

Quel intérêt trouve-t-on à agir ? La raison et la Chose même dans la *Phénoménologie de l'esprit*

Patrick Cerruti



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rji/1615>

DOI : 10.4000/rji.1615

ISSN : 1775-3988

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 7 novembre 2016

Pagination : 87-100

ISBN : 978-2-271-09398-1

ISSN : 1253-7837

Référence électronique

Patrick Cerruti, « Quel intérêt trouve-t-on à agir ? La raison et la Chose même dans la *Phénoménologie de l'esprit* », *Revue germanique internationale* [En ligne], 24 | 2016, mis en ligne le 07 novembre 2019, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rji/1615> ; DOI : 10.4000/rji.1615

Quel intérêt trouve-t-on à agir ? La raison et la Chose même dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

Patrick Cerruti

Le caractère de l'époque actuelle est que les hommes ne sont plus conduits par l'autorité ou par la confiance, mais veulent se sentir intéressés à ce qu'ils font. C'est le signe que notre temps est celui de la raison, que l'intérêt qui nous motive est intrinsèquement rationnel. Lorsque, dans la *Raison dans l'histoire*, Hegel pose que « celui qui consacre son activité à une chose n'est pas seulement intéressé en général, mais s'y intéresse »¹, on comprend que celui qui agit veut se tenir auprès de la chose, être pris en elle, s'y savoir engagé. Pour que je fasse de quelque chose une œuvre et un être, il faut que j'y sois intéressé, que son exécution me satisfasse, que je me sente chez moi en elle. Celui qui opère, quel qu'il soit, « veut être présent dans l'estimation de la valeur de la cause » à laquelle il se consacre.

Pour l'individu, s'intéresser à son opération particulière, c'est répondre à l'intérêt objectif de l'esprit. Celui-ci, en effet, dans toute l'ampleur qui est la sienne, s'il veut jamais se réaliser, doit lui aussi se faire « une représentation déterminée de lui-même, de ce qui lui est essentiel, de ce qui est sa nature ». Or, « précisément l'élément spirituel est son contenu, son intérêt ». Son intérêt est d'être libre et de rester auprès de soi, en se donnant son propre contenu. « C'est ainsi que l'Esprit parvient à un contenu : il ne le trouve (*vorfindet*) pas tout fait devant lui, mais il se fait lui-même son objet, il se fait le contenu de lui-même »². Un contenu trouvé ne saurait avoir la moindre valeur pour l'esprit. Est véritablement actif celui qui ne *trouve* aucun intérêt à l'être, mais s'intéresse librement au contenu qu'il produit et à travers

1. *Die Vernunft in der Geschichte, Sämtliche Werke*, J. Hoffmeister (hrsg.), Hamburg, Meiner Verlag, 1955, Bd. XVIII A, p. 82 ; *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p. 105. L'analyse la plus éclairante que nous connaissions de ce passage se trouve dans Ph. Soual, *Le sens de l'État*, Louvain, Peeters, 2006, p. 219.

2. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 54 / *La Raison dans l'histoire*, p. 75 (trad. largement modifiée).

lequel il s'exprime. *Trouver* de l'intérêt à faire quelque chose n'est pas s'y intéresser spirituellement ou se savoir engagé en lui. Mais que peut être cet intérêt spirituel, non pas simplement trouvé là ou ressenti, mais authentiquement vécu et libre ?

À ce qu'il nous semble, Hegel propose déjà quelque chose qui annonce cette analyse dans la *Phénoménologie de l'esprit*, précisément dans les pages assez intrigantes que la section « Raison » consacre au « Règne animal de l'esprit et la tromperie, ou la chose même ». Au niveau de cette figure encore unilatérale, où l'esprit n'est encore atteint que dans la forme de l'être et non pour soi, mais où, pour la première fois, il en va véritablement de la Chose même, l'intérêt apparaît comme la perception qu'a la conscience de sa vérité rationnelle et comme ce qui rend possible une première mise en forme du social. Il n'y est pas encore question d'une action au sens fort, plutôt d'un « faire », d'un *Tun* (d'un opérer, d'un produire) qui relève certes du « concept de l'action » (M 269³), mais pas d'une action entendue au sens d'une réalité accomplie. Lire ces pages nous permettra peut-être de préciser pourquoi il en va autrement du faire et de l'agir et pourquoi l'un et l'autre nous intéressent différemment.

