

Vladimer JALAGONIA *

Déconstruction de l'immédiateté chez Hegel et Derrida : la Certitude Sensible et La Voix

The Deconstruction of Immediacy in Hegel and Derrida: sensuous-Certainty and Voice

Abstract: This article explores the affinity between Hegelian critique and Derridean deconstruction in relation to a shared problem: the illusion of immediacy. It stages their encounter through Hegel's analysis of sense-certainty, with particular attention to the roles of signification and universalization in the three linguistic modes Hegel interrogates—speech, writing, and indication. From this starting point, Derrida is introduced through a possible objection internal to Hegel's analysis: namely, whether Hegel fully addresses all forms of sensuous certainty, and above all the voice as the privileged medium of signification. The article argues that, in both thinkers, the deconstruction of the immediacy of sense-certainty leads to the elaboration of a more originary movement of differentiation. What presents itself as immediate thus appears, retrospectively, both as a concealment of this movement and as something produced and sustained by it.

Keywords: Hegel, Derrida, certitude sensible, déconstruction, immédiateté, signification, voix, différance, auto-affection, universalité.

« [Hegel est] dernier philosophe du livre et premier penseur de l'écriture. »
(Derrida 2015, 40)

Introduction

La critique hégélienne de la croyance en l'immédiateté ineffable de la certitude sensible ne trouve pas sa source hors de la sensibilité en question ; elle travaille au contraire dans l'intériorité même des énonciations par lesquelles la certitude sensible affirme sa singularité et sa simplicité absolue. L'hétérogénéité entre l'universalité et la singularité justifie l'exclusion de l'universalité hors de l'immédiateté de la certitude sensible. En s'installant ainsi dans l'espace même où l'immédiateté affirme l'absence effective de son opposé, la tentative hégélienne introduit dans cette affirmation une différence entre ce qu'elle *veut* dire et ce qu'elle a *effectivement* annoncé, différence par laquelle elle en bouleversera la transparence. Cette critique, qui attend seulement que l'*auto-affirmation* de la certitude sensible s'enferme — ou plutôt essaie de s'enfermer — dans son espace propre, arrache son

* Doctoral candidate, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Germany ;
e-mail: vladimerjalagonia@gmail.com

immédiateté à une certaine extériorité et l'inscrit dans le mouvement général et total du devenir du savoir spéculatif. Mais le bouleversement de la certitude sensible n'effacerait pas sa singularité dans l'universalité, comme s'il s'agissait de substituer l'une à l'autre ; il inscrirait plutôt l'universalité au cœur même de la singularité : l'immédiateté de la certitude sensible ne pourrait se donner que grâce à une certaine médiation, par la négation de l'universalité.

Décrire ainsi l'entreprise hégélienne reviendrait à en légitimer la portée comme déconstruction de la certitude sensible et ouvrirait du même coup la possibilité de mesurer, avec une plus grande précision, la proximité structurelle entre les démarches hégélienne et derridienne autour de deux moments décisifs. D'une part, la stratégie critique, en tant qu'elle s'exerce toujours contre une certaine auto-affirmation de l'immédiateté, ne procède pas à partir d'une construction préalable et extérieure de son point de départ ; elle s'engage au contraire dans l'examen minutieux et l'interrogation de la syntaxe propre par laquelle cette immédiateté s'auto-affirme. D'autre part, dès lors qu'il s'agit d'une énonciation ou d'une indication de la certitude sensible, il devient nécessaire de thématiser le rôle constitutif de la signification dans le mouvement même par lequel cette immédiateté est débordée. Aussi bien chez Derrida que chez Hegel, un tel débordement — ou un tel bouclage — ne saurait être compris comme l'effet d'une simple substitution d'un terme à un autre ; il implique plutôt, à travers l'affaiblissement de la frontière supposée stable entre des termes apparemment contradictoires, leur inscription dans un mouvement plus général au sein duquel l'auto-affirmation de l'immédiateté, soutenue par la rigidité d'une opposition abstraite — par exemple entre universalité et singularité —, ne peut plus se maintenir comme telle.

Dans la première partie de cet essai, je suivrai donc l'analyse hégélienne de la certitude sensible, afin de montrer en quel sens la déconstruction de la certitude sensible peut se justifier et comment la fonction de la signification se laisse apercevoir dans ce geste même de déconstruction. Dans la seconde partie, consacrée à Derrida, j'essaierai de formuler une objection possible à l'égard de la reformulation hégélienne de la certitude sensible. Plus précisément, bien que Hegel ait pris en considération toutes les déterminations essentielles de la certitude sensible — l'objet, le sujet et la relation — ainsi que les trois formes possibles de signification de l'immédiateté — l'écriture, l'énonciation et l'indication —,¹ il me semble qu'il laisse dans l'ombre la substance même de l'énonciation, à savoir la voix, laquelle, comme Derrida l'a montré à plusieurs reprises, a constitué et/ou renforcé, au cours de l'histoire de la métaphysique occidentale, l'illusion d'une immédiateté pure de l'ipséité, de la présence, etc. La voix assure la communication ; elle traverse l'espace même où se fonde l'universalité du langage, tout en réduisant simultanément cette distance et en suspendant, du moins en apparence, la médiation qu'elle suppose

pourtant. Ainsi, tandis que la première partie sera consacrée à l'analyse de l'auto-affirmation de la certitude sensible, la seconde, en présupposant la stratégie hégélienne et la fonction de la signification, s'attachera à dessiner la déconstruction derridienne de la certitude sensible de la voix² en tant qu'auto-affection pure.

1. L'immédiateté de la Certitude sensible et la négativité du langage

1.1 La précaution méthodologique selon laquelle, afin d'éviter la constitution de savoirs erronés, il conviendrait de corriger, de mesurer et de fixer au préalable la capacité du savoir, en vérifiant dans quelle mesure celui-ci serait en mesure de saisir la vérité de l'être, constitue, selon Hegel, la présupposition fondamentale qui détermine les élaborations théoriques ultérieures. Si le vrai est défini comme la correspondance immédiate et stable entre le concept et son objet, alors l'émergence de la négation en tant qu'erreur du savoir n'apparaîtra plus comme immanente à la relation entre l'objet et le savoir, mais comme extérieure à celle-ci. Cette coupure quasi juridique entre la détermination de l'être et la négation de cette détermination engendre alors des préjugés philosophiques, qu'il s'agisse du scepticisme ou d'une philosophie de la connaissance demeurant prisonnière de la question de savoir si l'Absolu peut, oui ou non, être saisi.

