

Être chez-soi pour devenir autre. Approximations pour une pédagogie hégélienne de la langue

Manuel Tangorra

Abstract – In his speech of September 29th, 1809, which he gave as rector of the Nuremberg Classical Gymnasium, Hegel dwelt on the “intimate” relationship that the subject in training has with his mother tongue, where the spirit is “truly at home”. The aim of the present work is to question the philosophical stakes of such pedagogical proposal, to analyze the role of ancient languages, and to identify the relationship woven between language and identity. In order to do this, we will first have to reconstruct – with particular reference to the Jena period – the fundamental features of the Hegelian conception of language and its function as a sensitive and conceptual medium where the historical-cultural roots of the spirit are materialized. We will then return to the Hegelian discourse on language learning in order to understand how the education of the expressive faculties is linked to the construction of identity as well as to the opening of the spirit to the universal life of humanity.

Résumé – Lors de son discours du 29 septembre 1809, en tant que recteur du Gymnase Classique de Nuremberg, Hegel s’attarde sur le rapport “intime” que le sujet en formation entretient avec sa langue maternelle, au sein de laquelle l’esprit se trouve “véritablement chez lui”. L’objectif de ce travail est d’interroger les enjeux philosophiques d’une telle proposition pédagogique, d’analyser le rôle des langues anciennes, et d’identifier le rapport qui se tisse entre langue et identité. Pour ce faire, il nous faudra d’abord reconstruire – en nous adressant particulièrement à la période de Jena – les traits fondamentaux de la conception hégélienne de la langue et sa fonction en tant que médium sensible et conceptuel où se révèle l’enracinement historico-culturel de l’esprit. Ensuite, nous reviendrons vers les propos hégéliens sur l’apprentissage langagier afin de saisir comment l’éducation des facultés expressives se lie à la construction identitaire ainsi qu’à l’ouverture de l’esprit à la vie universelle de l’humanité.

Keywords – Hegel, Language, Languages, Pedagogy, Identity

Mots-clés – Hegel, Langage, Langue, Pédagogie, Identité

Manuel Tangorra holds a BA in Philosophy from the University of Buenos Aires, a MA from the University of Toulouse (France) and he is currently a PhD student at the Catholic University of Louvain, with the funding of the National Fund for Scientific Research (Belgium). His PhD project focuses on Hegel’s philosophical anthropology, and his research area covers the whole idealist tradition, especially the thoughts of Kant and Fichte. His current research revisits the practical philosophy of these authors in the light of contemporary debates related to multiculturalism, Eurocentrism and the coloniality of thought. He is the author of the e-book: *Sistema y Libertad en la Filosofía Crítica de Kant* (2018).

1. Introduction

Dans son étude préliminaire à la traduction des *Textes Pédagogiques* de Hegel, Bernard Bourgeois nous propose de lire la pédagogie hégélienne en tant que “pédagogie de la rupture”.¹ D’après le traducteur il s’agit notamment de montrer comment la vision hégélienne sur l’éducation dispose une économie spécifique de la discipline, de la contrainte, voire de l’“arrachement”² à l’égard de l’être naturel des élèves. Mais sans encore porter jugement sur une telle caractérisation, nous pouvons déjà constater qu’il est impossible de saisir la proposition pédagogique hégélienne en la considérant comme l’instruction pour un savoir-faire pratique, déconnectée de la compréhension dialectique qui anime la philosophie de l’esprit de notre auteur. Ainsi, si nous acceptons de parler avec Bourgeois de rupture, de négativité ou encore d’aliénation – que le traducteur utilise pour traduire *Entfremdung* – à l’œuvre dans l’apprentissage, il faut prendre en compte la progression dialectique qui s’y agence, le type de périple spirituel qui affirme la conscience de soi dans sa liberté et autonomie, en même temps qu’il la lance au-delà de sa “terre natale” immédiate.³

La question de l’enseignement de la langue – et des langues, dans un pluriel d’emblée problématique – tel que Hegel l’introduit comme sujet de son premier discours en tant que directeur du Gymnase de Nuremberg, habilite un angle d’approche privilégié afin de saisir cet enjeu soulevé par Bourgeois. L’hypothèse qui animera les pages suivantes, c’est que l’attention prêtée à l’enseignement langagier relève du profond souci de Hegel pour forger une conception de *Bildung* – comprise comme parcours individuel et comme démarche civilisatrice collective – capable de réconcilier la construction identitaire du sujet et l’ouverture de soi à la vie universelle de l’esprit.

Pourtant, pour interroger cette pédagogie de la langue dans ses enjeux philosophiques, une considération générale sur la conceptualisation hégélienne du langage s’avère indispensable. À ce propos, nous profitons depuis un certain temps du travail d’interprétation spécialisée qui a consisté, en premier lieu, à une analyse de la question comme thématique prégnante au sein du système hégélien,⁴ pour aller jusqu’à l’adoption du problème du langage

¹ B. Bourgeois, *La pédagogie de Hegel*, in G.W.F. Hegel, *Textes pédagogiques*, Paris, Vrin, 1990, p. 74.

² *Ibidem*.

³ Même si Bourgeois admet la liaison “organique” entre la pédagogie et le système, il tend néanmoins à relativiser le rapport entre les considérations sur l’école et l’éducation et le concept de *Bildung* impliqué dans le noyau conceptuel de la philosophie de Hegel, notamment en contestant la lecture de Jean Hyppolite de la *Phénoménologie* comme démarche pédagogique de l’esprit. (Cf. *ibidem*, pp. 10-12)

⁴ Pour ne mentionner qu’une sélection bien restreinte, cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1952, pp. 7-46 ; T. Litt, *Hegel. Versuch Einer Kritischen Erneuerung*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1953, pp. 196-198 ; F. Schmidt, *Hegels Philosophie der Sprache*, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 9, 1961, pp. 1479-1486 ; J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966 ; Y. Gauthier, *L’Arc et le cercle*, Paris-Montréal, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1969 ; A. Erhard, *Hegel und das Problem von Sprache und Bewusstsein*, in “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 18, 1970, pp. 843-860 ; D. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973 ; M. Bienenstock, *De la conscience à l’esprit : une réflexion sur le*

en tant que perspective permettant de parcourir l'ensemble de la pensée de notre auteur, permettant dans une certaine mesure de lire l'idéalisme spéculatif en tant que nouvelle philosophie du langage.⁵ Cependant, la question plus particulière vers laquelle nous cheminons dans ce texte, à savoir, la thématique de la langue et de la réalité anthropologique et culturelle des systèmes historiques concrets de signification, a pris un certain temps à gagner une place dans le champ des études hégéliennes.⁶ C'est justement ce rapport entre le langage comme dimension essentielle de la rationalité discursive et la problématique de la différenciation anthropologique des langues, que nous aborderons dans la première partie de notre article en nous focalisant tout particulièrement sur la philosophie que notre auteur développe dans sa période de Jena. Dans une deuxième partie, nous reviendrons sur les *Discours Pédagogiques* afin de montrer comment Hegel rend effective sa compréhension de la diversité langagière et surtout sa conception de la langue comme milieu fondamental pour la construction spirituelle des identités individuelles et collectives.

