

Le temps

Remarques sur le temps dans la Philosophie de la nature de Hegel

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

On propose ici un commentaire des paragraphes consacrés au temps dans la philosophie de la nature de Hegel de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*¹. La *Phénoménologie de l'Esprit* s'achève sur le savoir absolu comme récollection totale des figures de l'esprit et l'extériorisation de ce dernier sous ses deux formes : *nature* et *histoire*. Au terme du procès phénoménologique la science philosophique présente en effet les moments de son mouvement dans l'éther de la pensée comme système de concepts déterminés et mouvement organique fondé dans soi-même de ces concepts². Le savoir, résultat de la *Phénoménologie*, connaît soi-même et le négatif de soi-même ou sa limite : il se sacrifie en s'extériorisant, il intuitionne son Soi pur comme *le temps* en dehors de lui et son être comme *espace*. C'est ce qui justifie la définition du temps comme « le concept étant-là lui-même » (*der daseiende Begriff selbst*)³ : le temps a une sorte de privilège par rapport à l'espace car il exprime le Soi pur du concept, la négativité réfléchie comme telle alors que l'espace comme totalité ontique saturée connote l'immédiateté en raison de la place de la nature dans l'économie de la manifestation de l'Esprit. La nature comme totalité dans l'espace est le devenir immédiat vivant de ce savoir, extériorisation de l'esprit qui subsiste et en même temps mouvement de retour à soi de l'esprit. Le devenir de l'esprit dans le temps se présente sous la forme de l'histoire comme succession lente

¹ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II, trad. B. Bourgeois, Vrin, 2005 (dorénavant *ENC*, II).

² *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993, p.691-692.

³ *Ibid.*, p. 104, p. 685-686.

d'esprits particuliers, lesquels sont autant de moments nécessaires pour la venue à soi du savoir absolu ou de l'esprit qui se sait comme esprit⁴.

Comme l'ont montré les commentateurs, cette conclusion de la *Phénoménologie* a une valeur programmatique, du fait de l'écriture d'une œuvre qui est à la fois introduction au système et réalisation partielle de celui-ci. Les lecteurs de l'œuvre de 1807 ne pouvaient pas connaître les premiers travaux de Hegel à Iéna, dont seule une partie fut publiée du vivant de Hegel, durant sa collaboration avec Schelling. C'est dans ces travaux que Hegel se livre aux premières analyses détaillées sur l'espace et le temps dans le cadre de la philosophie de la nature alors que le texte de 1807 est elliptique. Si l'esprit est histoire et si l'histoire implique la temporalité conçue, il serait inexact de croire que l'historicité épuise la temporalité. L'étude de l'histoire chez Hegel ne suffit donc pas à penser le temps selon son concept ou ce qui du temps exprime le concept. Si l'historicité de l'Esprit est bien la temporalité au sens éminent et si la temporalité de la nature est expressément anhistorique⁵, la temporalité de l'Esprit présuppose une autre temporalité, celle de la nature, qui conditionne la temporalité des processus naturels et qu'elle ne peut abolir. C'est ce qui justifie l'analyse du temps dans un ensemble de paragraphes spécifique au début de la philosophie de la nature.

Espace et négativité

Le temps relève du début de la première section de la philosophie de la nature dans l'*Encyclopédie*, la Mécanique. Le commencement de la philosophie de la nature, comme tout commencement chez Hegel, est affecté par une abstraction de principe qui connote à la fois l'immédiateté et l'unilatéralité. À cette abstraction initiale s'ajoute une difficulté supplémentaire car en l'absence de tout substrat matériel tiré de la représentation, avant même toute corporéisation de la matière, on examine ce qui est très difficile à définir quand on cherche à penser le temps. Comme chez Kant il s'agit de penser l'espace et le temps sans présupposer *quelque chose* de spatial ou de temporel, pour éviter le diallèle. Si on a souvent représenté l'espace soit à partir du vide, soit à partir de la possibilité d'une trajectoire continue sans obstacle, le temps se prête lui aussi à une série d'images assez répandues. On songe ici à celle du fleuve⁶ destinée à traduire une partie de l'expérience commune du temps, la flèche du temps, en d'autres termes, le devenir et les changements irréversibles qui se produisent. Or si le temps ne se confond pas avec ce qui est *dans* le temps, si cette présence dans le temps n'est pas analogue à celle du contenu dans un contenant, analogie tirée de l'espace, si donc cet être-dans temporel n'est pas spatial, comment penser le temps ? Il n'y a pas seulement une flèche du temps mais aussi un cours du temps : le temps passe sans que rien ne passe ou se passe au sens propre, et il se produit une durée qui n'est pas créatrice de nouveauté au sens bergsonien même si le présent se renouvelle sans cesse. Ce sont ces difficultés qui surgissent quand on analyse le temps et qui rendent son traitement particulièrement complexe.

On ne peut traiter du temps isolément, non pas que Hegel ait anticipé le complexe espace-temps de la physique relativiste mais le temps est la négation dialectique de l'espace, son approfondissement, ce qui implique la secondarité du temps par rapport à l'espace. Parler du temps comme tel chez Hegel n'a donc pas de sens si on oublie ce rapport déterminé à l'espace. Ce rapport repose aussi sur une certaine communauté : espace et temps se caractérisent par « l'extériorité réciproque totalement abstraite » (*das ganz abstrakte Aussereinander*)⁷. Que signifie une extériorité abstraite ? La remarque et

⁴ Ibid., p. 693.

⁵ Au début de la philosophie de la nature Hegel précise qu'il n'y a pas d'évolution dans la nature, seulement une évolution du concept dans la nature. Par là il faut entendre que le concept procède de l'abstrait au concret vers des totalités saturées dont le télos ultime est l'organisme auto-producteur (voir *ENC*, II, § 249, p. 189 et Add., p. 352-355).

⁶ Etienne Klein, *Les tactiques de Chronos*, Flammarion, 2009.

