

FORCE, ENTENDEMENT ET MONDE INVERSÉ CHEZ HEGEL*

Tom Rockmore (Duquesne University)

Le paragraphe de Hegel intitulé « Force et entendement » est à n'en point douter l'un des passages les plus complexes de la *Phénoménologie de l'Esprit*, laquelle œuvre est elle-même l'une des plus difficiles d'accès du canon philosophique. Tous les efforts réalisés pour donner sens à ce passage n'ont pas toujours été concluants, quand ils ne se sont pas montrés tout simplement inintéressants. Il y a plusieurs années déjà, J. N. Findlay avait attiré l'attention sur le caractère extrêmement étrange, voire ambiguë du terme « monde inversé »¹. Plus récemment, H.-G. Gadamer en a proposé sa propre interprétation².

La difficulté rencontrée est en partie due à la prose hégélienne, notoirement connue pour son caractère impénétrable. Mais elle s'explique également par le caractère inédit de sa contribution. Si, comme je le pense, Hegel est souvent en avance sur les débats de son temps, la difficulté de saisir sa position réside en ce que ses idées sont souvent très différentes de tout ce qui est alors connu, expliquant pourquoi il faut dorénavant trouver de nouvelles voies susceptibles de les relier aux discussions de l'époque ainsi, bien sûr, qu'à celles de notre temps. Ainsi, je suis quelque peu en désaccord avec l'analyse de Frederick Beiser selon laquelle l'originalité de Hegel est bien trop surestimée, puisqu'il n'y aurait aucune idée réellement nouvelle chez Hegel³. Bien que Hegel s'inspire toujours des discussions qui l'ont précédées, je crois que, si l'on sait où regarder, Hegel est un esprit extrêmement puissant et original, dont la position n'a pas encore été bien comprise.

I. D'une approche épistémologique de Hegel

Dans ce qui suit, je voudrais adopter une approche épistémologique afin de tenter une meilleure compréhension du passage de Hegel précité. Puisque mon point de

* Texte inédit d'une conférence prononcée le 7 juin 2007 à Moscou dans le cadre d'un colloque consacré à Hegel et traduit de l'anglais par Sylvain Camilleri avec l'aide de l'auteur.

¹ Cf. J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, New York, Humanities Press, 1964.

² Cf. H.-G. Gadamer, « Hegel's "inverted world" », in R. Stern (ed.), *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*, London, Routledge, Vol. III, pp. 131-147. Gadamer relie l'analyse hégélienne du monde inversé au problème plus général de savoir comment la conscience devient conscience de soi.

³ Cf. F. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivity (1781-1801)*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 11.

vue va à contre-courant de la recherche hégélienne contemporaine, je me dois de commencer par le justifier. Il faut donc montrer qu'une approche épistémologique est appropriée à un penseur post-kantien qui écrit au début du dix-neuvième siècle. Et, si une telle approche est appropriée, il me faudra également montrer comment elle permet de saisir correctement la contribution de Hegel à la problématique spécifique de cet article.

L'époque contient tous les signes d'une renaissance hégélienne. De nouveaux livres sur Hegel apparaissent plus vite que ce qu'on pourrait les lire, et de nombreux aspects de sa pensée qui avaient jusque là été relativement négligés, voire même jamais abordés, attirent désormais l'attention, et pas toujours d'une manière favorable. Trendelenburg, par exemple, critique la logique de Hegel, et Engels soutient que Hegel a inversé la relation centrale entre la pensée et l'être. Après la mort de Hegel, l'émergence du néokantisme et le développement croissant des sciences modernes a détourné l'attention de plus d'un jugement hâtif dans sa contribution à l'épistémologie. L'intérêt de Hegel pour le problème de la connaissance a également été obscurci par la réception des dénommés « English Hegelians ». Certains d'entre eux, comme le kantien T. H. Green, se sont à peine intéressés à Hegel lui-même. D'autres, qui étaient manifestement plus ouverts, tels que Bradley, avaient cependant des points de vue très éloignés de ceux de Hegel. Et tout cela n'est certainement pas allé en s'arrangeant avec la forte attaque analytique contre l'idéalisme au tournant du vingtième siècle.

Pour cette raison et pour d'autres encore que nous ne pouvons développer ici, il n'y a eu, pendant une longue période, qu'un intérêt minime pour la possible contribution de Hegel à la problématique de la connaissance. Entre-temps, la situation a quelque peu évolué, notamment en raison des penseurs analytiques qui, après avoir fermement suivi pendant près d'un siècle le refus de l'idéalisme proclamé par le premier et très influent tournant analytique, semblent opérer comme un retour à Hegel. Le résultat en est que l'on porte de plus en plus d'attention à la position de ce dernier sur la question de la connaissance, et ce d'autant plus que les penseurs analytiques se montrent souvent concernés par l'épistémologie. Bien qu'une approche épistémologique de Hegel, qui était encore insolite il y a vingt ans, se rencontre désormais plus fréquemment, le rapport entre les efforts actuels pour examiner les idées de Hegel sur la connaissance et les propres positions de ce dernier peuvent au mieux être qualifiés de distants.

