

Jean-François Marquet,Leçons sur *la Phénoménologie de l'esprit* de Hegel

Editions Ellipses, Paris 2004, pp. 39-48

Un extrait de la leçon III, consacré à *la certitude sensible* :

« Le point de départ immédiat de notre recherche va être la conscience immédiate. Puisque ce que nous avons à décrire, c'est l'expérience de la conscience, il va de soi que notre point de départ va être la conscience immédiate, la conscience telle qu'elle est avant toute réflexion, avant toute histoire, avant toute expérience, la conscience dans sa virginité première. La conscience immédiate, chez Hegel, c'est tout simplement la conscience de l'immédiat, du donné, du « ceci », sans qu'on puisse préciser davantage cette immédiateté. Donc l'indétermination est grande.

Le premier chapitre s'intitule : *La certitude sensible ou le ceci et ma visée du ceci*. (« *Das Diese und das Meinen* » ; disons que le sens de *Meinen*, c'est « viser » au sens de « signifier » ou de « vouloir dire »).

Ce dont nous partons donc, c'est de la certitude sensible et il convient de souligner ici le mot *certitude*. Nous avons vu la dernière fois que la certitude renvoie à la subjectivité et s'oppose à la vérité qui, elle, est objective : est vrai ce qui est universellement valable. Or, avec la manifestation sensible, nous avons affaire à une certitude absolue, mais qui a une vérité indigente. Hegel nous dit, page 82 / I 81 :

De ce qu'elle [la certitude sensible] sait, elle exprime seulement ceci : « il est » ; et sa vérité contient seulement l'être de la chose.

La certitude sensible est donc le lieu de la sensation pure et tout ce que nous pouvons en dire se ramène à cette simple déclaration : « c'est ». D'une certaine façon, « c'est » est la chose la plus élémentaire, la vérité la plus primitive qui puisse sortir de la bouche de la conscience. Un des premiers textes de Hegel est le récit d'un voyage en Suisse, lorsqu'il était précepteur ; Hegel, qui n'aimait pas les montagnes, se contente de dire à leur propos « c'est ».

D'une façon plus générale, il y a, comme vous le voyez, une distinction opérée d'emblée entre ce que nous appelons *la certitude sensible* et ce que Hegel appelle *perception*, qui constituera un second moment. En effet, la perception est toujours une perception de choses qui ont un nom, une essence, une définition, etc. Je perçois cette table, cette montre ; j'ai affaire à des choses que je peux désigner par des noms. Dans la sensation, il n'y a pas à proprement parler de perception d'une chose, il y a certitude claire mais non distincte (on connaît depuis Descartes la distinction entre l'idée claire qui signifie qu'il y a quelque chose et l'idée distincte qui se produit lorsque je sais

ce qu'est la chose). Donc, pour Hegel, la sensation est claire mais n'est pas distincte, la sensation me fait sentir intensément qu'il y a quelque chose sans que je sois capable de dire ce que c'est. Et ce quelque chose n'est nullement quelque chose de complet, il est plutôt un « *il y a* » innombrable que nous n'arrivons pas à préciser et qui constitue à chaque instant le contenu de nos sensations (il faut prendre ici sensation dans un sens qui n'est pas forcément lié aux sens externes).

Voilà par conséquent ce dont nous partons : au point de départ, on trouve la certitude d'un « *il y a* » innombrable, dont la traduction la plus significative peut-être se trouverait dans l'expérience de ce que Sartre appelle *la nausée* : Roquentin, lorsqu'il est soumis à ce genre d'expérience indésirable, éprouve les choses comme « étant là » ; il ne sait plus ce qu'elles sont ; le banc sur lequel il est assis, la racine du platane, etc. sont noyés dans la seule impression du fait qu'il y a de l'être, mais cet être ce n'est pas l'être de quelque chose, c'est de l'être devenu anonyme, dans tout ce qu'il peut avoir d'accablant et, selon Sartre, de nauséux. Donc, un « *il y a* » innombrable, massif, absurde, insignifiant et, à chaque fois, absolument singulier. Mes sensations sont à moi, qui suis également un sujet absolument unique et c'est la raison pour laquelle personne ne peut avoir les sensations d'un autre. Ce ne sera pas du tout le cas au niveau de la perception, où le sujet percevant est un sujet parfaitement substituable : si vous étiez à ma place, vous percevriez de la même façon que je les vois, cette table, ce micro, cette feuille de papier, etc., mais vous n'auriez pas les mêmes sensations. Il y a donc un caractère totalement singulier de mes sensations qui s'oppose à ce qu'on pourrait appeler le caractère commun, interchangeable de mes perceptions.

