

Le phénomène Le phénomène dans la *Phénoménologie de l'esprit*

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Chez Kant la phénoménalité du réel est une conséquence des conditions subjectives de la connaissance humaine : depuis la *Dissertation* de 1770 il est acquis que la phénoménalité constitue la base de l'expérience et par là même de la connaissance objective¹. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* la phénoménalité du réel ne découle pas de la nature de l'intuition humaine finie mais de l'expérience même de la conscience qui découvre que le sens de son expérience est autre que ce qu'elle croyait, ce qui correspond à l'émergence d'un nouveau phénomène, un nouvel objet de la conscience. A l'intérieur de l'œuvre elle-même consacrée à l'étude de l'apparaître de l'Esprit, le *phénomène* comme tel apparaît à l'intérieur de la section consacrée à la conscience : c'est le moment où les phénomènes de la conscience coïncident avec la conscience du phénomène en tant que tel, de la phénoménalité de l'être. L'analyse de cette séquence phénoménologique est intéressante car elle permet de voir comment Hegel thématise le phénomène avant la *Doctrine de l'Essence* (1812).

Le phénomène n'est pas un donné, c'est d'abord un *résultat*, ensuite une *découverte*, enfin un *point d'articulation* entre le sens (l'intelligible) et le sensible. Le phénomène est le *résultat* d'une expérience malheureuse :

¹ Kant, Œuvres philosophiques [O.P.], t. 1, Gallimard, 1980 *Dissertation de 1770*, Section III, §13, p. 646 : « Le principe de la forme du *monde sensible* est celui qui contient la raison du *lien universel* de toutes choses, en tant que *phénomènes* ».

celle où la conscience doit changer d'objet malgré d'elle en raison de la nature dialectique de la perception. A ce titre la disparition de l'ancien objet (la chose perçue) laisse place au phénomène, nouvel objet que la conscience *découvre* et qui a ceci de caractéristique qu'il fait découvrir ce qui de l'objet ne se laisse plus objectiver (l'intérieur des choses). C'est enfin un point d'articulation du sens et du sensible car le phénomène comme phénomène est l'apparition du suprasensible. Ce qui est plus important encore c'est que le phénomène fait apparaître de façon réflexive la structure ontologique du réel, le *sylogisme*, qui remplace la relation duelle du sujet et de l'objet. Cette dimension syllogistique fait du phénomène comme tel une essence existante, l'unité de l'essence et de l'existence –ce que Hegel appelle en 1807 *infinité* et qui sera l'*effectivité* dans la *Logique*.

La certitude sensible et la polémique contre le scepticisme

La certitude sensible en tant que commencement de la science de la conscience représente le premier *phénomène de la conscience* mais qui n'est pas posé comme tel car pour qu'il y ait phénomène au sens propre, il faut qu'il y ait phénomène *de* quelque chose *pour* quelqu'un. Ici manque *l'intentionnalité*, puisque le ceci se donne dans sa totalité, sans points de vue différents possibles sur lui, et il n'y a pas de *destinataire* car le Je n'est que certitude et pas conscience qui se rapporte à un objet (ce qui fait qu'on devrait presque parler de pré-objet). La certitude sensible montre en creux ce que le phénomène n'est pas et pourquoi « la réalité des choses » ne se réduit pas à *l'hic* et *nunc*. L'avantage du traitement phénoménologique est d'éviter la pétition de principe qui consiste à disqualifier le ceci sensible par des considérations extérieures à la chose : c'est la certitude sensible comme telle qui doit se transcender vers la perception et une représentation perspectiviste de la réalité. C'est l'occasion pour Hegel de s'en prendre à ceux qui confondent le point de départ *de* la science et *dans* la science avec le *prius* ontique d'un donné sensible. C'est une erreur de passer de l'*antériorité* chronologique à la thèse de l'existence indubitable d'un donné sensible, extérieur au sujet connaissant et qui serait une sorte d'antidote à l'idéalisme. Avant d'aborder ce point qui est crucial pour le passage de la conception naïve de la réalité à la représentation plurielle de la perception, rappelons brièvement la dialectique de la certitude sensible.

Dans la dialectique du savoir immédiat, le ceci sensible est pris pour l'essence par la conscience et le sens de cette première expérience est la découverte de la médiation cachée dans la certitude sensible. Le *ceci*, sous les deux formes de *l'hic* et *nunc*, se révèle comme médiation, un universel (une multiplicité d'ici et de maintenant). La vérité de l'objet vient de ce qu'il est l'objet mien, senti, perçu et comme le Je qui sent, voit, est un universel, identique à tous les Je, lui aussi relève d'une immédiateté médiatisée. Comme l'être pur n'est ni dans l'objet, ni dans le sujet, que tous deux sont des universels, la dernière possibilité consiste à s'en tenir à la relation immédiate entre le Je et le ici/maintenant, sans changer de point de vue. Mais même dans ce cas l'ici et le maintenant sont un universel, c'est-à-dire un maintenant qui est beaucoup de mainteneants, indifférent à tout maintenant particulier (de même pour le ici). Le résultat de la dialectique sensible consiste à montrer que le singulier est indicible car seul l'universel est préférable. Cette dialectique montre aussi la vérité des choses sensibles,

des objets extérieurs, individuels. Hegel se moque de ceux qui s'en tiennent aux choses extérieures comme à un donné inviolable : les animaux sont beaucoup plus « sages » qu'eux dans la mesure où ils connaissent la néantité des choses, en les consommant. C'est ce qu'on pourrait appeler la réfutation cynique du réalisme : de même que Diogène démontrait contre les apories de Zénon le mouvement en marchant², de même la digestion des aliments est la preuve de la finitude de ceux-ci, c'est-à-dire de leur destination qui est de servir-à..., de disparaître. Pour pasticher un propos célèbre, le fait de manger ne prouve pas le pudding mais que le pudding n'est pas et n'a pas un être absolu, extérieur à la conscience³. Plus profondément la consommation (*zehren...auf*) est l'analogue sensible de la sursomption spéculative (*heben...auf*)⁴ illustrée ici par la vertu *ironique* du langage qui change le singulier en universel au grand dam de la conscience immédiate.

« Il convient par conséquent de s'étonner lorsqu'à l'encontre de cette expérience l'on érige comme expérience universelle, même comme affirmation philosophique et surtout comme résultat du scepticisme, que la réalité ou l'être de choses extérieures [entendues] comme *des ceci*, ou [comme des choses] sensibles, aurait vérité absolue pour la conscience ; une telle affirmation ne sait en même temps pas ce qu'elle énonce, ne sait pas qu'elle dit le contraire de ce qu'elle veut dire. »⁵

Dans ce passage Hegel vise Jacobi et Schulze⁶, tous deux adversaires de l'idéalisme kantien, l'un se réclamant d'une sorte de *révélation* immédiate (auto-donation de l'être)⁷, l'autre de l'empirisme⁸. Les deux positions ont ceci de commun qu'elles postulent un accès direct à l'être assimilé à l'expérience sensible ordinaire expressément revendiquée comme telle. Dans cette stratégie de lutte contre l'idéalisme, la *sauvegarde du réalisme* implique le retour à l'immanence de l'expérience pure, pour ainsi dire, où la médiation entre le sujet et l'objet est annulée par une coprésence du sentant et du senti, avant que la philosophie n'intellectualise ce rapport par des distinctions fallacieuses. La référence hégélienne au « scepticisme » s'explique par le projet de Schulze⁹ qui était de montrer l'incapacité de la *Critique* kantienne et de l'*Elementar-Philosophie* de Reinhold à dépasser les objections du scepticisme. Dès Iéna Hegel avait critiqué la thèse de Schulze. Ce dernier soutenait que si la philosophie théorique est la prétendue science « des causes premières et des plus inconditionnées de tout ce qui est conditionné »¹⁰, il est pourtant incontestable que « la réalité de ce conditionné est [...] une certitude ». Selon Hegel critiquer la philosophie spéculative de Schelling au nom de l'existence du conditionné, du fini,

² Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. 2, GF, 1965, p. 20.

³ Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1880 : « *The proof of the pudding is in the eating* ».

⁴ *Phénoménologie*, p. 157.

⁵ Ibid.

⁶ Gottlob Ernst Schulze (1761-1833).

⁷ Jacobi, *David Hume et la croyance, ou idéalisme et réalisme* (1787), trad. L. Guillermit, 1981, Université de Provence.

⁸ Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, 1801, Bd. I, Hambourg.

⁹ Gottlob Ernst Schulze, *Enésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold* (1792).

¹⁰ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie* (1802), Vrin, 1990.

comme le fait Schulze, c'est changer « le pain vivant de la raison [...] éternellement en pierre »¹¹. Hegel rejette l'idée selon laquelle la vocation du scepticisme moderne, à la différence de celui des anciens, serait de critiquer la recherche de fondements suprasensibles alors que les données sensibles et les sciences qui les organisent seraient indubitables. Hegel critique cette absolutisation du fini de la part de Schulze et conteste l'idée que les sciences seraient un savoir véritable : elles ne sont qu'« un compte rendu de perceptions sensibles » et « un amalgame de celles-ci et de concepts d'entendement, forces, matières, etc. », un savoir qui contient soit des éléments perceptifs subjectifs, soit des productions d'un entendement qui dogmatise¹². Toute philosophie authentique comporte un moment sceptique¹³, en l'occurrence lorsqu'il s'agit de montrer l'inconsistance des déterminations finies : faire de l'existence du fini la pierre de touche de la vérité en philosophie c'est dogmatiser sans s'en apercevoir, et trahir ainsi ce qu'il y a de grand dans le scepticisme. C'est ainsi que Hegel voit dans les dix tropes sceptiques¹⁴ une attaque contre le « dogmatisme de la conscience commune », contre la certitude des choses et des faits de conscience »¹⁵, ce qui fait du scepticisme une réfutation « populaire » du fini, c'est-à-dire non-philosophique¹⁶. Par rapport au développement sur la certitude sensible dans la *Phénoménologie* on peut estimer qu'il y a une certaine continuité pour ce qui est de la valeur à accorder au scepticisme, sauf que c'est à la *conscience elle-même* d'éprouver le caractère fini de son objet, c'est-à-dire la non-vérité de son savoir :

« La conscience naturelle s'avèrera être seulement concept du savoir ou savoir non réel. Mais en tant qu'immédiatement elle se tient plutôt pour le savoir réel, ce chemin a pour elle signification négative, et ce qui est la réalisation du concept lui vaut plutôt comme perte d'elle-même ; car, sur ce chemin, elle perd sa vérité. Pour cette raison, on peut le regarder comme le chemin du doute [*Zweifel*], ou à parler plus proprement, comme chemin du désespoir [*Verzweiflung*] »¹⁷.

La différence par rapport au doute sceptique c'est qu'il ne s'agit pas ici de critiquer les opinions, les dogmes en laissant intacte la base des phénomènes mais de montrer que dans la série des phénomènes de l'Esprit les phénomènes de la conscience correspondent à un savoir étroitement circonscrit, dont la valeur est inversement proportionnelle à son extension. Le savoir de la certitude sensible semble d'une richesse sans limites et pourtant sa pauvreté est extrême car elle ne donne de la réalité qu'une approche superficielle. La certitude sensible est un savoir immédiat qui pose l'être sans le déterminer et qui le perd en voulant le garder : le passage du singulier à l'universel pose à même ce pré-objet de la conscience *la*

¹¹ Ibid., p. 26.

¹² Ibid., p. 33.

¹³ Ibid., p. 34.

¹⁴ Ces tropes sont ceux 1° de la diversité des animaux, 2° des hommes, 3° des organes sensoriels, 4° des circonstances, 5° des situations, distances et lieux ; 6° des mélanges, 7° des différentes grandeurs et constitutions des choses, 8° de la relation, 9° de la fréquence ou rareté, 10° de la diversité de culture, mœurs, lois.

¹⁵ Hegel, *La relation...*, p. 34.

¹⁶ Ibid., p. 51.

¹⁷ *Phénoménologie*, p. 136.

condition formelle de la phénoménalité, la pluralité qui prend ici la forme non-médiatisée du passage dans l'opposé. Le ceci devient autre et cette altérité ne vient ni du temps ni de l'espace comme tels mais de l'essence logique de l'universel comme vérité du ceci sensible. Sans le dire Hegel présuppose ici, comme Aristote (et la philosophie occidentale) que dire c'est dire quelque chose de sensé¹⁸. On ne peut se soustraire au langage et se confiner dans une sorte d'hébétude face à la singularité du réel et dès qu'on parle on fait *l'expérience non-médiatisée de la médiation* qui assure le passage du singulier à l'universel. Ce qui autorise à parler d'une expérience non-médiatisée c'est que Hegel parle à ce sujet de « renversement » (*Verkheren*) : or la spéculation n'est pas le renversement d'un opposé dans l'autre et est-ce un hasard si on retrouvera le même terme (le monde renversé, *verkherte Welt*) lorsqu'il faudra de nouveau penser le rapport interne au phénomène entre son être et sa loi ? Le renversement conserve la structure duale ou oppositionnelle qu'il s'agit justement de dépasser, ce qui fait qu'il n'est pas philosophiquement satisfaisant.

La perception et l'émergence de la réflexion ontique

Avec la perception on a affaire à la saisie immédiate du vrai (*Wharnehmung*), l'expérience ne saurait être aussi formelle et aussi simple que celle de la certitude sensible. On pourrait s'attendre à ce que la perception soit la voie royale du phénomène : si comme le dit Kant la sensation est l'indice d'un réel dans sa présence directe¹⁹, la perception qui l'objective en représentation devrait nous conduire à une approche perspectiviste sur la réalité des choses. On comprendrait alors le rapport étroit entre la réalité et la phénoménalité : est réel ce qui se présente à un sujet percevant sous la forme d'une multiplicité d'aspects plus ou moins convergents. La perception ne peut conduire à la phénoménalité du réel que dans la mesure où la pluralité aspectuelle est celle *de la chose elle-même* perçue par la conscience. L'aporie de la certitude sensible était l'absence d'intentionnalité et de destinataire : la perception est bien perception *d'une* chose *pour* et *par* un sujet, ce qui représente un progrès certain. Pas de *percipi* sans un *percipere* et inversement. L'intentionnalité leste la perception d'un contenu réel et rattache le *perceptum* à la présence d'un destinataire. La perception rend possible l'émergence de la structure du phénomène comme *relation réciproque* entre le sujet et l'objet, la conscience et la chose perçue. Cette réciprocity fait toute la limite de la perception : le phénomène risque de n'être saisi que dans une *relation spéculaire* où sujet et objet se reflètent. Le sens de la dialectique de la perception est de détruire cette fausse réflexion qui renvoie à la thèse de l'esprit miroir du monde et de la remplacer par la thèse de la réflexion ontique : *c'est la chose perçue qui se réfléchit elle-même*. La réflexivité de la chose particulière introduit ainsi une deuxième condition de la phénoménalité, outre celle de l'intentionnalité.

Dans la perception l'universalité est le principe général, tout comme les moments qui se différencient immédiatement en elle, le Je et l'objet. En

¹⁸ On fait référence au célèbre passage de la *Métaphysique* où Aristote réfute indirectement ceux qui nient la validité du principe de contradiction en exigeant qu'ils parlent et disent quelque chose de sensé, sous peine d'être assimilés à un végétal.