⁷ *ENC*, II, § 253, p. 193.

l'addition du § 254 éclairent ce point : l'extériorité du début de la philosophie de la nature est tributaire de la catégorie du quantum, analysée dans la Théorie de l'Être, le quantum étant la qualité devenue indifférente. La quantité interdit la position d'une différence déterminée, ce qui se traduit par une continuité qui peut en permanence être rétablie par-delà toute césure, toute coupure. Hegel pense l'espace dans le cadre légué par la *Physique* d'Aristote lorsque ce dernier analyse les rapports entre le lieu et le corps en définissant le lieu comme « la limite immobile immédiate de l'enveloppe »⁸. De même que chez Aristote le lieu n'est pas un corps mais a un rapport avec le corps, de même chez Hegel la représentation newtonienne d'un espace absolu n'est qu'une abstraction car un espace illimité, infini sans matière serait vide de toute détermination. L'argument de Hegel n'est pas de type leibnizien, dans la polémique avec Clarke⁹, à savoir la négation du principe de raison suffisante entraînée par l'existence d'un espace vide, mais de type aristotélien. L'espace relatif au corps est plus concret que l'espace vide de tout corps car n'existent que des corps particuliers formant le système de la nature.

« (...) L'espace relatif est quelque chose de beaucoup plus élevé [que l'espace absolu] ; car il est l'espace déterminé d'un quelconque corps matériel, tandis que la vérité de l'espace abstrait est, bien plutôt, d'être en tant que corps matériel »¹⁰.

Cette dimension abstraite caractérise à la fois la pensée de l'espace et sa réalité ontique, ce que Hegel résume en parlant de l'idéalité de l'espace¹¹. L'idéalité de l'espace n'a ici aucun rapport avec l'idéalité transcendantale kantienne qui renvoie à la structure cognitive du sujet fini. L'idéalité est un concept de la Logique objective, il renvoie à la dialectique de l'être-là qui échoue à unifier le Quelque-Chose et son Autre, ce que Hegel appelle la mauvaise infinité. Dans l'être-pour-soi l'être qualitatif dépasse l'alternance de position et de négation dans un être qui se prolonge dans l'autre être qui le nie, un être qui se prolonge dans sa négation, la quantité¹². Si on peut parler d'une « idéalité de *l'être-l'un-à-côté-de-l'autre* » c'est parce que la coexistence des lieux renvoie à l'extériorité totale du quantum qui se prolonge dans son autre : tout corps a un corps extérieur à soi mais l'espace est « l'être-hors-de-soi », sans réserve, sans la possibilité d'un retrait qui serait l'esquisse, l'ébauche d'un dedans. Cette idéalité de l'espace se réalise sous la forme d'un système de corps unis par la gravitation et dans un second temps cette réalité physique s'idéalise suivant le rythme dialectique du concept dans la nature par la fluidification des différences. – Une deuxième remarque qui complète la première est que la philosophie de la nature commence par la quantité et non par la qualité, ce qui signifie qu'il y a inversion par rapport à la *Science de la Logique*¹³. La raison est que la sphère de la nature est médiatisée par l'auto-négation de l'Idée, ce qui se traduit par la dispersion spatiale et logiquement par un primat de l'immédiateté comme résultat de la négation de la totalité absolue. Or cette immédiateté médiatement produite par la négation de la totalité intensive de l'Idée a tout de la structure de la quantité comme négation de la négation de l'être qualitatif. La négation de l'Idée absolue ne peut être elle-même que de nature absolue et cette négation ne peut être le néant du début de la Logique car chaque passage dans une sphère supérieure est une involution et une progression par rapport aux sphères antérieures. Cette négation absolue se traduit donc par ce qu'il y a plus opposé à la totalité de l'ensemble des concepts purs de la pensée, la pensée de l'en-dehors ou l'extériorité de la pensée, l'espace. Cette inversion de la quantité par rapport à la qualité est provisoire car le but de

⁸ Voir Bergson, « L'idée de lieu chez Aristote », 1889, *Les Etudes bergsonniennes*, vol. II, 1949.

⁹ *Correspondance Leibniz-Clarke*, Puf, 1991, p. 77 : « Je pose que toute perfection que Dieu a pu mettre dans les choses, sans déroger aux autres perfections qui y sont, y a été mise. Or figurons-nous un Espace vuide, Dieu y pouvoit mettre quelque matière sans déroger en rien à toutes les autres choses. Donc il l'y a mise. Donc il n'y a point d'Espace entièrement vuide ».

¹⁰ *ENC*, II, § 254, Add., p. 359.

¹¹ *Ibid.*, §254, p. 193.

¹² *Encyclopédie*, I, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1986, § 95, Remarque, p. 359-360.

¹³ *ENC*, II, § 254, Rem, p. 194.

la philosophie de la nature est de limiter le règne du quantitatif en identifiant des totalités saturées : par exemple le *système solaire* au lieu de la contemplation devant l'infinité cosmique et *l'organisme animal* comme microcosme où la subjectivité animale reproduit le libre mouvement de la planète.

Si l'espace se réduisait seulement à cette totale extériorité à soi et de tout soi, cette diaspora ontologique, ce commencement ne pourrait rien commencer car on ne pourrait poursuivre que si on introduisait de façon arbitraire une détermination. On devra donc dire que l'espace comme « médiatisé dans soi-même »¹⁴ est un médium qui neutralise les différences du concept en empêchant l'émergence de leur dialectique¹⁵. Dans l'espace toute différence devient une différence superficielle : l'extériorité pure opère une régression de la différence interne à la diversité, ce qui a pour conséquence l'équivalence de toutes les dimensions de l'espace (hauteur, longueur, largeur)¹⁶. Une différence rendue indifférente demeure quand même une différence « déterminée, qualitative », ce qui rend possible une sortie de l'homogénéité ontologique de l'espace. Qui dit différence dit régime d'opposition car la différence chez Hegel n'est jamais statique, elle est une relation de différenciation où le différencié exclut ce à quoi il se rapporte et se rapporte à ce qu'il/ce qui (l')exclut¹⁷. La restauration du qualitatif absorbé par l'indifférence spatiale se traduit par un système de négations qui correspondent aux éléments de base de la géométrie : la différence au sein de l'indifférence équivaut au point comme négation de l'espace. Comme une négation de l'espace est une négation spatialisante, le point se nie et devient ligne, « le premier être-autre, c'est-à-dire être-spatial du point » et comme dans cette négation seconde l'espace est nié et à la fois affirmé, la négation de la négation donne la surface, la « restauration de la totalité spatiale »¹⁸. A ce niveau de l'analyse on ne voit pas comment passer de l'espace au temps : la restauration de l'espace comme immédiateté à partir du réveil de la différence qualitative semble nous enfermer dans l'espace. Le pivot de l'analyse repose sur la négation, analyse d'autant plus compliquée qu'il n'y a rien, aucun substrat auquel rattacher une détermination quelconque. Le passage de l'espace au temps repose non pas sur le produit, la surface comme restauration de l'espace mais sur la *réflexivité de la négation* comme l'indique le § 257 d'une lecture particulièrement difficile.

