Pensée, parole et nuit(s)

Georges Leyenberger

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/173>

DOI : 10.4000/leportique.173

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Georges Leyenberger, « Pensée, parole et nuit(s) », *Le Portique* [En ligne], 9 | 2002, mis en ligne le 08 mars 2005, consulté le 26 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/173> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.173>

Ce document a été généré automatiquement le 26 mars 2021.

Tous droits réservés

Pensée, parole et nuit(s)

Georges Leyenberger

Elle (la nuit) est la mère, le demeurer, la
nourriture de tout, et la lumière la pure forme,
qui seulement *est*, a un *être*, dans son unité avec la
nuit.
Hegel.

- 1 Lorsque nous pensons et parlons, il est rare que nous ayons une conscience rigoureuse de ce que nous sommes en train de faire, du processus qui nous conduit à penser et à parler, de l'origine et de la fin de ces actes, somme toute peu ordinaires, que sont la pensée et la parole. Le plus souvent, nous faisons comme si la possibilité de penser et de parler nous était donnée, comme si la pensée et la parole étaient à notre disposition, ce qui revient inmanquablement à occulter l'origine et le processus, la genèse si l'on préfère, à réduire l'acte de penser et celui de parler, leur naissance et leur déploiement, leur devenir, à des *faits* dont l'origine et le processus n'ont jamais été et ne seront jamais problématiques.
- 2 Aussi le questionnement de l'origine et du processus est-il absolument nécessaire. Il concerne les « objets » philosophiques en général, tout particulièrement les deux « objets » primordiaux que sont la pensée et la parole. Il faut établir une véritable généalogie, revenir en deçà du fait pour se poser la question de ce qui est à son origine.
- 3 Passant sous ce degré d'abstraction, ou le surmontant, nous nous arrêterons exclusivement à la philosophie hégélienne. Pour deux raisons principales : 1. parce que Hegel est le penseur qui anéantit le fait ; 2. parce qu'il est le penseur de l'origine et du processus, de la genèse au double sens de naissance et de développement, et qu'il applique cette opération philosophique à sa propre pensée et à sa propre parole. Plus une troisième, encore plus décisive : questionnant l'origine et le processus de la pensée et de la parole, Hegel élabore une réponse étonnante et inquiétante – la *nuit*.
- 4 En effet, la nuit est une réponse étonnante à la question de l'origine, elle est la preuve que la pensée et la parole n'ont pas leur origine en elles-mêmes, mais dans quelque chose d'autre ; et c'est en même temps une réponse qui inquiète, puisque la nuit est aussi ce qui défait toutes les déterminations. Aussi Hegel est-il le philosophe qui n'aura

cessé de se confronter à la nuit comme ce qui offre la possibilité de penser et de parler, mais ce qui risque en même temps de la détruire. Il n'aura cessé de se confronter à l'ambivalence de la nuit : ce qui offre ou donne est aussi ce qui détruit, ce qui « retire » comme dirait Hölderlin ¹, ce qui reprend.

- 5 C'est ce que nous nous efforcerons de mettre en relief en distinguant le rapport entre pensée et nuit et celui entre parole et nuit, non seulement pour des raisons méthodologiques, mais parce que les deux rapports – malgré leur proximité – ne sont pas tout à fait superposables, tout se passant comme si Hegel était obligé d'exposer la pensée encore plus radicalement à la nuit que la parole, de l'y exposer *deux fois*, de l'exposer à *deux nuits*.

Penser entre deux nuits

- 6 La pensée hégélienne est une pensée de la nuit. Pour se déployer, l'apparaître lumineux de la pensée a besoin de son autre, la nuit. À vrai dire, cela n'est pas original, la pensée philosophique ayant éprouvé et affirmé le rôle de la nuit tout au long de son histoire. Comme la littérature et la poésie – le mythe fondateur du chant poétique, le mythe d'Orphée, est la marque originaire et la preuve primordiale de l'origine nocturne de la parole poético-littéraire –, la parole et la pensée philosophiques se rapportent à la nuit. Pensons, par exemple, à la comparaison ou à la métaphore développée de Descartes qui expose le cheminement de la pensée, donc dans ce cas du sujet qui pense, comme un cheminement solitaire et obscur : « Mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres ² » (*Discours de la méthode*, deuxième partie). Le chemin cartésien part de la nuit, il a son origine dans la nuit, entendu qu'il s'agit à la fois du chemin de la pensée et de celui du discours.
- 7 Toutefois il faut attendre Hegel pour que la nuit devienne l'élément originaire et l'élément final de la pensée, l'élément qui encadre complètement le cheminement de la pensée, sa marche et sa démarche, de l'origine à sa fin. Autrement dit, la grandeur de la pensée de Hegel est de poser la nuit non seulement comme origine, mais aussi comme fin. La pensée hégélienne n'est pas seulement une pensée de la nuit, elle est une pensée *des nuits*. Le pluriel n'est pas sans importance : Hegel pose la nuit comme l'origine *et* comme la fin de la pensée, ce qui revient à dire qu'il y a deux nuits, une nuit qui précède la pensée et une nuit qui succède à son accomplissement. Avant la pensée, il y a *déjà* la nuit ; après la pensée, il y a *encore* la nuit.
- 8 Des deux nuits, la première est la plus commune et la plus connue : c'est la nuit dont il faut s'extraire pour commencer à penser, à médiatiser et à différencier. L'autre est plus périlleuse et plus étrange : c'est la nuit dans laquelle l'esprit, à la fin de son cheminement, doit replonger afin de pouvoir recommencer son odyssée. Nuit de l'origine et nuit de l'accomplissement, nuit qui précède le travail de différenciation qu'est la pensée, nuit de l'indifférence, et nuit qui succède à la relève des différences, nuit de l'absolu. La première a son origine dans le mythe grec de l'origine, dans le récit hésiodique qui identifie l'origine à Chaos engendrant « Érèbe avec la Noire Nuit ³ ». D'autres récits fondateurs le soulignent aussi – pensons au récit biblique qui affirme qu'au commencement « les ténèbres couvraient l'abîme » –, de telle sorte qu'on peut dire que l'identification de l'origine à la nuit est le lieu commun du *muthos*, lieu commun dans lequel la philosophie – qui n'est jamais que la tentative de reprendre d'une manière pensante le mythe de l'origine – va puiser tout au long de son histoire. Aussi n'y a-t-il aucune originalité philosophique à poser la nuit comme origine de la pensée, l'origine à partir d'où la pensée se déploie. Lorsque nous pensons, nous pensons

toujours à *partir de la nuit*, ce qu'il faut entendre au double sens de l'origine et de l'éloignement, du point de départ et de la séparation, la pensée commençant dans la nuit et la quittant. En ce sens, le récit platonicien de la Caverne est la première transposition philosophique de l'identité mythique de la nuit et de l'origine, et de ce fait le mythe originaire de la philosophie. Le nocturne y est montré – faut-il le rappeler ? – comme l'origine dont il faut s'arracher pour accéder à la pensée qui est un cheminement progressif vers la lumière (le feu, les astres de la nuit, le soleil). Mais ce n'est pas tout : le mythe de la Caverne montre aussi la nécessité de replonger dans la nuit après qu'on ait atteint la lumière, bien que cette nécessité soit plus pédagogique que philosophique, sans parler du danger d'y rester. Cet exemple majeur, comme celui de Descartes d'ailleurs, montre que l'originalité de la pensée de Hegel ne réside pas dans l'originarité et l'antériorité de la nuit – dans la simple affirmation que la nuit est plus vieille que le jour –, mais dans sa postérité. La nuit est encore là *après*, après que la pensée ait vu le jour. Étant avant et après, la nuit entoure totalement la pensée et la lumière, les vouant à l'*entre-deux*. C'est parce que Hegel pose aussi une nuit après la lumière, ce qu'on oublie trop souvent, c'est pour cela que la lumière ne parvient jamais à triompher d'elle. Le fait de poser deux nuits, ou deux manifestations de la nuit ⁴, éloigne la pensée de tout triomphalisme et la ramène au statut plus modeste de l'*entre-deux*. Cela revient à dire en dernière instance que Hegel n'est pas tant le penseur de l'absolu comme lumière, mais le penseur de l'absolu comme nuit : derrière la manifestation la plus absolue de la lumière, il y aura toujours une nuit que la pensée ne peut pas défaire et dont elle ne peut pas se défaire, une nuit *ab-solue*.

