise la vie en marquant qu'elle continue ailleurs » (Jacques Derrida, « *Le puits et la pyramide* », dans *Marges*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 95).

a bel et bien un lien entre imagination et possible, nous aurons à cerner et à définir, finalement, quelle est la conception hégélienne du possible. Toutefois, avant d'aborder le possible en tant que tel, un détour par la notion hégélienne d'« Essence » est indispensable pour comprendre la fonction que remplit le possible dans l'économie générale de la *Science de la logique* – puisque Hegel aborde ce concept dans le deuxième tome de cet ouvrage, à savoir la *Doctrine de l'Essence*.

En jargon hégélien, l'Essence est l'Être qui s'est *abîmé* (*geht zu Grunde*) en lui-même en *s'intériorisant* et dont la négativité (l'Essence) s'est avérée être sa vérité. Que faut-il comprendre de cette affirmation ? Tout d'abord, rappelons que le point de départ de Hegel, dans la *Science de la logique*, est l'Être pur dans sa complète immédiateté et sa pure extériorité. Or, la conclusion de la *Doctrine de l'être*, qui constitue le premier tome de la *Science de la logique*, est avant tout que cette immédiateté et cette extériorité sont insuffisantes pour rendre compte de ce que l'Être est en-soi-et-pour-soi et qu'en réalité la connaissance qui veut parvenir à la vérité de l'Être doit présupposer un certain *au-delà* du phénoménal, c'est-à-dire un *intérieur*, un *en-soi*. Cet *Au-delà* de l'Être, c'est ce que Hegel nomme l'Essence¹⁷.

Ce que, d'un point de vue dialectique, on acquiert avec la venue au jour de l'Essence, c'est le passage de l'*en-soi* et de l'*intérieurité* dans l'ordre de la connaissance, c'est la découverte de la *profondeur abyssale* de l'Être, la découverte qu'il y a quelque chose derrière les apparences. Bref, avec l'Essence commence le surgissement du noumène dans le phénomène. En d'autres termes, il y a une certaine intérieurité, un certain *au-delà*, qui est *posé* par l'entendement pour expliquer et rendre compte de l'Être tel qu'il se manifeste et nous apparaît. Pour

¹⁷Hegel écrit que « L'essence est la vérité de l'Être. L'Être est l'Immédiat. Voulant atteindre le Vrai, ce que l'Être est-en-soi-et-pour-soi, la connaissance ne s'arrête pas à l'immédiat et à ses déterminations, mais se fraie un chemin à travers celui-ci, avec la supposition qu'au delà de cet Être, il y a encore quelque chose, l'Être lui-même, une sorte d'arrière-fond qui serait la vérité de l'Être » (Georg Wilhelm Friedrich HE-GEL, *Science de la logique*, Paris, Aubier, t. III, p. 5).

prendre un exemple contemporain, on pourrait dire que la lumière et les qualités qu'on lui attribue (sans dimension, mouvement rectiligne, vitesse de 300 000 km/s ou que sais-je encore) constituent un exemple de ce que Hegel nomme « Essence ». Dans la vie de tous les jours, nous ne faisons jamais l'expérience de ces propriétés de la lumière. Pourtant, en tant que notion de la physique optique, c'est-à-dire en tant qu'abstraction élaborée par la *pensée* scientifique, la lumière permet d'expliquer beaucoup de phénomènes concrets dont nous faisons quotidiennement l'expérience.

Or, le problème de l'Essence, c'est qu'il ne s'agit que d'une *pensée* de l'intériorité, *pensée* de ce qui est en arrière des apparences. En effet, l'entendement *présuppose* qu'il y a quelque chose en arrière des apparences afin d'expliquer la réalité. Cette intériorité ne s'est pas encore révélée dans sa vérité ; pour que cette présupposition devienne *valide et légitime*, l'Essence devra ne plus être une *simple pensée* et se faire réalité. *On devra passer de la simple possibilité* (à ce qui est seulement présupposé par le penser) *à la réalité*. Ainsi, elle devra annuler la différence que l'entendement pose entre l'intérieur et l'extérieur, entre le possible et la réalité, elle devra *s'extérioriser*, elle devra *se manifester* ; bref, elle devra, pour reprendre le jargon hégélien, se faire *Concept*, celui-ci représentant la réalisation de l'unité de l'extérieur et de l'intérieur, du possible et du réel¹⁸.

