

Esprit et langage chez Hegel : Une relecture de la « certitude sensible »

Mathieu Robitaille

Volume 59, numéro 1, février 2003

URI : id.erudit.org/iderudit/000792ar

DOI : [10.7202/000792ar](https://doi.org/10.7202/000792ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval et Faculté de
théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN 0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mathieu Robitaille "Esprit et langage chez Hegel : Une
relecture de la « certitude sensible »." *Laval théologique et
philosophique* 591 (2003): 115–135. DOI : [10.7202/000792ar](https://doi.org/10.7202/000792ar)

Tous droits réservés © Laval théologique et
philosophique, Université Laval, 2003

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services
d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous
pouvez consulter en ligne. [[https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-
dutilisation/](https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/)]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université
de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour
mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

ESPRIT ET LANGAGE CHEZ HEGEL

UNE RELECTURE DE LA « CERTITUDE SENSIBLE »

Mathieu Robitaille

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : À partir d'une relecture de la « certitude sensible », le présent article essaie de montrer que, contrairement à la lecture qui prévaut, notamment en herméneutique, Hegel a accordé au langage une importance décisive dans le cadre de sa philosophie. Loin d'être le non-dit radical de sa philosophie, le langage occupe aux yeux de Hegel le statut d'élément pré-phénoménologique ou de condition de possibilité ultime de tout advenir à soi de l'Esprit : c'est parce que l'Esprit existe comme langage que la conscience, du moment qu'elle prend la parole, peut advenir à elle-même en sa vérité.

ABSTRACT : A careful reading of the opening chapter of the Phenomenology of Spirit on "sense-certainty" shows that, contrary to the received view, notably in hermeneutics, Hegel did give decisive importance to language within his philosophy. Far from being the radical unspoken element of his philosophy, language has for Hegel the status of a pre-phenomenological element, of an ultimate condition of possibility for any self-manifestation of Spirit : it is because Spirit exists qua language that consciousness, so soon as it speaks, may become manifest to itself in its truth.

Le langage est devenu, comme chacun sait, un thème philosophique dominant au ^{XX} siècle, à tel point que d'aucuns aimeraient y voir la « découverte » philosophique de ce siècle. Mais si le langage est sans doute devenu un véritable thème philosophique au ^{XX} siècle, l'interrogation sur le langage, elle, n'a pas attendu la naissance de Frege ou de Wittgenstein pour voir le jour. Il va de soi que le langage est un thème essentiel et absolument décisif pour tout projet philosophique, d'autant que le dire philosophique présuppose à la fois et le langage et une conception implicite de celui-ci. Aussi, l'insistance constante de la philosophie contemporaine sur le langage apparaît-elle totalement justifiée. Prétendre toutefois que le langage soit une préoccupation philosophique « nouvelle » ou une découverte proprement contemporaine serait tout aussi mal fondé que de faire remonter la naissance historique de la philosophie à Frege plutôt qu'à Thalès de Milet.

Dans cette étude, j'entends, pour une part, montrer que la réflexion sur le langage ne date pas d'hier, dégageant en particulier les grandes lignes de la « pensée du langage » — très riche et très féconde pour toute réflexion sur ce thème — qui sous-tend le projet philosophique de Hegel. Que la philosophie de Hegel soit porteuse d'une

conception *explicite* du langage, voilà qui ne va pas de soi au premier abord, autant pour ceux qui estiment et reconnaissent ouvertement leur dette à l'égard de la tradition, et notamment de Hegel — la philosophie « herméneutique » en l'occurrence —, que pour ceux qui voient en Hegel l'antipode d'une pensée philosophique « scientifique ». Or, loin d'avoir méprisé le langage au profit du « concept », Hegel a entretenu une interrogation constante sur le langage et sur sa signification pour notre existence spirituelle. De plus, la pensée hégélienne du langage annonce pour ne pas dire *rend possible* historiquement et conceptuellement la réflexion contemporaine sur le langage, du moins en herméneutique. Malheureusement, les véritables héritiers de Hegel ignorent trop souvent que le sol sur lequel ils se meuvent, mieux, que la perspective dans laquelle ils s'inscrivent était aussi celle de Hegel, et que pour cette raison le débat avec Hegel — puisque l'identité de perspective n'implique pas *ipso facto* une identité d'*orientation* philosophique — *reste à faire*.

La présente étude ne vise pas à produire un tel débat entre Hegel et la philosophie herméneutique, mais plutôt à le préparer, ou le rendre possible, en indiquant les grands traits de la compréhension hégélienne du langage, laquelle ne se présente pas comme le non-dit radical de cette philosophie, mais plutôt comme l'*ouverture* même du système, sa *présupposition* ultime. Comment, en effet, celui qui a affirmé que le « langage est la suprême puissance chez les hommes¹ », ou encore que le langage est la chair de la pensée² (*das Leib des Denkens*), aurait-il pu laisser en même temps dans l'ombre du non-dit le thème du langage ? Si Hegel ne fait pas du thème du langage précisément un *thème*, au même titre où par exemple la moralité constitue un thème encyclopédique et le scepticisme un thème phénoménologique, ce n'est pas parce qu'il en ignore ou en mésestime l'importance, mais au contraire parce que le langage ne se laisse aucunement *réduire* à un thème *parmi d'autres*, mais constitue en vérité, comme j'espère le montrer, le *présupposé* même — *réfléchi* comme tel par Hegel — de tout l'édifice systématique³. Le langage seul peut fonder le système entier, car seul le langage rend possible l'*intelligence* du monde, dont l'intelligibilité pure sera retracée à partir de cette base langagière dans la *Science de la logique*.

C'est en proposant ici une relecture de la figure introductrice de la *Phénoménologie de l'Esprit*, la « certitude sensible », que nous espérons dévoiler de manière satisfaisante : 1) la compréhension hégélienne du langage qui s'y fait jour et 2) le lien intime qui existe entre le langage et l'Esprit. Cette démarche nous permettra de montrer, en conclusion, en quoi cette conception, loin de se réduire à la négation du lan-

1. G.W.F. HEGEL, *Propédeutique philosophique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Minuit (coll. « Arguments »), 1963, p. 207.

2. Cf. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, add. § 145, p. 579.

3. Il serait mal fondé d'objecter ici que la pensée hégélienne du langage se limite aux quelques paragraphes consacrés à ce sujet dans la doctrine encyclopédique de l'esprit subjectif. L'approche qui guide Hegel en ces pages est nettement « psychologique », c'est-à-dire qu'il cherche uniquement à y articuler le langage et la pensée du point de vue subjectif, en tant que le langage est l'œuvre de l'esprit subjectif intériorisant peu à peu le donné naturel qui lui fait face. Nous verrons plus loin comment le traitement *phénoménologique*, et non pas encyclopédique, accorde une place nettement plus importante au langage et, ce faisant, ne le réduit aucunement à un thème parmi d'autres.

gage au profit du concept, pose en fait un défi de taille à la pensée herméneutique. C'est Gadamer qui nous servira ici d'interlocuteur et de critique de Hegel.

Le sens de cette « relecture » de la « certitude sensible » ne doit toutefois pas échapper au lecteur : une relecture ne signifie pas ici une révolution dans l'interprétation de cette figure bien connue (et pour cette raison mal connue), mais plutôt une lecture différente : non pas une lecture « *pro-cédante* », celle que nous faisons d'ordinaire en lisant le chapitre sur la certitude sensible en direction du chapitre sur la perception, mais une lecture « *rétro-cédante* », consistant à lire en sens inverse la « certitude sensible ». Il s'agit de chercher à exhiber le *sol pré-phénoménologique* sur lequel prend racine le procès phénoménologique lui-même, à dégager le fondement même ou la condition de possibilité radicale de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette démarche *rétro-cédante* s'avérera non pas un recul, mais un véritable pas en avant vers la compréhension non seulement de la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais de la philosophie hégélienne en sa totalité.

I. DE LA CERTITUDE SENSIBLE AU LANGAGE. LE LANGAGE COMME ÉLÉMENT PRÉ-PHÉNOMÉNOLOGIQUE

La *Phénoménologie de l'Esprit* s'ouvre sur la figure bien connue de la « certitude sensible ». Mais quelle est-elle cette certitude sensible ? « Le savoir qui est premièrement ou immédiatement notre objet ne peut pas être autre chose que celui qui est lui-même savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de l'*étant*⁴. » La certitude sensible est donc savoir immédiat ; mieux encore savoir immédiat de l'immédiat lui-même, c'est-à-dire de l'*être pur*. La certitude sensible est savoir de l'être immédiat de la chose qu'elle sait : elle sait l'être immédiat de la chose. Elle sait que la chaise sur laquelle on est assis *est*, et que telle est la vérité première et ultime ; elle sait que les astres au-dessus de la tête *sont*, et qu'ils sont *immédiatement*, c'est-à-dire qu'ils sont *indépendamment* du fait qu'on le sache ou non. Bref, la certitude sensible sait la chose comme chose étant immédiatement, abstraction faite du regard de la conscience qui énonce cette vérité de l'être immédiat. Et non seulement la chose sue et visée est-elle dite immédiate, mais le Moi qui sait l'être immédiat de la chose se dit lui-même immédiat, c'est-à-dire un Moi *singulier* abstrait de tout. Et enfin, la certitude sensible elle-même, en tant que relation du Moi et de l'étant immédiats, est elle aussi dite immédiate : « De la même façon la certitude est-elle ici, en tant que *relation*, une relation pure *immédiate* ; la conscience est Moi, rien d'autre, un pur celui-ci ; l'*individualité singulière* sait un pur ceci, ou encore sait l'*entité singulière*⁵ ». La certitude sensible, qui se sait une individualité singulière (un Moi singulier), croit donc savoir une entité singulière (un Moi singulier faisant face à une chose singulière) ; et telle est pour elle la vérité.

4. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 91, modifiée.

5. *Ibid.*, p. 92, modifiée.

Mais, poursuit Hegel, si « nous réfléchissons sur cette différence, il s'avère que ni l'un ni l'autre n'est, dans la certitude sensible, *immédiatement* seulement, mais y est en même temps comme *médiatisé* ; j'ai la certitude *par* un autre, à savoir par la chose ; et celle-ci est de même dans cette certitude *par* un autre, à savoir par Moi⁶ ». Il s'agit là apparemment du point de vue du philosophe — le point de vue du « pour nous » dans la *Phénoménologie de l'Esprit* —, et non pas de la certitude sensible elle-même. Comment, en effet, la certitude sensible pourrait-elle admettre la co-médiation du Moi et de la chose, puisque pour elle tout est immédiat ? D'autant plus qu'il semble y avoir, alors, une contradiction profonde : et la chose et Moi seraient à la fois immédiats l'un par rapport à l'autre et médiatisés l'un par l'autre. La certitude sensible s'empresserait plutôt, à l'écoute d'un tel « idéalisme délirant », de réaffirmer la séparation entre le prétendu point de vue de la science et celui de la conscience commune ; à réaffirmer que la science ou ce qui se prétend tel est bien « le monde à l'envers ».

Tout le mérite de Hegel consiste ici à ne pas délaissier le point de vue de la conscience commune, comme plusieurs philosophes sont tentés de le faire, mais à se placer directement sur le terrain de *cette* conscience et lui montrer qu'elle admet toujours déjà *elle-même* cette différence entre l'immédiateté et la médiation. Forte de son « réalisme », la certitude sensible admet en effet elle-même cette différence pour autant qu'elle explicite sa certitude en reconnaissant que l'objet sensible qu'elle vise est un immédiat, qu'il existe en tant que tel *indépendamment* de sa visée et qu'il est ainsi l'*essentiel* et le *nécessaire* de la certitude sensible, mais qu'en revanche le savoir qu'elle en a est, lui, médiatisé par cet objet visé, car il *dépend* en son être de la présence sensible de cet objet, sans quoi ce savoir ne serait savoir de rien du tout ; et, pour cette raison, il est l'*inessentiel* et le *contingent* de la certitude sensible :

Il y a en elle, d'une part, ce qui est posé comme l'étant simple et immédiat, ou comme l'essence, *l'objet* ; mais, d'autre part, ce qui est posé comme l'inessentiel et le médiatisé, qui n'y est pas *en soi*, mais par un autre, [c'est-à-dire par] Moi, *un savoir* qui ne sait l'objet que parce qu'*il* est et qui peut être, mais tout aussi bien ne pas être. Mais l'objet, lui, *est*, [il est] le vrai et l'essence ; il *est*, indifférent au fait d'être su ou non ; il demeure, quand bien même il n'est pas su ; mais le savoir, lui, n'est pas si l'objet n'est pas⁷.

La certitude sensible ne peut donc pas ne pas reconnaître cette différence en son sein entre immédiateté et médiation, et partant cette *coprésence* en elle de chacune d'elles, puisqu'elle la pose toujours déjà elle-même. Mais la certitude sensible s'empresse d'ajouter que l'immédiateté de la chose, laquelle est pour elle la vérité ultime, n'en demeure pas moins vraie et certaine : il y a certes de la médiation, elle le reconnaît, mais celle-ci ne concerne que le *Moi* qui sait la chose et qui est, dans cette certitude sensible, l'inessentiel ; elle ne concerne donc pas la chose visée qui, elle, demeure immédiate. C'est ici en fait que la véritable dialectique de la certitude sensible prendra son envol, car cette distinction reconnue nécessairement par la certitude

6. *Ibid.*, p. 93, modifiée.

7. *Ibid.*, modifiée.

sensible elle-même entre immédiateté et médiation ne vient pas ébranler le fond de sa certitude, mais simplement expliciter sa position.

La certitude sensible est plus convaincue que jamais de la vérité de sa certitude. Or, c'est cette certitude que la conscience sensible soit en présence du singulier et de l'immédiat, et que seul ce singulier et cet immédiat soient le vrai, que Hegel décide de renverser en montrant comment elle n'est en fait rien de plus qu'une auto-illusion. Mais quelle voie *immanente* à la conscience commune elle-même nous faudra-t-il ici emprunter pour dévoiler le caractère purement apparent de cette certitude, si tant est qu'il faille que la certitude sensible reconnaisse *elle-même* et *d'elle-même* l'inconsistance de sa certitude ? C'est ici que Hegel sort l'artillerie lourde de la dialectique socratique, celle de la *question* et de la *réponse* :

Il faut donc considérer si cet objet est en fait, dans la certitude sensible elle-même, tel qu'il est donné par elle, comme une telle essence ; si ce concept sien, qui est d'être une essence, correspond bien à sa manière d'être donné en elle. Nous n'avons pas à cette fin à réfléchir et à méditer sur lui et sur ce qu'il pourrait bien être en vérité, mais seulement à le considérer tel que la certitude sensible l'a auprès d'elle. Elle-même doit donc questionner ainsi : *qu'est-ce que le Ceci*⁸ ?

L'ouverture de la dialectique de la certitude sensible, et par là de tout le procès phénoménologique de la conscience, coïncide donc précisément avec la *prise de parole*, qui s'effectue ici sous le mode du questionner et du répondre. Ce n'est qu'à la condition que la conscience commune, qui fait de la certitude sensible la vérité apodictique par excellence, s'engage sur le terrain du *langage*, et qu'à la condition qu'elle se décide d'elle-même à *dire* la vérité qu'elle *voit*, que le renversement dialectique est possible. Cependant, avant de thématiser plus en profondeur ce point, il convient de poursuivre la démarche en examinant au préalable la dialectique de la question et de la réponse qui se joue dans cette figure.

La question « qu'est-ce que le Ceci ? » est ainsi posée par la conscience elle-même sous une de ses formes, soit sous la forme du *Maintenant* : qu'est-ce que le Maintenant ? Comme chacun sait, la certitude sensible répond : le Maintenant est la nuit. Supposé que toute vérité, si elle est effectivement telle, ne perd rien à être écrite, Hegel invite la certitude sensible à écrire cette soi-disant vérité sur un bout de papier. Un peu plus tard, au lever du soleil sans doute, Hegel prie la certitude sensible de bien vouloir lire la phrase qu'elle a gribouillée, la veille, sur ce même bout de papier. À son grand étonnement, la vérité d'hier, à savoir que « le Maintenant est la nuit », n'est plus celle d'aujourd'hui, à savoir que « Maintenant est le jour ».

La certitude sensible soutenait que la vérité était l'immédiateté du Ceci comme Maintenant, que la vérité était l'immédiateté du Maintenant comme la nuit ; mais voici que cette prétendue immédiateté du Maintenant se voit réfutée, parce qu'il s'avère désormais que ce qui était posé comme l'*essence* et le *vrai*, à savoir le Maintenant comme nuit, est en fait une *non-essence* et un *non-vrai*, le Maintenant comme nuit n'étant plus. Et non seulement l'essence antérieurement posée comme telle se

8. *Ibid.*, modifiée.

révèle-t-elle au contraire une non-essence, mais ce qui était en même temps posé comme le véritable *immédiat*, à savoir l'objet visé par la certitude sensible, se révèle lui aussi, ainsi que le Moi, comme un *médiatisé*. Car ce qui s'est conservé et avéré comme vrai dans cette expérience, comme la véritable *essence*, ce n'est pas la nuit ou le Maintenant *déterminé*, mais le Maintenant tout court, c'est-à-dire le Maintenant comme *universel* ou comme *négatif* :

Le Maintenant qui est la nuit est *conservé*, c'est-à-dire qu'il est traité comme ce pour quoi il est donné, comme un *étant* ; mais il se révèle bien plutôt comme un non-étant. Le *Maintenant* lui-même se maintient certes, mais comme un tel Maintenant qui n'est pas la nuit ; de même se maintient-il face au jour, qui est maintenant, comme un tel Maintenant qui n'est pas non plus le jour ; ou encore [il se maintient] avant tout comme un *négatif*. Le Maintenant qui se maintient n'est pas pour cette raison un Maintenant immédiat ; mais un Maintenant médiatisé, car, en tant que Maintenant qui demeure et se maintient, il est déterminé *par le fait qu'autre chose*, à savoir [ici] le jour et la nuit, n'est pas. [...] Un tel être simple qui est par négation, qui n'est ni ceci ni cela, qui est un *non ceci* et auquel il est tout aussi indifférent d'être ceci ou cela, nous l'appelons un *universel* ; l'universel est donc, en fait, le vrai de la certitude sensible⁹.