- 9 Les deux nuits ou les deux manifestations de la nuit sont posées dès les premiers écrits de Hegel, notamment dans l'*Écrit sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Dans cet écrit sur la différence entre la pensée fichtéenne et la pensée schellingienne, c'est en fait la différence de la pensée hégélienne qui apparaît déjà, et elle apparaît sans le moindre hasard sur fond de nuit : « L'absolu est la nuit, et la lumière est plus jeune qu'elle, et la différence entre les deux, comme la sortie de la lumière hors de la nuit, une différence qualitative ; – le rien le premier, à partir duquel tout être, toute la diversité du fini provient. » Et plus loin : « Car chaque être que produit l'entendement est un déterminé, et le déterminé a un indéterminé devant lui (*vor sich*), et la diversité de l'être se situe *entre deux nuits* (nous soulignons), sans appui (*haltungslos*), elle repose sur le rien : car l'indéterminé n'est rien pour l'entendement, et finit dans le rien ⁵. »
- 10 La pensée hégélienne présuppose donc une nuit originaire, la nuit de l'indétermination première dont l'entendement doit s'arracher afin de s'instaurer en sa différence qualitative et de produire ses premières déterminations, les premières déterminations de la pensée qui sont évidemment les déterminations les plus abstraites et insuffisantes. Le mouvement de quitter, de sortir, de s'éloigner, de provenir et de surgir de la nuit, de s'en arracher, qui est rendu par le verbe *hervorgehen*, ce mouvement constitue le mouvement même de la pensée, de la lumière et de la vérité philosophiques, que l'on considère la nuit comme indétermination, indifférence ou simple ignorance. L'opposition jour/nuit, lumière/obscurité, et le processus de sortie sont constitutifs du savoir philosophique (ce qu'il faut non seulement entendre comme le savoir spécifiquement philosophique, mais aussi comme le savoir en général en tant qu'il est instauré par le questionnement philosophique). Comme penseur attentif à l'histoire de la pensée, et ce dès le début du mouvement de sa propre pensée (qu'on peut juger lent par rapport à la fulgurance de la pensée de son ami du *Stift* –

Schelling⁶), Hegel s'inscrit dans cette opposition et ce processus que la philosophie a répétés tout au long de son histoire et érigés en tradition. Mais Hegel ne se contente évidemment pas de s'inscrire dans la tradition et de prolonger son histoire : comme tout grand penseur, il y ajoute quelque chose de propre. L'ajout est déjà perceptible sur le plan de l'originarité de la nuit, bien qu'il ne s'agisse que d'un premier ajout qui sera suivi d'un autre nettement plus décisif. C'est pourquoi il faut préciser que la pensée hégélienne, en s'inscrivant dans la tradition, rend celle-ci visible à elle-même, elle rend l'opposition jour/nuit plus évidente et elle souligne puissamment la dignité de la nuit originaire. Si la nuit n'était pas le négatif même, on pourrait presque dire que Hegel insiste sur sa positivité. La nuit originaire n'est pas seulement cet élément négatif qu'il faut quitter pour entrer dans la lumière, comme si on pouvait s'en acquitter complètement et une fois pour toutes, mais elle est l'origine qui fonde la lumière, la nourrit et dure en elle. Autrement dit, Hegel montre à la philosophie, à sa tradition, ce qu'elle n'a jamais tout à fait ignoré, mais ce qu'elle a essayé constamment d'enfouir par peur que la nuit n'empiète trop sur le jour, à savoir que l'originarité de la nuit signifie aussi qu'il est impossible et abusif de la considérer comme une sorte d'entrave à surmonter, qu'il faut reconnaître sa dignité plus grande que celle du jour. Cela ne sera pas sans conséquence : le savoir de la philosophie sera obligé de reconnaître désormais son origine et sa dimension nocturnes, c'est-à-dire qu'il sera obligé de renoncer à la croyance présomptueuse à la victoire totale de la lumière sur la nuit, à sa luminosité absolue⁷.

- 11 Ironie de l'histoire : c'est le penseur du savoir absolu – mais savoir absolu n'a jamais signifié victoire absolue de la lumière – qui rend manifeste la part nocturne de toute lumière, son insistance et sa persistance au sein du savoir. De trois manières : 1. en soulignant que la nuit de l'indétermination est dans un espace et un temps plus originaires que le jour, comme en témoigne la préposition *vor* qui n'est pas seulement la *pré*-position spatiale – devant – mais aussi la *pré*-position temporelle par excellence – avant. La nuit est devant/avant le jour, elle est comme l'horizon au sein duquel l'espace et le temps du jour se constituent, l'horizon obscur et indéterminé duquel la lumière doit s'extraire pour poser sa différence et entrer dans une détermination, entendu que les manifestations diverses et finies de la lumière, malgré leur puissance, ne peuvent ni atteindre l'horizon ni lui porter atteinte⁸. 2. En établissant une véritable *généalogie de la lumière* comme l'atteste l'attribut *jeune* : quel qu'il soit, le jeune ne peut affirmer la différence et la spécificité de son être qu'en sortant de l'horizon (paternel ou maternel⁹ ?) qui continue cependant à être son horizon, dans la mesure où sa destruction déboucherait inmanquablement sur l'autodestruction de l'être qui en sort. 3. En commençant à penser la nuit, non plus comme quelque chose de négatif, mais comme le négatif même, mieux, comme le fondement / abîme à partir duquel la négativité comme opération « positive » et déterminante de la pensée sera à même de se déployer. À la (trop) simple négativité de la nuit – celle de l'entendement –, négativité totalement illusoire, Hegel substitue la négativité comme processus dialectique de la pensée, entendu que la nuit n'appartient pas au processus lui-même – c'est pourquoi il n'y a pas de relève de la nuit ou de suppression de l'opposition –, mais en est sa condition, sa ressource et son principe originaires, ce qui est absolument devant et avant, l'*arkhè*. Le négatif même ou, si on l'entend bien, l'*archi-négatif*.
- 12 C'est ainsi qu'il est possible de comprendre ce qui est au centre de la généalogie hégélienne, à savoir la nuit comme mère, demeure et principe nourricier : « Elle est la mère, le demeurer, la nourriture de tout... ». Sans oublier ceci : « cette nuit est le

négatif [...], en lequel l'organique a sa force, donc son négatif, et renforcé (*bekräftigt*) entre à nouveau dans la multiplicité de l'existence qui s'éveille.» Ces mots, qui proviennent de la *Philosophie de la nature de 1805/06*, peuvent être transposés à la *Philosophie de l'esprit*, dans la mesure où ce qui vaut pour la nature vaut à un degré plus élevé pour la pensée. Pour le dire d'une manière plus rigoureuse : loin d'avoir à mettre un terme à l'originarité de la nuit qui vient d'être reconnue au sein de la nature, l'esprit philosophique a pour tâche de la réaffirmer à un autre niveau, à un niveau plus radical, de la relever au sens de la remarquer plus fermement, et, cheminant vers la raison, de faire l'expérience d'un négatif plus abyssal qu'un simple opposé. En ce sens, toutes les phrases qui exposent la généalogie de la lumière naturelle à partir de la nuit, toutes ces phrases programment si rigoureusement la généalogie de la lumière spirituelle qu'on peut parler d'un rapport de transposition ou d'un rapport métaphorique des plus resserrés. Sans éloignement entre les termes du rapport, ce qui se passe au niveau de la substance naturelle annonce ce qui se passera au niveau du sujet de la pensée : « le frisson de la nuit est le tremblement et le mouvement silencieux de toutes les forces de la substance ¹⁰ ». Du sujet *a fortiori*.

- 13 En fait, la généalogie est commune à toute une époque et procède, on l'a dit, d'un retour à la mythologie et à la philosophie grecques, à la culture grecque qui est l'exemple crucial de l'originarité de la nuit et d'un arrachement réussi de la lumière et du jour. C'est pourquoi Hegel commencera à interpréter, notamment dans l'article de 1802-1803 intitulé *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, la tragédie comme la lutte violente et indécise entre la puissance nocturne et celle de la lumière, le dénouement du procès des Euménides mettant en relief « la subsistance de toutes deux l'une à côté de l'autre », sans relève, Hegel précisant que le dénouement « ne règle pas le conflit et ne détermine aucune relation et aucun rapport de ces puissances ». Pure coexistence donc de la puissance lumineuse et de la puissance nocturne, *l'une à côté de l'autre*, comme s'il fallait rappeler à Apollon, « le dieu de la lumière indifférente ¹¹ », l'obligation de garder le souvenir de la nuit. C'est pourquoi le conflit entre les anciens dieux – les dieux obscurs – et les nouveaux dieux – les dieux de la luminosité – est selon les textes de la période de Iéna le véritable centre de la culture grecque. Et la philosophie grecque, en tant qu'elle porte encore en elle la marque du conflit tragique entre la nuit et le jour, est la preuve ultime d'un arrachement réussi de la lumière, d'une manifestation de la lumière qui n'est pas oublieuse de son origine nocturne. Héraclite tout d'abord, Platon jusqu'à un certain point, s'il est vrai que la lumière y devient déjà trop aveuglante. En fin de compte, le mot grec qui nomme la vérité – *alètheia* – n'est-il pas la preuve la plus stricte de l'originarité de la nuit et du processus d'arrachement de la lumière, c'est-à-dire de la généalogie de la lumière ?
- 14 On trouve une généalogie de la lumière chez la plupart des poètes romantiques, à commencer par Novalis. Mais aussi chez les peintres, sans oublier les musiciens ¹². Toutefois, bien que la référence à la culture grecque n'y figure pas explicitement, c'est le *Faust* de Goethe qui établit de la manière la plus nette la généalogie de la lumière. Lorsque Méphistophélès entre en scène dans le cabinet d'étude, il se présente comme la négativité même – « Je suis l'esprit qui toujours nie (*verneint*) ! » –, il faut le souligner, et il décline son identité de la manière suivante : « Je suis une partie de la partie qui au commencement était le tout, / Une partie de l'obscurité qui donna naissance à la lumière, / La fière lumière (*stolze Licht*), qui à présent dispute à la nuit mère / L'antique rang, l'espace ».