« Mais la négativité qui se rapporte, en tant que point, à l'espace, et qui développe en lui ses déterminations à elle en tant que ligne et que surface, est, dans la sphère de l'être-hors-de-soi, aussi bien *pour elle-même*, tout en y posant ses déterminations en même temps comme dans la sphère de l'être-hors-de-soi, mais en y apparaissant comme indifférente à l'égard de l'être-l'un-à-côté-de-l'autre en repos. Ainsi posée pour elle-même, elle est le *temps*¹⁹ ».

Dans la série point–ligne–figure au lieu de voir à chaque fois le produit de la négation il faut voir aussi l'affirmation de la négation qui se pose comme négation face à l'indifférence spatiale²⁰. Encore une fois si on se contente de suivre le procès d'engendrement des déterminants fondamentaux de toute figure (point, ligne, surface) la négativité nous échappe car la négation de l'espace est toujours une négation *dans* l'espace et donc fait de l'espace un horizon en apparence indépassable. En d'autres termes la négation entièrement résorbée dans l'espace demeure extérieure à celui-ci suivant le principe qui veut que ce qui est purement intérieur est comme tel extérieur et in-

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., § 255, p. 194.

¹⁶ Ibid., Rem, p. 195.

¹⁷ C'est la raison pour laquelle Hegel inverse la formule spinoziste et considère que *omnis determinatio est negatio*, contrairement à Spinoza pour qui la négation n'a aucune positivité ontologique ou pour qui le négatif n'a aucune positivité propre (voir Macherey, *Hegel ou Spinoza*, 1976, Paris, La découverte, 1990).

¹⁸ ENC, II, § 256, p. 195.

¹⁹ Ibid., § 257, p. 197.

²⁰ Ibid.

versement²¹. Le défaut de médiation réelle entre deux termes les laisse dans une relation d'extériorité qui peut se traduire intégralement dans le langage de l'intériorité : un intérieur qui ne se manifeste pas à l'extérieur et un extérieur qui ne ressourcement pas dans son intériorité sont deux termes inertes qui s'équivalent malgré leur différence. Hegel insiste sur ce point : il y a comme une sorte d'incompatibilité entre la négation et l'espace, ce qui rend la négation étrangère à l'espace et nécessite son autonomisation sous la forme du temps pour qu'elle ne soit pas absorbée, paralysée dans l'indifférence spatiale. Le passage de l'espace au temps consiste à relire la dialectique de l'espace du point de vue de la négation car la philosophie de la nature permet une telle lecture. En effet dans la catégorie de l'être-pour-soi, au cœur du quantum, c'est abstraitement que les Uns s'opposent et se continuent les uns dans les autres. Il n'y a pas d'extériorité réelle, seulement une extériorité pensée ou une pensée de l'extériorité à laquelle il ne manque *rien* car une catégorie logique voit sa réalité définie par son sens dans le processus logique. Dans le cas de la philosophie de la nature, le philosophe traite aussi de concepts mais de concepts opératoires dans une science particulière ou réelle. Or dans le cadre précis de la philosophie de la nature on sait – et c'est justement le cas de l'espace – qu'il y a une extériorité initiale qui ne sera jamais résorbée : la négation de l'espace ne signifie pas l'anéantissement de l'espace, sa désintégration ou son involution. Cette résidualité de l'extériorité est la raison de cette séparation de la négativité : l'être-pour-soi du quantum est posé pour soi dans une sorte de *perséité au second degré* grâce à l'espace comme extériorité à soi que le temps dépasse. En d'autres termes l'extériorité spatiale permet de penser une autonomisation de la négation, son indépendance par rapport à l'indifférence de l'espace. Ce rapport entre l'espace et le temps comme négativité posée pour soi ne peut manquer de rappeler la première triade dialectique de la *Science de la Logique*. Cette triade repose sur le passage immédiat de l'être dans le néant : le néant comme tel ne peut être hypostasié, sauf à lui attribuer un être paradoxal, ce qui fait que la véritable négation de l'être n'est pas un néant absolu mais la catégorie du devenir. Hegel lui-même dans le cours de 1821/1822²² a recours à cette comparaison implicite avec le début de la Logique :

« Ceci est le manque de l'espace, que, en lui, la négativité ne vient pas à son droit ; l'espace est cette contradiction, il doit avoir en lui la négativité, mais cela n'arrive pas, tout négativité apparaît en lui comme un étant. Cela arrive seulement dans le temps. La négation est un moment aussi essentiel que l'être [*Die Negation ist ebenso wesentliches Moment als das Sein*] ».

Comme l'être se médiatise par la négation au début de la Logique, l'espace pourtant déjà médiatisé révèle sa médiation dissimulée sous l'indifférence par le temps qui est *la négation de l'espace déspatialisée*. La difficulté du passage de l'espace au temps c'est que l'indifférence spatiale comme telle rend possible la différence pure, purifiée de l'extériorité spatiale par la médiation de la négation de la négation. Là où la représentation voit deux formes de l'intuition qui coexistent dans une sorte de cooriginarité inquestionnée (l'espace *et* le temps), Hegel demande de penser le passage de l'espace dans le temps, c'est-à-dire la vérification du concept d'espace par celui du temps. La dualité de deux formes (Kant) ou de deux ordres (Leibniz) laisse place à un redoublement du procès dialectique de l'espace où les trois dimensions de l'espace vont s'intérioriser dans la négativité sous la forme des trois dimensions du temps²³.

²¹ Ibid., Add. § 257, p. 361.

