

## **Le « vouloir » dans le « dire »**

### **Remarques sur l'instanciation du discours hégélien**

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel oppose le dire (*Sagen*) au vouloir dire (*Meinen*). Ce que la conscience dit, dans la certitude sensible, ne correspond pas à ce qu'elle veut dire. Elle veut dire l'être (*Seyn*) et elle ne dit que sa certitude immédiate de l'être, laquelle est relative à une situation *hic et nunc*. On peut se demander si cette difficulté liminaire de la conscience ne vaut pas pour le système hégélien pris en son entier. Hegel peinerait à dire ce qu'il voudrait dire. On a ainsi souvent accusé Hegel de ne pas être à la hauteur de ses prétentions.

L'obscurité des écrits hégéliens, qui choque au premier abord le lecteur, est alors vue comme l'expression d'un échec. Une mauvaise langue comme Schopenhauer ira même jusqu'à dire qu'il s'agit chez Hegel d'une stratégie rhétorique visant à camoufler sous des dehors pompeux l'échec d'un « vouloir dire » incapable de se dire. Faisant le point sur ces diverses interprétations et revenant aux textes de Hegel, nous entendons montrer que l'obscurité du dire hégélien s'assimile à une tentative de sauvegarde du sens. Il s'agirait de préserver la force du « vouloir dire » en ne le livrant pas d'emblée dans le « dire ». L'opacité du « dire » rendrait impossible l'illusion d'un savoir d'apparat et forcerait le lecteur à vouloir comprendre ce qui est compris dans le dire. Il s'agirait de faire œuvrer le vouloir dans le dire par une implication du lecteur, qui pallierait le problème communicationnel d'un dire qui ne veut plus rien dire.

Pour étayer notre hypothèse, nous montrerons comment le dire et le vouloir se nouent dans l'écriture du système hégélien aussi bien dans sa mouture phénoménologique que dans sa mouture encyclopédique. On verra alors que les enjeux dégagés ne sont autres que ceux qui concernent la communication d'une expérience de sens. Nous toucherons ainsi non seulement au problème de l'instanciation du système hégélien, mais aussi au problème de sa finalité, laquelle n'est autre que celle d'une philosophie que se veut institution du sens.

#### **1. L'obscurité du dire hégélien**

Les philosophes n'ont pas toujours une réputation de clarté. Certains sont toutefois plus visés que d'autres par le reproche d'incompréhensibilité. C'est le cas de Hegel, qui a, depuis ses premières publications, la réputation d'être particulièrement obscur, pour ne pas dire abscond. Les raisons alléguées d'une telle obscurité sont multiples. D'aucuns y voient une

incapacité à pouvoir s'exprimer simplement<sup>1</sup>. Hegel ne serait pas parvenu à dire ce qu'il voulait dire. Il faut reconnaître à leur décharge que l'usage hégélien du langage n'est pas toujours des plus élégants. Le verdict de Foucher de Careil à cet égard n'est guère flatteur, puisque ce dernier affirme que c'est depuis que Hegel « a parlé et écrit, qu'on a dit que l'allemand est le sanscrit de l'Europe »<sup>2</sup>. Sans aller jusque-là, les traducteurs du philosophe allemand ont régulièrement souligné la façon dont il maltraite la langue<sup>3</sup>. Anacoluthes, brachylogies, ambiguïtés en tout genre parsèment les textes hégéliens.

Il reste que, corrigés, les textes n'en deviennent pas pour autant limpides. L'obscurité ne vient donc pas seulement d'un mauvais usage de la langue. Certains ont alors avancé l'idée d'une obscurité intentionnelle<sup>4</sup>. Karl-Heinz Ilting, en Allemagne, et Jacques D'Hondt, en France, se sont faits les porte-parole de cette thèse. De nombreux documents à l'appui, ils montrent que la liberté d'expression devait à l'époque de Hegel affronter une censure puissante, qui aurait obligé le philosophe à parler à mots couverts, à masquer le caractère révolutionnaire de son système. Là encore, cet argument n'est pas sans vérité. On sait que Hegel relira longuement ses *Principes de la Philosophie du droit* pour éviter la censure<sup>5</sup> et qu'il entreprendra à la fin de sa vie d'en reprendre les cours alors délégués à son disciple Eduard Gans jugé trop libéral par les autorités<sup>6</sup>. Il reste que si cette crainte de la censure peut expliquer certaines obscurités des écrits politiques, on voit mal en quoi elle justifierait le peu de clarté de la *Science de la logique*.

On pourrait alors alléguer d'autres causes intentionnelles, comme l'idée selon laquelle les philosophes, par vanité, ne cherchent pas à s'exprimer clairement<sup>7</sup>. Cette dernière raison semble toutefois particulièrement mal se prêter à Hegel. Celui-ci, en effet, combat, bec et

---

<sup>1</sup> Goethe en particulier était persuadé que Hegel était un grand esprit qui ne pouvait s'exprimer que difficilement. Cf. Gunther Nicolin (Hg.), *Hegel im Bericht seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Meiner, 1970, p. 54.

<sup>2</sup> Alexandre Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, Paris, Hachette, 1862, p. 126.

<sup>3</sup> Voir entre autres : Alexis Philonenko, « Le langage de Hegel », in Hegel, *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte* (trad. Philonenko, Lecouteux), Paris, Vrin, 1988, pp. 83-88 ; Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, « Présentation », in : HEGEL, *Science de la logique*, Paris, Aubier, 1972, vol 1, pp. XXVss.

<sup>4</sup> « Hegel, malgré toutes les causes objectives d'obscurités que l'on allègue, aurait pu s'exprimer plus clairement s'il l'avait voulu. » (Jacques D'Hondt, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, 1982, p. 37).

<sup>5</sup> Voir Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Fankfurt, Suhrkamp, 2000.

<sup>6</sup> Voir le commentaire de Karl-Heinz Ilting à ce propos. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1974, Band 4, pp. 907-913.

<sup>7</sup> « Dass die nicht Philosophen die Philosophen, so wie auch diese selbst einander, nicht verstehen, ist eine alte Klage. Dass aber dennoch der Philosoph, der doch verstanden seyn will, diesem Uebel nicht abzuhelfen sucht, und immer getrost fortfährt, seine Geistesproducte Andern vorzulegen, und sie ihrem Schicksal zu überlassen, beruht, ausser dem Mangel an Vermögen den Grund dieses Uebels einzusehen, auch auf einer philosophischen Eitelkeit, und Liebe zur Bequemlichkeit. » Salomon Maimon, « Die philosophische SprachVerwirrung », *Philosophisches Journal*, 1797, B VII, p. 213.

ongles, l'ésotérisme de la philosophie de Schelling<sup>8</sup>. Pour lui, restreindre la communicabilité à une élite géniale ou se fonder sur une intuition inexprimable, équivaut à « fouler aux pieds la racine de l'humanité »<sup>9</sup>. Hegel cherche d'ailleurs à travers ses préfaces, ses introductions<sup>10</sup> et les remarques qui émaillent ses textes à faciliter l'accès au discours de sa philosophie et invite ses disciples à en faire de même<sup>11</sup>. Il écarte donc la solution de facilité qui consisterait à dire, à l'instar de Schelling, que la vérité est réservée à une élite<sup>12</sup>. Mais il ne se rapproche pas pour autant des philosophes populaires. Hegel est loin de verser dans la démagogie de la vulgarisation. Il ne s'inscrit pas dans la *Popularphilosophie* de son époque. Il critique d'ailleurs vertement la vulgarisation, qui, sous prétexte d'offrir l'accès de tous au savoir, ne leur donne qu'un succédané de celui-ci. S'il se refuse à l'idée d'une double vérité qui maintiendrait le populaire séparé de la science, Hegel ne conçoit pas le mouvement de l'un à l'autre sur le mode de la condescendance, mais sur celui de l'élévation. Il écrit ainsi : « il est de fait que la philosophie doit reconnaître la possibilité pour le peuple de se hausser jusqu'à elle, mais elle ne doit pas s'abaisser au niveau du peuple »<sup>13</sup>. Pour Hegel, « l'individu a le droit d'exiger que la science lui donne une échelle pour accéder à son point de vue »<sup>14</sup>. La

<sup>8</sup> Ari Simhon, « Hegel sans secret. Notes sur l'exotérisme hégélien » in Hegel, *Qui pense abstrait ?*, Paris, Hermann, 2007, pp. 43ss.

<sup>9</sup> Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 47, trad. Jarczyk, Labarrière, p. 83. Pour référer aux oeuvres complètes, on utilise la mention GW (suivi du numéro du volume concerné) qui renvoie à : *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 ff. On fera suivre la référence à l'édition critique de la référence à une traduction française, quand celle-ci existe. On indiquera alors seulement le nom du traducteur et la pagination. On retrouvera aisément, au besoin, la référence complète dans la bibliographie qui suit l'article.

<sup>10</sup> L'introduction à la *Science de la logique* dans la version de l'édition de 1832 exprime bien le positionnement des préfaces et des introductions par rapport à la science qu'est, chez Hegel, la logique ou la philosophie en général. Il s'agit « par quelques éclaircissements et réflexions, dans un sens ratiocinant et historial, de rendre plus accessible à la représentation le point de vue à partir duquel cette science est à considérer. » Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 21, p. 27, trad. Jarczyk, Labarrière, p. 20.

<sup>11</sup> Dans une lettre à son disciple Hinrichs, Hegel déplore que celui-ci n'eut inséré à son manuscrit « des adjonctions extérieures, afin de mieux initier le lecteur » (lettre à Hinrichs du 7 avril 1821). Hegel, *Briefe von und an Hegel*, édition de Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1954, p. 254, trad. Carrère, vol 2, p. 223 ss.

