

**Guillaume LEJEUNE**

## **Systeme et langage chez Hegel à la lumière du concept logique de « paraconsistance »**

### **Notice biographique**

Guillaume Lejeune est, depuis octobre 2008, Aspirant du F.R.S.-FNRS à la faculté de Philosophie et Lettres (section philosophie) de l'Université Libre de Bruxelles où il prépare une thèse sur le langage chez Hegel sous la direction du professeur M. Peeters. Il est membre de la Fichte-Gesellschaft ainsi que du groupe de travail «Transzendentalphilosophie/Deutscher Idealismus». Il est également collaborateur au *Bulletin de littérature hégélienne des Archives de Philosophie*. Il a effectué divers séjours de recherches à l'étranger : à Berlin, au Hegel-Archiv de Bochum et à Paris. Ses travaux portent essentiellement sur le langage dans l'idéalisme allemand. Il a écrit des recensions pour la revue *Dialogue* et pour les *Hegel-Studien*. Parmi ses participations à des congrès, notons le Hegel-Kongress de Leuven (2008), le Fichte-Kongress de Bruxelles (2009) et le Colloque philosophique international d'Évian (2009).

### **Résumés**

Vouloir, à l'instar de Hegel, présenter le discours de l'absolu tel qu'il est en soi et pour soi pose relativement à l'instance d'énonciation trois problèmes: le statut de l'auteur, la place du lecteur et la modalité du message. Même en faisant abstraction du porteur et du destinataire du discours qui, par leur présence, relativiseraient l'absoluité du discours, on voit mal comment l'absolu pourrait se réduire à un discours contextuel sans se finitiser. Il importe alors de revenir sur l'idée hégélienne de discours absolu. A défaut de traduire entièrement la spécificité de celui-ci, le concept de paraconsistance nous met sur la voie d'un type d'inférence logique, à partir duquel l'on va pouvoir comprendre le discours hégélien non comme référence absolue, mais plutôt comme autoréférence absolue. A partir de là, il apparaît que les difficultés du discours hégélien ne sont pas dues à une prétention excessive, mais ne sont autres que celles qu'engage la communication de l'expérience du sens.

To present the absolute as it is in itself and for itself introduces three problems with regard to the setting of the discourse: the status of the author, the place of the reader and the modality of the message. Even by disregarding the carrier and the addressee of the speech, who by their mere presence would restrain the absoluteness of the speech, it is hard to see how the absolute would not restrain itself by identifying to a closed speech. We need to elaborate upon Hegel's idea of an absolute speech. In the light of the logical concept of « paraconsistency » used as a heuristic tool, it seems that the absolute of the Hegelian speech is not the absolute reference, but rather the absolute self-reference. In this perspective, the difficulties raised by the Hegelian speech reflect the difficulties to express the condition of a meaningful experience.

**Mots-clés:** Hegel, langage, sens, absolu, paraconsistance

**Keywords:** Hegel, language, Meaning, absolute, paraconsistency.

## Sommaire

Introduction.....	69
1. Problèmes associés à la notion de discours absolu .....	69
2. Le concept de paraconsistance .....	71
3. Paraconsistance et dialéthisme .....	73
4. Du Je à l'autoréférence du tout .....	76
5. Le discours absolu .....	80
Conclusion .....	82
Bibliographie .....	83

## Introduction

Le système de Hegel, dans sa prétention totalisatrice, a souvent été présenté comme une insulte au bon sens. Son idée de système absolu apparaissait en tout cas aporétique à maints égards et les exigences que le philosophe allemand posait afin de se familiariser à ses idées semblaient pour le moins abusives<sup>1</sup>.

Afin de dissiper le soupçon persistant selon lequel il en irait d'un simple délire mégalomane sans intérêt pour notre pensée, nous nous proposons d'éclairer le langage du système hégélien sous un jour nouveau, par les moyens de la logique formelle.

L'usage heuristique de la logique formelle que nous entendons faire ici ne doit toutefois aucunement être survalorisé. Il ne s'agit pas d'axiomatiser Hegel, mais de le réfléchir à travers la notion de paraconsistance.

Nous n'entendons pas proposer un texte de philosophie analytique qui, procédant par définition d'axiomes et de règles d'inférences, viserait à intégrer Hegel à un certain domaine de la logique formelle. La réduction de Hegel à un système axiomatique, comme nous le montrerons, ne nous semble guère faire droit au système hégélien, mais l'idée d'une confrontation n'est cependant pas vaine, dans la mesure où elle permet d'utiliser certaines notions qui clarifient le statut du discours hégélien et permettent de dissoudre en grande partie les problèmes énoncés par les commentateurs.

### 1. Problèmes associés à la notion de discours absolu

Hegel, dans sa *Logique*, entend présenter l'absolu tel qu'il est en soi et pour soi<sup>2</sup>. Cela pose évidemment toute une série de questions quant au statut de son discours. Ces questions peuvent s'ordonner à partir du schéma basique de la communication tel qu'il est défini par Jakobson, à

---

<sup>1</sup> A titre d'exemple : HEGEL 1967, T. 3, p. 250.

<sup>2</sup> HEGEL 1972, p. 19.

savoir une relation signifiante mettant en scène, pour toute thématique donnée, trois instances : un auteur, un destinataire et un code (un langage)<sup>3</sup>.

Le premier problème d'un discours de l'absolu serait celui de la place de l'auteur. Hegel, lui-même, insiste sur l'effacement de l'auteur, qui doit se faire le porte-parole de l'absolu. Faut-il pour autant, comme Christophe Laudou le montre, à travers une discussion de Fichte, Schelling et Hegel, affirmer que le discours ne peut se réaliser comme absolu qu'en larguant les amarres de son enracinement concret dans le sujet<sup>4</sup> ?

Un tel reproche n'est pas neuf. On le trouve déjà formulé chez Schleiermacher, qui lui donne une dimension plus générale, puisque, pour lui, le discours de l'absolu hégélien ne s'abstrait pas seulement du sujet pensant, mais aussi de la collectivité dans laquelle se recherche la vérité<sup>5</sup>. L'anonymisation des auteurs auxquels se réfère Hegel montre d'ailleurs que le problème ne concerne pas seulement l'instanciation subjective du discours, mais aussi les conditions historiques et sociales de cette instanciation.