2. Philosophie du langage et anthropologie de la langue

Renvoyons-nous donc à Jena où Hegel se trouve en plein travail de développement de ce qui sera le noyau conceptuel de sa philosophie et qui viendra aboutir à la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit*. Si nous suivons la thèse de Myriam Bienenstock, il faudrait donner à la question du langage un rôle fondamental dans cette période de sa pensée, à

langage?, in *Politique du jeune Hegel*, Paris, PUF, 1992 ; T.S. Hoffmann, *Hegels Sprachphilosophie*, in T. Borsche (Hg.), *Klassiker Sprachphilosophie*, Munich, Beck, 1995 ; B. Bourgeois, *La philosophie du langage dans la Phénoménologie de l'Esprit in Hegel, Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2008. L'immense littérature sur la thématique, dont nous n'allons mentionner ici qu'une sélection bien restreinte et jusqu'à certain point arbitraire, parcourt aussi des aspects plus spécifiques qui vont du rapport entre logique et langage (C. Colliot-Thélène, *Logique et langage. L'idéalisme spéculatif*, in "Archives de philosophie", 62/1, 1999, pp. 17-45 ; B. Hass, *La fonction du nom dans la logique spéculative*, in J.F. Kervégan, B. Mabilie (dir.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS, 2012) jusqu'aux dimensions éthico-politiques (J. Burbidge, *Language and Recognition*, in M. Westphal (ed.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, New Jersey, Humanities, 1982, pp. 85-94 ; J. Smith, *The Language of Mastery and the Mastery of Language*, in "Clio", 23/4, 1994, pp. 377-394), en passant par la théorie hégélienne du signe (J. Derrida, *Le puits et la pyramide*, in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 ; P. de Man, *Sign and symbol in Hegel's Aesthetics*, in "Critical Inquiry", 8/4, 1980, pp. 761-775 ; T. Burns, *The purloined Hegel: Semiology in the thought of Saussure and Derrida*, in "History of the social science", 13/4, 2000, pp. 1-24).

⁵ Des auteurs aussi éloignés dans leurs approches comme G. Lebrun (*La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972) et R. Brandom (*A Spirit of Trust*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2019) ont travaillé dans le sens d'une interprétation globale du projet hégélien autour de la question du langage.

⁶ I. Weiss, *Expression et spéculation dans l'idéalisme hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 96-102 ; G. Lejeune, *Langage, Langues et politique chez Hegel*, in "Mosaïque", 7, 2011, pp. 93-115 ; G. Lejeune, *Le problème de la pluralité des langues est-il fondamental? Réflexions à partir de Hegel*, in "Klesis", 26, 2013, pp. 117-130.

savoir, celle de pourvoir un dépassement de l'antinomie entre idéalisme et réalisme qui fait hégémonie dans le paysage philosophique de l'époque.⁷ Ainsi le langage serait moins un topique particulier que la dimension fondamentale qui permettrait de poser la question de la réalité des idées et la conceptualité de l'existence. En d'autres termes, le langage est un vecteur fondamental du basculement épistémologique qui entame l'avènement du concept de *Geist*, qui bouleverse le régime dualiste de l'intériorité et l'extériorité, de la signification muette et du signe aveugle.

Mais pour que le langage soit le milieu où font crise les représentations fixistes de l'idéal et du sensible, il faut d'emblée réfuter toute compréhension instrumentaliste de la parole. Même si en 1802, la terminologie d' "outil de la raison"⁸ (*Werkzeug der Vernunft*) pouvait persister, l'approche de Hegel, en son aspect le plus général, abandonne toute réduction utilitariste du langage. Au cours des années à Jena, Hegel va commencer à considérer le langage comme "moyen-terme" (*Mitte*) ou tout simplement comme "moyen" (*Mitte*)⁹ de l'esprit, qui constitue l'existence effective de celui-ci au sein de laquelle il se donne une facticité propre et authentiquement spirituelle. Le mot "moyen" ne devrait pas nous faire songer à une simple fonction d'intermédiaire, ce qui reproduirait la logique d'un instrument externe à la substance qui serait en train d'être communiquée, d'une médiation externe et relative qui viendrait transporter une signification déjà produite et qui attend sa manifestation. Il s'agit au contraire d'une médiation originaire de l'esprit dans son devenir effectif, ou – pour reprendre la terminologie d'un Hegel plus tardif – d'un "medium"¹⁰ fondamental, non plus en tant que simple outil de circulation de la signification mais en tant que milieu de gestation du sens.

De cette manière, Hegel prend ses distances définitives à l'égard d'une vision qui bornait le langage à la fonction de la représentation communicative. De ce point de vue, qui prétendait trouver l'origine des langues à partir du besoin d'interaction entre des individus, le langage ne serait que l'indice d'une réalité externe préexistante, que ce soient les contenus psychiques de la pensée ou la configuration physique du monde. C'est une compréhension qui ferait des appareils linguistiques des artifices d'exposition d'un sens qui serait constitué dans un domaine extralinguistique préalable. Que ce soit l'empirisme de la donnée sensible primordiale ou le mysticisme de l'intuition extra-rationnelle, l'ensemble de ces positions tournent, d'après Hegel, autour de l'idée d'un sens qui précéderait son extériorisation langagière.

Ce rôle génétique du langage dans la formation de l'esprit et de son monde retrouve notamment une image – comme chez plusieurs des contemporains d'Hegel – autour du trope biblique de la parole adamique. Lors de ses cours sur la *Real Philosophie*, Hegel utilise le récit de la *Genèse*, pour formuler une théorie de l'énonciation – et plus particulièrement de la

⁷ M. Bienenstock, *Politique du jeune Hegel*, cit, pp. 126-127.

⁸ G.W.F. Hegel, *Système de la vie éthique*, in GW, Bd. V, p. 293.

⁹ Termes déjà présents dans le *Système de la vie éthique* (GW, Bd. V, pp. 292-293) aussi bien que dans la *Première philosophie de l'esprit* de 1803-1804 (GW, Bd. VI, p. 278).