Le diligent lecteur aura remarqué que, avec l'Essence, nous rencontrons exactement le même problème que celui qui s'était posé à nous avec *l'imagination* et *l'image*. Les parallèles sont frappants. Comment ne pas voir la proximité entre l'intériorisation de l'Être qu'est l'Essence et l'*Er-innerung* de l'intuition qu'est l'image ? Comment ne pas comprendre le mouvement de l'extériorisation de l'Essence à la lumière du devenir signe de l'image ? Comment ne pas être tenté de comprendre le Concept comme *signe* et comment expliquer le devenir du Concept en laissant de côté la *mémoire productive* qui permet d'unifier l'intérieur et l'extérieur, l'Essence et l'Être ? Mais reprenons du début. Qu'est-ce que le *puits* ? Possède-t-il un équivalent

¹⁸*Ibid*, p.8.

dans la *Doctrine de l'Essence* ? La réponse semble s'imposer. Nous le savons, l'Essence, c'est *l'en-soi*, c'est l'intérieur, c'est l'aller au gouffre de l'Être. En d'autres termes, l'Essence, c'est le *puits*. Cette association n'a rien de très provocateur puisque, de toute manière, Hegel lui-même comprend le puits à l'aide du concept d'*en-soi* et de *possibilité* :

Saisir l'intelligence comme ce **puits nocturne** dans lequel un monde d'images et de représentations infiniment nombreuses est conservé, sans quelles soient dans la conscience, c'est, d'un côté, l'exigence universelle, en général, de saisir le concept en tant que concret comme, par exemple, de saisir le germe d'une manière telle qu'il contienne *affirmativement*, en une **possibilité virtuelle**, toutes les déterminités qui ne viennent à l'existence que dans le développement de l'arbre. [...] Mais **l'intelligence est, comme telle, la libre existence de l'être-en-soi** qui, dans son développement, se rappelle à lui-même en s'intériorisant¹⁹.

Lorsque Hegel nous parle de la nécessité de penser l'intelligence comme un « puits nocturne » et, par le fait même, de saisir le développement des déterminités qui viennent à l'existence comme « *concepts concrets* », c'est-à-dire comme **possibilités virtuelles de détermination**, comme possibilités virtuelles d'extériorisation et de *manifestation*, il est difficile de ne pas penser à l'Essence qui n'est rien d'autre que le venir au jour des déterminités en tant qu'elle est un ensemble de déterminations non actuelles, mais potentielles, *seulement pensées*, qui, dans le procès de l'Essence vers le Concept, auront à s'extérioriser, à venir à l'existence, à se réaliser, à sortir du *puits*.

Donc, le puits, c'est l'Essence, c'est-à-dire l'ensemble des *possibilités virtuelles* de détermination. Ce que cette indication donne à penser, c'est qu'il y a aurait un parallélisme entre les réflexions de Hegel à propos de l'Essence et la théorie hégélienne de l'imagination qui se

¹⁹Je souligne, Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, § 453.

déplie à partir de l'image du puits qui est caractérisé comme un ensemble de *possibilités virtuelles*. Avec un tel rapprochement, un jalon important est donc posé dans notre interprétation comparative de la conception hégélienne du possible. Maintenant, tournons-nous sans plus tarder vers la *Science de la logique* afin de voir si nous pouvons vraiment défendre jusqu'au bout l'idée que la discussion relative au concept de possible qu'on y retrouve doit être lue et comprise à partir de la théorie de l'imagination de l'*Encyclopédie*.

Hegel, au début de *La réalité*, nous invite à prendre pour point de départ l'évidence suivante : *Ce qui est réel est possible*. Il va de soi que ce qui est réel est possible puisque si ce qui est réel n'était pas *possible*, il serait *impossible* et étant *impossible*, il ne *pourrait* pas être *réel*. Mais que dit-on lorsqu'on dit que le réel est *possible* ? D'un point de vue strictement formel, le possible est simplement ce qui n'est pas contradictoire en lui-même²⁰. Par exemple, le fait que Pierre habite à tel endroit est quelque chose de tout à fait possible parce que cette possibilité n'est pas contradictoire avec l'Essence qui lui est propre. En revanche, un *cercle carré* est *impossible* parce qu'un *cercle* ne peut pas être un *carré* sans être en complète *contradiction* avec son Essence.

Or, qu'arrive-t-il lorsqu'on applique ce principe de non-contradiction au concept même de possible ? Puisque A est un énoncé non contradictoire, A est possible. Or, si A est non contradictoire, $\neg A$ est tout aussi possible puisqu'on ne peut pas, en le niant, rendre un énoncé contradictoire. Ainsi, si on regarde le possible dans sa totalité, on verra qu'il contient à la fois A et $\neg A$. En raison du principe de non-contradiction, le possible en tant que tout est contradictoire. Le *possible* est donc *impossible*²¹. Ce qu'il faut conclure de ce raison-

²⁰Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Science de la logique*, Paris, Aubier, t. III, p. 200.