Malheureusement, force est de constater que l'attention récente du courant analytique à Hegel ne rend pas la compréhension de la contribution hégélienne à l'épistémologie plus facile mais, au contraire, la complique. La difficulté provient de la particularité ou de la nature spécifique de l'approche analytique. Parmi les facteurs qui peuvent être mentionnés, il y a la supposition selon laquelle Kant a déjà résolu le problème épistémologique, la résistance analytique traditionnelle à l'idéalisme évoquée plus haut et enfin l'approche analytique du problème du réalisme.

Le présupposé selon lequel l'auteur de la philosophie critique résout le problème épistémologique provient de Kant lui-même. Comme on s'en souvient, ce dernier suggère qu'une philosophie digne de ce nom commence et termine son succès avec sa propre œuvre. Cette indulgente auto-évaluation de la philosophie critique demeure très influente dans les cercles de chercheurs. A l'exception notable de Heidegger, la plupart des lecteurs de Kant le considèrent comme un épistémologue. De nombreux commentateurs pensent qu'il n'y pas d'épistémologie après Kant, et, à plus forte raison, certainement aucune épistémologie qui se respecte dans l'idéalisme allemand. Il s'ensuit que l'idéalisme post-kantien, tendance à laquelle Hegel appartient, ne pouvait pas relever de l'épistémologie à proprement parler. Cette conception de l'accomplissement kantien se reflète dans la mauvaise foi de beaucoup d'auteurs analytiques, qui refusent d'admettre qu'ils font quoique ce soit qui pourrait être considéré comme de l'épistémologie.

L'idée selon laquelle Kant résout le problème de la connaissance est clairement problématique. Les contemporains de Kant se sont presque naturellement répartis en trois camps : ceux qui, comme Herder et Hamann, pensaient que sa position n'était pas absolument satisfaisante ; ceux qui, comme Maimon, pensaient que sa position était indépassable mais qu'elle ne pouvait déboucher que sur un certain scepticisme ; et ceux qui pensaient que la position kantienne était sur la bonne voie mais qu'elle avait besoin de se voir prolonger au-delà de la philosophie critique en accord avec son esprit supposé. Cette conception, dont on peut dire qu'elle est inaugurée par Reinhold, s'est progressivement répandue à tous les idéalistes allemands post-kantiens. Mais bien que les jugements sur l'accomplissement kantien aient largement variés, et qu'un nombre non négligeable de penseurs ait reconnu que Kant était sur la bonne voie, aucun contemporain n'a jamais pensé qu'il avait résolu le problème de la connaissance une fois pour toute.

Un second thème important est la résistance très répandue à l'idéalisme comme approche de la connaissance qui se fait jour chez Engels dans le marxisme et chez Moore dans la philosophie analytique. Le marxisme et la philosophie analytique, qui illustrent deux des principales tendances de la philosophie du vingtième siècle, diffèrent considérablement l'un de l'autre. Bien qu'un marxiste puisse être un philosophe analytique et qu'un philosophe analytique puisse s'intéresser au marxisme, tous les deux s'accordent sur le fait que l'idéalisme est une approche de la connaissance qui n'a pas d'avenir. La révolte contre l'idéalisme, qui est l'un des actes fondateurs de la philosophie anglo-analytique telle qu'elle émergeait alors timidement il y a plus d'un siècle, n'a jamais fait l'objet d'une révocation. Dans la philosophie analytique, une ligne ferme court de Moore au retour analytique à Hegel sans l'idéalisme en passant par Strawson – qui se débarrasse de l'idéalisme en traitant Kant comme un empiriste peu ordinaire qui aurait anticipé quelques unes des principales doctrines analytiques. Si,

comme je le pense, l'idéalisme de Hegel est intrinsèque à sa position, alors l'échec à envisager l'idéalisme en réfléchissant sur Hegel aboutit à une interprétation sévèrement compromise de cette même position.