<sup>12</sup> « La philosophie est nécessairement et par nature ésotérique et on n'a pas besoin de la tenir secrète car elle l'est bien plutôt par elle-même. » F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, vol. IV, p. 232 ; *Bruno ou du principe divin et naturelle des choses* (trad. Rivelaygue), Paris, L'Herne, Paris, 1987, p. 57). Hegel, lors de sa collaboration avec Schelling à Iéna, semble partager un temps avec ce dernier une conception ésotérique de la philosophie. Il écrit alors que : « la philosophie est par nature quelque chose d'ésotérique, qui n'est pas fait pour le vulgaire, ni pour être mis à la portée du vulgaire ; elle n'est philosophie qu'autant qu'elle s'oppose précisément à l'entendement et du même coup, bien d'avantage au commun [...] : pour ce sens commun, le monde de la philosophie est en soi et pour soi un monde renversé » (Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, GW 4, p. 125 ; trad. Fauquet, p. 94-95). Hegel considère toutefois déjà que cet ésotérisme de la philosophie n'est pas sans rémission pour peu que le commun se départît de ses croyances et fasse l'effort de s'élever au point de vue de la science.

<sup>13</sup> Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, GW 4, p. 125, (trad. Fauquet, p. 95).

<sup>14</sup> Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, p. 23, (trad. Jarczyk, Labarrière, p. 40). On ne sent ici que trop bien l'attitude radicalement opposée au Schelling des *Fernere Darstellungen* pour qui il convenait « de trancher net l'accès à la

*Phénoménologie* se donnera d'ailleurs explicitement pour but de fournir cette *échelle de Jacob* qui permette à l'individu d'atteindre l'éther du savoir absolu. Cette mise à niveau que théorise la *Phénoménologie* est également assumée par tout l'appareil des remarques, des introductions et des préfaces qui accompagne le texte de la philosophie hégélienne. On pourrait dire, dans un vocabulaire austinien, que ces « hors d'œuvre » assurent la « fonction expositive »<sup>15</sup>. Il s'agit de donner une indication de ce qu'est la science à partir du point de vue du lecteur. Nulle trace dans ces remarques de l'usage d'un jargon ésotérique. Hegel n'utilise pas un langage technique, il use de la langue commune<sup>16</sup> en évitant l'inutile brillant des terminologies étrangères<sup>17</sup>. Il s'agit pour lui ni plus ni moins de faire parler la philosophie en allemand<sup>18</sup>. En droit, nul n'est exclu de la compréhension de ses textes. Comme l'écrit Ari Simhon, « Hegel maintient toujours le droit de la conscience commune : si son point de vue doit être dépassé, elle doit elle-même être à même de comprendre la légitimité de ce dépassement ».<sup>19</sup>

La philosophie de Hegel n'est toutefois exotérique qu'au prix d'un long et difficile travail de réflexion, car elle se refuse à simplifier ce qui est. On n'a certes pas manqué de concevoir ce long et difficile travail, revendiqué par Hegel, comme un moyen d'édifier de façon « démagogique » son auditoire et de masquer l'inconsistance de sa philosophie. On sait que Schelling<sup>20</sup> ne se privera pas d'émettre cette critique. L'ironie veut que Schopenhauer la généralise en l'étendant à l'ensemble de la philosophie postkantienne qu'il traitera de charlatanerie<sup>21</sup>. Mais quand bien même le travail que Hegel attendrait de ses lecteurs (ou de

---

philosophie et de l'isoler par tous les côtés du savoir commun de façon qu'aucun chemin ni aucun sentier ne puisse mener de lui à elle ». Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, vol. IV, p. 362.

<sup>15</sup> Cf. John L. Austin, *How to do Things with Words*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1975<sup>2</sup>, p. 161ss.

<sup>16</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12, p. 130, trad. Jarczyk, Labarrière, vol 3, pp. 212-213.

<sup>17</sup> Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, pp. 13-14 (trad. Jarczyk, Labarrière, p. 69).

<sup>18</sup> « La cloison entre la terminologie de la philosophie et celle de la conscience commune reste encore à percer » (Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799 -1808)*, GW 5, p. 501 (68), (trad. Colliot-Thélène, Jarczyk, Kervégan, Labarrière, Lacroix, Lécivain, Longuenesse, Souche-Dagues, Waisgrus, p 79). « Luther a fait parler la Bible en Allemand, vous Homère, (...) je voudrais pour ma part tenter d'apprendre à faire parler allemand la philosophie. » (Hegel, *Briefe I*, p. 99, trad. Carrère, vol I, p. 96). De même que Luther n'aurait pu accomplir sa Réforme sans traduire la Bible en allemand (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, édition de Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 52), la nouveauté philosophique de Hegel est indissociable d'un travail sur la langue : la philosophie doit se dire dans le langage naturel, à défaut de quoi elle ne se réalise pas, elle ne peut faire tenir ensemble sa lettre et son esprit.

<sup>19</sup> Ari Simhon, *La préface de la phénoménologie de l'esprit*, Bruxelles, Ousia, 2003, p.166.

<sup>20</sup> Schelling, *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne* (trad. Marquet), Paris, PUF, 1983, p. 179.

<sup>21</sup> On ne peut pas citer ici exhaustivement les innombrables critiques de Schopenhauer à l'égard de l'idéalisme allemand (et de Hegel, en particulier). Citons en deux à titre d'exemple. « Le caractère distinctif de la philosophie de l'école dite post-kantienne, prise dans son ensemble, est la malhonnêteté ; ses constituants sont le brouillard, la fumée, et ses objectifs sont des intérêts personnels. Ses défenseurs sont intéressés à paraître, non à être : par suite, ce sont des sophistes, pas des philosophes ». Arthur Schopenhauer, *Parerga et paralepomena. Petits écrits philosophiques* (trad. Jean-Pierre Jackson), Paris, Coda, 2005, p. 29. « En toute équité, je me dois de

ses auditeurs) serait en partie imputable aux lacunes de son exposition, il faut se demander s'il n'y a pas aussi derrière cette attente, une exigence de la pensée elle-même. En refusant la transparence immédiate de l'univocité qui désigne plus qu'elle n'exprime les choses, Hegel se refuse à la superficialité d'une communication qui flatte la paresse d'une conscience prise dans le confort de ses certitudes. Il ne s'agit pas de se décider pour un discours et de l'accepter comme tel. Un tel *modus operandi* est tout juste bon pour le dogmatisme de la vieille métaphysique. La philosophie au sens de Hegel n'est pas l'acceptation d'un donné<sup>22</sup> – fut-il discursif – mais la reconstruction décidant du réel à partir de sa structure rationnelle. Il ne faut donc pas se décider *pour* une composition, mais se décider *à* composer ce qui est selon son concept. Cette décision<sup>23</sup> soutenue implique de pouvoir composer avec la substance analysée, c'est-à-dire d'en faire un sujet<sup>24</sup>. La distance qui sépare le sujet de l'objet doit donc être palliée et cela ne se peut que si le sujet est capable de remonter à un universel qui le constitue au même titre que son objet. Cet universel est, pour Hegel, le langage comme medium de l'esprit<sup>25</sup>. A partir du langage, l'objet donné est reconstruit comme une manifestation de l'esprit. En montrant à quel titre un donné est une manifestation de l'esprit, Hegel nous montre donc comment il fait sens pour moi, comment il m'*inter-esse*<sup>26</sup>, puisque l'esprit est ce dont, je suis en tant que personne, une expression singulière. On voit ainsi qu'à la structure linéaire du discours classique doit se surajouter une structure circulaire de réflexion qui peut rendre le discours obscur, mais qui est nécessaire, si l'on veut que ce

---

mentionner que pour faire tourner ce moulin bruyant, un procédé spécial est souvent employé, dont l'invention est imputable à Messieurs Fichte et Schelling. Le truc consiste à artistiquement écrire d'une façon obscure, c'est-à-dire incompréhensible ; la vraie subtilité consiste à arranger son galimatias de manière à faire croire au lecteur que c'est lui qui se trompe s'il ne le comprend pas, alors que l'écrivain sait très bien qu'il est seul responsable, vu qu'il ne dit rien de réellement compréhensible, c'est-à-dire de clairement pensé. Sans ce procédé, MM. Fichte et Schelling n'auraient pu établir leur pseudo-gloire ; mais on sait bien que personne n'a pratiqué ce même truc aussi effrontément et au même degré que Hegel. » *Ibid.*, p.142.

<sup>22</sup> La critique du mythe du donné est à la suite de Sellars un lieu commun des lectures « analytiques » de Hegel. Voir par exemple : John McDowell, « Hegel and the Myth of the Given », in Wolfgang Welsch & Klaus Vieweg (Hg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München, Fink Verlag, 2003, p. 75-88.

<sup>23</sup> Plusieurs commentateurs ont fortement insisté sur le thème de la décision chez Hegel. Voir Éric Weil, *Logique de la Philosophie*, op. cit. ; Pierre-Jean Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, 1981 ; Bernard Bourgeois, *Études Hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992 ; Franck Fischbach, *Le commencement en Philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999 ; Emmanuel Cattin, *La décision de philosopher*, Hildesheim, Olms, 2004.

<sup>24</sup> « Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken ». Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, p.18, trad. Jarczyk, Labarrière, p. 33.

<sup>25</sup> « im Körperlichen hat das Wasser die Funktion dieses Mediums; im Geistigen, insofern in ihm das Analogon eines solchen Verhältnisses stattfindet, ist das Zeichen überhaupt und näher die *Sprache* dafür anzusehen ». Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 12, p. 150 (trad. Jarczyk, Labarrière, p. 242).

<sup>26</sup> En reconnaissant l'origine spirituelle du donné, on passe du registre factuel à celui normatif des concepts, on fait de l'objet donné un « esprit parent », on le comprend comme généré par une puissance, le langage, qui médiatise notre rapport à nous-mêmes en tant qu'appartenant à une communauté fondée en raison. Dans la mesure où l'objet perçu contribue à la sémantique de l'esprit dont on est une figure, on le considère comme digne de notre attention. C'est pour cela qu'il nous *inter-esse* au sens fort.

discours continue à faire sens. Il en résulte un discours récursif qui ne cesse de se reprendre au point que l'on a parfois l'impression de tourner en rond. Mais cela répond à une exigence de la raison qui est de préserver la vie de la pensée, en évitant de la réduire à une représentation ou à une suite axiomatisable de représentations. Pour Hegel, la pensée est une activité. A ce titre, elle ne peut être simplement reproduite dans une représentation, elle doit être conçue par la conscience pensante à partir de son expérience *hic et nunc*<sup>27</sup>.