Si le statut de l'auteur est problématique, le statut du destinataire ne l'est pas moins. Gadamer considère la philosophie de Hegel comme le monologue de l'absolu<sup>6</sup>. Sans aller jusque là, on peut se demander si on a encore son mot à dire face au discours de l'absolu. N'est-on pas, comme Lévinas le suggère, réduit au silence<sup>7</sup>? Ou, dans une moindre mesure, comme le suggère Kojève<sup>8</sup>, réduit à répéter ce discours ?

Enfin, le problème que pose un discours qui se veut absolu peut, ainsi que Werner Marx le fait remarquer, se formuler comme suit : comment l'absolu – ou l'Infini, si l'on préfère – peut-il se dire dans un langage fini<sup>9</sup> ? N'est-on pas conduit, comme le fait Josef Simon<sup>10</sup>, à devoir distinguer l'absolu de sa manifestation et, par là, à reconduire l'absolu à une transcendance inaccessible ?

Ce problème est plus subtil qu'il n'y paraît à première vue. En effet, si le langage est « virtuellement infini », au sens où à partir d'un nombre fini d'unités linguistiques et de relations

---

<sup>3</sup> JAKOBSON 1963, p. 28.

<sup>4</sup> LAUDOU 2003, p. 9.

<sup>5</sup> SCHLEIERMACHER 1997, p. 287-8.

<sup>6</sup> GADAMER 1990.

<sup>7</sup> LEVINAS 1976.

<sup>8</sup> KOJEVE 1990.

<sup>9</sup> MARX 1967.

<sup>10</sup> SIMON 1966.

logiques, il peut exprimer une infinité de choses<sup>11</sup>, il n'est pas pour autant réellement infini. Prendre le discours pour le langage, telle est la confusion à éviter. Croire que le discours contient l'ensemble des références et les fixe risque d'ailleurs bien de supprimer le langage. Comme l'écrit Bataille, face à un tel discours qui intégrerait l'ensemble des références à ce qui est, « il ne nous reste plus qu'à nous taire<sup>12</sup> ». Le problème n'est donc pas d'infiniter le fini, mais de finitiser l'infini dans un discours relatif à un contexte précis. La prétention d'un discours – nécessairement situé dans un cadre spatio-temporel précis – à valoir pour la diction de l'absolu tel qu'il est en soi apparaît en contradiction avec l'idée d'absolu.

On voit à travers cet aperçu très sommaire que l'idée de discours absolu, au sens où le contenu du discours serait la vérité achevée de ce qui est, apparaît, pour les commentateurs, problématique. Mais ne faut-il pas voir là le fruit d'un malentendu concernant l'idée hégélienne de discours absolu ? Quelle est la logique qui sous-tend le système hégélien et son concept d'absolu ?

D'aucuns ont soutenu que celui-ci pouvait s'inscrire dans le cadre défini par l'idée logique de paraconsistance. Il importe dans notre cheminement réflexif de voir si une telle intégration de Hegel à la logique est porteuse et nous permet de répondre aux problèmes posés.

## 2. Le concept de paraconsistance

L'article de Jaśkowski intitulé « Un calcul des propositions pour les systèmes déductifs contradictoires » (1948) est souvent considéré comme le premier essai d'élaboration d'une logique paraconsistante. Dans cet article, Jaśkowski reprend, à la suite de Łukasiewicz<sup>13</sup>, la problématique de la contradiction. Il cite, parmi les protagonistes historiques, qui ont remis en cause l'interdit de la contradiction, Héraclite, Antisthène et Hegel. Il dit de ce dernier qu'il « a opposé à la logique classique une nouvelle logique, nommée par lui dialectique, dans laquelle la co-existence de deux assertions contradictoires est possible<sup>14</sup>».

---

<sup>11</sup> Voir par exemple : SEARLE 1972, p. 54.

<sup>12</sup> BATAILLE 1956, p. 33. Sur le rapport de Bataille à Hegel, voir : MEIER 1999.

<sup>13</sup> Łukasiewicz, à travers une lecture passionnante d'Aristote, a montré que le principe de contradiction, s'il valait psychologiquement, n'était pas au-delà de toute question quant à sa validité logique et ontologique. Cette étude a sans conteste contribué à réinterroger les axiomes de la logique classique (cf. ŁUKASIEWICZ 2000).

<sup>14</sup> JASKOWSKI 1969, p. 143.

Il ne s'étend toutefois pas outre mesure sur Hegel dans la définition de son nouveau système. Son point de départ, ce sont les antinomies logiques. Il montre comment, dans la mouvance de la théorie des types de Russell<sup>15</sup>, on s'en tire en général en distinguant entre deux niveaux de langage, en l'occurrence le langage-objet et le métalangage.

Un exemple permettra ici de clarifier le propos. Si je dis : « la phrase que je suis en train de dire maintenant est un mensonge<sup>16</sup> », il s'agit de ce qu'on appelle un paradoxe, car si la phrase est vraie, ce qui est dit est un mensonge, donc la phrase est fausse. Si, au contraire, la phrase est fausse, cela veut dire qu'elle n'est pas un mensonge, ce qui contredit ce qui est dit. Dans les deux cas, que l'on prenne la phrase pour vraie ou pour fausse, on arrive à un paradoxe. Pour dissoudre ce paradoxe, il faut distinguer entre deux niveaux de langage : le langage-objet et le métalangage. Il apparaît alors que, dans le cas d'une phrase auto-référentielle, les deux registres de langage se confondent.

C'est cette confusion qui est considérée comme la source du problème. La phrase ne peut être contenue dans le domaine de signification qu'elle définit sans conduire à un paradoxe. La contradiction résulte de la compénétration de deux registres de langage en une assertion d'apparence simple. Comme le souligne Jaśkowski, la contradiction est alors moins dans un langage qu'entre deux *types* du langage, qu'entre deux domaines de signification.