C'est pourquoi ce qui correspondra, sur le plan artistique, sur le plan de la peinture, à ce premier moment de la phénoménologie, ce sera l'impressionnisme qui cherchera à détruire la perception, détruire les objets dans ce qu'ils ont de commun, pour revenir en deçà de la perception, au stade de la sensation, au stade où l'on n'a affaire qu'à des impressions purement individuelles qui ne sont rattachées à aucune chose.

L'existence est toujours singulière ; c'est l'essence qui est commune à plusieurs. L'existence est toujours existence singulière, même si, et c'est là effectivement un paradoxe, elle apparaît comme étant toujours une seule et même chose. On retrouve ici, au sujet de l'existence, le paradoxe que nous avons relevé la dernière fois au sujet de « moi » : « moi » est ce qu'il y a de plus singulier et de plus individuel, mais c'est en même temps ce que quiconque peut dire ; les hommes sont tous un « moi » et ce « moi » est pourtant ce qu'ils ont en même temps de plus singulier. Eh bien, pour l'existence, il en est de même ; il ne peut y avoir de distinction, de degré, de plus ou de moins, au niveau de l'existence. Nous existons, un point c'est tout.

Voilà donc quel va être le point de départ, chez Hegel, de l'odyssée de la conscience : la certitude sensible, c'est-à-dire la confrontation d'un sujet irremplaçable et d'un contenu qui se ramène à l'être-là ; on a donc affaire à une conscience absolument immédiate et, semble-t-il, condamnée à constater ce contenu sans y introduire une différence, une distance.

Néanmoins, même si on a affaire à une conscience immédiate, il y a d'un côté le sujet et d'un autre côté un contenu, même si ce contenu se ramène à la simple position de l'être. Dès lors, dès que nous introduisons deux termes, nous introduisons la possibilité d'une médiation et cela va être la question qui va mobiliser, dès le point de départ, la conscience. En effet, encore une fois, à ce niveau de la certitude sensible, nous trouvons un être-là qui a lieu pour un sujet qui n'est lui-même rien d'autre que celui pour qui il y a cet être-là ; il y a donc nécessité pour la conscience, dès le moment où elle réfléchit sur elle-même, de poser un avant et un après. Mais alors, quel est l'avant ? Quel est l'après ? Est-ce la conscience qui est première ou est-ce l'objet ?

1) La solution la plus immédiate va être de dire que ce qui est premier c'est l'objet, l'objet senti et moi, la conscience, je viens seulement après, je ne suis qu'un savoir médiatisé par ce « ceci » que je sens. Examinons si cette impression que ce qui est premier est le « ceci » se vérifie dans l'expérience. Tout d'abord, pour pouvoir répondre à cette question, il faut pouvoir dire ce que cela signifie qu'être un « ceci », qu'« être là ». Cela veut dire, comme l'a expliqué Kant, occuper une place déterminée dans l'espace et dans le temps, *hic et nunc*. Voilà l'essence même de ce « il y a » : si je dis qu'il y a telle ou telle donnée, c'est qu'elle existe en un lieu à part de l'espace et en un moment à part du temps ; elle existe en cet endroit précis de l'espace et en ce moment précis du temps.