La certitude sensible croyait donc que ce qui était vraiment était le Maintenant comme immédiat ; or *l'expérience* montre que ce qui est vraiment est au contraire le Maintenant comme médiatisé ou médiation à soi, ou le Maintenant comme négatif.

La question que je veux maintenant poser, à la lumière de ce résultat dialectique, est la suivante : mais qu'est-ce donc qui a rendu possible ce renversement dialectique ? Qu'est-ce donc qui a rendu possible ce *dévoilement* de l'*écart* entre le Maintenant singulier (ou le Maintenant déterminé) et le Maintenant universel ? Ou encore : qu'est-ce donc qui a rendu possible le *décèlement* de la *différence* entre l'immédiateté et la médiation au cœur même du Ceci comme Maintenant ? Bref, qu'est-ce qui a rendu possible cette expérience fondatrice de la *Phénoménologie de l'Esprit* ?

Le langage, et rien d'autre. C'est le langage qui *ouvre* le procès phénoménologique, car c'est le langage seul qui dévoile à la certitude sensible l'*écart* dans les choses *elles-mêmes* entre l'universel et le singulier, qui lui ouvre les yeux sur la *négativité* qui habite toute chose prétendument immédiate et singulière et qui lui fait comprendre que l'objet sensible, posé par elle comme le vrai en vertu de son « essentialité », est en fait le non-vrai, en vertu de son « inessentialité » radicale découverte par la dialectique langagière de la question et de la réponse.

Mais qu'est-ce qui accorde au langage cette « puissance aléthéologique » ? Le langage n'est-il pas tout simplement l'organe de la pensée, son *instrument* propre qui lui sert de moyen à l'expression de ses *opinions subjectives* ? Bien au contraire, nous répond Hegel, ce qui fonde la puissance aléthéologique du langage, c'est son essence d'*élément* de la pensée, lequel se meut toujours déjà dans la sphère de l'*universalité*. Citons cet extrait de Hegel avant de poursuivre :

Mais nous *exprimons* aussi le sensible comme un universel ; ce que nous disons, c'est : *ceci*, c'est-à-dire le *ceci universel* ; ou encore : c'est ; c'est-à-dire l'*être en général*. Évi-

9. *Ibid.*, p. 94, modifiée.

demment, nous ne nous *représentons* pas, ce faisant, le *ceci* universel ou l'*être* en général, mais nous *exprimons* l'universel ; ou encore, nous ne parlons tout simplement pas dans cette certitude sensible comme nous le pensons (*meinen*). Mais c'est le langage, comme nous le voyons, qui est le plus vrai ; en lui nous réfutons nous-mêmes immédiatement ce qui est notre *pensée intime* (*Meinung*), et puisque l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que seul le langage exprime ce vrai, alors il est tout à fait impossible que nous puissions jamais dire un être sensible que nous *avons en tête* (*das wir meinen*¹⁰).

Nous pouvons faire ici au moins *trois* remarques concernant le statut du langage. *Premièrement*, il faut insister sur la détermination essentielle du langage, laquelle est absolument décisive pour tout le procès phénoménologique, à savoir son *universalité* ou plus exactement son enracinement dans l'élément de l'universalité. Hegel exprime très nettement cette idée ainsi dans l'*Encyclopédie* (1830) :

En tant que le langage est l'œuvre de la pensée, en lui aussi rien ne peut être dit, qui ne soit universel. Ce que je ne fais que *viser* est *mien*, m'appartient en tant que je suis cet individu particulier ; mais si le langage n'exprime que de l'universel, je ne puis dire ce que je ne fais que *viser*. Et l'*indicible* — sentiment, sensation — n'est pas ce qu'il y a de plus excellent, de plus vrai, mais ce qu'il y a de plus insignifiant, de moins vrai¹¹.

Le langage se meut dans l'élément de l'universalité pour cette raison qu'il exprime toujours l'universel et jamais le singulier. Il dit bien « Ceci », « Maintenant », « Moi », etc., mais par là il ne dit rien de plus que le Ceci universel, que le Maintenant et le Moi universels ; ne dit rien de plus que *tous* les Ceci, que *tous* les Maintenant et les Moi : « En disant *cet Ici, ce Maintenant*, ou encore une *entité singulière*, je dis *TOUS les Ceci, tous les Ici, tous les Maintenant, toutes les entités singulières* ; et pareillement, en disant *Moi, ce Moi singulier*, je dis d'une manière générale *TOUS les Moi* ; chacun est ce que je dis ; *Moi, ce Moi singulier*¹² ».

Que le langage exprime toujours l'universel et jamais le singulier ne signifie pas qu'il ne dise que des « généralités » abstraites, sans relation aux réalités singulières, comme si l'universel était « décroché » du singulier, et partant que le langage serait impuissant à dire, au sens fort, le singulier. Au contraire, cela signifie que le langage exprime bel et bien le singulier, mais jamais *en tant que singulier*, toujours plutôt en tant qu'il est un universel (un universel *concret*, déterminé). Ce point est d'une importance inestimable, car c'est cet être dans l'élément de l'universalité du langage qui lui confère cette puissance aléthéologique, cette puissance d'*ouvrir* la négativité des choses elles-mêmes, de découvrir la différence dans les choses elles-mêmes entre leur être véritable (leur universalité) et leur non-être tout aussi intrinsèque, bref de dévoiler les choses *en leur vérité*. Sans le langage, toute cette dimension d'universalité demeurerait fermée et muette, car c'est le langage seul qui la fait parler.

C'est ce qui nous permet de faire cette *deuxième* remarque : seul le langage, parce qu'il vit ainsi dans l'élément de l'universalité, peut exprimer le *vrai* ; et inversement seul le langage exprime le vrai, car lui seul inscrit la conscience dans l'élément de

10. *Ibid.*, modifiée.

11. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La science de la logique*, § 20, p. 287.

12. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 96, modifiée.

l'universalité. Il y a certes ici *circularité* entre langage, vérité et universalité, mais cette circularité ne trahit pas je ne sais quel cercle vicieux, elle est au contraire la *condition même de toute compréhension*, de toute *intelligence* du réel et partant de l'accès à l'élément du vrai. Tout savoir articule un singulier et un universel via la détermination et tout savoir consiste ou bien à saisir un singulier en son universalité ou bien à saisir un universel en sa singularité, ce qui revient en fait au même d'un point de vue hégélien, pour autant que l'universel est toujours *concret* ou particularisé comme singulier et que le singulier est toujours lui aussi concret ou déterminé en son être par l'universel qu'il abrite. Si Socrate est un homme, c'est parce que l'universel « homme » existe dans l'individu « Socrate » et parce que, ce qui est la même chose, l'individu « Socrate » est déterminé et habité par l'universel « homme ». Et il n'y a de *vérité* en cet individu qu'est Socrate que parce que celui-ci est un tel universel concret. Seul le langage ménage un accès au vrai parce que seul le langage découvre *l'universalité du singulier* et la *singularité de l'universel*, permettant ainsi l'intelligence du réel. De là vient que Hegel puisse dire du singulier en tant que singulier qu'il est le non-vrai, l'indicible : « c'est pourquoi ce qui est appelé l'indicible n'est rien d'autre que le non-vrai, le non-rationnel, la simple opinion intime¹³ ».

Il serait injuste de voir en une telle affirmation le mépris que Hegel aurait pour tout ce qui est singulier. Si le singulier *en tant que tel* est qualifié par Hegel d'indicible, de non-vrai, voire d'insignifiant, ce n'est pas du tout parce qu'il serait le non-important, l'inessentiel duquel il faudrait se détourner avec dédain, au nom du « concept ». Hegel n'est pas du tout l'ennemi mortel de tout ce qui est singulier, individuel et contingent, comme s'il n'y avait d'important pour lui que l'universel abstrait, et que le singulier, lui, n'était bon qu'à être, par exemple, de la « chair à canon » pour l'État. L'« insignifiance » du singulier en tant que tel n'exprime pas sa nullité ou sa vanité « morales¹⁴ », mais tout simplement son « insignifiabilité », c'est-à-dire son impossibilité à être dit, à être signifié par le langage en tant que singulier.

Le langage dit le singulier — et il serait faux de voir dans le singulier la limite extérieure du langage, devant laquelle tout projet conceptuel s'effondrerait —, mais toujours en son universalité et jamais en sa singularité. Or c'est à la condition de « perdre » ainsi le singulier en tant que singulier pour s'ouvrir, par le langage, au singulier en tant qu'universel, qu'une intelligence du réel et qu'une expérience de *sens* sont possibles, mieux, qu'une expérience *tout court* est possible. Hors du langage il n'y a pas de com-préhension possible, et donc pas de vérité.

Tout ce développement de Hegel nous montre donc, en *troisième* lieu, que le langage seul permet, et accomplit toujours déjà, une *universalisation de notre être singulier*. En fait, le langage opère constamment un double mouvement d'universalisation : il universalise, d'une part, la *chose sensible* en en dégageant l'universalité, et, d'autre

13. *Ibid.*, p. 100, modifiée.