Une troisième difficulté réside encore dans la confusion entre Hegel et le réalisme métaphysique. Tous ceux qui s'intéressent à la question de la connaissance sont réalistes, mais les types particuliers de réalisme peuvent différer considérablement. La tendance analytique à attribuer un réalisme métaphysique (à Kant⁴ et plus récemment) à Hegel⁵ attire très justement l'attention sur la position de ce dernier quant au réalisme, cependant qu'elle l'obscurcit en la lisant d'une manière que Hegel n'aurait certainement pas cautionnée et qui se pose clairement contre lui. Le réalisme métaphysique, ou la prétention de connaître indépendamment de l'esprit le monde extérieur tel qu'il est, est partagé par un bon nombre de penseurs analytiques. Le réalisme empirique est, pour sa part, la contre affirmation qui limite le savoir aux frontières de l'expérience empirique. Finalement, il n'est donc point surprenant que ceux qui s'intéressent à Kant et Hegel leur attribuent souvent cette doctrine, qui est défendue par Kant lui-même à certains endroits de son oeuvre, à l'inverse des idéalistes allemands post-kantiens, y compris Hegel, qui rejettent le réalisme métaphysique et défendent le réalisme empirique.

II. Conscience et empirisme

Des réflexions exposées plus haut, j'infère que nous avons désormais besoin de nous tourner vers le texte hégélien sans préjugés préalables et en particulier sans présupposer ni le rejet de l'idéalisme en général, ni celui de Hegel en particulier, et sans considérer Hegel comme engagé dans le réalisme métaphysique. Cela sera déjà bien assez si nous pouvons comprendre les théories de Hegel sans importer des conceptions qui lui sont étrangères dans son interprétation.

Le passage intitulé « Force et entendement » forme la troisième partie de l'explication, désespérément compliquée, du savoir dans la perspective de la conscience qui récapitule la première grande partie de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Afin de mieux comprendre la discussion amorcée par Hegel, il n'est pas inutile de la relier au plus large débat épistémologique dans laquelle elle s'insère. Bien que la terminologie et la distribution des rôles aient notablement changé au fur et à mesure des ans, le débat, lui, reste relativement inchangé. Une plus grande attention est vouée à rendre compte des approches épistémologiques alors en vogue qu'à inventer de nouvelles façons de considérer le problème du savoir.

⁴ Cf. F. Beiser, *op. cit.* et K. R. Westphal, *Kant's Transcendental Proof of Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

⁵ Cf. K. R. Westphal, *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of the Spirit*, Dordrecht/Boston, Kluwer, 1989.

En tant qu'elles concernent la connaissance, Hegel tient les notions de conscience et d'empirisme pour synonymes. Il emploie le terme « conscience » dans la *Phénoménologie* et celui d'« empirisme » dans les textes plus tardifs comme l'*Encyclopédie* pour désigner une seule et même stratégie cognitive. Le mot de « conscience », qui est parfaitement approprié à la terminologie hégélienne, est moins ordinaire dans ce sens spécifique que celui d'« empirisme », qui est encore largement employé. De nos jours, étant donné que la terminologie a changé, il serait tout à fait inapproprié de faire référence à l'empirisme sous le titre de conscience. Le terme d'« empirisme » est habituellement compris comme se rapportant à une théorie de la connaissance basée sur l'affirmation de source antique selon laquelle il n'y a rien dans la conscience qui ne soit pas dérivé de l'expérience.

Tel que Hegel le comprend et tel qu'il est encore compris aujourd'hui, l'empirisme est une stratégie épistémologique générale inventée afin de valider les affirmations à propos du monde indépendant de l'esprit tel qu'il est réellement. Dans l'*Encyclopédie logique*, Hegel décrit l'empirisme en détail en le rangeant dans la catégorie de la Seconde Attitude de la Pensée envers l'Objectivité. Pour être plus précis, il le caractérise comme l'idée selon laquelle la connaissance du monde dérive de l'expérience. Selon Hegel, l'empirisme distingue entre les sensations simples ou singulières et l'expérience en revendiquant, sur la base de la sensation, du sentiment ou de la perception la dérivation d'idées générales, de propositions ou de lois dont on dit qu'elles s'expriment sur le monde avec vérité⁶.

L'empirisme comme doctrine est souvent associée aux empiristes anglais ainsi qu'aux précurseurs du courant analytique tels que Russell ou Moore. Il est possible de rétrécir quelque peu le concept d'empirisme en le décrivant selon un nouveau langage comme la conception selon laquelle, à travers la perception des sens, nous pouvons connaître de façon assurée le monde indépendant de l'esprit tel qu'il est. Compris en ce sens, l'empirisme est une approche dualiste de la connaissance de la manière dont le monde est, au-delà des apparences, sur la base d'informations dérivées de l'expérience, combinant le réalisme métaphysique aussi bien que le réalisme direct ou « représentationnalisme » épistémologique. A partir du second Wittgenstein, l'empirisme en est venu à être ardemment combattu par des figures du courant analytique telles que Wittgenstein lui-même, puis Carnap, Sellars, Quine, Davidson, Rorty et bien d'autres encore. La critique de l'empirisme par Quine, par exemple, a conduit ce dernier à un tournant « pragmatique », qu'il comprend comme l'idée bien connue selon laquelle des théories se confrontent à leur propre sort en tant qu'ensemble et non pas pièce par pièce⁷.