Il reformule alors le principe aristotélicien de non-contradiction : « deux propositions contraires ne sont pas toutes deux vraies dans un même langage<sup>17</sup>. » Dans la mesure où un système peut compter une pluralité de types de langage, l'idée de paraconsistance signifie que la contradiction est réintégrée, mais elle ne l'est pas dans le cadre d'un type de langage – auquel cas le système serait trivial, au sens où on pourrait tout dire et son contraire – mais dans le cadre du

---

<sup>15</sup> Russell formule une première version de sa théorie en appendice de ses *Principles of Mathematics* en 1903. Une version plus développée paraît en 1908 dans son article "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types". Dans sa forme simple, la théorie des types de Russell signifie que ce qui implique une variable ne peut être compris dans l'extension de cette variable (Russell 1906). En d'autres termes, aucune totalité ne peut avoir de membres définis en terme de cette totalité (Russell 1908, p. 75). En bref, aucune totalité ne peut avoir de membres qui la présupposent (Russell, Whitehead 1910, p. 37). Remise dans son contexte, cette théorie apparaît comme une réponse au caractère problématique du cinquième axiome des *Grundgesetze der Arithmetik* de Frege. Celui-ci impliquait qu'à chaque concept corresponde un objet qui en soit l'extension, laissant ouvert la porte au paradoxe - que Russell formule de la sorte : « la classe de toutes les classes qui ne se contiennent pas elles-mêmes » - et menaçant de faillir la fondation logiciste des mathématiques.

<sup>16</sup> Sur le paradoxe du menteur, dont je donne ici une variante, on consultera : RICHARD 2008.

<sup>17</sup> JASKOWSKI 1969, p. 144.

système, c'est-à-dire des relations entre niveaux du langage. L'idée de paraconsistance dessine ainsi une voie médiane entre consistance et inconsistance.

### 3. Paraconsistance et dialéthisme

Pour notre réflexion, c'est moins l'axiomatisation de systèmes paraconsistants qui nous intéresse que les questions que suscite cette réhabilitation de la contradiction.

Celle-ci ne fait d'ailleurs pas l'objet d'un consensus général. Perzanowski distingue trois positions possibles par rapport à la contradiction :

« 1) Les ennemis, pour qui, à l'instar de Tarski, la contradiction est un dysfonctionnement logique. 2) Les créditeurs, pour qui la contradiction existe réellement et joue un rôle positif. Cette position court des Sophistes à Hegel et aux hégéliens en passant par le Cusain. Elle est actuellement défendue par plusieurs philosophes australiens, parmi lesquels Richard Routley, Sylvan et Chris Mortensen. Elle est également défendue sous le nom de dialéthisme, par Graham Priest. 3) Les investigateurs qui n'acceptent pas l'inconsistance, mais la traitent comme un challenge logique et essentiel<sup>18</sup>.»

Perzanowski associe Hegel et la « paraconsistance », qu'il nomme « para-inconsistance », avec « l'idée que la contradiction existe réellement (*really*) et joue un rôle important et positif ». Avant de voir dans quelle mesure cela convient à Hegel, il importe, comme le souligne Graham Priest<sup>19</sup>, de distinguer clairement la notion de « paraconsistance » de celle de « dialéthisme ».

*Stricto sensu*, Perzanowski rattache la philosophie de Hegel au dialéthisme et non à l'idée de paraconsistance. Selon le dialéthisme, il existe des réalités qui sont contradictoires. Si l'on rapporte cette conception à l'exemple de la phrase autoréférentielle, cela signifie qu'elle est un cas de réalité qui est à la fois vrai et faux. Le fait que certaines réalités soient contradictoires ne signifie cependant pas, pour le dialéthiste, que toute réalité est contradictoire. Sa théorie n'a qu'une pertinence ponctuelle, elle ne prétend pas avoir une valeur normative générale.

On pourrait dire qu'en un certain sens Hegel est dialéthiste. Il sait que, de façon contingente, certaines choses ou organismes peuvent apparaître en contradiction avec leur concept. La maladie

---

<sup>18</sup> PERZANOWSKI 2001.

<sup>19</sup> PRIEST 2009. Voir aussi : PRIEST 2006.

et le mal, par exemple, appartiennent typiquement à ce type de modalité concernant ce qui peut être ou ne pas être. L'exemple des contradictions réelles, qu'il considère comme un malheur<sup>20</sup>, n'est cependant pas le dernier mot de Hegel. La contradiction n'est pas seulement contingente ou propre à certains cas à part, elle est quelque chose d'essentiel pour tout ce qui est effectif, c'est-à-dire pour toute réalité vivante<sup>21</sup>. Un tel élargissement du rôle de la contradiction dépasse le cadre du dialéthisme proprement dit et fait signe vers l'idée de « paraconsistance ».

Le concept de « paraconsistance » diffère explicitement de celui de « dialéthisme ». Il se rapporte moins à des faits qu'à des inférences. Son intérêt porte moins sur la proposition (*Satz*), c'est-à-dire le contenu comme condition de vérité de la référence que sur la position (*Setzung*) d'une proposition dans son rapport à d'autres propositions (inférence). En bref, il ne s'attache pas à une réalité statique, mais joue comme moment d'une réalité dynamique.

En son sens négatif, dont on a déjà parlé, l'idée de paraconsistance signifie que deux phrases ne peuvent être contradictoires dans un même langage. En son sens positif, elle signifie que de deux prémisses contradictoires, on peut inférer une nouvelle position:  $(A \ \& \ (\neg A)) \rightarrow B$ . On peut paraphraser cette formule comme suit : le fait qu'une phrase de la forme « a et non-a » puisse être vraie dans un même langage implique le paradoxe B.

Dans cette formule, l'inférence ne s'opère pas sur base d'un fait matériel, mais sur base d'un fait métalinguistique. L'intérêt, c'est que, de la sorte, c'est moins la matérialité du paradoxe que ses implications métalinguistiques qui sont mises en avant.