¹⁹ Kant, *O.P.*, I, p. 906.

soi ou pour nous les deux sont l'universel mais comme dans leur rapport c'est l'opposition qui l'emporte, un des deux apparaît comme l'essentiel, l'autre comme inessentiel. C'est d'abord « l'Un déterminé comme le simple »²⁰, l'objet, qui est l'essence et est indifférent au fait d'être perçu, le percevoir étant considéré comme inessentiel²¹. L'universalité de l'objet est un médiatisé, produit de la dialectique de la certitude sensible et cette médiation s'exprime sous la forme de la chose aux multiples propriétés : le simple (*einfach, Einfachheit*) n'est pas l'unité abstraite mais l'unification d'une multiplicité sensible. Le ceci sensible est présent ici comme ceci sursumé, comme *propriété* déterminée. Dans l'élément de l'universalité les propriétés sont autant de déterminités universelles indifférentes les unes à l'égard des autres. L'universalisation qui a lieu à même le sensible fait passer de la chose aux multiples propriétés (*das Ding von vielen Eigenschaften*) à la choséité ou l'essence pure (*die Dingheit überhaupt oder das reine Wesen*). L'universalité de la perception déverrouille la certitude sensible enfoncée dans l'*hic* et *nunc* mais cette universalité reste encore abstraite comme l'indique le terme de *choséité* ou le qualificatif de *pur* : la choséité c'est l'universalisation immédiate du ceci sensible, ce qui se traduit par la juxtaposition de propriétés qui ne sont en rapport que par la forme du « aussi indifférent »²². En tant que *propriétés* elles semblent coexister pacifiquement mais, comme propriétés *déterminées*, elles se différencient et s'opposent : l'existence réelle des propriétés se fait dans un Un qui est « unité excluante »²³, une chose actuelle. Comme le résume Hegel :

« Elle [la chose] est α) l'universalité passive indifférente, le *aussi* des propriétés ou plutôt *matières* multiples, β) la négation pareillement comme simple ; ou le *Un*, l'acte d'exclure les propriétés op-posées, γ) les propriétés multiples elles-mêmes, le rapport des deux premiers moments ; la négation, telle qu'elle se rapporte à l'élément indifférent et s'y déploie comme une multitude de différences ; le point de singularité irradiant en multiplicité dans le medium du subsister »²⁴.

La conscience perceptive est la première intentionnalité véritable qui surgit comme telle dans le mouvement phénoménologique : cette intentionnalité est objectivante car la conscience perceptive se rapporte à un objet qui est le vrai essentiel face à l'acte de percevoir inessentiel. La dualité de l'essentiel et de l'inessentiel est une condition de la phénoménalité : ici c'est le *perceptum* qui est l'essentiel alors que le *percipiens* est affecté de variabilité car le *percipiens* doit rendre sa *perceptio* adéquate au *perceptum*, l'adéquation impliquant le risque de l'inadéquation, la possibilité de l'illusion. D'abord l'objet est purement Un et la conscience aperçoit en lui la propriété universelle qui dépasse la singularité. Comme cette propriété est déterminée, opposée à d'autres, le Un devient médium communautaire universel dans lequel les propriétés sont comme des universalités sensibles. Pourtant le simple et vrai que perçoit la conscience est la propriété pour soi singulière comme ceci sensible, propriété sans négativité, ce qui constitue

²⁰ *Phénoménologie*, p. 160.

²¹ *Ibid.*, p. 160-161.

²² *Ibid.*, p. 162.

²³ *Ibid.*, p. 162.

²⁴ *Ibid.*, p. 163.

une régression vers le ceci sensible²⁵. Ensuite la conscience est refoulée en soi et se sait réflexivement comme la non-vérité face à la vérité : la *réflexion* qui exprimera logiquement la relation intra- et inter-phénoménale apparaît ici du côté de la conscience percevante. Cette réflexion n'a aucun sens psychologique et ne renvoie à aucune intériorité, c'est le redoublement de l'intentionnalité objectivante que Hegel exprime par l'image du refoulement (*zurückgedrängt*)²⁶. L'articulation de l'unité et de la multiplicité se modifie par l'introduction de la réflexivité : de la réflexion immanente au *percipiens* qui croit saisir le vrai en faisant abstraction de sa propre saisie il s'agira de passer à la réflexion immanente au processus global de la perception où la chose se réfléchit elle-même et dans ce mouvement de réflexion va à son fondement, c'est-à-dire à sa perte²⁷, sa dissolution.

La conscience percevante se rapporte à la chose comme Un et si quelque chose qui contredit ce moment se présente, ce ne peut être que le fait de sa réflexion propre. C'est la conscience qui apparaît alors comme le médium universel où la chose montre ses multiples propriétés. Si le *percipiens* est ce milieu où se réfracte en propriétés l'unité de la chose, la chose elle-même est *aussi* ce médium car c'est parce que cette chose est une chose déterminée, avec des propriétés particulières qu'elle est cette chose et pas une autre. La conscience percevante n'attribue pas à la chose cette articulation de l'un et du multiple car pour cela il faudrait dépasser cette opposition, penser le rapport dialectique de l'identité et de la différence – ce qui n'est pas possible car la conscience percevante est *saisie* de l'universel, elle n'est pas pensée de l'universel comme tel. En d'autres termes la conscience percevante n'est pas encore l'entendement. La conscience repousse alors la contradiction en faisant de son savoir de la chose un savoir doublement *relatif* : d'abord un savoir relatif à la conscience qui perçoit, ensuite dans son rapport à la chose elle distingue la chose-pour-elle de façon aspectuelle et la chose en dehors d'elle.

« Est du coup présente-là l'expérience de ce que, *pour la conscience*, qui saisit, la chose se *présente* d'une manière déterminée, mais [qu'] *en même temps*, à partir de la manière où elle se propose, [elle] *est réfléchie au-dehors et dans soi*, ou a en elle-même une vérité op-posée »²⁸.

Le gain opéré par l'introduction de la réflexion est considérable : le rapport spéculaire est dépassé sans que pour autant la réflexion soit prise au sens ontique comme le mouvement propre de la chose. La perception correspond à cet entre-deux, à cette phase médiane qui dissout l'ontologie du réalisme naïf qui peuple le monde de choses fixes et extérieures au sujet. La conscience perceptive distingue entre le moment où la chose est pour soi et celui où elle est pour un autre, chaque chose étant ainsi différente d'une autre et non pas d'elle-même. En posant la chose comme cet être-pour-soi

²⁵ Ibid., p. 164-165.

²⁶ *Phénoménologie*, p. 165 : « Du coup, est présent-là maintenant, en l'acte de percevoir [...] l'aspect selon lequel la conscience se trouve refoulée dans soi », c'est-à-dire que « la *non-vérité* qui se rencontre là tombe en elle ».

²⁷ Selon le jeu de mots spéculatif hégélien entre *Grund* (fondement) et *zugrunde zu gehen* (disparaître).

²⁸ Ibid., p. 168.

excluant, elle pose la relation de cet Un avec ce qu'il exclut, c'est par son caractère absolu que la Chose est en relation à d'autres, ce qui est contradictoire.