²¹ *Ibid.*, p. 201. À ce sujet, il nous semble que Hegel est plus clair dans l'*Abrégé de l'Encyclopédie des sciences philosophiques* : « Puisque, face au concret en tant qu'effectif, la possibilité est d'abord la simple forme de l'*identité-avec-soi*, la règle à laquelle elle obéit est seulement que rien en elle se contredise, et ainsi *tout est possible*, car on peut donner cette forme d'identité à tout contenu grâce à l'abstraction. Mais *tout*

nement, c'est que le possible conçu simplement en tant que possible est une pure contradiction parce que tout possible contient son autre (par exemple, la possibilité de A implique celle de $\neg A$). Par conséquent, le possible seulement possible en tant que tout doit lui-même, afin de résoudre la contradiction qui est la sienne, s'abolir, se sursumer, c'est-à-dire se faire réalité²². Pourquoi ? Eh bien, au niveau de la réalité, A et $\neg A$ ne sont pas contradictoires, puisque, principe de non-contradiction oblige, A et $\neg A$ ne peuvent pas exister simultanément et sous le même rapport. Si A est réel, alors $\neg A$ ne l'est pas et réciproquement.

Tout ce qui est exigé à ce stade, pour résoudre l'aporie, c'est qu'une des possibilités contradictoires soit réelle et l'autre non. Mais, pourquoi est-ce A et non pas $\neg A$ qui serait réel ? Pourquoi est-ce telle possibilité plutôt qu'une autre qui se *réalise* ? Voilà des questions qui, pour le moment, restent sans réponse. Nous sommes donc en présence d'une réalité qui aurait tout aussi bien pu être que ne pas être. Hegel nomme ce genre de réalité qui n'a pas de raison d'être, la *contingence*. Mais se pose aussitôt un problème : dans la mesure où la réalité est contingente et n'a pas de fondement, dans la mesure où on ne peut expliquer pourquoi A devrait advenir plutôt que $\neg A$, cette réalité possède exactement la même structure contradictoire que celle du possible où A et $\neg A$ sont tout autant possibles²³. Ainsi,

n'est pas moins *impossible*, car en tout contenu, puisqu'il est concret, la détermination peut être saisie comme opposition déterminée, et, par conséquent, comme contradiction. » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, 1970, p. 178)

²²En effet, comme Hegel l'affirme : « Mais en tant que rapport de ce genre, en vertu duquel un possible quelconque contient son autre, ce rapport est une contradiction qui se supprime. Étant donné qu'il est, d'après sa détermination, le réfléchi et ainsi que nous l'avons montré, le réfléchi qui se supprime, il devient de ce fait, immédiatement et, par conséquent, réalité. » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique*, Paris, Aubier, t. III, p. 201)

²³« Cette unité de la réalité et de la possibilité constitue la *contingence*. Le contingent est un réel qui n'est d'abord que possible dont l'autre ou le contraire est également. Cette réalité est donc un être pur et simple ou une existence pure et simple, mais cet être est posé, selon sa vérité, de façon à avoir la valeur d'un être posé ou de la possibilité » (*ibid.*, p. 202).

la réalité contingente possède exactement la même structure contradictoire que le possible.

À ce stade, un rapprochement avec l'imagination s'avère instructif. Le *puits*, nous l'avons déjà dit, est un *puits de déterminations possibles*, de « possibilités virtuelles ». Pour Hegel, ce qui tire les images (les possibilités virtuelles) du *puits*, ce pouvoir d'association des images, c'est l'*imagination*. Or, Hegel ne cesse d'insister sur le fait que l'imagination n'est rien d'autre qu'une structure de rationalité et qu'on ne comprend rien à l'imagination en en faisant la faculté de l'*arbitraire* et du « *contingent*²⁴ ». Bref, la véritable imagination serait celle qui imagine les possibilités virtuelles du puits non pas en les considérant comme autonomes et indifférentes, *en les isolant*, en faisant comme si A pouvait tout aussi bien être que $\neg A$, mais en les mettant en *rapport*, mise en rapport qui n'est rien d'autre que le produit de la force d'attraction des possibles, que le « rabotage » qui permet d'unifier les images (ou les possibles) en les subsumant sous un concept universel où celles-ci forment une unité rationnelle et non contradictoire. Le contingent advient lorsque, pour ainsi dire, on ne se sert pas de son imagination, c'est-à-dire lorsqu'on considère les images (les possibles) dans leur multiplicité, dans leur indifférence contradictoire, sans les mettre en rapport, sans poser la question de leur composabilité, sans les « raboter » afin de les superposer et de les unifier dans une totalité rationnelle où elles seraient reliés d'une manière *nécessaire*.