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, in GW, Bd. XII, p. 150.

nomination – en tant qu’opération participante de l’activité créatrice de l’esprit. Les mots, et plus singulièrement les noms, ne sont pas les indices d’une réalité muette,¹¹ mais les vecteurs de la formation même du monde, qui n’est plus celui de la simple configuration naturelle, mais qui se trouve désormais parcouru par la médiation de la subjectivité qui le transforme. Le langage adamique fonctionne ainsi comme modèle d’une pratique discursive qui se comprend comme le devenir réel même de l’esprit, sa “première force créatrice” (*erste Schöpferkraft*) immanente où coïncident sa manifestation avec son autoproduction. Le dire de la *Genèse*, compris en tant que dire génétique, ne dévoile pas une intériorité mystérieuse, mais ébranle le régime de “l’intériorité immédiate du moi” par une activité qui engendre sa vérité dans l’opération même de sa manifestation énonciative. Dans la nomination, dans la pratique de donner des noms, l’esprit fait bien plus que produire des signes arbitraires pour dénoter des objets; le sujet participe d’une opération performative de formation d’une existence humaine, à la manière dont Adam co-participe à la création divine par le travail de construction d’un monde de significations.¹²

La conceptualisation de l’esprit et du langage de la période de Jena – de la force spirituelle du langage et de l’inexorable manifestation linguistique de l’esprit – se boucle dans la *Phénoménologie de l’esprit* par la caractérisation du langage comme “extranéation” (*Entfremdung*).¹³ Ainsi, en plaçant la parole dans le passage où se thématise le devenir effectif de l’esprit dans la culture, Hegel fait du langage la capacité de devenir-autre de l’esprit, de devenir existence inter-subjectivement partagée, monde culturel concret, institutions sociales, etc. Ce qui annonçait la *Real philosophie* est formulé maintenant en toute clarté : le langage est l’”être-là” de l’esprit, non pas comme acte de communication d’une signification idéale pré-donnée, mais comme puissance de l’esprit de se créer dans l’immanence de sa manifestation au sein d’une communauté linguistique des consciences.¹⁴

En suivant la lecture de Jacques Taminiaux, nous pouvons situer la clef épistémologique de ce concept de langage dans la dialectique qui engage une “intériorisation de l’extériorité qui est indissolublement une extériorisation de l’intériorité”.¹⁵ Dans la parole signifiante, le sujet se donne une réalité autre et s’ouvre à l’altérité d’une formation sociale nécessairement

¹¹ “Dire que cela n’est qu’un nom et que la chose même est quelque chose d’autre, c’est retomber dans la représentation sensible” (G.W.F. Hegel, *Philosophie réelle*, in GW, Bd. VIII, p. 189).

¹² Cf. G.W.F. Hegel, *Philosophie réelle*, in GW, Bd. VIII, pp. 189-190.

¹³ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, in GW, Bd. IX, p. 276 et déjà annoncé avant dans le texte: “Langage et travail sont des extériorisations dans lesquelles l’individu ne se conserve plus et ne se possède plus en lui-même; mais il laisse aller l’intérieur tout à fait en dehors de soi, et l’abandonne à la merci de quelque chose d’Autre” (GW, Bd. IX, p. 173).

¹⁴ C’est de la sorte que Hegel exprime la rupture avec la logique de la représentation qui isolait un contenu signifié premier et une forme signifiante accessoire: “Dans le monde du règne éthique, loi et commandement, dans le monde de l’effectivité initialement conseil, le langage a l’essence pour contenu et en est la forme; mais ici il reçoit comme contenu la forme qu’il est lui-même, et a donc valeur comme langage” (GW, Bd. IX, p. 276).

¹⁵ J.Taminiaux, *Le langage selon les écrits hégéliens d’Iéna*, in *Le regard et l’excédent*, La Haye, Nijhoff, 1977, p. 50.

partagée, mais qui constitue – en même temps et nécessairement – un “être-chez soi” de l’esprit dans cet élément étranger.¹⁶ Il s’agit d’une identification de soi du sujet à travers une expression qui lui donne une réalité spirituelle effective – un élément sensible qui reflète la liberté – mais qui engage toujours une inéluctable altération de soi dans une structure linguistique, traversée par le tissu pluriel des consciences qui affectent le rapport de soi à soi du sujet. Dans le milieu du langage, en dehors duquel le sujet individuel ne peut pas se saisir lui-même – même pas dans son intériorité la plus intime comme le montre le passage sur la certitude sensible¹⁷ – le moi se retrouve saisi par l’altérité des autres, dans une “contagion” (*Ansteckung*) inhérente à la manifestation effective du sujet.¹⁸ C’était cette dialectique qui se prononçait déjà dans les cours de 1803-1804, lorsque le langage définissait l’opération spirituelle de position simultanée d’une identification et de l’altération de soi : “Le langage est un universel, ce qui est reconnu en soi et qui trouve une résonance dans la conscience de tous de la même façon ; chaque conscience qui parle devient immédiatement en elle une autre conscience”.¹⁹

Toute cette évolution de la conceptualisation du langage, en tant que dialectique transcendante de l’esprit – c’est-à-dire en tant que condition de la genèse de celui-ci dans son devenir-monde – ne fait pas abstraction de l’instanciation anthropologique et historique de cette activité spirituelle. Dès 1803 Hegel incorpore, au sein de sa théorie du langage, la question des communautés linguistiques concrètes, en tant que réalités socio-culturelle dans lesquelles l’activité expressive devient un phénomène concret : “Les puissances antérieures sont idéelles et n’atteignent l’existence que dans un peuple. La langue est toujours la langue d’un peuple”.²⁰ La réalité anthropologique de la langue – et donc, nous le verrons, le problème philosophique/pédagogique de la diversité linguistique – ne vient pas se brocher comme un appendice accessoire, mais participe du noyau conceptuel de la théorie hégélienne de l’expression. De manière inexorable, du a la nature même de l’objectivation de l’esprit dans le monde, le concept hégélien du langage incorpore l’affectation de celui-ci à un peuple particulier, l’enracinement dans des systèmes concrets de significations.

¹⁶ Même dialectique que celle du passage de *l’Encyclopédie* sur le signe linguistique où celui-ci se présente comme la demeure de la signification-âme qui séjourne à l’extérieur de soi. Cf. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, § 458, in GW, Bd. XX, p. 452.

¹⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, in GW, Bd. IX, p. 66.

¹⁸ “Moi est ce Moi-ci, mais est aussi bien Moi universel. Sa manifestation est aussi immédiatement l’aliénation et la disparition de ce Moi-ci, et est donc sa permanence dans son universalité. Le Moi qui s’exprime est appris, est une contagion au cours de laquelle il est immédiatement passé dans l’unité avec ceux pour lesquels il est là, et est conscience de soi universelle” (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, in GW, Bd. IX, p. 276).

¹⁹ G.W.F. Hegel, *La première philosophie de l’esprit (1803-1804)*, in GW, Bd. VI, p. 318.