⁶ *Encyclopédie logique*, § 37-38.

⁷ Cf. « Two Dogmas of Empiricism », in Willard V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, New York, Harper and Row, 1961, pp. 20-46.

L'empirisme est aussi souvent associé avec le réalisme métaphysique, ou l'idée que la connaissance requiert un fondement solide pour connaître le réel indépendant de l'esprit, lequel est souvent décrit comme indépendant de quoique que ce soit que l'on puisse penser à son sujet. Compris en ce sens, le réalisme métaphysique consiste en trois points : le monde est ce qu'il est d'une certaine façon, la connaissance nécessite un fondement solide pour le connaître tel qu'il est, et l'on peut, dans de bonnes circonstances, arriver au dit fondement. Le réalisme direct, peu suivi ces dernières années, se base pour sa part sur l'idée qu'il est possible de saisir le réel indépendant de l'esprit directement, c'est-à-dire sans interposition d'une idée ou d'une représentation. Le représentationnalisme soutient que la connaissance consiste dans la relation d'une représentation au réel indépendant de l'esprit. L'on rencontre des formes de réalistes directs, qui reste relativement peu commun, dans les pensées de A. Thomas Reid, de G. E. Moore à certains endroits et, plus récemment, chez le dernier Hilary Putnam. Les formes du représentationnalisme sont largement favorisées dans la philosophie moderne par des rationalistes tels que Descartes, des empiristes tels que Locke, et en partie Kant, qui a défini à merveille son projet pendant la période critique comme l'analyse de la relation des représentations aux objets.

III. Force et entendement dans la contribution empiriste à la question de la connaissance

Dans l'ensemble de ses écrits, et plus particulièrement dans son approche de la question de la connaissance, Hegel a toujours Kant à l'esprit. On se rappelle que, dans la *Critique de la raison pure*, où sont étudiées les conditions de possibilité de l'expérience et de la connaissance des objets, Kant soutient que les contenus du divers sensible sont faits objets en s'intégrant dans les catégories.

L'explication hégélienne de la conscience suit peu ou prou celle donnée par Kant et ce de deux façons. Tout d'abord, Hegel, très proche de Kant sur ce point, pense que l'objet cognitif doit être une unité, ou dans le langage hégélien, une unité de la singularité et de la multiplicité dans la forme d'un être particulier. Ensuite, et encore de manière très similaire à Kant, Hegel distingue entre la sensation, la perception et l'explication théorique de leur relation.

Dans la perspective de l'empirisme, la sensation correspond au réalisme direct, la perception au réalisme représentationnel, et l'explication propre à la section « Force et compréhension » à une forme théorique d'empirisme, requis par toute forme de représentationnalisme, qui va au-delà du plan de la perception en formulant des théories à propos de la relation entre la représentation, ou apparence, et du monde réel indépendant de l'esprit.

Dans la discussion qui précède le passage qui nous intéresse, l'explication de Hegel suit de très près la distinction kantienne entre la sensation et la perception. De même que, dans son examen de la certitude sensorielle, Hegel rejoint Kant en déniait la possibilité d'une connaissance immédiate qui, croit-il, nous dit tout au plus que quelque chose est, mais non pas ce que cette chose est. Il est également opportun de rappeler à ce stade de l'analyse que Kant commence l'introduction de la première *Critique* en posant que toute connaissance commence avec l'expérience mais n'en dérive pas nécessairement⁸.

Cependant, Hegel se sépare de Kant sur la question de la perception. La réponse de Kant au problème de la connaissance peut être paraphrasée dans le point de vue selon lequel la perception des objets est rendue possible à travers l'interaction de la sensation et de l'entendement, qui développe les contenus du divers sensible en objets d'expérience par le truchement de la perception. Cette idée suggère que le problème de la connaissance est en fait résolu, sur le plan de la conscience, par la perception des objets. Si tel était le cas, alors l'empirisme, au moins dans sa formulation kantienne, serait une approche convaincante. Hegel pourtant, argumentant contre cette idée, affirme que la perception ne répond plus alors qu'à la question de savoir ce qu'est un objet au prix de sa « désintégration » en une pluralité de qualités.