Dès lors, la question à laquelle nous sommes renvoyés est : qu'est-ce que cela veut dire, ici et maintenant ? Hegel répond page 84 / I 83 :

C'est elle-même [la certitude sensible] qu'il faut interroger : qu'est-ce que le ceci ? Prenons-le sous le double aspect de son être comme le maintenant et comme l'ici, alors la dialectique qu'il a en lui prendra une forme aussi intelligible que le ceci même. À la question : qu'est-ce que maintenant ? nous répondrons par exemple : le maintenant est la nuit. Pour éprouver la vérité de cette certitude sensible, une simple expérience sera suffisante. Nous notons par écrit cette vérité ; une vérité ne perd rien à être écrite et aussi peu à être conservée. Revoyons maintenant à midi cette vérité écrite, nous devons dire alors qu'elle s'est éventée.

Donc, lorsque nous entreprenons de définir ce que c'est que maintenant, nous nous apercevons que l'énoncé que nous en donnons (maintenant c'est la nuit) ne supporte pas l'épreuve de l'expérience puisqu'il suffit d'attendre un peu pour le voir devenir faux. Or le vrai, c'est l'être, ce qui dure, ce qui est universellement valable. Et tout énoncé définissant le maintenant serait falsifié par ce type d'expérience. Donc, que reste-t-il de valable ? Qu'est-ce qui reste vrai, stable, dans de tels énoncés ? Il n'y a qu'une chose qui reste stable, donc vraie, c'est le maintenant lui-même. Donc maintenant c'est maintenant. Maintenant c'est maintenant, c'est vrai et cela le restera quoiqu'il arrive. Donc ce que nous obtenons, cela est un maintenant à la puissance deux, un maintenant qui apparaît comme médiatisé, comme la simple forme du maintenant, la simple forme c'est-à-dire quelque chose d'universel. Nous étions partis de quelque chose de singulier mais nous découvrons que le vrai de la certitude sensible c'est quelque chose qui est de l'ordre de l'universel. Il en va de même pour l'ici. Le seul point vrai est que l'ici sera toujours ici. Il n'y a du côté de l'ici qu'une universalité formelle égale à celle que nous avons rencontrée au niveau du maintenant.

De même, lorsque nous disons : « c'est ceci », le « est » peut s'énoncer de la même manière à propos de n'importe quoi ; l'être c'est ce qui peut s'énoncer de n'importe quoi.

Par conséquent, nous en arrivons à la conclusion paradoxale que tout ce qu'on peut dire du singulier, c'est l'absolument universel, c'est-à-dire l'absolument vide. À l'aide de *maintenant*, *ici*, *être*, je ne peux énoncer que des formules absolument générales alors que ce que je visais était au contraire l'être ineffablement singulier.

Par conséquent, le caractère général de tout ce moment va être la découverte d'un écart absolu entre ce que je vise d'une part et ce que je dis d'autre part. Dès que je veux énoncer la certitude, dès que je veux la rendre vraie en l'élevant dans l'élément du langage, ce que je constate, c'est qu'il y a un abîme entre ce que je vise, le singulier, et ce que je dis, qui constitue le signifié effectif de la parole.

Reste que, dit Hegel, « c'est le langage qui est le plus vrai », c'est lui qui a raison et, par conséquent la certitude sensible, à peine proposée, s'évanouit devant une autorité supérieure. Hegel dit d'ailleurs de la parole, page 92 / I 92, qu'

*elle a la nature divine d'inverser immédiatement mon avis
(Meinung) pour le transformer en quelque chose d'autre.*

Et c'est cette inversion qui va mettre en marche tout le processus de la philosophie.

Voilà donc ce à quoi on aboutit si on pose l'objet comme étant ce qu'il y a de plus important dans la sensation.

2) Si maintenant on pose le sujet comme étant l'élément fondamental, on va aboutir exactement à la même chose. Certes l'espace et le temps, l'ici et le maintenant, sont des universels, mais moi, du moins, je suis irremplaçable, je suis unique. Eh bien pas du tout, dit Hegel ; en fait on retrouve ce que nous disions précédemment : tout le monde est « moi » et il va donc y avoir, au terme de cette seconde hypothèse, la même constatation que celle qui avait accompagné la première : le « moi » est seulement universel, comme tout à l'heure l'ici, le maintenant, le ceci ; je vise bien un moi singulier, mais aussi peu m'est-il possible de dire ce que je vise dans le maintenant et l'ici, aussi peu le puis-je pour le moi. Lorsque je dis « moi », je vise un être particulier, mais je dis en général tous les « moi » ; chacun d'entre nous dit finalement la même chose en croyant exprimer au contraire ce qu'il a de plus singulier.