²⁰ *Ibidem*. Quelques lignes plus bas Hegel affirme également la nécessité sémantique de cette instanciation de la langue dans le peuple: “De même, selon son contenu, ce n’est que dans un peuple que la langue devient une véritable langue, permettant à chacun d’exprimer ce qu’il vise” (GW, Bd. VI, p. 318).

Par la reprise du rapport de la langue à l'esprit du peuple, Hegel emboîte le pas à toute une tradition qui remonte au primo-romantisme et qui exerce une influence importante dans la pensée allemande des lueurs du XIX siècle.²¹ De plus, il faut noter que le parcours de notre philosophe est contemporain de l'éclosion d'un nouveau savoir scientifique sur la nature et l'histoire des langues qui commence à construire les bases de la linguistique moderne. Tout particulièrement, Hegel se montre, à plusieurs reprises, intéressé par les développements de F. Schlegel, et plus tard de W. von Humboldt, F. Bopp, quant à la théorie de la racine indo-européenne des langues et à la méthode naissante de la linguistique comparée. Certes, et comme l'indiquent plusieurs commentateurs,²² Hegel n'hésitera pas à signaler les limites de ce paradigme scientifique et à prendre distance de la méthodologie qui se borne selon lui à l'analyse de l'être empirique des systèmes linguistiques, et donc à la comparaison des langues en tant que différences extérieures.

Cependant, nous ne croyons pas que la prise de distance à l'égard de ce courant linguistique implique en soi une relativisation de la problématique de la pluralité de langues.²³ Nous croyons, au contraire, qu'il s'agit pour Hegel de construire une perspective spécifiquement philosophique à cet égard, sous laquelle on ne chercherait pas à repérer les manifestations de l'esprit dans les traits positifs des appareils langagiers – démarche d'après laquelle il faudrait juxtaposer les différences, tisser les continuités, pour abstraire des

²¹ Un sillage de réflexion allemande sur la langue qui pour certains trouve sa source fondamentale chez Hamann (Cf. F.C. Beiser, *The Fate of Reason*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1987, pp. 16-17 ; I. Berlin, *The Magus of the North*, New York, Murray, 1993, pp. 72-76 ; M. Bienenstock, *De la conscience à l'esprit*, cit., p. 145) et pour d'autres chez Herder (Cf. M. Forster, *After Herder*, New York, Oxford University Press, 2010, pp. 65-67, 301-308).

²² Cf. F. Schmidt, *Hegels Philosophie der Sprache*, cit., pp. 1479-1480 ; M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 157 ; G. Lejeune, *Le problème de la pluralité des langues*, cit., pp. 117-130.

²³ C'est ici que nous prenons distance des lectures comme celle de Inwood qui considère que la pluralité des langues n'a pas été pour Hegel un "enjeu important" car il était plus intéressé dans les catégories logiques qu'y sont incarnées. (Cf. M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, cit., p. 157) La position plus récente de Guillaume Lejeune est plus nuancée mais fonctionne, à notre avis, toujours sur l'idée d'un divorce trop marqué entre l'activité spirituelle du langage et la réalité phénoménale anthropologique des langues : "Hegel prend, dès lors, le contre-pied des partisans de la linguistique comparée : parler de la logicité du fond commun et minimiser les différences linguistiques phénoménales. Il faut pour Hegel distinguer le langage (activité de l'esprit) des langues (forme contingente dans laquelle se traduit l'activité de l'esprit qu'est le langage)" (G. Lejeune, *Le problème de la pluralité des langues*, cit., p.122). Or, ce que nous essayons de pointer de notre part c'est que le fait de l'instanciation de l'activité expressive dans la vie sociale d'un peuple est contingent quant à son contenu, mais non pas en tant que mouvement nécessaire impliqué dans l'objectivation de l'esprit dans l'histoire et les cultures, et donc que le problème de la diversité affecte déjà toujours le concept philosophique de langage que Hegel construit depuis Jena. Certes cela n'implique pas que le travail de l'esprit soit définitivement borné au cadre culturel donné et qu'il ne puisse pas dépasser la particularité de sa situation linguistique mondaine, mais l'activité de se reconnaître dans l'universalité de l'esprit (donc de surmonter la diversité) s'effectue toujours depuis la matérialité des langues phénoménales.

contenus spirituels constants²⁴ – mais plutôt à considérer la diversité objective des langues comme le symptôme fondamental de l'affectation inéluctable de l'activité expressive à des esprits des peuples particuliers. Les langues des cultures du monde ne sont pas le reflet contingent et extérieur d'une universalité qui survolerait les différences, mais le milieu à partir duquel chaque peuple se rapporte à la vie universelle de l'esprit en construisant une conscience de soi éthique, politique, religieuse. La dialectique d'intériorisation/extériorisation, propre au mouvement spirituel de l'expression, se réplique sur le plan historique – et pédagogique – des communautés langagières en tant que dialectique de l'identification et du dépassement de la particularité éthique du peuple.

Dans les écrits de Jena, la langue effectivement vivante d'une culture trouve sa fonction d'identification du moment où elle fonctionne comme champ de signification partagé inter-subjectivement. C'est dans cette mesure que la pratique linguistique a affaire à une mémoire commune du peuple,²⁵ à une remémoration qui fournit moins un contenu éthique préétabli qu'une matérialité sémiotique à partir de laquelle s'engage la construction identitaire du peuple. C'est sur le fond de la langue propre que se tisse le processus de prise de conscience de soi d'un collectif humain, ou encore, pour reprendre les mots de Hegel, c'est la langue qui permet l'auto-intuition des individus de soi-même comme prenant part de l'unité du peuple.²⁶

Mais ce qui résulte intéressant – tout particulièrement par l'impact dans la réflexion pédagogique qu'on analysera par la suite – c'est que pour Hegel le processus d'identification – ou d'intériorisation/remémoration dans la mémoire collective de la langue – suppose en permanence une ouverture à ce qui dépasse la frontière de la particularité culturelle. C'est en prenant conscience de soi et de sa particularité historique qu'une culture déterminée peut appréhender l'universalité de l'esprit et sa place au sein de son parcours historique. De même, c'est l'exercice culturel dans la langue propre – laquelle fonctionne comme condition anthropologique de la réflexion – celui qui rejoint l'activité universelle de l'esprit, permettant de dépasser ainsi, depuis une identification particulière située, les bornes de la singularité éthique d'une communauté.

Ainsi, le travail culturel – philosophique, éducatif – avec la langue propre n'est pas le véhicule de l'affirmation d'une vérité substantielle du peuple, comme une essence pré-donnée que les signes viendraient d'après coup manifester. Les mots ne viennent pas dire l'être

²⁴ La recension de la dissertation de W. von Humboldt sur la Bhagavad-Gîtâ laisse entrevoir ce différend entre Hegel et la démarche de cette linguistique comparée naissante. Si Hegel s'intéresse à l'étude des textes et de la langue indienne, il se méfie des lectures symbolistes qui voudraient repérer les traces d'une sagesse que les Européens pourraient retrouver à leur tour dans leur propre culture. Hegel se demande si cette quête des contenus spirituels communs ne suppose pas une surinterprétation, une imposition – dans les textes d'un autre peuple – des "catégories prises au hasard dans notre culture" (G.W.F. Hegel, *Humboldt-Rezension*, in GW, Bd. XVI, p. 75).