- 15 L'auto-présentation de Méphistophélès revient à établir sa généalogie et la généalogie de la lumière à partir de la nuit qui, à l'origine, fut le tout et donna naissance à l'esprit qui nie – la partie représentant fidèlement le tout –, puis à ce qui s'oppose à la totalité de la nuit – la lumière –, cherchant à la réduire (par occultation de l'origine) à une simple partie qu'elle prétend surpasser en aspirant à devenir le tout à son tour¹³. L'esprit négatif qui constitue l'identité de Méphistophélès est là pour rappeler à Faust, et nous rappeler du même coup, l'absolue antériorité de la nuit et l'acte de naissance de la lumière. Il nous rappelle surtout que la dispute entre la lumière et la nuit ne s'est pas achevée par une victoire définitive et absolue de la lumière, il n'y a nulle mention de victoire ou de défaite, c'est-à-dire que le conflit n'est pas arrivé à son terme et que les positions gagnées peuvent se retourner à chaque instant. Il nous le rappelle, il le rappelle au siècle de l'*Aufklärung*, à la *fière lumière*, à la lumière orgueilleuse, présomptueuse et arrogante. Très précisément, il rappelle la lumière à son origine nocturne, elle qui par fierté, orgueil, présomption et arrogance l'a recouverte et procède à présent, en se prenant pour le tout, comme si elle était cause d'elle-même. L'orgueil, la présomption et l'arrogance, ne l'oublions pas, consistent toujours à se méprendre sur l'origine et à se donner l'illusion de maîtriser sa propre origine. Cette illusion est constitutive de la lumière, elle est en quelque sorte son point aveugle. Elle a un prix. Et une fin : « Ainsi, je l'espère, elle ne durera pas longtemps ». C'est tout cela que Méphistophélès, l'esprit de la nuit, mais qui n'est pas la nuit et ne prétend pas l'être, apprend à Faust, apprend à l'époque et nous apprend en fin de compte¹⁴.
- 16 Notons pour finir une coïncidence : pendant que Goethe travaillait à la conception du *Faust I*, Hölderlin (qui s'était si maladroitement présenté à lui) transposait une autre figure, une figure grecque, pour montrer à son temps, donc à notre temps, l'illusion de la maîtrise de l'origine par le savoir (illusion quant à l'origine du savoir et quant au savoir de l'origine) et le prix à payer, l'auto-aveuglement. Les *Remarques sur Œdipe* exposent avec la plus grande rigueur la prétention œdipienne de savoir l'origine et d'être à l'origine du savoir, prétention que Hölderlin rend par l'auto-excitation ou l'auto-stimulation du savoir : « ... une fois ses limites rompues, le savoir, comme ivre [...], s'excite (*reizt*) d'abord lui-même à savoir davantage qu'il ne peut porter ou saisir (*fassen*). »
- 17 Avant d'arriver à l'autre nuit hégélienne, la deuxième nuit ou la deuxième manifestation de la nuit, on peut donc conclure que l'affirmation de la dignité de la nuit, de son antécédence et de sa préséance caractérise l'époque, comme s'il fallait rappeler au siècle des Lumières finissant que la lumière ne possède pas son origine en elle-même et qu'elle ne peut pas prétendre être le tout. C'est toute une époque qui en finit avec l'illusion de la pleine lumière. Une nouvelle époque s'ouvre : pour la première fois, on ose critiquer la lumière et rendre sa dignité à son « opposé », la nuit, on ose poser la nuit comme référence première.
- 18 Faisons un pas de plus. Malgré ce qu'on vient de dire de l'affirmation de l'originarité de la nuit et de sa répercussion sur le savoir, cette affirmation ne constitue pas ce qu'il y a de plus original dans l'approche hégélienne de la pensée. Elle ne constitue pas la spécificité de la pensée hégélienne, sa différence, elle n'est pas la chose la plus intéressante. En revenant à la phrase de la *Differenz*, on peut dire que la chose la plus intéressante est, au-delà de l'affirmation de la nuit originaire, l'affirmation d'une nuit finale. On omet trop souvent cette seconde (manifestation de la) nuit. Aussi doit-elle être affirmée, et plus fortement encore que la première. En effet, il ne suffit pas de dire

que la pensée est un éloignement de la nuit en insistant sur le fait que le jour est plus jeune, comme si cet éloignement pouvait être achevé, mais il faut ajouter que plus on nie la nuit, plus on s'en éloigne, plus on enfonce l'indéterminé en lui-même, dans sa nuit qui survit à la pensée. Il faut donc ajouter que la pensée ne mettra jamais un terme à la nuit, car elle est confrontée à une logique hyperbolique du plus... plus... : plus la pensée s'arrache à la nuit originaire, plus l'indéterminé est rejeté dans la nuit et révèle paradoxalement sa profondeur insondable. Les deux mouvements sont solidaires et forment un cercle qui oblige sans cesse la pensée à replonger dans la nuit, à recommencer son travail de séparation et d'absolution. Hegel le dit fermement : « parce qu'il tend par essence à une complète détermination », le travail de l'entendement « ne remplit jamais sa tâche ; dès qu'a eu lieu l'acte de position et de détermination, il y a une non-position et un indéterminé, par suite *encore et toujours* (nous soulignons) le devoir même de poser et de déterminer » (*Premières publications*, p. 91). Et l'activité de la raison, quant à elle, loin de finir le travail de l'entendement, est la prise de conscience et le savoir de l'inachèvement que l'entendement ne veut pas voir (par peur de perdre sa puissance), dans la mesure où la raison a appris que toute détermination provient de la nuit, que la pensée affirme la nuit au moment où elle s'en sépare et qu'elle est vouée à y revenir.

- 19 Le fait que la nuit ne puisse pas être vaincue par ce qui vient après elle, le jour, ce simple fait oblige la pensée à replonger sans cesse dans la nuit, non pour y mettre un terme, la prétention serait trop grande, mais pour y faire passer un rayon de lumière. De ce fait, la nuit est ce qui échappe à l'*Aufhebung* dialectique : il n'y aura jamais de suppression de la nuit ou de nuit de la nuit comme autre absolu de la nuit, manifestation absolue de la lumière, mais un enfoncement sans fin au sein de la nuit et un arrachement sans fin de la lumière. C'est parce que la nuit n'est pas un simple négatif que sa négation relève de l'impossible : la nuit de la nuit sera encore la nuit, plus que jamais, puisque la nuit s'enfonce en elle-même et que ce qui est au bout de la pensée est encore la nuit, mieux, une nuit finale plus enfoncée et plus foncée, plus nuit que la nuit originaire. La fin de la *Phénoménologie de l'esprit* en est, si l'on peut dire, la preuve la plus éclatante : « Dans son retour sur soi (*Insichgehen*) l'esprit est enfoncé (plongé – *versunken*) dans la nuit de sa conscience de soi [...]. En elle et au sein de son immédiateté l'esprit a à recommencer depuis le début *aussi naïvement (ebenso unbefangen* – nous soulignons)... ». En s'exposant à la nuit, l'esprit n'apprend rien en fin de compte, il n'acquiert aucune assurance, si ce n'est l'apprentissage et l'assurance qu'il a à recommencer à s'exposer à la nuit aussi ingénument, aussi spontanément, aussi innocemment ou aussi naïvement qu'au début, lors de la première exposition à la nuit. La nuit finale est la véritable pointe – le véritable abîme – de l'approche hégélienne de la nuit, de son interprétation du rapport entre pensée et nuit. Elle oblige au recommencement et interdit plus sûrement que la nuit originaire la possibilité, pour la lumière, de nier la nuit, de la vaincre, de la surmonter, car sans elle la lumière pourrait toujours s'illusionner sur son pouvoir et sa maîtrise. En même temps, à travers le recommencement, elle offre à la pensée une sobriété, une légèreté et une liberté absolument inédites.
- 20 Dès lors, la lumière apparaît comme inexorablement en suspens *entre deux nuits*. La spécificité de la pensée hégélienne tient entièrement à cette suspension et cette tension de la lumière et du savoir entre deux nuits : comme l'être lui-même (la nature), la pensée de l'être (l'esprit) « se situe entre deux nuits » et, on s'en souvient, « sans appui (*haltungslos*) ». La grandeur de la pensée hégélienne est de se confronter à ce pur entre-