14. Cette précision est importante, car d'un point de vue « ontologique », cependant, il est juste que le singulier soit considéré par Hegel comme quelque chose de vain et de nul, car toutes les choses singulières sont éphémères et passagères, fugitives et périssables ; c'est-à-dire qu'elles sont, de ce point de vue, davantage *non-être* qu'être.

part (c'est là l'objet de cette troisième remarque), il universalise en même temps le *Moi* comme pôle subjectif de la certitude sensible en l'extirpant de la nuit intime de l'opinion privée pour l'élever au jour spirituel de la présence. Ceci signifie que seul le langage peut nous arracher du point de vue limité de la pensée intime, de l'opinion, et en vérité il le fait *toujours déjà* du moment que la conscience, ne serait-ce que comme certitude sensible, *s'exprime, parle*, car par là elle s'élève au-dessus de son point de vue intime en pénétrant dans le point de vue *intersubjectif* et *spirituel* du langage.

Mais que signifie concrètement cette universalisation du *Moi* et qu'est-ce qui la rend possible ? Premièrement, quelque chose de fort simple : le langage découvre l'écart au sein du *Moi* entre le *Moi* singulier et le *Moi* universel, et en le découvrant *élève* le *Moi* singulier au *Moi* universel. Autrement dit, le langage élève le *Moi* singulier au-dessus de sa singularité pour autant qu'il est porteur d'un *sens* dépassant la simple sphère intime, la sphère de la singularité *en tant que singularité*. Le langage, affirme Hegel, a cette « nature divine de renverser immédiatement l'opinion¹⁵ » ; et il n'a cette nature « divine » que pour autant qu'il permet la *réflexion en soi-même* du *Moi*, lequel voit la distance entre ce qu'il *visé* intimement et ce qu'il *dit* effectivement, et par là s'élève au-dessus de sa simple singularité en saisissant son être universel : « Mais le langage rend l'homme capable d'appréhender les choses comme universelles, de parvenir à la conscience de sa propre universalité, à l'énonciation du *Moi*. Cette saisie de son ipséité est un point extrêmement important dans le développement spirituel de l'enfant ; c'est là le point où celui-ci commence de sortir de son être-immérgé dans le monde extérieur pour se réfléchir en lui-même¹⁶ ». L'éveil au langage est dès lors à proprement parler toujours en même temps *éveil à soi* en tant qu'être universel, en tant qu'*esprit*.

Mais qu'est-ce donc qui rend possible cette universalisation ? Certes, l'essence propre du langage, à savoir son être dans l'élément de l'universalité, y est pour quelque chose de tout à fait essentiel, car si le langage n'ouvrait pas l'accès aux universaux, aucune universalisation du *Moi* ne serait possible. Mais il me semble que ce serait réduire l'argument de Hegel que de tout rabattre sur cette essence « divine » du langage, car ce serait là mésestimer le fait que pour Hegel la conscience commune, celle qui fait ici figure de certitude sensible, est de part en part *historique* et que c'est tout autant cette historicité qui fonde cette universalisation du *Moi* toujours déjà accomplie par le langage¹⁷. Ceci signifie que la conscience qui est interrogée dans la figure de la « certitude sensible » n'est pas un *ego* pur, encore moins un sujet transcendantal, mais une conscience historique, c'est-à-dire une conscience dont les opinions et les présupposés sont médiatisés par ce que Hegel nomme l'*esprit universel* — et qui correspond, en régime herméneutique contemporain, à la « tradition » —,

15. *Ibid.*, modifiée.

16. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, *La philosophie de l'Esprit*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, add. § 396, p. 434, modifiée.

17. Sur l'historicité de la conscience comme certitude sensible, cf. W. WIELAND, « Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit », dans H.F. FULDA et D. HENRICH, éd., *Materialien zu Hegels « Phänomenologie des Geistes »*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 79.

lequel porte cette conscience en tant que seconde nature ou nature inorganique. La conscience qui s'exprime est donc une conscience historique parce qu'elle prend la parole au sein et à partir *d'un horizon de sens pré-constitué* qui, à ce titre, la précède en tant que conscience singulière. Yvon Gauthier exprime bien cette idée : « Avant donc que l'homme pour s'exprimer utilise le matériel du langage, celui-ci est constitué comme un en-soi, ou fondement universel ou encore, comme monde déjà exprimé¹⁸ ».

La conscience qui s'exprime ici n'invente pas en effet le langage qu'elle mobilise aux fins de la discussion, pas plus qu'elle ne possède ce langage comme on possède un bien déterminé. Or, si le langage n'est pas sa propriété, c'est en tant que conscience *singulière*, non en tant que conscience universelle ou *esprit*. En tant que conscience universelle, elle ne peut certes pas être dite à strictement parler en possession du langage, mais elle peut être dite en « participation active » avec ce langage : la conscience ainsi saisie fait partie du langage comme de l'*élément* dans lequel celle-ci a son existence spirituelle, c'est-à-dire son existence *vraie* (parce qu'universelle).

Si par conséquent le langage rend possible et actualise toujours déjà l'universalisation du Moi singulier, pour autant qu'il prenne la parole, c'est parce que le langage — en tant qu'horizon de sens historiquement constitué — est originellement *le phénomène de l'Esprit* et que l'Esprit lui-même est la substance universelle du Moi singulier. Bref, le langage élève le Moi singulier parce que le langage est esprit, mieux, est *l'Esprit*. Notre lecture rétro-cédante de la certitude sensible nous conduit donc, en empruntant le fil conducteur du langage, à l'Esprit. Mais avant de thématiser et de préciser plus avant cette relation entre « langage » et « Esprit », il importe d'énoncer clairement la conclusion générale à laquelle nous voilà parvenus au terme de cette première section.

Nous avons vu comment ce qui mettait en mouvement la dialectique de la certitude sensible et, par là, de tout le procès phénoménologique, était le langage ; et à partir des affirmations mêmes de Hegel dans le texte de cette figure, nous avons pu dégager les trois traits fondamentaux du langage, à savoir 1) son être dans l'élément de l'universalité, 2) l'ouverture à la compréhension et au vrai qu'il rend seul possible, et enfin 3) sa puissance d'universalisation du Moi singulier. La conclusion que nous pouvons tirer de ces remarques jusqu'ici est, me semble-t-il, la suivante : le langage représente dans l'économie de la *Phénoménologie de l'Esprit* et, par là, de *tout* le système hégélien, pour autant que la *Phénoménologie* « introduise » au système en tant que première partie de ce dernier, le présupposé ou la condition de possibilité ultimes de tout *apparaître à soi* de l'Esprit, de toute *configuration* possible de l'Esprit et occupe, à ce titre, la position fondamentale d'*élément pré-phénoménologique*, car lui seul rend possible cette toute première *réflexion* de la conscience en elle-même, laquelle ouvre la dialectique phénoménologique subséquente. Le langage est, autrement dit, élément pré-phénoménologique, 1) parce qu'il n'est pas l'instrument de la conscience singulière qui s'exprime, mais l'élément universel au sein duquel et

18. Y. GAUTHIER, *L'arc et le cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Paris, Desclée de Brouwer ; Montréal, Bellarmin, 1969, p. 134.

à partir duquel celle-ci se meut en son existence spirituelle et vraie, et 2) parce que lui seul rend possible, par l'ouverture qu'il ménage à l'universalité du singulier, la reconnaissance par la conscience de *son* essence spirituelle, c'est-à-dire l'apparaître à *soi* de l'Esprit, ou encore son « autophénoménalisation ». Bref, pour citer à nouveau Yvon Gauthier, la conclusion à laquelle nous sommes parvenus est « qu'à proprement parler il n'y a pas de certitude sensible, mais seulement l'antériorité nécessaire du langage à toute forme, "Gestalt", de l'esprit¹⁹ ».

Si la lecture classique (pro-cédante avons-nous dit) de la « certitude sensible » pointe vers cette vérité que l'universel est le vrai de la certitude sensible — en direction de la figure de la « perception » qui approfondit cet universel sensible comme *chose* — la lecture rétro-cédante que nous avons tentée pointe en revanche vers cette vérité encore plus importante et profonde, à savoir la découverte de l'*antériorité* du langage à toute configuration de l'Esprit. L'ouverture véritable de la *Phénoménologie de l'Esprit* n'est possible qu'à partir du langage comme élément au sein duquel l'Esprit comme conscience peut se configurer, se manifester, se phénoménaliser. Pas de *Phénoménologie* possible sans la présupposition du langage.

Mais en même temps, cette lecture rétro-cédante nous a conduit à lire dans le phénomène du langage le phénomène même de l'Esprit²⁰. C'est ce lien intime entre « langage » et « Esprit » qu'il nous faut maintenant approfondir, car c'est en déterminant si, en définitive, le langage peut être identifié à l'Esprit, et si oui, dans quelle mesure, que nous déterminerons par le fait même la solidité de notre lecture qui voit dans le phénomène du langage, comme nous l'annoncions dans l'introduction, non pas un non-dit de la philosophie de Hegel, mais son *présupposé conscient*.

