

Guillaume LEJEUNE

Langage, langues et politique chez Hegel

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 a soutenu une thèse de doctorat sur le langage chez Hegel sous la direction du professeur Marc 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, notamment, écrit un article pour les *Hegel-Jahrbuch*, ainsi que des recensions pour la revue *Dialogue* et pour les *Hegel-Studien*. Il prépare actuellement la publication d'un ouvrage collectif sur la question de la logique dans l'idéalisme allemand.

Résumés

A l'époque de Hegel, la question de la langue est associée à celle de la culture (Herder) et à celle des nationalismes naissants (Fichte, Jahn) qui essayent de fonder la communauté politique sur des caractéristiques culturelles communes. Pour le jeune Hegel, cependant, le langage est moins le moyen de la communion d'une communauté politique, comme le voulait Leibniz, préfigurant les nationalismes à venir, que l'élément dans lequel la pensée se constitue. En ancrant le langage dans l'esprit subjectif plutôt qu'en le subordonnant aux impératifs pragmatiques de l'esprit objectif, le jeune Hegel reconnaît la possibilité pour la population constituant un État moderne d'avoir une pluralité de langues. Cette diversité n'est pas seulement acceptée, elle est valorisée, puisque le passage d'une langue à une autre permet de réfléchir notre culture. Reste qu'au point de vue d'une *Realpolitik*, on peut se demander si cette diversité de langues de culture ne devrait pas se doubler d'un langage véhiculaire unique, en particulier en ce qui concerne le droit international public.

During Hegel's time, the question of language is closely linked to that of culture (Herder) as well as to that of the rising nationalism (Fichte, Jahn) and its various attempts to ground the political community on common cultural features. For the young Hegel, however, language is less a mean of communion for a political community – as it is the case for Leibniz, who in that respect foreshadows the forthcoming nationalism – than the element in which thinking constitutes itself. By conceiving language within the frame of subjective spirit rather than within the pragmatic imperatives of objective spirit, the young Hegel recognizes the opportunity for

those who are members of a modern state to speak a plurality of languages. This diversity is not only accepted, but even praised as such, since shifting from one language to another allows people to reflect on their own cultural background. Still, from the point of view of a *Realpolitik*, this article raises the question whether this diversity of cultural languages should not be combined with one single vehicular language, especially regarding public international law.

Mots-clés : Langage, langues, Hegel, politique, nationalisme.

Keywords : language, languages, Hegel, politics, nationalism.

Sommaire

Introduction : l’ancrage culturel de la langue dans la question du politique	94
2. Langue, Nation et État	98
3. L’état de l’Allemagne au début du 19 ^{ème} siècle.....	101
4. Conception spéculative de l’État moderne : la question de l’uniformité linguistique	102
5. De l’avantage et du désavantage de la traduction.....	107
Bibliographie.....	22

Introduction : l’ancrage culturel de la langue dans la question du politique

Pour Herder, la pensée et le langage sont à concevoir de concert. On ne peut ni fonder la pensée sur le langage ni le langage sur la pensée. Vouloir fonder l’un sur l’autre, nous conduit à passer d’une position à l’autre comme une « éternelle toupie¹ » que des mains maladroites manipuleraient. Comme l’écrit en effet simplement Herder, il y a une dépendance réciproque de la raison au langage : « Sans langage l’homme n’a pas de raison, et sans raison pas de langage² ». On ne peut donc penser de raison hors du langage. Même dans le rêve et la folie, « jamais nous ne pensons sans mots³ ».

Herder va cependant plus loin puisqu’il montre que l’homme n’apprend pas seulement dans le langage en général, mais toujours déjà dans une langue déterminée. L’homme arrive au monde dans une culture particulière à laquelle est liée une langue particulière. Son apprentissage de la raison est ainsi lié à l’usage d’une langue singulière, de sorte que son être essentiel – sa raison singulière – est

¹ HERDER 1853, p. 41.

² *Ibid.*

³ HERDER 1805, p. 235.

toujours lié au contexte linguistique d'une communauté donnée. Ceci a deux conséquences : d'une part, la langue (c'est-à-dire la mise en œuvre de la faculté langagière au moyen d'un système de signes particulier), à l'instar de la religion, unit ceux qui la pratiquent ; d'autre part, toujours à l'instar de la religion, elle a tendance à exclure ceux qui parlent une autre langue.

Le sens que le terme de « barbare » (littéralement : celui qui ne parle pas la langue) s'est vu attacher est à cet égard assez significatif. Le barbare est associé à l'individu sans culture. Autant la langue rassemble en un peuple, autant elle provoque des tensions entre allophones qui ne se voient pas seulement opposer la langue, mais, à travers celle-ci, leur culture. La langue semble ainsi vectrice à la fois d'identité nationale et de conflits communautaires. L'actualité politique belge récente semble d'ailleurs confirmer ce propos. Mais peut-on tirer de cette actualité de fait une valeur normative ? Il faut bien se garder ici de fonder le droit sur le fait. Reconnaître de la dimension belliqueuse *de fait* du langage, ne signifie pas que celle-ci soit *de droit* insurmontable. Notre but ici est de voir si derrière le relativisme linguistique, ne se cache pas aussi une dimension universelle à même de normer la relativité culturelle et polémique des langues singulières.

La question qui dirigera notre exposé est ainsi de savoir si une dimension universelle du langage œuvre derrière la dimension particulière des langues. C'est à travers la philosophie de Hegel que nous tenterons de répondre à une telle question. Nous essayerons alors d'en tirer les enjeux politiques pour le contexte de son temps, mais aussi pour nous.

Les contemporains de Hegel semblent lier le langage au contexte politique et en faire le fer de lance d'une émancipation nationale. On retrouve cette idée chez Ernst Moritz Arndt et Friedrich Ludwig Jahn, mais également chez un esprit du renom de Fichte. Ce dernier, avec ses *Discours à la nation allemande* (1807-08), entend mettre en avant le caractère naturel – intuitif, pourrait-on dire – de l'allemand contre le caractère dérivé du français. Un tel traitement, qui s'accompagne volontiers de sarcasmes eu égard au français, est une façon de consolider la nation allemande tout en dénigrant l'ennemi d'alors, le peuple français.

Comme l'ont souvent montré les commentateurs⁴, cette utilisation politique de la langue, rendue possible par la théorie de Herder, et pratiquée par les contemporains de Hegel, ne se retrouve pas chez ce dernier.

⁴ Voir par exemple le commentaire du collectif (Catherine Colliot-Thélène, Gwendoline Jarczyk, Jean-François Kervégan, Pierre-Jean Labarrière, Alain Lacroix, André Lécivain, Béatrice Longuenesse, Denise Souche-Dagues, Steve Wajsgrus) qui a traduit les *Notes et fragments d'Éna* de Hegel.

Hegel vante certes la langue maternelle. Mais une telle valorisation de la langue ne sert pas une cause politique, mais la cause de sa philosophie, qui tout entière est orientée vers la liberté. Hegel pense qu'on doit parler sa langue pour être libre⁵. Ce qui joue, c'est le fait de parler sa langue ou de ne pas la parler. Or cet enjeu semblait à l'époque perdre son sens dans l'idée un peu vaine de faire valoir une langue sur une autre. Hegel reconnaît certes aussi quelques avantages liés à la langue allemande⁶. On a tous en mémoire les ressources spéculatives de la langue allemande, comme le terme de « *Aufhebung*⁷ », que Hegel vante et exploite à l'envi. Mais cet avantage de l'Allemand ne s'accompagne nullement d'un purisme linguistique. Contrairement à Klopstock, qui dans sa *République allemande des savants* (1774), proscrit l'usage de termes étrangers, Hegel reconnaît tout à fait volontiers, quand besoin en est, les mérites d'une autre langue. Ainsi, il voit dans la distinction que le français opère entre « bourgeois » et « citoyen », une distinction conceptuelle importante que l'unique terme de *Bürger* échoue à rendre.