On peut trouver dans les analyses de la communication qu'ont proposées Adorno et Horkheimer une formulation du péril que Hegel, à la suite de Fichte, essaye d'éviter : celui de la terne répétition d'une lettre que l'esprit aurait déserté. Que l'on nous permette donc un détour par l'école de Francfort pour illustrer l'intention du dire hégélien en tant que discours instituant le sens des discours sur les choses. Pour Adorno, avec Horkheimer, « plus le langage se fonde dans la communication, plus les mots qui jusque-là étaient véhicules substantiels de sens se dégradent et deviennent signes privés de qualité ; plus les mots transmettant ce qui veut être dit sont clairs et transparents, plus ils deviennent opaques et imperméables. »<sup>28</sup> Cela paraît certes paradoxal au premier abord, mais se comprend en somme aisément. L'utilisation de termes qui vont de soi permet une communication irréfléchie, puisqu'on n'a pas à réfléchir pour les utiliser. Hegel écrivait déjà à ce propos, « le bien connu en général, pour la raison qu'il est *bien connu*, n'est pas *connu*. C'est la façon la plus commune de se tromper et de tromper les autres, à propos du connaître, que de présupposer quelque chose comme bien connu »<sup>29</sup>. Adorno a bien perçu que la difficulté de Hegel était liée à une exigence de la pensée, là où la facilité apparente d'un discours transparent nous dédouanait d'avoir à penser<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Hegel entend expliquer la pensée de l'intérieur. Le développement intensif de la pensée d'une conscience inscrite dans un monde spirituel consiste alors à libérer le sens des discours ayant cours ou si l'on préfère de libérer le « vouloir dire » des « dire » prétendant à la science. Il n'y a pas pour Hegel de discours, qui en tant que simplement posé soit vrai, car l'objectivité de la vérité ne se réalise que dans et par un sujet s'y décidant. Hegel se refuse dès lors à tout formalisme, car on ne peut se couper de la synthèse subjective sans perdre un aspect constitutif du sens. Ce faisant, Hegel se prive toutefois aussi des avantages que Ladrière attache aux formalismes : transformation, simplification, extension et auto-contrôle. (Cf. Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977).

<sup>28</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, pp. 172-173.

<sup>29</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Jarczyk et Labarrière), Paris, folio, 1993, vol 1, p. 45. On retrouve également cette idée chez le grand héritier de Hegel qu'est Eric Weil. « Le discours « abstrait » peut prévenir le danger de la compréhension en surface qui fait qu'on ne se croit pas obligé de tout contrôler, parce qu'on pense avoir affaire à du connu [...], l'impression du connu n'est qu'une impression, la suite d'habitudes sentimentales ou verbales, un mode de connaissance inadéquat quand on s'est décidé, non à sentir, mais à comprendre. Il est à craindre que la facilité de la lecture ne soit, en matière de philosophie, un obstacle à l'appropriation et au jugement pertinent. » Éric Weil, *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1996, p. 86.

<sup>30</sup> Pour Adorno, la généralisation du principe de transparence a conduit les hommes à s'engoncer dans les usages établis. « Seuls ce qu'ils n'ont pas à comprendre leur paraît compréhensible ; ce qui est réellement aliéné, le mot

La remise en cause du parti pris de transparence ne va pas sans difficulté. Il entraîne la question suivante, qu'Adorno ne manque pas de se poser face à Hegel : comment le lire ?<sup>31</sup> C'est en effet là qu'est peut-être toute la difficulté. Hegel revendique une « nouvelle philosophie »<sup>32</sup>, mais utilise le langage commun. Or, ce dernier paraît résister à l'exposé d'une pensée non commune<sup>33</sup>. C'est pourquoi Hegel en fait un usage particulier, qui apparaît hermétique au premier abord, et qui joue sur la plurivocité des termes afin de montrer comment les notions bien connues s'ouvrent à de multiples rapports insoupçonnés. Dans cette utilisation plurivoque des termes, il y a un risque patent de malentendus. Certains commentateurs ont d'ailleurs souligné le caractère désorientant des terminologies hégéliennes<sup>34</sup>. Il est donc important de reconnaître si l'on veut éclairer le lecteur que, si Hegel utilise la langue commune, il réforme son utilisation univoque et transparente. Cette réforme du langage obéit à la loi sémantico-logique qui veut que chaque terme soit l'« interprétant »<sup>35</sup> d'un autre. Si l'on isole une proposition du discours hégélien, celle-ci, en traduisant la philosophie hégélienne, semble bien la trahir aussi, car le discours de la pensée ne construit son sens que dans la corrélation totale des concepts mis en jeu. En bref, Hegel ne considère

---

usé à force d'avoir servi, les touche parce qu'il leur est familier. » (Theodor Wiesengrund Adorno, *Minimalia Moralia*, Paris, Payot, 1980, § 64, p. 98).

<sup>31</sup> Adorno, Theodor Wiesengrund, « Skoteinos oder wie zu lesen sei » in *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1963.

<sup>32</sup> Cf. La *Selbstanzeige* de la *Phénoménologie* parue dans la gazette de Bamberg des 28 juin et 9 juillet 1807 citée en appendice de la traduction de Jarczyk et Labarrière de la *Phénoménologie*, p. 944.

<sup>33</sup> « Hegel nimmt die Sprache nicht wie Schelling als ein gegebenes Werkzeug, dessen ihm selbst innewohnende Beschaffenheit und durch es selbst bedingte Gebrauchsweise dem Denken gewisse unüberschreitbare Grenzen steckt und feste Bahnen vorschreibt, sondern er zwingt diesem Werkzeug seinen eigenen Geist auf, er macht es zu einem Willen – und kraftlosen bloßen Mittler, er sucht den Widerstand, den es ihm entgegengesetzt, zu brechen und der erweitert dadurch die Grenzen der Ausdrucksmöglichkeit. » Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr Verlag, 1924, vol II, p. 210.

<sup>34</sup> A titre d'exemple, McTaggart écrit au sujet de la logique hégélienne que « la catégorie de vie ne s'applique pas seulement à ce qui est fréquemment appelé être vivant, mais est également vrai de toute réalité » (John McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, New York, Russel & Russel, 1964, p. 274). Prenant appui sur de telles reformulations de concepts courants, Rosenfield n'hésite pas à dire que « Hegel aurait dû mieux soigner l'emploi de certains mots, mettant en relief avec une plus grande force, l'enchaînement logique de différenciation d'une identité qui se situe au niveau de la pensée pure, tout en prenant des précautions avec certains concepts issus de sciences réelles, comme s'il avait affaire à une réalité empirique » (Denis L. Rosenfield, « Comment peut-on parler de la vie chez Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2007, p. 9). On notera que le reproche n'est pas neuf. Louis-Alexandre Foucher de Careil note dès 1862 dans son commentaire que dans les livres de Hegel, il « est question, dans le domaine intellectuel pur, de naissances et de morts, comme sur les registres d'une municipalité, et d'attraction et de répulsion, comme dans un livre de physique. Il y parle d'une substance logique, jusqu'à ce jour insaisissable à nos alambics, sur laquelle il travaille comme un autre sur l'oxygène ou le gaz carbonique, qui vit et se meurt en nous et dans les choses, et cette substance est l'idée. ». Alexandre Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer. Études sur la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à nos jours*, Paris, Hachette, 1862, p. 127.

<sup>35</sup> Ce concept, introduit par Peirce (Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, II et IV, Cambridge, Mass., 1932, 1934), et repris notamment par Jakobson, signifie que chaque signe ne peut être compris qu'à la lumière d'autres signes qui l'éclairent ou l'interprètent. En soulignant le caractère linguistique de la sémantique, la notion de Peirce fait signe vers l'idée quiniénne d'un holisme sémantique, qu'on retrouve aussi chez Hegel. Cf. Robert Brandom, « Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology », *Hegel-Studien*, 2001, n°36, pp. 57-92.

pas son discours comme la traduction d'un donné philosophique, mais bien comme la création du sens dans le langage par la construction progressive d'un réseau de connexions de pensées. En d'autres termes, son discours est institution du sens. Le discours philosophique ne livre le sens que si le sujet s'y jette « à corps perdu »<sup>36</sup>. Cela signifie que le dire hégélien est moins la représentation seconde d'un vouloir dire, qu'il n'est le lieu ou plutôt le « milieu » de ce vouloir dire. Nous allons d'abord voir ce qu'il en est dans la *Phénoménologie*, nous aborderons ensuite *l'Encyclopédie*.

## 2. Dire et vouloir dire dans la *Phénoménologie de l'esprit*

La *Phénoménologie* présente l'expérience que la conscience fait, lorsque, animée par la décision de philosopher, elle teste la pertinence de ses savoirs finis et les abandonne successivement au profit d'une attitude de pensée qui considère le savoir non plus comme une représentation morte et figée (une référence objective), mais comme une expérience, c'est-à-dire un savoir qui fait toujours aussi du sujet son objet (une auto-référence).<sup>37</sup> Considéré seulement objectivement, un savoir ne fait pas sens. Il faut voir comment il se lie au sujet pour en éprouver la dimension acculturante. C'est ce que fait Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. Il y montre comment la conscience, en parcourant les différentes époques de la culture, en vient à ne plus se laisser capter unilatéralement par aucun savoir fini et reconnaît que les savoirs ne prennent sens que sur base d'une logique spéculative qui lie la conscience à son objet.