D'un côté, définir l'expérience de la vérité comme une relation sans médiation et, de l'autre, élaborer la structure nécessaire de la conscience comme condition de possibilité de toute expérience — et, par là même, comme médium du savoir en tant que tel — reviendrait à instaurer une coupure entre l'Absolu et la conscience. Le concept kantien d'expérience incorpore précisément cette négation : la séparation entre la conscience et l'Absolu se trouve introduite au moment même où l'expérience apparaît, dans la mesure où celle-ci présuppose la condition de sa propre possibilité, selon laquelle l'objet de l'expérience serait le résultat de l'activité synthétique déployée dans les formes a priori de la sensibilité ; c'est ainsi que se trouve justifiée la différence entre l'objet-pour-nous et l'objet-en-soi. La racine de ce préjugé culmine alors dans la fixation théorétique de la coupure entre le sujet et l'être ; de cette manière, la tentative de construire un édifice du savoir sans présuppositions en vient déjà à répondre à la question de la possibilité du savoir absolu avant même que cette question n'apparaisse comme telle.³

Ce double rejet hégélien — d'une part celui d'une définition préalable de la conscience, antérieure à l'expérience de l'objet, à partir de laquelle se verrait tracée la limite de la relation entre le sujet et l'Absolu, et d'autre part celui de la vérité conçue comme immédiateté absolue — engage par conséquent une double reformulation des concepts d'expérience et de vérité. Mais ces deux reformulations ne demeurent nullement extérieures

P'une à l'autre ; bien au contraire, l'expérience, dès lors qu'elle n'est plus stabilisée par une structure fixe de la conscience, mais inscrite dans le mouvement dialectique lui-même, présuppose et produit tout à la fois un concept de vérité qui n'est lui non plus ni immobile ni soustrait à ce mouvement. C'est en effet le mouvement dialectique par lequel la conscience dépasse un objet donné en direction d'un nouvel objet de conscience qui rend possible la transformation de la conscience elle-même, c'est-à-dire son retour réflexif à soi par la médiation de son objet. Selon Hegel, la vérité ne se tient donc ni du côté du sujet isolé ni dans l'extériorité d'un objet séparé, mais dans le devenir du savoir comme développement de la conscience de soi médiatisé par l'objet de la conscience.⁴ La négativité de la médiation est le moteur du devenir de la vérité, lequel démobilerait en fait la différence tranquille entre l'être et le sujet:

Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit *Subject*, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine *einfache Negativität*, ebendadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich *wiederherstellende Gleichheit* oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst - nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder zs unmittelbare als solche, ist das Wahre. (Hegel GW9, 18)

Le concept de vérité étant ainsi reformulé, plutôt que d'exclure la possibilité d'oppositions, le devenir de la « wiederherstellende Gleichheit » les inclut en tant que moments du mouvement. La réflexion absolue ne détruit pas les deux moments de l'opposition, mais introduit la médiation par la négation dans l'opposition, sans pour autant supprimer la différence entre les deux. La réflexion naïve ou naturelle serait définissable par une certaine unilatéralité et par l'exclusion d'une partie de l'opposition:

Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewußtseyn überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseyns, welche in den Verlauff des Weges selbst fällt, und darin sich darbieten wird. Sie ist nemlich der Skepticismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht, und davon abstrahirt, daß diß Nichts, bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es *resultirt*. (Hegel GW9, 57)

L'illusion de la certitude sensible consiste précisément dans la fixation de ce devenir et dans l'exclusion de la médiation de la négativité ; la fixation du mouvement qui instaure l'immédiateté produit la croyance en la singularité de la certitude sensible, sans contamination par la médiation de l'universalité. La certitude sensible se fonde alors tout à la fois sur la contradiction — entre singularité et universalité — et sur l'exclusion de l'universalité. Le côté subjectif de l'expérience sensible, la certitude («

Gewißheit »), signifie principalement cette présence directe de l'objet, sans intrusion de ce qui pourrait avaler ou engloutir la présence concrète, et notamment sans recours à ce qui contaminerait cette présence pure (« An dem reinen Seyn aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht. », Hegel GW9, 64). Sa pureté exclut en fait l'abstractivité de l'universalité. Mais, en démontrant que la vérité de la certitude sensible est le résultat de ce que l'illusion de l'immédiateté pure a refoulé, Hegel introduit le savoir absolu au niveau du savoir minimal de la relation primordiale de la conscience à la chose et montre que le mouvement de dépassement de la certitude sensible a déjà commencé.⁵ Ce que marque donc la croyance de la certitude sensible, c'est une certaine cécité devant cette implication primitive du mouvement de l'Absolu comme anéantissement et dissolution de chaque fixation dans son autre. Cette stabilité de la croyance propre à la conscience naturelle se dissoudra exactement au moment où la certitude sensible insistera sur son immédiateté. Le dépassement de la certitude sensible ne vient donc pas de l'extérieur, mais émerge de sa propre intériorité. C'est pourquoi — et aussi pour d'autres raisons dont nous discuterons dans le chapitre suivant — on pourrait qualifier ce que Hegel accomplit ici de déconstruction de la certitude sensible.

1.2 Qu'est-ce que la certitude sensible *veut* dire (« *Meint* ») ? En tant que premier contact avec l'être, la conscience saisit son objet immédiatement et elle est, en même temps, le savoir de cette immédiateté (« *Wissen des unmittelbaren oder Seyendem* » (Hegel GW9, 63). Ce savoir, qui n'est que le savoir d'être plus simple, minimise la complexité entre la conscience et l'objet et, ainsi signifierait ce que Hegel appelle « *reines Sein* », savoir de l'être sans médiation quelconque :

weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannichfaltigen Vermittlung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannichfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannichfaltiger Beschaffenheiten; sondern die Sache *ist* ; und sie ist, nur weil sie *ist* ; sie *ist*, diß ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine *Seyn* oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre *Wahrheit* aus. (Hegel GW9, 63)

Cette singularité de l'objet de la certitude sensible n'annonce donc que l'indication minimale : « Es ist. ».