²⁵ Dans les fragments 1802-1803: "La mnémosyne ou la muse absolue de l'art, est elle-même la conscience générale et parlante du peuple" (GW, Bd. V, p. 376).

²⁶ "Dans cette extériorité même [l'extériorité du langage], dans son être en tant que supprimée (*aufgehoben*) comme moyen, ils s'intuient eux-mêmes comme *un* peuple" (GW, Bd. VI, p. 316).

profond du peuple caché dans un réservoir éternel, ils ne sont pas la courroie de transportation de la nature primordiale de la communauté, ils constituent, plutôt, l'atmosphère d'intelligibilité collective qui permet l'autocréation identitaire d'une culture et son rapport à l'ensemble de l'esprit du monde. "L'être chez soi" d'un peuple dans sa langue n'est pas la demeure dans un patrimoine culturel identique à soi-même, car cela serait conserver la logique de l'adéquation du langage à une vérité éthique préétablie. Au contraire la pratique langagière engage une identification de la communauté qui va de pair avec une *déclousion* inéluctable de soi. C'est ce mouvement simultané d'identification et ouverture qui doit être visé par une pédagogie de la langue qui puisse faire de l'expression le véritable être-là de la liberté humaine.

3. Identification et ouverture : esquisses pour une pédagogie de la langue

Si nous avons reconstruit cette conceptualisation hégélienne du langage depuis sa période de gestation à Jena, c'est parce qu'elle résulte incontournable pour s'adresser à la question plus spécifique de la formation pédagogique des facultés langagières. Car, si comme nous avons essayé de le montrer, l'aspect anthropologique et historique des langues n'est pas un phénomène seulement extérieur et contingent mais une dimension fondamentale dans la compréhension de l'expression de l'esprit, alors la pratique effective de la formation de l'individu aux capacités linguistiques ne peut pas être conçue comme une activité sans relevance philosophique.

Encore une fois, il faut ici signaler que Hegel exprime une inquiétude répandue chez plusieurs de ces contemporains. Si le savoir anthropologique des langues avait pris un essor notable, il en est de même pour la question, plus pragmatique, de l'apprentissage linguistique et de son rapport à la conformation de la communauté éthique et politique. À l'époque où Hegel est nommé directeur du Gymnase de Nuremberg – et donc au moment où se condensent ses réflexions sur la pédagogie et l'institution scolaire – la question de la langue nationale et celle de l'identité culturelle liée à celle-ci sont des topiques prégnants au sein des intellectuels de l'espace allemand,²⁷ en ce moment sous l'occupation napoléonienne et en pleine reconfiguration politico-territoriale.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre l'intérêt que prêtera Hegel, à plusieurs moments de son œuvre, à la récupération de la langue populaire comme bassin fondamental de la production culturelle, religieuse et philosophique,²⁸ et en conséquence au sein de la pratique

²⁷ Le contraste entre Kant et Fichte à cet égard permet de bien mesurer l'essor de l'intérêt des intellectuels vis-à-vis de cette thématique. Pendant que le premier, dans ses cours de pédagogie, n'aborde quasiment pas la problématique de la langue, Fichte dans ses discours IV et V à la nation allemande (1807-1808) fait de celle-là un élément capital dans le projet d'une nouvelle éducation nationale.

²⁸ Hegel trouve (de même que Fichte d'ailleurs: cf. J.G. Fichte, *Discours à la nation allemande*, tr. fr. A. Renaut, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, pp. 169-173) chez Luther un modèle exemplaire de l'enracinement de

de l'enseignement.²⁹ À ce propos – et tout spécialement dans son premier Discours au Gymnase en 1809 – Hegel se positionne d'emblée pour une revalorisation de la langue maternelle au sein de l'éducation nationale. Ce qui nous intéresse de ce passage c'est le fait que sa justification ne repose point sur la praticité instrumentale de la langue commune ou dans une simple mouvance de modernisation des matières de l'enseignement. La revendication a affaire plutôt à une véritable évaluation philosophique du rôle de la langue dans la construction de l'esprit individuel au sein de la pratique éducative, qui prend la suite de la théorie du langage que nous développons dans ce travail. Ainsi, c'est encore une fois dans une reconstruction de la dialectique de l'intériorisation, que Hegel s'adresse au problème du rapport langagier des étudiants avec les contenus théoriques et pratiques du parcours formatif.

Il s'éleva principalement le sentiment qu'on ne peut regarder comme cultivé un peuple qui ne peut exprimer tous les trésors de la science dans sa propre langue ni se mouvoir librement en elle avec tout contenu. Cette intimité (*Innigkeit*) selon laquelle notre propre langue nous appartient fait défaut aux connaissances que nous possédons seulement dans une langue étrangère ; elles sont séparées de nous par un mur qui ne leur permet pas d'être pour l'esprit telles qu'il y soit véritablement chez lui (*einheimisch*).³⁰

Ce sentiment qui jaillit est celui d'une réforme pédagogique visant à transformer l'ancien état de l'éducation qui privilégiait la formation et la production intellectuelle dans les langues savantes, notamment le latin. Cependant, dans ce passage la mise en question de la centralité de ces langues ne relève ni d'un quelconque mépris à l'égard de cet héritage culturel antique – et nous verrons d'ailleurs l'importance que les langues anciennes vont revêtir –, ni d'une éventuelle supériorité linguistique de la langue allemande. Ce que Hegel pointe c'est le type de rapport subjectif que l'individu en formation établit avec le monde culturel qu'il assimile au cours de son éducation. Encore une fois, l'"intimité" de l'être "chez

la pensée, dans ce cas religieuse, dans la langue vivante de la communauté auquel son discours est adressé. En 1805 il écrit à Johann Heinrich Voss, traducteur d'Homère à l'allemand : "Luther a fait parler la Bible, vous avez fait parler Homère en allemand [...] je dirai de ma propre entreprise que je veux essayer d'apprendre à la philosophie à parler allemand" (Lettre à Voss, in *Briefe*, Bd. I, p. 99). De même, plus tard à Berlin il affirme : "Cette rupture avec la première émergence de la conscience est donc supprimé ; 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" (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, in *Hegels Vorlesungen*, Bd. IX, Hamburg, Meiner, 1986, p. 64).