« L'ob-jet est plutôt d'un seul et même point de vue le contraire de soi-même, pour soi dans la mesure où il [est] pour autre chose, et pour autre-chose dans la mesure où il est pour soi. Il est pour soi, réfléchi dans soi, cet être Un pour soi est posé dans une unité avec son contraire, l'être pour un autre, et pour cette raison, seulement comme [quelque chose de] sursumé ; ou cet être pour soi est tout aussi inessentiel que ce qui seulement devait être l'inessentiel, à savoir la relation à autre chose. »²⁹

La « sophistiquerie »³⁰ à l'œuvre dans la conscience percevante et qu'on retrouve dans le prétendu « bon sens » consiste à repousser cette contradiction en séparant l'un et le multiple, le pour-soi et le pour-un-autre. L'intentionnalité de la conscience percevante n'est pas seulement objectivante, elle est aussi *réifiante* : elle veut figer ce qui est un mouvement d'échange des déterminations. Le mérite de cette figure est de faire surgir la relation dans l'être, le mouvement au cœur des choses et par là-même de faire éclater le concept ontologique de la *res*. La phénoménalisation de la chose va de pair avec la récusation d'une *ontologie statique* dans une conception hiérarchique et ordonnée du monde. On peut se référer ici à l'ontologie wolffienne qui distingue le *nexus elementarum* et le *nexus rerum* : le *nexus elementarum* renvoie à l'assemblage de substances simples, inévidentes qui forment l'étendue des corps du *nexus rerum*. La référence à Wolff n'est pas ici superflue car, comme ces centres simples sont des *forces* différentes des phénomènes, la transition de la perception à l'entendement qui peuple le monde de forces invisibles s'avère d'autant plus crédible d'un point de vue phénoménologique. Ce n'est pas la dynamique comme contribution originale à la science du mouvement qui est visée comme telle par Hegel dans l'analyse qui suit mais *l'hypostase de la force* dans la physique post-newtonienne.

L'entendement et la phénoménalité : la critique du dualisme ontologique

La dimension *antimétaphysique* de l'analyse phénoménologique consacrée au *Verstand* est soulignée par Hegel lui-même qui parle de monde suprasensible. De la critique antimétaphysique à la négation de la métaphysique il y a un pas qu'on ne saurait franchir : Hegel n'est pas Nietzsche et la critique nietzschéenne des *Hinterwelter* n'est pas fondée sur les mêmes principes que celle de Hegel. Quels que soient les rapprochements possibles³¹ une refondation dialectique de l'ontologie (Hegel) n'a rien à voir avec une déconstruction de toute ontologie par une découverte des présupposés moraux de toute pensée métaphysique

²⁹ Ibid., p. 171.

³⁰ Ibid., p. 172.

³¹ Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, 1966, Seuil, L. I, Le Renversement de la métaphysique, où l'auteur esquisse, contre les analyses de Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, 1962), les parallèles possibles entre Hegel et Nietzsche pour ce qui est de la critique du dualisme.

(Nietzsche). Il est certain que la critique hégélienne du dualisme incite à faire ce rapprochement avec Nietzsche, même si le perspectivisme nietzschéen reste indépassable contrairement à Hegel pour qui le phénomène, quoiqu'essentiel, demeure une catégorie insuffisante pour penser le réel comme totalité.

La conscience percevante correspondait à la naissance de l'intentionnalité (se rapporter à un objet extérieur et différent de la conscience) ainsi qu'à son déclin. Celui-ci se produit quand l'être-pour-soi et l'être-pour-un autre cessent d'être opposés, ce qui est le cas en soi ou pour nous, mais pas encore pour la conscience percevante devenue entendement. L'objet de la conscience est en soi concept³², mais la conscience n'est pas encore concept pour soi, « elle ne se connaît donc pas cet ob-jet réfléchi »³³. La réflexion du contenu de la conscience ne s'accompagne pas d'une saisie réflexive de la conscience : il y a un décalage structurel entre l'autoréflexion de la chose et la réflexion de la conscience, ce qui se traduit par l'objectivation résiduelle de « l'essence ob-jective » hors de l'entendement sous la forme de la force³⁴. La vérité de la figure de la perception consiste dans l'unité de l'être pour soi et de l'être pour autre chose, la dissolution des moments les uns dans les autres. Cette vérité appréhendée objectivement par la conscience entre en scène avec la *différence de la forme et du contenu* – l'un des moments représente l'essence comme medium universel ou subsister de matières indépendantes, et l'autre moment est le mouvement de passage de ces matières l'une dans l'autre. Ce mouvement est objectivé sous la forme du Un ou de la force refoulée dans soi à partir de son extériorisation³⁵. L'unité fonctionnelle de la force et de son déploiement opère la relève des déterminations contradictoires de la perception – la coexistence des matières indifférentes dans le médium universel et l'unité excluante de la chose. La représentation dynamique de l'être permet de penser un régime, en apparence non contradictoire, entre l'unité et la multiplicité. La tension permanente entre le sujet et l'objet, qui venait compliquer le rapport entre le médium passif et l'Un excluant, semble trouver sa résolution dans la *force* où l'être se redouble non pas horizontalement comme dans la perception mais verticalement comme ce qui dans l'objet est « non-objectif », à savoir « [l']intérieur des choses »³⁶.

La force hérite des déterminations du *percipere* et du *percipi*³⁷, à ce titre elle pourrait donner la clef d'une analyse à la fois physique et métaphysique du réel. D'ailleurs aussi bien la métaphysique classique que la philosophie critique ont recours à ce concept de *force* chaque fois qu'il faut définir ce qui rend possible l'existence et l'intelligibilité du phénomène. Que la force soit une alternative à l'atomisme moderne et au mécanisme cartésien

³² Dans la *Logique* le concept sera présenté comme le mouvement de syllogisation réciproque de l'universel, du particulier et du singulier, ce qui est implicite ici dans les figures de la conscience et qui devient explicite avec l'Entendement.

³³ *Phénoménologie*, p. 175.

³⁴ *Ibid.*, p. 176.

³⁵ *Ibid.*, p. 177-178.

³⁶ *Ibid.*, p. 179.

³⁷ Quand Hegel parle de la force refoulée (*die in sich aus ihrer Äusserung zurückgedrängte, oder die eigentliche Kraft*) on se rappellera que ce terme de refoulement était celui qu'il utilisait pour caractériser la conscience dans la figure de la perception (voir *supra*).

dans la tentative leibnizienne de concilier la physique aristotélicienne avec le *modus operandi* de la science moderne³⁸ – qu'elle soit nécessaire dans l'idéalisme transcendantal pour penser le remplissement de l'espace et la réalité³⁹, son concept est bien au croisement de la physique et de la métaphysique. Nécessaire dans le cadre de la science moderne lorsqu'il s'agit de remplacer les formes substantielles, utile dans les sciences appliquées de la métaphysique lorsqu'il s'agit de penser le développement de l'esprit sur le modèle de la physique (les forces de l'âme/les forces dans la matière), ce concept apparaît du point de vue hégélien comme la meilleure façon d'unifier les phénomènes *en partant de ces phénomènes eux-mêmes*. Si on effectue une rupture épistémologique avec le monde de la perception (physique aristotélicienne) et si on veut échapper aux insuffisances d'un savoir inductif, il faut dépasser les sens (certitude sensible, perception) sans renoncer au divers sensible pour trouver la cause et la raison des phénomènes : la cause qui les produit dans l'être et la raison intelligible qui explique que les phénomènes forment une série spatiotemporelle déterminée et cohérente. La certitude sensible échouait à dépasser la ponctualité de l'*hic* et *nunc* : la force et son extériorisation permettent de penser la continuité de l'être sous la forme d'une série de phénomènes qui échappent à la contingence de leur apparition si on trouve la *loi* qui rend compte de leur production. La conscience percevante n'arrivait pas à (s') expliquer le passage des déterminations opposées les unes dans les autres : le contenu déterminé de la loi du phénomène lève cette difficulté en faisant du passage le mouvement de la phénoménalisation, de l'extériorisation de la force et de son retour en soi. En un sens le phénomène est ce qu'il y a de plus haut dans la sphère sensible et c'est pourquoi Hegel clôt la série phénoménologique de la Conscience par lui. C'est ce qu'il y a de plus haut quand on se cantonne à une *approche phénoménologique du Phénomène* (par opposition à une approche logique) et quand on absolutise le couple force/phénomène comme le montre la dialectique de l'entendement.