Mais ce que cette locution (« es ist ») veut annoncer n'est que la limitation et la simplification de ce que l'expérience de la certitude sensible implique en fait. L'expérience de la singularité immédiate d'un objet, comme l'indique le concept même de certitude sensible, présuppose déjà la différence : la conscience, où la certitude s'annonce, et l'objet vers lequel cette certitude est dirigée. Une fois cette différenciation de la certitude sensible marquée, l'immédiateté de l'étant singulier s'écartera dans le

processus de médiation par la négation et, comme l'a noté Jean Hyppolite, « la médiation extérieure au début pénétrera à la fin de toute part la certitude sensible »⁶. La différence entre ce qui constitue la totalité de la certitude sensible et ce que l'intention de la locution *veut dire* manifesterait la dissolution de la simplicité de l'immédiateté de l'être.

Or, Hegel considérera trois moments comme essences possibles de cette différence, où la certitude sensible pourrait garder son immédiateté : le côté de l'objet, le côté de la conscience et l'unité où la certitude sensible est posée.

Si l'on considère ce qui se présente dans la relation immédiate, l'être d'un objet apparaît comme essentiel pour la certitude sensible. Sa singularité, son unicité et l'égalité imperturbable avec lui-même à travers le changement des apparences dans la conscience assurent sa simplicité pure et minimale, et le savoir de son être est lui aussi dépendant et conditionné par l'être d'un objet singulier : « er ist, gleichgültig dagegen ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist. » (Hegel GW9, 64) C'est donc la possibilité d'être sans dépendre de la conscience, et ainsi sans être médiatisé par elle, qui définit la singularité de cet objet donné ici et maintenant. Ainsi, l'être singulier est indiqué par le geste minimal (*Dieses*) dans la proximité absolue de l'espace (*Hier*) et du temps (*Jetzt*). Ici, selon la démonstration hégélienne, c'est précisément grâce à cette structure d'indication que l'objet indiqué s'ouvre au processus de médiation par les universalités les plus générales. La dimension temporelle de « Jetzt » pourrait marquer ce qu'elle dit, parce qu'elle n'est pas principalement affectée par les objets qui apparaissent, c'est-à-dire que chaque objet apparaissant est un exemple de l'apparition en tant que telle au moment temporel du maintenant ; autrement dit, maintenant, la nuit ou le jour, le maintenant en lui-même ne serait ni la nuit ni le jour, et c'est précisément à cause de cela qu'il peut indiquer les deux. Être à la fois aucun et tous, donc être indifférent aux objets des apparences, est ce que Hegel a appelé l'universel :

Ein solches einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein nicht dieses, und ebenso gleichgültig, auch dieses wie jenes zu seyn, nennen wir ein allgemeines; das allgemeine ist also in der That das wahre der sinnlichen Gewißheit. (Hegel GW9, 65)

En passant par la négation d'un objet posé, cette logique se reproduit aussi dans le cas de « Hier » et de « Dieses » ; de même, « ici » ne dépendra pas d'un objet qui se montre ici, et il serait possible de donner de multiples exemples selon lesquels « ici », de la même manière que le mot qui indique (« dieses ») ce qui apparaît ici et maintenant, se détache de chaque exemple d'objet (Baum, Haus), et c'est seulement ainsi qu'il peut montrer ce qu'il montre. Du fait de la plus grande singularité possible de l'expérience, l'objet de la certitude sensible et la triple structure qui essaie de saisir l'objet aussi

immédiatement que possible présupposent alors la médiation en tant que négation par l'universalité, et ainsi son illusion selon laquelle il sait que « Wahrheit enthält allein das Seyn der Sache » (Hegel GW9, 63) se trouve inversée : « Das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit. ». Ce qui est considéré comme le plus proche possible se dévoile comme étant le plus lointain possible.

Après avoir montré que l'objet n'est pas hétérogène à la médiation, mais qu'il est plutôt posé par l'universalité, on pourrait considérer le sujet du savoir comme l'essentiel de la certitude sensible : c'est la conscience qui demeure intacte à travers le changement d'objet et se pose donc toujours comme absolument assurée et immédiate. Ainsi, l'objet n'est désormais plus considéré comme être-en-soi, mais en tant qu'être-pour-moi.⁷ Quelle que soit la description de l'expérience d'un objet, là où il apparaît grâce à la médiation par l'universalité et à travers la disparition constante des « einzelnen Jetzt und Hier », l'aperception demeure immobile, et ce sans retard ni médiation.⁸ Il existe alors deux modalités possibles permettant au sujet de marquer son immédiateté absolue : tout d'abord, l'aperception pure, dans laquelle l'ego n'insisterait pas seulement sur le savoir immédiat, mais aussi sur le savoir indubitable ; en second lieu, la relation de l'ego à un objet, où sa singularité serait signifiée par la spécificité de sa perspective. Selon Hegel, ce que « je » annonce dans le premier cas est déjà son universalité, car il dit ce que chaque « je » est *en général*, et ce que chaque « je » pourrait dire : « Ich, dieser einzelne Ich, sage ich überhaupt, ALLE Ich; jeder ist das was ich sage; Ich, dieser, einzelne, Ich. » (Hegel GW9, 66) D'un autre côté, dans le rapport à l'objet, où émergent les contradictions entre les singularités de l'expérience de chaque « je », rien d'autre ne serait posé que l'universalité de l'acte du « je » en tant que médiatisé par la négation de ce qui apparaît dans la singularité de « ich sehe » ; alors, l'universalité de « ich sehe » serait présentée :

Was darin nicht verschwindet, ist *Ich*, als *allgemeines*, dessen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieses Hauses, sondern ein einfaches Sehen ist, das durch die Negation dieses Hauses und so fort vermittelt, darin eben so einfach und gleichgültig gegen das, was noch beyher spielt, gegen das Haus, den Baum ist. Ich ist nur allgemeines, wie Itzt, Hier oder Dieses überhaupt. (Hegel GW9, 66)

L'expérience de l'autre s'introduit ainsi au moment où « je » croit qu'il indique son ipséité absolue et singulière. Quand « je » s'annonce, il annonce en réalité tous les « moi » et, de cette façon, comme Hyppolite l'a noté⁹, le solipsisme est réfuté dans le premier chapitre de la Phénoménologie de l'esprit.