Mais, si, maintenant l'on sort de la logique formelle et, dans un cadre transcendantal, on réfère cette formule à la conscience qui l'énonce et donne un contenu aux variables en jeu, on voit alors que le type particulier d'inférence qui se fait à partir de prémisses contradictoires est un certain type de réflexion.

En effet, on part de la relation de deux particuliers – (A) et sa négation ( $\neg A$ ) – pour les subsumer sous une généralité (en l'occurrence la figure logique du paradoxe (B)), ce qui

---

<sup>20</sup> HEGEL 2007, p. 154.

<sup>21</sup> Pour ceux qui ne maîtriseraient pas le vocabulaire hégélien, quelques précisions s'imposent ici. Le philosophe allemand distingue entre la réalité (ce qui est en général, que ce soit contingent ou nécessaire) et l'effectivité (ce qui devient ce qu'il est, ce qui se réalise). La contradiction peut certes affecter ce qui est, mais en ce qui concerne ce qui se réalise elle joue nécessairement. Pour être schématique, disons que la contradiction, dans le premier cas, affecte un état et que, dans le second cas, elle est un moment du développement d'un organisme selon sa nécessité interne.



correspond à la structure du jugement réfléchissant (réfléchir le particulier sous le général) tel que Kant le définit dans sa *Critique de la raison pure*.

Hegel suit cette idée de réflexivité, dont il fait la forme du réel pris en son dynamisme. Ce faisant, il immanentise toutefois la réflexion et lui donne un côté circulaire que ne contient pas l'axiome logique. Il ne s'agit plus de considérer extérieurement la relation contradictoire A et ( $\neg$ A) et d'en tirer B comme implication, mais de considérer la relation contradictoire de A et ( $\neg$ A) de manière immanente – c'est-à-dire comme expérience – et de la rendre explicite comme moment figé de l'autoposition de A (mouvement par lequel A fait de la négation de son autre immanent ( $\neg$ A) le principe de sa position).

Hegel, d'une certaine façon, synthétise de la sorte le dialéthisme (réalité de la contradiction) et la paraconsistance (potentialité formelle de la contradiction) dans son concept de réalité se réfléchissant – concept auquel il donne le nom d'« esprit » ou encore celui d'« absolu »<sup>22</sup>.

Dans l'esprit, forme et contenu s'unissent dans un procès de formation (*Bildung*). Cette formation de la réalité par elle-même, qui signe l'émergence concrète du sens, est comme on le voit une sorte d'autoréférence. Le « Γνωθι σεαυτόν » de l'oracle de Delphes est « le précepte absolu<sup>23</sup> » que se donne l'esprit<sup>24</sup>.

En présentant cette autoréférence de l'esprit, Hegel ne réfère pas à quelque chose d'extérieur à lui et au lecteur, mais à une structure d'intelligibilité qui traverse le monde, duquel ils sont issus. L'esprit englobe l'ensemble de la réalité se donnant sens, et donc l'ensemble des manifestations humaines, y compris le discours. L'instanciation du discours autoréférentiel de l'esprit ne se fait donc pas extérieurement au contenu du discours, mais de l'intérieur de son contenu.

La question qui se pose est alors : que faut-il pour que l'homme soit « l'œil de l'esprit » ? Comment peut-il devenir cet élément – le savoir absolu – dans lequel l'automouvement de l'absolu va pouvoir se comprendre ? C'est avec sa *Phénoménologie de l'esprit* que Hegel entend répondre à ces questions<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> HEGEL 1988, § 384.

<sup>23</sup> HEGEL 1988, § 387.

<sup>24</sup> On voit la différence qui distingue Hegel de Russell et de Tarski. Alors que ceux-ci cherchaient à éviter l'autoréférentialité, source de paradoxe, en distinguant entre types du langage (voir : APEL 1994), Hegel essaie de penser l'autoréférentialité en intériorisant la différence de types comme négativité du langage en acte.

<sup>25</sup> Nous procéderons, dans la partie qui suit, en commentant la *Phénoménologie* dans ses grandes lignes. Les trois premiers chapitres en sont : *la certitude sensible, la perception, force et entendement*. Ils concernent la conscience dans son rapport à l'objet. Le quatrième chapitre, *la vérité de la certitude de soi-même*, traite de la conscience dans son rapport à soi. Le

#### 4. Du Je à l'autoréférence du tout

La réflexion externe de la logique (opérée dans l'ordre objectif du langage) doit être reprise comme réflexion interne (opérée dans l'ordre subjectif et objectif du discours). Le *paradoxe* logique et les types de langage qu'il met en œuvre doit laisser place au *déictique* révélateur de l'instanciation subjective de la référence objective.

On ne peut donc réduire le discours hégélien à la logique paraconsistante sans lui faire subir un déplacement. Il reste que la confrontation de Hegel à cette logique nous a mis sur la voie de l'autoréférence. Nous allons maintenant montrer, en suivant le fil de la *Phénoménologie de l'esprit*, que l'enjeu du discours hégélien consiste à faire, de l'ensemble des références, une autoréférence. A terme, le discours absolu représente donc moins la fixation du sens dans un texte nécessairement situé, que la structuration du sens comme expérience.

La *Phénoménologie de l'esprit* s'ouvre par une interrogation sur les déictiques (« ceci », « maintenant », ...). Quand, voulant dire la chose, la conscience dit « ceci », ce mot se définit seulement par l'instance d'énonciation qui sous-tend la référence à la chose<sup>26</sup>. Le « Ceci » ne réfère pas *in abstracto* à la chose. Si sa fonction est stable, sa référence varie et est fonction du contexte d'énonciation. Il est un peu comme une « variable libre », dont le sens est déterminé par la situation.

Dans la référence que le déictique fait au réel, transparait l'instance d'énonciation. La référence externe est fonction d'une référence interne, dont la clef est le Je qui porte le discours. La conscience usant de déictiques pour dire immédiatement la chose n'est toutefois pas consciente de son implication dans le discours. C'est seulement une fois qu'on lui pose la question de définir le « Ceci » – une fois qu'un autre « Je » se réfère à son « Ceci » – qu'il apparaît que la référence du « Ceci » dépend de l'instance d'énonciation.