²⁹ Il faut d'emblée remarquer que ce soucis d'Hegel pour la langue de l'exercice de l'éducation va au-delà de la discussion de conjoncture sur la langue nationale allemande. Après la prise des fonctions à Nuremberg, quand il prévoyait de donner des cours en Hollande, il s'exprimait sur la nécessité de le faire en Néerlandais pour favoriser une assimilation de la science philosophique dans la langue populaire, ou langue du pays (*Landesprache*), des auditeurs. (Lettre à Van Gehrt, 16 décembre 1809, in *Briefe*, Bd. I, p. 299).

³⁰ G.W.F. Hegel, *Discours du Gymnase du 29 septembre 1809*, in *GW*, Bd. XI/1, p. 457.

soi” revendiquée par Hegel correspond à ce type de médiation spirituelle que la langue du peuple fournit pour un rapport libre et productif avec l’univers existentiel environnant. Ce qui permet cette identification de soi dans les œuvres culturelles et scientifiques – l’intériorisation des formations objectives de l’esprit historique – n’est pas ici la qualité des traits idiomatiques de l’allemand, mais plutôt la manière dont celui-ci est indissolublement lié à l’activité spirituelle de l’ensemble social.

C’est donc dans une nette continuité avec les développements de Jena sur le langage que Hegel peut définir une bonne pratique pédagogique comme celle qui vise à un rapport intérieur avec l’ordre symbolique que l’individu en processus d’éducation doit assimiler. Ce que cette exigence vient abroger, c’est l’ancienne politique éducative au sein de laquelle les langues érudites, supposées d’être les porteuses d’une sagesse inhérente, étaient imposées comme les moyens d’accès aux sphères de l’art et les savoirs. Pour Hegel cette pratique impliquait un rapport fracturé, séparée par le “mur” d’une extériorité opaque, et donc oppressant entre la matière de l’apprentissage et la conscience du sujet apprenant. Dès lors, la transformation langagière dans l’enseignement fait partie d’un processus d’émancipation dans la pratique éducative, qui conçoit la pédagogie suivant les postulats du projet de l’*Aufklärung*, c’est-à-dire comme développement de la liberté humaine et de sa capacité d’agir dans le monde. Concevant l’être libre de l’humain non de manière abstraite, mais comme faisant partie d’une communauté éthique située historiquement, culturellement et linguistiquement, Hegel entend qu’une éducation visant l’exercice de la liberté dans le monde effectif doit incorporer la centralité de la langue propre comme un enjeu crucial. Il s’agit ainsi d’enraciner la formation du soi de l’individu libre au milieu sémiotique dans lequel s’entrelace la vie pratique de la communauté, et à partir duquel les sujets peuvent construire un horizon moral, religieux et politique poursuivi et vécu comme propre.

Cela étant dit, Hegel va octroyer un rôle déterminant – même si différent au traditionnel – à l’étude des langues et cultures anciennes. Dans le même discours où il affirme l’importance de la réforme linguistique ci-dessus mentionnée, nous pouvons constater qu’il n’y a aucun discrédit de la langue latine en tant que formation langagière particulière, mais de la fonction qu’elle était appelée à occuper dans l’ensemble du système de l’enseignement.

Il me suffit d’évoquer par quelques paroles la situation bien connue qui était, autrefois, celle de l’apprentissage de la langue latine. Cet apprentissage ne passait pas tant pour un moment de l’étude savante qu’il n’en constituait, au contraire, la partie la plus essentielle et était l’unique moyen de culture supérieur (*Bildungsmittel*) offert à celui qui ne voulait pas en rester à l’enseignement général tout à fait élémentaire.³¹

L’enjeu que Hegel veut discuter dans son discours concerne la position, la fonctionnalité et la portée de la langue ancienne dans l’apprentissage, et non pas le fait d’avoir sa place dans le curriculum. Si auparavant le latin était conçu comme milieu général de l’éducation savante,

³¹ *Ibidem*.

il doit venir conformer maintenant un domaine important mais restreint à l'intérieur de celle-ci. La différence n'est pas une subtilité, la question est de décider si les langues anciennes sont le moyen exclusif de construction et transmission de la connaissance, ou si elles sont un objet particulier qui porte un rôle spécifique dans la formation scolaire et personnelle de l'élève. Dans la proposition pédagogique hégélienne, cette relocalisation du grec et du latin, "à côté" des autres champs disciplinaires et non plus comme moyen général du savoir, résulte même une manière de réhabiliter ces études ; c'est ce qui va leur permettre de conserver leur authenticité "à l'écart des immixtions étrangères et perturbatrices".³²

Mais quelle est donc la nouvelle fonctionnalité des études linguistiques classiques au sein de la proposition faite par Hegel dans son discours ? Si nous nous arrêtons sur ce point, c'est parce qu'il vient, à notre avis, compléter le mouvement qui réplique la dialectique du langage en tant que fonction expressive de l'esprit humain. Dans sa nouvelle disposition, l'introduction aux langues anciennes et aux cultures qu'y sont attaché n'est plus la transmission d'un héritage historique à incorporer passivement mais un apprentissage qui vise à produire un décalage créatif de l'individu par rapport à son monde immédiat et donc à l'égard de l'usage de sa propre langue. De cette manière, l'exhortation de Hegel envisage un rapport productif avec le passé culturel de la Grèce et de Rome, qui pourrait "placer l'ancien dans un nouveau rapport au tout et par-là, en conservant ce qu'il y a d'essentiel en lui tout autant qu'il le modifie et le renouvelle".³³ De cette manière, les littératures, la pensée, le savoir et même les systèmes grammaticaux de l'antiquité, n'ont pas une valeur intrinsèque en soi qu'il faudrait acquérir et respecter tel quelle. C'est dans l'actualisation créative et non dogmatique de cet héritage dans notre temps présent, et donc dans une appropriation exercée depuis la liberté intime du sujet, que ce passé peut redevenir vivant et récupérer un sens actuel.

Au niveau strictement linguistique, nous voyons que cela suit le mouvement de l'identification et le dépassement de soi qui était visé par Hegel comme dialectique de l'expression, se manifestant notamment dans le milieu de la langue. Si la langue propre est affirmée comme terre natale fondamentale de l'expression libre de l'esprit qui doit se former par l'éducation – comme "l'être chez soi" de l'esprit dans les œuvres objectives de la culture – cela n'implique point la réclusion dans une identité monolithique, close, qui devrait être reproduite et étayée par un enseignement borné à la tradition de la culture nationale. À rebours, au dire de Guillaume Lejeune, Hegel voit dans les langues anciennes l'opportunité pour "dépayser"³⁴ le sujet dans son atmosphère naturelle, pour secouer le champ sémantique qui lui est donné et pour entamer même une transformation de l'usage de sa propre langue. Nous voyons donc comment peuvent cohabiter dialectiquement l'affirmation d'une identité

³² GW, Bd. X/1, p. 458. – Hegel voit même dans cette transformation un moyen de combattre le refus qu'elle a pu susciter l'étude des langues anciennes : "En tant qu'elle est [l'étude] venue prendre place à côté de ces moyens de culture et de ces types de science dont il a été question, elle a perdu son exclusivité et a pu susciter l'effacement de la haine dirigée contre ses prétentions antérieures" (*Ibidem*).

