

## SYSTÈME ET CERTITUDE SENSIBLE CHEZ HEGEL ET BRADLEY

Guillaume Lejeune  
FNRS/Université de Liège

### Résumé

On a souvent taxé Bradley de *néohégélien*, mais les points de tangence entre les deux philosophes sont plutôt minces. La principale référence au philosophe allemand concerne la figure de la certitude sensible, qui ouvre le système hégélien dans sa mouture phénoménologique. Bradley y voit le nœud de l'expérience immédiate de laquelle la forme de son système dépend. Mais l'interprétation qu'il en donne diffère radicalement de celle de Hegel. Alors que pour Bradley la discordance entre le sentiment immédiat singulier et l'expression d'un « ceci » – qui pris en soi est universel – signe la faillite de la pensée discursive, il s'agit pour Hegel moins d'un problème *du* langage que d'un problème *dans* le langage. Hegel essaye alors de remédier au sein du langage au problème de l'instanciation subjective, tandis que Bradley s'efforce d'indiquer un au-delà du langage dans un absolu normatif. A partir de là, on peut comprendre la visée résolument différente des deux systèmes. Le système hégélien va essayer de construire un discours qui dans l'universalité du dire réfléchisse la visée singulière, ce qui va le conduire à envisager le tout non plus à travers le sentiment immédiat, mais à travers les médiations de la culture. Le système bradleyen, plus sceptique à l'égard du langage, prend, quant à lui, une perspective critique. Il dramatise la tension entre le *feeling* et la pensée discursive et, en insistant sur l'insuffisance de ces deux niveaux, postule l'idée d'un absolu de l'expérience qui ne peut être approché que négativement.

**Mots-clés : Hegel ; Bradley ; langage ; système ; feeling**

### 1. INTRODUCTION

Avant de comparer Hegel et Bradley, il importe de préciser l'influence du premier sur le second. Celle-ci est à relativiser. Bradley n'a nullement l'intention de répéter Hegel. Son but est plutôt de s'en servir pour essayer de fonder une métaphysique qui manque cruellement en Angleterre à son époque. Jean-Paul Rosaye [2012: 310] parle à ce propos d'un « idéalisme de combat ». Le recours à la philosophie allemande est clairement pragmatique et n'indique en rien une reprise précise des problèmes propres à Kant et ses successeurs. Contrairement à certaines étiquettes faciles, Bradley n'est pas à proprement parler un néo-hégélien.

Bradley s'inspire librement de Hegel, qu'il admet ne pas maîtriser entièrement<sup>1</sup> et qu'il critique d'ailleurs à l'occasion. Son but est d'utiliser l'idéalisme allemand pour trouver en lui des ressources qui lui permettraient de poser les fondements d'une philosophie première à même de trancher les problèmes philosophiques dans lesquels l'Angleterre victorienne se débat.

Dans une telle optique, on ne s'étonnera pas que le passage hégélien sur la certitude sensible retienne en particulier l'attention de Bradley qui, dès son article sur la « relativité de la connaissance » [1873-1874], y voit un point de tangence avec les débats de son temps. C'est d'ailleurs en regard de l'expérience ouverte par la certitude sensible que le projet bradleyen se comprend : son recours à l'idéalisme serait moins le refus de partir de l'expérience sensible<sup>2</sup> propre à l'empirisme de son temps que la nécessité de dépasser ce niveau dans la mesure où il prétend en rester à l'expression immédiate du sensible pour exprimer la vérité du réel<sup>3</sup>.

Bradley reprend donc dans une certaine mesure l'expérience de la certitude sensible<sup>4</sup> et montre au travers une analyse des déictiques que l'expression de l'expérience sensible contient en elle-même son propre dépassement. La façon dont celui-ci s'opère est toutefois différemment appréciée chez Bradley et chez Hegel, de sorte que, si l'expérience s'ouvre d'une façon semblable chez Hegel et Bradley, elle donne lieu à un système autrement organisé.

---

<sup>1</sup> « I fear that, to avoid worse misunderstandings, I must say something as to what is called "Hegelianism." For Hegel himself, assuredly I think him a great philosopher ; but I never could have called myself an Hegelian, partly because I can not say that I have mastered his system, and partly because I could not accept what seems his main principle, or at least part of that principle. I have no wish to conceal how much I owe to his writings ; but I will leave it to those who can judge better than myself, to fix the limits within which I have followed him. » [Bradley 1883: IV].

<sup>2</sup> « I start from the root-idea of being or experience, which is at once positive or ultimate ». [Bradley 1897: 509].

<sup>3</sup> « There is an agreement on both sides that immediate experience is the beginning and the vital question is whether this experience is also the end ? » [Bradley 1914: 153].

<sup>4</sup> « Professor James credits me with 'breaking loose from the Kantian tradition that immediate feeling is all disconnectedness'. But all that I have really done here is to follow Hegel. » [Bradley 1969: 695]. Voir aussi : [Bradley 1914: 153].

Nous allons dans un premier temps rappeler brièvement le propos de la figure de la certitude sensible chez Hegel. Nous montrerons ensuite comment le système bradleyen intègre cette expérience à la structure de son système. Nous reviendrons alors à Hegel pour montrer comment sur la base de la certitude sensible il développe un idéalisme différemment conçu. Nous comparerons alors brièvement la position des deux penseurs.

## 2. L'EXPÉRIENCE DE LA CERTITUDE SENSIBLE

Hegel est un penseur spéculatif. Il s'agit pour lui de penser un objet dans la relation qu'il entretient avec le sujet qui le pense. Penser l'objet en dehors de sa relation au sujet ne fait pas sens, puisqu'il n'y a d'objet que pour un sujet. Chez Hegel, l'expérience d'une conscience qui, tout en pensant ce qui est, veut penser l'être de la pensée, prend tout d'abord la figure de la certitude sensible. La certitude sensible, figure qui ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*, est convaincue que ses sensations immédiates suffisent à appréhender l'être dans son ensemble. La sensibilité est pour elle l'être de la pensée, mais elle échoue, en tant que telle, à penser ce qui est. Avec la sensibilité, elle *intuit* tout au plus ce qui est. Il n'y a pour Hegel de pensée que dans le langage. Ce n'est donc pas en tant que pure sensibilité, mais en tant que sensibilité immergée dans le langage que la certitude sensible est à même de spéculer. Par le langage, elle va qualifier ses sensations, elle va nommer ce qui *pour elle* est l'être de la pensée. Elle va essayer de penser comment l'être de la pensée s'articule à elle. En essayant de penser l'être de la pensée dans son lien à sa visée subjective, en réfléchissant son expérience, elle va utiliser le langage. Mais afin de ne pas renoncer d'emblée à la sensation, censée valoir comme étant ce qui est l'être de la pensée, elle va faire du langage le simple moyen d'indiquer la sensation. La certitude sensible, soucieuse de faire de la sensation la voie royale de l'être, réduit ainsi le langage à l'utilisation des indexicaux ou des déictiques. L'être se résume alors à un « ceci »

relatif à un « ici et maintenant », à un schème spatio-temporel, qui montre, comme le développe Jean-Renaud Seba [2006: 261-269], qu'une corporéité anthropologique hante les strates inconscientes du langage.