L'élément dialogique joue ainsi, dès l'ouverture de l'expérience, sous la forme discrète du « nous » philosophique – c'est-à-dire d'un « Je » incluant la perspective du « Tu » – qui interroge la

---

cinquième chapitre, *la raison*, développe l'égalité du sujet et de l'objet. Le sixième chapitre, *l'esprit*, reprend tous les développements antérieurs en les objectivant dans le concret. *La religion* a pour sujet la conscience de soi de l'esprit. *Le savoir absolu* est l'unité de l'extériorité historique (l'esprit) et de l'intériorité (religion) du tout.

<sup>26</sup> Voir BENVENISTE 1966, pp. 251-267 et JAKOBSON 1963, pp. 176-197.

conscience sur son langage. Cette présence dialogique est toutefois assez fantomatique chez Hegel, qui préfère mettre l'accent sur le fait que la conscience prend acte d'une tension entre son dire (*Sagen*) et son vouloir dire (*Meinen*), c'est-à-dire entre un discours contextuel impliquant l'instance d'énonciation et un discours qui se veut la traduction immédiate (sans la médiation du contexte d'énonciation) de l'être de la chose.

L'intérêt de Hegel porte sur l'expérience de la contradiction que la conscience fait entre le langage (référence à des objets extérieurs au discours) et les éléments de métalangage (référence au contexte de l'énonciation) que comporte son discours.

Comme le souligne opportunément Jakobson, pour « ces deux niveaux de langage [langage et métalangage], le même stock linguistique peut être utilisé<sup>27</sup> », si bien que certaines expressions, comme le pronom « ceci » ou l'indicatif « maintenant », renvoient à la fois à un objet extérieur et à la fois à l'instance du discours, plus précisément au « Je » qui le porte. Indépendamment de la référence à ce « Je » et à son contexte, le « ceci » n'est qu'un Universel vide.

Cette plurivocité du langage, qui apparaît sous une forme « deux en un », est perçue différemment selon les auteurs. On peut y voir à l'instar de Tarski un dysfonctionnement propre au langage naturel rendu perméable à la subjectivité, un défi à relever, voire une chance – c'est le cas de Hegel qui fait de la contradiction de l'instanciation du langage en discours le lieu d'émergence de la pensée.

Si l'on resitue cette idée dans les débats sur l'origine du langage, qui oscillaient entre un fondement de la pensée sur le langage (Hamann, Herder, Fries) et une indépendance du noyau transcendantal de la pensée eu égard au langage (Kant, Fichte), l'originalité de la situation de Hegel apparaît sans difficulté. La pensée, pour Hegel, ne se fonde pas sur le langage, mais sur l'expérience de la discursivité du langage, c'est-à-dire sur le double jeu de sa référentialité.

Par cette expérience, c'est le sens d'une référentialité immédiate qui est en fait remis en cause. Pensé à la limite, le caractère borné d'un tel discours de l'immédiat, qui voit dans le langage l'indication des choses, se fait rapidement sentir. Swift, avec la belle ironie qu'on lui connaît, montre, dans les *Voyages de Gulliver*, le ridicule d'un langage qui ne pourrait se passer de la présence effective des choses.

---

<sup>27</sup> JAKOBSON 1963, p. 53.

« 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>28</sup>. »

La désignation et l'indication de la désignation doivent faire place à un registre de dicibilité plus large, si l'on ne veut rendre compte de la complexité des choses.

Dans cette optique d'information du dit, la monstration (*das Weisen*) de la certitude sensible fait place à la démonstration (*das Erweisen*). La conscience ne se réfère plus à la chose dans son immédiateté, mais à ses propriétés. Hegel rend compte de ce second niveau de l'expérience et du langage qui lui est lié dans le chapitre de sa *Phénoménologie* intitulé « la perception ».

« Tandis que la conscience simplement sensible ne fait qu'indiquer les choses – c'est-à-dire les montre simplement en leur immédiateté-, par contre, le percevoir saisit la connexion des choses, fait voir que si ces circonstances-ci sont données, il s'ensuit ceci, et commence ainsi à démontrer (*erweisen*) les choses comme vraies)<sup>29</sup>. »

La démonstration de la conscience percevante (*wahrnehmende*), si elle apparaît moins superficielle que l'indication, au point qu'elle croie prendre la chose selon sa vérité (*Wahr-nehmen*), reste cependant extérieure, car elle se veut indépendante du sujet qui lie et réfléchit les différentes propriétés qu'il trouve dans son objet. Les propriétés sont juxtaposées. L'usage répété du « aussi » montre bien la multiplicité non réfléchie des propriétés. L'unité de l'objet se dissout dans la multiplicité de ses aspects. On n'y a plus accès qu'« en tant que » ceci ou cela, mais plus en tant que tel.

La conscience ne prend toujours pas la mesure de l'autoréférence de sa discursivité. Elle multiplie les références dans une sorte de fuite en avant.

L'entendement, troisième niveau d'expérience, intervient alors. Il tend à organiser la multiplicité des propriétés en recourant au langage des lois scientifiques. Mais ce langage crée un arrière-monde à partir duquel les phénomènes seraient à penser, il double inutilement le monde

---

<sup>28</sup> SWIFT 1965.

<sup>29</sup> HEGEL 1988, p. 525, add § 420.

sensible et, à la limite, se dissout en une multiplicité de lois se répétant sous d'autres termes. Pas plus que dans les stades précédents, la référence ne se plie à l'épreuve de l'autoréférence.

Comme on le voit, les premiers moments de l'expérience de la conscience mettent en jeu une discursivité différenciée. Si certains commentateurs ont pu dire en ce sens que la *Phénoménologie* comme expérience se déroulait dans le langage<sup>30</sup>, il ne faut cependant pas faire de cette dialectique dans le langage une dialectique du langage<sup>31</sup>, pas plus qu'il ne faut assimiler péremptoirement dialectique et langage<sup>32</sup>.