Dans le cas des deux derniers moments comme essences possibles de la certitude sensible, cette structure universelle, par laquelle l'immédiateté se montre, est déclarée par la signification. Le langage est universel, c'est-à-dire

que, sans la répétabilité infinie des signifiants, s'il n'était pas disponible pour tous les « je » et ainsi sans déploiement intersubjectif ni sans sa capacité à surmonter la limitation du *hic et nunc*, le langage ne pourrait pas fonctionner. Le paradoxe de la certitude sensible est précisément marqué par cette universalité du langage, car, comme l'indique l'exemple que Derrida évoquera plus tard, quand « je » se marque, « je » est signifiant et donc universel. « Je » s'affirme grâce au langage et, dans cette auto-affirmation, il s'efface dans l'universalité du langage. S'il ne marquait pas la singularité, « je » ne pourrait pas s'annoncer, mais, en même temps, il signifierait qu'il est toujours déjà nié dans l'universalité. C'est pour cette raison que Hegel écrit : « da das allgemeine das wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir *meynen*, je sagen können. » (Hegel GW9, 65) Hegel ne limite pas la signification à la parole et à l'énonciation vivante, car l'écriture est, elle aussi, une annonce de cette vérité de la certitude sensible. Les signifiants linguistiques, soit de l'écriture, soit de la parole, sont universels et, de la même façon, expriment l'ouverture de la médiation sur la certitude sensible (c'est tout du moins ce que, dans ce chapitre, nous essayons d'analyser). Mais ne serait-il pas possible de minimaliser davantage le moyen d'indication ? Ne pourrait-on pas dépasser les exemples où la juxtaposition avec l'expérience de l'autre est toujours déjà impliquée ?

Ainsi, étant donné que ni le sujet ni l'objet de l'expérience de la certitude sensible n'ont pu montrer ce qu'elle croyait être, Hegel affronte maintenant le troisième moment de la certitude sensible, la totalité de l'expérience, la relation elle-même comme essence de la certitude sensible : « Wir kommen hiedurch dahin, das *Ganze* der sinnlichen Gewißheit selbst als ihr *Wesen* zu setzen, nicht mehr nur ein Moment derselben». (Hegel GW9, 67) Puisque cette totalité de la certitude sensible ne veut plus aller en direction de son autre et comparer ce qui apparaît dans la singularité de la perspective du « je », ici et maintenant, il ne reste qu'à indiquer seulement l'objet et à l'arrêter dans l'immédiateté d'une expérience (je « halte an *Einer* unmittelbaren Beziehung fest: das *Itzt* ist *Tag*»). (Hegel GW9, 67)). Nous n'avons alors pas seulement l'expérience minimale, mais aussi le moyen, sans parole et sans écriture, le plus simple possible : l'indication (« Zeigen »). Mais néanmoins, le même mouvement dialectique du langage se répétera ici plus radicalement et, de cette façon, l'illusion d'une singularité ineffable, comme hétérogène à l'universalité vide et générale, s'effacera. Étant donné que chaque instant temporel se dissipe sans cesse, pour indiquer quelque chose dans la présence, le geste de l'indication doit fonctionner comme fixation de la présence, donc comme seconde négation de la première négation (première disparition d'une présence) : pour poser ce qui n'est plus là, on doit nier la première négation, sans quoi aucune présence, qui est toujours déjà en train de s'effacer, ne pourrait se répéter, se renouveler, se redonner, etc. Mais ce re- de la répétition, selon Hegel, serait impossible sans médiation par la

négation de la négation : « Ich hebe das gewesen- oder aufgehobenseyn, dies zweyte Wahrheit auf, negire damit die Negation des Itzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß *Itzt* ist.» (Hegel GW9, 68) Le geste d'indication pourrait alors montrer la présence seulement dans la répétition, laquelle serait, bien entendu, impossible sans médiation par la négation.

Rappelons également ici que la répétabilité est ce qui fonde l'universalité du signifiant ; on pourrait dire que, selon Hegel, le geste minimal d'indication fonctionne comme universalité du langage : il est toujours déjà linguistique. *Le mutisme du geste de l'indication n'a pas pu s'immuniser contre le langage ; au contraire, la structure du langage constitue le silence de ce geste et, bien entendu, le détruit et le déborde.* Ainsi, le silence de l'indication parle de la même façon que la parole vivante :

Das *Aufzeigen* ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Itzt in Wahrheit ist; nemlich ein Resultat, oder eine Vielheit von Itzt zusammengefaßt; und das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Itzt *Allgemeines* ist. (Hegel GW9, 68)

Ainsi, après avoir traité ici le geste minimal sans parole et avoir montré qu'il se fonde sur la même possibilité que le langage, Hegel affirme ce qu'il a indiqué au début du chapitre à propos de la certitude sensible, à savoir que la singularité pure et ineffable, comme illusion, appartient à l'amnésie de la certitude sensible, qui oublie (« vergißt » (Hegel GW9, 69) toujours le mouvement constituant qui instaure la différence au cœur de la certitude sensible, entre ce que la certitude sensible *veut dire* (la singularité ineffable) et ce qu'elle *exprime effectivement* (l'anéantissement de la singularité ineffable) : « was das Unaussprechliche genannt wird, nichts anderes ist, als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeynthe. » (Hegel GW9, 70.) C'est-à-dire que rien ne pourrait, en réalité, résister au pouvoir cruel de la négativité (« die ungeheure Macht des Negativen » (Hegel GW9, 27)) et rester en dehors de la textualité du langage. Chaque auto-affirmation *s'annonce*, et, en s'annonçant, elle se déconstruit. C'est-à-dire que l'auto, en tant que point isolé, serait toujours déjà, au moment même où il insiste sur son autonomie (ou son auto-affirmativité), ouvert à ce qu'il croyait exclure.