La difficulté repose dans l'unité de l'objet requis par la théorie de la connaissance. Dans la lecture hégélienne de la perception, cette dernière ne fournit pas l'unité mais plutôt seulement la diversité, qui est la condition de l'unité. Dans le sillage de la perception, le problème de la connaissance se traduit par celui de savoir comment rassembler l'unité de la certitude sensorielle et la multiplicité de la perception dans la forme d'une seule et même chose. Hegel aborde cette difficulté dans le passage qui nous occupe et dans lequel il considère deux grands types d'efforts théoriques pour saisir l'unité de l'objet cognitif qui, dans l'analyse hégélienne, doit combiner la singularité de l'objet particulier autant que la multiplicité de ses qualités dans une unité synthétique, qui peut être exprimée dans le langage hégélien comme l'unité et la diversité.

IV. Hegel au sujet de Newton et de Kant

Dans la section « Force et entendement », Hegel considère les points de vue de Newton et de Kant comme relevant d'une volonté commune de comprendre les conditions réelles de la connaissance d'un objet cognitif unifié. Newton et Kant intéressent Hegel dans la mesure où ils représentent tous deux à ses yeux la tentative avortée d'expliquer l'unité de l'objet cognitif sur des bases théoriques, lesquelles n'ont d'autre but que de relier l'apparence au monde indépendant de l'esprit. L'un et l'autre offrent une forme influente de l'empirisme dans laquelle une théorie de l'expérience est construite sur la base d'une perception sensorielle.

⁸ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, B1.

Hegel se préoccupe de Newton dès sa propre dissertation, dans laquelle il critique fortement sa conception particulière de la force⁹. Plus tard, il amplifiera sa critique de diverses manières dans une série d'autres écrits, y compris la *Phénoménologie*, l'*Encyclopédie logique*, *Philosophie de la nature*, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*¹⁰ et les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Dans ce dernier écrit, Hegel se plaint que Newton opère une confusion induite entre les concepts et les faits¹¹. La critique multiforme de Hegel envers Newton inclut une défense de la théorie des couleurs développée par Goethe précisément contre Newton, une note suggérant que Kepler est injustement éclipsé par Newton, des attaques répétées contre le concept de force tel qu'il est compris dans la physique newtonienne ainsi qu'un rejet sans concession de l'appel de Newton à éviter la métaphysique. Rappelons-nous le combat de Newton contre les hypothèses – « hypothèses non fingo » – et pour la déduction d'une philosophie expérimentale des phénomènes eux-mêmes en découvrant les lois de la nature directement dans l'expérience¹². Hegel, quant à lui, pense que l'évitement de la métaphysique représente un échec dans la pensée newtonienne et s'accorde avec Kant sur le fait que le problème n'est pas de savoir si l'on doit éviter la métaphysique mais plutôt de savoir quels types de métaphysiques est requise.

Dans la *Phénoménologie*, la critique hégélienne de Newton, qui est entrelacée avec sa critique de Kant, se concentre successivement mais non systématiquement sur les trois concepts liés qui sont la force, la loi scientifique et l'explication scientifique.

Au temps où Hegel écrivait, un certain nombre de philosophes s'exprimaient de manière critique vis-à-vis du concept newtonien de force. Kant par exemple a critiqué la force, que Newton tenait pour un principe explicatif ultime, comme forme dérivée de la causalité¹³. Mais ce fut également le cas de Herder, ancien étudiant de Kant, qui utilisait la notion de force pour faire référence à une idée non explicable rationnellement mais cependant nécessaire à toute interprétation psychologique de l'existence. Enfin Hegel, qui était conscient de la connexion entre Newton et Herder, critique le concept de force à plusieurs endroits, y compris dans sa *Dissertation*¹⁴, dans la *Phénoménologie* et dans l'*Encyclopédie*.¹⁵

⁹ D'après Solomon, le traitement de la notion de force par Hegel ne traite que de « l'idée familière selon laquelle tout changement doit être expliqué par un *conflit de forces*... ». Cf. R. Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of the Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 370.

¹⁰ Cf. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, § 266n et § 270.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzigen Bänden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969-, Bd. XX, pp. 231-233.

¹² Cf. « The General Scholium », in Isaac Newton, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trad. I. Bernard Cohen & A. Whitman, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 943.

¹³ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, B 249.

¹⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Dissertatio philosophica De orbitis planetarum* (1801), Hg. v. W. Neuser, version bilingue latin/allemand, J. Wiley, 1986.

¹⁵ Cf. *Encyclopédie logique*, § 136 et § 137.

Dans sa *Dissertation*, Hegel critique longuement le concept newtonien de force. Sa principale objection est que, puisque ce concept n'est dérivé ni de la nature ni de la raison, mais plutôt des mathématiques, une signification physique lui fait finalement cruellement défaut. Cette idée est réaffirmée de manière plus détaillée dans la *Phénoménologie*, au sein de passages par ailleurs très complexes.