La certitude sensible dans sa prétention à penser l'être en indiquant la sensation, en la marquant et la remarquant au besoin, échoue à rendre compte de son sens universel, elle relève d'un langage propre à une expérience particulière. Le sens universel de l'être ne sera pensé selon sa spécificité que si la visée intentionnelle qui le dit s'est élevée à l'universel. Le contenu de la certitude sensible doit donc pouvoir se dire à une autre conscience, une conscience non présente dans l'expérience. Imaginons alors que je veuille répéter mon expérience à quelqu'un de non présent, alors je devrais préciser le « ceci », car l'on me demanderait ce que signifie le « ceci » que j'emploie pour décrire l'être des choses. Il y a ainsi une mise en scène dialogique qui joue en liminaire de la *Phénoménologie de l'esprit*, une espèce de présence-absence<sup>5</sup> qui a pour enjeu de passer du caractère privatif de l'expérience à son sens universel.

Il y a ainsi un dispositif dialogique, qui, à défaut de figurer dans l'expérience de la conscience, la configure. L'effet de ce dispositif est d'instiller le para-doxe. L'être visé n'est l'être que pour moi (jeu de mot *meinen/mein*). Un écart différentiel entre l'être tel qu'il est en soi et l'être tel qu'il est pour moi apparaît. Le « ceci », pour peu que, poussé par une interrogation simulée, l'on y réfléchisse, ne transforme pas seulement la réalité en langage, mais indique également le lieu de cette transformation, à savoir les circonstances de l'énonciation : le moment de l'énonciation, le lieu de l'énonciation et le sujet porteur de l'énonciation. Par cette indication, il fait apparaître l'univers du langage comme un univers double qui tout en prenant son origine dans la réalité prétend dire la vérité de celle-ci.

---

<sup>5</sup> Max Loreau [1987: 14] dit ainsi que c'est « sous le regard » de la conscience philosophique que la conscience naturelle dit son expérience. Il y a là comme un dispositif du discours phénoménologique qui n'est pas sans rappeler la psychanalyse. « Comme le psychanalyste, le philosophe n'est présent que pour s'effacer, il est là pour n'être pas là : c'est un pur regard, mais un pur regard qui change tout ; il faut que la conscience philosophique soit une présence qui est à la fois une non-présence, donc une présence-absence. »

Or ce qui apparaît au niveau de la certitude sensible, c'est que le langage est absolument dépendant de la réalité, dont il entend exprimer le sens. Loin d'élever le particulier à l'universel, le déictique substitue au particulier un universel vide que l'on ne peut remplir qu'en restituant les circonstances de l'énonciation.

### 3. SIGNIFICATION DE L'EXPÉRIENCE DE LA CERTITUDE SENSIBLE CHEZ BRADLEY

À ce niveau, on peut accuser le langage d'apporter de la confusion. C'est ce que fait en quelque sorte Bradley. Pour lui, l'expérience symbolisée par le ceci n'est pas problématique en soi, c'est le langage et encore plus la réflexion sur celui-ci qui nous rendrait incompréhensible l'expérience. En fait, on aurait une expérience sensible particulière du tout que forme le réel et le langage ne ferait que couvrir cette expérience d'un manteau universel que l'on devrait soulever pour retrouver le sens de ce qui est exprimé.

Bradley pense avec Hegel que la sensation, le *feeling*, loin d'être le lieu comme chez Russell d'un rapport atomistique au réel qui se construirait ensuite en reliant entre eux les différents éléments sentis, nous donne la totalité dans l'immédiateté d'un flux sensible. Le *feeling* dont le « ceci » rend compte ne permet toutefois pas de distinguer le contenu (le *what*) du fait existentiel (le *that*). « C'est [le *feeling*] un niveau en dessous de toute distinction. Ses éléments sont conjoints, mais ne sont pas connectés » [Bradley 1897<sup>2</sup>: 225]. L'expérience du sensible est une « expérience immédiate et indivise, un tout dans lequel le '*that*' et le '*what*' sont sentis comme une [seule réalité] » [*Ibid.*: 230]. Il y a ainsi dans le *feeling* une première approche de la réalité, de l'identité de l'être et de son concept. Mais cette identité est insuffisante, car sitôt qu'on essaye de penser le contenu de cette expérience on anéantit l'objet de cette expérience. Comme l'écrit Bradley, « observer un feeling est toujours, dans une certaine mesure, l'altérer » [*Ibid.*: 232]. Le fait est que l'observation n'est pas neutre,

puisqu'elle transpose dans des relations une réalité dont l'essence est d'être non relationnelle. « En observant, nous sommes forcés d'observer dans la forme de relations » [*Ibid.*: 236].

La pensée discursive est ce qui sépare le contenu, l'essence (le *what*) du fait existentiel (le *that*). Avec elle, l'unité se perd dans l'univers contradictoire de la relation. En effet, contrairement au mythe russellien d'une défense idéaliste de la relation interne, la relation, qu'elle soit externe ou interne, est contradictoire pour Bradley<sup>6</sup>. Si la relation est externe, elle forme un terme en soi qu'il faut relier aux autres termes de la relation, on est ainsi conduit à une régression à l'infini [Bradley 1914: 240, 264]. Si la relation est interne, elle appartient à la nature des termes en relation, mais alors l'idée même de relation s'évanouit<sup>7</sup>. En bref, la pensée discursive nous conduit dans des contradictions que Bradley dénonce comme de simples apparences sans valeur de vérité.

Son livre phare, *Appearance and Reality*, se décline en deux parties. La première partie dénonce les apparences de vérité auxquelles la pensée discursive – du fait du caractère contradictoire de ses catégories – conduit. La seconde partie s'attache à fonder, en procédant par rétorsion, la réalité d'un absolu [Cf. Bradley 1897<sup>2</sup>: 247]. Pour Bradley, il est plus satisfaisant pour la pensée de postuler que l'ensemble des expériences particulières concourent à former une expérience globale. Il justifie ainsi le rejet des apparences finies et la réalité d'un absolu par le critère de la satisfaction. Dans l'appendice qu'il ajoute à la seconde édition de son livre, *Appearance and Reality*, Bradley écrit ainsi : « J'ai défendu l'idée suivant

---

<sup>6</sup> Dès 1901, Bradley écrivait pourtant à Russell de façon univoque à ce sujet : « I don't hold that any relational system can be consistent, but contrariwise ». [Bradley 1872-1904: 193] Il s'efforcera par la suite de souligner cette insuffisance de toute relation. « To take reality as a relational scheme, no matter whether the relations are 'external' or 'internal', seems therefore impossible and perhaps even ridiculous. » [Bradley 1914: 190]. Comme Bradley semble l'indiquer dans son ultime article « On relations » auquel il travaillait avant que la mort ne le surprenne, la relation doit être à la fois interne et externe. « Every relation (unless our previous inquiries have led to error) has a connexion with its terms which not simply internal or external, must in principle be both at once » [Bradley 1935: 641] « An actual relation, we may remind ourselves, must possess at once both the character of a 'together' and a 'between', and, failing either of these, is a relation no longer. » [*Ibid.*: 644]. « And a hard division, made anywhere between what is internal merely and what is external only, together with the distinction anywhere drawn between (on the one hand) essence and (on the other hand) mere circumstance or mere matter of fact, cannot in the end be accepted. It may be justified in practice, I agree ; but it cannot, I must insist, be offered as anything which possesses ultimate truth and reality ». [*Ibid.*: 646-647].

<sup>7</sup> « The terms and relations must 'enter' one into other, and yet again are ruined if they do so. » [Bradley 1935: 638].

laquelle (...) la vérité doit satisfaire l'intellect et j'ai défendu la position selon laquelle ce qui réussit dans cette entreprise est vrai et réel et que ce qui ne le fait pas n'est jamais vrai ni réel » [*Ibid.*: 553-554]. Le caractère contradictoire du savoir relationnel nous laisse avec un « certain besoin ressenti » [Bradley 1914: 311] qui nous pousse à rechercher une unité ultime de notre expérience.