Maintenant, tentons de voir comment ce rabotage des possibles opéré par l'imagination se met en œuvre dans le corps du texte de la *Science de la logique*, comment on passe du contingent au nécessaire. Après avoir souligné que, dans la contingence, possible et réalité n'ont pas de raison d'être, que le contingent est ce qui est sans fondement, Hegel fait immédiatement remarquer que la contingence, qui est composée de la réalité et du possible, a aussi, d'une certaine manière, un *fondement*. Et il en est ainsi car la réalité a son fon-

²⁴Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Foi et savoir*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p.109

dement dans le possible (la *réalité contingente* tire son origine du possible) et que, inversement, le possible a son fondement dans la réalité (le possible seulement possible est contradictoire et doit se dépasser dans la réalité). Il ne peut donc pas y avoir de possible sans réalité et inversement. Ainsi, cette mutuelle *fondation* du possible et de la réalité fait en sorte que l'articulation entre le possible et la réalité est gouvernée par la nécessité car, d'une manière générale, tout ce qui a un *fondement* et une *raison d'être*, c'est ce qu'on nomme le *nécessaire*. En d'autres termes, les possibles et la réalité forment une totalité structurée et rationnelle. Ceci veut dire que les possibilités de la réalité ne sont pas indifférentes, mais entretiennent des rapports d'inclusions, d'implication, d'exclusion et ainsi de suite. Le possible et la réalité forment donc une totalité cohérente, nécessaire et non contradictoire. Par conséquent, le nécessaire, c'est ce que la discussion à propos de l'imagination nous avait déjà révélé, par rapport au contingent, tire son origine dans la mise en rapport des possibles qui en viennent à se raboter et à former une totalité rationnelle en étant subsumés sous un concept universel.

Bien sûr, l'analogie est trop féconde pour qu'on l'abandonne ici. Lorsque nous avons abordé l'imagination, nous avons souligné que l'imagination doit se faire chose pour réaliser sa propre universalité en s'extériorisant dans le *signe* qui doit être compris à l'aide du symbole de la *pyramide*. Retrouve-t-on ce même mouvement pour ce qui est de la nécessité? – La nécessité issue de la contingence est elle-même insuffisante pour rendre compte de l'articulation entre réalité et possibilité. Dans cette optique, Hegel soutient que la nécessité doit se comprendre comme l'unité absolue de la réalité et de la possibilité. La nécessité doit donc devenir identité absolue de sa forme et de son contenu (identité qui correspond au « cela est parce qu'il en est ainsi »), elle doit se faire *substance*. Qu'est-ce que la substance? La substance est le *rapport absolu*. Donc, la substance est l'identité d'elle-même et de ses accidents, de la cause et de l'effet, du réel et du possible, de l'intérieur et de l'extérieur. Si la chose en tant que substance possède tel et tel attribut et que, par exemple, son être vert représente l'une de ses possibilités, c'est parce qu'elle est la substance

qu'elle est. La substance, en tant qu'elle permet de penser l'unité de toutes ces oppositions ressemble curieusement au signe. On pourrait d'ailleurs montrer, ce que je ne pourrai pas faire ici, que la substance joue *mutatis mutandis* dans la *Doctrine de l'Essence* le même rôle que le signe dans l'*Encyclopédie*.

À cet égard, il faut souligner que c'est non seulement la substance qui doit être interprétée à partir du signe et du symbole de la pyramide, mais aussi la structure du *Concept* voire même de l'*Absolu* lui-même. Une telle remarque, qui reste encore à être démontrée, fait signe vers toute une lecture de la *Doctrine du Concept* qui, il va sans dire, dépasse de loin les prétentions relativement modestes de cette étude. D'une manière strictement programmatique, je voudrais rappeler que la dialectique qui oriente toute la *Doctrine du Concept* est la dialectique de la vie et de la mort (que met d'ailleurs en scène la *pyramide*), dialectique où le *Concept* est constamment menacé de se faire enfermer dans la rigidité et l'extériorité immédiate des signes et du langage (que représentent le mot, l'énoncé, les règles syllogistiques purement formelles, etc.) qui ont toujours déjà médiatisé le conceptuel et le logique. Le danger est toujours que la pensée logique s'extériorise dans des signes sans être réintériorisée (*er-innert*), le danger est qu'on en vienne à oublier le sens, l'intériorité que les signes, en tant qu'extériorité de l'Esprit, sont sensés exprimer. Et l'Absolu tel que l'entend Hegel représente justement ce moment où, telle est mon hypothèse, la pyramide et le signe que sont la Substance et le Concept, à la faveur du travail d'intériorisation de l'intériorité extériorisée, c'est-à-dire à la faveur du travail de *mémoire*, deviennent l'identité absolue du sens et de l'expression, de l'intériorité et de l'extériorité, de l'Être et de l'Essence. Hegel nomme cette identité l'Idée absolue, c'est-à-dire le « *Verbe* » (*Wort*) purement transparent à lui-même où toute l'opacité du langage aurait été vaincue²⁵. Bref, la *Doctrine du Concept*, poserait finalement rien d'autre que la question du rapport entre la pensée et son expression, problème qui se