deux sans supposer un quelconque support ou un quelconque point d'appui (d'où viendrait-il ¹⁵ ?), mieux, de penser la pensée comme le lieu et le temps de cette confrontation. Sans aucun doute, cela se comprend aisément, Hegel désirera aussi échapper à la double confrontation à la nuit, à l'absence d'appui et au pur entre-deux qu'est la pensée en consolidant la lumière finale. Ce désir s'entend également dans les mots de la *Differenz* : en affirmant que l'indéterminé « finit dans le rien », Hegel cherche sans doute à s'écarter de ce rien et à constituer la pensée comme totalité sans reste de la détermination. Comme lumière absolue. Mais un tel geste ne peut empêcher que le rien ne continue à hanter le tout de la pensée, que la nuit ne continue à demeurer l'horizon sur lequel, à la fin comme au début, la lumière vient se jeter. Tout dépend de la manière dont on entend le rien : le rien comme indéterminé qu'il est possible de nier n'est pas le dernier mot de la philosophie hégélienne quant au rien, la négation ne parvenant jamais à supprimer le rien, pas plus que la nuit, mais qu'à l'enfoncer en lui-même et à le renforcer. En tout cas, il faut soutenir cela pour ne pas réduire ce qu'il y a de plus spécifique, de plus pointu et de plus risqué dans l'instauration de la pensée hégélienne ¹⁶.

- 21 Ainsi Hegel nous conduit à penser un autre rapport entre la nuit et le jour qu'un rapport d'opposition et de négation. Même s'il rencontre certaines difficultés à le soutenir jusqu'au bout, il nous invite à penser les deux éléments ensemble, l'un avec l'autre, et non l'un comme la suppression de l'autre. C'est ce que donne à penser de la manière la plus explicite une phrase de la *Philosophie de la nature de 1805/06* qui cette fois n'est pas seulement transposable à la *Philosophie de l'esprit*, mais la concerne directement : « Mais la vérité est [...] l'unité des deux – la lumière, qui ne brille (*scheint*) pas dans l'obscurité, mais au contraire avec elle (*mit ihr* – nous soulignons)... » (*Jenaer Systementwürfe III*, p. 78). On n'insistera jamais assez sur la nouveauté et la radicalité d'une telle approche de la vérité : contre toute la tradition philosophique inaugurée par le platonisme, Hegel ne pense plus la vérité à partir de l'opposition entre le jour et la nuit, comme la lumière qui s'oppose à l'obscurité, mais comme « l'unité des deux », l'être *ensemble*, l'être *avec*.

Parler à partir de la nuit

- 22 Dans la philosophie de Iéna, Hegel ne met pas seulement en évidence le rapport entre la pensée et la nuit, mais aussi le rapport entre la parole et la nuit : autre rapport qui redouble le premier, l'approfondit, voire le met en abîme, s'il est vrai que Hegel affirme avec la plus grande force que nous ne pouvons penser qu'au sein de la parole. La chose est suffisamment connue pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister : Hegel est le philosophe qui lie radicalement le cheminement de la pensée à celui de la parole, cette liaison – loin d'être un défaut – étant l'unique possibilité pour la pensée d'accéder à la clarté et à la vérité.
- 23 Dans sa première approche de la parole et du langage (le mot *Sprache* a ce double sens « spéculatif »), qui ouvre la *Philosophie de l'esprit de 1805*, Hegel aborde la parole à partir de la nuit. Nous parlons à partir de la nuit : Hegel ne cessera de le répéter de différentes manières, à travers différentes images ou métaphores, la dernière étant la célèbre métaphore de la pyramide du paragraphe 458 de l'*Encyclopédie de 1830*. Comme pour la pensée, Hegel produit une *généalogie de la parole* ¹⁷ – ce qui revient à exposer non seulement son origine, mais le processus de son déploiement –, et il la produit à partir de la nuit au double sens de point de départ et d'éloignement.

- 24 Trois choses sont à souligner immédiatement : 1. le fait que l'origine du langage est une des questions philosophiques majeures du XVIII^e siècle, une question continuellement reprise et retravaillée, ce fait témoigne de la difficulté d'établir une généalogie de la parole ¹⁸. 2. L'originalité de l'approche hégélienne, si originalité il y a, ne peut provenir cette fois de la position de la question généalogique, contrairement à ce qui s'est passé pour la pensée, mais réside entièrement dans la réponse – parler à partir de la nuit. 3. Pour la parole, il n'y a plus deux nuits ou deux manifestations de la nuit, mais une seule nuit, tout se passant comme s'il n'était plus utile de poser une nuit finale. Aussi faut-il soutenir que si nous pensons entre deux nuits, nous parlons à partir d'une seule nuit, à partir de la nuit. Et essayer de l'entendre.
- 25 Une fois de plus, tout commence par la nuit. Une fois de plus, la nuit est l'originnaire en tant que tel, l'origine maternelle qui accueille tout. Aussi ne peut-elle pas être comprise comme une simple image ou métaphore, comme l'image ou la métaphore de quelque chose d'autre et de plus fondamental qu'elle, pas même la mort à laquelle on l'associe trop souvent et trop rapidement (le soir de la vie étant traditionnellement la désignation métaphorique de la vieillesse et de la mort ¹⁹). La nuit est donc une métaphore originaire ou une métaphore pure de l'origine, mieux, de l'archi-origine. C'est en ce sens qu'elle est d'abord à l'origine du jour et de la présence sensible, puis du signe qui sépare l'homme du monde de la présence sensible, et enfin de la pensée qui produit une nouvelle unité.
- 26 Toutefois, dans la *Philosophie de l'esprit* de 1805, la première mention de la nuit ne concerne ni le monde, ni la parole, ni la pensée, mais l'homme : « L'homme est cette nuit, ce néant vide (*leere Nichts*) qui contient tout dans la simplicité de cette nuit, une richesse de représentations (*Vorstellungen*), d'images infiniment multiples dont aucune précisément ne lui vient à l'esprit ou qui ne sont pas en tant que présentes ²⁰. »
- 27 Cette phrase concerne pourtant indirectement la parole : c'est parce que l'homme est un pur néant ou un pur rien, un rien *vide* comme le spécifie Hegel, qu'il est à même de contenir tout, si on entend par tout, non pas tout ce qui est présent – la présence sensible de ce qui est –, mais tout ce qui du présent est re-présenté par des images ; Hegel ne dit pas encore des mots, mais ils ne sont pas très éloignés des images. On le voit, la nuit qu'est l'homme lui ouvre le champ de la représentation, des premières images. La nuit est l'origine des représentations et des images, entendu qu'elle-même n'est ni une représentation ni une image. On comprend mieux pourquoi : la nuit ne peut pas être une simple image, dans la mesure où l'origine ne peut pas être du même ordre que ce dont elle est l'origine.
- 28 Reste à savoir quelles sont les premières images qui proviennent de la nuit. Hegel en propose deux : « c'est la nuit tout autour ; ici surgit alors subitement une tête ensanglantée (*blutig Kopf*), là, une autre figure blanche (*weisse Gestalt*), et elles disparaissent de même (p. 13). »
- 29 La première image est une image de la mort, la deuxième une image de fantôme, une image de revenant. Il n'y a évidemment aucun hasard à ce que les premières images, qui détachent l'esprit de la présence sensible et de l'intuition sensible, concernent la mort et la renaissance : une tête ensanglantée, détachée du corps, pour dire le détachement de l'image et de l'esprit par rapport au monde sensible, une figure blanche pour pointer le retour du monde, d'un autre monde, dans l'image et comme image, comme esprit. Remarquons que les premières images sont également pures. Métaphores pures ou blanches, cela signifie que les premières images ne sont pas la re-

présentation d'un étant sous forme d'image – elles ne sont pas *image de* –, mais qu'elles sont chargées de montrer l'origine de l'image comme mort et revenance de l'étant. Les images de la mort et de la revenance sont donc strictement l'opération qu'elles montrent, la fin d'un monde et son retour : elles montrent et effectuent en même temps ce qui constitue la possibilité de toute image et de tout signe – la mort et la revenance.