2. La Voix et la Certitude Sensible

Mais, quand bien même Hegel aurait envisagé toutes les possibilités de la certitude sensible, et quand bien même il aurait interrogé les trois moyens de signification pour montrer qu'au moment où la certitude sensible croit atteindre une immédiateté sans médiation, elle est déjà engagée dans le procès même de la médiation, il subsisterait encore la substance d'un moyen, c'est-à-dire une expérience susceptible de se donner comme immédiateté pure, exempte de contamination, d'extériorité et de négativité langagière. La voix, en tant que substance du langage parlé sans se confondre avec le langage lui-même, ferait alors apparaître la présence du

sujet à soi dans l'acte de parler comme une présence soustraite à l'universalité, et par là même préservée de l'effacement de la singularité de l'expérience.

En effet, ce que Hegel interroge à propos de la structure générale du langage, c'est l'objectivité d'un objet — qu'il s'agisse de l'objet proprement dit ou du sujet en tant qu'objet de sa propre réflexion — donné au regard du sujet, là où surgissent la différence et une certaine distance entre sujet et objet, et où se trouve ainsi annoncée la nécessité de l'indication. On pourrait dès lors se demander pourquoi l'on cherche à articuler l'ineffabilité de la singularité à partir du privilège accordé à l'œil, même lorsque ce que celui-ci vise n'est autre que la vie intérieure du « je ». S'il n'y a pas de dehors du langage, et si la proximité ineffable ne peut se donner que comme illusion — ou comme déjà médiatisée —, c'est peut-être parce qu'on a tenté de la saisir dans la relation, au lieu de la chercher dans le moment qui précède la distance entre moi et l'être, entre sujet et objet. Le langage présuppose en général la distance constitutive de sa possibilité entre signifiant et signifié, là où la médiation par l'indication s'instaure toujours déjà. Mais, si l'on considère l'expérience de la parole, ou celle du « s'entendre-parler », on voit qu'elle est loin de se réduire à un simple objet pour l'œil ; c'est au contraire là que semble se produire une expérience sans médiation, dans la pureté d'une présence absolue. Disons que c'est cela qui constituerait la certitude sensible de la voix, à l'encontre de laquelle Derrida n'a cessé de déployer sa lecture déconstructive.

Si, dans la certitude sensible telle que Hegel la décrit, la relation entre le posant et le posé se trouve nécessairement impliquée, l'être de l'étant est alors toujours déjà annoncé par la médiation du langage ; l'expérience de « je m'entends dans le temps où je parle » (Derrida 2016, 92), en revanche, semble exclure tout rapport à ce qui demeure extérieur à l'intériorité du sujet. L'élément propre de la parole, à savoir la voix, se trouve en effet soustrait au regard et se donne comme la possibilité, toujours immédiatement accessible, pour le sujet d'éprouver sa proximité avec lui-même. Autrement dit, la présence à soi et l'existence du sujet paraîtraient ici se manifester sans qu'intervienne l'opposition entre sujet et objet. La voix opère ainsi une suspension singulière du monde, de l'espace et de l'être, et produit une proximité absolue du sujet à lui-même, ce que Derrida a nommé une « auto-affection pure » (Derrida 2016, 94). Paradoxalement, l'universalité n'est pourtant pas ici exclue : en parlant, et donc en mobilisant l'universalité du langage, la voix maintient néanmoins une proximité absolument immédiate. L'expérience du « s'entendre-parler » préserverait ainsi tout à la fois l'universalité et l'immédiateté de la proximité à soi.

La volonté de parole ne se détache pas de son actualisation et, par conséquent, la voix se produit aussitôt que la volonté de parole s'annonce, sans retardement, c'est-à-dire sans qu'aucune différence ne s'instaure entre le « je » qui parle et le « moi » qui entend. Étant donné cette appartenance

mutuelle, la voix sans volonté, et ainsi sans sujet, serait impossible. Le sujet parlant et la voix sont donc essentiellement co-présents. Selon Derrida, c'est cette co-présence qui produit, dans l'histoire du logocentrisme (Derrida 2015, 21-41), l'assujettissement du signifiant écrit, lequel non seulement introduit un espace irréductible dans l'immédiateté de l'intériorité du sujet, mais bouscule en même temps l'autonomie du sujet. Pour rendre possible sa fonction, la signification écrite doit être détachable de l'intention du sujet écrivant ; l'aliénation de la présence de l'écrivain est ainsi une condition nécessaire de la communication du sens confié à l'écriture. Sans cette distance, l'écriture ne serait pas un moyen universellement disponible. Parce qu'elle a l'espace pour élément nécessaire, elle ne demeure point immobile au cours de l'histoire, mais accumule au contraire toute l'opacité de celle-ci comme effacement graduel de l'acte animateur et du sens originel. Cette aliénation du sens dans l'histoire constitue ainsi le destin inéluctable de l'écriture. La voix, en revanche, paraît extérieure à ce risque d'aliénation, puisque le souffle vivant de la parole ne quitte pas la parole et que cette proximité ininterrompue de la voix au sujet semble attester la présence de la vie. Ainsi, alors que le corps de l'écriture garde, dans son sens originel, la possibilité de la mort de l'écrivain, le corps de la parole, la voix, apparaît comme vie immédiate ; « le sujet n'a pas à passer hors de soi pour être immédiatement affecté par son activité d'expression », et « mes paroles sont "vives" parce qu'elles semblent ne pas me quitter : ne pas tomber hors de moi, hors de mon souffle, dans un éloignement visible ; ne pas cesser de m'appartenir, d'être à ma disposition, "sans accessoire" » (Derrida 2016, 90). Car l'affection produite ne présuppose que le vouloir-dire ou le souffle du sujet ; l'expérience du « s'entendre-parler » est donc, selon Derrida, une « auto-affection pure » :