²⁵Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Science de la logique*, Paris, Aubier, t. IV, p. 550.

pose dans toute son acuité dans la théorie hégélienne du signe de l'*Encyclopédie*.

Notre parcours et le projet de lecture de la *Science de la logique* vers lequel il nous achemine viennent mettre en lumière le fait que l'idéalisme hégélien est intimement lié à la conception idéaliste qu'il se fait du signe. Le signe permettant de concevoir l'articulation entre l'objectivité et la subjectivité, l'être et la pensée, le possible et la réalité, il semble que la conception idéaliste que se fait Hegel du signe et de l'imagination pèse, en dernière instance, sur tout son système philosophique. Du coup, un moyen de mettre en question, d'inquiéter, l'idéalisme de Hegel, c'est de s'interroger à propos de sa conception du langage et du signe qui fut l'objet ici, j'en conviens, d'une caractérisation trop schématique. Dans les *Investigations philosophiques*, Wittgenstein nous dit qu'il faut abandonner toute conception idéaliste du langage, c'est-à-dire, pour reprendre sa métaphore, passer du plan lisse au sol raboteux. Comme il le dit : « Nous avons besoin de la friction (*Reibung*)²⁶ ». En ce sens, Hegel semble, de par sa conception de l'imagination, tout en utilisant le même champ lexical, se situer aux antipodes du projet de Wittgenstein. Alors que Wittgenstein nous invite à faire retour à un sol raboteux, rempli d'inégalités et d'aspérités, de retourner à la friction (*Reibung*), Hegel fait exactement l'inverse en louant dans l'imagination son pouvoir d'éliminer, de lisser, de niveler toutes les inégalités par le rabotage (*ab-reiben*). En effet, l'imagination est pour ce dernier cette force qui permet : « **d'éliminer ce que [les images] ont encore d'inégal** en les faisant se raboter (*abreiben*) les unes les autres ». Ainsi, l'imagination est ce qui, grâce au rabotage, permet de superposer les images et, par conséquent, de passer de la multiplicité des images individuelles à l'unité du concept universel, du sol raboteux au plan

²⁶Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, §107.

lisse. Et les motivations philosophiques qui ont menées Hegel à assigner un rôle si important au rabotage sont claires. Sans ce nivellement, sans *l'abreiben*, sans quitter le sol raboteux, nous dit implicitement Hegel, il serait impossible de nous comprendre, de passer à l'Esprit public et objectif. Il s'agit d'une évidence : c'est l'universalité du signe, son idéalité, son identité et la possibilité de sa répétition qui permettent la stabilité de son sens par-delà la multiplicité des contextes. Bref, l'idéalisation, c'est-à-dire le rabotage (*abreiben*), serait exigée par la nature publique et communicationnelle du langage. Wittgenstein passant généralement pour celui qui aurait mis en lumière la dimension publique du langage, une manière originale de s'interroger à propos de la légitimité de l'idéalisme du signe (ou de son illégitimité) serait de confronter ces deux auteurs en prenant pour point de départ *l'abreiben* et de se demander jusqu'à quel point il est vraiment possible de s'en passer.

BIBLIOGRAPHIE

BATES, Jennifer Ann. *Hegel's Theory of Imagination*, New York, State University of New York Press, 2004, 202 p.

DERRIDA, Jacques., « *Le puits et la pyramide* », dans *Marges*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 396 p.

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier Flammarion, 2001, 749 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science de la logique*, Paris, Aubier, t. III, 1969, 242. p.

———. *Science de la logique*, Paris, Aubier, t. IV, 1969, 578 p.

———. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, 1970, 550 p.

———. *Foi et savoir*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, 207 p.

———. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, t. 3, 1988, 604 p.

HOBBS, Thomas. *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, 1027 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, 364 p.