- 30 On le voit, la nuit en laquelle surgissent les premières images nous mène à l'opération de la mort et du revenir, c'est-à-dire à la négativité comme suppression et retour à un autre niveau, en un mot, à l'*Aufhebung*. Il en est de même pour la parole que pour la pensée : la nuit n'est pas l'opération de la négativité en tant que telle, mais son *arkhè*, sa substance et sa demeure, le lieu originaire et accueillant – maternel – à partir d'où la négativité se déploie. Cependant, dans le cas de la parole, partant d'une même irréductibilité de la nuit, la structure dialectique du négatif apparaît avec plus de précision : mort et revenance, destruction et retour, l'image (il en sera de même pour le mot) est la mort de la présence sensible et son retour sous une forme plus spirituelle, sa revenance comme *esprit* (dans tous les sens du terme). L'ensemble de la scène – la nuit, les images de mort et de revenance – a donc un enjeu décisif que Hegel souligne fortement : « C'est dans cette nuit que l'étant est revenu (*zurückgegangen*). »
- 31 La nuit au sein de laquelle l'étant revient comme esprit et représentation est d'abord la nuit de la présence sensible, la nuit de la relation extérieure à ce qui est ou, pour reprendre le langage de la *Phénoménologie de l'esprit*, la nuit de la certitude sensible. En 1805, Hegel nomme cette nuit « la nuit du monde (*die Nacht der Welt*) », précisant qu'on la « découvre (*erblickt*) » – d'une façon « effroyable », qui plus est –, « lorsqu'on regarde (*blickt*) un homme dans les yeux ²¹ » (p. 13). Sans chercher à rendre jusqu'au bout le jeu complexe du regard (*Blick*), retenons qu'il nous rapporte à « la nuit du monde » et que celle-ci est la condition du retour du monde comme représentation et esprit. La nuit du monde et sa revenance constituent donc la généalogie de la *Vorstellung*, que la représentation passe par l'image ou par le langage. La généalogie du signe, si l'on préfère. C'est dire l'importance de l'expérience phénoménologique de la nuit du monde ²². On peut la faire le jour en regardant un homme dans les yeux, ou en tentant de voir ses propres yeux, mais on peut la faire aussi la nuit, durant le sommeil. En effet, lorsque nous dormons, nous plongeons dans la nuit du monde, et c'est de cet abîme nocturne que des représentations surgissent. On connaît celles de Hegel – « tête ensanglantée » et « figure blanche ». Elles surgissent la nuit, pendant le sommeil, comme des « représentations fantasmagoriques », des images du rêve, et disparaissent aussitôt. Le sommeil et le rêve, souvent effroyables (Hegel n'évoquant pas la possibilité d'un sommeil et d'un rêve « joyeux »), nous conduisent ainsi à la nuit du monde et à la nuit que nous sommes. La nuit, l'esprit – « sans conscience (*bewusstlos*) » – fait l'expérience de son origine nocturne.
- 32 La supériorité de la représentation – du signe – sur l'intuition ne tient qu'à une telle expérience de la nuit : la représentation est fidèle à l'origine nocturne, elle revient à la nuit et elle revient de la nuit, alors que l'intuition sensible – notamment la perception visuelle – s'attache trop au jour, à la certitude sensible de la lumière. Le premier enseignement de la généalogie hégélienne de la représentation est net : affirmer l'origine nocturne de la représentation et mettre en évidence l'opération dialectique – mort et revenance – qui permet, à partir de la nuit, de sortir de l'intuition de la présence. Il est essentiel de distinguer la nuit originaire des premières représentations

qui s'élèvent à partir d'elle, c'est-à-dire de l'opération de mort et de revenance. Si l'on dit que la mort et la revenance sont l'origine de la représentation, il faut immédiatement ajouter que la nuit est l'origine de l'origine. Autrement dit, la mort et la revenance introduisent déjà une première différenciation au sein de la nuit, tout se passant comme si la nuit était une origine nécessaire, mais non suffisante, comme s'il fallait introduire la mort et la revenance pour que la nuit ne soit pas trop indécidable, pour que l'homme puisse commencer à faire revenir à partir d'elle un autre monde ²³. Mais à l'inverse, il ne faudrait pas que l'opération de mort et de revenance, en introduisant les premières différences au sein de la nuit, en détachant les premiers signes de la nuit, il ne faudrait pas que l'opération dialectique de suppression (mort) et de retour plus élevé (revenance) devienne pour autant autosuffisante, qu'elle oublie ce qu'elle doit à la nuit – elle lui doit tout – et qu'elle institue la représentation en s'illusionnant sur son origine.

- 33 Cependant la généalogie hégélienne ne s'arrête ni à la nuit originaire ni à la première opération dialectique. Elle introduit une différence supplémentaire, une différence au sein de la représentation elle-même, à savoir la différence entre l'image et le mot ou la parole, le mot « *Wort* » ayant ce double sens. Une fois de plus, la deuxième différence présuppose la nuit, puisqu'elle s'effectue comme distinction entre nuit et jour, sommeil et réveil : le mot n'est pas seulement une revenance, mais c'est en plus un *réveil* de ce qui revient à partir de la nuit ; la parole est non seulement un retour (plus élevé) de l'esprit, mais c'est en plus un retour éveillé de l'esprit ou un retour de l'esprit éveillé. Il vaudrait mieux parler d'un retour de l'esprit s'éveillant, et s'éveillant à lui-même, afin d'insister davantage sur le processus que sur le résultat, entendu qu'au sein de la parole l'éveil n'est jamais absolu, que l'esprit ne s'y éveille jamais complètement. Même s'il peut éloigner l'esprit de la nuit et l'ouvrir à la partie qu'est le jour, la parole ne peut pas (ne doit pas) lui faire oublier qu'il est d'abord un esprit de la nuit, que la structure première de l'esprit est spectrale, que l'esprit est d'abord un esprit au sens du revenant.
- 34 Il y a donc deux sortes de signes au sens large, les deux impliquant la nuit, la mort et la revenance : l'image et le mot, les images et le langage. Les deux signes ont un point commun : ils s'instituent tous les deux à partir de la nuit. Mais ils comportent également une différence : l'image est plus proche de la nuit originaire, le mot plus éloigné. L'à partir de n'est pas tout à fait le même : si les deux signes partent de la nuit, en proviennent et la quittent, l'un la quitte davantage, s'en éloigne plus, avec le risque de trahison inhérent à l'éloignement. Ce qui veut dire que le langage, en s'éloignant davantage, risque de perdre le rapport à la nuit dont il provient et de se méprendre sur son origine. Parce qu'il est de l'ordre du réveil, le langage est la première affirmation de ce qui s'oppose à l'expérience de la nuit, du jour qui est plus jeune que la nuit, il délivre le signe d'une certaine confusion avec la nuit – son horizon reconnu ou ignoré – et prolonge l'à partir de jusqu'à la détermination. En effet, pour que le monde revenu au sein de la représentation gagne une détermination ou une signification, le réveil est nécessaire, puisque se réveiller c'est sortir de la proximité « indifférenciée » des images et de la nuit, de la confusion de l'image et de l'horizon nocturne de l'esprit. Le processus de détermination et de signification introduit une différence au sein de cette proximité en éloignant le signe de son origine nocturne. La généalogie de la *Sprache* s'achève dans un redoublement de la mort et de la revenance comme détachement de la nuit originaire : le signe nie sa trop grande proximité à la nuit et revient comme une manifestation éveillée et lumineuse de l'esprit. Hegel le souligne fermement : dans l'image, même si l'étant est déjà devenu autre, s'il est déjà revenu comme *signe*, le signe

est encore confondu avec l'intériorité nocturne et indéterminée de l'esprit, il est simplement conservé « dans le trésor de l'esprit, dans la nuit de l'esprit » (*La Philosophie de l'esprit de 1805*, p. 13) ; la séparation du signe, sa différenciation et sa détermination seront accomplies par le mot en tant qu'il extériorise l'intériorité obscure de l'esprit, la pose « en tant qu'étant », ce qui signifie qu'il pose le signe comme signe (en dehors de toute confusion et de toute ressemblance, le signe accomplit la « disparition du monde sensible en son immédiate présence » et devient « une réalité sans image ²⁴ »). Le signe devient un signe au sens véritable du terme, c'est-à-dire quelque chose qui diffère absolument de l'immédiate présence de l'étant intuitionné : « Qu'est-ce ? Nous répondons : c'est un lion, un âne, etc. ; cela est (es ist), c'est-à-dire ce n'est absolument pas quelque chose qui a une couleur jaune, des pattes, et ainsi de suite, un (être) autonome propre, mais c'est un nom, un son (Ton) de ma voix, quelque chose de tout autre que ce que c'est dans l'intuition, et tel est son être vrai (p. 16). » Tel est le privilège du langage : nommer une chose, c'est achever le processus de mort et de renaissance du monde en le menant à « un spirituel (*ein Geistiges*), quelque chose de totalement autre » (p. 17). En accédant au langage, le cheminement à partir de la nuit s'achève comme éveil de l'esprit : « Ce royaume d'images est l'esprit rêvant qui a à faire avec un contenu qui n'a aucune réalité, aucun être là. Son éveil est le royaume des noms » (p. 17).