²² *Vorlesung über Naturphilosophie (1821/1822)*, hrsg. G.Marmasse et T.Posch, Peter Lang, 2002, p. 35. (dorénavant *VL*)

²³ Hegel parle de dimensions (*Dimensionen*) aussi bien dans le cas de l'espace (§ 255) que dans le cas du temps (§ 259). Les dimensions du temps ne sont pas autres que celles de l'espace, elles sont leur intériorisation.

Le temps

Le temps hérite donc de l'espace un legs : la négativité isolée pour soi vient de la négation de l'espace, ce qui explique pourquoi il y a des différences temporelles mais sans indifférence. Comme le temps est la négativité se rapportant à soi dans l'être-hors-de-soi, il continue d'être déterminé par cette extériorité : on le définira comme « l'unité négative de l'être-hors-de-soi »²⁴ et à ce titre il partage la même continuité, la même idéalité que l'espace. Espace et temps sont en effet des exemples de la quantité comme l'a montré la Logique et on peut leur appliquer les moments de la séparation et de la continuité. Le temps met un terme à la prévalence de la position sur la négation car dans l'espace toute négation est toujours et encore du positif. Pour reprendre le fameux exemple de Spinoza si la figure est bien une négation de l'étendue, du point de vue hégélien la figure reste encore de l'étendue : et ce qui nie (la figure) et ce qui est nié (l'espace hors de la figure) relèvent de l'espace. Il y a une sorte de saturation de la négation par la spatialité. Dans le cas du temps l'alternance de la position et de la négation (qui est encore une position) est remplacée par une union étroite, indissociable du positif et du négatif : d'où la définition du temps comme « l'être qui, en *étant*, n'est pas, et, en n'étant pas, est »²⁵. Le langage de l'ontologie qui éloigne habituellement la négation et la position, en faisant de la négation une détermination seconde par rapport à la position, oblige à faire violence à la langue ordinaire pour penser ce qu'il y a d'affirmatif dans le non-être du temps. D'où cette formulation qui renvoie au début de la Logique objective, la première triade être-néant-devenir²⁶ : le temps est le « devenir *intuitionné*, c'est-à-dire que les différences, certes, purement et simplement *momentanées*, c'est-à-dire se supprimant immédiatement, sont déterminées comme des différences *extérieures*, c'est-à-dire, en fait *extérieures à elles-mêmes* »²⁷. Le temps se laisse expliciter à partir du *Werden* car la Logique a montré que le devenir est une unité de l'être et du néant telle que l'être passe dans le néant (disparaître) et le néant dans l'être (surgir)²⁸, ce qu'on retrouve dans le temps où toute différence disparaît pour laisser place à une autre différence qui est la même qu'elle, ce que traduit l'extériorité à soi de la différence extérieure. Seulement il y a des différences entre le *Werden* logique et le *Werden* naturel. D'abord le *Werden* logique comme unité dialectique du surgir et du disparaître aboutit au repos qui cristallise dans le *Dasein*, une sorte de présatialisation logique de l'être : le *Dasein* est l'être affecté par la première négation, un arrêt momentané de la dialectique du devenir. Inversement le *Werden* dans la nature redonne vie à l'immobilité apparente de l'espace homogène. On peut trouver l'expression de cette différence dans cette référence étrange que fait Hegel à l'intuition : pourquoi le temps est-il le devenir *intuitionné* ? Il n'y a en effet *personne qui intuitionne* –sauf à admettre que la pensée du philosophe opère en catimini pour donner de la consistance à une séquence conceptuelle autrement dépourvue de sens²⁹. Ne suffirait-il pas de dire que le temps est devenir sans donner l'impression d'une référence à la psychologie de l'esprit subjectif ? Revenons au *Werden* logique. Dans les analyses sur le *Werden* Hegel indique que la différence entre l'être et le néant est tellement insaisissable qu'elle est seulement « *visée* »³⁰. Cette différence est tellement « vide » qu'on peut seulement la formuler dans le langage de la représentation (*in Meinen*) dont le début de la *Phénoménologie* a montré l'équivalent dans la figure de la certitude sensible. La visée phénoménologique échoue à saisir l'ici et le maintenant et doit passer au *ceci* de la perception sensible. Dans le cas du *Werden* naturel Hegel parle de devenir *intuitionné* : l'intuition ne porte pas sur les mo-

²⁴ ENC, II, § 258, p. 197.

²⁵ ENC II, § 258, p. 197.

²⁶ *Science de la Logique, L'Être*, 1812, trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1972, p. 59, sq. (dorénavant *SLDE*) ; ENC, I, §88, p. 351 sq.

²⁷ ENC II, § 258.

²⁸ *SLDE*, p. 79.

²⁹ Une telle hypothèse donnerait alors raison aux critiques (Schelling, Marx *et alii*) qui objectent à Hegel que le concept renvoie au sujet concevant, qu'il n'y a pas de pensée sans penseur.

³⁰ *SLDE*, p. 67.

ments constitutifs du devenir, l'être et le néant, ou plutôt sur les deux procès complémentaires (survenir et disparaître) mais sur le devenir comme tel. La référence à l'intuition permet certes d'établir une relation entre la subjectivité et le temps, comme le montre la remarque mais cette référence n'a pas pour finalité de subjectiviser le temps. Un passage du cours de 1823/24 éclaire ce point : si l'être et le temps sont des pensées (*Gedanken*) le temps comme *Werden* naturel n'est pas seulement pure pensée.

« L'être et le non-être sont totalement universels et c'est ce qui en fait des pensées. L'intuition n'est pas l'universel mais [elle est] seulement dans la forme de la particularité »³¹.