La dualité de l'Un excluant et des matières indifférentes se retrouve dans la force et son extériorisation mais dans un régime ontique différent, sous la forme d'une relation verticale entre l'intérieur et l'extérieur. Si cette relation n'est pas verticale au début, l'approfondissement de cette relation va de pair avec la fausse intériorisation du phénomène sous la forme d'un

³⁸ Leibniz, *De la nature elle-même, ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions*, 1698, in *Opuscules philosophiques choisis*, Vrin, 2001. Le passage suivant montre clairement le lien entre physique et métaphysique : « [...] dans la substance corporelle, il doit se trouver une *entéléchie première*, une certaine capacité première (*próton dektikon*), à savoir la force motrice primitive qui s'ajoute à l'étendue (ou à ce qui est purement géométrique) et à la masse (ou à ce qui est purement matériel) et qui agit toujours, mais se trouve diversement modifiée, par la concurrence des autres corps et leurs tendances ou impulsions. Et c'est ce même principe substantiel qui, dans les vivants, s'appelle *âme*, dans les autres êtres, *forme substantielle*, et qui, en tant qu'il constitue avec la matière une substance véritablement une, ou une unité par soi, est ce que j'appelle Monade. Supprimez ces unités véritables et réelles : les corps ne seront plus que des êtres par agrégation, ou plutôt, c'en est la conséquence, ne seront plus de véritables êtres » (p. 219).

³⁹ Dans les *Premiers principes de la métaphysique de la science de la nature*, O.P, t. III, p. 437, selon Kant la dynamique correspond à la catégorie de la qualité comme le rappelle le Corollaire général à la dynamique : le « REEL dans l'espace » rempli correspond à la « *force de répulsion* », le NEGATIF par rapport au réel à la « *force attractive* », la LIMITATION à la « *degré de remplissement de l'espace* ».

intérieur distinct et séparé. La force est d'abord force refoulée dans soi face aux matières qui sont son Autre. Comme *elle-même* est ces matières, elle est sollicitée à s'extériorer à partir d'elle-même, c'est-à-dire d'une *autre* force, chacune étant à la fois sollicitante et sollicitée⁴⁰. Si Hegel insiste ici sur la *réciprocité* des déterminations, c'est parce qu'elle ne suffit pas pour penser l'autogenèse du réel, si la relation réciproque ne fait que *s'ajouter* à des entités fixes et séparées. La réciprocité comme relation de termes déjà en relation avec leur Autre déconstruit les présupposés de toute ontologie réaliste et surtout empêche le raisonnement métaphysique d'absolutiser le commencement sous une forme temporelle (origine) ou intemporelle (principe). Il n'y a pas de force première (*Urkraft*) absolue pas plus qu'il n'y a de priorité de la force par rapport à sa manifestation⁴¹, si par là on se représente une force qui ne se manifesterait pas.

« D'abord entre en scène la seconde force, comme ce qui sollicite, et au vrai comme médium universel selon son contenu, en regard de celle qui est déterminée comme [force] sollicitée ; mais, en tant que celle-là est essentiellement alternance de ces deux moments, et elle-même force, elle n'est en fait également médium universel *qu'en tant d'abord qu'elle se trouve sollicitée à cela*, et de même seulement aussi unité négative, ou ce qui sollicite à l'acte de faire retour de la force, *par là qu'elle se trouve sollicitée*. Du coup aussi, cette différence qui trouva place entre les deux, que l'une devait être ce qui *sollicite*, l'autre ce qui est *sollicité*, se transforme dans le même échange des déterminités l'une avec l'autre. »⁴²

La différence de *contenu* consiste à poser la différence entre la force refoulée dans soi et les matières, la différence de *forme* consiste à poser la différence entre une force sollicitante et une force sollicitée, et ce qui advient dans la conscience, c'est justement le pur échange de déterminités. Du coup ces moments ne peuvent plus être considérés comme propres à deux pôles opposés : la force n'est effective que dans son extériorisation qui est un acte de se sursumer soi-même⁴³. « La réalisation de la force est donc en même temps perte de la réalité », au sens de la permanence objectiviste des moments, ce qui fait que l'universel que l'on obtient par-là est différent de l'universel encore objectif de la perception : c'est un universel en soi et pour soi, « l'intérieur des choses, comme *intérieur* qui est la même chose que le concept comme concept »⁴⁴. A la critique du primat de l'origine (puisque la force est double et que ce redoublement relativise l'unité de la force) s'ajoute une seconde critique : si « la *vérité* de l'être est l'essence »⁴⁵, comme l'écrira ultérieurement Hegel, on peut interpréter cette intériorisation de l'être à la fois comme un progrès et une source d'illusions. Un progrès par rapport aux figures précédentes de la Conscience, mais aussi une source d'illusions car Hegel montre ici comment s'opère le *transitus* métaphysique

⁴⁰ *Phénoménologie*, p. 180-181.

⁴¹ Dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques, Science de la Logique*, Vrin, 1986, I, §136, Hegel critique Herder pour avoir appliqué le concept de force à Dieu (*Gott*, 1787) car la force est un concept inférieur à celui de but qui renvoie à l'autoréalisation du concept (p. 389-390). Herder use et abuse du concept de *Kraft* dans ses *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791).

⁴² *Phénoménologie*, p. 181.

⁴³ *Ibid.*, p. 182-183.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁵ Hegel, *Science de la Logique, Doctrine de l'Essence*, Aubier, 1976 p. 1.

du sensible à l'intelligible comme sublimation du sensible. La critique du suprasensible se fait habituellement au nom de présupposés ontologiques, comme le matérialisme ou l'empirisme qui partent d'une thèse de l'être comme être corporel ou être donné dans l'expérience sensible. Ici la critique de la genèse du suprasensible ne porte pas sur son existence ou son inexistence par rapport à un critère de vérité et de réalité mais sur le processus de *dédoublement*, de *redoublement* de ce qui est donné dans le phénomène. Ce qui menace la bonne compréhension du phénomène c'est le risque d'un dédoublement du phénomène où la *tautologie* explicative remplace l'*automanifestation* du sens de l'être. En ce sens l'originalité de la critique hégélienne se démarque de celle de Kant : la question n'est pas de savoir si nous pouvons connaître les choses en soi ou si notre connaissance n'est que phénoménale. Il s'agit pour Hegel d'identifier la structure même d'un discours où la sursumption du donné opérée à même celui-ci est réifiée sous la forme d'un être intelligible, ce qui s'avère être ici une pseudo-transcendance. Le choix hégélien du sens (« *le concept comme concept* »), c'est-à-dire le déploiement du sens dans ses conditions sensibles de manifestation, le sens comme totalité, s'oppose radicalement à la thèse d'une hétérogénéité ontologique qui ferait du phénomène ce qui, quoique bien fondé, serait un moindre-être par rapport à ce qui est vraiment en réalité.

Ce processus que Hegel est le premier à identifier est la condition de la transcendance métaphysique, du dépassement du sensible. Le dédoublement de la force en force sollicitante et force sollicitée se retrouve dans le redoublement du réel auquel on assiste lorsque l'intérieur des choses redouble le monde des phénomènes. Le but de Hegel est double : *critiquer le procédé artificiel* qui fait naître l'essence de l'existence effective et projette dans un *arrière-fond* cette essence⁴⁶ par une sorte de mouvement rétrograde impensé comme tel⁴⁷ ; *radicaliser la pensée métaphysique* en pensant l'immanence absolue du sens au sensible, de la loi et de sa phénoménalisation. Toute l'ontologie hégélienne renvoie à l'histoire des idées les controverses relatives aux définitions de l'essence et de l'existence car pour Hegel, aussi choquant que cela soit par rapport à ceux qui ont pensé à partir de ces distinctions traditionnelles, le vocabulaire classique de l'ontologie est *condamné* pour avoir ignoré le dialectique, la négativité, dans la considération spéculative de l'identité de l'être et de la pensée.