- 35 La généalogie hégélienne du langage et de la parole est aussi, il ne faut pas l'occulter, la tentative la plus puissante de faire de la nuit un nouveau jour. L'accomplissement du processus dialectique de la mort et de la renaissance en est la preuve majeure. Toutefois le processus de mort et de renaissance (y compris son accomplissement comme réveil et jour), processus qui fonde la généalogie de l'image et du langage, n'a pas son origine en lui-même, mais suppose une archi-origine et une archi-négativité, la nuit de l'homme et du monde. Ce qui signifie que la parole, quel que soit le degré de son éveil et de sa détermination, ne peut jamais prétendre à la clarté absolue. Elle ne peut pas (ne doit pas) oublier que son déploiement s'effectue à partir de la nuit et qu'elle est, du coup, constamment en proie à ce que la nuit a d'irréductible. Le risque d'oubli et de présomption est certainement moins grand pour la parole que pour la pensée (ce qui explique pourquoi, dans son cas, une exposition à une deuxième nuit n'est pas utile) : la parole peut moins facilement oublier la nuit que la pensée, affirmer la primauté et l'autosuffisance de la détermination ou de la lumière, car cela l'obligerait à séparer complètement le processus de son déploiement de celui de l'image et de la représentation qui lui, on l'a vu, s'effectue dans la proximité à la nuit, cela obligerait la parole à nier son appartenance au monde, d'abord obscur, de la re-présentation. Certes, la parole gagnerait une luminosité, voire une transparence, elle serait traversée sans reste par la détermination de la pensée (qui aurait occulté, de son côté, son origine nocturne), mais elle perdrait en même temps tout rapport à son origine. Elle perdrait son origine, elle perdrait donc le « lieu » à partir d'où elle se déploie, elle perdrait la possibilité d'appréhender le processus de sa constitution. En un mot, elle perdrait sa généalogie.
- 36 À vrai dire, entre une parole artificiellement significative et lumineuse, mais sans rapport à son origine et aveugle quant à sa constitution, et une parole qui se souvient d'où elle provient, même si c'est au prix d'une certaine obscurité, la philosophie hégélienne a toujours déjà choisi. Et nous aussi, si nous avons encore le choix.
- 37 Pour finir, nous ferons deux remarques à propos de la généalogie de la parole dans les textes plus tardifs et du statut de la mort.

- 38 1. La généalogie de la parole dans les textes plus tardifs.
- 39 Sans évoquer la *Phénoménologie de l'esprit* qui clôt la période de Iéna, on peut dire que les textes plus tardifs abordent également le langage et la parole à partir de la nuit, quoique d'une manière plus indirecte. La nuit n'est plus nommée directement, elle apparaît sous une forme métaphorique. Nous pensons, tout d'abord, au paragraphe 458 de l'*Encyclopédie de 1830* où le signe est représenté comme une pyramide : « Le signe est une quelconque intuition immédiate qui représente un contenu tout autre que celui qu'elle a pour elle-même ; – la pyramide dans laquelle une âme étrangère (*fremde Seele*) est transférée (*versetzt*) et conservée (*aufbewahrt ist* ²⁵). » Le « contenu tout autre » différencie le signe du symbole – « Le signe se distingue du symbole... » –, *a fortiori* de l'image, et achève le processus généalogique. Comme on le voit, Hegel s'inspire très largement de la *Philosophie de l'esprit de 1805*, l'inspiration étant presque de l'ordre de la répétition. Cependant il y a quelque chose de neuf : c'est le fait que le signe, qui est une représentation, est lui-même représenté par une métaphore, la pyramide en l'occurrence, c'est-à-dire par une représentation imagée plus proche du symbole que du signe. La métaphore a ici quatre fonctions : 1. nommer ce qui est obscur et énigmatique – l'origine ; 2. présenter le processus généalogique qui va de l'image au signe en passant par le symbole ; 3. exposer les opérations de garde et de transposition ; 4. montrer que le contenu du signe – l'âme comme contenu spirituel – est tout autre que l'étant sensible.
- 40 Sans décider du fait que la métaphore énigmatique de la pyramide est plus ou moins radicale que la nomination directe de la nuit originaire, ni du fait que le processus de conservation et de transposition est plus ou moins radical que le processus de mort et de revenance, nous pouvons remarquer que le texte de 1830, qui est le texte le plus systématique, ne dément en aucune façon le texte de 1805. En d'autres termes, le système le plus achevé ne parvient pas à faire oublier la part obscure du langage, il ne parvient pas à faire basculer la parole du côté du jour et de la lumière. Il ne cherche d'ailleurs même pas à le faire. Bien au contraire, rien n'interdit de penser que la métaphore de la pyramide, parce qu'elle ne désigne rien directement, tend à l'énigme et creuse l'obscurité de l'origine du signe, de même que le processus de *Versetzung*, parce qu'il est sans fin, inquiète le retour dialectique de l'esprit, sa garde, sa conservation (*Aufbewahrung*), donc sa vérité (*Wahrheit*).
- 41 Il en est de même pour la deuxième métaphore, celle de la fosse ou du puits, que nous nous contenterons d'évoquer, dans la mesure où elle est encore plus proche de ce qu'on a vu : « Saisir l'intelligence comme cette obscure fosse (*nächtlichen Schacht*) où est conservé (*aufbewahrt*) un monde d'images et de représentations infiniment nombreuses sans qu'elles y soient conscientes... » (*Encyclopédie*, paragraphe 453). Ici la métaphore ne nomme plus indirectement ; en une seule image et un seul mot – *Schacht*, la fosse et le puits au fond desquels gît, dans l'obscurité et l'absence de conscience intégrales, quelque chose qui est là comme une réserve et qui attend qu'on y puise –, la métaphore dit et montre le trésor et la nuit que *La Philosophie de l'esprit de 1805* juxtaposait. La métaphore amplifie la dimension nocturne du trésor (*Schatz*) et elle exhibe le geste de puiser, d'extraire et de ramener au jour, ce qui est rendu parfaitement par le mot *mine* (le puits en question étant un puits de mine ²⁶).
- 42 2. Le statut de la mort.
- 43 Il ne faut pas confondre la nuit et la mort. Entre les deux, il n'y a ni identité ni même un rapport métaphorique, mais une différence d'origine : la nuit est l'archi-origine, la

substance du négatif, alors que la mort est l'origine du processus dialectique, la négativité en tant qu'opération de suppression et de retour, de retournement ou de revenance. Autrement dit, même si toutes les deux sont nécessaires, même si elles sont indissociables – l'une entraînant nécessairement l'autre –, il faut néanmoins maintenir la différence, tenir la nuit hors de l'opération dialectique elle-même. Ce qui a été vrai pour la pensée l'est aussi pour la parole (la nuit de la pyramide, de la fosse ou du puits) : la nuit ne doit pas être assimilée à ce qui s'opère en son sein, et ce d'autant moins que le statut de la mort est désigné encore plus explicitement comme opération dialectique dans le cas de la parole.

44 En effet, dans la philosophie de Iéna, la mort intervient pour fonder la possibilité du signe proprement humain, pour fonder la possibilité de passer de la simple voix (*phônè*) à la parole (*logos*). Cela apparaît explicitement dans un texte intitulé *Le Procès animal* : « Chaque animal a dans la mort violente une voix (*Stimme*) ; s'exprime en tant que Soi supprimé (*spricht sich als aufgehobenes Selbst aus* – *Jenaer Systementwürfe III*, p. 157). » La mort est la négation de l'animalité et en tant que telle la possibilité de la parole humaine. Si l'esprit doit « tenir fermement le mort (*das Tote festzuhalten*) », comme y insiste la *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, c'est d'abord la parole qui exige une telle tenue et une telle retenue. Nous appuyant sur les remarquables analyses de G. Agamben – *Le Langage et la Mort* (Bourgois, 1991) –, nous pouvons affirmer qu'il n'y a pas d'autre origine du processus de la parole que la mort, fait que l'animal rencontre ponctuellement au moment de sa mort, lorsqu'il est trop tard, et que seul l'homme a la possibilité de retenir par la voix et la parole. Si l'homme parle, il parle *de la mort*, il parle à partir d'elle et d'elle. La parole humaine s'y tient et la retient. Mais il faut penser une retenue active : retenant la mort et le mort, le signe transpose ce qui est mort, le convertit. Cela est vrai de toute mémoire : si retenir est revenir sur ce qui est mort, ce retour est un tour de plus qui transforme ce qui a été. C'est en ce sens que la parole est une mémoire active de la mort. Aussi faut-il entendre le retenir à la fois comme conservation et comme transposition. Cela n'est possible que parce que la mort est une puissance de retournement, puissance que Hegel nomme, à la fin du passage consacré à « la vie de l'esprit », « pouvoir magique (*Zauberkraft*) ».