³³ GW, Bd. X/1, p. 456.

³⁴ G. Lejeune, *Langage, langues et politique chez Hegel*, cit., p. 111.

langagière fondamentale dans l'acquisition des savoirs avec la nécessité de faciliter un point d'extériorité réflexif, permettant de retourner à la langue propre pour approfondir sa puissance expressive. Cette idée, manifeste dans les Discours, s'exprimait déjà depuis les toutes premières réflexions de Hegel sur les "avantages" de l'étude des anciens :

Un avantage essentiel que nous procure l'apprentissage linguistique 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 d'intégration de ces concepts dans notre langue donnent matière à un examen plus précis des mots selon leurs déterminations les plus fines et à une utilisation plus juste.³⁵

La langue étrangère, dans ce cas la langue ancienne, peut ainsi servir comme un miroir qui permettrait d'explorer des nouvelles significations de la langue maternelle.³⁶ Pourtant, il s'agit d'un miroir qui n'est utile que si le reflet est en quelque sorte altéré, que si la culture que nous évoquons dans notre formation est véritablement "différente de la nôtre". Le fait de remémorer les anciens dans notre éducation présente n'a pas pour but de contempler une ascendance qui nous rassure, mais de permettre un décalage dans notre rapport à la culture, une extension du champ de significations possibles dans notre propre univers symbolique, une ouverture de l'esprit du peuple particulier à ce qui le transcende au-delà de ces frontières historiques et linguistiques.

La pédagogie de la langue que Hegel vise à formuler est ainsi porteuse d'une ambivalence qui mérite d'être saisie avec précision. Les coordonnées d'un débat antagoniste entre une éducation nationaliste face à un enseignement humaniste-universaliste ne seraient pas suffisantes pour bien saisir la portée de sa proposition. La considération dialectique du langage de notre auteur oblige à penser chaque pôle du parcours formatif – langue native/langue étrangère, particularité/universalité culturelle – dans sa relation inhérente avec son opposé. L'intimité cherchée par une pédagogie de la langue commune, n'est pas la fixation de l'esprit dans une phénoménalité culturelle donnée, elle doit être toujours revisitée par une altération de soi qui permet de créer du nouveau à partir de ce milieu sémiotique partagé. En même temps, l'étrangeté des langues autres que la sienne n'est pas une relique à adorer et à reproduire, mais une ouverture productive qui doit être expérimentée de manière autochtone et originaire.

Ce double mouvement rejoint une opération générale et omniprésente dans la pédagogie hégélienne, celui que Bourgeois tente d'appréhender par la notion de "rupture". Nous pouvons désormais complexifier cette définition et saisir les propos de Hegel sur l'éducation dans son opération dialectique fondamentale, à savoir, la nécessaire extranéation de soi dans le travail

³⁵ G.W.F. Hegel, *À propos des avantages qui nous procure la lecture des auteurs classiques de l'antiquité grecque et romaine*, in GW, Bd. I, pp. 52-53.

³⁶ Ou même – d'après le jeune Hegel – des significations que dans la langue maternelle auraient été perdues, censurées, voire "interdites" (GW, Bd. I, p. 52).

formatif, lequel justement doit confronter l'individu à une objectivité sociale qui doit lui être à la fois intérieure – pour être vécue librement comme propre – et extérieure – pour le forcer à sortir de l'immédiateté d'un rapport immobile à soi-même.

Ce qui est étranger, ce qui est lointain, renferme un intérêt dont l'attrait nous incite à nous occuper et à nous mettre en peine de lui, et ce qui est désirable est inversement proportionnel à la proximité dans laquelle il se tient et qui la relie à nous. La jeunesse se représente comme une chance pour quitter son chez-soi (*dem Einheimischen*) et d'habiter, avec Robinson, une île lointaine. C'est une illusion nécessaire de devoir rechercher ce qui a de la profondeur d'abord, dans la figure de l'éloignement ; mais la profondeur et la force que nous obtenons ne peuvent être mesurées que par l'étendue en laquelle nous avons fui le centre où nous nous trouvons d'abord absorbés et vers lequel nous tendons à retourner.³⁷

Ainsi, la clef pédagogique de l'éducation langagière repose sur la coprésence de l'être chez-soi et le dépassement de soi, sur le mouvement dialectique entre l'intériorisation dans la puissance native de l'expression et la "pulsion centrifuge de l'âme"³⁸ (*Cetrifugaltrieb der Seele*) par rapport à laquelle on peut entreprendre un véritable retour à soi, qui n'est pas répétition du même mais création du nouveau à partir d'une intimité basculée.

4. Conclusion

L'exposition de ce qui pourrait constituer une pédagogie hégélienne de la langue impliquée dans ce discours au Gymnase prétend être utile pour échapper à la fréquente introduction de cette période philosophique dans une grille de lecture qui opposerait nationalistes à cosmopolites, romantiques à *Aufklärer*, etc. Mais c'est grâce à notre interrogation préalable du concept "systématique" de langage chez Hegel, que nous pouvons conclure que sa position quant au projet éducatif n'est pas un appendice sans rapport avec le noyau spéculatif de sa philosophie. Ce projet pédagogique qui entend la nécessité de construction d'une identification nationale tout en favorisant une ouverture, un dialogue et une communication avec d'autres univers symboliques vient se monter sur une dialectique de l'identité et l'altérité qui parcourt toute la pensée hégélienne dans ses éléments les plus divers.

L'intention de ce travail visait à mettre en lumière comment la question – relativement spécifique – des langues résulte un élément fondamental dans la conciliation d'un projet éducatif de construction d'une communauté éthique – qui produit donc une socialisation pédagogique de l'ordre symbolique dans la langue du peuple – avec la nécessité de l'extranéation impliquée dans la formation du soi. Dans cette centralité de la langue pour établir une nouvelle pédagogie, Hegel se situe dans le même sillage que Fichte dans ses *Discours à la Nation Allemande*, prononcés peu avant l'arrivée de notre philosophe à

³⁷ *Discours du Gymnase du 29 septembre 1809*, in GW, Bd. X/1, p. 461.

³⁸ *Ibidem*.