Hegel critique la nature supposément indéterminée de la loi scientifique naturelle. En cela, il se peut qu'il fasse allusion aux objections platoniciennes vis-à-vis de la science grecque primitive. Dans le *Phédon*, Socrate souligne que les efforts d'Anaxagore pour expliquer les choses de l'esprit en s'appuyant sur des objets tels que les os et les tendons ne sont pas particulières, ce qui le mène à postuler des formes en tant que causes¹⁶. Dans la *Phénoménologie*, Hegel objecte de manière similaire que les lois naturelles contiennent une différence universelle indéterminée mais ne sont pas en elles-mêmes particulières¹⁷, et ce qu'on les comprenne comme des lois particulières ou comme des lois plus générales. En réalité, les observations de Hegel sont tout à fait justes. Les lois de la science naturelle sont générales, et non pas particulières, de la même façon que les lois civiles accordent de la reconnaissance légale abstraite à tous les individus sans faire référence à une personne particulière. Il est alors difficile de voir quelle pourrait être la solution alternative dans la science naturelle.

Hegel étend ensuite sa critique de la loi naturelle scientifique au processus général de l'explication scientifique (*Erklären*). Selon Hegel, la différence ne se situe pas plus dans la nature que dans la chose elle-même ou dans l'objet, mais plutôt à l'intérieur de l'entendement et de lui uniquement¹⁸. Cette inférence est tirée de l'idée – déjà abordée dans la *Dissertation* – selon laquelle, en dépit de la prétention de Newton à dériver les lois naturelles scientifiques de l'expérience, c'est plutôt des mathématiques que celles-ci sont en réalité extraites. Plus loin, il s'ensuit que le type d'explication scientifique esquissé dans les *Principia* de Newton est une description phénoménologique mais non pas une explication authentique. Enfin, la dernière conséquence de cette situation est que la forme newtonienne d'explication scientifique consiste en des lois qui décrivent la force physique qui échoue à unir la nature en elle-même et la nature telle qu'elle apparaît. On peut tirer de cette analyse deux conclusions importantes. La première est que Newton ne fait pas ce qu'il prétend faire, puisqu'il ne dérive pas les lois naturelles scientifiques de la nature. Et la seconde est que son approche échoue à fournir une solution empiriste au problème de la connaissance.

La force permet au sujet cognitif de saisir l'unité de la sensation et la perception, de l'existence et de l'essence ; elle permet de dire que l'objet de la connaissance est et ce qu'il est. Il s'agit là d'un principe évident pour la physique newtonienne, mais qui

¹⁶ *Phédon*, 98-102.

¹⁷ Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, § 150. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hans-Friedrich Wessels & Heinrich Clairmont (Hg.), avec une présentation du texte de Wolfgang Bonsipien, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, pp. 105-106.

¹⁸ *Ibid.*, § 154-155, pp. 108-110.

l'est peut-être moins dans la philosophie critique de Kant, laquelle fait allusion à une relation relativement obscure à travers laquelle l'objet indépendant « affecte » le sujet en tant que condition de l'expérience. L'on a souvent vu dans l'entreprise kantienne la volonté de fonder ou de justifier la possibilité de la science newtonienne¹⁹. Hegel lui-même attire l'attention sur le lien qui unit Newton et Kant en écrivant que « l'Entendement, auquel le Concept de Force appartient, est à proprement parler le *Concept* qui soutient les différents moments en tant que différent ; cependant que, *en eux-mêmes*, ils ne sont pas supposés être différents. Par conséquent, la différence n'existe que dans la pensée »²⁰. La Force nous permet de comprendre comment, en ce qui concerne les phénomènes perceptifs, il peut y avoir unité dans la différence et différence dans l'unité.

Hegel considère donc la force dans une nouvelle optique, non plus sur le modèle de l'unification de différents objets du système solaire par le biais de la gravité, mais plutôt sur celui de l'unification de l'objet perceptif, dont la vérité réside dans une réalité intérieure ou, dans le langage kantien, une « chose en elle-même » (noumène), qui se tient à l'intérieur de ce que Hegel appelle « un monde *suprasensible* qui à partir de maintenant devra être considéré comme le *vrai* monde »²¹. Suivant Kant, Hegel souligne que le monde intérieur est à comprendre comme le pur au-delà. Nous ne savons rien à son propos. Toutefois, à l'inverse de Kant, Hegel se garde de dire de ce monde qu'il est inconnaissable, se contentant de noter que « la conscience ne s'y trouve pas encore »²².