Le langage n'est ni sujet, ni objet, il est le lieu dans lequel se joue la médiation du sujet à l'objet<sup>33</sup>. En tant que discours, il ouvre l'espace de la pensée. L'*élocution* est ainsi le *lieu* du sens<sup>34</sup>, mais elle n'est pas encore le sens.

Dans les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie* (certitude sensible, perception, force et entendement), la conscience échoue à dire son expérience, car elle attribue au langage une objectivité indépendante de son implication subjective. Elle ne s'est pas encore reconnue dans le lieu du sens, c'est pourquoi son expérience aboutit à un non-lieu.

Ce n'est qu'avec le chapitre sur la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*), qu'on passe à un « discours intégrant en lui le Soi qui le tient et qui dit : "Je suis", puis "Je pense"<sup>35</sup> ». Au travail de la conscience sur la référence, succède alors un travail sur l'autoréférence. En effet, ce à quoi se réfère le Je, dans la dialectique « maîtrise/servitude » n'est rien d'autre qu'un autre Je.

L'enjeu, en terme d'attitude de la pensée, de la lutte pour la reconnaissance de son soi est de passer d'une autoréférence fondée sur le « Je » à une autoréférence fondée sur un « nous ». Une fois qu'il se comprend comme expression d'un nous, le Je peut réfléchir « au nom » du nous. Il peut être la conscience de ce « nous », à partir de laquelle celui-ci peut se référer à lui-même. Mais cette assimilation du « Je » au « nous » ne nécessite pas seulement un cheminement formel, il nécessite aussi une intériorisation du monde en sa concrétude.

« Dans ma *Phénoménologie de l'esprit*, qui pour cette raison a été désignée lors de son édition comme la première partie du système de la Science, a été pris le chemin consistant à

---

<sup>30</sup> COOK 1973.

<sup>31</sup> HYPOLITE 1952 ; HOUCINE 2009.

<sup>32</sup> LAUENER 1962.

<sup>33</sup> TAMINIAUX 1977, p. 52.

<sup>34</sup> AGAMBEN 1982.

<sup>35</sup> BOURGEOIS 2008.

commencer par la première, la plus simple apparition de l'esprit, la conscience immédiate, et à développer sa dialectique jusqu'au point de vue de la science philosophique, dont la nécessité est montrée par cette progression. Mais pour cela, on ne pouvait en rester à l'être formel de la simple conscience [...]. Le développement de la teneur essentielle, des objets des parties propres de la science philosophique, tombe en même temps dans ce développement de la conscience, qui semblait tout d'abord seulement borné à l'être formel [de celle-ci]<sup>36</sup>. »

La conscience ne peut parler au nom du « nous » qu'à mesure que ce « nous » se dit en elle. C'est pourquoi elle doit reprendre les figures culturelles, desquelles elle est abstraction. Elle remontera tout d'abord l'historicité de l'esprit sous un mode externe objectivant, à travers les structures dans lesquelles l'esprit se donne, puis sous un mode réflexif à travers la religion, c'est-à-dire les formes de conscience de soi que se donnent les communautés religieuses. Ce n'est que parvenue au terme de son inférencement logique, à partir du nous constitué dans sa réflexivité, que la conscience pourra procéder à une détermination des essentialités pures du savoir.

## 5. Le discours absolu

La conscience, en s'inférant des structures du monde, peut s'y référer comme à un nous. Elle infère de son être (élargi aux structures du monde) la référence à ce qui est. Hegel fait, de la sorte, du cercle herméneutique l'élément d'une autoréférence objective. La portée de la référence de la conscience au monde est fonction de son inférence des structures du monde et non *relative* à un critère extérieur. C'est cette capacité de la conscience à parler de l'intérieur du savoir que Hegel appelle « savoir *absolu* ».

Comme le souligne Pierre-Jean Labarrière, le savoir absolu n'est pas l'absolu du savoir<sup>37</sup>. Le projet de Hegel n'est pas de clôturer ou totaliser<sup>38</sup> le savoir, mais d'en poser la disposition effective. Si l'on envisage dans cette optique son système encyclopédique, il apparaît alors que ce système est la réflexion de ce qui est jusque dans ses structures d'auto-compréhension (art, religion, philosophie).

---

<sup>36</sup> HEGEL 1970, § 25

<sup>37</sup> Cf. JARCZYK, LABARRIÈRE 1983, pp. 303-313.

<sup>38</sup> On peut parler du système hégélien en termes de « complétude sans complétion » ou, à l'instar de Lebrun, de « totalité sans totalisation » (cf. LEBRUN 1972).

Hegel prétend ainsi dire le tout, mais il ne prétend pas tout dire. Il encourage d'ailleurs à développer davantage les thèmes qu'il avance<sup>39</sup> – son discours est en ce sens remarquable. Mais ces développements se feront de l'intérieur, s'ils prétendent au sens.

Cette exigence d'intériorité ne va pas sans rappeler certains thèmes mystiques. Hegel signale que dans certaines expériences mystiques, comme les mystères d'Eleusis<sup>40</sup>, les initiés étaient tenus de ne pas divulguer leur expérience. Une telle exigence n'avait pas pour but de la cacher des profanes, de tels mystères étaient d'ailleurs un secret de polichinelle dans la Grèce antique. Le sens d'une telle exigence était que l'initiation était avant tout une expérience sur soi, une expérience intime qui ne pouvait se dire dans une extériorité inappropriée sans perdre son sens intrinsèque.

Dans le système hégélien, cet impératif est intériorisé. C'est ainsi à une expérience intérieure que le système invite. Il ne réfère pas simplement de quelque chose à quelqu'un. L'on ne comprend le système hégélien que si l'on s'y comprend.

C'est pour cette raison que Hegel refuse de présenter le sens de son système comme un donné extérieur, comme une représentation. Quand il le fait rhétoriquement dans ses préfaces et introductions, c'est pour dire que l'on ne peut dire le sens sous ce mode. C'est pour dire que le sens ne se comprend que de l'intérieur.