En d'autres termes, Hegel n'absolutise aucunement sa langue, il ne cherche d'ailleurs pas à forger une terminologie pour sa philosophie⁸. Ce qui lui importe par contre, c'est le rapport que l'individu pensant entretient avec sa langue. Dans la mesure où c'est « dans l'élément des noms que

⁵ « Parler sa langue est un des plus hauts moments de la culture. Un peuple s'appartient. » (HEGEL GW1, p. 500 [trad. Colliot-Thélène, Jarczyk, Kervegan, Labarrière, Lacroix, Lécrivain, Longuenesse, Souche-Dagues, Waisgrus, p. 75]). « Luther a fait parler la Bible, vous avez fait parler Homère en allemand (...) je veux essayer d'apprendre à la philosophie à parler allemand ». (Lettre à Voss 1805, in HEGEL 1952, vol I, p. 99 [trad. Carrère, vol. 1, p. 95]). « Dans le langage, l'homme est productif : l'extériorité que l'homme se donne par le langage est la première ; c'est lui la première et la plus simple des formes de production, d'être-là, à laquelle il parvient dans la conscience : ce que l'homme se représente, il se le représente aussi intérieurement en tant que parlé. Cette première forme est quelque chose de brisé, d'étranger, si c'est dans une langue étrangère que l'homme doit s'exprimer ou qu'il doit sentir ce qui concerne son suprême intérêt. Cette rupture avec la première émergence dans la conscience est donc supprimée ; être chez soi-même dans sa propriété, parler, penser dans sa propre langue, tout cela également appartient à la forme de la libération. Cela est d'une importance infinie. Luther n'aurait pas accompli sa réforme s'il n'avait pas traduit la Bible en allemand ; sans cette forme qui consiste à penser dans sa propre langue, la liberté subjective n'aurait pu subsister » (HEGEL 1986, p. 64. [trad. Garniron, p. 1188]).

⁶ Voir GW 21, p. 11 (trad. Jarczyk, Labarrière, p. 4)

⁷ Voir GW 21, p. 94-95 (trad. Jarczyk, Labarrière, p. 94-95).

⁸ « La philosophie n'a nul besoin d'une terminologie particulière » (HEGEL GW 21, p. 11 [trad. Jarczyk, Labarrière, p. 4]). Déjà à Iéna, Hegel écrivait : « La cloison entre la terminologie de la philosophie et celle de la conscience commune reste encore à percer » (HEGEL GW1, p. 501 [trad. Colliot-Thélène, Jarczyk, Kervegan, Labarrière, Lacroix, Lécrivain, Longuenesse, Souche-Dagues, Waisgrus, p.79]).

nous pensons⁹ », il va de soi que si l'on entretient avec la langue un rapport d'extériorité, cela se traduit *ipso facto* par un déficit de pensée.

Hegel pense donc qu'un individu et un peuple doivent parler leur langue. C'est ainsi que, devant l'éventualité de donner cours en Hollande, Hegel se proposait d'ailleurs de le faire à terme en néerlandais afin de le faire dans la langue du peuple¹⁰.

La question est maintenant de savoir si le fait de parler sa langue est vecteur d'opposition à ceux qui parlent une autre langue. Il semble, dans le cas de Hegel, que non, car il ne s'agit pas de faire primer une langue positive sur une autre langue, mais de défendre un rapport interne à la langue contre un usage extérieur et artificiel. En d'autres termes, si deux communautés linguistiques ont une langue (*Sprache*) différente, elle partage un même rapport au langage (*Sprachlichkeit*) qui est celui d'être l'élément de la pensée¹¹. La différence de langue s'opère donc sur un fond commun. C'est ce fond qui importe et non les différences en tant que telles.

Chez Hegel, la langue de l'autre n'est dès lors décriée que dans la mesure où, selon lui, elle ne permet pas la réflexivité de la pensée : cela se produit soit quand la langue est peu plastique comme c'est le cas dans les formalismes logiques naissant (Ploucquet, Euler, Lambert) ou les langues idéographiques et hiéroglyphiques, soit quand la langue de culture diffère de celle d'usage (quand on parle un jargon ou quand on perdure à parler latin dans des cultures germaniques).

La langue est, pour Hegel, moins un ensemble de caractéristiques positives qu'une activité de l'esprit¹². A ce titre, la diversité qui grève le langage est, d'un point de vue spéculatif, superficielle dans la mesure où elle fait appel à un même acte de l'intelligence.

La question qui se pose alors devant cette acceptation *théorique* plus ou moins importante de la pluralité linguistique est de savoir si en *pratique* plusieurs communautés linguistiques peuvent

⁹ HEGEL, GW 20, § 462. Notons que les traductions de Gandillac et de Bourgeois sont ici peu précises.

¹⁰ Lettre à Van Gehrt 16 décembre 1809, in HEGEL 1952, vol I, p. 299.

¹¹ L'allemand ne fait pas la distinction entre le « langage » (faculté cognitive et communicative) et la « langue » (mise en œuvre de cette faculté par le biais d'un système de signes particulier). Pour insister sur le caractère générique de la langue comme faculté ou comme activité de l'esprit subjectif, certains commentateurs ont forgé le terme technique de *Sprachlichkeit*. La notion de *Sprachlichkeit* a ainsi été développée par Bruno Liebrucks dans son volumineux *Sprache und Bewusstsein*, dont l'enjeu est de montrer comment et dans quelle mesure l'homme peut se réapproprier son ancrage linguistique pour avoir véritablement conscience de lui-même et de sa finitude.

¹² Voir PAREDES-MARTIN, 2010.

cohabiter sous un même État. En d'autres termes, la question est : qu'est ce qui fait l'unité de l'État ? Quelles sont les conditions minimales qui sont requises pour qu'un État soit constitué ?

Cette question est une question tout à fait prégnante à l'époque de Hegel, puisqu'il apparaît que l'Allemagne divisée en une pluralité de principautés plus ou moins autarciques ne constitue plus véritablement un pays. L'unité du Saint-Empire Germanique a laissé place à un agrégat chaotique de fiefs (duchés, principautés, ...) qui se veulent tous plus ou moins autonomes.

En bref, la question qui va nous occuper est de savoir si le fait que la langue soit déterminante pour la culture suffit à faire de celle-ci le principe d'un État moderne. On va alors montrer que ce n'est pas le cas pour Hegel. La langue est certes pour lui en quelque sorte un des principes de la nation, mais la nation se distingue de l'État moderne, qui n'est plus cette totalité fondée en nature, mais une totalité réfléchie à travers des institutions.

1. Langue, Nation et État

Pour Hegel, si l'on veut être moderne, il ne faut pas penser un peuple en termes d'unité substantielle, mais en termes d'unité différenciée – c'est-à-dire une unité où l'individu puisse se réfléchir dans son rapport au tout, puisse avoir conscience de lui-même.

Chez Leibniz, un des premiers promoteurs de la langue allemande, il y avait l'idée que, pour intéresser les citoyens à leur patrie, il fallait faire tomber la cloison entre la langue officielle et la langue parlée. Dans son *Exhortation à l'adresse des allemands d'avoir à exercer leur entendement et leur langue* (1682-1683), Leibniz essayait ainsi de réviser la dissociation entre langue d'usage et langue savante en revalorisant la langue allemande et en cherchant à la rendre plus savante. La langue commune, en se faisant l'instrument de *communication* entre le peuple et le pouvoir, devait rendre possible une *communion* de tous au sein d'une nation.