L'intuitionnabilité du devenir n'est donc en aucune façon une marque de sa relation à un sujet mais l'expression de sa naturalité qui prend la forme de la particularisation. La différence entre le *Werden* logique et le *Werden* naturel recoupe celle du *Meinen* et de l'*Anschauuen* : dans un cas la différence est insaisissable, dans l'autre elle est posée dans son évanescence ou elle est l'évanescence posée comme telle. C'est ce qui explique la précision que donne Hegel quand il dit que les différences momentanées sont intuitionnées dans le cas du *Werden*. Si on donne à *moment* un sens temporel la définition du *Werden* par le *moment* risque de devenir tautologique. Or *moment* n'a pas ici de sens temporel : le moment, terme inspiré de la mécanique renvoie au développement d'un procès logique qui est achevé quand la totalité est posée³². La momentanéité des différences posées dans le temps connote leur idéalité, c'est-à-dire qu'elles abolissent leur extériorité et leur séparation : avant de détruire toute chose le temps détruit la rigidité de l'espace en rendant extérieures à elles-mêmes les différences déjà extérieures. Quand ce qui est extérieur devient extérieur à soi, il cesse d'être réellement extérieur à son autre et cette fluidification des différences rend pensable une réflexivité de l'être spatial. En d'autres termes cette extériorité à soi permet de faire du temps une forme du Soi en rétablissant un semblant d'intériorité dans un médium qui lui est le plus hostile. C'est parce que le temps est à sa façon un Soi présubjectif que la comparaison avec la forme de la subjectivité fait l'objet du début de la remarque de Hegel. Mais avant indiquons plus précisément la détermination de ce Soi en partant du cours de 1821/1822.

« On peut ensuite appeler le temps être-dans-soi (*Insichsein*), dans la mesure où il provient de la dispersion vide de l'être-hors-de soi qu'est l'espace. Mais cet être-dans-soi n'est pas l'être-dans-soi pur et libre de la conscience de soi de l'esprit car il est encore complètement sensible ou immédiat. L'être-dans-soi [du temps] est une unité de déterminations différentes ; leur identité en tant que temps – qui est l'être-dans-soi encore dans cette extériorité – est telle que ses déterminations différentes ne sont pas maintenues dans l'identité mais sont en même temps extérieures »³³.

En d'autres termes la négation de ce qui est extérieur ne suffit pas pour atteindre une intériorité qui serait l'intimité, le chez-soi de l'esprit, c'est une intériorité toute relative car encore affectée par l'extériorité mais qui représente un progrès par rapport à l'espace. Être-chez-soi pour l'esprit c'est établir avec son extériorité un rapport d'appropriation et de désappropriation qui évite à la fois la domination d'une instance étrangère qui provoque la crispation sur soi et le désir effréné d'hégémonie, une pulsion de conquête sans limites. Au début de la philosophie de la nature il est inconcevable de parvenir à un tel être-chez-soi. La remarque du § 258 est divisée en deux temps : d'abord

³¹ *Vorlesung über Naturphilosophie (1823/1824)*, hrsg. G.Marmasse, Peter Lang, 2000, p. 110. (dorénavant *VL*)

³² Sur le lien entre moment et idéalité, voir Oliver Tinland, *L'idéalisme hégélien*, CNRS, Paris, 2013, chap. III, Idéalisme.

³³ *VL*, Berlin 1821/1822, p. 35.

Hegel esquisse un rapprochement entre le temps et la subjectivité de l'idéalisme, ensuite il analyse la représentation du temps qu'il mesure à son concept.

« Le temps est, comme l'espace, une *forme pure* de la *sensibilité* ou de l'*intuitionner*, le sensible non sensible, – mais, de même qu'elle ne concerne pas l'espace, la différence de l'objectivité et d'une conscience, face à celle-ci, subjective, ne concerne pas non plus, en quoi que ce soit, le temps. Ces déterminations étant appliquées à l'espace et au temps, celui-là serait l'objectivité abstraite, et celui-ci, par contre, la subjectivité abstraite. Le temps est le même principe que le : « Moi = Moi » de la pure conscience de soi ; mais il est celle-ci ou le concept simple encore dans son extériorité et abstraction, – en tant que le simple devenir intuitionné, le pur être-dans-soi en tant qu'il est, sans réserve, un aller-hors-de-soi »³⁴.

Le temps est certes une forme du sensible mais à condition de ne pas penser cette forme de la sensibilité comme une forme subjective, ainsi que le fait le criticisme. Le temps n'est pas un contenant universel dans lequel se succèderaient soit des étants particuliers, soit différents états d'un même étant. On ne gagne rien à l'élucidation ontologique du temps en le subjectivisant, ou en en faisant un point de vue seulement humain sur les choses. L'intuitionnabilité du temps ne renvoie pas à un sujet unifiant le divers sensible mais à la réalité du temps comme « devenir *intuitionné* » et cette désobjectivation du temps trouve son expression dans ce que Hegel appelle le « sensible non sensible » (*das unsinnliche Sinnliche*). On peut toujours chercher à rattacher Hegel à Kant et voir dans ce « sensible non sensible » un héritage de l'apriorité de l'espace et du temps. L'expression est en effet curieuse quand on y réfléchit. Sans évoquer le concept kantien d'intuition, l'expression de « sensible non sensible » permet de faire droit à deux exigences : l'exigence de *réalité* au sens de la particularité (sensible) par opposition à l'universalité du logique, l'exigence d'*intelligibilité* (le non sensible) qui consiste à voir opérer le concept à même le temps. Cela n'empêche pas Hegel de faire correspondre l'espace à l'objectivité et le temps à la subjectivité qualifiées d'« abstraite[s] », ce qui suffit à les démarquer du sens externe et du sens interne chez Kant. Si le temps peut être rapproché du Moi=Moi de l'idéalisme moderne, ce n'est pas en raison de sa détermination par la structure cognitive du je mais parce que le temps et le Je s'expliquent à partir du concept³⁵.

Dans le deuxième moment de la remarque Hegel analyse la représentation du temps comme contenant universel d'un genre particulier : alors que dans l'espace tout subsiste dans une coexistence irénique, « dans le temps, – dit-on – *naît* et *disparaît* tout »³⁶. On reconnaît ici les deux moments du *Werden* logique, le naître (*Enstehen*) et le disparaître (*Vergehen*)³⁷. Ce qui est contestable c'est cette représentation du temps comme contenant altérant tout ce qu'il renferme. Hegel ne peut valider cette idée commune car le temps est précisément ce qui sort de la spatialité et on ne peut en faire un cadre ou un ordre statique, ce qui correspond au « temps vide » et à « l'espace vide ». Du point de vue hégélien on ne peut pas dire, comme Bergson, que la spatialité est le modèle de la temporalité abstraite : c'est aussi bien l'espace et le temps qu'on se représente comme « vide » quand on fait abstraction de la négativité qui leur est immanente. On ne doit donc pas dire que tout naît, passe et trépassé dans le temps car « le temps lui-même est ce *devenir*, ce naître et disparaître, l'*abstraire sous la forme de l'être*, le *Chronos* qui engendre tout et détruit les créatures qu'il a engendrées »³⁸. On sait, depuis l'analyse de l'espace, que l'abstraction caractérise un espace qui ne serait pas particularisé sous la

³⁴ ENC, II, § 258, Rem, p. 197.