V. Newton, Kant et le monde inversé

La critique hégélienne de Newton a pour but de souligner deux points solidaires. En premier lieu, Newton n'évite en rien la métaphysique comme il le prétend et, en second lieu, il échoue également à dériver ses théories de l'expérience. Il s'ensuit que les principaux concepts de Newton, au premier rang desquels celui de force, sont de pures abstractions qui ne sont pas inhérents au monde. Et la critique hégélienne de Kant rejette également la solution métaphysique-transcendantale kantienne en raison de son approche empirique de la connaissance.

Les formes d'empirisme développées par Newton et Kant sont strictement opposées. Newton, le physicien et philosophe de la nature, prétend dériver les lois de la nature de l'expérience. Kant, le disciple de la science naturelle et philosophe transcendantal, prétend fonder la science naturelle dans la philosophie transcendantale

¹⁹ Cf. « Kant's Critique and Cosmology », in K. R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Harper & Row, 1965, pp. 175-183.

²⁰ Cf. *Phänomenologie des Geistes*, § 136, pp. 95-96.

²¹ *Ibid.*, § 144, pp. 101-102.

²² *Ibid.*, § 146, pp. 102-103.

en « déduisant » les condition de possibilité de l'expérience et de la connaissance des objets.

Hegel apporte la contradiction aux idées newtoniennes et kantienne qui, selon lui, sont strictement opposées, à l'aide de la métaphore tout à fait remarquable du « monde inversé » (*die verkehrte Welt*). Il n'est pas inutile de préciser que le verbe allemand « verkehren » signifie à la fois « inverser », renverser » ou encore « retourner sens dessus dessous » et désigne une erreur fondamentale. On trouve de nombreuses occurrences de notre expression dans les écrits hégéliens. Dans l'introduction de son *Journal critique de philosophie*, où Hegel se réfère à Kant de manière critique, il est question du rôle de l'entendement, qui permet à la philosophie de s'opposer au sens commun dans un « monde inversé »²³.

Hegel reprend la critique initialement adressée à Kant à propos de la relation de sa philosophie critique à la mécanique newtonienne. L'analyse hégélienne repose plus précisément sur une analogie entre le concept newtonien de force and le concept kantien d'entendement que Hegel développe dans une série de paragraphes extrêmement denses, presque impénétrables. L'entendement est relié à l'être intérieur, ou aux choses en elles-mêmes²⁴. L'être intérieur des choses prend la forme d'un monde suprasensible²⁵. Ce monde intérieur suprasensible provient du monde des apparences²⁶, au regard duquel le suprasensible est une apparence. Le suprasensible est l'apparence de ce qui est soi-même en principe apparence, c'est-à-dire l'apparence de l'apparence, et l'apparence est l'apparence de l'être intérieur situé, en d'autres termes le monde tel qu'il est en lui-même.

Le même problème que celui apparu plus haut à propos du concept newtonien de force se répète. Auparavant, Hegel avait localisé le mouvement des forces newtoniennes non pas dans les objets mais dans l'entendement. Nous comprenons maintenant que l'entendement est lui-même à la racine de cette loi : « Ainsi l'Entendement nous *renseigne* sur le fait qu'il est lui-même une loi de l'apparence elle-même... »²⁷. En suivant la dialectique de l'entendement, laquelle introduit l'unité dans la diversité et la diversité dans l'unité, Hegel pense que le premier monde suprasensible nous mène vers un autre prototype de monde suprasensible qui est son opposé et dans lequel, par un processus d'inversion, « le même devient le non-même et le non-même devient le même »²⁸, pour la simple et bonne raison que l'opération de l'entendement n'est pas de synthétiser mais d'introduire (de) la différence. Le résultat est une réduplication des mondes suprasensibles desquels relèvent respectivement l'unité et la différence et dans

²³ G. W. F. Hegel, « The Essence of Philosophical Criticism Generally, and its Relationship to the Present State of Philosophy in Particular », in H. S. Harris & G. d. Giovanni (eds.), *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, Indianapolis, Hackett, 2000, p. 283.

²⁴ *Phänomenologie des Geistes*, § 143, pp. 100-101.

²⁵ *Ibid.*, § 144, pp. 101-102.

²⁶ *Ibid.*, § 147, pp. 103-104.

²⁷ *Ibid.*, § 156, pp. 100-111.

²⁸ *Ibid.*, § 156, pp. 95-96.

lesquels chacun est l'opposé de l'autre. Le second monde suprasensible est défini par son opposition au premier, qu'il contient à l'intérieur de lui, préservant ainsi la différence en son sein même. Il en résulte que le second monde suprasensible est l'inversion de lui-même ou, comme Hegel le dit, « il est lui-même et son opposé dans une unité »²⁹.