II. LANGAGE ET ESPRIT

Peut-on identifier le langage et l'Esprit ? En un sens, cette identification va de soi, puisqu'il est évident que Hegel pense le langage comme un phénomène spirituel de premier ordre. Seulement, par cette question, je vise la possibilité d'une identification encore plus profonde entre « langage » et « Esprit » : l'Esprit *est-il* langage ? Les limites du langage sont-elles identiquement les limites de l'Esprit ? Yvon Gauthier soutient pareille identification dans les termes suivants : « L'esprit universel n'est pas autre chose que l'universalité "active" du langage²¹ ». Ce qui le porte à reformuler comme suit la « thèse » de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Penser l'Absolu comme Sujet, c'est penser l'Absolu comme langage²² ».

Cette identification radicale est-elle trop forte ou bien correspond-elle effectivement au sens de la pensée hégélienne du langage et de l'Esprit ? J'essaierai de manifester le bien-fondé de cette identification — moyennant quelques nuances importan-

19. *Ibid.*, p. 28.

20. Cf. sur ce point C. BOUTON, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Jéna*, Paris, Vrin, 2000, p. 254.

21. Y. GAUTHIER, *L'arc et le cercle*, p. 35.

22. *Ibid.*, p. 197.

tes cependant — en tentant de mettre en pleine lumière en quoi le langage correspond à la parfaite *expression* de l'Esprit, comme l'affirme d'ailleurs Hegel lui-même dans l'*Encyclopédie* : « Pour l'animal, la figure humaine est le mode le plus haut selon lequel l'esprit lui apparaît. Mais, pour l'esprit, elle est seulement la *première* apparition de lui-même, et la *langage* est d'emblée son expression parfaite²³ ». Il faut, à cette fin, d'abord rappeler l'historicité de la conscience commune, en considérant comment le langage que cette dernière « utilise » dans la figure de la « certitude sensible » est la marque non pas de la subjectivité intime, mais de l'*intersubjectivité* ; et en second lieu découvrir le sens général de l'Esprit chez Hegel, comment la détermination de l'Esprit recoupe pour ainsi dire parfaitement celle du langage ; pour en troisième et dernier lieu, expliciter thématiquement le lien consubstantiel qui unit « langage » et « Esprit ».

Dans la dialectique de la certitude sensible, la position première de cette dernière, à savoir l'immédiateté et l'essentialité de l'étant sensible, se voit réfutée par l'expérience de la négativité du Maintenant déterminé. Cette réfutation s'exprime en fait comme un *renversement* au sein même de la certitude sensible : si, au point de départ, c'était l'étant sensible qui était pour elle l'essentiel de la certitude, et le Moi l'inessentiel, c'est maintenant au contraire le Moi qui est devenu pour elle l'essentiel de cette relation, et l'étant sensible, l'inessentiel :

Si nous comparons le rapport dans lequel le *savoir* et l'*objet* se sont d'abord présentés, et le rapport auquel ces mêmes savoir et objet ont abouti dans ce résultat, nous voyons qu'il s'est renversé. L'objet, qui était censé être l'essentiel, est désormais l'inessentiel de la certitude sensible, puisque l'universel qu'il est devenu n'est plus le genre de chose universelle que l'objet était censé être essentiellement pour elle : elle se retrouve au contraire dans l'opposé, c'est-à-dire dans le savoir qui antérieurement était le savoir inessentiel²⁴.

La certitude sensible n'est donc pas encore dépassée (*aufgehoben*) en tant que telle : elle ne fait qu'inverser les signes en posant le Moi comme l'essentiel de la relation. Mais ce Moi qu'elle pose comme l'essentiel, elle le pense encore et toujours comme un immédiat : pour elle désormais, la vérité de la certitude sensible réside dans l'immédiateté du Moi qui voit, qui entend, etc. Or, la même dialectique de l'étant sensible, celle qui a dévoilé l'universalité du Maintenant, se remet ici en marche : « Mais la certitude sensible éprouve chez elle-même dans ce rapport la même dialectique que dans le rapport précédent²⁵ ». Pas plus que l'étant sensible immédiat n'était le vrai de la relation, pas plus le Moi en tant que *Moi singulier* ou *immédiat* n'en est le vrai, car le Moi qui se trouve engagé dans la certitude sensible est en fait un *Moi universel* :

Ce qui ne disparaît pas par là, c'est *Moi* en tant qu'*universel*, dont la vue n'est ni une vue de l'arbre, ni une vue de cette maison, mais est un simple voir, qui est médiatisé par la négation de cette maison, etc., et demeure tout aussi simple et indifférent face à ce qui s'y joue, face à la maison, à l'arbre. Le Moi n'est qu'un universel, de même que le *Mainte-*

23. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, *La philosophie de l'Esprit*, § 411, p. 219.

24. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 95.

25. *Ibid.*

nant, l'*Ici* ou le *Ceci* en général ; je vise (*meine*) bien un *Moi singulier*, mais je peux aussi peu dire ce que je vise par *Moi* que ce que je vise par *Maintenant* et *Ici*²⁶.

On le voit, c'est le *langage* encore une fois qui rend possible cette dialectique du *Moi* de la certitude sensible ; c'est le langage qui ouvre l'écart entre la singularité et l'universalité non seulement au cœur de l'étant sensible, mais tout autant au cœur du *Moi* qui s'exprime et qui cherche à dire la vérité de cette certitude. Ce qui signifie, pour notre propos : le *Moi* qui prend la parole dans cette certitude n'est pas un *Moi* singulier et immédiat, n'est pas un *Moi* différent et séparé des autres *Moi*, mais un *Moi* universel que *nous* sommes tous. Quand *je* parle, autrement dit, *nous* parlons, car le langage est ouverture à l'*intersubjectivité* qu'il constitue. Nous retrouvons ici l'historicité de la conscience sur laquelle j'ai déjà insisté : la conscience qui se pose comme certitude sensible et qui prend la parole n'est pas une conscience singulière au sens où celle-ci y parlerait un « langage privé », mais est une conscience élevée à l'universalité, c'est-à-dire à la « *communauté des Moi* », par le langage qui est intersubjectivité historiquement constituée²⁷. En d'autres termes, le langage n'est pas la propriété de la conscience singulière, mais de l'*intersubjectivité* humaine, du *Moi* universel²⁸. La deuxième position de la certitude sensible, à savoir que le *Moi* qui est dans cette relation soit un *Moi* immédiat, se voit par là même réfutée, par le *langage* encore une fois. Or, cette ouverture constitutive du langage à ce que nous nommons ici l'*intersubjectivité*, Hegel la souligne à maintes reprises dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Donnons-en ici quelques exemples.

Premièrement, Hegel souligne en quoi le langage constitue une élévation du *Moi* au *Soi*, c'est-à-dire à cette sphère de *réflexion* intersubjective dans laquelle le *Moi* singulier a son existence vraie : « [T]elle est la force de la parole en tant que telle : elle accomplit ce qui est à accomplir. Car le langage est l'*existence (Dasein)* du *Soi* pur en tant que *Soi* ; en lui, la *singularité étant pour soi* de la conscience de soi en tant que telle accède à l'existence, de telle sorte qu'elle est *pour d'autres. Moi* en tant qu'un tel *Moi pur* n'existe pas sinon (*sonst*²⁹) ». Le *Moi* singulier n'a donc d'existence que dans le *Moi* universel comme *Soi*, lequel est ici identifié au langage comme existence de l'Esprit.

Deuxièmement, Hegel, tout en répétant que le langage constitue l'existence objective du *Moi* en tant que *Moi*, insiste sur l'*extériorisation* constitutive du phénomène langagier :

26. *Ibid.*, p. 96, modifiée.

27. Sur ce point, cf. C. BOUTON, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 249.

28. Ce qui revient à dire que le langage n'appartient à *personne en particulier*, mais à *tous en général*. Notons au passage que cet argument hégélien rejoint, en empruntant certes une voie différente, la thèse suivante de Gadamer, développée dans l'essai « L'homme et le langage » : « Un deuxième trait caractéristique de l'être du langage me semble être sa non-liaison à un Je (*Ichlosigkeit*). [...] En ce sens, le parler n'appartient pas à la sphère du "je", mais à celle du "nous". [...] La réalité spirituelle du langage est, en effet, celle du pneuma, de l'esprit qui unit *je* et *tu* » (cf. H.-G. GADAMER, « L'homme et le langage », dans *Art de comprendre II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, p. 64).

29. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 344, modifiée.

Mais le langage contient ce Moi dans sa pureté, lui seul exprime le *Moi*, le Moi lui-même. Cette *existence (Dasein)* sienne est, en tant qu'*existence*, une objectivité qui a auprès d'elle-même sa vraie nature. Le *Moi* est *ce* Moi — mais est tout aussi bien un *Moi universel* ; son apparaître est tout aussi immédiatement l'extériorisation et le disparaître de *ce* Moi, et par là son maintien (*Bleiben*) dans son universalité³⁰.