Nuremberg. Fichte développe – au moins d’après les lectures récentes qui ont réhabilité ce texte longtemps décrié³⁹ – également une proposition pédagogique fondée en grande partie dans une conception non-patrimonialiste de la langue allemande, en faisant de celle-ci le milieu pour l’autocréation collective du peuple.⁴⁰ Cependant, une différence demeure remarquable entre les deux idéalistes, pendant que Fichte pense que l’innovation créative – surtout poétique – de la langue se suit essentiellement d’un travail intérieur avec la vie populaire qui l’anime, Hegel donne une remarquable importance aux langues anciennes comme points d’extériorité qui permettent de basculer le confort immédiat de la langue native et d’élargir l’horizon sémantique des sujets.

Tout se passe donc comme si avec l’incorporation de l’étude des langues anciennes, Hegel proposait un exercice bien singulier de la mémoire dans la formation théorique et pratique des sujets de l’apprentissage. Comme nous l’avons analysé, la capacité langagière est ancrée dans la faculté de remémoration de l’esprit, comprise dans sa dimension productive d’une réalité signifiante effective. Dans le même sens, la mémoire est à nouveau convoquée dans la traversée que Hegel propose aux élèves du Gymnase, en dehors de l’île de leur immédiateté, au monde lointain des anciens.⁴¹ Au cours de ce voyage – dont Hegel en reconnaît bien son caractère “pénible”⁴² – c’est bien la Mnémosyne animant les productions linguistiques et poétiques de l’esprit qui est appelée à stimuler l’éducation des individus. Pourtant, cette mémoire n’est pas la commémoration apaisante d’un passé sur lequel se reconnaître dans une identité transparente, mais le souvenir des œuvres de l’esprit qui nous interpellent, mais surtout qui nous déconcertent, qui bouleversent les étroites limites de notre identité.

5. Bibliographie

Beiser, F.C., *The Fate of Reason*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1987.

³⁹ Voir, à ce propos, J.-C. Goddard, *La résistance au pouvoir dans la pensée de Fichte*, in J.-C. Goddard, B. Mabile, *Le Pouvoir*, Paris, Vrin, 1994, pp. 163-177, et *Fichte o la revolución aborigen permanente*, in “Revista de Estud(i)os sobre Fichte”, 4, 2012.

⁴⁰ Cette activité créatrice interne est justement ce qui définit d’après Fichte une langue vivante: “Dans une langue vivante, pourvu qu’il y ait bel et bien en elle de la vie, les mots et leur significations se multiplient et se transforment sans cesse, et par là des nouvelles combinaisons deviennent possibles: la langue, qui jamais n’est, mais se trouve soumise à un perpétuel devenir, ne se parle pas elle-même; au contraire, celui qui veut l’utiliser doit la parler lui-même, à sa manière, et en intervenant, d’après ses besoins, d’un façon créatrice” (J.G.Fichte, *Discours à la nation allemande*, cit., p. 156).

⁴¹ “Pour l’aliénation (*Entfremdung*) qui conditionne la culture théorique, celle-ci n’exige pas cette souffrance éthique, pas cette douleur du cœur, mais la souffrance et tension plus légère de la représentation, consistant à s’occuper de quelque chose de non-immédiat, d’étranger, de quelque chose qui appartient au souvenir, à la mémoire et à la pensée” (*Discours du Gymnase du 29 septembre 1809*, in GW, Bd. X/1, p. 461).

⁴² GW, Bd. X/1, p. 460.

- Berlin, I., *The Magus of the North*, New York, Murray, 1993.
- Bienenstock, M., *Politique du jeune Hegel*, Paris, PUF, 1992.
- Bourgeois, B., *La philosophie du langage dans la Phénoménologie de l'Esprit*, in *Hegel. Bicentenaire de la phénoménologie de l'esprit*, éd. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2008.
- Brandom, R., *A Spirit of Trust. A Semantic Reading of Hegel Phenomenology*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2019.
- Burbidge, J., *Language and Recongnition*, in M. Westphal (ed.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, New Jersey, Humanities, 1982, pp. 85-94.
- Burns, T., *The purloined Hegel. Semiology in the thought of Saussure and Derrida*, in "History of the Social Science", 13/4, 2000, pp. 1-24.
- Colliot-Thélène, C., *Logique et langage. L'idéalisme spéculatif*, in "Archives de Philosophie", 62/1, 1999, pp. 17-45.
- Cook, D., *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973.
- Man, pp. de, *Sign and Symbol in Hegel's Aesthetics*, in "Critical Inquiry", 8/4, 1980, pp. 761-775.
- Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- Erhard, A., *Hegel und das Problem von Sprache und Bewusstsein*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 18, 1970, pp. 843-860.
- Fichte, J.G., *Discours à la nation allemande*, tr. fr. A. Renaut, Paris, Imprimerie Nationale, 1992.
- Forster, M., *After Herder*, New York, Oxford University Press, 2010.
- Gauthier, Y., *L'Arc et le cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderling*, Paris-Montréal, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1969.
- Goddard, J.-C., Mabille, B. (dir.), *Le Pouvoir*, Paris, Vrin, 1994.
- Goddard, J.-C., *Fichte o la revolución aborígen permanente*, in "Revista de Estud(i)os sobre Fichte", 4, 2012, accessible online: <https://journals.openedition.org/ref/294> (d.a.: 31 décembre 2019).
- Kervégan, J.F., Mabille, B. (dir.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, Paris, CNRS, 2012.
- Hegel, G.W.F., *Briefe von und an Hegel*, hg. J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952. (= Briefe)
- Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1968. (= GW)
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hg. P. Garniron, W. Jaeschke, in *Hegels Vorlesungen*, Bd. IX, Hamburg, Meiner, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Textes pédagogiques*, éd. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1990.
- Borsche, T. (Hg.), *Klassiker Sprachphilosophie*, München, Beck, 1995.
- Hyppolite, J., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF, 1952.
- Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Lebrun, G., *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.
- Lejeune, G., *Langage, Langues et politique chez Hegel*, in L. Carré, G. Lejeune (dir.), *Hegel et la politique*, numéro monographique, "Mosaïque", 7, 2011, pp. 93-115.

Lejeune, G., *Le problème de la pluralité des langues est-il fondamental ? Réflexions à partir de Hegel*, in "Klesis", 26, 2013, pp. 117-130.

Litt, T., *Hegel: Versuch Einer Kritischen Erneuerung*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1953.

Schmidt, F., *Hegels Philosophie der Sprache*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 9, 1961, pp. 1479-1486.

Simon, J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966.

Smith, J., *The Language of Mastery and the Mastery of Language. The Recognition of Rhetoric in Hegel*, in "Clio", 23/4, 1994, pp. 377-394.

Taminiaux, J., *Le regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoff, 1977.

Weiss, I., *Expression et spéculation dans l'idéalisme hégélien*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Received: December 31, 2019

Revisions received: February 07, 2020/February 19, 2020

Accepted: March 27, 2020