Hegel finit par résumer son raisonnement complexe en présentant une approche adéquate de la connaissance en trois points³⁰. 1) ce qui est auto-identique est aussi différent, i.e. pour connaître quoi que ce soit, la différence doit être présente dans l'unité. 2) ce qui est divisé est aussi stable dans la mesure où il existe une unité sous-jacente. 3) les différences sont localisées à l'intérieur de cette unité sous-jacente. L'effort kantien pour intégrer la mécanique newtonienne est donc un échec, puisque Kant ne présente aucun moyen fiable de connaître les choses en elles-mêmes ou la façon dont le monde est, ce qui est aussi le but de Newton. La raison en est également que lorsque nous tirons le rideau qui masque le monde intérieur, nous n'y trouvons cependant pas les choses telles qu'elles sont. Comme l'écrit Hegel, « l'Entendement n'expérimente que *lui-même* »³¹.

On constate que Hegel retourne la révolution copernicienne accomplie par Kant contre la philosophie critique elle-même. Cette révolution revient à dire que nous ne connaissons en quelque sorte que ce que nous « construisons ». Il en résulte que nous ne connaissons et ne pouvons pas connaître le monde indépendant de l'esprit tel qu'il est, puisque nous ne savons pas ce que nous ne construisons pas. Le monde suprasensible auquel Kant fait appel pour expliquer le monde de l'apparence ne conduit pas à la connaissance de l'être intérieur des choses mais seulement à la connaissance réflexive.

VI. Force, entendement et le monde inversé

L'on peut se rappeler que la signification originelle de la notion d'« inversion » renvoie à la fois au renversement et au fait de commettre une erreur. L'analyse hégélienne du monde inversé a pour but de montrer, à travers l'exemple de Newton et de Kant ou plutôt contre eux, que toute approche empirique de la connaissance est vouée à l'échec. Pourquoi ? Car la connaissance ne peut pas plus être dérivée de l'expérience que fondée à travers une analyse transcendantale de ses possibilités. Dans le premier cas, les lois générales, que Newton déduit des mathématiques, ne peuvent être déduites de l'expérience. Dans le second cas, l'effort pour saisir l'être intérieur des choses à travers l'entendement est incapable de montrer qu'il saisit autre chose que lui-même. Finalement, l'effort transcendantal kantien consistant à fonder les sciences

²⁹ *Ibid.*, § 160, pp. 114-115.

³⁰ *Ibid.*, § 161, pp. 114-115.

³¹ *Ibid.*, § 165, pp. 118-119.

naturelles dans la philosophie n'est que l'inversion de l'approche naturelle de Newton, qui elle est fondée dans l'expérience.

Puisque l'empirisme est encore l'une des principales approches de la connaissance, la critique hégélienne reste valable et précieuse de nos jours. En réalité, Hegel anticipe utilement sur les critiques analytiques tardives de l'empirisme canonique anglais ainsi que certaines formes analytiques précoces d'empirisme. Sa vision ressemble à celle du second Wittgenstein, avec la différence importante que, à l'inverse de ce dernier, Hegel pense que le processus du savoir n'est pas seulement indexé à un cadre conceptuel mais également à un cadre historique.

Hegel, qui était un fin critique de l'empirisme, était pourtant lui-même un empiriste. Sa propre théorie rivale dépend de l'expérience de la conscience, donc d'un certain type d'empirisme, bien que celui-ci ne ressortit en rien ni à l'empirisme des scientifiques naturels comme Newton, pour qui il fallait nécessairement restreindre les assertions cognitives à l'expérience ; ni à celui des empiristes anglais comme Locke qui, s'appuyant sur Newton, ne respectait que la connaissance immédiate, médiatisée seulement par les idées ; ni à celui de philosophes tels que Kant qui, en dépit de sa référence à la raison, insistait sur un type d'empirisme médiatisé par les sensations, elles-mêmes prétendument reprises par l'entendement niant ainsi le rôle cognitif de la raison. Tout cela suggère une approche générale de l'explication limitée à la phénoménologie de l'expérience, qu'il serait interdit de dépasser, d'où l'importance permanente de la limitation des prétentions cognitives à l'expérience, c'est-à-dire encore à un type d'empirisme. Pour Hegel, un phénoménologue qui prit le tournant constructiviste inauguré par Kant et suivi par tous les grands idéalistes allemands, l'explication doit demeurer à l'intérieur de certaines limites phénoménologiques. Cela signifie au moins une chose : que l'explication ne peut surpasser la conception phénoménologique de l'expérience, elle-même définie comme l'expérience de la conscience.