C'est après tout une énorme assomption que ce qui nous satisfait soit réel et que la réalité doive nous satisfaire. C'est une assomption tolérable, je pense, seulement quand nous tenons que l'univers est substantiellement un avec chacun de nous et, en fait, comme un tout, sent, veut et se connaît à partir de nous. [Bradley 1914: 242].

À défaut de pouvoir produire la démonstration de cet absolu censé nous satisfaire, Bradley procède tout au long de son parcours philosophique par rétorsion, en démontrant l'infirmité des critiques que l'on pourrait formuler à l'égard de cet absolu. L'article intitulé « On our knowledge of immediate experience » est particulièrement clair à ce propos :

Nous sommes conduits à postuler une forme plus haute d'unité [que l'unité sentie], une forme qui combine les deux aspects [i.e. la pensée et le *feeling*] dont aucun ne peut être exclu. Qu'une telle forme nous soit donnée directement dans une expérience, je ne l'ai jamais prétendu. D'un autre côté, contre cette possibilité, je n'ai trouvé nulle part une objection concluante. Et parce que cela satisfait nos demandes, et parce que rien d'autre que cela ne les satisfait, j'ai dès lors conclu qu'une telle idée, tant qu'elle fonctionne, est une vérité finale et absolue. [Bradley 1914:, 190]

L'absolu, que l'on pourrait qualifier de monisme de la connaissance, est un postulat qui ne relève pas de la pensée relationnelle, mais se trouve en quelque sorte au-dessus de celle-ci. On aurait alors la totalité infra-relationnelle du sensible<sup>8</sup>, l'univers fragmenté de la pensée

---

<sup>8</sup> « Feeling may stand for a psychical stage before relations have been developed, or it may be used generally for an experience which is not indirect. » [Bradley 1897<sup>2</sup>: 224].

discursive et la totalité supra-relationnelle de l'absolu<sup>9</sup> qui à la fois organiserait l'expérience et rendrait caduque toute prédication isolée. Le monisme bradleyen conduit ainsi moins au nécessitarisme dénoncé par James et Russell, qu'à un certain scepticisme que seul un système philosophique peut espérer tempérer.

En bref, loin d'admettre que le Monisme requiert que toute vérité puisse être interprétée comme la prédication de la qualité d'un tout, le Monisme avec moi signifie que toute prédication, peu importe ce qu'elle est, est en fin de compte non vraie et en fin de compte irréalité, parce que et dans la mesure où elle implique toujours et ignore des conditions inexprimées. [Bradley 1935: 672]

Comme on le voit, on retrouve la totalité initiale dans la totalité finale. La certitude sensible est comme un paradis perdu<sup>10</sup> qu'il s'agit de retrouver sous une nouvelle forme qui satisfasse aux réquisits de la pensée discursive. Il faut en quelque sorte qu'une réhabilitation de la totalité ait lieu. L'enjeu n'est autre que de retrouver l'identité de l'état d'indistinction paradisiaque ou prébabélien<sup>11</sup> au sein d'une pensée de la différence. En bref, c'est le motif idéaliste de l'« identité dans la différence » qui est recherché.

Il ne s'agit toutefois pas d'un retour au sensible, car pour Bradley, celui-ci est incapable de se maintenir<sup>12</sup>, d'où la nécessité de postuler l'unité sous un nouveau mode. Or comme rien

---

<sup>9</sup> « Reality on my view is doubtless infra-relational, but doubtless again it is relational, and in neither of these characters is it ultimate. It is only in what is super-relational, and is at once neither and both on the above, that we can find, I think, a Reality which is ultimate and absolute. (...) I have shown in the first place that relational experience has to fall back on a non-relational form of feeling I myself do not accept as ultimate reality. Nothing to myself is real ultimately but that super-relational unity of the One and Many, which is at once the consummation and the pre-condition of all and everything ». [Bradley 1935: 649-650].

<sup>10</sup> « When we turn from mere ideas to sensation, we experience in the 'this' a revelation of freshness and life. And that revelation, if misleading, is never quite untrue » Bradley, 1897<sup>2</sup>, 225. Sur l'idée que cette nostalgie manifeste de la totalité sentie serait comme un paradis. « Ce n'est que dans le paradis de M. Bradley que s'applique la métaphysique de M. Bradley » [Russell 1910: 156].

<sup>11</sup> « L'avant Babel supposé par la Bible est précisément le non-linguistique, l'indistinction d'avec le monde, la non-séparation, un monde d'avant la *Spaltung*, cette refente (le clivage) qui parcourt le monde de l'homme, mais où l'homme n'est pas puisqu'il est celui qui parle, 'er ist derjenige der Sprache spricht', qui parle [le] parler comme dit l'allemand. » [Goldschmidt 2009:, 37].

<sup>12</sup> « Feeling satisfies us as long as it keeps its form and does not clash. But it does clash, and therefore to seek a remedy by going beyond it is necessary. How and why does it clash ? It clashes practically in life, and it must do <so> because we are finite beings in a world of change ». [Bradley 1935:, 660]. En fait, pour Bradley, on ne peut retourner au sentiment, car celui-ci est incapable de se maintenir, mais on ne peut non plus en rester au



de positif ne peut pour Bradley sortir de la pensée discursive, il faut montrer, pour espérer rendre rationnelle l'idée que le monde forme une unité, que la totalité sentie qui est donnée à la base ne disparaît jamais vraiment dans les contradictions qui caractérisent la pensée relationnelle. En gros, si la pensée en dissociant le contenu (le *what*) du fait existentiel (le *that*), rompt l'identité immédiate de la certitude sensible du « ceci », elle n'opère cette dissociation que sur la base de cette identité qu'est la certitude sensible. De sorte que, si la pensée relationnelle, en dissociant les éléments, nous sort de la certitude sensible, elle y reconduit sitôt qu'on fait apparaître le caractère non subsistant des apparences. La monstration des contradictions de la pensée discursive reconduit donc à la totalité sentie de l'expérience immédiate, mais en l'appréhendant sous un nouveau mode : le postulat rationnel<sup>13</sup>.

Si la totalité sentie hante l'expérience de la pensée discursive comme une grammaire inconsciente<sup>14</sup>, elle apparaît au terme du cheminement de Bradley comme un postulat qui, à défaut de pouvoir être pensé, ne peut être nié par la pensée et donc peut être en droit suivi.

On reconnaît ici la structure de la dialectique hégélienne en une mouture plus critique que spéculative. Bradley, en fait, critique, dès ses *Principles of Logic*, la dialectique hégélienne et son usage de la négation. Pour lui, Hegel ferait preuve d'intellectualisme en pensant qu'en niant l'aspect fini des contenus conceptuels, on pourrait atteindre *eo ipso* la réalité de l'absolu. Avec son style radical, Bradley [1883: 533] parle de la philosophie de Hegel comme d'un « ballet extraterrestre de catégories exsangues », comme d'un « monisme facile et bon marché ». Pour Bradley, l'absolu ne peut s'atteindre par la simple autonégation des concepts finis. La négation des concepts finis s'opère uniquement sur la base du fait existentiel de l'expérience sensible et l'absolu est un simple postulat.