³⁵ *Science de la Logique, La Logique subjective ou Doctrine du concept*, trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1981, p. 44. « Le concept, dans la mesure où il parvient à une *existence* telle qu'elle est elle-même libre, n'est rien d'autre que [le] *Je* ou la conscience de soi pure ».

³⁶ ENC, II, p. 198.

³⁷ SLDE, p. 79-80.

³⁸ Ibid.

forme d'un système de corps en relation³⁹. Il en est de même pour le temps : pris isolément le temps apparaît comme un processus aveugle qui fait émerger les étants et les immerge à nouveau dans son flux. Le cours de 1821/122 éclaire bien cet aspect :

« Le temps est difficile à saisir ; il est quelque chose de complètement abstrait, de complètement simple et c'est précisément pour cela qu'il est difficile à saisir, car il faut maintenir ensemble ici les plus grandes abstractions. Aussi le temps n'est encore qu'une forme, une abstraction et pas encore un être-pour-soi qui est parvenu à son être-dans-soi véritable et est au repos, mais il [le temps] n'est que le venir-hors-de-soi de l'être-dans-soi »⁴⁰.

L'espace prend sens par rapport au corps qu'il rend possible, ou plutôt le corps physique est la vérification du concept d'espace par l'intermédiaire du système gravitationnel car il est abstrait de distinguer spatialité et corporéité. Dans le cas du temps cette distinction est d'autant plus malaisée que le temps est lui-même devenir et que la représentation nous conduit pourtant à distinguer le temps comme devenir et ce qui devient dans le temps. En un sens on a raison d'isoler dans le temps quelque chose qui devient : dans le cas d'un étant fini le temps correspond à la dialectique de l'être-là où se séparent l'être-en-soi et l'être-pour-un-autre⁴¹. Un étant réel fini a sa limite dans un autre et a une détermination extérieure qui le définit, ce qui est une contradiction : le temps correspond à « l'extériorité » de cette détermination et au « non-repos » d'un tel étant qui est dissocié dans son être-en-soi et son être-pour-un-autre. Le temps n'a donc rien d'illusoire par contraste avec une saisie de l'être *sub specie aeternitatis* mais cette réalité incontestable du temps n'est pas absolue car tout ce qui est n'est pas de nature temporelle, comme on le verra par la suite. Cette positivité de la négativité temporelle n'en fait pas pour autant un modèle de la dialectique. Hegel n'a pas trouvé celle-ci en partant du constat que le principe de non-contradiction serait violé dans le moindre changement temporel. Si l'altération consiste en ce que le même être est *autre* que lui-même, tout en restant le même, en pensant l'être comme l'unité de ses différents changements, Hegel aurait fait de la contradiction une loi universelle de l'être. La temporalité serait ainsi la matrice de la négativité. Or Hegel ne dit jamais cela. Il y a un rapport entre l'être (fini) et le temps mais ce n'est pas la succession temporelle (*Nacheinandersein*) qui rend compte de la négativité de l'être. C'est même le contraire : la succession n'explique rien ici, c'est l'inadéquation de l'étant à son concept, de l'objectivité au concept qui explique le temps comme forme de la succession. L'inadéquation du concept et de l'objectivité, caractéristique du fini, explique pourquoi le temps apparaît comme une « puissance » irrésistible⁴² car la négativité du fini se traduit par sa caducité phénoménale. Mais cette puissance n'est qu'apparente :

« Le temps, dit-on, est ce qu'il y a de plus puissant, mais il est en même temps ce qu'il y a de plus impuissant. Il n'y a pas encore d'apaisement des différences dans l'identité ; Moi = Moi est au contraire au repos. Le temps est l'identité, le négatif dans la nature. Il pose tout ce qui subsiste comme non étant mais ce non-étant est lui-même le non-repos, l'insatisfait, et ainsi ce qui se supprime soi-même »⁴³.

Pas plus que le temps n'est un contenant, un ordre des successifs, une forme subjective de l'intuition, il n'est cette toute puissance souveraine qui ferait surgir et dispa-

³⁹ La Mécanique correspond à la section de l'Objectivité de la Théorie du concept, à savoir un système de corps en gravitation autour d'un corps central, esquisse du système solaire (*ENC*, I, §§ 195-198, p. 436-438).

⁴⁰ *VL* 1821/1822, p. 36.

⁴¹ *SDLE*, p. 85-89.

⁴² *ENC*, II, § 258, Rem, p. 198.

⁴³ *VL*, 1821/1822, p. 35-36.

raître tout étant⁴⁴. Le temps comme toute-puissance est la négativité hypostasiée car la négativité temporelle, abstraction fait de ses dimensions, est sans fin, elle ne peut parvenir à une quelconque pérennité. La négativité temporelle nie ce qu'elle pose et pose ce qu'elle nie sans but et inlassablement. C'est pourquoi Hegel affirme le rang subalterne du temps par rapport au concept : temps et concept se définissent tous deux par la négativité mais le temps est « cette négativité en tant qu'extériorité »⁴⁵. Le temps manifeste l'idéalité du fini en empêchant que le fini ne se rigidifie, ce qui se traduit physiquement par son usure, son vieillissement et sa mort. Cette idéalité du fini n'est cependant pas une punition ou une fatalité, c'est la contrepartie de la réalisation du concept dans la nature sous la forme du système de corps, célestes, physiques et organiques. A la fin de cette remarque Hegel saisit l'occasion de cette relation entre le concept et le temps pour parler de l'éternité qui n'est pas hors du temps sinon on finitiserait l'éternité en en faisant un futur qui viendrait *après* la fin du temps qui serait la fin des temps. Parler de l'éternité suppose qu'on traite de façon plus précise des dimensions du temps. Pour résumer, le temps ne concerne que l'étant qui ne dispose pas de sa négativité, c'est-à-dire tout étant dont le concept n'est pas identique à l'objectivité, ce qui est la marque ontologique de la finitude. On parlera plus tard de ce qui échappe au temps, « le vrai, l'Idée, l'esprit »⁴⁶ car si tel est le cas il faut bien expliquer pourquoi ce qui est hors-temps, car dans tous les temps, apparaît dans l'histoire.