Un tel appel à l'unité nationale par le vecteur de la langue, s'il reste encore modéré chez Leibniz, prendra au XVIII^e et XIX^e siècle des tendances beaucoup plus intransigeantes. Lessing, dans ses *Lettres sur la littérature moderne* (1759-1765), critiquait ainsi Wieland pour son emploi abusif du français et vantait Logau, un poète aujourd'hui oublié, pour son purisme linguistique. Klopstock, quant à lui, bannissait l'usage des termes étrangers. Jahn faisait de même et n'hésitait pas à forger des néologismes comme *Sprechgemeinde* pour « parlement » ou *Landsmannschaftssucht* pour « parti-

cularisme ». En 1818, Arndt, participant également de cette teutomanie linguistique, remettait au goût du jour les vieux noms de mois germaniques¹³.

Pensée dans son extrême, une telle logique, qui assimile le principe de l'État à l'unité d'une langue posée, conduit à l'impossibilité pour un peuple de se traduire devant un autre. Pour le dire autrement, ou bien les contacts avec l'étranger seront réduits à un minimum ou bien ils prendront une tournure violente. Si, contre cette alternative, l'on admet qu'il faut s'ouvrir à l'autre, il ne faut pas que cette ouverture se fasse au détriment de ce qui contribue à former l'identité d'un peuple, en l'occurrence des langues nationales. Schleiermacher, dans son exposé *Sur l'idée leibnizienne encore inaccomplie d'une langue philosophique universelle* (7 juillet 1831), revient sur la philosophie leibnizienne du langage et en tire, avec le recul qui est désormais le sien, certains enjeux essentiels :

« Aucun peuple n'a le droit, pas plus aujourd'hui qu'alors, de s'enfermer dans sa langue ; au contraire, tous les peuples doivent, en fonction de leurs moyens, former une communauté avec tous les autres. Mais cela ne doit jamais être le résultat de la disparition progressive des langues dans une seule langue qui serait, dans cette lutte entièrement victorieuse. Car si la fermeture doit bien cesser, les particularités doivent néanmoins être conservées¹⁴. »

Hegel se situe en quelque sorte dans cette perspective modérée puisque l'enjeu pour lui n'est plus la *communion* d'un peuple en une nation, mais seulement la *communication* au sein d'un État. Il essaye, tout en conservant la particularité d'un fond éthique (l'esprit d'un peuple), de penser une structure plus large qui permette à la fois de l'accueillir et de le réfléchir. Avec un tel projet, la question de l'unité linguistique est relativisée, car la langue n'est plus la substance, mais seulement le médium d'un État moderne.

Avant de voir plus précisément la place que la langue occupe dans le projet politique hégélien, il importe de définir en quoi sa conception de l'État se distingue de l'idée de nationalisme.

Hegel se réfère moins à une nation à venir qu'à un État à reconstituer, parce qu'il se refuse à penser le *telos* de l'homme dans l'unité irréfléchie que serait le peuple. Le nationalisme ne serait rien d'autre, pour lui, qu'un désir nostalgique de recréer dans un contexte contemporain la belle totalité antique. A la suite du renouveau hellénistique inauguré par Winckelmann, le jeune Hegel, s'est certes tout d'abord passionné pour la « belle totalité » grecque que tout paraissait opposer à son monde fait

¹³ Pour une présentation et des extraits de ces textes, voir CAUSSAT, ADAMSKI, CREPON 1996. Pour une interprétation d'ensemble de la problématique à cette époque, voir CREPON 1996.

¹⁴ SCHLEIERMACHER 1999, p. 105 (trad. modifiée).

de scissions, de positivités, de dissensions et de guerres. Il a tenté tout d’abord, sans vraiment y parvenir, de reconstruire cet idéal d’harmonie dans le monde qui est le sien. Mais bien vite ce projet s’est nuancé. Ainsi, dès sa seconde philosophie de l’esprit (1805), Hegel ne fait plus de la Grèce un modèle indépassable. Si, historiquement, les cités grecques se sont dissolues, c’est parce qu’elles ne laissaient pas place à la singularité agissante. Hegel écrit ainsi :

« Dans les temps anciens, la belle vie publique était les mœurs de tous – beauté, unité immédiate de l’universel et du singulier, une œuvre d’art en laquelle aucune partie ne s’était séparée du tout, mais était cette unité géniale du soi qui se sait et de la manifestation de ce soi. Toutefois, le fait pour la singularité de se savoir absolument soi-même, cet être en soi absolu n’était pas à présent-là¹⁵.»

Cette absence de place pour l’autonomie individuelle explique d’ailleurs la condamnation de Socrate et la répression du principe de la singularité¹⁶ dans la *République* platonicienne, laquelle exprimait, aux yeux de Hegel, « la nature de l’éthicité grecque¹⁷».

Le monde chrétien, par contre, signe bien l’émergence de l’individu, mais il est incapable de reconstituer le tout à partir des individus. Il en reste à la scission. L’unité est postulée dans un arrière monde, ce qui a pour conséquence une conscience malheureuse – malheureuse, car séparée de ce à quoi elle aspire, à savoir, l’au-delà.

Hegel tente dès lors de surpasser, en les conciliant, le holisme des Grecs et l’individualisme des modernes. Le holisme, s’il reste le fondement ultime, doit pouvoir se conjuguer avec la singularité pour se réfléchir en une conscience de soi. C’est sur ce projet de « réconciliation¹⁸» que repose le concept d’État chez Hegel. Notons que cette réconciliation s’exprime à même la trame logique suivie par l’histoire. Ce que l’on juge premièrement comme un devoir-être – en l’occurrence le fait que le tout et le singulier doivent être réconciliés – serait en fait l’expression de la nécessité du concept s’accomplissant dans la forme empreinte de contingences qu’est l’histoire.

La réconciliation du modèle grec avec les modèles judaïque et chrétien, qui jusque là restaient seulement juxtaposés, repose donc, en tant que le concept a pour essence de se manifester, sur une

¹⁵ HEGEL GW 8, p. 263 (trad. Planty-Bonjour, p. 95).

¹⁶ Voir HEGEL 1996, p. 52-3 (trad. Garniron, tome III, p. 494).

¹⁷ HEGEL GW 14,1, p. 14. (trad. Kervégan, p. 103).

¹⁸ Hardimon a bien vu dans son livre qu’on pouvait reconstruire les *Principes de la philosophie* du droit à travers l’idée d’une réconciliation de l’individu avec le tout de l’État (HARDIMON 2002).

philosophie de l'« histoire conçue¹⁹ ». La tension entre totalité et nécessité serait ainsi non pas résolue dans l'abstraction d'un axiome logique, mais par l'histoire elle-même qui, de part en part, est, pour Hegel, traversée de logicité. Comprendre la réconciliation au niveau de la conscience entre le tout et la singularité n'est donc rien d'autre pour le philosophe allemand que de comprendre l'accomplissement de la détermination du concept dans l'histoire, c'est-à-dire comprendre le présent, puisque le présent est gros des moments qui le précèdent. En matière politique, le but de Hegel est ainsi de trouver un système qui soit en harmonie avec son temps. Hegel ne cherche donc pas à penser *in abstracto* un État qui concilie l'idée de totalité et de libre singularité. Il le fait en rapport avec son temps. Sa conception n'est toutefois pas empirique, au sens où il se baserait sur une analyse factuelle du présent pour en tirer une normativité d'emprunt. Il ne s'agit donc pas de faire du descriptif un prescriptif, mais de réfléchir les faits décrits pour en libérer le potentiel rationnel. Il s'agit moins de décrire le réel que de reconstruire l'effectivité rationnelle qui anime ce réel. Voyons donc comment, à partir de cet *instrumentarium* théorique, Hegel *conçoit* la situation de l'Allemagne de son temps.