Le Moi n'a d'existence vraie que dans son apparaître au sein du Moi universel, apparaître qui est à la fois élévation du Moi singulier au Moi universel et disparaître du Moi singulier en tant que tel, et ce par le langage. C'est le langage qui contient cette puissance d'extériorisation, car c'est par lui que le Moi singulier se « perd » en tant que tel. Mais cette extériorisation n'est pas complète, car si le Moi singulier se perd dans le langage, c'est uniquement *en tant que tel* ; cette extériorisation elle-même est dépassée (*aufgehoben*), car le Moi singulier qui se perd dans le langage en tant que tel se retrouve et se conquiert par le fait même en tant que Moi universel. Autrement dit, l'extériorisation constitutive du langage est une extériorisation *infinie*, car le Moi qui disparaît ici en tant que Moi singulier se *réapproprie* et est *auprès de lui-même* dans le langage en tant que Moi universel, comme le souligne Hegel dans cet autre passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* :

En tant qu'il est *entendu*, en ceci son *existence* elle-même est *perdue* immédiatement ; cet être-autre sien est repris en soi-même ; et c'est précisément ceci qui constitue son existence en tant que *Maintenant* conscient de soi, de ne pas être là en étant là, et d'être là par ce disparaître. Ce disparaître lui-même est ainsi immédiatement son maintien (*Bleiben*) ; c'est son propre savoir de soi, et son savoir de soi comme de quelqu'un qui est passé dans un autre Soi, qui a été entendu, et qui est universel³¹.

Le langage est à la fois extériorisation et intériorisation : extériorisation aliénante ou sortie hors de soi en tant que Moi singulier et intériorisation appropriante ou retour en soi depuis cette extériorisation en tant que Moi universel ou Soi. Le langage n'est pas pure aliénation dans laquelle le Moi singulier se désapproprierait totalement de lui-même ; il est l'aliénation du Moi singulier qui lui permet d'être auprès de lui-même dans son être-autre en tant que Moi universel, qui lui permet de se savoir soi-même en tant qu'être universel :

Cet élément supérieur est la *langage*, — une existence (*Dasein*) qui est immédiatement existence (*Existenz*) consciente de soi. De même que la conscience de soi *singulière* existe en lui, celle-ci tout aussi bien y est immédiatement comme une contagion *universelle* ; la particularisation achevée de l'être pour soi est en même temps la fluidité et l'unité universellement partagée des multiples Soi ; le langage est l'âme existante en tant qu'âme³².

En somme, le langage élève par mouvement d'extériorisation le Moi singulier au Moi universel ou au Nous et fait descendre de ses hauteurs ce Moi universel ou ce Nous par un mouvement d'intériorisation ou d'appropriation vers le Moi singulier.

Or, il semble bien que nous soyons par là en présence du concept de l'*Esprit*. En effet, qu'est-ce donc que l'Esprit sinon précisément cette unité différenciée du Moi et du Nous ? « Et par là le concept de l'*Esprit* nous est déjà donné. Ce qui advient ulté-

30. *Ibid.*, modifiée.

31. *Ibid.*, modifiée.

32. *Ibid.*, p. 465, modifiée.

rièvement pour la conscience est l'expérience de ce qu'est l'Esprit, cette substance absolue, qui dans la parfaite liberté et autonomie de son opposé, à savoir des différentes consciences de soi étant pour soi, est l'unité de celles-ci ; un *Moi*, qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*³³. » Cette définition célèbre de l'Esprit comme de cette unité différenciée et infinie du Moi et du Nous recouvre-t-elle les déterminations du langage que Hegel expose dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ? Peut-on, sur cette base, postuler l'identification de l'absolu comme Esprit et de l'absolu comme langage ? Ou encore, peut-on affirmer avec Yvon Gauthier que le langage est cet élément dans lequel l'Esprit advient à et pour lui-même, que le langage est ce « lieu » où l'Esprit se perd et se retrouve, s'aliène et se réapproprie³⁴ ?

Une chose semble certaine, c'est que Hegel identifie expressément le langage à l'*existence effective* de l'Esprit en tant qu'Esprit :

Par là nous voyons à nouveau le langage comme l'*existence (Dasein)* de l'Esprit. Le langage est la conscience de soi étant *pour d'autres*, qui est immédiatement *donnée comme telle* et qui est en tant que *cet* universel. Il est le Soi se détachant de lui-même, qui en tant que pur Moi = Moi se fait objectif, qui dans cette objectivité se maintient aussi bien comme *ce* Soi qu'il se fond immédiatement avec les autres et est *leur* conscience de soi³⁵.

Si la conscience est le phénomène immédiat de l'Esprit, on peut dire analogiquement que le langage est pour sa part le phénomène *médiatisé* de l'Esprit, c'est-à-dire l'Esprit existant pour lui-même comme Esprit. Pourquoi ? Parce que dans l'élément du langage l'Esprit vit pleinement auprès de soi dans son être-autre ; parce que dans le langage l'Esprit est *libre*. Le Moi singulier qui parle n'exprime jamais son opinion intime et privée en tant que telle, mais par le langage participe activement en l'énonçant à un sens qui le *dépasse* en tant que tel, et en ce sens il sort de lui-même, s'extériorise ; cette extériorisation où le Moi se perd dans l'intersubjectivité langagière, loin d'être une perte au sens strict, est au contraire le moment préalable d'une *appropriation* véritable du sens dans la singularité du Moi. Or cette détermination du langage comme de cet élément à la fois d'extériorisation et d'intériorisation est, on le voit, pratiquement identique à celle de l'Esprit. Parce que le langage est l'existence même de l'Esprit, son être-là concret — et Hegel précise ailleurs, significativement, que le langage est « [l']être-là le plus spirituel du spirituel³⁶ » —, il nous semble par conséquent que les affirmations très fortes d'Y. Gauthier (en particulier) s'avèrent justes, encore qu'avec cette nuance importante que le langage n'épuise pas, dans le système hégélien, le tout de l'Esprit. Si l'identification entre « langage » et « Esprit » vaut pour autant que le langage est l'*apparaître* de l'Esprit, son lieu d'*effectuation*, son élément d'existence, cette identification vaut alors essentiellement sur le plan *phénoménologique* de l'Esprit. Autrement dit, il importe de préciser que le langage de-

33. *Ibid.*, p. 149, modifiée.

34. Cf. Y. GAUTHIER, *L'arc et le cercle*, p. 34 : « L'esprit doit s'extérioriser dans la culture et l'élément où il se dessaisit de soi, où il devient autre, c'est le langage. Mais dans le langage qui rend possible l'extériorisation de l'esprit, l'esprit se récupère, redevient soi authentique parce que l'esprit *n'est pour soi* que dans son langage ».

35. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 430, modifiée.

36. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du Droit*, trad. Kervégan, Paris, PUF., 1998, § 164, p. 244.

meure toujours pour Hegel le *phénomène* de l'Esprit, mais son phénomène total, unité de l'immédiateté et de la médiation. Reconnaître, pour la conscience — phénomène immédiat de l'Esprit — que le langage est le phénomène (médiatisé) de l'Esprit, et, ce faisant, se reconnaître soi-même comme esprit, constitue, en un sens, la tâche de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Précisons ce point.

La tâche de la *Phénoménologie de l'Esprit* est une tâche avant tout *pédagogique* : le but que s'y assigne Hegel est de réconcilier le point de vue de la conscience commune dite « inculte » avec le point de vue de la « science » ou du « savoir », c'est-à-dire de réconcilier la conscience ordinaire qui voit dans la science un « monde à l'envers » et dans le savoir un au-delà de la pensée, et la conscience « cultivée » qui sait son essence comme essence spirituelle. Bref, il s'agit dans cet écrit de 1807 de réconcilier le phénomène immédiat de l'Esprit (la conscience) avec la substance de l'Esprit, ou tout simplement de réconcilier l'Esprit avec *lui-même* en le faisant apparaître à lui-même en tant que tel. De la « certitude sensible » au « savoir absolu » on peut relever un fil conducteur déterminant : le langage ou le concept³⁷. La réconciliation du point de vue commun et du point de vue de la science se trouve déjà esquissée dans la « certitude sensible », pour autant que la certitude sensible elle-même, du moment qu'elle *prend la parole*, se meut *ipso facto* dans la sphère de l'universalité qui porte en soi le particulier, dans la sphère de la *science*. Reconnaître dans le langage le plus commun qui soit la présence de l'universel, c'est ainsi déjà jeter un pont à la conscience commune en lui montrant que le point de vue de la science n'habite pas dans les « hauteurs nuageuses », mais dans le langage le plus élémentaire qui soit. Toutefois la certitude sensible elle-même ne saisit pas encore, au terme de sa dialectique