Voilà par conséquent comment on peut résumer ce premier moment de la *Phénoménologie de l'Esprit* : la *Phénoménologie de l'Esprit* démarre par ce qu'on peut appeler le ratage du singulier, le ratage du ceci ; le ceci est certain, mais cette certitude, je ne peux l'exprimer, elle s'évapore le temps de dire quelque chose d'universel. Il y a donc comme une impuissance constitutive du singulier immédiat à s'inscrire dans l'élément du signifiant, c'est-à-dire dans l'élément de la vérité.

Supposons des personnes qui veulent dire ceci, cette feuille de papier ; Hegel nous dit, pages 91-92 / I 91 :

Si d'une façon effectivement réelle ils voulaient dire ce morceau de papier, qu'ils visent, et ils voulaient proprement le dire, alors ce serait là une chose impossible parce que le ceci sensible qui est visé est inaccessible au langage qui appartient à la conscience, à l'universel en soi. Pendant la tentative effectivement réelle pour le dire, il se décomposerait. Ceux qui auraient commencé sa description ne pourraient la terminer, mais devraient la laisser à d'autres qui avoueraient à la fin parler d'une chose qui n'est pas. Ils visent bien ce morceau de papier-ci qui est ici une tout autre chose que cet autre-là, mais ils parlent « de choses effectivement réelles, d'objets extérieurs ou sensibles, d'essences absolument singulières », etc., c'est-à-dire qu'ils disent d'eux seulement l'universel.

C'est une expérience qui a été décrite par Samuel Beckett, dans un roman qui s'appelle *L'innommable*, où il essaie de parler d'une chose (et d'abord de lui-même), mais où il est en quelque sorte piégé par l'universel, par l'anonymat inhérent à la vérité, à la parole et à l'écriture.

D'une certaine façon, l'expérience que nous tentons est une expérience vouée à l'échec dans la mesure où la certitude sensible ne peut que se dévoiler comme n'étant pas la vérité. Décrire cette feuille de papier, cela demanderait

des bibliothèques entières. Mais cette apparence de richesse du donné sensible n'est en fait que l'indication de sa pauvreté radicale ; la vraie richesse est du côté du sens, du langage et l'impossibilité de dire une chose singulière exprime simplement l'insignifiance (au sens étymologique d'absence de sens) de tout ce qui est simplement objet de certitude sensible.

On pourrait dire que c'est le même divorce que l'on trouve dans le discours romanesque : au début de *La Chartreuse de Parme*, Fabrice rêve de participer à une bataille ; il se trouve qu'il participe à Waterloo, mais il s'aperçoit que ce qu'il fait est insignifiant et ne correspond pas à ce qu'il y a de glorieux, d'exaltant dans le mot *bataille* ; il s'aperçoit qu'il y a plus dans le mot *bataille* que dans la chose même qui est toujours banale et répugnante. Ensuite, il fait la même constatation au sujet de l'amour. La certitude sensible n'est pas à la hauteur de la vérité. Tout au long du roman, ce qui est en cause, c'est l'insignifiance du vécu, de cette chose certaine dans laquelle je suis plongé, si on le compare au signifiant. Et ce que nous disons de Stendhal, on pourrait le dire aussi bien de Proust et de la déception qu'éprouve, par exemple, son héros, lorsqu'il est introduit auprès de la duchesse de Guermantes ; chaque fois, la réalité est en recul par rapport à ce que promettait le nom ; ce que le héros constate, c'est le divorce entre ce qui est vécu avec certitude, et ce qui est énoncé dans le mot, dans le langage que je croyais employer pour le traduire.