Il s'agit de montrer que Hegel, tout en reconnaissant les caractéristiques positives d'un peuple à un moment donné (comme par exemple la langue) ne leur donne pas une valeur absolue, mais enjoint à les réfléchir à travers les institutions qui constituent l'État.

2. L'état de l'Allemagne au début du XIX^e siècle

Pour Hegel, l'Allemagne de son temps se trouve dans un état digne du Moyen-Âge ; elle est morcelée en petits fiefs qui ne correspondent nullement à une division en raison, mais plutôt à l'arbitraire de pouvoirs locaux. La division du pouvoir ne renvoie donc nullement à la dialectique objective d'une constitution, elle est bien plutôt ce qu'on pourrait appeler une dialectique formelle, c'est-à-dire l'équivalent *mutatis mutandis* dans l'ordre politique de ce que la scolastique est à l'ordre philosophique pour Hegel.

On peut aussi comparer cette situation de l'Allemagne avec la maladie. Hegel décrit la maladie dans les organismes comme ce qui empêche le mouvement par lequel le tout se médiatise et se donne une unité dans la différence. La maladie est ainsi provoquée par un élément, un organe, qui se détache du tout et se fait valoir contre celui-ci. Ce cas correspond exactement à l'état de l'Allemagne. Chaque petit seigneur a ses terres et veut faire valoir son droit envers celles-ci sans s'occuper du tout.

¹⁹ Sur cette notion, voir GW 9, p. 434 (trad. Jarczyk, Labarrière, p. 932).

Il n’y a plus de communication entre le tout et les parties. « Les chefs sont séparés du peuple, aucun des deux ne se comprennent²⁰. » Cette séparation qui s’oppose à la communication est aussi rendue en terme de paralysie²¹, laquelle s’oppose au mouvement vivant de réalisation du concept. Si l’on veut dégager la signification historique et la métaphore naturelle que l’on a donné de l’Allemagne, il faut se référer à la logique et dire que la maladie, qui préfigure la mort, consiste à faire valoir le particulier sur l’universel. « Dans l’empire germanique a disparu l’universalité ayant force de loi, elle s’est isolée et s’est changée en particularité. Maintenant, l’universalité existe seulement en pensée et non plus comme effectivité²². »

La situation est ainsi un peu paradoxale : l’Allemagne, ce peuple des *Lumières*, qui a produit les sommets de la pensée que sont Kant et Fichte est sur le plan politique restée en retrait de ses progrès philosophiques. C’est une image courante alors à l’époque : la France est vue comme le peuple de l’effectivité et l’Allemagne comme celui de la réflexion. La difficulté que rencontre l’Allemagne est similaire à celle de Hamlet, il s’agit de donner effectivité à ses pensées²³. Il faut alors pallier la dispersion et chercher un principe d’unité. Les Romantiques et Fichte chercheront une telle unité dans une caractéristique positive : la langue allemande. Chez Hegel, une caractéristique positive ne peut jouer comme principe d’unité pour un État moderne. Ce sont les institutions qui doivent concourir à la formation d’une unité et non une langue déterminée.

3. Conception spéculative de l’État moderne : la question de l’uniformité linguistique

Hegel, portant un regard dépité sur l’Allemagne, note en liminaire d’un essai de jeunesse : « l’Allemagne [n’est] plus un État²⁴ » et cherche à établir un projet de constitution pour remettre l’Allemagne en état. Ce projet, dont il nous reste aujourd’hui divers brouillons, passe tour à tour les candidats potentiels à la définition d’un État moderne. Ce qui apparaît alors, c’est que l’unité substantielle n’est pas recherchée. A la « belle totalité » antique, Hegel privilégie une totalité différenciée, c’est pourquoi sont considérées comme contingentes les questions suivantes :

²⁰ Lettre à Zellman, 23 Janvier 1807, in HEGEL 1952, vol. 1, p. 138.

²¹ HEGEL GW 5, p. 197.

²² HEGEL GW 5, p. 18.

²³ D’HONDT 1981, p. 23-43.

²⁴ HEGEL GW 5, p. 25, p. 161.

« Si les tenants de l'autorité sont uns ou plusieurs ; si les autorités sont héréditaires ou élues ; s'il y a uniformité ou non des droits civils parmi les individus ; de qui relève le pouvoir de législation ou dans quelle mesure chaque état y est représenté ; quelle forme et quelle structure convient à l'administration, s'il y a une égalité ou non du régime de taxation ; si les taxes varient en fonction des régions géographiques de l'État ; quelle est l'appartenance des membres de l'État eu égard à la langue, l'éducation et les mœurs ; et s'il existe ou non une identité en matière religieuse²⁵ ».

La façon dont Hegel définit l'État contraste avec les revendications nationalistes empreintes de romantisme et de caractéristiques positives. Loin d'une unité substantielle qui conduirait à l'irréflexion et la contrainte, l'État moderne repose sur la diversité. « La dissimilitude en matière de culture et de mœurs [est] un produit nécessaire tout autant qu'une condition nécessaire de la subsistance des États modernes²⁶. » Le rôle que Hegel accorde à l'État est ainsi purement formel :

« Une masse d'hommes peut seulement s'appeler « État » si elle est liée à la défense commune de l'entière de sa propriété. Il va de soi dans cette proposition – mais il est nécessaire de le remarquer – que cette union n'a pas seulement l'intention de se défendre ; mais qu'elle se défende par un défendre effectif, peu importe la puissance et les succès.²⁷»

En d'autres termes, ce qui importe c'est moins la propriété de l'État que la volonté commune de défendre cette propriété. L'État se base donc moins sur un territoire ou sur des ressources matérielles que sur une volonté commune. Les médiations de cette volonté ne sont pas encore pleinement développées à ce stade de la pensée de Hegel. Ce dernier se contente, à l'époque, de rejeter les candidats positifs à la constitution de l'État sans voir derrière ceux-ci les déterminations de pensées qui vont pouvoir permettre de penser l'habitation de cette structure étatique.

Pour en revenir à la question qui nous intéresse, à savoir celle du langage, Hegel, dans son projet de constitution, pense que l'unité d'un État moderne ne doit pas se fonder sur l'unité linguistique. Il prend d'ailleurs pour exemple la Russie, dans laquelle différents dialectes subsistent sans que cela nuise à l'unité politique du pays :

« A notre époque il peut se trouver entre les membres [d'un État] un lien lâche ou même inexistant en regard des mœurs, de l'éducation et du langage ; et l'identité de ces mêmes [déterminations] qui [était] jadis pilier fondateur de l'union d'un peuple est maintenant à compter parmi les contingences, dont le caractère n'empêche pas une masse de former un pouvoir étatique ; Rome ou

²⁵ AVINERI 1972, p. 45.

²⁶ HEGEL GW 5, p.171.

²⁷ *Ibid.*, p. 165.

Athènes et aussi chaque petit État moderne n'aurait pu subsister, si les nombreuses langues, qui dans l'empire russe sont courantes, avait été parlées dans ses murs, encore moins, si entre ses citoyens les mœurs avaient été si différentes qu'elles ne le sont dans chaque empire ou qu'elles ne le sont déjà, ainsi que l'éducation, dans chaque capitale d'un grand pays²⁸.»