* *
*

La conscience devient pratique, elle devient une authentique raison œuvrante et opérante quand elle comprend qu'elle ne peut amener à l'effectivité d'autre contenu qu'elle-même (voudrait-elle autre chose, elle ne serait « qu'un néant travaillant à entrer dans le néant » (M 263)). Dans le parcours phénoménologique, la première conscience vraiment *intéressée* à son opération est celle qui la regarde comme l'expression de son être intime et entreprend en toute sincérité de transposer immédiatement dans l'être une nature originaire, des capacités, des talents, un caractère particuliers « trouvés là et à former dans l'agir » (*ibid.*). Cette essence n'est alors pas seulement pour elle un matériau ou un but, elle est son effectivité même. La conscience ne peut savoir ce qu'elle est en soi qu'à partir (*aus*) de son effectivité. Cette conscience sait qu'elle a à « se concentrer sur le contenu originaire de son essence » et à en produire une traduction immédiate dans une œuvre.

Dans le « Règne animal de l'esprit », Hegel appelle « conscience honnête » la figure qui correspond au moment de la Chose même : un homme honnête (*ein ehrlicher Mann*) est une conscience intéressée, pour qui il en va de la Chose même dans son opération aussi bien que dans celle d'un autre. La conscience honnête est celle qui trouve son intérêt à faire ou à voir fait, à exprimer ou à voir exprimé ce qu'elle est avec la plus extrême sincérité, atteignant par là ce qui importe vraiment, l'essence spirituelle. La conscience honnête se retrouve en cette Chose dans son

3. Toutes nos références entre parenthèses renvoient à G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, HF. Wessels u. H. Clairmont, Hamburg, Meiner, 2006 et sont appelées par la lettre M. Toutes les traductions proposées ici sont les nôtres, même si elles empruntent énormément à celles de Jean Hyppolite et à celles de Bernard Bourgeois.

indétermination même, « qu'elle soit *sa* chose ou l'absence d'œuvre, ou la pure opération et le but vide, ou encore une effectivité sans activité opérante » (M 272). Ce qui compte, c'est seulement d'avoir fait, peu importe ce qui a été fait et si quelque chose a été effectivement accompli. Cette figure de la conscience rationnelle regarde donc la Chose même comme ce « grand autre » où les actions sont réellement ce qu'elles sont et pas seulement ce qu'elles paraissent être, cette Chose ne se dissociant toutefois pas de l'opération qui la fait exister⁴.

À partir de là, le rapport à l'œuvre qui se développe ici est pour le moins problématique : « si elle n'amène pas un but à l'*effectivité*, elle l'a toutefois voulu, c'est-à-dire qu'elle fait du but en tant que but, du pur faire qui ne fait rien, la *Chose même* : elle peut donc s'exprimer et se consoler en ce que pourtant toujours quelque chose a été *fait* et *entrepris*. Puisque l'universel contient sous soi le négatif ou le disparaître, que l'œuvre s'anéantisse est encore soi-même *son* faire ; elle a excité les autres à cela ». Puisqu'elle ne se préoccupe que de l'agir pour l'agir, elle ne peut se trouver de contenu déterminé et ce qui s'oppose dès lors à elle n'est pas tel ou tel but, contenu ou instrument, mais l'effectivité comme telle. À l'occasion, cette conscience, qui pourrait tout aussi bien trouver son contentement à ne rien faire, prend même satisfaction à la disparition pure et simple de l'effectivité, « comme de mauvais garçons, dans la gifle qu'ils reçoivent, jouissent d'*eux-mêmes*, entendons : jouissent d'en être la cause » (M 272).