Cette insignifiance du vécu peut même rendre indéterminé ce qu'on aurait pu croire certain : le regretté Lacan racontait qu'un jour il avait donné une gifle à sa fille ; celle-ci lui avait demandé s'il s'agissait d'une tape ou d'une caresse et, après la réponse comme quoi il s'agissait d'une tape, elle s'était mise à pleurer : l'expérience vécue ne permettait pas de dire s'il s'agissait d'une preuve d'amour ou de l'expression d'un vif mécontentement ; il fallait que le mot vienne vérifier ce que l'expérience vécue avait laissé indéterminé et par conséquent insignifiant.

Le paradoxe, évidemment, c'est que cette vérification prend ici la forme d'une immolation du « ceci » ; la *Phénoménologie de l'Esprit* s'ouvre par un sacrifice, par une destruction qui est la destruction du ceci ; le ceci en question, on ne le retrouvera qu'à la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit*, dans la religion absolue, dans le christianisme, dans la mesure où le christianisme est la religion d'un individu bien déterminé, qui est arrivé « *sous Ponce Pilate* » : c'est là ce que le christianisme a de révolutionnaire comparé à l'expérience antique du sacré : le Christ est le Dieu qui apparaît « ici et maintenant », ce qui permet d'ajouter à la vérité la certitude au lieu que la certitude soit barrée par la vérité. Donc le Christ est vrai et certain, alors que les dieux grecs étaient vrais, mais n'étaient pas certains puisqu'on ne peut avoir de certitude que de ce qui est ou de ce qui a été, qui est enraciné

dans un lieu déterminé de l'espace et du temps et c'est là ce qui caractérise le seul Dieu chrétien.

À cela s'ajoute que le Christ, en plus, c'est, comme dit saint Jean, *le Verbe*, le langage, ce par quoi Dieu le Père communique avec les hommes. Donc dire que « *le Verbe s'est fait chair* », que « *le Verbe a été crucifié* », que le langage a été crucifié, c'est renverser au fond ce que nous trouvons dans ce premier chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit* où c'est l'être, le ceci qui est crucifié par le signifiant, par le langage, dans la mesure où on essaie de faire passer par lui notre chair et notre certitude.

Voilà donc quel va être le résultat de la conscience, soit qu'elle pose l'objet comme premier soit qu'elle pose le sujet comme premier. Dans les deux cas elle rate sa visée et ce qu'elle nous dit, c'est quelque chose d'universel qui ne correspond pas à ce « ceci » qui était singularité.

3) Si on a raté le ceci du côté de l'objet puis du côté du sujet, il y a une dernière tentative que l'on pourra tenter pour le sauver : ce sera de poser comme étant essentiel non l'objet ni le sujet, mais leur rapport ; cela consiste à dire : « Je suis intuition de ceci et je refuse de la dire ; je ne dirai rien. »

Dire que ce qui est essentiel, c'est le rapport, c'est tenir une position philosophique classique, celle par exemple des sophistes, quand Protagoras déclare que : « l'homme est la mesure de toutes choses ». Affirmer que la vérité c'est la certitude que j'ai de ce qui se présente à moi, c'est reprendre cette position philosophique ancienne, sauf que les sophistes parlent alors que la conscience va refuser de parler. Mais, dira Hegel : « ce ceci, si vous refusez de le dire, au moins montrez-le nous. » C'est là qu'on va rencontrer un obstacle qui, cette fois, ne sera plus de l'ordre du langage. En effet, supposons que je dise à quelqu'un : « montrez-moi ce maintenant où vous êtes » et que l'individu en question veuille obéir à cet ordre, le maintenant qu'il me montrera ne sera pas le maintenant où il s'est donné initialement, mais un autre maintenant. Hegel déclare, page 88 / I 88 :

On nous montre le maintenant, ce maintenant-ci. Maintenant ; il a déjà cessé d'être quand on le montre ; le maintenant qui est, est un autre que celui qui est montré, et nous voyons que le maintenant est justement ceci, de n'être déjà plus quand il est. Le maintenant comme il nous est montré est un passé, et c'est là sa vérité ; il n'a pas la vérité de l'être. Donc il est pourtant vrai qu'il a été. Mais ce qui a été, ce qui est passé, n'est en fait aucunement de l'être (Wesen), il n'est pas, et c'était à l'être que nous avions affaire.