45 La mort est donc au cœur du procès de la parole humaine. Mais le moment originaire, la pure voix de l'animal, est menaçant : il n'est pas sûr que la mort suffise à *retourner* ou à *convertir* le vide originaire de la voix animale en une parole proprement humaine. Le recours à la magie montre les limites de la mort hégélienne et le danger d'un éloignement, d'un écart entre la parole et le processus de détermination nécessaire au déploiement de la pensée ²⁷.

46 *

* *

47 Penser entre deux nuits, parler à partir de la nuit. Dans les deux généalogies, malgré leur différence, la nuit est l'archi-origine sans laquelle la pensée et la parole ne pourraient pas se déployer en un processus que la philosophie hégélienne a l'insigne mérite d'explicitier sans poser le moindre propre qui aurait été donné à l'homme. Au fond, la différence entre les deux généalogies ne provient pas de la nuit : dans chacun des deux cas, la nuit est ce à partir de quoi un déploiement est envisageable. Nous pensons à partir de la nuit comme nous parlons à partir d'elle. Seulement, dans le cas de la pensée, nous glissons plus facilement dans la présomption, l'oubli de la nuit. C'est pour cela que Hegel passe du singulier au pluriel, qu'il redouble la nuit, qu'il la

réintroduit à la fin comme ce qui oblige la pensée à recommencer aussi naïvement que la première fois, qu'il transforme l'à partir de en *entre deux*. Il n'y a donc pas lieu de dramatiser l'entre-deux : il signifie simplement que nous avons encore et toujours à penser à partir de la nuit. En disant cela, nous ne voulons en aucun cas réduire la portée de la nuit finale – elle constitue la spécificité de la pensée hégélienne –, car c'est elle qui nous reconduit à la nuit originale et qui nous évite de tomber dans l'oubli orgueilleux. Nous ne voulons ni réduire la nuit finale à la nuit originale, effacer le pluriel et ramener la pensée hégélienne à une seule nuit, ni tomber dans le piège inverse, celui qui consiste à poser deux nuits séparées, absolument singulières. Il faut préserver le caractère indécidable du pluriel – *nuit(s)*.

- 48 Il n'en reste pas moins que nous pensons à partir de la nuit. L'aurions-nous oublié, grisés en quelque sorte par la lumière, que la nuit finale nous le rappellerait. Et si celle-ci ne suffisait pas, la (plus) grande proximité de la parole à la nuit nous le rappellerait fermement, entendu que nous pensons toujours à travers les mots.
- 49 Dans le cas contraire, ayant réussi à exalter tellement la lumière en l'introduisant au sein de la nuit finale et de la parole, ayant réussi à recouvrir totalement la nuit par la partie qu'est le jour, tout serait à craindre, à commencer par l'aveuglement par excès de lumière, une autre nuit où les vaches ne seraient pas seulement noires, mais folles, si l'on entend par folie une raison démesurée qui a incorporé son autre et qui croit à sa toute-puissance.

NOTES

1.. Nous nous référons aux célèbres vers de *Souvenir* qui concernent le rapport de la mémoire à la mer – « Mais elle retire / Et donne la mémoire, la mer » – en marquant la proximité aux rapports pensée/nuit et parole/nuit.

2.. Nous avons commenté cette métaphore, entre autres, ainsi que le statut et la fonction de la métaphore au sein du discours cartésien dans un article intitulé « Métaphore, fiction et vérité chez Descartes », *Littérature*, N° 109, Larousse, 1998.

3.. Le récit hésiodique de l'origine, s'il montre que la nuit précède le jour, contient une difficulté supplémentaire que nous ne pouvons qu'évoquer ici : Nuit n'est pas la première origine, elle est précédée par Chaos. Nous renvoyons au travail de Clémence RAMNOUX, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Flammarion, 1959, p. 62 à 108.

4.. Rien ne permet de décider s'il s'agit de deux manifestations d'une même nuit ou de deux nuits « différentes ». Il faut maintenir l'indécidabilité de la nuit/des nuits, ce que nous rendons par l'écriture *nuit(s)*.

5.. Nous modifions légèrement la traduction de M. MÉRY, *Premières publications*, éditions Ophrys, 1970, p. 89 et p. 91.

6.. Remarquons que la lenteur caractérise aussi la marche cartésienne – « ... je me résolu d'aller si lentement... » – la solitude et la nuit appelant la lenteur. Pour sortir de la nuit, la lenteur s'impose. À l'inverse, une trop grande rapidité de la pensée reconduit

à l'absence de différence, à la nuit que la pensée cherchait à quitter. La critique hégélienne de la trop grande rapidité de la pensée schellingienne de l'absolu, on le sait, consiste précisément à renvoyer la pensée dans la nuit de l'indifférence d'où elle provient, à montrer qu'au fond la pensée n'a jamais quitté la nuit et qu'elle se contente de « donner son Absolu pour la nuit dans laquelle [...] toutes les vaches sont noires » (*Phénoménologie de l'esprit*, Préface). Que cette critique soit juste ou non, cela importe peu : le plus important est qu'elle se fasse au nom de la nuit, qu'on y voit la puissance d'absorption de la nuit et la difficulté de s'en arracher, mieux, l'impossibilité d'affirmer que l'arrachement est définitivement gagné. Si elle ne poursuit pas le travail de différenciation et de médiation, la pensée sombre dans la nuit. Et l'amitié avec elle.

7.. On commence à comprendre la différence entre une pensée de l'entendement et une pensée de la raison : procédant par séparations et visant « une complète détermination » (*Premières publications*, p. 91), l'entendement risque d'oublier la nuit en constituant la détermination comme tout et en tenant l'indéterminé pour négligeable, pour rien. Risque de présomption qui règne aujourd'hui au sein des savoirs scientifiques et techniques, savoirs de l'entendement s'il en est. Face à ce risque, la philosophie comme pensée de la raison est là pour rappeler l'unité du jour et de la nuit, pour rappeler que si la nuit est un rien, ce rien est le rien originaire sur lequel le jour repose entièrement.

8.. Nous usons de la métaphore de l'horizon, bien qu'elle soit déjà très usée, afin d'indiquer la situation limite de la nuit : elle n'appartient pas à l'espace/temps, mais elle n'est pas simplement extérieure, Hegel refusant de penser la nuit comme un simple dehors. À la même époque, le geste romantique, malgré sa proximité, est différent : il consiste à sortir la nuit de l'espace et du temps pour la penser comme ce qui est devant l'espace et avant le temps. Novalis est celui qui affirme le plus radicalement le détachement par rapport à l'espace et au temps : « mais le règne de la nuit est détaché du temps (*zeitlos*) et détaché de l'espace (*raumlos*) » (*Hymnes à la nuit*, II). C'est le suffixe *los* qui marque le détachement, la séparation ou la déliaison. S'il est vrai que le geste romantique est différent dans sa proximité même, cela ne signifie pas forcément qu'il est plus radical. Malgré sa tendance à un certain romantisme, le « jeune » Hegel y résistera, car le geste romantique signifie que la nuit, en tant qu'elle est détachée de l'espace et du temps, est la « révélation » la plus authentique de l'infini, ce qui revient à penser l'espace et le temps comme ce qui voue l'homme à une existence bornée. Le désir de quitter le « pays où réside (*hauset*) la lumière dans une inquiétude perpétuelle » (IV) et d'accéder à l'infinité de la nuit en est la conséquence « logique ».

9.. En ce qui concerne la nuit, l'hésitation n'est pas de mise : la nuit est identifiée à la figure maternelle, figure terrienne et nourricière. Rappelons sans procéder ici aux différenciations nécessaires que l'opposition mytho-philosophique nuit/jour renvoie à l'opposition femme/homme, mère/père, l'homme (le père) étant pensé comme celui qui permet de sortir de la confusion de l'origine maternelle et d'accéder au nom, à la loi et à la raison.

10.. Toutes les citations traduites proviennent de la *Philosophie de la nature de 1805/06*, *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1987 (dans l'ordre : p. 78, p. 31, p. 78).

11.. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduction et notes par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 70.