---

scepticisme auquel la connaissance discursive semble nous mener, car l'affirmation radicale du scepticisme se contredit elle-même [Bradley 1914: 219], il nous faut donc postuler un tout suprarelationnel qui unifie notre expérience.

<sup>13</sup> *In fine*, l'absolu de l'expérience se laisse dire sous différents modes [Bradley 1897<sup>2</sup>: 457, 480]. Une telle conception sera pleinement développée dans l'idéalisme modal d'Oakeshott [1933].

<sup>14</sup> « Immediate experience, however much transcended, both remains and is active. It is not a stage which shows itself at the beginning and then disappears, but it remains at the bottom throughout as fundamental. And, further, remaining it contains within itself every development which in a sense transcends it. » [Bradley 1914: 161].

Le fait que l'absolu ne puisse être que senti ou postulé résulte du fait que Bradley resterait prisonnier d'une raison d'entendement qui est incapable de rendre compte du flux sensible autrement qu'en le capturant dans l'instant fugitif d'un ceci qui apparaît contradictoire une fois fixé dans des relations statiques. Bradley, dès ses *Principles of Logic*, distinguait ainsi radicalement entre le « ceci » (*this*), flux existentiel exprimé à partir d'un centre fini singulier et sa quiddité discursive (*thisness*) qui qualifie par un contenu universel la singularité du ceci. Le divorce entre la singularité sensible et la raison discursive est irrémédiable.

#### **4. SIGNIFICATION DE LA CERTITUDE SENSIBLE CHEZ HEGEL**

Pour Hegel, le système de Bradley culminerait dans la forme du « devoir être ». On aurait à la base une totalité sentie et au terme d'une démarche procédant par rétorsion une totalité rationnelle devrait être pensable. Rien ne permettrait d'affirmer positivement l'absolu, si ce n'est *in fine*, l'argument de la satisfaction intellectuelle. L'idéalisme de Bradley se déciderait en fin de compte par un motif pragmatique. Or si l'on adopte résolument le point de vue pragmatique, on peut se demander si tout cet échafaudage idéaliste n'est pas plus encombrant qu'autre chose.

Il importe maintenant de revenir à Hegel et de montrer le rôle que la certitude sensible joue chez lui. Il part d'un hiatus entre la visée sensible et son expression. Le langage semble insuffisant pour Hegel, puisqu'au terme de la certitude sensible, la singularité visée par le « ceci » n'est rendue par le langage que si on le vide et lui substitue une indication du lieu sensible de l'énonciation. La conscience n'exprime pas l'objet tel qu'il est *en soi* mais seulement à *travers un autre*, en l'occurrence à travers une perspective subjective. Anticipant

les remarquables analyses de Goldschmidt, l'extraordinaire aventure du langage se joue bien chez Hegel comme chez Bradley en « un choc entre le plus intime et le plus anonyme » [Goldschmidt 2009: 20].

Le problème est ensuite différemment apprécié. Bradley entend montrer que le langage indexical fragmente la réalité de l'expérience en une multitude de « ceci » qui tout à la fois valent pour le singulier en ayant une valeur universelle. Hegel essaye quant à lui de relever le paradoxe de cette pensée d'entendement (*Verstand*) en montrant comment à l'opposition du singulier et de l'universel, on peut substituer une pensée de leur co-constitution dans une raison (*Vernunft*) dialectique. Il s'agit alors de montrer que l'opposition doit être relativisée et de développer la pensée de cette relation.

On notera ainsi que pour Hegel la visée du vouloir dire n'est pas seulement subjective. La conscience en parlant veut objectiver son vouloir dire dans un dire à valeur universelle. Le geste repose déjà sur l'idée qu'il y a un quelque chose en commun (*gemeinsam*), le langage et, singulièrement, l'écriture étendent cette communauté à un universel (*Allgemeines*) virtuel. A partir du moment où elle s'énonce, la visée se donne dans l'objectivité. Considérée sous cet angle, l'énonciation est la monstration objective de l'attitude aporétique de la conscience qui ne tient compte que de sa perspective, tout en usant du langage qui par définition a vocation à communiquer. Dans l'énonciation, la visée n'est déjà plus *pour la conscience* seulement, car le langage est *pour autrui*, étant fondamentalement universel pour Hegel. Si la vérité discursive n'était que fonction de la subjectivité en jeu, elle se fonderait sur quelque chose d'intangible comme le sentiment. Pour Hegel, c'est l'option que les Romantiques ont prise, au risque de fouler aux pieds les bases de la communication humaine (Hegel GW 9: 47] en promouvant un mysticisme, auquel la philosophie de Bradley semble parfois donner prise. Mais une autre option est possible pour Hegel, qui consiste à ne pas se bloquer sur le sens immédiat de l'expérience, mais à laisser celle-ci se développer. Un peu comme dans les

*Méditations* de Descartes, il s'agit de lâcher la bride avec pour seule loi de révoquer en doute toute conclusion hâtive.

Tout en reconnaissant la présence de la visée subjective du vouloir dire, il s'agit pour Hegel de montrer qu'il n'est pas radicalement *opposé* au dire. Il est plutôt quelque chose qui joue à même ce dire, quelque chose dont ce dire est *composé*, ce que Hegel appelle un exemple (*Beispiel*) de ce dire [Hegel GW 9: 64]. L'opposition du « vouloir dire » (*das Meinen*) au « dire » (*das Sagen*) est donc une opposition interne au langage.

En fait, Hegel comprend que dans l'instanciation du discours, il y a une tension, cette « négativité » [Agamben 1982] qui est le moteur de l'ascension de la conscience vers la compréhension de son univers, est maintenant largement reconnue par les linguistes et les traducteurs. Georges-Arthur Goldschmidt note ainsi.

Non seulement le langage n'a pas pour fonction de représenter le réel, mais par nature il est en décalage, il ne coïncide pas avec ce qu'il est censé dire. Le langage est ce qui ne colle pas, il est ce qui boîte. (...) S'il y a langage, c'est qu'il y a séparation (*Spaltung*). [Goldschmidt 2009: 19].

Si le langage est le lieu de prise de conscience d'une tension, il ne peut pas vraiment être remis en cause, car il y a pour Hegel une préséance du langage sur la conscience<sup>15</sup>. Le langage ne survient pas au cours de l'expérience. La conscience est toujours déjà immergée dans le langage, c'est pourquoi ce qu'elle remet en cause, c'est son rapport au langage, sa position dans l'espace du langage<sup>16</sup> et non le langage en tant que tel<sup>17</sup>. Le vouloir de la conscience

---

<sup>15</sup> Comme le remarque Bodammer [1969: 72], la figure de la certitude sensible apparaît dans un monde idéal organisé par le langage. Ce n'est donc pas le langage, comme le voudrait Josef Simon (1966, 20) qui, à proprement parler, met en branle le mouvement philosophique, mais la mise en question du rapport naïf au langage [Bodammer 1969: 83].

<sup>16</sup> Certains commentateurs allemands utilisent le concept de *Sprachlichkeit* pour décrire cette idée. On retrouve ce concept au cœur du projet de Liebrucks qui est d'amener l'homme à la conscience de son caractère linguistique (*Den Menschen auf den Stand der Sprachlichkeit seines Bewusstseins zu bringen!*). [Liebrucks 1964: 2]. Le concept est ensuite repris et popularisé par Josef Simon [1966].