En tant qu'autoaffection pure, l'opération du s'entendre parler semble réduite jusqu'à la surface intérieure du corps propre, elle semble, dans son phénomène, pouvoir se dispenser de cette extériorité dans l'intériorité, de cet espace intérieur dans lequel est tendue notre expérience ou notre image du corps propre. C'est pourquoi elle est vécue comme autoaffection absolument pure, dans une proximité à soi qui ne serait autre que la réduction absolue de l'espace en général. (Derrida 2016, 94)

La proximité de la voix avec la présence du sujet, et par conséquent avec ce que le sujet veut dire, exclut la possibilité même d'un écart entre le moyen d'expression et ce qui s'y exprime. Dans la mesure où le signifiant n'introduit aucune distance entre le sujet et le procès de la signification, le signifié demeure dans une proximité absolue à l'égard du sujet ; et c'est précisément en raison de cette abolition de la distance que le signe prononcé semble s'effacer avant même de signifier. Le langage parlé n'ajoute donc rien à la présence à soi et se maintient, de ce fait, comme hétérogène à toute extériorité. En réduisant la distance entre signifiant et

signifié, la voix accomplit ainsi ce que Derrida désigne comme une « réduction du langage » (Derrida 2016, 95). Autrement dit, même lorsque la communication et l'indication demeurent requises, la voix en assume la fonction tout en effaçant simultanément la distance qu'elles semblent pourtant impliquer ; le sujet se maintient alors dans une pure proximité à soi. C'est en ce sens que se trouve reconduite l'intangibilité de ce que Husserl a nommé l'« Eigenheitssphäre » (Husserl 2012, 100-103).

Cette proximité absolue et cette pureté de la voix, qui constituaient son statut phénoménologique, ne sont, comme le montrera Derrida, qu'une apparence, elle-même produite par le mouvement que cette illusion dissimule. Mais, loin d'être une illusion parmi d'autres, elle appartient, selon Derrida, à l'époque de la métaphysique, laquelle articule et détermine les problèmes de l'être, de la conscience, etc., à partir du privilège accordé à la présence. Dans la philosophie de la conscience, qui se déploie sur le fond de la coupure entre la pureté de la condition transcendante et l'empiricité de l'existence intramondaine, c'est la voix qui occupe la place privilégiée, la place d'honneur. Dès lors, on ne saurait déconstruire ce que l'on pourrait appeler la structure de la philosophie « dogmatique » sans déplacer et désassurer le lieu le plus assuré de cette structure, en le rapportant au mouvement même qui produit cette assurance tout en la contaminant. La lecture déconstructrice, qui s'instaure toujours au point précis où le texte croit garantir l'immédiateté ou la pureté absolue, commence ainsi par en bouleverser la stabilité en direction de ce qui paraît lui être radicalement opposé. À ce stade de notre analyse de la voix, Derrida cherchera donc à montrer que ce qui apparaît comme l'opposé de la voix — à savoir l'écriture — habite en réalité le cœur même de la voix comme sa condition de possibilité.

Or, la voix ne pourrait introduire son pouvoir d'effacer la distance, l'extériorité et la médiation sans être produite *dans* le monde. Dans le cas du monologue consistant à « s'entendre parler », à se sentir dans la pureté de l'expérience phénoménologique, la voix doit être annoncée. C'est-à-dire que la phénoménalité de la phonè, en tant qu'auto-affectation pure, exige d'être affectée par une certaine extériorité et donc par le son qui réside nécessairement dans le monde. À défaut, il n'y aurait pas d'auto-affectation possible qui ne soit en même temps affectation par l'empiricité du sonore. Si la pureté de la voix semblait avoir permis de soustraire le sujet transcendantal à la mondanité, celui-ci apparaît désormais impensable sans la médiation de ce qui relève irréductiblement de cette mondanité même. Le concept derridien de contamination prend ici tout son sens : la distinction entre transcendantal et mondanité se révèle produite par l'indécidabilité, ou plus exactement par l'indissociabilité, du son et de la phonè. Dès lors, la pureté ne se donne jamais que comme toujours déjà médiatisée, c'est-à-dire contaminée par ce qu'elle prétend exclure:

L'unité du son et de la voix, ce qui permet à celle-ci de se produire dans le monde comme autoaffection pure, est l'unique instance qui échappe à la distinction entre l'intramondanéité et la transcendantalité ; et qui du même coup la rend possible. (Derrida 2016, 94)

Mais, avec cette différence entre le son et la phonè, Derrida prépare l'apparition de la seconde différence. « S'entendre dans le temps de parler » s'inscrit dans la possibilité de deux couches d'activité : la production de la parole et la réception de ce qui a été annoncé. Sans cette différence entre productivité et réceptivité, non seulement le soliloque ne serait pas possible, mais le dialogue, comme réciprocité de l'auto-affection, serait lui aussi impensable. Toutefois, il s'agit de la réceptivité non pas en tant que passivité du sujet, mais comme activité de répétition et de reproduction dans la réceptivité de l'écoute. C'est-à-dire que l'immédiateté de la présence à soi produite par la voix présuppose la différence et la répétabilité comme possibilité de cette présence. C'est la différence qui ne trouverait lieu que par la division ou la torsion de la présence: « L'autoaffection comme opération de la voix supposait qu'une différence pure vînt diviser la présence à soi. » (Derrida 2016, 97) Mais cette différence entre deux strates de l'expérience ne pourrait elle-même fonctionner sans retard, et donc sans une non-identité nécessaire de soi à soi : « l'autoaffection n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (autos). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique. » (Derrida 2016, 97) La non-identité, comme condition de possibilité du « s'entendre-parler », produit ainsi une « duplication » (Derrida 2016, 11) dans l'intériorité du sujet, entre le sujet transcendantal et le sujet psychologique ; dès lors, l'expérience consistant à « s'écouter parler » relèverait d'un devenir-objet du sujet, c'est-à-dire d'un devenir pour-soi du sujet. Cependant, avec l'instauration de cette distance entre le « je » qui parle et le « moi » qui reçoit la parole, le langage reconquiert sa fonction au sein même de l'intériorité du sujet. La parole devient alors indicative et, par là même, une fonction linguistique.