La conscience comme entendement a maintenant une relation médiante à l'intérieur des choses par l'intermédiaire du jeu des forces. Ce qui permet ce rapport c'est le déploiement phénoménal de la force : Hegel distingue ici l'apparence (*Schein*) et le phénomène (*Erscheinung*). L'apparence est « l'être qui immédiatement en lui-même est un *non-être* » alors que le phénomène est « un *tout* de l'apparence »⁴⁸ : l'apparence est ce qui est intrinsèquement inconsistant en raison de l'identité immédiate de l'être et du non-être mais le phénomène est une alternance réglée d'être et de disparaître où s'exprime le jeu des forces. L'apparence est pour ainsi dire un

⁴⁶ Dans la *Doctrine de l'essence* Hegel emploie cette expression d' « arrière-fond » (*Hintergrund*) pour qualifier l'essence prise comme vérité de l'être (*Doctrine de l'Essence*, p. 1)

⁴⁷ La conférence de Bergson sur *Le possible et le réel* (1930) formule ce processus de dédoublement du réel mais, bien entendu, ce que dit Bergson sur la plus grande richesse du possible s'opposerait à Hegel pour qui il y a une prime donnée à l'effectivité.

⁴⁸ *Phénoménologie*, p. 185.

phénomène coupé de sa source, voué comme tel à l'impermanence et l'insignifiance, alors que le phénomène comme « *tout* de l'apparence » renvoie à la série dont il est un membre et à la loi de cette série. L'entendement différencie encore le mouvement de réflexion qui se produit ici de la réflexion de la conscience dans soi-même : le vrai reste encore un vrai objectif, un extrême par rapport à elle⁴⁹. A cette première interprétation du « *tout* de l'apparence » on peut en ajouter une deuxième : Hegel évoque tout de suite après cette distinction *Schein/Erscheinung* le concept de *monde* : or on sait depuis la critique de la cosmologie rationnelle par Kant que le monde se distingue de la nature par sa dimension totalisatrice. « Le *tout* de l'apparence » renverrait alors non pas à la critique kantienne comme telle mais à la dimension omnicompréhensive, totalisatrice, à l'œuvre dans le dualisme métaphysique qui oppose deux mondes.

Cette objectivité du vrai se présente sous la forme d'une représentation topique de l'être dédoublé en deux mondes, le « *monde sensible* [entendu] comme le [monde] *phénoménal* » et le « [monde] *suprasensible* [entendu] comme monde *vrai* »⁵⁰. La transcendance métaphysique est pour la première fois exposée comme dépassement-redoublement du monde phénoménal qui conditionne toute relation imaginable entre eux (participation, image, émanation, etc.). Hegel ruine ici la fiction qui faisait du suprasensible ce qui est premier par rapport au phénoménal, que ce premier soit connu ou qu'on le pose comme inconnaissable (Kant). Ce monde au-delà du monde phénoménal est « vide » en tant qu'il est « le rien du phénomène »⁵¹ : ce qui transcende le phénomène est aussi ce qui transcende toute explication, ce qui laisse l'alternative entre la nature *transcendante* ou la nature *transcendantale* de cet autre monde. Dans un cas la transcendance échappe à la raison qui est remplacée par des modes de connaissance supra-rationnels comme l'intuition intellectuelle, dans l'autre la nature transcendantale de l'Absolu fait de celui-ci une Idée heuristique dans une approche réductionniste qui s'en tient *de facto* aux phénomènes.

« S'il n'y avait rien de plus en ce qui concerne l'intérieur [...] il ne resterait alors rien d'autre que de s'en tenir au phénomène, c'est-à-dire de prendre comme vrai quelque chose dont nous savons qu'il n'est pas vrai ; ou, pour que néanmoins dans le vide, qui au vrai n'est advenu que comme vacuité des choses objectives, mais qu'il faut aussi, comme *vacuité en soi*, que l'on prenne pour la vacuité de toutes les relations spirituelles et des différences de la conscience comme conscience, -pour que donc dans cet ainsi *totalelement vide*, que l'on nomme aussi le *sacré*, il y ait néanmoins quelque chose, [il ne resterait rien d'autre que] de le remplir avec des rêveries, des phénomènes que la conscience s'engendre elle-même »⁵².

S'en tenir au phénomène non vrai c'est bien ce que font les kantien pour qui la connaissance phénoménale remplace la connaissance des choses en soi ; inversement ceux qui remplissent ce vide avec leurs rêveries discréditent la connaissance phénoménale en faisant de cet au-delà un

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., p. 186.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., p. 187.

Absolu transcendant. On peut penser ici à Eschenmayer qui insiste sur cette dimension extatique de la connaissance de l'Absolu :

« [...] Il se trouve également dans notre âme un tressaillement intime pour fléchir le genou devant Dieu qui s'enfante dans notre savoir et pour adorer en quelque sorte son idée spécifique. La connaissance et la foi se comportent comme les pôles d'un monde visible et d'un monde invisible. Ce qui se trouve dans le monde visible ne peut être connu que par la représentation, le concept ou l'idée ; ce qui se trouve dans le monde invisible ne peut être présent que par la révélation. Dieu est absolument inaccessible pour la raison, et pourtant totalement manifeste dans la foi. Qui le rabaisse au cercle de l'idée ou du concept se prive de sa propre félicité. »⁵³

Ce monde supra-phénoménal a surgi du phénomène, il est rempli par lui⁵⁴, ce qui donne la clef de la compréhension de leur rapport : si « la *vérité* du sensible et [du] perçu est d'être *phénomène* », un être immédiat sursumé et posé à nouveau dans l'immédiateté, l'unité de l'immédiateté et de la négativité, alors réciproquement « le suprasensible est [...] le *phénomène* comme *phénomène* »⁵⁵. Si le phénomène est le dépassement de l'immédiateté, il n'y a pas de raison de le séparer du suprasensible qui opère ce dépassement à même le phénomène : le phénomène a pour ainsi dire la consistance de son inconsistance propre, il est l'annulation de son propre être tout en étant apparition du suprasensible qui comme tel se phénoménalise sans reste. L'entendement ne parvient pas du premier coup à cette unité du sensible et du suprasensible, il passe phénoménologiquement par une radicalisation du dualisme. En fonction de ce que l'on sait sur l'échange des déterminations des deux forces, la sollicitée et la sollicitante, c'est du côté de l'intérieur ou de la force que les différences s'annulent dans ce que Hegel appelle une « différence universelle » qui est « le *simple jeu de la force elle-même* », la « *loi de la force* »⁵⁶. Dans l'expression légale de la force la différence universelle est exprimée comme « image *permanente* du phénomène instable », le monde suprasensible devient alors un « *calme royaume de lois* »⁵⁷. Comme chaque loi est encore affectée d'une détermination (des circonstances, etc.) l'entendement cherche à réduire les différentes lois sous une formule unique, une seule loi (par exemple la loi d'attraction universelle) où serait exprimé le concept pur de la loi⁵⁸. Cette loi unique perd en compréhension ce qu'elle gagne en extension : elle embrasse tout mais elle procure un gain cognitif minime puisque son sens est que « toute effectivité est en elle-même conforme à la loi »⁵⁹. La différence de la loi et du phénomène se reproduit à l'intérieur de la loi elle-même. La loi particulière, déterminée est distincte du concept de la loi : la loi exprime le

⁵³ Eschenmayer, *La philosophie dans son passage à la non-philosophie*, Vrin, 2005, §41, p. 180.

⁵⁴ *Phénoménologie*, p. 187.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁵⁸ Pour confirmer les propos de Hegel on peut songer aux différentes applications qui furent faites de l'*attraction* newtonienne : de Hume qui prétendit être le Newton du monde intellectuel en pensant l'association des idées à partir du paradigme newtonien à Saint-Simon et Fourier qui tous deux eurent l'ambition de fonder une théorie rationnelle de la société humaine.