<sup>17</sup> Pour Feuerbach, deux attitudes sont possibles dans la certitude sensible : douter du langage ou douter du savoir de la certitude sensible. Selon lui, le doute quant au langage est l'attitude que la conscience sensible suivrait. « Pour la conscience sensible, le langage est justement l'irréel, le nul. Comment donc la conscience sensible

s'étant décidé pour la philosophie par un « instinct de la raison » (*Instinkt der Vernunft*) est d'emblée un vouloir dire qui s'énonce. La conscience est d'emblée dans le « dire », mais celui-ci ne correspond pas immédiatement au « vouloir dire » censé lui correspondre. En fait, comme le remarque Pirmin Stekeler-Weithofer [2014, 434], la certitude sensible croit s'exprimer sous un mode universel, elle n'a pas encore pris conscience que l'aspect subjectif de son énonciation est ce qui domine essentiellement son discours. Elle n'a pas encore pris la mesure de son langage. Quand elle l'aura fait, elle sera à même de déduire son « Je » du monde auquel appartiennent les interlocuteurs possibles et de produire une perspective commune à partir de sa propre subjectivité<sup>18</sup>.

Pour le moment, la conscience use du langage, comme d'un pur geste indexical, sans tenir compte du perspectivisme que cela implique. Elle utilise alors le langage naïvement. Le langage de la certitude sensible n'est encore qu'un geste qui faute de porter en soi la médiation du contexte, ne peut se passer de la présence effective des choses sensibles. Cette conception avait fait l'objet en son temps d'une savoureuse satire de Swift.

Puisque les mots ne servent qu'à désigner les choses, il vaudrait mieux que chaque homme transportât sur soi toutes les choses dont il avait l'intention de parler. [...] Nombreux sont, parmi l'élite de la pensée et de la culture, ceux qui ont adopté ce nouveau langage par choses. Ils ne lui trouvent d'ailleurs qu'un seul inconvénient : c'est que, lorsque les sujets de conversation sont abondants et variés, l'on peut être forcé de porter sur son dos un ballot très volumineux des différentes choses à débattre, quand on n'a pas les moyens d'entretenir deux solides valets à cet effet. [Swift 1726: 194-195].

---

peut-elle trouver ou voir sa réfutation dans l'impossibilité de dire l'être singulier ? C'est une réfutation du langage que la conscience sensible trouve justement dans ce fait et non pas une réfutation de la certitude sensible. » [Feuerbach 1839: 38]. En bref, selon Feuerbach, la conscience conserverait son « vouloir dire » et accuserait le langage de ne pas être à même de traduire ses visées. Mais, dans la mesure, où pour Hegel, il n'y a de conscience que dans le langage, on comprend bien qu'une telle attitude consisterait à perdre le « vouloir dire » en éliminant le « dire ».

<sup>18</sup> Comme l'écrit Goldschmidt [2009: 78], « c'est par le « Je-Nous » que s'institue le langage ». Sur la dialectique du « Je-Nous » chez Hegel, voir Lejeune 2014a.

En d'autres termes, la certitude sensible réduit le langage à un « désigner » qui fait que son expérience tend vers l'indicible de la pure immédiateté. Heureusement on n'en reste pas là, car son « vouloir dire » de conscience plongée dans l'immédiateté sensible lui apparaît défectueux sitôt qu'elle tente de se l'expliquer, de se le dire. En d'autres termes, son discours perd son évidence une fois qu'elle ne s'en considère plus seulement comme en étant l'auteur, mais aussi comme en étant le destinataire. Cette perte d'évidence surgit quand la conscience passe de la référence à l'autoréférence, quand elle entre dans une forme de dialogue avec elle-même.

En fait, l'indication du sensible arrête la pensée sur l'objet, elle montre que l'objet est lié à des circonstances relatives à l'énonciation, mais ne montre pas vraiment comment l'objet prend place dans l'univers de la pensée, on en reste en périphérie de la pensée. Quand la conscience dit : « ceci est la nuit » et qu'elle analyse ce qu'elle a dit, il apparaît qu'elle n'a rien dit de la nuit. La nuit en tant que ceci n'est telle que relativement à son contexte, que relativement à la conscience qui l'énonce. Le caractère situé de l'énonciation s'énonce toutefois lui-même dans le langage, de sorte que la limite due à l'instanciation du discours ne signifie pas la limite du langage. Si la visée du langage indexical échoue, il n'y a pas à sortir du langage, car cet échec est un échec dans le langage et non un échec du langage. C'est pourquoi la conscience naturelle ne choisit pas entre sa certitude sensible et le langage, bien qu'elle pourrait le faire (elle abandonnerait alors sa visée subjective au profit d'un langage impersonnel ou bien elle se replierait sur l'indicible du sentiment).

La conscience qui progresse dans son savoir, qui est celle qui intéresse Hegel, est celle qui remet en cause l'identité (de sa certitude et de son énonciation) et tente de conserver la singularité visée en déterminant l'universel abstrait du langage. Elle essaye alors d'*indiquer* le « maintenant » et le « ceci ». Le langage du déictique se voit précisé par l'adjonction d'un contexte – on ajoutera ainsi à l'assertion « maintenant, c'est la nuit » l'indication disant

qu' « on est le 14 janvier et qu'il est 22h20 » – qui médiatise l'immédiateté de la visée de la certitude. Mais quand on indique le maintenant, il est déjà passé, de sorte que là aussi il échappe<sup>19</sup>. L'indication du désigner ne rompt pas suffisamment avec le langage de la certitude sensible que pour en dépasser les contradictions.

La désignation et l'indication de la désignation doivent faire place à un registre de dicibilité plus large. Il ne s'agit plus de se contenter d'indiquer son expérience pour l'avérer (certitude sensible), il faut en quelque sorte la démontrer, cela va nous conduire à étudier les propriétés des choses (perception) et la loi qui les organise (force et entendement). Comme Hegel le note dans le langage plus concis de l'*Encyclopédie* :

Tandis que la conscience *simplement sensible* ne fait qu'indiquer les choses – c'est-à-dire les *montre* (*weisen*) simplement en leur immédiateté – , par contre, le *percevoir* (*Wahrnehmen*) saisit la connexion des choses, fait voir que si ces circonstances-ci sont données, il s'ensuit ceci, et commence ainsi à *démontrer* (*erweisen*) les choses comme *vraies* (*wahr*). (Hegel TW 10: 209]

La démonstration dont il est ici question et qui traduit un stade linguistique supérieur au langage de la certitude sensible, reste cependant extérieure, car elle se veut indépendante du sujet qui lie et réfléchit les différentes propriétés qu'il trouve dans son objet. Les propriétés sont juxtaposées, l'usage répété du « aussi » montre bien la multiplicité non réfléchie de propriétés. L'unité de l'objet se dissout dans la multiplicité de ses aspects. On n'y a plus accès qu' « en tant que » ceci ou cela, mais plus en tant que telle.

Le chapitre sur l'entendement tend à organiser la multiplicité des propriétés en recourant au langage des lois scientifiques. Mais ce langage crée un arrière-monde, à partir duquel les phénomènes seraient à penser, il double inutilement le monde sensible et, à la limite, se dissout en une multiplicité de lois se répétant sous d'autres termes.