Mais, chez Derrida, le langage n'attend pas l'expérience du « s'entendre parler » pour s'instaurer dans la présence ; dès lors que la temporalisation elle-même y est pensée comme auto-affection, le langage se trouve requis jusque dans le silence. L'alliance entre ces deux formes d'auto-affection apparaît ainsi comme essentielle. En effet, l'auto-affection propre à la parole serait impossible sans une auto-affectivité du temps. La parole est, en ce sens, « purement temporelle » (Derrida 2016, 98). Il convient alors de rappeler ici la position hégélienne : non seulement il n'y a pas de singularité ineffable, mais il n'y a pas davantage de silence ineffable. Le silence est tout aussi parlant que la parole elle-même.

Or, l'apparition de chaque nouvelle présence est déjà préparée à devenir une autre présence, c'est-à-dire à devenir rétention (présence qui a déjà été) et à recevoir l'autre présence future (protention).¹⁰ La double ouverture de la

présence ne marque que son manque intrinsèque, et grâce à elle, elle est toujours déjà substituée par l'autre. La substitution — être à la place de — est ici introduite comme possibilité de la temporalisation, par le biais de laquelle Derrida commence à modifier le schéma husserlien de la temporalisation en tant qu'auto-affectivité. Le manque dans la présence, comme « non-présence à soi originaire » (Derrida 2016, 102) est ce qui requiert d'être suppléé par l'autre présence qui répond à ce manque, mais, en même temps, le maintient. Le manque est donc la marque ineffaçable dans la présence qui, en la faisant sortir hors d'elle-même, installe la non-identité dans la présence à soi. La présence est toujours déjà passée, elle est toujours en retard sur elle-même, parce que la présence « est toujours déjà une trace ». (Derrida 2016, 100) L'absence irréductible de la trace rend impossible d'envisager le mouvement de substitution à partir de la présence, car cette présence est toujours déjà à la place d'elle-même. La modalité d'« être toujours déjà substitué » est ce qui amène Derrida à aborder la trace comme originaire et ainsi à conceptualiser l'apparition du sujet pour lui-même, toujours en retard sur lui-même, donc inscrit dans le processus de substitution: « le pour soi serait un à-la-place-de-soi : mis pour soi, un lieu de soi ». (Derrida 2016, 104) Être « au lieu de » quelque chose apparaît ici instauré dans l'intériorité du sujet : si le signifiant est à la place du signifié, dans le mouvement de la substitution, le signifié, qui n'apparaît plus immobile, serait pour sa part toujours à la place de lui-même. La signification et le geste de l'indication sont ainsi généralisés par Derrida.

Rappelons que l'écriture marque la distance entre le sujet et ce que celui-ci veut exprimer, le *Bedeutung*, après cette reformulation derridienne, la simultanéité entre la volonté de dire et ce que cette volonté veut annoncer est inscrite dans le mouvement du retardement, et la similarité entre la voix et l'écriture apparaît donc inévitable. C'est pourquoi Derrida a qualifié le mouvement de la trace d'« archi-écriture ». Le retardement dans le sujet marque la distance et implique la nécessité du langage dans l'intériorité. La voix remplit également cette fonction de traverser l'espace et de communiquer. Mais il ne serait plus possible de briser la distance ; cet espace devient au contraire la condition de possibilité de la voix. Elle devient ainsi un moment du mouvement général de l'« archi-écriture ». L'auto-affectivité de la voix est permise par la distance et l'espacement, c'est-à-dire par le débordement de l'immunité de l'*auto* de la voix.

C'est exactement cette irréductibilité de l'espace, du dehors, de l'indication, de l'écriture et de l'œil qui est marquée par la notion derridienne de « différance ». La vérité de la voix (ce qui veut dire proximité, singularité, pureté de la présence) se trouve annoncée par ce qu'elle a espéré réduire ou exclure, à savoir la nécessité du langage, de la signification et de l'écriture. Ce qui constitue la possibilité de la voix ne pourrait pas être entendu, la voix ne peut pas le dire. C'est-à-dire que la distinction entre la différence et la *différance* pourrait seulement être écrite et indiquée : la *différance* sans laquelle,

selon Derrida, ni l'écriture (au sens empirique) ni la voix ne pourraient apparaître. Avec cette intrusion de l'espace dans l'intériorité du sujet, la signification devient nécessaire (signification soit silencieuse, soit effectivement parlante) et, même quand on ne dit que le « je », il ne fait que signifier ce qui est déjà « en place de soi-même », il signifie donc le signifiant. Le signifiant, qui fonctionne grâce à son universalité en tant que répétabilité infinie au-delà de la limitation du hic et nunc, jetterait ainsi le signifié du « je » dans le mouvement de signification du langage. Il l'effacerait alors. « Je » ne peut se poser et se dire qu'en s'effaçant dans son opposé.