Si les commentateurs s'accordent en général sur l'intention globale de la *Phénoménologie*, ils restent souvent sceptiques quant à la réussite de l'entreprise hégélienne. En tenant compte de leurs remarques, on peut se poser la question suivante : la *Phénoménologie* dit-elle bien le sens de ce que la conscience se décidant pour la science veut dire ? Une telle question ne peut que rappeler la situation avec laquelle s'ouvre le développement de la *Phénoménologie de l'esprit*. Hegel y imagine une conscience naïve qui voudrait dire ce qu'est l'être, mais qui échouerait à le dire. Cette conscience indiquerait au moyen du langage ce qu'elle perçoit, mais loin de donner tel quel l'essence de ce qu'elle perçoit, elle en ferait une variable libre, un déictique, qui ne recevrait son contenu que du contexte de l'énonciation. Elle dira ainsi que l'être est « ceci ». Mais le « ceci » n'a pas de

---

<sup>36</sup> Hegel utilise cette expression parlante – en français dans le texte – pour décrire ce qu'exige l'étude de la philosophie. Voir Hegel, *Differenzschrift*, GW 4, p. 11, (trad. Mery, p. 85).

<sup>37</sup> Voir à ce sujet : Guillaume Lejeune, « Système et langage chez Hegel à la lumière du concept logique de paraconsistance », *Mosaïque*, 2010, pp. 67-85.

valeur absolue, il est moins un « dire » qu'un « vouloir dire ». Hegel utilise le terme « *meinen* », et, jouant sur les mots (rapprochant le verbe *meinen* de l'adjectif possessif *mein*), montre que la visée est fonction de la subjectivité en jeu.

Cela ne veut toutefois pas dire pour lui que la visée ne soit que subjective. A partir du moment où elle s'énonce, la visée se donne dans l'objectivité. Considérée sous cet angle, l'énonciation est la monstration objective de l'attitude aporétique de la conscience. En d'autres termes, dans l'énonciation, la visée n'est déjà plus *pour la conscience* seulement, car le langage est *pour autrui*, étant fondamentalement universel pour Hegel. Si la vérité discursive n'était que fonction de la subjectivité en jeu, comme c'est le cas chez Protagoras, qui prolonge le relativisme héraclitéen, on devrait être conduit ou bien à se taire<sup>38</sup> ou bien à tenir un discours impersonnel. Dans le premier cas, on nierait, au niveau de la certitude sensible, le langage, le « dire », pour préserver son « vouloir dire » intact. On fonderait alors la vérité sur quelque chose d'intangible comme le sentiment. Pour Hegel, c'est l'option que les Romantiques ont pris, au risque de saper les bases de la communication. Dans le second cas, on nierait le « vouloir dire » pour préserver la puissance du dire intacte. On peut penser que c'est ce qu'a essayé Maurice Blanchot dans son *écriture du désastre* en dédisant ce qu'il disait afin de faire apparaître un langage sans intentionnalité, qui s'assimilerait à l'*Il y a* dont parle Levinas ou à l'*Être*, dont parle Heidegger.

Pour Hegel, une telle alternative ne se pose pas. On n'a pas à choisir entre Charybde et Scylla. L'opposition du « vouloir dire » au « dire » est une opposition interne au langage. Ce dernier ne peut pas vraiment être remis en cause, car il ne survient pas au cours de l'expérience. La conscience est toujours déjà dans le langage, c'est pourquoi ce qu'elle remet en cause, c'est son rapport au langage, sa position dans l'espace du langage et non le langage en tant que tel. Il n'y a donc pas à choisir entre un « vouloir dire » inexprimable et un « dire » impersonnel. Le vouloir de la conscience s'étant décidé pour la philosophie est d'emblée un vouloir dire qui s'énonce<sup>39</sup>. La conscience est d'emblée dans le « dire »<sup>40</sup>, mais celui-ci ne

---

<sup>38</sup> C'est du moins, ce que nous montre Platon dans le *Théétète*. On trouvera une intéressante mise en parallèle de l'ouverture de la *Phénoménologie* et du *Théétète* dans : Andreas Graeser, « *Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Sinneswahrnehmung im Theaitet* », *Revue de Philosophie Ancienne*, 1985, pp. 39-57.

<sup>39</sup> On peut y voir là une thèse expressionniste qu'approfondiront dans la lignée de Herder et Hegel, des philosophes comme Charles Taylor, Robert Pippin ou encore Eric Weil.

<sup>40</sup> Comme le remarque Bodammer, la conscience sensible a déjà un monde idéal organisé dans le langage (Cf. Theodor Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache: Interpretationen zu Hegels Ausserungen über die Sprache*, Hamburg, Meiner, 1969, p. 72), ce n'est donc pas le langage, comme le voudrait Josef Simon (*Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, p. 20) qui, à proprement parler, met en branle le mouvement philosophique, mais la mise en question du rapport naïf au langage (Theodor Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, op cit., p. 83).

correspond pas immédiatement au « vouloir dire » censé lui correspondre. Elle n'a pas encore pris la mesure de son langage. La conscience use du langage, comme d'un pur geste indexical, qui à ce stade se distingue mal d'un langage privé. Elle utilise alors le langage naïvement. Hegel se refuse donc à l'alternative telle que la présente Feuerbach<sup>41</sup>. La conscience naturelle ne choisit pas entre sa certitude sensible et le langage. Sauf à se refuser à la logique de son expérience, elle ne remet pas en cause le potentiel du langage, mais tente de libérer celui-ci par l'adoption d'une attitude qui permette de conserver la singularité visée en déterminant l'universel abstrait du langage. En d'autres termes, ce dont il s'agit, c'est de remettre en cause l'attitude de la conscience dans le langage, ce que Josef Simon appelle la « *Sprachlichkeit* » de la conscience<sup>42</sup>.

Le langage de la certitude sensible n'est encore qu'un geste qui faute de porter en soi la médiation du contexte, ne peut se passer de la présence effective des choses sensibles. Cette conception est d'ailleurs admirablement dénigrée par Swift. Ce dernier montre, dans les *Voyages de Gulliver*, le ridicule d'un langage qui ne pourrait se passer de la présence effective des choses. « Puisque les mots ne servent qu'à désigner les choses, il vaudrait mieux que chaque homme transportât sur soi toutes les choses dont il avait l'intention de parler. [...] Nombreux sont, parmi l'élite de la pensée et de la culture, ceux qui ont adopté ce nouveau langage par choses. Ils ne lui trouvent d'ailleurs qu'un seul inconvénient: c'est que, lorsque les sujets de conversation sont abondants et variés, l'on peut être forcé de porter sur son dos un ballot très volumineux des différentes choses à débattre, quand on n'a pas les moyens d'entretenir deux solides valets à cet effet. »<sup>43</sup>

En d'autres termes, la certitude sensible réduit le langage à un « désigner » qui fait que son expérience, tend vers l'indicible de la pure immédiateté. Heureusement on n'en reste pas là, car son « vouloir dire » de conscience plongée dans l'immédiateté sensible lui apparaît

---

<sup>41</sup> Pour Feuerbach, deux attitudes sont possibles dans la certitude sensible : douter du langage ou douter du savoir de la certitude sensible. Selon lui, le doute quant au langage est l'attitude que la conscience sensible suivrait. « Pour la conscience sensible, le langage est justement l'irréel, le nul. Comment donc la conscience sensible peut-elle trouver ou voir sa réfutation dans l'impossibilité de dire l'être singulier ? C'est une réfutation du langage que la conscience sensible trouve justement dans ce fait et non pas une réfutation de la certitude sensible. » Ludwig Feuerbach, « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel. (1839) » in *Manifestes philosophiques* (trad. Althusser), Paris, PUF, 1960, p. 38. En bref, selon Feuerbach, la conscience conserverait son « vouloir dire » et accuserait le langage de ne pas être à même de traduire ses visées. Mais, dans la mesure, où pour Hegel, il n'y a de conscience que dans le langage, on comprend bien qu'une telle attitude consisterait à perdre le « vouloir dire » en éliminant le « dire ».

<sup>42</sup> On retrouve ce concept au coeur du projet de Liebrucks qui est d'amener l'homme à la conscience de son caractère linguistique (*Den Menschen auf den Stand der Sprachlichkeit seines Bewusstseins zu bringen!*). Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Band 1, Einleitung, Spannweite des Problems : von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung. Akademie, Frankfurt 1964, p. 2. Le concept est ensuite repris et popularisé par Josef Simon dans son livre sur Hegel. Cf. Josef Simon, *Das Problem der Sprache*, op.cit.

<sup>43</sup> Jonathan Swift, « Voyage à Balvidar », *Les Voyages de Gulliver* (1726), *Œuvres complètes*, trad. É. Pons, Gallimard, La Pléiade, 1965, pp. 194-195.

défectueux sitôt qu'elle tente de se l'expliquer, de se le dire. En d'autres, termes son discours perd son évidence une fois qu'elle ne s'en considère plus seulement comme en étant l'auteur, mais aussi comme en étant le destinataire. Cette perte d'évidence, qui surgit quand la conscience passe de la référence à l'autoréférence, va l'amener à reformuler son expérience. En traduisant son expérience dans un nouveau langage, elle va la réfléchir. Elle va alors pouvoir distinguer entre l'apparaître phénoménal de son dire et l'essence (le vouloir dire) de celui-ci. En réfléchissant de la sorte son langage, la conscience va pouvoir remonter de la multiplicité des dire au vouloir dire sous-tendant l'ensemble des dire possibles. Une fois celui-ci atteint dans ce que Hegel appelle le savoir absolu, la conscience pourra déduire du vouloir dire les catégories du dire, tâche que Hegel réserve à la *Science de la logique*.