---

<sup>19</sup> Dans un même ordre d'idées, Goldschmidt [2009: 37] écrit : « Le langage n'est que son retard. Tout ce qui le constitue, son essence même est faite de ce retard. Quand l'expression passe par le langage, ce que le langage exprime est déjà passé. »

Comme on le voit, les différentes attitudes vis-à-vis de l'objectivité se traduisent phénoménalement dans des registres de langage différenciés. Le passage d'un registre à l'autre repose sur la décision de la conscience. Or, dans les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie*, la conscience n'a pas conscience de son rôle. Elle y échoue à dire son expérience, car elle attribue au langage une objectivité indépendante de son implication subjective. C'est parce que la conscience fait retour sur ce qu'elle a dit, qu'elle en vient à modifier son discours. Si l'on nous permet un bref résumé au point de vue du langage, on peut dire que dans les trois premières parties du chapitre sur la conscience, « le discours doit parler comme le discours de personne, faisant abstraction du Soi qui le tient, maintient, porte » [Bourgeois 2008: 71]. Avec le chapitre sur la conscience de soi, on passe à un « discours intégrant en lui le Soi qui le tient et qui dit : 'Je suis', puis 'Je pense' » [Ibid.]. Le chapitre sur la raison exprime une totalisation des dimensions pratiques et subjectives du discours<sup>20</sup>. Mais ce dire totalisant reste partiel car il « est toujours celui de la conscience individuelle, et non pas celui de la conscience communautaire ou de l'esprit » [Ibid.]. C'est avec le langage de l'éthicité que cette totalisation formelle se donne un sens concret. Mais celui-ci apparaît tout d'abord en concurrence avec l'action. Le langage doit se déterminer dans l'action (chapitre sur l'esprit ou conscience de l'absolu) et inversement l'action dans le langage (chapitre sur la religion ou conscience de soi de l'absolu). Le savoir absolu est le langage comme totalisation concrète de l'action et dans l'action ou comme le dit Bourgeois « la manifestation de l'être qui est esprit » [Ibid.: 73].

La *Phénoménologie* présente ainsi différents registres de langage organisés au sein d'une expérience du sens. Ce négatif du système, qui présente l'absolu en soi, mais seulement pour la conscience préfigure en lui les structures globales du système à venir. Pour distinguer

---

<sup>20</sup> Dans l'*Encyclopédie*, le chapitre sur la psychologie fait directement suite à la raison en thématissant d'un point de vue théorique l'intelligence de son discours. L'*Encyclopédie* suit ainsi un ordonnancement conceptuel objectif. La *Phénoménologie* suit quant à elle la trame d'une expérience qui ressemble beaucoup plus à l'approfondissement d'une investigation où la nouvelle figure vient moins encadrer la précédente que la récuser au profit d'une vérité plus large.



le point de vue de la *Phénoménologie* de celui du système, on peut rappeler ce qu'en dit Kervégan [2008: 27] :

Dans la *Phénoménologie*, il s'agit de penser « le savoir absolu » (qui n'est rien d'autre que la position du savoir philosophique) comme résultat (en vérité, il en est plutôt la présupposition) des dialectiques de la conscience et de l'esprit. Au contraire le système, exposé par l'*Encyclopédie*, part de la décision du philosophe, donc de la position en quelque sorte donnée du « savoir pur » ainsi que le nomme la *Logique*, pour déployer progressivement l'ensemble des configurations logiques et réelles qui sont l'actualisation de cette position de savoir initiale.

Les configurations du système se projettent dans les figures de la *Phénoménologie* sans que l'on puisse parler de correspondance terme à terme. Concernant le langage, on peut y lire les éléments de l'esprit subjectif (anthropologie et phénoménologie) diffractés sur l'ensemble du système. Quant à l'intelligence de la conscience accomplie, elle n'est présente qu'implicitement dans le point de vue du « pour nous ».

En conclusion, on peut dire que le langage, dans la *Phénoménologie*, est l'élément qui se tient entre le sujet et l'objet. Cet élément lie le sujet et l'objet, mais cette liaison ne se pose pas d'emblée comme liaison structurelle d'une égalisation entre les deux pôles. Elle ne l'est que sur base d'un processus historique de conscience de soi de l'esprit et de décision de la conscience qui accepte de jouer le jeu de l'esprit.

Histoire et liberté sont donc les deux prémisses de l'exposé structurel de l'*Encyclopédie*, cela vaut tant pour le mouvement global, que pour le langage. Des régressions sont alors possibles. Hegel n'est pas dupe et sait que l'on peut se méprendre sur la nature du langage, et en faire un instrument qui s'oppose à la communicabilité, laquelle depuis Fichte signe son origine transcendantale [Fichte 1795]. Loin de lier l'individu à l'universel, un usage défectueux du langage peut le particulariser à l'envi, le vider de contenu et en faire un pur « style », à l'instar de Hamann. Le langage qui exprime l'universel à travers la visée

singulière d'un individu peut ne pas résoudre cette tension entre dire et vouloir dire [Lejeune 2014b], entre universel et particulier [Lejeune 2014c]. On peut alors s'égarer dans le jeu du langage. Le « galimatias » de Jacobi serait un exemple de cet égarement. Ce galimatias consiste à transformer les déterminations de raison en des déterminations d'entendement et, par là, à faire d'un discours organisé un tout incohérent<sup>21</sup>. Plus cyniquement, le langage peut être utilisé pour tromper, le « non droit » (*das Unrecht*) dans les *Principes de philosophie du droit* le montre clairement.

Chaque moment du système peut régresser dans une attitude conscientielle où l'équilibre sujet-objet n'est plus assuré. Les conditions objectives et structurellement organisées sont toujours subjectivement vécues et décidées. Les figures de l'expérience signifient ainsi autant d'attitudes subjectivement disponibles au sein de l'organisation objective de la raison. Ces attitudes sont autant de langages dans lesquels se détermine le rapport sujet-objet et que le savoir absolu s'efforce de médiatiser dans un discours uni<sup>22</sup>. Par rapport à l'*Encyclopédie*, on peut dire que la *Phénoménologie* est « la monstration du discours à travers les langages » [Quillien 1968: 306], là où celle-ci sera la monstration des langages à travers le discours. D'une certaine façon, la *Phénoménologie* ne fait qu'amener au point à partir duquel l'*Encyclopédie* va se développer. Le savoir absolu peut dès lors être défini, à la suite de Christophe Laudou [2003: 81], comme « un discours qui s'émancipe du sujet qui le porte et susceptible de fonder en vérité l'ensemble des discours dont l'homme est le sujet ».

On notera que cette détermination phénoménologique du point de vue à partir duquel l'*Encyclopédie* va se développer explique aussi pourquoi Hegel ne fait pas du langage le thème central de sa philosophie. Au vu de l'expérience du langage soutenant l'expérience phénoménologique, une analyse du langage serait une « double abstraction ; par rapport aux

---

<sup>21</sup> Hegel définit le galimatia comme « das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung desselben in Verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird. » [Hegel GW 4: 367].

<sup>22</sup> « Le discours total sur la réalité ne peut être que la totalité des langage finis : la Phénoménologie toute entière est précisément ce langage, non pas extérieur aux différents langages, mais langage unique dont ceux-ci sont des ramifications, des aspects». [Quillien 1968: 301].

langues particulières, lesquelles elles-mêmes le sont par rapport aux sujets parlants » [Quillien, 1968, 310].