Pour parler d'un objet, en faisant sens, je dois remonter à un être commun et le dériver de cet être commun. Sans cette remontée et cette dérivation, l'objet, dans sa factualité extérieure, est pour moi vide de sens ou, pour le dire plus prosaïquement, il ne m'intéresse pas.

Le système est la matrice à partir de laquelle tout savoir peut se reconstituer comme sens, il est, à ce titre, intéressement au sens. Le fait qu'il ne se définisse plus comme approximation du vrai, mais comme le procès du vrai, n'implique pas sa complétion ; il peut encore se développer de l'intérieur. Les remarques que Hegel insère dans son discours philosophique constituent ainsi des exemples de potentialisation de parties du système.

---

<sup>39</sup> MARQUET 2001.

<sup>40</sup> HEGEL 1967, t. 1, pp. 40-43.

## Conclusion

Si l'on revient au problème liminaire, celui de l'énonciation du discours de l'absolu, le fait que cet absolu apparaisse comme autoréférence et non comme référence modifie les données du problème et lui donne une portée générale, qui dépasse le cadre de la philosophie hégélienne.

Les difficultés que l'on a formulées à l'égard du discours hégélien concernaient le problème de la communication de l'absolu, c'est-à-dire d'une expérience intime du sens. Il apparaît maintenant que cette question provient moins du contenu excessif de la philosophie hégélienne, de son dit particulier, que de ce qui se joue derrière chaque dit, c'est-à-dire : le dire en tant que tel<sup>41</sup>.

Ce qu'il s'agit de transmettre n'est pas une suite de données, mais une donation, qui ne reçoit son sens que dans la mesure où elle est investie par le sujet qui la reçoit<sup>42</sup>. La difficulté tient, dès lors, moins à l'inconsistance d'une pensée qu'à la paraconsistance d'une institution de sens, laquelle se joue au-delà (para) de la référence linéaire dans la circularité d'une expérience.

La contradiction du dire n'est pas seulement une inconsistance subsidiaire (para-inconsistency) qu'il faudrait relever, elle est aussi et essentiellement une inconsistance qui élève à un niveau supérieur de compréhension, pour autant bien sûr que la conscience accepte de jouer le jeu du langage dans lequel elle est inscrite. La contradiction est ainsi ce qui dans le dire met en mouvement – fait *cheminer* – la référence et lui donne le statut d'expérience (*Er-Fahren*) de la conscience.

---

<sup>41</sup> Dans son article « A Survey of paraconsistent logic », Arruda considère que la logique hégélienne pose la consistance, c'est-à-dire la non-contradiction, comme une condition suffisante, mais pas comme une condition nécessaire pour l'existence d'objet abstrait. Concernant les objets concrets, la consistance ne serait ni nécessaire ni suffisante pour Hegel. Il faut cependant aller plus loin qu'Arruda, et considérer l'inconsistance comme une condition nécessaire du sens chez Hegel. Arruda ne considère pas ce qui fait la nécessité du système hégélien, son point de vue reste donc extérieur et manque la spécificité de la paraconsistance hégélienne qui est de poser, dans l'inconsistance de la consistance, les principes du verbe et donc de sortir de l'ordre du substantif.

<sup>42</sup> Le problème n'est plus celui de la finitude du langage dans la mesure où l'absolu n'est tel que dans la mesure où il se donne une médiation. Le problème n'est plus non plus celui d'un effacement de l'auteur et du lecteur. Comme l'écrit Mabilille, « il ne faut pas confondre effacement et transfiguration » (MABILILLE 1999, p. 349). Le lecteur, dans la mesure où il se reconnaît dans le discours, devient « co-inventeur du sens » (Ibid., p. 327). On ne peut nier toutefois qu'il reste une difficulté, mais celle-ci est moins de l'ordre de l'intelligence que de celui de la volonté. Ce n'est que dans la mesure où il joue le jeu de son dire que l'enjeu apparaît à l'homme. S'il ne joue pas le jeu, son dire se joue de lui. Pour entrer dans le système, il lui faut se décider à philosopher (HEGEL 1970, § 17). La difficulté réside donc dans la détermination du vouloir que Hegel essaye de capter rhétoriquement dans ses préfaces, dont le statut ambigu, ainsi que le commente Derrida, demeure problématique (cf. DERRIDA 1972).



Dans ce cheminement, l'inconsistance, comme prémisse inférentielle, est la condition nécessaire du sens. Le sens n'entre en jeu que dans la relève du dit, du « bien connu », par un dire dans lequel s'inscrit son « inter-essement ».

Si l'instanciation du discours fait bel et bien problème dans la philosophie hégélienne, la cause en est moins la référence du dit que l'autoréférence du dire dont Hegel fait l'élément absolu du sens. Chez Hegel, l'absolu étant ainsi un dire (une expérience) et non un dit (une représentation), la question concerne la possibilité de donner un dit au dire de l'instanciation : comment référer de l'expérience du sens, dans la mesure où cette expérience ne peut être rendue extérieure sans perdre son sens.

Le dire a besoin du dit pour se dire, mais il doit aussi se dédire du dit pour être « dire ». Le dire s'« inter-dit » le dit ; il en fait sa suspension. La difficulté pour le dire de rebondir sur cette suspension, se traduit dans la dualité du discours hégélien, où les préfaces et introductions doublent le discours d'un discours sur le discours.

Ce doublage, qui au premier abord apparaît problématique, peut toutefois être vu positivement en un sens performatif. En voulant répondre de son système, Hegel, par ses avant-propos, créerait une tension, un jeu du dire et du dit, embarrassant la chute de son propos dans l'unilatéralité d'un dit. La difficulté du texte (et de son instanciation double) vise ainsi paradoxalement à faciliter l'expérience, à provoquer la réflexion<sup>43</sup>.

En voulant penser la « philosophie dans le langage<sup>44</sup> », l'idéalisme allemand aurait attiré notre attention sur la difficulté de transmettre une expérience intime du sens. Une telle démarche peut se voir comme le complément de la philosophie analytique et sa volonté de penser le langage dans la philosophie.