12.. Pour la peinture, nous pensons évidemment à certains tableaux de Caspar David Friedrich dont l'obscurité rappelle que la nuit est l'*arkhè* du visible. Pour la musique et

le statut de la nuit au sein du romantisme en général, nous renvoyons à l'article de V. JANKÉLÉVITCH, *Le Nocturne*, celui-ci distinguant deux thèmes qui s'entrecroisent – la nuit comme « positif du négatif » et la nuit comme point de départ d'un « certain ordre vital » (*Le Romantisme allemand*, Rivages, « Cahiers du Sud », 1983, p. 90).

13.. Comme le remarque G. GENETTE, le mot *jour* désigne à la fois la partie qui s'oppose à la nuit et le tout qui comprend le jour et la nuit, ce qui signifie que « la relation entre *jour* et *nuit* n'est pas seulement d'opposition, donc d'exclusion réciproque, mais aussi d'inclusion » (« Le jour, la nuit », in *Figures II*, Paris, Seuil, 1969, p. 103). Il en est de même pour l'allemand. Ainsi, en affirmant que la nuit « était le tout », Goethe procède à une double destitution du jour et à une double affirmation de la nuit : le jour n'est ni le tout, ni même la partie primordiale.

14.. La proximité entre Hegel et Goethe concerne plusieurs points : la conception de la nuit comme mère, la naissance de la lumière à partir d'elle, donc l'antériorité absolue de la nuit, et surtout le fait que l'esprit qui nie n'est pas la nuit en tant que telle, mais une émanation partielle de la nuit, la nuit étant donc ce qui précède l'opération de nier, son principe, son *arkhè*. Toutefois proximité ne signifie pas influence : pour des raisons historiques et philosophiques, nous préférons parler de proximité entre deux cheminements s'inscrivant dans un horizon commun à toute une époque.

15.. Il est impossible de ne pas penser à la recherche cartésienne d'un point d'appui, au célèbre point d'Archimède – le « rien qu'un point » de la *Méditation seconde*. La pensée hégélienne est l'affirmation consciente et rigoureuse de l'absence de tout point d'appui, ce que la pensée cartésienne, à vrai dire, n'ignorait pas.

16.. Et il est vain de poser un schéma de ce type : le jeune Hegel affronte l'entre-deux car son système n'est pas encore entièrement formé, donc fermé, alors que le Hegel plus tardif parvient à consolider le savoir. Il n'en est rien, comme l'atteste l'insistance de la nuit dans l'*Encyclopédie*.

17.. Nous appliquons le terme *généalogie* à la parole de la même manière qu'à la pensée, sans oublier d'ajouter que la *Généalogie de la parole* est aussi le titre d'un ouvrage de P. VERSTRATEN (éditions Osiris, 1991) qui questionne l'expérience de la parole dans un autre horizon.

18.. La répétition de la question de l'origine du langage, voire l'enfermement en elle, est l'indice le plus visible de la difficulté. On pourrait presque dire que produire une généalogie de la parole est plus difficile que produire une généalogie de la pensée, si la comparaison et la hiérarchisation avaient en l'occurrence un sens. Aussi vaut-il mieux parler d'une *autre* difficulté et mettre en relief les différences.

19.. C'est un exemple important utilisé par Aristote pour expliciter le fonctionnement de la métaphore (*Poétique*, chapitre 21).

20.. Traduction par G. Planty-Bonjour, PUF, 1982, p. 13.

21.. Regarder le regard de l'autre nous plonge dans la nuit la plus profonde et la plus effroyable, et ce, en plein jour, au moyen du sens du jour qu'est la vue. Autrement dit, lorsqu'un homme essaie de saisir et de maîtriser le regard, il est plongé dans la nuit, le point originaire et aveugle du voir. L'expérience du regard du regard de l'autre nous apprend qu'il n'y a pas de vue maîtrisée de la vue. On pourrait ajouter une autre expérience, celle du miroir, la vue de sa propre vue. De plus, s'il est vrai que la vue est la métaphore du savoir, on voit qu'il n'y a pas de savoir du savoir, que le savoir du savoir nous plonge immédiatement dans la nuit la plus effroyable. Un sujet peut tout voir (savoir), sauf le voir (savoir), la saisie du voir le renvoyant à sa nuit constitutive, au *rien* qu'il est. Ultime conséquence : on comprend pourquoi il est tellement difficile de

produire une image du regard, de *peindre* le regard, pourquoi le regard est à la fois l'objet propre de la peinture et sa difficulté majeure, quelque chose comme l'impossible objet du désir du peintre.

22.. Dans *Pourquoi des poètes ?*, Heidegger utilise la même expression – *die Weltnacht* – pour nommer une autre expérience de la parole et de la pensée, celle qui consiste à penser et à parler à l'époque où « les dieux et le Dieu se sont enfuis ». Loin de contredire ce que nous venons de dire, une telle expérience exige que la parole retourne encore plus radicalement à la nuit originaires. Il appartient aux poètes de l'éprouver – Hölderlin et Rilke en l'occurrence –, la différence avec l'expérience philosophique de la parole se situant au niveau de l'opération de revenance.

23.. D'où la question qui vient de Hegel et qu'il faut lui retourner : si la nuit n'est ni la mort ni la revenance, est-il possible de penser un signe qui, provenant de la nuit, ne suppose pas le processus dialectique de la mort et de la revenance ? Est-il possible de penser et de mettre en œuvre un signe encore plus fidèle à l'originarité de la nuit ? C'est à partir d'un tel questionnement qu'il est possible de commencer à différencier l'approche hölderlinienne de la parole de celle de Hegel.

24.. *Propédeutique philosophique*, traduction par M. de Gandillac, Paris, Minuit, 1963, p. 207.

25.. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traduction par M. de Gandillac, Gallimard, 1970.

26.. Dans le premier chapitre de *L'Impossible ancrage (Métaphores de la présence I)*, éditions Osiris, 1994), consacré à la métaphore chez Hegel, nous avons explicité le sens de la désignation métaphorique du signe, ainsi que la situation du signe et du langage « dans le système que constitue l'activité de l'intelligence » (*Encyclopédie*, paragraphe 458). Nous nous permettons donc de renvoyer à ce travail, qui est centré sur la métaphore plus que sur la nuit, sans évidemment oublier de renvoyer au texte inaugural de J. DERRIDA, « Le puits et la pyramide » (*Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972), qui a été et est encore pour nous pour ainsi dire une véritable mine. Nous renvoyons enfin à la remarquable interprétation de la fosse par J. LÉVÊQUE, qui se sépare de la métaphore du puits pour penser le déploiement d'une écriture sans conservation, ainsi qu'à son travail plus vaste intitulé *Le Retrait et la Nuit dans la tradition philosophique* (éditions Osiris, 1994).

27.. Pour finir, nous tenons à souligner l'importance de l'ouvrage (non traduit) de Hermann SCHMITZ, *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1957, dans la mesure où il comprend une passionnante lecture de la nuit chez Kleist, Hölderlin et Hegel. En remerciant Roland Stehlin qui a été à l'origine de la découverte de l'œuvre de ce philosophe.

RÉSUMÉS

Plus radicalement que dans la tradition philosophique, la nuit est au cœur de la philosophie hégélienne. Elle est ce qu'il y a de plus originaires, le fondement – mais aussi l'abîme – à partir d'où la pensée et la parole se déploient. C'est elle qui permet à la philosophie hégélienne de mettre en

évidence la *généalogie* de la pensée et celle de la parole, et, ce faisant, d'établir sa spécificité. Se déployant à partir de la nuit, mais sans jamais être en mesure de la nier et de s'en libérer entièrement, la philosophie hégélienne se démarque à la fois de la pensée des Lumières et de l'interprétation romantique de la nuit, approches jugées trop unilatérales.

En mettant en relief les deux généalogies, leur proximité et leur différence, il s'agit de comprendre pourquoi la généalogie de la pensée, contrairement à celle de la parole, nécessite la position d'une deuxième nuit, d'une nuit finale, entendu que c'est dans ce pluriel problématique – nous le rendons par l'écriture *nuit(s)* – que réside le propre de la philosophie hégélienne : la vérité comme union intime et indépassable de la lumière et de la nuit.

Night is at the core of the hegelian philosophy, more radically than in the philosophical tradition. It is the most originary, the foundation – but also the abyss – from which thought and speech can assert their own development.

It is the night that makes it possible for the hegelian philosophy to reveal the *genealogy* of thought and speech, and thus to establish its specificity. Developing from the night, but without ever being able to free itself wholly from it, the hegelian philosophy distinguishes itself as well from the thought of the Enlightenment as from the romantic interpretation of the night, both being considered as too unilateral.

By bringing out the two genealogies, their nearness as well as their difference, what is at stake is to understand why the genealogy of the thought, contrary to that of the speech, needs the position of a second night, a final night, the ownmost of the hegelian philosophy being in this problematic plural – which we shall express by *night(s)* : truth as the intimate and impassable union of light and night.