## 5. CONCLUSION

L'exposé du rôle du langage chez Hegel, que nous avons brièvement présenté dans la mouture phénoménologique de son système, a pour enjeu de montrer un certain continuum de l'expérience qui nous conduit du tout sensible à l'absolu par un approfondissement du sens du discours. Si dans l'expérience ouvrant la conscience l'instanciation du discours transparait, il y a un jeu dans cette instanciation. Hegel décide d'exploiter ce jeu pour essayer de montrer comment le sens peut émerger du langage, comment le monde que vise la conscience peut par un travail sur l'instanciation du discours devenir à la fois sujet et objet, pensée de l'être et être de la pensée. En gros, la dialectique hégélienne se joue au sein du langage, là où la dialectique bradleyenne est externe au langage et se joue entre le langage et la totalité sensible. Hegel est spéculatif, il veut comprendre comment les choses peuvent faire sens pour nous, comment la substance du discours devient sujet du discours, devient quelque chose qui n'est plus extérieur à nous, mais qui nous inter-esse. Bradley, lui est critique, il veut déjouer l'apparence dialectique du savoir et normer l'expérience à partir d'un absolu postulé. Cette différence entre le point de vue critique et le point de vue spéculatif peut s'expliquer à partir de la perspective que chacun adopte sur le métalangage de l'expérience.

Chez Bradley le savoir relationnel, le savoir discursif, ne se comprend que sur la base de l'expérience immédiate. C'est uniquement sur la base de la totalité sentie que les différences et les contradictions de l'entendement vont pouvoir se résoudre. L'expérience sensible est en quelque sorte le métalangage du langage. Les jugements et les inférences ne se soutiennent pas eux-mêmes. La relation n'est pas première, elle présuppose une totalité sentie de laquelle des jugements vont pouvoir être inférés. En ce sens, Bradley garde une forte proximité avec

l'empirisme anglo-saxon. Il va cependant plus loin, car pour lui, une fois que l'on rapporte le langage, les jugements finis et les inférences qui organisent ceux-ci en un monde de plus en plus cohérent et de plus en plus compréhensif, à la totalité sentie de l'expérience immédiate, on est en droit de postuler une unité qui organise l'ensemble de nos assertions.

Le monisme de Bradley est ainsi un monisme normatif qui à défaut de pouvoir être fondé positivement se justifie dans la mesure où on ne peut le nier et où il est, comme on l'a vu, plus intéressant du point de vue sensible de la satisfaction de l'affirmer que de le nier [Bradley 1914: 190].

Pour Hegel, il n'y a nul besoin de postuler un monisme<sup>23</sup>. Si l'expérience prend sens, une fois, qu'elle s'unifie, il n'est pas nécessaire de postuler qu'elle se réduise *in fine* à l'unité. « Monos » veut dire « seulement un ». Pour Hegel, ce qu'il s'agit de faire c'est de trouver l'unité à même la diversité de l'expérience et pour ce faire, il ne faut pas en rester comme Bradley, au passage du sensible aux déterminations linguistiques, il faut en quelque sorte montrer comment les déterminations linguistiques forment un monde qui réalise le sensible.<sup>24</sup> Si l'on en reste au passage d'un sensible en rupture avec le monde idéal<sup>25</sup>, on ne peut

---

<sup>23</sup> Sur la question du monisme chez Hegel, voir Jarczyk 1983 et Lejeune 2013.

<sup>24</sup> Pour Bosanquet, il semblerait que Bradley méconnaisse que l'ordre du discours ait lui-même une valeur existentielle. Il fait du langage le simple indice d'une réalité extralinguistique et sentie. Pour Bosanquet, le langage, au contraire, contribue à constituer le monde et confère au monde senti une cohérence et une compréhension qui ne se trouve pas dans l'immédiateté de nos sensations. Il supprime alors la rupture bradleyenne entre jugements catégoriques et jugements hypothétiques [Bradley 1883]. Pour lui, il n'y a pas de différence de nature entre les jugements catégoriques et les jugements hypothétiques [Bosanquet 1885], car il y a à la base de tout jugement une affirmation de la réalité que ce soit sous un aspect singulier ou universel. Les jugements hypothétiques développent le contenu implicite des jugements catégoriques et répondent aux exigences des sciences abstraites en nous forçant à préciser la manière dont le prédicat d'un jugement catégorique est attribué à son sujet. Conformément à Kant et à Hegel, Bosanquet voit dans le jugement disjonctif le type le plus haut du jugement, capable d'exprimer le plus adéquatement possible la réalité en tant que système organisé à l'intérieur duquel tous les faits se trouvent à leur place. Le jugement hypothétique propose en fait un découpage logique de la réalité et prépare la décision philosophique. Pour Bosanquet, il repose sur la combinaison non de deux jugements hypothétiques, mais sur la combinaison d'un jugement hypothétique et d'un jugement catégorique. En fait les jugements disjonctifs contiennent des jugements catégoriques qui contribuent à en informer le contenu et les jugements catégoriques contiennent des jugements hypothétiques qui sont comme les lois générales du fait qu'ils expriment. Les trois types de jugements ne sont donc pas à opposer, ils sont plutôt les moments d'une combinaison complexe de jugement, dont le résultat n'est rien d'autre que le concept, l'universel concret, pour Bosanquet.

<sup>25</sup> L'idée d'une rupture nette entre feeling et pensée est ce qui distingue clairement Bradley de Hegel et de Bosanquet. On peut voir dans cette conception bradleyenne l'influence de Lotze [1843, livre III, chap. IV, § 342].

organiser le monde idéal, car on est sans cesse balancé de la réalité sentie à son apparence idéale, de sorte que l'on ne peut que postuler leur unité dans un absolu.

Pour Hegel, il s'agit de se jeter « à corps perdu » [Hegel GW 4: 12] dans la pensée et le langage qui est son élément idéal, afin de faire de l'élément idéal du discours sur le réel une grammaire susceptible d'être mise en œuvre dans nos jugements. Certes la logique présuppose la réalité sensible et y reconduit, mais en rester là, c'est pour Hegel en rester au niveau de la logique duelle qu'il décrit dans la doctrine de l'essence. Il faut aller plus loin et montrer que la logique n'est pas seulement un « entre-deux » entre la totalité non-relationnelle de la certitude sensible et la totalité suprelationnelle d'un absolu postulé. Il faut montrer que la logique forme un monde implicite au réel qui développe de façon systématique l'être de *la pensée de l'être*. Au vu de l'unité de cette logique implicite au réel, de cette « logique du contenu » [Jarczyk 2001<sup>2</sup>] ou plutôt de cette « logique des contenus » [Vetö 2000], tout recours à un absolu postulé est rendu superflu. Bien plus, supposer l'unité du monde dans le sentiment ou un absolu séparé est insatisfaisant. Voir le tout uniquement dans le sentiment risque de nous faire sortir de la communication pour nous faire entrer dans « cette nuit où toutes les vaches sont noires » [Hegel GW 9: 17]. Voir le tout dans un absolu postulé risque de nous substituer à l'être un « devoir être » provoquant en fin de compte une *conscience malheureuse*, séparée de ce à quoi elle aspire et dépréciant le monde au profit d'un arrière-monde teinté de mysticisme.

Chez Hegel, l'expérience sensible n'est pas l'arrière-fond d'un langage sans métalangage, mais seulement l'arrière-fond de la certitude sensible qui use encore naïvement du langage. Le résultat de la certitude sensible ne doit donc pas être absolutisé comme chez Bradley. Si notre expérience discursive tire sens d'une certaine façon de notre expérience sensible<sup>26</sup>, notre expérience sensible tire tout autant son sens de nos catégories discursives.

---

<sup>26</sup> « Relational experience involves and depends on feeling in a way in which feeling does not imply or depend on relational experience. » [Bradley 1935: 654].