Dans son plan initial, la *Phénoménologie* devait constituer la première partie du *Système de la science*, la remontée des dire au vouloir dire; la *Science de la logique* devait quant à elle présenter la déduction des dire à partir du vouloir dire. Hegel a, par la suite, modifié son programme initial. Il a considéré que l'ensemble du système était déjà compris dans la *Phénoménologie* sous une modalité « en soi et pour la conscience » et qu'il fallait redévelopper l'ensemble de la construction sous une modalité « en soi et pour soi », tel est le projet encyclopédique. Par rapport à l'*Encyclopédie*, on peut dire que la *Phénoménologie* est « la monstration du discours à travers les langages »<sup>44</sup>, là où celle-ci sera la monstration des langages à travers le discours. D'une certaine façon, la *Phénoménologie* ne fait qu'amener au point à partir duquel l'*Encyclopédie* va se développer. Le savoir absolu peut dès lors être défini à la suite de Christophe Laudou comme « un discours qui s'émancipe du sujet qui le porte et susceptible de fonder en vérité l'ensemble des discours dont l'homme est le sujet ».<sup>45</sup>

Au niveau de la structure de l'œuvre, dans la *Phénoménologie*, le dire exprimant comment la conscience et ses dire arrivent au concept de leur vouloir dire est structuré par un dialogue entre le dire de la conscience naturelle et son vouloir dire que révèle la conscience philosophique. Cette dualité structurelle est marquée par l'emploi plus ou moins systématique des expressions « pour la conscience » et « pour nous ». L'expression « pour la conscience » exprime le point de vue de la conscience qui expérimente. L'expression « pour nous » nous dit ce que ce point de vue veut dire, elle est d'un usage peu courant dans la *Phénoménologie* (seulement 49 occurrences)<sup>46</sup>, mais elle est souvent sous-entendue, les textes « pour nous »

---

<sup>44</sup> Jean Quillien, « Langage et esprit objectif », in *Actes du Congrès Hegel de Lille*, PUL, 1968, p. 306.

<sup>45</sup> Christophe Laudou, *L'esprit des systèmes. L'idéalisme allemand et la question du savoir absolu*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 81.

<sup>46</sup> Cf. Jacques Gauvin, « 'Für uns' dans la Phénoménologie de l'esprit », *Archives de Philosophie*, oct.-déc. 1970, pp. 574-579.

couvrant, d'après Labarrière<sup>47</sup>, la majeure partie de l'œuvre. A la fin de la *Phénoménologie*, cette structure duelle qui charpente l'exposition se résorbe. La conscience est à la hauteur de sa vérité, sa vérité est égale à sa certitude. Elle est savoir absolu, elle ne recherche plus le sens hors de son expérience, mais étend celle-ci à l'ensemble de ses discours. Son dire est désormais égale à son vouloir dire.

### 3. Le vouloir dans la *Logique* et l'*Encyclopédie*

Dans la *Phénoménologie*, le « dire » et le « vouloir dire » dialoguent, car on se trouve aux confins de deux registres de discours<sup>48</sup> : le narratif (le récit de la conscience) et l'interprétatif (la signification de ce récit au niveau du *pour nous*). Ce qui sous-tend ce dialogue, c'est la « logique derrière la conscience »<sup>49</sup>. Cette logique constitue un registre de langage qui se situe à la fois en deçà et au-delà du « dire » et du « vouloir dire » et qui a pour visée la validité du discours en tant que telle – validité qui chez Hegel dépend de la capacité du discours à être sa propre mesure. Comme on l'a montré, cette logique n'est pas envisagée pour elle-même dans la *Phénoménologie*, mais seulement dans son rapport à la conscience. En ce sens, la dimension herméneutique qui reproduit l'intention de la conscience y est encore présente, mais elle tend à disparaître dans le système ultérieur qui s'expose selon le point de vue d'un discours qui est sa propre mesure, qui est son « auto-commentaire »<sup>50</sup>.

Contrairement à la *Phénoménologie*, la *Science de la Logique*, l'*Encyclopédie* et les *Principes de la Philosophie du droit* n'ont pas pour tâche de présenter l'instanciation du discours. Ces œuvres n'exposent pas le travail du philosophe inscrivant son expérience dans le registre d'un discours systématique, mais le fruit de ce travail. Dans la *Phénoménologie*, l'interprétation de la narration du contenu de l'expérience nous conduisait pas à pas au savoir absolu comme structure normative de la raison. En d'autres termes, la science structurait, en tant que « vouloir dire », les « dire » de la conscience, qui rapportés à l'économie du tout révélaient leur valeur conceptuelle. Avec l'*Encyclopédie*, on change de registre de discours. On n'expose plus l'interprétation de la narration conscientielle dans des textes *pour nous*,

---

<sup>47</sup> Pierre-Jean. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 216ss.

<sup>48</sup> Dans le chapitre ici, nous utilisons les registres du discours que sont l'interprétation, la narration, l'argumentation et la reconstruction dans le sens défini par Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience*, Paris, Cerf, 1991, tome I. Pour un exposé plus succinct, voir Jean-Marc Ferry, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 2004, pp. 61-62.

<sup>49</sup> C'est du moins ce que Hegel écrit dans ses notes préparatoires à la seconde édition de sa *Phénoménologie*. Cité en appendice dans la traduction de Jarczyk et Labarrière, p. 951.

<sup>50</sup> Voir Dominique Dubarle, *Logos et formalisation*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 233.

mais bien la reconstruction de l'argument logique dans des remarques contextuelles. Il ne s'agit plus de dire ce que veut dire la conscience, mais de traduire ce que dit la science dans les narrations scientifiques ayant cours. Dans *l'Encyclopédie*, le « vouloir dire » de la science est reconstruit dans les « dire » de la conscience (remarques contextuelles, etc.). Ici, l'argumentatif (le « vouloir dire » articulé) est moins le résultat que la base, laquelle se trouve illustrée dans des remarques, dont le but est de permettre au lecteur de reconstruire au sein de sa propre narrativité l'argument logique qui est développé. Le sens du dialogique des remarques est ainsi de *reconstruire* l'argument au sein des narrations ayant cours.

Si le sens des remarques est d'« aider le lecteur à comprendre »<sup>51</sup>, il ne s'agit pas ici d'aider son interprétation. Envisagées dans ce registre du discours, les remarques ne seraient pas très éclairantes. C'est d'ailleurs ce que remarquait Bruno Haas au cours d'un de ses séminaires à la Sorbonne. Il expliquait alors avec pertinence que les remarques de la *Science de la logique* ne nous aident pas à comprendre l'argument et qu'on pourrait très bien lire la *Science de la logique* et comprendre son argumentation en les laissant tomber. « Aider à comprendre » dans le cas des remarques doit donc être saisi en un sens *reconstructif* et non en un sens *interprétatif*. La tâche des remarques serait alors plus précisément formulée si l'on disait que leur visée est d'aider le lecteur à se comprendre dans la trame du texte. C'est une exigence maintes fois répétée par Fichte que le lecteur doit se faire auteur<sup>52</sup>. On la retrouve chez Hegel dont l'effacement<sup>53</sup>, nous invite à nous comprendre dans le texte. Le statut des remarques est dès lors moins herméneutique que reconstructif. L'idée hégélienne que le texte parle de lui-même s'associe à une rhétorique de la clarté selon laquelle il n'y a pas à reconstruire l'*intentio auctoris*, mais à suivre le développement des concepts. En d'autres termes, toute herméneutique psychologique, dont le but serait de reproduire la visée de l'auteur à partir d'une interprétation des conditions et du contexte d'énonciation est ici hors de propos. Le texte est son propre contexte. Il dit ce qu'il veut dire.

Si l'on continue à se rapporter au crible des puissances du langage de Jean-Marc Ferry, il faudrait dire que le registre interprétatif est oblitéré. Les inter-textes que sont les remarques servent moins à expliciter le texte, à lui prêter un sens, qu'à le reconstruire au sein de narrations ou de théories plus concrètes. Si le texte dit ce qu'il veut dire, il peut le dire

---

<sup>51</sup> Hegel, *Briefe II*, p. 254 ; trad. Carrère, vol 2, p. 223 ss.

<sup>52</sup> Citons en guise d'exemple l'avant-propos de La destination de l'homme de Fichte. « Il me reste à rappeler à des lecteurs, peu nombreux il est vrai, que le Moi qui parle dans le livre n'est nullement l'auteur, mais que celui-ci souhaite au contraire que son lecteur devienne ce Moi. » J.G. Fichte, « Die Bestimmung des Menschen », in Fichte, *Gesamtausgabe*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1981, vol. I, 6, édité par Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. 1981, p. 189, trad. Goddard, p. 48. Notons que Jean-Paul Richter se gaussera de cette exigence de Fichte dans sa *Clavis* en se revendiquant le titre d'auteur de la *Wissenschaftslehre*.

<sup>53</sup> Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, p. 49, trad. Jarczyk et Labarrière, p. 86.

diversement, c'est pourquoi le texte peut se traduire dans des remarques afin que son « dire » soit parlant pour tous. La *reconstruction*, dont il est ici question, ne se fait pas ici sur base de l'interprétation de l'intention auctoriale, mais à partir de la logique (l'argumentation) que se donne le texte en s'énonçant. On ne sort donc pas du texte pour l'interpréter, il est sa propre mesure – et cette mesure est la logique. Cette logique, les remarques concrètes l'explicitent moins extérieurement, qu'elles ne la reconstruisent concrètement. Il faut donc ici être précis quand on veut parler d'herméneutique chez Hegel. Les remarques ne proposent pas une herméneutique du texte, mais servent à une reconstruction de celui-ci dans le contexte polémique et circonstancié des discussions d'alors. Quant aux préfaces, si elles indiquent comment lire le texte, elles le font en un sens bien particulier puisque ce qu'elles indiquent est que l'interprétation doit laisser place à une reconstruction immanente. Chez Hegel, le discours ne doit donc pas se transformer en une positivité à interpréter, il ne vaut que dans la mesure où il est investi par un sujet qui *veuille* le reconstruire.