Mais si l'unité linguistique ou, plus proprement, la langue importe peu, cela ne veut pas dire que le langage soit sans importance pour un concept spéculatif d'État. De nombreux commentateurs prétextant que Hegel étudiait le langage dans l'esprit subjectif, ont voulu faire de celui-ci le « lieu » par excellence du langage²⁹, réduisant le langage à une simple puissance théorique³⁰. Certes, le langage est une activité de la l'intelligence, mais il faudrait être bien peu hégélien pour ne pas voir que les puissances de l'esprit subjectif agissent (*wirken*) dans l'esprit objectif. Nous avons ainsi montré dans un article³¹ que le langage intéresse tout autant l'esprit objectif. On ne peut établir une scission nette entre volonté et pensée chez Hegel³², de sorte que si le langage est le médium de la pensée, il est également médium de la volonté. De l'individu à l'État et de l'État à l'individu, les décisions ne peuvent être pensées et voulues qu'à travers le langage – ou plus précisément à travers toute une série organisée de configurations linguistiques.

En fait, le langage comme élément dans lequel l'objectivation de la volonté se pense dans l'intimité de l'intelligence est à distinguer d'une quelconque langue objectivée. Ce qui importe c'est qu'un individu et un peuple pensent dans leur langue. Hegel refuse ainsi tant le jargon des juristes que le primat aristocratique du latin.

Ce qui l'intéresse au premier chef, c'est la discursivité de la langue, il s'en prend donc aussi aux pratiques écrivassières qui noient les débats vivants dans des procédures écrites³³. Loin de réduire le langage à la positivité de la loi écrite, Hegel ne cesse de mettre en avant que le langage joue un rôle vivant empreint de négativité tant *avant* la promulgation de la loi, où la vivacité des débats oraux importe beaucoup pour dynamiser le substantiel, qu'*après* la promulgation de la loi, où la communication et l'exécution oratoire de la loi fait de l'en-soi de celle-ci un pour soi actuel.

²⁸ HEGEL GW 5, p. 170-171 (trad. M. Jacob, p. 47). Un autre fragment du même projet va dans le même sens : GW 5, p. 72 (trad. M. Jacob, p. 146-147).

²⁹ Voir LINDORFER 2002, STEDEROTH 2007.

³⁰ DERBOLAV 1961.

³¹ LEJEUNE 2010.

³² HEGEL GW 20, §. 445 Anm.

³³ HEGEL GW 15, p. 66ss.

Le langage posé (*gesetzt*) dans la loi (*Gesetz*)³⁴ est dépassé et rendu plastique, vivant, pour soi dans l'acte oratoire par lequel la loi est signifiée. Le langage dans les *Principes de la Philosophie du droit* est une dimension de l'action consciente. Il est moins un acte qui fait concurrence à l'acte non linguistique, comme cela semble encore le cas dans les préfigurations phénoménologiques du droit³⁵ que ce qui fait de cet acte (*Tat*) du sujet une action (*Handlung*), c'est-à-dire un agir réfléchi³⁶. En d'autres termes, même si Hegel reconnaît une certaine pluralité linguistique³⁷ et s'il est abusif de dire qu'il méconnaît purement et simplement la linguistique comparée naissante comme le veut Schmidt³⁸, ce qui l'intéresse c'est la puissance médiatrice – eu égard à la conscience de soi – du langage qui se trouve derrière la particularité des langues.

En admettant que c'est la puissance médiatisante du langage qui fait son intérêt pour Hegel, il reste qu'il faudrait montrer comment deux peuples peuvent remonter à cette linguisticité commune pour s'entendre par delà les particularismes cristallisés de leur communauté linguistique. Il y a là bel et bien une tension, qui réapparaît clairement, dans les cours que Hegel donne de 1809 à 1816 à Nuremberg, quand il s'attache à définir, dans le cadre de sa *Propédeutique*, l'État. Il ne dit plus, comme c'était le cas dans le projet de constitution qui remonte à 1798-1801, que l'unité linguistique n'est pas nécessaire pour constituer un État moderne, il semble seulement dire qu'elle est insuffisante. « Un peuple tient ensemble par le langage, les mœurs, l'habitude et l'éducation. Mais ce lien ne forme pas encore d'État.³⁹»

En fait, ce qui apparaît c'est que l'unité du langage est indifférente au concept d'État, mais pas à l'État effectif. L'État moderne ne repose pas sur un état de fait, mais sur le droit. Il reste que ce droit reste abstrait pour Hegel tant qu'il n'est pas relié au fond éthique qui en définit le cadre. La tentation de revenir à une conception nationaliste de l'État fondée sur l'unité éthique d'un peuple reste donc bien présente. Hegel écrit ainsi : « Si une famille s'est élargie jusqu'à devenir nation et que l'État avec la nation forme une unité, c'est alors une grande chance.⁴⁰»

³⁴ Jeu de mot que Hegel ne manque pas de faire. Voir HEGEL GW 20, § 485.

³⁵ Voir le chapitre sur l'esprit de la *Phénoménologie de l'esprit*. A ce propos, consulter SCHLÖSSER 2007.

³⁶ Voir FISCHBACH 2005.

³⁷ HEGEL, *Enz.*, § 117, Zus. Voir aussi HEGEL GW 10,2, p. 598.

³⁸ SCHMIDT 1961.

³⁹ HEGEL GW 10,1, p. 400 (trad. Gandillac modifiée, p. 55).

⁴⁰ *Ibid.*

La tension entre le droit à la particularité, qui est reconnu comme formateur, et le besoin d'unité est ici claire et nette. On peut d'ailleurs se demander si le modèle que Hegel proposera dans la version plus développée que sont les *Principes de la Philosophie du droit* n'est pas aporétique. Comme l'a bien montré Kervégan, rien ne semble indiquer que la relève de la société civile, cet État extérieur, dans l'État serait réalisée sans reste⁴¹.

Il en va de même pour le langage. Hegel semble accepter et même vanter la pluralité de langues, car cela forme l'individu, lui permettant de passer de la positivité irréfléchie d'un langage à ce qui constitue sa teneur conceptuelle et logique. Mais alors qu'il fait droit aux particularismes, la nécessité de fonder une volonté commune fait qu'une tension ne peut que réapparaître. Hegel noie alors le poisson en s'attachant exclusivement au concept d'État et non à sa concrétisation dans la contingence du réel. Le problème général de la question de l'unité du langage n'est d'ailleurs plus abordé dans la systématisation idéaliste que fait Hegel de l'État dans son *Encyclopédie* et dans ses *Principes de la philosophie du droit*.

La définition que Hegel donne du langage dans l'esprit subjectif, à savoir celui d'un moment constitutif de la pensée, explique le fait qu'il y ait une préséance du langage comme moyen de réflexion sur toute pragmatique de l'esprit objectif qui viserait à instrumentaliser le langage afin d'en faire le moyen d'une communion au sein du peuple. Si, comme nous le disions un peu plus tôt, on doit se garder de reléguer unilatéralement le langage à l'esprit subjectif, il faut maintenant admettre que cette origine connote ce que Hegel en dit dans l'esprit objectif. C'est parce que Hegel conçoit essentiellement le langage comme « medium de l'esprit⁴² » avec lui-même qu'il s'agit moins pour lui de penser le langage comme objectivation au sein de l'esprit objectif que de penser comment les différentes objectivations de l'esprit se laissent penser dans le langage. Si Hegel n'ignore pas que le langage peut être une action⁴³, il s'agit *in fine* plus, pour lui, de penser à quel titre l'action se fait langage, car c'est seulement de la sorte que les objectivations de l'esprit ne sont pas de simples faits mais sont réappropriées dans le processus de libération par lequel l'esprit se manifeste. Hegel, en se

⁴¹ KERVÉGAN 2007, p. 213-235.