37. Nous ne développerons pas ici le thème épineux de la relation entre le langage et le concept et nous ne tenterons pas non plus de justifier *in extenso* cette identification plus ou moins radicale que nous postulons entre « langage » et « concept ». Toutefois, quelques précisions s'imposent malgré tout. Hegel ne sépare jamais « langage » et « concept », pas plus qu'il ne sépare absolument la *représentation* (*Vorstellung*) du concept. Si la représentation exprime son contenu dans la forme de l'*extériorité*, et le concept dans son *intériorité* dialectique, c'est-à-dire dans cette pensée qui saisit le contenu dans son automouvement logique, il n'en reste pas moins qu'ils ont tous deux le *même* contenu, parce qu'ils sont tous deux des *expressions déterminées* du langage. Si, certes, pour Hegel, le langage est avant tout langage de la représentation, et s'il doit à ce titre être distingué du concept qui ne se meut pas dans cette sphère, il n'en demeure pas moins que cette distinction ne traduit pas une séparation opérée par Hegel entre le monde du langage ordinaire qui se meut dans la représentation (sphère de la conscience commune) et celui de la science qui se meut dans le concept (sphère du savoir absolu) ; toute la *Phénoménologie de l'Esprit*, dont la tâche est *pédagogique*, est bien au contraire là pour montrer que ces deux mondes n'en sont deux qu'en apparence, qu'ils cohabitent bien plutôt au sein même de l'Esprit. Si le concept est irréductible à la représentation et si la représentation ne dit pas immédiatement le concept, il n'en demeure pas moins que le concept trouve toujours déjà son enracinement dans le langage de la représentation. Autrement dit, la représentation est l'incarnation première, mais floue, du concept ; en elle la vérité du contenu exprimé est *voilée*, et le travail du philosophe consiste à dévoiler dans l'élément du concept cette vérité occultée, mais tout de même *présente*, dans l'élément de la représentation, bref à saisir la représentation en sa vérité, c'est-à-dire à en exhiber la conceptnalité. Ainsi, entre la représentation et le concept, on peut jeter le pont du langage, puisqu'en fait ce sont là deux modes d'expression, deux modes de mise en langage ou, mieux, d'*advenir au langage de la vérité*. Sur le rapport entre langage et représentation : cf. G.W.F. HEGEL, *La Science de la logique. La doctrine du concept*, trad. Labarrière et Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 212-213. Sur l'enracinement du concept dans le langage de la représentation : cf. G.W.F. HEGEL, *Écrits sur la religion (1822-1829)*, Paris, Vrin, 2001, p. 105. Sur le concept et la représentation comme les deux expressions du langage de l'Esprit : cf. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La Science de la logique*, p. 130. Sur la nature langagière du concept : cf. G.W.F. HEGEL, *La Science de la logique. La doctrine du concept*, p. 91.

tique, la présence du spirituel dans le langage, ne décèle pas dans le langage l'existence même de l'Esprit ; elle ne saisit que l'universalité abstraite de la « chose ». Il lui faudra faire de nombreuses expériences douloureuses avant de saisir la présence de l'Absolu ou de la vérité dans son langage. Il faut « attendre », autrement dit, le « savoir absolu » pour que cette reconnaissance devienne pleinement effective, c'est-à-dire pour que la conscience devienne spirituelle pour soi en saisissant l'Esprit et soi-même dans la figure du *concept*³⁸.

Or, le pont entre l'Esprit et le concept me semble être précisément le langage. Et, si cela est vrai, « se savoir comme Esprit dans la figure du concept » signifie en définitive savoir que l'absolu est présent dans l'horizon ou l'élément du langage, certes avant tout dans le langage de la *représentation*, de manière floue et indéterminée, mais surtout dans le langage conceptuel. En d'autres termes, le savoir absolu signifierait que la conscience ordinaire se sache spirituelle ou que l'Esprit advienne à lui-même en tant que tel en reconnaissant dans son langage le phénomène même de l'Esprit et l'élément même de la vérité ou de l'absolu. La vérité n'est pas un au-delà inaccessible et la science n'est pas le monde à l'envers, mais elle est toujours déjà auprès de nous dans le langage, lequel est justement l'élément pré-phénoménologique de l'Esprit. Bref, la « science présuppose que la séparation entre elle-même et la vérité soit déjà dépassée (*aufgehoben*) ou encore que l'esprit, ainsi qu'il est considéré dans la doctrine de la conscience, n'appartienne plus au phénomène. [...] La science ne *cherche* pas la vérité, mais elle est dans la vérité et est la vérité même³⁹ ».

Ainsi, reconnaître dans le langage (saisi en sa vérité comme concept) le phénomène absolu de l'Esprit, c'est s'élever au savoir absolu. « Le concept ou savoir absolu est langage absolu⁴⁰. »

CONCLUSION

La tâche de cet essai était de dégager la compréhension hégélienne du langage, en étudiant patiemment l'un des textes les plus importants où Hegel en discute, soit « la certitude sensible », figure inaugurale de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Deux grands traits principaux s'y découvrent, sur lesquels j'aimerais revenir en conclusion.

Premièrement, notre examen de la « certitude sensible » nous aura permis de voir dans le langage non pas l'instrument subjectif de la raison en vue de la connaissance, ainsi que l'anticipait l'Introduction avec sa critique du criticisme, mais l'*élément pré-phénoménologique* de l'Esprit. Le langage, pour autant qu'il se meut toujours déjà lui-même dans l'*universalité* qui porte en soi le singulier, ouvre au sein même de la conscience l'écart entre l'universalité et la singularité ; il rend seul possible l'*intelligence* du réel et, en dernière instance, l'intelligence de l'Esprit lui-même et de soi comme Esprit. C'est parce que seul le langage « jette » la conscience dans l'universa-

38. Cf. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 517.

39. G.W.F. HEGEL, *Propédeutique philosophique*, p. 106, modifiée.

40. Y. GAUTHIER, *L'arc et le cercle*, p. 42.

lité qu'elle peut saisir le réel en sa vérité et se saisir elle-même en sa vérité, c'est-à-dire comme *essence spirituelle*. Le langage est donc élément pré-phénoménologique, car seul le langage rend possible cet apparaître à soi de l'Esprit en tant qu'Esprit ou l'élévation de la conscience commune à l'Esprit. Point de *Phénoménologie de l'Esprit* sans langage.

Deuxièmement, et sur la base de ce premier point, nous avons vu comment il nous fallait voir par conséquent dans le langage l'existence même de l'Esprit, son effectuation concrète comme Esprit. Ce deuxième point est en fait une radicalisation du premier, car si le langage est, en tant qu'élément pré-phénoménologique, le « pré-phénomène » de l'Esprit, c'est-à-dire son phénomène *originnaire*, c'est précisément parce qu'il contient en lui-même le phénomène *total* de l'Esprit. Nous pouvons ainsi identifier « langage » et « Esprit », sans les fusionner pour autant, en lisant dans le phénomène du langage la présence même de l'Esprit en tant que tel. *Point de langage sans Esprit*.

Ceci dit, je n'ai pas voulu dans ce travail soutenir la thèse que la philosophie de Hegel était essentiellement une philosophie du langage. Pareille position me semblerait au contraire intenable. Pourquoi ? Parce que la philosophie hégélienne en sa totalité ne se résume jamais à une interrogation sur le langage. L'exposition encyclopédique de cette philosophie se veut une exposition systématique de tous les objets principaux du savoir. Or cette exposition encyclopédique repose sur l'exposition phénoménologique, et c'est cette dernière qui non seulement fait l'originalité de Hegel dans toute l'histoire de la philosophie, mais qui est porteuse d'une véritable et très féconde pensée du langage, laquelle ne devrait pas être ignorée quand vient le temps de réfléchir sur le thème du langage chez Hegel. En fait, j'espère l'avoir suffisamment montré, le langage est irréductible à un thème philosophique parmi d'autres, précisément parce qu'il est élément pré-phénoménologique ou condition de possibilité du savoir.

Mais ce que j'ai voulu montrer, c'est que la philosophie hégélienne contient bel et bien une *pensée explicite* du langage ; que le langage n'est pas le non-dit de cette philosophie, mais qu'au contraire Hegel a reconnu dans le phénomène du langage le présupposé de toute philosophie et la présence même de l'Esprit.

La philosophie herméneutique du XX^e siècle semble avoir mésestimé cette pensée *décisive* du langage chez Hegel. H.-G. Gadamer, par exemple, a soutenu que la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel n'admettait pas le présupposé du langage, mais uniquement la pensée comme concept :

En vérité notre nature humaine est tellement marquée par notre finitude que c'est sous la loi de la finitude humaine qu'il faut considérer le phénomène du langage et la pensée qu'il doit rejoindre. Sous cet aspect le langage n'est pas une forme que traverse la raison pensante, un milieu évanouissant et transitoire de l'idée ou un simple « dévoilement » de l'idée. Son essence ne se limite pas à révéler ce qui est pensé. Au contraire la pensée n'acquiert son existence durable que quand elle se saisit dans le mot. Ainsi le mouvement du langage a une double direction : il tend vers l'objectivité de l'idée, mais aussi, en sens inverse, il vient d'elle en reprenant toutes les objectivations dans la puissance protectrice du mot. Hegel, en entreprenant de dévoiler et d'exposer, dans toute son articulation dia-

lectique, « le logique » comme ce qui constitue l'intime du langage, a raison s'il y voit l'effort pour réfléchir sur les pensées de Dieu avant la création. Mais l'être qui se trouve au commencement de cette réflexion et qui s'achève dans le concept, avec la totale objectivation de son contenu, *présuppose toujours lui-même le langage dans lequel la pensée est cachée*. La *Phénoménologie de l'Esprit*, par laquelle Hegel amène au commencement de la pensée pure, *ne présente pas cette présupposition*. Elle reste tournée vers l'idée de la totale objectivation du soi et elle s'achève comme savoir absolu dont la limite insurmontable devient manifeste dans l'expérience du langage⁴¹.