On pourrait ici remarquer que l'on a, dans cet article, abusivement rapproché le terme de « vouloir dire » (*Meinen*) du terme de « vouloir » (*Willen*), ce que ne permettrait pas les termes allemands utilisés par Hegel. Un tel reproche, pour légitime qu'il paraisse, ne tient cependant pas. La volonté (*Wille*) chez Hegel est le concept de base de son droit (*Recht*)<sup>54</sup>. Or les « dire » (*Sagen*) en se remarquant dans des polémiques sur ce qui relève du « vouloir dire » (*Meinen*) au sein des différentes sciences concernent le « droit » (*Recht*) que le lecteur a de savoir<sup>55</sup>. Hegel dit ce que veut dire la raison effective en se plaçant au niveau des opinions les plus répandues pour faire droit au lecteur et par là respecter sa volonté rationnelle qui fait de lui une personne<sup>56</sup>.

Pour Hegel, le dire et le vouloir sont à penser de concert, puisque le vouloir est à concevoir dans son unité avec l'intelligence (*Intelligenz*)<sup>57</sup>, dont l'accomplissement se fait par le moyen du langage. C'est pourquoi le dire doit se montrer à partir des opinions les plus répandues, pour que le lecteur puisse vouloir dans le dire, pour qu'il puisse élever son « vouloir dire » au dire et traduire ce dire universel dans son « vouloir dire » ponctuel. Cette

---

<sup>54</sup> « Le terrain du droit est, de manière générale, le *spirituel*, et sa situation et son point de départ plus précis sont la *volonté* qui est *libre* ». Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GW 14,1, §4, p. 31, trad. Kervégan, p. 119.

<sup>55</sup> « L'individu a le droit d'exiger que la science lui tende l'échelle au moins jusqu'à ce point de vue. Son droit se fonde sur son autonomie absolue, qu'il sait posséder dans chaque figure de son savoir, car en chacune, qu'elle soit reconnue ou non par la science, et que le contenu en soit ce qu'il veut, l'individu est en même temps la forme absolue ou a la *certitude immédiate* de lui-même; et si on préfère cette expression, il est ainsi un *être* inconditionné. » Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, p. 23, trad. Jarczyk, Labarrière, pp. 40-41.

<sup>56</sup> Cf. Hegel, *Grundlinien*, GW 14,1, § 35, p. 51.

<sup>57</sup> Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, GW 20, § 481, p. 476.

volonté de communication du sens que Hegel poursuit, après Kant, en évitant les travers d'un exposé charmant dont les facilités masqueraient la complexité des choses nous permet de mieux comprendre l'instanciation du discours hégélien où le sens n'est pas déjà joué, mais a à se laisser reconstruire dans le langage.

En fait, comme on va le voir, le fait de reconstruire le discours dans des remarques introduit une certaine plasticité dans l'usage du langage. Or, pour s'élever de l'usage référentiel du langage à un langage autoréférentiel qui fasse du discours une expérience de sens, il s'agit pour le lecteur de se détacher des représentations et de les réfléchir dans leurs articulations, en l'occurrence de relier logiquement les différentes pensées du discours<sup>58</sup>. Certes, Hegel s'essaye à présenter les pensées de façon systématique, mais le lecteur peut percevoir extérieurement les liens logiques et faire du discours hégélien un simple agrégat de pensées. Le lecteur n'évitera se travers que s'il ne se contente pas de suivre seulement linéairement l'enchaînement des pensées, mais qu'il se prête au jeu de cette pensée qui s'énonce, ce qui implique de revenir sur ce qui a été énoncé, de le réfléchir en fonction de ce qui est alors nouvellement conçu et par là de s'orienter vers une nouvelle façon d'appréhender les choses. Le *dire* de la science sans le *vouloir* du lecteur échoue dans son *vouloir dire*. C'est pourquoi, Hegel donne, dans les remarques qu'il propose, l'occasion au lecteur d'éprouver les liens logiques à même la concrétude des problématiques de l'époque. Par là, c'est moins un approfondissement du dire de la science qu'il suscite que la volonté du lecteur à se comprendre dans ce dire, à s'investir dans les liens logiques qui charpente le discours de la pensée.

Comme on le voit, le système hégélien repose sur l'idée d'un langage qui n'est pas figé, mais qui construit son sens progressivement au cours du discours et qui peut se reconstruire à partir de remarques contextualisantes. Le langage est en ce sens le milieu de la construction du sens. Il ne donne pas le sens, il donne à construire le sens. Cela mérite d'y attacher une certaine attention. On conçoit parfois naïvement le langage comme décrivant un sens réalisé. Le langage fixe alors le sens perçu dans un système de signes conventionnels. Le langage peut certes être utilisé de cette façon, mais pas pour ce qui concerne une philosophie qui se veut expérience du sens, il faut qu'une autre ressource du langage soit mise en œuvre. C'est, dès lors, en investiguant les ressources du langage mises en œuvre dans le discours spéculatif que nous aimerions conclure notre article sur l'implication de la dimension volitive dans l'énoncé du système hégélien.

---

<sup>58</sup> « Die Gedanken nicht logisch aufgefasst, sind ungenügend das Denken auszudrücken. » Hegel, *Vorlesungen über die Logik*, GW 23,1, p. 225.

#### 4. L'instanciation linguistique du discours hégélien

Pour Hegel, « c'est dans [les] noms que nous *pensons* »<sup>59</sup>. Il n'y a pas de pensée sans langage. La pensée ne préexiste pas au langage, elle se réalise dans le langage. Il reste que le langage apparaît double au premier abord. Hegel le remarque à plusieurs reprises<sup>60</sup>. Il y aurait le langage des dieux qui dit les choses et, ce faisant, les fait être – le « *logos prophorikos* » qui ouvre la Genèse – et le langage des hommes éphémères qui représentent ce qui est sous la forme inadéquate d'une pensée d'entendement. Pour Hegel, ces deux langages ne sont pas vraiment à comprendre comme deux langues différentes, mais plutôt comme deux puissances distinctes dans l'expression<sup>61</sup>. Le langage – comme puissance de l'entendement – représente, mais échoue à dire ce qu'il veut dire, tandis que le langage – comme puissance de la raison – veut dire ce qu'il dit en le concevant. En bref, le premier langage établit un fossé entre le sujet et l'objet ; alors que dans le deuxième langage, l'homme ne décrit les choses objectives qu'en tant qu'il les reproduit à partir de sa subjectivité.

De même que Dieu se reconnaît dans sa création et s'exprime en chaque chose, l'homme qui parle le langage du concept se reconnaît créer le sens dans son langage. Il retrouve d'ailleurs le sens à l'œuvre dans tout discours scientifique et s'efforce de traduire les différents discours les uns dans les autres afin de fluidifier les représentations que ceux-ci mettent en jeu. Certains ont alors vu dans ce discours des discours qu'est *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, une espèce de soupe philosophique où se mélangeraient des éléments issus de diverses sciences. Foucher de Careil écrit ainsi que Hegel crée « une sorte de langue scientifique empruntée aux sciences les plus diverses, véritable Babel intellectuelle qui renouvelle le prodige de la confusion des langues. Il copie les livres de physique et de chimie, Burdach, sur la physiologie, Schulze sur la vie des plantes, Ampère sur les courants magnétiques ; tout lui est science de l'esprit. »<sup>62</sup>

Une telle remarque n'est pas dénuée de fondement. Mais, pour comprendre la portée du brassage hégélien, il faut ajouter que le dieu hégélien n'est pas un dieu jaloux. Cela signifie

---

<sup>59</sup> « Es ist in Namen, daß wir *denken*. » Hegel, GW 20, § 462, p. 460.

<sup>60</sup> « Le langage est exposé au destin de servir aussi bien à la dissimulation qu'à la révélation des pensées humaines. » Hegel, *Encyklopädie*, GW 25, 2, § 411 Z., p. 1063, trad. Bourgeois, p. 517. Les extériorisations (*Aeusserungen*) du langage et du travail sont à la fois trop et trop peu : « *trop* – parce que l'intérieur fait irruption en elles, aucune opposition ne demeure entre elles et lui ; elles ne donnent pas seulement une expression de l'intérieur, mais lui-même immédiatement ; *trop peu* – parce que l'intérieur, dans [le] langage et [l'] action, fait de soi quelque chose d'autre, il s'abandonne, par-là, à l'élément de la transmutation, qui inverse la parole dite et l'acte accompli, et en fait quelque chose d'autre que ce qu'ils sont en et pour soi en tant qu'actions de cet individu déterminé ». Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, p. 173.

<sup>61</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, GW 19, p. 12, trad. Bourgeois, p. 130.

<sup>62</sup> Alexandre Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer*, Paris, Hachette, 1862, pp. 123-124.

concrètement que le langage divin est déjà compris dans les dialectes que pratiquent les hommes, auquel il revient d'essayer d'être à la hauteur du caractère divin de leur langage en retrouvant derrière les différents discours positifs la logique du sens qui s'y joue. Il s'agit en quelque sorte d'élever au concept les représentations des différentes sciences en les fluidifiant, en les faisant dialoguer avec les représentations des autres sciences. De la sorte, l'homme crée à partir des discours existants le sens et retrouve la « nature divine »<sup>63</sup> de l'acte de parler. La multitude des langues humaines n'est un problème que si l'on n'est pas à même d'en faire une expérience de sens. Hegel crée dès lors moins une Babel intellectuelle, qu'il ne tente de conjurer la malédiction de la Babel qu'est la science cloisonnée en disciplines spécifiques qui ne communiquent plus, en nous menant à une Pentecôte spéculative, laquelle serait la reconduction des dialectes scientifiques à la dialectique du sens.