Que l'opération soit le devenir de l'esprit *comme conscience*, l'individu rationnel est maintenant à même de le comprendre, car, tandis qu'il se formait à travers ses premières « stations » (M 233), l'essentiel lui est devenu clair : la raison ne peut se découvrir qu'à travers l'intérêt qu'elle porte au monde. Or cet intérêt peut prendre deux formes : soit une prise de possession immédiate, soit un engagement effectif dans quelque chose qui lui renvoie l'image de son activité. C'est cette deuxième possibilité qui se trouve maintenant explorée.

Ainsi, au moment où la raison se manifestait, le premier rapport qu'elle en venait à développer prenait la forme d'« un *intérêt* universel pour le monde » (M 164). Dans sa première position de soi, la raison se trouvait être spontanément idéaliste, elle était l'idéalisme même, en tant qu'elle regardait toute effectivité comme n'étant rien d'autre que soi : son penser était immédiatement lui-même effectivité. Dès lors que la conscience avait arraché de soi-même son être pour soi et en avait fait un être, elle avait posé l'unité de la conscience de soi et de l'être comme la catégorie et éprouvé ainsi la certitude d'avoir présence dans le monde : comme elle savait que cette présence est rationnelle, elle s'y trouvait intéressée essentiellement.

4. À ce propos, Pinkard dit très clairement que l'intérêt qui se fait jour à travers notre action « n'est pas un intérêt que nous posséderions préalablement au fait de devenir des agents » et que c'est ce qui distingue l'idéalisme hégélien d'un pragmatisme (T. Pinkard, « Le pragmatisme fut-il le successeur de l'idéalisme ? », trad. JM. Buée et L. Mérigonde, *Philosophie*, 2008, n° 99, p. 41).

La raison se sentait immédiatement chez elle dans le monde, mais de manière encore indéterminée, car non posée par soi. Alors que la conscience malheureuse avait pour intérêt la disparition du monde, le subsister du monde était devenu pour la raison sa vérité et sa présence propres et elle avait dès lors tout intérêt à ce que celui-ci demeure. La conscience, étant certaine que le monde n'est pas autre chose qu'elle, croyait pouvoir *se trouver* en lui. Elle comprenait ainsi qu'en l'autre, elle ne possède jamais qu'elle-même, qu'en lui, elle a seulement à chercher sa propre infinité. À un tel intérêt sans limite ne correspondait bien entendu que la « représentation de la raison ». Cet intérêt sans limite était une forme de l'immédiateté et lorsque la raison observante « plantait sur toutes les cimes et dans tous les abîmes le signe de sa souveraineté », elle sentait bien que « ce Mien superficiel n'était pas son ultime intérêt » (M 164). Elle pressentait qu'elle était « une essence plus profonde, car le pur Je *est*, et doit exiger que la différence, l'être *multiforme*, lui devienne comme ce qui est sien, qu'il s'intuitionne comme l'*effectivité* et se trouve présent comme figure et chose ».

Son intérêt suprême étant d'avoir l'autre étranger en elle-même, la raison découvrait par conséquent, au fur à mesure de ses stations, qu'elle pouvait développer un autre type de rapport ou d'intérêt pour le monde, à savoir qu'elle avait désormais à se produire en lui, les intérêts de la connaissance ne lui permettant pas d'être pour soi ce qu'elle est en soi. Ce que va décrire le *Règne animal de l'esprit* va donc être une conscience qui pourra non seulement s'intéresser à son action, mais la rendre intéressante, du moment qu'elle aura compris que ce qui caractérise le monde est l'activité, que l'opération est le concret véritable, l'essence de la conscience de soi rationnelle autant que l'essence de la réalité, en un mot : du moment où elle aura compris qu'il faut agir pour agir.