⁵⁹ *Phénoménologie.*, p. 191.

rapport de termes différents dont l'unité doit être posée, ce qui correspond alors à la « *nécessité* intérieure de la loi »⁶⁰. A la dualité de la loi et du phénomène se superpose la dualité interne entre le concept de la loi et la loi : ce concept de la loi est de nouveau une force, pas la force refoulée en soi mais la force comme unité des différences posées et exprimées dans la loi. Ainsi on distinguera l'apparition de la loi sous la forme de l'électricité positive et négative et l'essence même de l'électricité qui, une fois, posée, contient la nécessité de division de l'électricité en positif et négatif⁶¹. La force électrique est ainsi abstraitement séparée de ses propriétés ou elle se rapporte à ses propriétés sur le mode de l'avoir, ce qui ne dépasse pas le stade de la « *nécessité* extérieure »⁶². La définition de l'électricité comme positive et négative repose ici sur une confusion et non une articulation entre le concept, ou l'essence et l'existence de la force⁶³.

« Ou bien l'universel, la force, est indifférent en regard de la partition qui est dans la loi, ou bien les différences, parties de la loi, le sont l'une en regard de l'autre »⁶⁴

La loi comme intérieur des choses est pourtant cette *différence intérieure* seulement l'entendement s'attribue ce mouvement de différenciation qu'il distingue de la Chose et transforme en activité d'explication de nature formelle.

« Se trouve donc énoncée une *loi*, [et] de celle-ci se trouve différencié, comme la *force*, son universel en soi, ou le fondement ; pourtant de cette différence l'on dit qu'elle n'en est pas une, mais [que] bien plutôt le fondement est disposé tout comme la loi. L'événement singulier de l'éclair, par exemple, se trouve saisi comme [quelque chose d']universel, et cet universel énoncé comme la *loi* de l'électricité : l'explication ressaisit ensuite la loi dans la force [entendue] comme l'essence de la loi. Cette force est ainsi *disposée de telle sorte* que, lorsqu'elle s'extérieure, viennent au jour des électricités opposées, qui disparaissent à nouveau les unes dans les autres, ce qui veut dire que *la force est disposée exactement comme la loi* ; on dit que les deux ne sont aucunement différentes. Les différences sont l'extérioration universelle pure, ou la loi, et la force pure ; mais les deux ont le même contenu, la même disposition ; la différence comme différence du contenu, *i.e.* de la *Chose*, se trouve donc aussi à nouveau soustraite. »⁶⁵

L'explication d'un phénomène donné, ici la production d'un éclair, passe par la distinction entre l'universalité en soi (la force) et la loi particulière, sauf que cette force et cette loi ont le *même contenu* puisqu'il s'agit d'expliquer les phénomènes électriques à partir de l'opposition entre l'électricité positive et l'électricité négative. *L'explication remplace l'autodiction de l'être comme phénoménalisation de la loi, comme manifestation pleine et entière.* L'explication du phénomène consiste à redoubler celui-ci par la présupposition d'une force formellement distincte

⁶⁰ Ibid., p. 191.

⁶¹ Ibid., p. 192-193.

⁶² Ibid., p. 193.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., p. 194.

⁶⁵ Ibid., p. 194-195.

d'une loi qui toutes deux expriment le même contenu. Le seul avantage qu'apporte l'explication c'est que la différence des moments (force/loi) est mise en rapport par l'entendement avec le contenu, cet intérieur des choses artificiellement séparé de la sphère phénoménale. Quand le « mouvement tautologique » de l'entendement⁶⁶ est compris comme celui de la Chose elle-même, l'intérieur change d'aspect : la loi comme image stable du monde phénoménal perd son caractère statique en raison de la différence interne qui la constitue. Schématiquement Hegel résume ainsi cette transformation de la loi du phénomène : 1° la répulsion de soi-même de l'homonyme ou l'attraction du non-homonyme, 2° le devenir-égal de l'inégal et le devenir-inégal de l'égal⁶⁷.

« L'homonyme, la force, se décompose dans une opposition qui d'abord apparaît comme une différence autostante, mais qui en fait s'avère *n'en être pas une* ; car c'est l'homonyme qui se repousse de soi-même, et ce repoussé s'attire par conséquent essentiellement, car il est *la même chose* ; la différence faite, comme elle n'en est pas une, se sursume donc à nouveau. Elle se présente du coup comme différence *de la Chose même* ou comme différence absolue, et cette différence de la Chose n'est donc rien d'autre que l'homonyme qui s'est repoussé de soi et ne pose par conséquent qu'une opposition qui n'en est pas une »⁶⁸.

Quand Hegel évoque ici les concepts d'attraction et de répulsion il faut se rappeler que depuis sa Dissertation de 1801, *De orbitis planetarum*⁶⁹, il y a un contentieux entre Newton et Hegel qui préfère la conceptualisation képlérienne. Dans la *Naturphilosophie* de Iéna, puis dans celle de l'*Encyclopédie* on retrouve cette même critique de l'entendement réificateur qui peuple le monde physique d'abstractions et croit avoir trouvé le sens de l'être par une explication dynamique et mécanique des phénomènes. Les préventions de Hegel à l'égard des mathématiques et de la physique mathématisée forment certainement un obstacle épistémologique à la saisie de la fonction de la force dans le discours de la physique moderne⁷⁰. On laissera prudemment ce débat de côté, nourri par une riche littérature critique pour s'en tenir au propos de la *Phénoménologie*. Cette formulation passablement abstraite qui décrit la *répulsion du même* et l'*attraction de l'autre* vise à abolir le régime de la représentation qui pose en extériorité les moments de la loi et sépare la force de la loi. La reconnaissance du caractère contradictoire du processus ici décrit est le point culminant de l'Entendement car c'est là qu'émerge la *rationalité du réel*, si par contradiction on entend la reconnaissance de la négativité même de l'être. Seulement au lieu de passer directement à la solution de cette contradiction avec *l'infinité*, Hegel intercale une analyse qui est la plus difficile de ce

⁶⁶ Ibid., p. 195.

⁶⁷ Ibid., p. 196.

⁶⁸ Ibid., p. 197.

⁶⁹ Hegel, *Les orbites des planètes* (1801), Vrin, 1979.

⁷⁰ Dubarle Dominique, *La critique de la mécanique newtonienne dans la philosophie de Hegel*, *Hegel Tage 1968*, Hegel, *L'esprit objectif*, *L'unité de l'histoire*, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lille, René Giard, p. 113-136.

passage mais aussi peut-être la plus intéressante en évoquant un « deuxième monde suprasensible » ou « monde renversé »⁷¹.

Que veut dire Hegel par là ? Pourquoi le dédoublement du phénomène en monde intelligible et monde sensible ne suffit-il pas ? Le premier monde suprasensible est la sublimation immédiate du monde phénoménal et l'immédiateté résiduelle se manifeste dans la présence de différences qui viennent affecter le concept pur de la loi. Pour éviter la contradiction de la force (une) et de ses différences (multiple) l'entendement redouble ce premier monde par un second monde qui est le renversement du premier. On pourrait croire qu'on a *trois* mondes mais en fait il s'agit seulement de *deux* mondes⁷² – le premier monde qui englobe le monde phénoménal et sa copie immédiate suprasensible, et le monde inversé qui vient de la séparation des moments de la contradiction. Les exemples de Hegel, dont certains renvoient aux textes de Francfort sur la *belle âme*, sont éclairants : si la loi de ce monde est de se venger, selon la loi de l'autre monde la vengeance contre l'autre est en même temps atteinte à sa dignité personnelle. Si le châtiment déshonore l'homme selon la loi du premier monde, il contribue à sauver le coupable selon la loi de l'autre monde. Comment ne pas reconnaître ici l'attitude paradoxale de Jésus décrite par Hegel à Francfort dans *l'Esprit du christianisme et son destin* ?⁷³ La loi du monde renversé correspond au paradoxe de la *belle âme* pour qui *lutter signifie vaincre et renoncer s'accomplir* : « Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, mais celui qui la perdra à cause de moi la trouvera »⁷⁴. Ce que Hegel appelle le monde renversé correspond à la tentative ultime de changer le régime d'interprétation du phénomène en trouvant un sens différent de son sens immanent. La loi du monde renversé est bien d'inverser le sens de ce qui est produit en *opposant à ce sens un autre sens* : il ne s'agit pas d'annuler l'existence du phénomène, par exemple le crime, mais de lui donner un autre sens qui relativise la loi qui en rend compte. Cette prétention à découvrir un autre sens est évidemment une échappatoire qui prétend rendre hommage à la nécessité (la loi du premier monde) tout en s'en affranchissant. Seulement il est inutile de prétendre établir un rapport entre ces deux mondes de telle sorte que le premier serait le véritable en-soi et le second le phénomène sinon « l'entendement [...] retomberait à nouveau à sa position antérieure »⁷⁵ comme dans l'argument classique du troisième homme où la dualité du participable (l'idée) et du participé (le sensible) se reproduit à l'infini puisque chaque idée déterminée renvoie à une idée plus générale.