La raison chez Hegel ne survient que dans et par un langage qui crée un monde. La formation (*Bildung*) de l'homme ne se fera que dans la mesure où il se fait l'image (*Bild*) du créateur, en prenant conscience du caractère performatif de son discours. Or un discours a toujours tendance à devenir lettre morte. Entre l'esprit et la lettre de la philosophie, il y a, comme le montre Fichte<sup>64</sup>, une tension que le philosophe doit s'efforcer de résoudre en se faisant artiste, en « recréant »<sup>65</sup> le langage à son intention. Sans cet effort de repenser le langage, la méfiance qui, dès le *Phèdre* de Platon, est portée à l'endroit des écrits de philosophie se verrait justifiée. Le langage qui n'est pas traversé d'un mouvement de réflexivité se coupe de la vie et devient l'objet de la « froide érudition des livres qui s'imprime dans le cerveau que par des signes morts »<sup>66</sup>.

Hegel s'est efforcé de faire place à un vivant investissement de son système. C'est pour cela que ses discours contiennent deux types de textes : les textes *de* philosophie et les textes *sur la* philosophie<sup>67</sup>. Les textes de philosophie expriment la dialectique du sens *en soi* indépendamment du lecteur concret. Les textes sur la philosophie (préfaces, introductions et

---

<sup>63</sup> Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, p. 70, trad. Jarczyk et Labarrière, p. 120.

<sup>64</sup> J.G. Fichte, « Über Buchstabe und Geist in der Philosophie », in Fichte, *Gesamtausgabe*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1971, Vol. II, 3, édité par Reinhard Lauth et Hans Jacob, p. 295 ss., trad. Luc Ferry, p. 79 ss.

<sup>65</sup> August Wilhelm Schlegel, *Leçons sur l'art et la littérature* in Nancy, Lacoue-Labarthe (éds.), *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 345.

<sup>66</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise / Nathan le sage* (1779), édition bilingue, trad. Robert Pitrou, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, acte 5, scène 6, p. 371. Ce passage est régulièrement cité par le jeune Hegel dans ses écrits.

<sup>67</sup> Sur cette différence, voir Joseph Gauvin, « Le langage de la dialectique dans la Phénoménologie. Illustration de quelques principes herméneutiques », *Hegel-Jahrbuch*, 1975.

remarques<sup>68</sup>) sont, quant à eux, des textes dialogiques qui contextualisent le texte de la philosophie, et, ce faisant, l'ouvre à la contingence du monde des opinions<sup>69</sup> et visent à montrer comment reconstruire le langage des dieux à partir du langage des hommes.

Ces deux niveaux de textualité sont constitutifs d'un discours vivant incluant le lecteur. On a trop souvent fait l'impasse de cette essentielle dualité. Hegel ne présente pas un monologue monochrome, mais la réflexion dialogique du discours dans des métadiscours d'ordre représentationnel. Cette réflexion a pour fin d'interdire l'absolutisation du discours philosophique en un dire transcendant. Le dire philosophique s'interdit devant la contingence du réel, il perd sa voix et ne la retrouve que s'il est à même de parler en langues, c'est-à-dire d'adopter la multiplicité des voix du réel ou encore l'ensemble des dialectes dans lesquels se manifeste la dialectique de la raison. Il ne se sauve de l'ineffectivité d'un discours sans portes ni fenêtres qu'en recréant son langage au fil des rencontres contingentes du monde concret.

Le discours philosophique, en s'ouvrant sur des remarques, se refuse ainsi à former une totalité fermée<sup>70</sup> qu'il faudrait répéter, voire remâcher à l'infini<sup>71</sup>. Il s'institue bien plutôt en une donation ouverte, qu'il s'agit d'investir. D'une certaine façon, Hegel a conçu son discours de sorte à obliger le lecteur à une lecture active. Le va-et-vient entre texte et remarques, qui, d'une certaine façon, actualise le va-et-vient de la dialectique, exige du lecteur de penser, de réfléchir le texte dans un autre registre de langage. Loin d'être un pur jeu destiné à dérouter le lecteur paresseux dessiné par un philosophe empreint d'une mentalité travailleuse

---

<sup>68</sup> Sur le statut de la préface, voir : Jacques Derrida, « Hors livre », in : *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 9-67. Sur le statut plus particulier de la remarque, voir: Jean-Luc Nancy, *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, Paris, Galilée, 1973 ; Jérôme Lèbre, « Sur une invention hégélienne : les remarques philosophiques », *Les études philosophiques*, 2004, pp. 357-382.

<sup>69</sup> Hegel lie clairement l'opinion à la contingence au § 317 de ses *Principes de la Philosophie du droit*.

<sup>70</sup> Contre la soi-disant prétention de Hegel à forclure tout savoir, il est à remarquer que Hegel a toujours encouragé ses étudiants à aller de l'avant, à faire progresser le savoir. Voir Jean-François Marquet, « Le destin de la philosophie chez Hegel et Schelling », in *Restitutions*, Paris, Vrin, 2001. On notera par ailleurs que, pour Hegel, l'élément du savoir absolu dans lequel se développe son système n'est pas l'absolu du savoir, mais la forme de sa scientificité (voir Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean. Labarriere, *Hegelianism*, Paris, PUF, 1986, pp. 303-313). A tout prendre, *l'Encyclopédie* n'est qu'une mouture possible du système (voir sur ce point Lu De Vos, « System » in Cobben, Cruysberghs, De Vos, Jonkers, *Hegel-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006, pp. 436-438). Non seulement, elle est appelée à se développer de l'intérieur, comme les leçons que Hegel dispense invitent à le faire, mais elle voit aussi sa structure se modifier par les développements apportés. On notera ainsi que la seconde édition de la *Science de la logique* ne présente pas que des remaniements ponctuels, mais aussi des remaniements structurels, sans que ceux-ci remettent en cause le projet global.

<sup>71</sup> L'hypothèse d'une éternelle répétition de sa philosophie est perçue comme « poussive », voire bouffonne par Hegel. (Hegel, *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, GW 16, trad. Georget, p. 152). Ce qui n'empêchera pas Kojève de défendre malgré tout cette thèse. (Cf. Alexandre Kojève, *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, Paris, NRF, 1990).

typiquement protestante<sup>72</sup>, les remarques philosophiques répondent à une nécessité inhérente à toute philosophie qui se veut institution.

En conclusion, s'il y a une tension entre dire et vouloir dire chez Hegel, c'est parce que le vouloir dire ne peut se dire que pour un lecteur qui veuille faire l'effort de le reconstruire. Sans l'implication du vouloir du lecteur dans le dire, un discours ne veut rien dire. Il faut donc inter-dire la fermeture du dire scientifique en insérant des textes qui appellent la volonté du lecteur à reconstruire le dire scientifique dans des narrations autres afin d'en tirer le sens. L'instanciation du discours hégélien qui aère le texte de philosophie avec des hors d'œuvre parfois conséquents (préface, introductions, remarques) s'explique ainsi par l'exigence communicationnelle d'appeler la volonté à qui s'adresse le discours philosophique à faire du dire son vouloir dire. On voit ainsi qu'en pensant l'instanciation du système hégélien à travers le couple conceptuel du dire et du vouloir dire, on en est conduit à penser la finalité de celui-ci, l'institution du sens, laquelle nécessite au niveau discursif tant l'instanciation du parcours phénoménologique (lequel montre comment la conscience fait de son vouloir dire un dire qui lui soit adéquat) que celle de l'exposé encyclopédique (lequel montre comment libérer le vouloir dire des dire scientifiques en en reconstruisant l'argument).

**Guillaume Lejeune**

**Université Libre de Bruxelles**

## **Bibliographie**

Adorno, Theodor Wiesengrund & Max Horkheimer (1944), *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. Kaufholz, 1974, Paris, Gallimard.

Adorno, Theodor Wiesengrund (1950), *Minimalia Moralia*, trad. Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, 1980, Paris, Payot

Adorno, Theodor Wiesengrund (1963), « Skoteinos oder wie zu lesen sei » in *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M, pp. 105-165.

Austin, John L. (1975<sup>2</sup>), *How to do Things with Words*, Cambridge (Ma), Harvard University Press.

Bodammer, Theodor (1969), *Hegels Deutung der Sprache: Interpretationen zu Hegels Ausserungen über die Sprache*, Hamburg, Meiner.

---

<sup>72</sup> On insiste trop peu souvent sur l'esprit protestant luthérien qui habite les écrits de Hegel. C'est un intérêt de Philonenko de souligner ce trait. Voir Alexis Philonenko, *Commentaire de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. De la certitude sensible au savoir absolu*, Paris, Vrin, 2001.

- Bourgeois, Bernard (1992), *Études Hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF.
- Brandt, Robert (2001), « Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology », *Hegel-Studien*, pp. 57-92.
- Cattin, Emmanuel (2004), *La décision de philosopher*, Hildesheim, Olms.
- Derrida, Jacques (1972), « Hors livre », in : *La Dissémination*, Paris, Seuil, pp. 9-67.
- De Vos, Lu (2006), « System » in Cobben, Paul, Paul Cruysberghs, Lu De Vos & Peter Jonkers, *Hegel-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 436-438.
- D'Hondt, Jacques (1982), *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF.
- Dubarle, Dominique (1972), *Logos et formalisation*, Paris, Klincksieck.
- Ferry, Jean-Marc (1991), *Les puissances de l'expérience*, Paris, Cerf.
- Ferry, Jean-Marc (2004), *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf.
- Feuerbach, Ludwig (1839), « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », in *Manifestes philosophiques*, trad. Louis Althusser, 1960, Paris, PUF.
- Fichte, J.G. (1795-1800), « Über Buchstabe und Geist in der Philosophie », in Fichte, *Gesamtausgabe*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1971, Vol. II, 3, édité par Reinhard Lauth und Hans Jacob, pp. 290-34.
- Fichte, J.G. (1795-1800), « Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie », trad. Luc Ferry, 1984, in J. G. Fichte, *Essais philosophiques choisis*, Paris, Vrin, pp. 79-112.
- Fichte, J.G. (1800), « Die Bestimmung des Menschen », in Fichte, *Gesamtausgabe*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1981, vol. I, 6, édité par Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky.
- Fichte, J.G. (1800), *Destination de l'homme*, trad. Goddard, 1995, Paris, GF-Flammarion.
- Fischbach, Franck (1999), *Le commencement en Philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin.
- Foucher de Careil, Alexandre (1862), *Hegel et Schopenhauer*, Paris, Hachette.
- Gauvin, Joseph (1970), « 'Für uns' dans la Phénoménologie de l'esprit », *Archives de Philosophie*, pp. 829-854.
- Gauvin, Joseph (1975), « Le langage de la dialectique dans la Phénoménologie. Illustration de quelques principes herméneutiques », *Hegel-Jahrbuch*, pp. 574-579.
- Graeser, Andreas (1985), « Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Sinneswahrnehmung im Theaitet », *Revue de Philosophie Ancienne*, pp. 39-57.
- Hegel, G.W.F. (1952-60), *Briefe von und an Hegel* (Hg. Johannes Hoffmeister), Hamburg, Meiner, IV Bänden.