La raison observante, tout d'abord, découvrait que la choséité est autant pénétrée d'esprit que peut l'être la conscience de soi. L'esprit était bien là, mais pas dans sa vérité : la conscience de soi avait rapport à une autre conscience de soi à travers la forme de la choséité, c'est-à-dire à travers une forme qui lui offrait la certitude que l'objet indépendant grâce auquel elle se trouvait reconnue *en soi* n'était pas pour elle quelque chose d'étranger. Ce que la raison avait encore à apprendre, c'est « que la conscience de soi est en soi » (M 233) : pour cela, il lui fallait répéter le mouvement de la conscience de soi et ne plus se trouver immédiatement, mais se produire soi-même à travers son activité. La réconciliation étant jusque là simplement vécue, elle avait désormais à être produite.

À travers les figures abstraites qui rendaient possible une telle effectuation de soi, la raison devenue pratique ne s'exprimait cependant encore que sous la forme d'une « pulsion naturelle » (*Naturtrieb* : M 238), qui, sous différentes modalités (jouissance, révolte, vertu), tentait de se soumettre abstraitement la réalité. Ces figures n'étaient donc pas mues par un authentique intérêt à agir, elles n'étaient pas véritablement intéressées à leur action, puisqu'elles n'engageaient pas en elle leur particularité : ou bien elles n'agissaient pas, comme Faust, qui, n'essayant pas de réaliser quelque chose de spécifique, s'emparait de la vie « comme on cueille un fruit

mur qui vient s'offrir aussi bien qu'il est pris » (M 240), ou bien elles exprimaient la loi de leur cœur comme un universel, mais en assujettissant celui-ci à un contenu individuel, elles ne donnaient à leur agir que la forme de l'universalité, ou bien elles abolissaient immédiatement leur particularité comme le chevalier de la vertu. Elles trouvaient donc bien un plaisir effectif dans l'effectuation de soi en l'autre, mais cherchaient à *se trouver* immédiatement en lui, non à se produire elles-mêmes par leur propre activité. C'est la notion d'*intérêt à l'œuvre* qui va relancer le processus et permettre à l'indépendance de la conscience de soi individuelle de se dépasser dans la liberté de la conscience de soi universelle, autrement dit à la loi de l'universalité formelle dont le tenant de la loi du cœur a effectivement reconnu l'effectivité, d'acquérir une validité en et pour soi. Ainsi se parachèvera le mouvement qui nous fait passer d'une conscience de soi qui *a* la raison à une conscience de soi qui *est*.

Quoi qu'il en soit, c'est dans le discours idéaliste au sens vulgaire, celui que Hegel appelle « vertueux » et que Shaftesbury incarne (Terry Pinkard rappelle qu'il n'était selon lui de plus haut plaisir que de se sacrifier sans rien attendre⁵), que s'est manifesté avec le plus d'évidence cette absence d'intérêt spirituel pour l'agir qui caractérise les figures immédiates. Symétriquement, ce discours a perdu tout intérêt pour la philosophie pratique : « de manière inconsciente, l'inanité de ce palabre semble être aussi devenu l'objet d'une certitude pour la culture de notre époque, en tant que, de toute la masse de ces phrases et de la manière de se pavaner ainsi, tout intérêt a disparu ; c'est là une perte qui s'exprime en ce qu'elle ne suscite que de l'ennui » (M 255). Plus fortement, on pouvait voir dans l'affrontement du chevalier de la vertu et de l'homme du cours du monde (l'individu qui n'agit qu'en fonction de ses intérêts propres) une manière d'intérioriser et de spiritualiser, en un mot, de former son intérêt : cette dialectique aboutissait au constat que le désintéressement vertueux n'a pas plus de signification spirituelle que n'en a l'intérêt égoïste et qu'il repose sur une méconnaissance de soi tout aussi profonde : l'individualité du cours du monde se croyait égoïste sans voir que son agir est en même temps universel, sans comprendre qu'agir par égoïsme, c'est ne pas savoir ce que l'on fait. On peut finasser sans fin et faire voir partout de l'égoïsme, mais lorsqu'on affirme que tous les hommes agissent en suivant leur intérêt propre, on veut tout simplement dire qu'ils n'ont « aucune conscience de ce qu'est l'agir », car « lorsqu'on agit pour soi, c'est là précisément l'opération qui amène ce qui n'est d'abord qu'en soi à l'effectivité ».