Donc, il y a impossibilité, là aussi, de saisir l'immédiat ; il n'y a jamais, au cours d'une manipulation du donné, un maintenant qui serait simplement

maintenant, mais un maintenant médiatisé qui en englobe, en totalise, en récapitule une multitude.

Pour ici, c'est exactement la même chose ; ce que j'appelle ici c'est en fait « *le complexe simple de beaucoup d'ici.* » (p. 90 / I 89)

Autrement dit *indiquer* c'est faire l'expérience que le « *maintenant et ici* » est un universel, c'est-à-dire la somme ou le recueillement de moments dispersés. « *Maintenant et ici* », ce n'est pas un donné immédiat comme je le croyais au départ, c'est un acte synthétisant qui apparaît comme réifié dans son contenu. Il en résulte que la vérité de la sensation, c'est la perception (*Wahrnehmung*) et par là, nous entrons dans un domaine qui est celui de l'action (*wahrnehmen, nehmen ; perceptio, capio ; je prends*) et qui ne se réduit pas à une simple extase devant le ceci.

Nous verrons la prochaine fois ce qu'est la perception, mais ce qu'il faut souligner dès aujourd'hui c'est que cette phase est déjà présente dès le moment de la sensation puisque quand je dis ou même simplement quand j'indique ce que je sens ici et maintenant, je totalise, je récapitule une infinité de maintenant et d'ici. Sur ce point, on pourrait rapprocher de ce que dit ici Hegel, ce que Bergson écrira plus tard, dans *Matière et mémoire* (p. 230) au sujet de la sensation de rouge :

Dans l'espace d'une seconde, la lumière rouge, celle qui a la plus grande longueur d'onde et dont les vibrations sont par conséquent les moins fréquentes, accomplit 400 trillions de vibrations successives. Veut-on se faire une idée de ce nombre ? On devra écarter les vibrations les unes des autres assez pour que notre conscience puisse les compter ou tout au moins en enregistrer explicitement la succession, et on cherchera alors combien cette succession occuperait de jours, de mois ou d'années. Or le plus petit intervalle de temps vide dont nous ayons conscience est égal à deux millièmes de seconde ; encore est-il douteux que nous puissions percevoir de suite plusieurs intervalles aussi courts. Admettons cependant que nous en soyons capables indéfiniment. Imaginons en un mot une conscience qui assisterait au défilé de 400 trillions de vibrations, toutes instantanées, et seulement séparées les unes des autres par les deux millièmes de seconde nécessaires pour les distinguer. Un calcul fort simple montre qu'il faudra plus de 25 000 ans pour achever l'opération. Ainsi cette sensation de lumière rouge éprouvée par nous pendant une seconde correspond en soi à une succession de phénomènes qui, déroulés dans notre durée avec la

plus grande économie de temps possible, occuperait plus de 250 siècles de notre histoire.

Donc, vous regardez ce livre rouge pendant une seconde ; de ce rouge, comme dirait Bergson, « 250 siècles vous contemplent », ou plus exactement votre sensation d'une seconde est la contraction d'une durée qui, si elle était totalement déployée, si elle retombait en moments distincts, occuperait 250 siècles. Par conséquent, toute qualité perçue comme distincte, comme particulière, abrite en même temps une infinité virtuelle.

De même, ce qu'Henri Michaux cherchera à décrire et également à exprimer par sa peinture, ce sera cette dissolution du maintenant et de l'ici en ce grouillement de vibrations turbulentes qui sont rassemblées dans chacune de nos sensations.

Voilà par conséquent ce qu'on peut dire sur la certitude sensible. La prochaine fois nous aborderons le second moment de la conscience, à savoir : « *la perception ou la chose et l'illusion.* »

Jean-François Marquet,

Leçons sur *la Phénoménologie de l'esprit* de Hegel
Editions Ellipses, Paris 2004, pp. 39-48