On l'aura vu maintenant, cette affirmation de Gadamer, si subtil lecteur de Hegel pourtant, est fautive. Mais c'est sur une autre objection, tirée du même texte, que j'insisterai davantage :

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ce progrès de la science se réalise comme un va-et-vient entre ce que veut dire notre conscience et ce qui est réellement contenu en ce qu'elle dit. Ainsi avons-nous toujours la contradiction entre ce que nous voulons dire et ce que nous avons dit réellement ; il nous faut sans cesse laisser derrière nous ce qui n'est pas suffisant et essayer à nouveau d'exprimer ce que nous voulons dire. Tel est le progrès méthodique par lequel la *Phénoménologie* atteint son but, et arrive à comprendre que le savoir se trouve là où il n'y a plus de différence entre ce que nous voulons dire, l'intention (*Meinung*), et ce qui est. Au contraire, la *Logique* de Hegel n'accorde plus aucune place à l'opinion. Ici le savoir n'est plus différent de son contenu. La *Phénoménologie* avait abouti à ce résultat que la figure la plus élevée du savoir est celle où il n'y a plus de différence entre l'intention, ce que je veux dire, et son objet⁴².

Est-ce vraiment là le sens du savoir absolu ? Si Gadamer a raison de poser que tout le progrès de la *Phénoménologie de l'Esprit* repose sur cette dialectique du dire effectif et du vouloir-dire, a-t-il raison d'affirmer que le savoir absolu serait cette parole où il n'y a plus aucune différence (donc plus d'altérité), plus aucune tension entre le dire effectif et le ce-qui-est-à-dire ou le « vouloir-dire », pavant ainsi la voie à la *Science de la logique* qui, elle, dirait exhaustivement tout ce qui peut être dit ? Est-ce bien là la prétention de Hegel ? C'est la figure de la « certitude sensible », encore une fois, qui peut nous permettre de résoudre ce problème.

La dialectique hégélienne du viser (*Meinen*) et du dire ou du parler (*Sprechen*), qui est constitutive de la dialectique de la certitude sensible, ne paraît pas vraiment différer de la dialectique gadamérienne du vouloir-dire et du dire (ou du parler effectif). Pour autant que le vouloir-dire renvoie à cette dimension du *sens possible* que chacun porte en soi en tant qu'être *singulier* ; qu'il renvoie à cette potentialité de sens qui *en tant que telle* ne vient pas à la parole, mais est orientée vers la parole effective⁴³, il est clair que cette dimension recouvre parfaitement la dimension du *Meinen*

41. H.-G. GADAMER, « Signification de la "Logique" de Hegel », dans *Art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982, p. 219 ; c'est moi qui souligne.

42. *Ibid.*, p. 210.

43. Cf. par exemple H.-G. GADAMER, « Le mot et l'image », dans *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1996, p. 188 : « Le vouloir-dire, l'intention, va toujours au-delà ou en biais de ce qui peut vraiment être cerné dans une langue ou dans des mots qui vont rejoindre l'autre. Une recherche inassouvie du mot juste — voilà bien ce qui constitue la vie propre et l'essence du langage ». Contre Gadamer, Hegel ferait sans doute valoir que la pensée peut trouver et trouve en fait le « mot juste ». Si la recherche du mot juste demeurait constamment inassouvie, si le mot juste demeurait en quelque sorte l'autre du langage, sa visée toujours poursuivie mais toujours manquée (figure du « mauvais

que Hegel vise dans cette figure de la conscience. Hegel n'élimine par suite nullement la tension entre vouloir-dire et dire effectif, *précisément parce que dans cette figure il n'annule pas la tension irréductible entre viser et parler*. Le Moi singulier qui essaie de *dire* ce qu'il *vis*e voit sa tentative constamment échouer, parce qu'en essayant de *dire* ce qu'il *veut dire* ou *vis*e, il dit effectivement quelque chose d'« autre », à savoir un *sens universel* qui dépasse ce qui est visé en tant que tel. Pour Hegel, il est faux (parce qu'*impossible*) que l'intention puisse totalement « passer » dans le dire effectif, comme le suppose Gadamer contre Hegel. Hegel reconnaîtrait sans difficulté que le dire effectif ne puisse jamais épuiser ce qui est à dire — le point que marque Gadamer —, précisément parce qu'il y a entre ces deux ordres un « saut » du singulier à l'universel traduisant une tension qui ne peut jamais être totalement résorbée.

Ce que Hegel affirme au plan du « savoir absolu », ce n'est pas l'élimination de cette tension entre vouloir-dire et dire effectif, entre viser et parler, mais bien plutôt *que le vouloir-dire ou le viser n'ont d'effectivité et de vérité que dans le dire effectif*. Le savoir absolu affirme, autrement dit, que ce qui est à dire — ce que la Logique nomme *le logique* — se dit effectivement toujours déjà dans le langage, et donc que le langage a une portée effective : il dit le logique bien qu'il ne puisse pas le dire *exhaustivement* (au sens précis où cela annulerait d'une négation abstraite la tension entre le vouloir-dire et le dire). Le savoir absolu est le savoir que ce qui est à dire n'a d'effectivité et donc de vérité que dans le dire du langage de l'Esprit et inversement que le dire de l'Esprit est un dire effectif du vouloir-dire visé⁴⁴.

Sur cette base, nous pourrions nous demander en terminant si Gadamer (et la philosophie herméneutique en général) peut faire abstraction de cette affirmation hégélienne pour son propre projet philosophique, si tant est qu'elle appréhende le langage comme l'élément même de *toute* compréhension. Gadamer peut-il, en définitive,

infini »), c'est le propre projet herméneutique de Gadamer qui en souffrirait ; car si le langage ne trouve pas le mot juste, le dire qui dit que le vouloir-dire est plus grand que le dire effectif (le dire de Gadamer en l'occurrence) est lui aussi en manque du mot juste, et par conséquent sa prétention à la vérité s'en trouve pour le moins ébranlée. Ne pas vouloir admettre que la pensée ou le langage puisse trouver le mot juste, cela revient à mettre en péril non seulement l'*universalité* de l'*expérience herméneutique*, postulée par Gadamer, mais tout projet philosophique, toute recherche de sens. En revanche, affirmer que la pensée ou le langage puisse trouver le mot juste, comme l'affirme Hegel, cela ne signifie pas absorber tout le vouloir-dire dans le dire effectif, ou encore vouloir ramener toute l'altérité à l'identité du concept, de telle sorte qu'aucune tension ne demeurerait entre ces deux pôles ; cela signifie simplement que le vouloir-dire se dit effectivement dans le dire, que le langage peut trouver le mot juste (figure du « véritable infini »). Qu'il nous soit toujours possible de dire autrement, de dire mieux ce que nous voulons dire, et qu'il ne soit pas en notre pouvoir de savoir si le vouloir-dire a parfaitement « passé » dans le dire, bref, qu'il y ait toujours un *écart* entre le vouloir-dire et le dire, cela n'affecte en rien la thèse de Hegel, qui reconnaîtrait cette expérience commune, mais qui soulignerait, en revanche, que ce que nous voulons dire advient effectivement à la parole ; qu'il y a, malgré l'écart, *identité* entre ces deux pôles. Bref, ce que « je veux dire », je le dis aussi *effectivement*, je ne fais pas que « vouloir le dire ». Pas plus que la véritable infinité n'annule la mauvaise infinité — elle la comprend plutôt en elle comme l'un de ses *moments* —, pas plus l'infinité du langage que Hegel pose n'annule la finitude de nos projets et paroles de sens.

44. C'est ce qu'Yvon Gauthier a peut-être vu contre son *Doktorvater* Gadamer lorsqu'il écrit : « Mais Hegel a pensé dans une autre direction, il a vu la circularité du procès logique, il a conçu l'immanence absolue du verbe humain, la nécessaire intégration de toute parole dans la vérité du langage, dans l'autologie du langage » (cf. Y. GAUTHIER, *L'arc et le cercle*, p. 188).

refuser l'*infinité du langage* (qui est en même temps l'infinité de l'Esprit) ? Peut-il se refuser à poser que l'élément du langage ne soit limité par rien, qu'il n'y ait pas pour le langage de Tout-Autre qui lui échapperait, si tant est que le vouloir-dire lui-même n'échappe pas au dire effectif du philosophe qui le met en lumière ? Gadamer lui-même ne l'admet-il du reste pas lorsqu'il écrit, par exemple, discutant de l'*universalité du langage*, que le « langage n'est pas un domaine clos du dicible, à côté duquel se tiendraient d'autres domaines de l'indicible, mais [qu']il est omni-englobant » et, par conséquent, qu'il « n'y a rien qui, en principe, soit soustrait à la possibilité d'être dit, à la seule condition que la pensée pense quelque chose⁴⁵ » ?

45. H.-G. GADAMER, « L'homme et le langage », dans *Art de comprendre II*, p. 65, modifiée. Cf. H.-G. GADAMER, « Mensch und Sprache », dans *Gesammelte Werke*, II, Tübingen, Mohr Siebeck / UTB für Wissenschaft (Taschenbuchausgabe), 1999, p. 152 : « Sie [die Sprache] ist kein abgeschlossener Bereich des Sagbaren, neben dem andere Bereiche des Unsagbaren stünden, sondern sie ist allumfassend. Es gibt nichts, das grundsätzlich dem Gesagtworden entzogen wäre, sofern nur das Meinen etwas meint ».