La négativité du temps doit être précisée : il n'y a pas seulement une production aveugle suivie d'une disparition. Il y a pour ainsi dire une qualification de cette négativité qui prend la forme d'une négativité orientée selon les trois dimensions du présent, du futur et du passé⁴⁷. Notons tout d'abord le fait que le paragraphe consacré aux dimensions du temps dans l'*Encyclopédie* est d'une extrême concision, pour ne pas dire plus, ce qui implique de se référer aux leçons de Hegel sur ce thème pour avoir plus de détails. Le § 259 est d'une longueur conséquente mais Hegel ne consacre que le premier paragraphe à parler des dimensions du temps, le reste étant consacré à montrer l'inutilité du symbolisme mathématique pour exprimer des concepts en philosophie.

« Le présent fini est le *maintenant*, fixé comme *étant*, différencié du *négatif*, des moments abstraits que sont le passé et le futur, comme l'unité concrète, par conséquent comme ce qui est affirmatif ; mais un tel être lui-même n'est que l'être abstrait, disparaissant dans le néant. – Du reste, dans la nature, où le temps est [le] *maintenant*, on ne parvient pas à la différence *subsistante* de ces dimensions dont il a été question ; elles ne sont nécessaires que dans la représentation subjective, dans le *souvenir* ainsi que dans la *Crainte* ou l'*espoir*. Mais le passé et futur du temps est, en tant qu'*étant* dans la *nature*, l'espace, car celui-ci est le temps nié, ainsi que l'espace supprimé est, tout d'abord, le point, et développé pour lui-même, le temps »⁴⁸.

L'articulation des dimensions du temps (*Gegenwart, Zukunft, Vergangenheit*) suppose une compréhension des relations entre l'être du non-être et le non-être de l'être. C'est principalement à l'oral que Hegel développait ces relations comme le montre un extrait du cours de 1823/24 :

⁴⁴ Hegel remarque que le temps en raison de sa négativité est difficilement représentable contrairement à l'espace : tout au plus peut-on comparer le temps « en tant que non-repos » au « feu » qui dévore toute chose (*VL*, 1821/22, p. 39). Voir aussi p. 41 : « Le temps est sans essence (*das Wesenslose*), car il est pure destruction ; le feu a besoin de nourriture, d'un élément qu'il consomme. Le temps n'a rien à consommer, car ce qui est en lui comme tel n'est pas présent. »

⁴⁵ *ENC*, II, § 258, p. 198.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, § 259, p. 199.

⁴⁸ *Ibid.*, Rem, p. 199.

« Le temps est le changement dans l'intuition. Les moments abstraits du devenir sont chacun pour soi posés comme le tout, le tout est l'unité de l'être et du néant⁴⁹, ces deux déterminations doivent être la totalité chacune pour soi, chacune des deux est de nouveau elle-même l'unité. La première fois l'être est le fondement, est posé comme le premier [terme] et le non-être en est la forme, ce qui vient s'ajouter, le moyen lui-même est l'égalité, l'unité des deux, de sorte que ni l'un ni l'autre ne soit le [facteur] déterminant. Le passé a été [*Vergangenheit ist gewesen*], l'être s'est ajouté à lui, il a été et maintenant il est positivement, mais [posé] en soi [comme] transitoire, cet être du passé est posé comme non-être dans l'être. Pour ce qui est du futur le non-être est le premier [terme], l'être s'y ajoute, le non-être sera posé comme être, [il] sera [*es wird Sein*]. L'intuition du temps est celle qui unit les deux, le présent [*Gegenwart*]. Le présent est seulement dans la mesure où un autre maintenant est passé, mais ce maintenant a aussi essentiellement un après [*ein Nach*], il est le non-être d'un être qui est exclu. Le maintenant est de même unité de l'être et du non-être, l'être dont il est le non-être, sera différent de l'être dans l'intuition. L'être est un autre être que ce que le présent signifie. Ainsi le présent est seulement par un être passé et inversement l'être du maintenant est ce qui a la détermination du non-être, [c'est-à-dire] le passé, il [l'être du maintenant] est en même temps non-être de l'être, [c'est-à-dire] l'avenir, le non-être de l'avenir a la détermination qui consiste à être et il sera aussi de nouveau maintenant. L'être est non-être et le non-être est et se transforme en maintenant. Le présent, l'être est de nouveau néant selon sa détermination, car il devient passé, seul le maintenant est, de façon sensible il n'y a qu'un présent. Ceci est la détermination du temps, à savoir qu'il est difficile de le saisir, car on a affaire ici à des déterminations purement abstraites qui disparaissent également de nouveau »⁵⁰.