⁴² HEGEL GW 12, p. 150.

⁴³ Hegel écrit dans son exemplaire personnel des *Principes de la Philosophie du droit* à propos de la stipulation, cette déclaration solennelle du droit romain accompagnant la résolution d'un contrat, que: « [s]olche Worte, – sind That[en] und Handlungen » (HEGEL 1974, vol. 2, p. 309). On trouve également une longue remarque sur la signification du langage comme agir dans les notes prise par Von Griesheim d'un cours que Hegel donne en 1824/5 (HEGEL 1974, vol. 4, p. 258 ss).

centrant de la sorte sur la signification subjective du *langage*, tend à minimiser la question objective des *langues*.

Reconnaissant cette difficulté, nous allons à présent essayer de tirer ce qui fait que dans un premier temps Hegel a vu la diversité linguistique, moins comme un problème, que comme une chance. En distinguant culture et politique, nous essayerons alors de montrer que le lien entre diversité linguistique et unité du peuple doit être articulé en distinguant, à la suite de Judet de La Combe et de Wissmann⁴⁴, entre langue de culture et langue de service.

4. De l'avantage et du désavantage de la traduction

En admettant que, d'un certain point de vue, la diversité des langues puisse être un bien pour un État moderne, il s'agit de voir comment cela est possible. Pour répondre à cette question, le premier point consiste à comprendre comment au sein d'une même activité langagière les différentes langues peuvent se traduire les unes dans les autres, voire les une devant les autres.

La traduction revêt une attention particulière à l'époque de Hegel. L'émergence des langues nationales contribue d'ailleurs à affaiblir le privilège du latin comme caractéristique universelle, faisant du problème de la traduction un enjeu central de la communication entre les différents peuples. Il n'y a donc guère à s'étonner que la traduction devienne un objet de réflexion sans précédent : Hölderlin, les frères Schlegel, Schleiermacher, Humboldt⁴⁵ en font un de leurs thèmes de prédilection.

La difficulté est de ne pas rendre une dimension du langage au détriment d'une autre. Faut-il mieux rendre le contenu et paraphraser ou rendre l'impression et imiter ? Faut-il privilégier la « lettre » sur « l'esprit » ou l'inverse ?

Un tel problème peut encore se résoudre en fonction des genres auxquels on a affaire. On dira par exemple que dans un écrit scientifique, c'est le contenu qui importe le plus et que dans une œuvre littéraire, il faut privilégier l'impression. Des cas limites peuvent toutefois rapidement se

⁴⁴ JUDET DE LA COMBE, WISMANN 2004.

⁴⁵ Notons que Hegel n'est pas imperméable à la problématique. Il y réfléchit d'ailleurs à l'occasion, comme dans sa recension *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt* datant de 1826 (HEGEL GW 16, p. 32-35). On notera par ailleurs que le ressort de la *doctrine de l'essence* dans la science de la logique, le moment dans lequel la processualité logique se réfléchit, repose sur le mouvement logique de l'*Übersetzen*.

dessiner et, dans l'effort pour essayer de rendre ces deux dimensions, un nouveau type de questionnement peut facilement émerger, à savoir : faut-il tenter de se rapprocher de l'auteur au risque d'être incompris ou faut-il ramener l'auteur à soi au risque de le trahir. Dans son discours *Sur les différentes méthodes du traduire* (24 juin 1813), Schleiermacher formule exemplairement le problème :

« Ou bien le traducteur laisse l'écrivain le plus tranquille possible et fait que le lecteur aille à sa rencontre, ou bien il laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre. Les deux chemins sont à tel point complètement différents, qu'un seul des deux peut être suivi avec la plus grande rigueur, car tout mélange produirait un résultat nécessairement fort insatisfaisant, et il serait à craindre que la rencontre entre l'écrivain et le lecteur n'échoue totalement.⁴⁶ »

Si l'on transpose ce problème à la thématique des rapports culturels qui, ici, nous intéresse, la question est la suivante : quand, au sein d'un même État, un individu d'une communauté linguistique donnée s'adresse à un individu d'une communauté linguistique différente ne risque-t-il pas ou bien de trahir son propos ou de ramener indûment l'autre à lui, provoquant un différend culturel ? Comment garder la particularité de son langage tout en s'ouvrant à la particularité du langage de l'autre ? Comment communiquer avec un allophone tout en gardant sa *Sprachlichkeit*, l'intimité de son rapport linguistique sur laquelle Hegel a si justement insisté ?

Cette question ne sera sans doute jamais résolue. Mais l'on peut ici distinguer deux dimensions de la traduction qui en montrent l'ambivalence foncière. Il y a ainsi dans la traduction en même temps que la possibilité d'un malentendu avec l'autre, la possibilité d'une saine réflexion sur les limites de la langue dans laquelle nous avons été formés. Le langage, lui-même, est dans sa fonctionnalité, essentiellement double : nous nous formons dans le langage et nous informons par le langage. L'action de traduire est bénéfique en ce qui concerne notre prise de conscience de l'élément linguistique dans lequel nous nous situons, mais elle est toujours en partie défectueuse en ce qui concerne l'exactitude de la communication d'une information.

Il peut être intéressant à ce niveau de distinguer entre langue de culture et langue d'usage aussi appelée par Heinz Wismann et Pierre Judet de La Combe, langue de service. En d'autres termes, il faut distinguer la langue dans sa prégnance culturelle et dans sa fonctionnalité communicative, dans son aptitude à rendre des services. Tout d'abord, intéressons-nous à la première de ces deux déterminations. Que signifie l'idée de langue de culture ? S'agit-il d'une langue naturelle ? Si la

⁴⁶ SCHLEIERMACHER 1999, p. 49.

culture s'associe à l'idée de seconde nature, à l'idée que l'homme est ce qu'il se fait, alors la langue de culture correspond moins à une langue avec des caractéristiques objectives qu'à une langue dans laquelle on se fait. Or on se fait moins dans une langue que l'on se fait dans la diversité des langues, dans le passage de l'une à l'autre. Traduire fait apparaître l'essence du langage qui est dissimulée dans notre rapport immédiat à celui-ci. C'est ainsi en apprenant une seconde langue que l'on prend conscience de la spécificité de sa culture.

La langue est certes un bien, elle constitue les individus, mais ceux-ci ne sont pas conscients de leur constitution linguistique. Ils utilisent des mots « bien connus », mais ils ne savent plus ce qu'ils veulent dire. Pour Hegel, une telle prise de conscience de son être-linguistique ne peut avoir lieu que dans la traduction (*Übersetzen*) qui fait voir (*erscheinen*) l'essence (*Wesen*) du langage qui reste inconsciente (*bewusstlos*) dans son être (*Sein*) immédiat.

En fait, il est difficile de réfléchir *sur* la langue dans la mesure où nous réfléchissons *dans* la langue. En apprenant une langue, un enfant apprend à penser. Mais comme sa pensée est contemporaine de son apprentissage linguistique, il n'est pas porté à réfléchir sur le caractère formateur de la langue. Ce n'est que pour une intelligence déjà formée par le langage que l'apprentissage d'une langue revêt le caractère d'une expérience⁴⁷. L'apprentissage d'une seconde langue permet de réfléchir la première langue. Comme le dit Goethe, « celui qui ne connaît pas de langues étrangères, ne sait rien de la sienne propre »⁴⁸. La grammaire et les catégories de sens déposées dans la langue sont clarifiées par l'expérience comparative. L'importance de la langue par rapport au mode du penser est alors révélée.