Pour Bradley, il y a une expérience sensible qui est prédiscursive. Pour Hegel, il y a du prédiscursif, mais il ne devient une expérience que dans le langage qui permet de se mouvoir dans l'être de la pensée, d'en faire une *Er-Fahrung*. Alors que le langage est doublement relativisé chez Bradley, par l'expérience immédiate et la foi en un absolu, le langage chez Hegel semble être absolutisé comme élément de la pensée. S'il y a du prédiscursif chez Hegel, dans la mesure où, dans le système encyclopédique, l'anthropologie précède le langage de la certitude sensible, il ne commence à faire sens, qu'une fois qu'il est porté dans l'espace d'un discours.

Dans l'expérience sensible, ce qui apparaît c'est que l'instanciation du discours n'est pas dramatisée, n'est pas fixée dans des catégories statiques qui paralysent la pensée et catalysent l'apogée d'un devoir être. L'instanciation est plastique. Très vite, dès lors que l'on se meut dans l'instanciation, que l'on prend simultanément la place de l'énonciation et du récepteur, que l'on passe de la référence à l'autoréférence, et que l'on se demande ce qu'est le ceci, le langage devient son propre métalangage. Hegel a ainsi essayé de développer les conditions selon lesquelles le langage soit à même d'inclure son métalangage. Au niveau de l'expérience phénoménologique, cela a conduit Hegel à élaborer un discours dans lequel la conscience qui parle est à sa propre écoute. Son discours est d'abord, au moment de l'énonciation, compréhension du monde, ensuite, au moment de la réception, compréhension d'elle-même dans ce monde. On passe ainsi d'un discours sur un monde extérieur à un discours sur un monde teinté d'idéalité qui nous inclut. Dans ce nouveau discours où le sujet gonfle son rapport à soi de l'expérience du monde, où il élargit son point de vue subjectif à celui d'un « Nous » dont le monde inclut les interlocuteurs, il n'y a pas de métalangage extérieur au langage, car l'objet du discours, en incluant la conscience, inclut son sujet et donc son instanciation.

Cette expérience, loin d'être contredite dans la *Science de la logique*, y est réfléchie. Celle-ci fournit la grammaire de cette expérience concrète. La logique dans la « Phénoménologie » n'apparaissait que « derrière la conscience », elle est ici l'objet d'une véritable science. La *Science de la logique* exprime les conditions de possibilité d'un discours sur le sens. Elle ne cherche plus comme chez Kant, les conditions de possibilité du sens, car pour Hegel le sens est déjà là. Ce qu'il faut, c'est énoncer les conditions de possibilité de l'énonciation du sens, produire un discours sur la logique, une « science » de la logique [Stekeler-Weithofer 1992: XVI] en lieu et place d'une logique transcendantale. Sur la base de cette science, Hegel entend produire un système du savoir qui articule les différentes sciences philosophiques. Le système hégélien a ainsi une fonction encyclopédique alors que chez Bradley, le système a plutôt une dimension propédeutique. Bradley, relativisant à la fois le *feeling* où tout est indistinct et le langage qui ne donne qu'une apparence de la réalité, fait de leur autolimitation l'indication de la possibilité d'une expérience absolue. La critique bradleyenne a comme on le voit une valeur essentiellement négative.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- AGAMBEN G. (1982). *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino: Einaudi.
- BODAMMER B. (1969). *Hegels Deutung der Sprache: Interpretationen zu Hegels Ausserungen über die Sprache*, Hamburg: Meiner.
- BOSANQUET B. (1885). *Knowledge and Reality. A Criticism of Mr. F.H. Bradley's Principles of Logic*, London: Paul Kegan.
- BOURGEOIS B. (2008). « La philosophie du langage dans la Phénoménologie de l'esprit », in BOURGEOIS B. (ed.). *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Vrin.

- BRADLEY F. H. (1873-1874). « Relativity of Knowledge », *Collected Works of F.H. Bradley*.  
*Vol 1 : A Pluralistic Approach to Philosophy*, Bristol: Thoemmes Press (1999).
- BRADLEY F. H. (1872-1904). *Collected works of F. H. Bradley. Vol. 4. Selected Correspondence (1872-1904)*, Bristol: Thoemmes Press (1999).
- BRADLEY F. H. (1883). *Principles of Logic*, London: Oxford University Press.
- BRADLEY F.H. (1897<sup>2</sup>). *Appearance and Reality*, London: Swan Sonnenschein.
- BRADLEY F.H. (1914). *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon.
- BRADLEY F.H. (1935). *Collected Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- FEUERBACH L. (1839). « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel », in *Manifestes philosophiques* (trad. Althusser L.), Paris: PUF (1960).
- FICHTE J.G. (1795). « Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache », *Gesammelte Werke*, Band 1.3, Stuttgart: Bad-Cannstatt: 97-127.
- GOLDSCHMIDT G-A. (2009). *A l'insu de Babel*, Paris: CNRS-éditions.
- HEGEL G.W.F. (GW 4). *Jenaer kritische Schriften*, Hamburg: Meiner (1968).
- HEGEL G.W.F. (GW 9). *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner (1980).
- HEGEL G.W.F. (Werke 10). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt: Suhrkamp (1986).
- JARCZYK G. (1986). « Monisme oui, monisme non » in JARCZYK G. & LABARRIÈRE P.-J., *Hegeliانا*, Paris : PUF.
- JARCZYK G. (2001<sup>2</sup>). *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris: Kimé.
- KERVÉGAN J-F (2008). « La Phénoménologie de l'esprit est-elle une doctrine de l'esprit objectif ? », in BOURGEOIS B. (ed.), *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris: Vrin.
- LAUDOU C. (2003). *L'esprit des systèmes. L'idéalisme allemand et la question du savoir absolu*, Paris: L'Harmattan.



- LEJEUNE G. (2013). « Holismus und Atomismus. Die analytische Tradition im Lichte der Hegelschen Philosophie », *Hegel-Jahrbuch*, Vol. 19.
- LEJEUNE G. (2014a). *Sens et usage du langage chez Hegel*, Paris: Hermann.
- LEJEUNE G. (2014b). « Le vouloir dans le dire. Essai sur l'instanciation du discours hégélien », *Methodos*, Vol. 14.
- LEJEUNE G. (2014c). « Reconstruction systématique de la fonction linguistique dans l'esprit objectif de Hegel », *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 112/1.
- LIEBRUCKS B. (1964). *Sprache und Bewußtsein*, Band 1, *Einleitung, Spannweite des Problems : von den undialektischen Gebilden zur dialektischen Bewegung*. Frankfurt: Akademie Verlag-Gesellschaft.
- LOREAU M. (1987). *En quête d'un autre commencement*. Bruxelles: Lebeer-Hossmann.
- LOTZE R. H. (1843). *Logik*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung.
- OAKESHOTT M. (1933). *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press
- QUILLIEN J. (1968). « Langage et esprit objectif », in *Actes du Congrès Hegel de Lille*, Villeneuve D'Asq : PUL.
- ROSAYE J-P. (2012). *F.H. Bradley et l'idéalisme britannique. Les années de formation (1865-1876)*, Arras: Presses Universitaires d'Artois.
- SEBA J-R. (2006). *Le partage de l'empirique et du transcendantal*, Bruxelles: Ousia.
- SIMON S. (1966). *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart: Kohlhammer.
- SWIFT J. (1726). *Les Voyages de Gulliver* (trad. Pons É.), in *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, La Pléiade(1965).
- STEKELER-WEITHOFER P. (1992). *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn: Schöningh.
- STEKELER P. (2014). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg: Meiner.

VETÖ M. (2000). « Les métamorphoses de la causalité dans la logique de Hegel », *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 98/3.