Conclusion

La déconstruction de la certitude sensible chez Hegel ne signifie nullement l'inexistence de toute immédiateté sensible, mais indique plutôt que la vérité de la certitude sensible réside dans l'universalité qui la travaille et la traverse de part en part. C'est cette universalité qui rend possible que la certitude sensible soit notée et indiquée ; autrement dit, c'est elle qui en constitue le fondement. Aussi, chez Hegel, ne s'agit-il pas d'introduire, à titre de privilège, un élément extérieur à la certitude sensible, mais bien de mettre au jour ce qui appartient à sa réalité propre. C'est pourquoi l'analyse de la certitude sensible ne procède qu'à partir de son intériorité même et ne prend pour objet critique que son mode minimal d'énonciation. Elle ne démontre pas que la certitude sensible serait en tant que telle une illusion, mais que l'illusion réside dans la croyance qu'elle entretient à l'égard d'elle-même : celle d'une immédiateté pure, soustraite à la médiation de la négation, alors qu'il n'y a d'immédiateté qu'en tant que singularité déterminée. En ce sens, on peut dire que la démarche derridienne prolonge, sous un autre régime conceptuel, la démarche hégélienne. La déconstruction de la pureté de la voix et de la présence n'affirme pas qu'il n'y aurait ni voix ni présence ; elle montre au contraire que la possibilité même de l'une comme de l'autre demeure impensable sans leur contamination : « le s'entendre-parler n'est pas l'intériorité d'un dedans clos sur soi, il est l'ouverture irréductible dans le dedans, l'œil et le monde dans la parole » (Derrida 2016, 102). Comme Hegel, Derrida ne cherche donc pas seulement à ébranler la frontière entre des termes opposés, mais aussi à penser chacun d'eux comme condition de possibilité de l'autre. Ce bouleversement s'inscrit, chez l'un comme chez l'autre, dans un mouvement général : l'auto-affirmation de l'immédiateté s'inscrit dans le devenir du savoir spéculatif de la même manière que l'auto-affection de la voix s'inscrit dans le mouvement de la *différance*.

Le devenir du savoir absolu comme réflexion spéculative ne semble pas, de prime abord, conciliable avec le mouvement de la *différance*, dès lors que celui-ci vise précisément à défaire toute logique de la réflexion (voir, Gasché

1988, 79-109). Cependant, dans la mesure où, chez Hegel, le savoir absolu ne résorbe pas les différences mais ouvre au contraire le procès de leur devenir, la différence entre la différence et la description hégélienne du savoir spéculatif ne saurait être fixée sans difficulté. Derrida a lui-même souligné l'affinité entre la philosophie hégélienne et la différence : « ... les rapports d'affinité très profonde que la différence ainsi écrite entretient avec le discours hégélien ... » (Derrida 1972, 15). Dès lors, avant d'entreprendre une détermination rigoureuse de la différence ou de la proximité entre la « différence ainsi écrite » et la fonction de la différence dans le discours hégélien, il faut d'abord élaborer le concept même de leur similarité, laquelle, comme nous avons essayé de le montrer, apparaît aussi bien dans les stratégies et les gestes dirigés contre l'immédiateté pure que dans la fonction assignée au langage pour en surmonter l'illusion.

Notes

¹ Derrida a lui-même proposé une analyse de la sémiologie hégélienne dans *Marges de la philosophie* (Derrida 2017, p. 79-129), mais, pour deux raisons, je ne la discuterai pas ici. D'un côté, l'intention de cet essai n'est pas d'analyser la conception hégélienne du langage, mais la fonction du langage dans la critique de l'illusion de l'immédiateté dans la *Phänomenologie des Geistes*. D'un autre côté, il me semble que, dans le premier chapitre de la *Phänomenologie*, Hegel ne privilégie ni la voix ni l'écriture phonétique par rapport à une autre forme d'écriture ; il considère même le simple geste de l'indication au niveau de l'énonciation du langage, sans oublier que l'écriture, pour Hegel, démontre la vérité de la certitude sensible de la même façon que l'énonciation vocale du langage.

² Étienne Balibar a proposé une relecture de certains thèmes derridiens à la lumière de l'analyse hégélienne de la certitude sensible, notamment en ce qui concerne la relation du sujet au langage. Ce que je voudrais faire ici est différent, en ce sens que j'analyserai d'autres thèmes selon une stratégie distincte, en soulignant la similarité entre deux démarches de déconstruction de l'immédiateté pure. Voir (Balibar 2011, 183-205).

³ Comme Hegel, Husserl lui aussi, notamment dans ses écrits tardifs, développera une critique de cette précaution méthodologique, qu'il juge insuffisamment radicale et encore grevée d'une présupposition dogmatique. Le concept de « Lebenswelt », entre autres, s'oriente précisément contre la tentative de définir les conditions de possibilité de l'expérience avant l'expérience elle-même dans son immédiateté. Voir Husserl (Husserl 2014, 111-130).

⁴ Voir (Koch 2014, 15-19.)

⁵ Voir, (Fink 1977, 39-43.)

⁶ Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 90.

⁷ Voir (Hyppolite 1946, 94).

⁸ Cette remarque vise plutôt Descartes que Kant. Malgré l'importance que Kant accorde à l'aperception transcendantale, et bien que le « je pense », en tant que point limite de l'introspection, accompagne toute expérience tout en demeurant au-delà d'elle comme condition de possibilité de son unité et, par conséquent, de l'applicabilité des catégories, Kant souligne à plusieurs reprises, dans les célèbres chapitres de la « Transzendente Deduktion B », que le « je pense », qui constitue certes l'« analytische Einheit » de toute expérience, est d'abord « synthetische Einheit der Apperzeption ». Cela signifie que, sans

être affecté par les « Vorstellungen », c'est-à-dire par ce qui demeure extérieur au sujet, il n'y aurait pas d'apparition du « je pense ». Le fait que Kant mobilise ici le concept, vivement contesté par Hegel, de « chose en soi » ne doit donc pas recouvrir la dialectique qui s'instaure chez lui entre « Ich denke » et les représentations (voir Kant 1998, 175-206).

⁹ Voir (Hyppolite 2012, 16.)

¹⁰ Voir, (Husserl 2013, 30-40.)

References

- Balibar, Étienne. 2011. "De la certitude sensible à la loi du genre: Hegel, Benveniste, Derrida." In *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, 183–206. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques. 2014. *L'écriture et la différence*. Paris: Points Essais.
- Derrida, Jacques. 2015. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques. 2016. *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques. 2017. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Fink, Eugen. 1977. *Hegel: Phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Gasché, Rodolphe. 1988. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. 1980. *Phänomenologie des Geistes*. In *Gesammelte Werke*, vol. 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, Edmund. 2003. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, Edmund. 2012. *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, Edmund. 2014. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hyppolite, Jean. 1946. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier.
- Hyppolite, Jean. 2012. *Logique et existence*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Felix Meiner Verlag.
- Koch, Anton Friedrich. 2014. *Die Evolution des logischen Raumes*. Paderborn: mentis