⁴⁷ Hegel à la fin de sa vie est tout à fait limpide sur ce sujet : « En regard de la formation et de la relation de l'individu à la logique, je remarque encore pour terminer que cette science, à l'instar de la grammaire apparaît sous deux aspects ou valeurs différents. Elle est quelque chose d'autre pour celui qui l'aborde et [aborde] les sciences en général pour la première fois, et quelque chose d'autre pour celui qui, à partir d'elles, fait retour à elle. Celui qui commence à apprendre la grammaire trouve dans ses formes et lois des abstractions sèches, des règles contingentes, en somme une multitude isolée de déterminations qui montrent seulement la valeur et la signification de ce qui se trouve dans leur sens immédiat ; le connaître ne connaît d'abord en elles rien qu'elles. Celui en revanche qui maîtrise une langue et en même temps connaît d'autres langues en comparaison avec elle, à celui-là et seulement alors l'esprit et la culture d'un peuple peuvent se donner à sentir dans la grammaire de sa langue ; ces mêmes règles et formes ont désormais une valeur pleine et vivante. Il peut, au travers de la grammaire, connaître l'expression de l'esprit en général, la logique. » (HEGEL GW 21, p. 41 [trad. Jarczyk, Labarrière, p 34, trad. modifiée])

⁴⁸ GOETHE 1907, maxime 1.

Cette expérience, dont Humboldt fera l'assise de son programme anthropologique de linguistique comparative, se traduit dans les travaux personnels du jeune Hegel, aux armes avec l'apprentissage de la langue des Anciens. Il écrit ainsi dans son texte *À propos de quelques avantages que nous procure la lecture des auteurs classiques de l'antiquité grecque et romaine* :

« Un avantage essentiel que nous procure l'apprentissage des langues étrangères est bien sûr d'enrichir de cette manière nos concepts ; en particulier lorsque la culture des peuples qui parlaient cette langue était différente de la nôtre. (...) Les tentatives pour intégrer ces concepts dans notre langue donnent l'occasion d'éprouver plus précisément les mots selon leurs déterminations plus fines et à les utiliser plus justement. On constate de soi-même combien, à travers de telles recherches sur les différences de mots, les concepts gagnent en détermination et combien, ce faisant, on aiguise et exerce l'entendement.⁴⁹ »

Au terme de son apprentissage au Gymnase de Stuttgart, Hegel, par la mémoire, l'imitation et l'exercice, est à même d'argumenter les principes présidant à sa propre formation. En se conformant aux principes présidant son apprentissage classique, Hegel fait alors au langage une place de choix. Plus tard, alors que sa pensée se personnalise et que les questionnements métaphysiques occultent les exercices de style propres à la rhétorique enseignée dans les gymnases néo-humanistes, Hegel ne renie pas pour autant le legs de son éducation classique. Il y revient d'ailleurs, une fois devenu directeur du Gymnase de Nuremberg. Ce qui apparaît alors est que le *terminus ad quem* du langage est la pensée. Le langage est donc moins la réplique d'une culture à défendre par tous les moyens que le moyen par lequel la culture se traduit et se réfléchit. Le contraste entre la position de Hegel et celle de Jahn ne pourrait être plus grand. Ce dernier écrit :

« Chaque langue est la réplique la plus accomplie du peuple qui la parle, qu'il porte en lui et qu'il transmet à celui qui l'apprend, de manière sans doute inconsciente et inaperçue de la jeunesse dont on ne doit pas léser la sainte simplicité en lui infligeant l'obligation d'apprendre plusieurs langues. Une telle obligation – qu'il s'agisse de plusieurs langues ou de beaucoup – au cours de l'enfance et de la jeunesse revient à aveugler l'intuition, à violer la mémoire et à émasculer la faculté du langage.⁵⁰ »

⁴⁹ HEGEL GW1, p. 52-53.

⁵⁰ Cité dans CAUSSAT 1996, p. 141.

Conclusion

Pour Hegel, s'il n'y a de pensée que dans le langage, cela ne veut pas dire qu'en prémunissant le langage de toute impureté, on obtiendrait une pensée immaculée. La langue ne devient parlante que pour l'individu qui, en la parlant, pense ce qu'il dit. Ce qu'il faut travailler, pour Hegel, c'est moins le matériel de la langue, que le rapport que l'individu entretient avec la langue, lequel est dirimant pour la pensée. Hegel propose donc moins une purification de la langue qu'une réflexion sur l'usage du langage, réflexion que permet l'étude de la langue des Anciens.

Hegel affirme ainsi, à l'occasion d'un discours en tant que directeur du Gymnase de Nuremberg, que le caractère formel de l'étude des Anciens est un moyen pour nous mettre sur la voie de l'abstraction et un nécessaire dépaysement⁵¹. Alors que nous utilisons notre langue sans y réfléchir, le labeur d'une langue étrangère nous permet de nous interroger sur la valeur de la grammaire. L'étude de la langue des Anciens, par ce dépaysement salutaire, attire notre attention sur les catégories logiques du discours⁵².

On voit ainsi que la culture prend conscience de soi – et devient par ce fait culture moderne – dans la transposition d'une langue à une autre, laquelle révèle la logicité déposée dans la langue⁵³. La diversité des langues au niveau culturel est donc moins un problème qu'une chance pour l'éthicité moderne.

Il reste qu'au point de vue pragmatique, on peut se demander si une langue véhiculaire unique ne serait pas préférable. Si l'on se place au niveau de la langue de service, la question qui se pose est de savoir si la faculté du langage ne remplit pas mieux sa fonctionnalité communicative en s'exprimant dans une langue unique. Le caractère formateur de la diversité linguistique doit pouvoir se confronter aux exigences performatives du marché et de la communication. Hegel, en se plaçant de plus en plus résolument du point de vue d'une politique spéculative, occulte ce genre de questions qui concernent la *Realpolitik* – c'est-à-dire le fonctionnement des principes (*Grundlinien*) du droit et de la politique dans un monde empreint de contingences. La question qui devrait se poser, pour qui veut tenir compte de ce point de vue, est de savoir si la diversité linguistique au point de vue

⁵¹ HEGEL GW 10, 1, p. 455-467.

⁵² Comme le note Cook, l'étude d'un langage étranger lui permet de saisir l'abstrait et l'universel plus facilement car il n'est plus immergé dans un langage familier (COOK 1973, p. 17).

⁵³ « Die Denkformen sind zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt » (HEGEL GW 21, p. 10).

politique est viable ? En d'autres termes, nous ne situons plus notre interrogation sur la langue au niveau de la culture, mais plus prosaïquement au niveau d'une pragmatique communicationnelle.

Si le fond culturel ne doit pas être uni au sein d'un État moderne, ce dernier doit cependant être à même de concentrer le pouvoir en une unité voulue. Pour ce faire, il nous semble que l'État devrait fonctionner dans une seule langue. L'idée est que du point de vue de la formation de la pensée la pluralité des langues est préférable, mais que du point de vue de la communication de la pensée au sein d'un État ou entre États une seule langue est préférable. Philippe Van Parijs montre bien dans son livre sur la justice linguistique⁵⁴ qu'en termes de coût, faire de l'anglais la langue véhiculaire de la politique européenne serait un avantage indéniable. Il n'est d'ailleurs pas le premier à prôner ce genre de position. Déjà Ogden en 1931 voyait dans le *basic english* une langue internationale.