Dans le § 259 le point de départ est le maintenant (*Jetzt*), cette unité temporelle de base équivalent au point dans l'espace. Ce maintenant n'est pas le présent comme dimension du temps mais ce qui permet de comprendre la négativité à l'œuvre dans le cours du temps, le continuum temporel de la durée. Le maintenant *est* et s'oppose au « négatif », au non-être, ce qui n'est pas : le passé n'est *plus*, le futur n'est *pas encore*. On a bien ce que la représentation assimile à tort au présent (*Gegenwart*) alors que Hegel précise tout de suite qu'il s'agit du « présent fini » (*die endliche Gegenwart*), ce qui signifie que le présent véritable n'est pas fini mais pensé dans son rapport à toutes les dimensions du temps. Le présent fini correspond à la représentation du maintenant borné et bordé par la frange du non-être passé et du non-être futur. Ce présent passe pour « l'unité concrète » car seul il est – mais il n'est rien car la négativité du temps fait que l'être du maintenant passe immédiatement dans le non-être. Dans l'*Encyclopédie* Hegel indique seulement ce passage sans préciser ses modalités pour le passé (non-être de l'être) et pour le futur (être du non-être). Reprenons les remarques du cours de 1823/24. On sait que le temps est le devenir intuitionné et que le devenir est l'unité de deux procès qui n'en font qu'un : de même le passage du temps pris comme une succession aveugle de moments qui sont et ne sont plus doit être envisagé comme une série unique grâce à la négativité du maintenant. C'est le maintenant qui articule dans le présent le passé et le futur. On commence d'abord par le maintenant qui cesse d'être présent et qui correspond au non-être de l'être : l'instant actuel est déjà passé. Inversement dans le cas du futur c'est le non-être qui est premier : ce qui n'est pas encore sera un maintenant. C'est le présent (*Gegenwart*) qui opère la jonction : le présent n'est que parce qu'il est l'être du non-être, il nie le présent antérieur comme présent dépassé. Mais cette négation n'est possible que parce que l'être du présent est en même temps non-être de l'être : le présent actuel ne cesse d'être la venue du futur. Le présent est bien l'unité du non-être de l'être (passé) et de l'être du non-être (futur), de même que le devenir est l'unité de deux procès complémentaires et opposés. Il ne reste plus qu'à en tirer la conséquence : si le non-être de l'être est remplacé par un être dont le non-être est d'être, alors d'une part du point de vue de la philosophie de la nature la négativité du temps reproduit un être qui annule les différences internes,

⁴⁹ Comme on l'a remarqué précédemment il y a bien en arrière-plan des analyses du temps la première catégorie réelle de la Logique objective, le devenir.

⁵⁰ *VL*, 1823/24, p. 111.

l'*espace*⁵¹ mais un espace où la détermination négative du point est posée par la négativité totale du présent. D'autre part du point de vue externe à la nature, c'est-à-dire du point de vue du chez-soi de l'esprit – car être extérieur à la nature c'est se retrouver à soi, avoir un quant à soi – cette circularité n'a rien de spatial. Du point de vue de l'esprit elle renvoie à l'historicité qui voit dans le passé non pas un passage de l'être dans le néant ou du néant dans l'être mais la réalisation des promesses de l'Esprit, le seul moyen de passer d'un savoir abstrait (*ce qu'*est l'Esprit) à un savoir concret (*qui* est l'Esprit). Comme le dit Hegel en 1821/1822 : « Futur et passé ne sont séparés que dans notre pensée, dans la nature seul le maintenant existe. L'histoire ne vit que dans l'esprit ; tout ce qui est arrivé est passé (*es ist alles vorbei*), le temps est le tombeau de ce qui était, mais l'esprit conserve ce qui s'est passé »⁵².

Conclusion

Dire que la nature est dans un maintenant éternel, cela ne signifie pas qu'il ne se passe rien en elle mais ce qui passe et trépassé ne connote pas l'historicité, la réalisation de soi – quand bien même la philosophie de la nature cherche à montrer l'esquisse du soi chaque fois qu'il y a une totalité dans la nature. Cette réduction du temps de la nature à un pur maintenant explique que dans le § 259 Hegel mentionne le temps vécu pour l'exclure de l'analyse du temps : l'évanescence des différences temporelles interdit de parler réellement de passé ou de futur vécus sous la forme du « souvenir », de « la crainte » ou de « l'espoir ». Encore une fois ce n'est pas parce qu'il n'y a personne pour intuitionner le temps ou pour en parler mais parce que le temps est l'abstraction même qui prend la forme de l'inconsistance ontologique d'une différence qui se supprime quand on veut la figer. Les sciences positives pourraient apporter des éléments indiquant qu'il y a eu une transformation de la terre, une évolution des formes de vie, cela ne changerait rien à l'anhistoricité de la nature qui vit dans l'étroitesse de la mauvaise infinité, une temporalité cyclique reposant sur le retour perpétuel du maintenant abstrait. Dans le cas de l'histoire le passé n'est pas mort, il est l'objet d'une seconde vie par l'*Erinnerung* de l'esprit en ses œuvres qui enlève au temps sa succession à la fois fatale et contingente pour en faire un récit où les fins supérieures de l'Esprit se réalisent. C'est la raison pour laquelle Hegel dit que si « le présent concret est le résultat du passé et (...) gros du futur », « le présent vrai est (...) l'éternité »⁵³. Le présent concret se distingue du présent abstrait ou fini car il repose sur l'unité des trois dimensions du temps mais la formulation presque leibnizienne dissimule ici la négativité au cœur de ce concret. Dire que le présent est *gros* du futur⁵⁴, c'est utiliser la métaphore de la gésine pour exprimer la continuité ininterrompue dans l'ordre du temps. Cette gésine exclut la négativité et rend infidèlement la pensée hégélienne du temps. Ensuite le présent concret se distingue du présent vrai qui est la saisie du temps comme totalité sans régression dans l'espace de la nature. L'éternité n'est ni avant ni après le temps, elle est pleine présence qui ne dépend plus de la médiation du passé et du futur, ce qui convient à l'Esprit, à l'Idée, au vrai. Comme l'éternité n'est pas la négation du temps mais est la vérité du temps, il n'y a pas d'incompatibilité à ce que ce qui est éternel en soi se manifeste dans le *temps conçu*, c'est-à-dire l'histoire où l'esprit intervient pour faire la saisie rétrospective de ce qui a été. C'est seulement à ce moment précis que la séparation qui s'opère dans le temps cesse d'être le signe d'une monotonie ennuyeuse pour faire surgir la nouveauté comme réalisa-

⁵¹ *ENC*, II, § 260, p. 201.

⁵² *VL*, 1821/22, p. 37.

⁵³ *ENC*, II, § 359, p. 363.

⁵⁴ Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 8 : « Aussi, quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé, et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoiqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes ».

tion de ce qui, une fois produit, appartient définitivement à l'esprit de façon rétroactive. On voit bien la difficulté ici : le temps n'est pas une forme vide où se manifesterait un contenu préexistant car l'historicité suppose la production de nouveauté sous peine de régresser au maintenant abstrait. En même temps l'historicisme qui réduirait le vrai à sa seule manifestation historique ferait du temps successif la seule temporalité, vidant ainsi de tout sens le concept d'éternité.