## Bibliographie

AGAMBEN 1982 : G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la Morte. Un Seminario sul luogo della negatività*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1982.

---

<sup>43</sup> LEJEUNE 2010.

<sup>44</sup> L'expression est de Dieter Henrich : HENRICH 2001.

- APEL 1994 : K. O. APEL, *Le Logos propre au langage humain ou la portée philosophique de la théorie des actes de langage*, Paris, L'Éclat, 1994.
- ARRUDA 1980 : A. ARRUDA, « A Survey of paraconsistent logic », in ARRUDA, CHUAQUI, DA COSTA (s.d.), *Mathematical Logic in Latin America, Amsterdam-New York-Oxford, North-Holland*, 1980.
- BATAILLE 1956 : M. BATAILLE, « Hegel, l'homme, l'histoire », in *Monde Nouveau*, n°96, février 1956.
- BENVENISTE 1966 : E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris, Gallimard, 1966.
- BOURGEOIS 2008 : B. BOURGEOIS, « La philosophie du langage dans la Phénoménologie de l'esprit », in *Hegel, bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2008.
- COOK 1973 : D. COOK, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973.
- DERRIDA 1972 : J. DERRIDA, « Hors livre », in *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- GADAMER 1990 : H. G. GADAMER, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1990.
- HEGEL 1967 : G.W.F. HEGEL, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1967, 3 vol.
- HEGEL 1972 : G.W.F. HEGEL, *Science de la logique*, tome I : *Doctrine de l'être*, Paris, Aubier, 1972.
- HEGEL 1970 : G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I : *Science de la logique*, Paris, Vrin, 1970.
- HEGEL 1988 : G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome III : *Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1988.
- HEGEL 2007 : G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la logique (1831)*, Paris, Vrin, 2007.
- HENRICH 2001 : D. HENRICH, « Philosophie in der Sprache », in *Information Philosophie*, 2001.
- HOUCINE 2009 : A. HOUCINE, *Temps et langage dans la philosophie de Hegel*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- HYPPOLITE 1952 : J. HYPPOLITE, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1952.
- JAKOBSON 1963 : R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, Seuil, 1963.
- JARCZYK, LABARRIÈRE 1986 : G. JARCZYK, P.-J. LABARRIERE, *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986.
- JAŚKOWSKI 1969 : JAŚKOWSKI, « Propositional calculus for contradictory systems », in *Studia Logica*, 1969.
- KOJEVE 1990 : A. KOJEVE, *Le Concept, le temps, le discours*, Paris, Gallimard, 1990.
- LAUDOU 2003 : C. LAUDOU, *L'Esprit des systèmes. L'idéalisme allemand et la question du savoir absolu*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- LAUENER 1962 : H. LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik*, Bern, 1962.
- LEBRUN 1972 : G. LEBRUN, *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

- LEJEUNE 2010 : G. LEJEUNE, « L'obscurité philosophique. Etude du cas 'Hegel' », in *Baobab*, Abidjan, 2010. URL: <http://www.revuebbaobab.org/images/pdf/baobab006/revue%20baobab%20abscons%20online.pdf>
- LEVINAS 1976 : E. LEVINAS, « Hegel et les Juifs », in *Difficile Liberté*, Paris, LGF, 1976.
- ŁUKASIEWICZ 2000 : J. ŁUKASIEWICZ, *Du Principe de contradiction*, Paris, L'Eclat, 2000.
- MABILLE 1999 : B. MABILLE, *Hegel. L'Épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.
- MARQUET 2001 : J-F. MARQUET, « Le destin de la philosophie chez Hegel et Schelling », in *Restitutions*, Paris, Vrin, 2001.
- MARX 1967 : W. MARX, *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt, Klostermann, 1967.
- MEIER 1999 : P. MEIER, *Autonomie und Souveränität oder das Scheitern der Sprache. Hegel im Denken von Georges Bataille*, Bern/Berlin/Frankfurt/New York/Paris/Vienne, Peter Lang, 1999.
- PEETERS, RICHARD 2009 : M. PEETERS, S. RICHARD, *Logique formelle*, Liège, Mardaga, 2009.
- PERZANOWSKI 2001 : J. PERZANOWSKI, « Parainconsistency or Inconsistency tamed, investigated and exploited », in *Logic and Logical Philosophy*, 2001.
- PRIEST 2006 : G. PRIEST, *In Contradiction. A study of the Transconsistent*, Den Haag, Nijhoff, 2006.
- PRIEST 2009 : G. PRIEST, « Paraconsistent Logic », in *Stanford encyclopedia of Philosophy*, 2009.
- RICHARD 2008 : S. RICHARD, *La Conception sémantique de la vérité. D'Alfred Tarski à Jaakko Hintikka*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant, 2008.
- RUSSEL 1906 : B. RUSSELL, « Les paradoxes de la logique », in *Revue de métaphysique et de morale*, 14, volume 5, 1906.
- RUSSELL 1956 : B. RUSSELL, « Mathematical Logic as Based on the Theory of Types », in *American Journal of Mathematics*, 30, 1908. Rééd. in B. RUSSELL, *Logic and Knowledge*, London, Allen and Unwin, 1956.
- RUSSELL, WHITEHEAD 1910 : B. RUSSELL, A. N. WHITEHEAD, *Principia mathematica*, Cambridge, University Press, 1910.
- SCHLEIERMACHER 1997 : F. SCHLEIERMACHER, *Dialectique*, Paris, Seuil, 1997.
- SEARLE 1972 : J. SEARLE, *Les Actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.
- SWIFT 1965 : J. SWIFT, « Voyage à Balvidar », in *Les Voyages de Gulliver (1726), Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1965.
- SIMON 1966 : J. SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966.
- TAMINIAUX 1977, J. TAMINIAUX, « Le langage dans les écrits hégéliens d'Iéna », in *Le Regard et l'excédent*, Den Haag, Nijhoff, 1977.