Quand Hegel prétend que l'unité linguistique n'est pas nécessaire, il pense à l'unité linguistique en termes de culture et non en matière de langue de service. Il ne thématise en fait vraiment qu'une moitié du problème, à savoir que l'État peut compter plusieurs langues de culture. Il ne se positionne pas vraiment quant à la question de la langue de communication. Il faut dire que ses réflexions sur le langage et la politique portent sur le cas précis de l'Allemagne où une seule langue est parlée et que Hegel reste relativement sourd à la question du droit international public.

En fait, si l'on y réfléchit et qu'on essaye de prolonger les réflexions de Hegel afin de les faire jouer dans un contexte contemporain, il nous faudrait dire que l'acceptation de la diversité linguistique en matière culturelle peut se combiner avec une unité véhiculaire pour autant que l'on dissocie l'État de la Nation. Les difficultés pour accepter une langue véhiculaire unique en matière politique viendrait, selon nous, du fait de vouloir privilégier une conception nationaliste de l'État au détriment d'une conception postnationaliste.

Bibliographie

AVINERI 1972 : S. AVINERI, *Hegel's Theory of the modern State*, Cambridge, 1972.

CARMEN PAREDÈS-MARTIN (DEL) 2010: M. CARMEN PAREDÈS-MARTIN (DEL), « Subjective Spirit and Language Experience », in *Hegel-Jahrbuch*, Berlin, Akademie Verlag, 2010.

⁵⁴ VAN PARIJS 2011.

- CAUSAT 1996 : CAUSAT, ADAMSKI, CREPON (dir.), *La langue, source de la nation. Messianismes séculiers en Europe centrale et orientale (du XVIIIe au XXe siècle)*, Liège, Mardaga, 1996.
- CREPON 1996 : M. CREPON, *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris, Payot, 1996.
- COOK 1973 : D. COOK, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973.
- D'HONDT 1981 : J. D'HONDT, « Hegel-Hamlet. Le problème du passage à l'acte politique », *Annales de l'Université libre de Bruxelles*, 1980-1981.
- DERBOLAV 1959 : J. DERBOLAV, « Hegel und die Sprache » in H. GIPPER (ed.), *Sprache, Schlüssel zur Welt, Festschrift für Leo Weissgerber*, Düsseldorf, 1959
- FISCHBACH 2004 : F. FISCHBACH « Théorie de l'action et ontologie de l'activité chez Hegel », in J-F. KERVEGAN, G. MARMASSE (éd.), *Hegel, penseur du droit*, Paris, CNRS-éditions, 2004.
- GOETHE 1907: J. GOETHE, *Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik*, in *Werke*, XVI, Weimar, Goethe-Archiv, 1907.
- HARDIMON 2002: M.O. HARDIMON, *Hegel's social philosophy : the project of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- HEGEL GW 1: G.W.F. HEGEL, *Frühe Schriften*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989.
- HEGEL GW 5: G.W.F. HEGEL, *Schriften und Entwürfe (1799 -1808)*, 1998 (trad. : HEGEL, *Écrits politiques* [trad. Jacob et Quillet], Paris, Champ Libre, 1977 ; HEGEL, *Notes et fragments (Iena 1803-1806)*) [trad. Colliot-Thélène, Jarczyk, Kervégan, Labarrière, Lacroix, Lécivain, Longuenesse, Souche-Dagues, Waisgrus], Paris, Aubier, 1991).
- HEGEL GW 8: G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*, 1976, (trad. : HEGEL, *La Philosophie de l'esprit (1805)* [trad. Planty-Bonjour], Paris, PUF, 1982) .
- HEGEL GW 10,1: G.W.F. HEGEL, *Gymnasialkurse, Gymnasialreden (1808-1816)*, 2006.
- HEGEL GW 10,2: G.W.F. HEGEL, *Gymnasialkurse, Gymnasialreden (1808-1816)*, 2006 (trad. HEGEL, *Propédeutique philosophique* [trad. De Gandillac], Paris, Minuit, 1963).
- HEGEL GW 12: G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, 1990 (trad. : HEGEL, *Science de la logique* [trad. Jarczyk et Labarrière], Paris, Aubier, 3 vol., 1972-1981).
- HEGEL GW 14,1: G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 2009 (trad. : HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* [trad. Kervégan], Paris, PUF, 2003²).
- HEGEL GW 15 : G.W.F. HEGEL, *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, 1990.
- HEGEL GW 16: G.W.F. HEGEL, *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, 2001.

- HEGEL GW 20: G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, 1992 (trad. : HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* [trad. Bourgeois], tome I, II et III, Paris, Vrin, 1970-2004).
- HEGEL GW 21: G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik (1832)*, 1984, (trad. : HEGEL, *Science de la logique. Doctrine de l'être. 1831* [trad. Jarczyk et Labarrière], Paris, Kimé, 2007).
- HEGEL 1952: G.W.F. HEGEL, *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner, 4 Bänden, 1952-60, (trad. : HEGEL, *Correspondance* [trad. Carrère], Paris, Gallimard, 3 vol., 1967).
- HEGEL 1974: G.W.F. HEGEL, *Rechtsphilosophie* (Ed. Ilting), Stuttgart, 1974, vol. 2.
- HEGEL 1996: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Teil 3* (Hegels Vorlesungen, vol. 8), Hamburg, Meiner, 1996.
- HEGEL 1986: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, Teil 4* (Hegels Vorlesungen, vol. 9), Hamburg, Meiner, 1986 (trad. : HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* [trad. Garniron], Paris, Vrin, 1971-1991, 7 vol.).
- HEGEL 1941 : G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Hyppolite), Paris, Aubier, 1939-41.
- HERDER 1805 : J.G. HERDER, *Fragmente zur deutschen Literatur*, Cotta, Tübingen, 1805.
- HERDER 1853 : J.G. HERDER, *Abhandlungen über Ursprung der Sprache, Sämtliche Werke*, vol. 27, Stuttgart Universität Tübingen, Cotta, 1853.
- HERDER 1986 : J.G. HERDER, *Briefe Gesamtausgabe*, 5, Weimar, Böhlau, 1986.
- HOFFMEISTER 1936 : J. HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, Frommann, 1936.
- JUDET DE LA COMBE, WISMANN 2004 : P. JUDET DE LA COMBE et H. WISMANN, *L'Avenir des langues. Repenser les Humanités*, Paris, Cerf, 2004.
- KERVEGAN 2007 : J-F. KERVEGAN, *L'Effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.
- LEJEUNE 2010: G. LEJEUNE, «Vom Individuum zum Sprache und vom Sprache zum Individuum. Die Sprache im objektiven Geist», in *Hegel-Jahrbuch*, 2010.
- LINDORFER 2002: B. LINDORFER et D.NAGUSCHEWSKI (éd.), *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*, Tübingen, 2002.
- OGDEN 1931: C.K. OGDEN, *Basic English applied*, London, Paul Kegan, 1931.
- SCHLEIERMACHER 1999 : SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire; Sur l'idée leibnizienne, encore inaccomplie, d'une langue philosophique universelle* (trad. Berman, Berner), Paris, Seuil, 1999.
- SCHLÖSSER 2008: H. SCHLÖSSER, «Handlung, Sprache, Geist», in K. VIEWEG, WELSCH, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008.
- SCHMIDT 1961: F. SCHMIDT, «Hegels Philosophie der Sprache», in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1961.

STEDEROTH 2007: D. STEDEROTH, «Sprache», in COBBEN, CRUYSBERGHS, JONKERS, DE VOS (éd.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

VAN PARIJS 2011: P. VAN PARIJS, *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford, Oxford University Press, 2011.