- Hegel, G. W. F. (1968ff.), *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 ff.
- GW 4: *Jenaer kritischen Schriften* (Hg. Büchner, Pöggeler), 1968.
- GW 5: *Schriften und Entwürfe (1799 -1808)* (Hg. Baum, Meist), 1998.
- GW 9: *Phänomenologie des Geistes* (Hg. Bonsiepen, Heede), 1980.
- GW 11: *Wissenschaft der Logik I. Die objektive (1812-3)* (Hg. Hogemann, Jaeschke), 1978
- GW 12: *Wissenschaft der Logik II, Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* (Hg. Hogemann, Jaeschke), 1981.
- GW 14,1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hg. Grotzsch, Weisser-Lohmann), 2009.
- GW 16: *Schriften und Entwürfe II ( 1826-1831)* (Hg. Hogemann), 2001.
- GW 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)* (Hg. Bonsiepen, Lucas), 1989.
- GW 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)* (Hg. Bonsiepen, Lucas), 1992.
- GW 21: *Wissenschaft der Logik (1832)* (Hg. Hogemann, Jaeschke), 1984.
- GW 23, 1: *Vorlesungen über die Logik* (Hg. Sell), 2013.
- GW 25, 2: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geist* (Hg. Bauer), 2012.
- Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling*, traduction Gilson, 1986, Paris, Vrin.
- Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie* suivi de *L'essence de la philosophie*, traduction Fauquet, 1972, Paris, Vrin.
- Hegel, *Notes et fragments (Iena 1803-1806)*, trad. Colliot-Thélène, Jarczyk, Kervégan, Labarrière, Lacroix, Lécrivain, Longuenesse, Souche-Dagues, Waisgrus, 1991, Paris, Aubier.
- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jarczyk et Labarrière, 2002, Paris, Folio-Gallimard.
- Hegel, *Science de la logique*, trad. Jarczyk et Labarrière, 1972-1981, Paris, Aubier, 3 vol.
- Hegel, *Science de la logique. Doctrine de l'être. Version de 1832*, trad. Jarczyk et Labarrière, 2007, Paris, Kimé.
- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kervégan, 2003<sup>2</sup>, Paris, PUF.
- Hegel, *Écrits sur la religion (1822-29)*, trad. Georget, 2001, Paris, Vrin.

- Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Bourgeois, 1970, tome I, *Science de la logique*, Paris, Vrin.
- Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Bourgeois, 1988, tome III, *Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin.
- Hegel, *Correspondance*, trad. Carrère, 1967, Paris, Gallimard, 3 vol.
- Jarczyk, Gwendoline & Labarrière, Pierre-Jean (1986), *Hegeliانا*, Paris, PUF.
- Kojève, Alexandre (1990), *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, Paris, NRF.
- Kroner, Richard (1921), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr.
- Labarrière, Pierre-Jean (1968), *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Labarrière, Pierre-Jean (1981), *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Aubier.
- Ladrière, Jean (1977), *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Laudou, Christophe (2003), *L'esprit des systèmes. L'idéalisme allemand et la question du savoir absolu*, Paris, L'Harmattan.
- Lèbre, Jérôme (2004), « Sur une invention hégélienne : les remarques philosophiques », *Les études philosophiques*, pp. 357-382.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1779), *Nathan le sage*, trad. Robert Pitrou, 1993, Paris, Garnier-Flammarion.
- Lejeune, Guillaume (2010), « Système et langage chez Hegel à la lumière du concept logique de paraconsistance », *Mosaïque, Revue des jeunes chercheurs en Sciences Humaines*, pp. 67-85.
- Liebrucks, Bruno (1964), *Sprache und Bewußtsein*, Band 1, Einleitung, Spannweite des Problems : von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung, Akademie Verlag, Frankfurt.
- Maimon, Salomon (1797), « Die philosophische SprachVerwirrung », *Philosophisches Journal*, B VII, pp. 150-181.
- Marquet, Jean-François (2001), « Le destin de la philosophie chez Hegel et Schelling », in *Restitutions*, Paris, Vrin, pp. 171-188.
- McDowell, John (2003), « Hegel and the Myth of the Given », in Wolfgang Welsch, Klaus Vieweg (Hg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, pp. 75-88.
- McTaggart, John (1964), *A Commentary on Hegel's Logic*, New York, Russel & Russel.

- Nancy, Jean-Luc (1973), *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, Paris, Galilée.
- Nicolin, Günther (éd.) (1970), *Hegel im Bericht seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Meiner.
- Peirce, Charles Sanders (1934), *Collected Papers*, II et IV, Cambridge, Mass.
- Philonenko, Alexis (1988), « Le langage de Hegel », in HEGEL, *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte* (trad. Philonenko, Lecouteux), Paris, Vrin, pp. 83-87.
- Philonenko, Alexis (2001), *Commentaire de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. De la certitude sensible au savoir absolu*, Paris, Vrin.
- Quillien, Jean (1968), « Langage et esprit objectif », in *Actes du Congrès Hegel de Lille*, PUL, pp. 303-324.
- Rosenfield, Denis Lerrer (2007), « Comment peut-on parler de la vie chez Hegel ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, pp. 5-21.
- Schelling, F.W.J. (1802), *Bruno ou du principe divin et naturel des choses* (trad. Rivelaygue), 1987, Paris, L'Herne, Paris.
- Schelling, F. W. J. (1833-1834), *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne* (trad. Marquet), 1983, Paris, PUF.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856-61), *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, Cotta.
- Schlegel, August Wilhelm (1801-1804), *Leçons sur l'art et la littérature* in Nancy, Lacoue-Labarthe (ed.), 1978, *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil.
- Schnädelbach, Herbert (2000), *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Fankfurt, Suhrkamp.
- Schopenhauer, Arthur (1851), *Parerga et paralepomena. Petits écrits philosophiques* (trad. Jean-Pierre Jackson), 2005, Coda,.
- Simhon, Ari (2003), *La préface de la phénoménologie de l'esprit*, Bruxelles, Ousia.
- Simhon, Ari (2007), « Hegel sans secret. Notes sur l'exotérisme hégélien » in Hegel, *Qui pense abstrait ?*, Paris, Hermann.
- Simon, Josef (1966), *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Swift, Jonathan (1726), *Les Voyages de Gulliver, Œuvres complètes*, trad. É. Pons, 1965, Gallimard, La Pléiade.
- Weil, Eric (1996), *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin.

## Résumé

On a souvent accusé Hegel de ne pas arriver à dire ce qu'il voulait dire. Notre hypothèse est que l'obscurité du dire hégélien tient en grande partie à une volonté délibérée de ne pas

réduire la complexité des choses à un savoir de surface, de façon à obliger le lecteur à assimiler le sens qui se cache derrière les représentations bien connues. Pour étayer notre hypothèse, nous montrons comment le dire et le vouloir se nouent dans l'écriture du système hégélien aussi bien dans sa mouture phénoménologique que dans sa mouture encyclopédique. Par ce biais, il s'agit de clarifier à la fois le problème de l'instanciation du système hégélien et celui de sa finalité, laquelle n'est autre que celle d'une philosophie qui se veut institution du sens.

**Mots-clés : Dire Vouloir Discours Hegel Lecteur**

**The Will into Words**

**Notes on the Layout of Hegelian Discourse**

Abstract

Hegel has often been accused of not being able to say what he meant. Different reasons are invoked to support this hypothesis: weakness of style, political timidity and vanity. But none are really persuasive. Our hypothesis is rather that the obscurity of the Hegelian discourse is due in large part to a deliberate will to avoid superficial communication and to compel reader to assimilate the meaning which lies behind the well-known representations. To support our hypothesis, we show which kind of relation between will and words is developed in the writing of Hegelian system (in its phenomenological and encyclopaedic version).

The idea of a gap between saying and meaning is explicitly characterised at the beginning of the *Phenomenology*. The language sways between the subjective power of enunciation and the objective world to express. Hegel shows however that this matter is not dead end. By reflecting into the words, which are used for its experience, the consciousness knows itself as well as the external world.

In the *Phenomenology*, Hegel seems to solve at the theoretical level the antagonism between saying and meaning, but we can ask ourselves if he practically manages to say what he means. Is still remain a gap between the content of what is said and the understanding of the reader?

If it is difficult to conclude definitely about the success or not of a communication, we can describe, nevertheless, the means that Hegel uses to attain its purpose. It appears also that there is a dialogical dialectic, which is implemented in the *encyclopaedic* system. This kind of dialectic is developed through a game between the scientific discourse and its remarks, which

ones appear in the Hegelian writing since the presentation concerns the science as it is in itself and no more as it is for a consciousness. The function of remarks is to suscite the reader's will to understand by reconstructing the logical content of the system in different contexts. Aim is also that science appears not as an external discourse (saying), but as an internal signification (meaning). The characterisation of the layout of the Hegelian system makes thus possible to show more clearly its purpose, which is to be an institution of sense.

Keywords: Will Words Hegel Discourse Reader