Pourtant au lieu de penser ces deux mondes suprasensibles comme réellement opposés, il faut penser « le pur échange, ou l'*opposition dans soi-même, la contradiction* »⁷⁶, ou encore « le *contraire en et pour soi* », le monde suprasensible ayant en soi le monde renversé⁷⁷ ou encore l'infinité qui est « le concept absolu (...) l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel (...) »⁷⁸. Dans l'infinité ainsi comprise l'unité ne s'oppose

⁷¹ *Phénoménologie*, p. 197.

⁷² En fait il s'agit du *même* monde envisagé sous des points de vue contradictoires.

⁷³ Hegel, *Premiers Écrits*, Francfort 1797-1800, Vrin, 1997.

⁷⁴ *Évangile selon Matthieu*, 16.25.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 201.

pas à ses différences, l'unité est déjà un opposé, car si l'égal-à-soi est déjà une abstraction, le fait de se dédoubler constitue le sursumer de ce qu'il est et donc de son être dédoublé. C'est une fois que cette infinité ou inquiétude vient au jour à partir de l'intérieur que l'objet pour la conscience est ce qu'elle est, c'est-à-dire que la conscience devient conscience de soi⁷⁹. La conscience devient conscience de la différence comme de quelque chose d'immédiatement sursumé, elle est acte de différencier qui est en même temps non différencié : elle est devenue *conscience de soi*, ce qui correspond à la coïncidence de l'intérieur des choses et l'intérieur qui regarde dans cet intérieur. La conscience de soi est bien cet acte de différencier l'indifférencié et de reconduire ces différences au sein de l'unité : elle est bien cet homonyme qui se repousse de soi-même. La conscience de soi dépasse ici le formalisme du sujet transcendantal qui était pour ainsi dire une coquille vide : le sujet de la connaissance comme fonction impersonnelle de synthèse était opposé à un monde de phénomènes sans que la réalité ultime de ce Je (caractère intelligible) et des phénomènes (la chose en soi) puisse apparaître.

Pourquoi Hegel parle-t-il ici d'*infinité* ? L'hypothèse la plus probable vient des travaux logiques de Hegel à Iéna où des développements similaires sur la force aboutissent à une telle catégorie. Dans la *Logique et la Métaphysique* de 1804/1805⁸⁰ on assiste à la genèse de ce qui sera la découverte même de Hegel, la vie propre de la pensée sous la forme d'un mouvement immédiat d'auto-médiation. Si dans *Foi et Savoir* il a diagnostiqué l'échec des philosophies de la réflexion à saisir l'infinité, si dans le *Droit naturel* il a présenté l'éthicité absolue comme l'actualisation de l'infinité, c'est dans les travaux de 1804/1805 que Hegel traite pour elle-même l'infinité. L'infinité ne signifie pas tant un au-delà du savoir, un dépassement du sujet et de l'objet, que ce mouvement de réflexion de l'être par lequel celui-ci se pose comme totalité. Seulement comme Hegel accepte encore la division entre la logique et la métaphysique, ce mouvement apparaît d'abord comme externe à l'être (logique) avant d'être le fait même de l'être (métaphysique). La césure encore présente n'est pas absolue car l'extériorité du réfléchissant et du réfléchi culmine dans le savoir mathématique et se transforme dans la métaphysique en un Connaître qui est identique à son contenu (l'en-soi) : les moments du métaphysique sont une intériorisation des moments abstraits de la *Relation simple*, point de départ de la logique. Comme Hegel n'a pas encore découvert le moment de *l'essence*, cette autoréflexion de l'être, on assiste à une séparation entre le *moment négatif-dialectique* du logique où aucune détermination ne subsiste mais est entraînée dans le passage à l'opposé et le *moment positif* ou l'étant-en-et-pour-soi. Avec l'infinité Hegel fonde un nouveau régime de discursivité qui n'est ni le régime de l'entendement voué à épeler les déterminités finies du réel en les absolutisant, ni le formalisme de la pensée abstraite. *L'infinité n'est pas l'opposé du fini* mais le mouvement par lequel le fini se sursume ou se pose comme totalité – ou plutôt ce mouvement par lequel le fini sort de soi et passe dans l'unité dans son opposé est justement l'infinité et la sursumption même du fini. Cette infinité-là n'a rien à voir

⁷⁹ Ibid., p. 203.

⁸⁰ *Logique et métaphysique, Iéna 1804-1805*, Gallimard, 1980.

avec le prédicat de l'essence divine, encore moins avec l'infinité mathématique quantitative qui représente la mauvaise réalité.

L'étude du phénomène comme manifestation de l'intelligible, ou la phénoménalisation intégrale du nouménal fait accéder ainsi à la *structure rationnelle de la réalité* : sa dimension syllogistique, expression logique de la dimension processuelle où l'être *se* pose par sa négativité. Du syllogisme où l'entendement opère sans avoir conscience de la relation entre les termes⁸¹ on passe à la syllogisation de l'être ou à l'automédiation qui se traduit par un nouveau phénomène, la *conscience de soi*⁸². La *Phénoménologie* ne peut étudier comme telle cette structure, elle doit montrer les conditions à remplir pour que le Savoir absolu rende possible l'étude des catégories ou essentialités logiques qui pourra être faite indépendamment des figures de la conscience.

Ce commentaire de la Section Conscience a permis ainsi de dégager certains aspects de la pensée hégélienne du phénomène : sans tomber dans l'anachronisme qui ferait de ce texte une anticipation des développements de la *Grande Logique* on trouve ici des concepts qu'on retrouvera plus tard dans l'analyse de la phénoménalité. La dissolution de l'ontologie naïve du sens commun (certitude sensible) et de l'ontologie classique (l'unité de la *res*), la critique de la transcendance métaphysique du fini (les deux mondes), l'identification du suprasensible au phénomène comme tel sont autant de jalons essentiels dans la pensée hégélienne de cette unité de l'intérieur et de l'extérieur, du sens et du sensible, que la *Grande Logique* appelle la *Wirklichkeit*. Pour cela il a fallu penser la *réflexivité de l'être* : l'être n'est pas réfléchi dans et par l'esprit qui le pense, cette réflexion est immanente à l'être même et c'est cette réflexivité qui le rend intelligible. Le phénomène comme tel se révèle donc une étape essentielle pour favoriser le passage d'une ontologie chosiste où les relations sont extérieures aux *relata* à une ontologie où la relation définit les *relata*, selon la doctrine des *relations internes*.

⁸¹ *Phénoménologie*, p. 184-185 : « Le moyen terme qui syllogise les deux extrêmes [nous soulignons], l'entendement et l'intérieur, est l'être déployé de la force, [être] qui, pour l'entendement lui-même, est désormais un *disparaître* ».

⁸² *Ibid.*, p. 205.