Le dépassement de cette opposition de figures aussi unilatérales les unes que les autres met donc en jeu la distinction établie par Kant entre « agir par intérêt » et « prendre un intérêt à l'action », cette dernière détermination relevant d'un intérêt non plus pathologique mais rationnel. La succession de ces figures a cependant montré à chaque fois plus clairement que l'être-pour-soi de l'individualité ne pouvait plus être opposé à l'essence ou à l'universel ni « apparaître comme une effectivité séparée de l'être en soi » (M 258), en un mot que l'effectivité est dans une unité

5. T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 106.

indissociée avec l'universel ou « que la choséité est l'être pour soi de l'esprit » (M 239). Que veut dire cette dernière formule ? En quoi consiste une telle choséité ?

* *
*

La conscience de soi rationnelle qui a compris que la réalité n'est que le jeu des individualités, jouit de savoir que c'est elle qui donne sens au monde, que l'élément de l'être lui est transparent, et elle se fait par là, dans son effectuation, pure action réciproque avec soi⁶. L'intérêt que l'on trouve à agir ne peut jamais sortir de cette constante référence à soi de la conscience. D'où le nom de *Règne animal de l'esprit* que reçoit la section de la *Phénoménologie* qui décrit, en s'inspirant d'un modèle naturel, une telle interaction avec soi : « comme la vie animale indéterminée insuffle pour ainsi dire son haleine à l'élément de l'eau, de l'air ou de la terre, et, à l'intérieur de ceux-ci à nouveau à des principes plus déterminés, plonge en eux tous ses moments, mais, en dépit de cette limitation de l'élément, les maintient dans sa puissance et se maintient dans son unité, et, entendue comme cette organisation particulière, demeure la même vie animale universelle » (M 262). Ce *faire* qui, à force de se rapporter à soi, met en suspens toute limitation qui viendrait de l'être, demeure libre et égal à lui-même dans l'élément universel, qu'il regarde comme transparent. Le monde n'accède pour moi à la transparence qu'en devenant au sens propre le *milieu* de mon agir et l'œuvre n'est jamais que l'occasion d'un rapport organique au dehors. Cette relation est d'ailleurs déjà d'ordre spirituel, car cette interaction animale ne se soutient que d'un souffle, qui, en l'idéalisant, donne unité et consistance à l'élément inerte.

La raison se donne ainsi une effectivité en faisant de l'agir lui-même un but. Un premier problème se pose néanmoins aussitôt. Que l'individu ne puisse savoir ce qu'il est avant de s'être amené lui-même à l'effectivité par l'agir signifie qu'il paraît incapable de déterminer le *but* de son opération avant d'avoir opéré. Or, il lui faut à chaque fois, en tant qu'il est conscience, poser au devant de lui-même l'action comme ce qu'il y a de plus spécifiquement sien, à savoir comme un but. « L'individu qui va à l'action paraît se trouver dans un cercle dans lequel chaque moment présuppose déjà l'autre, et il semble, par là, ne pouvoir trouver aucun commencement, puisqu'il n'apprend à connaître son essence originaire, qui doit nécessairement être son but, qu'à *partir de l'acte*, mais qu'il lui faut, pour agir, avoir *préalablement le but* » (M 264). On ne sort d'un tel cercle, qui se trouve au fondement de toute théorie de l'action, qu'à la condition de substituer à la perspective d'entendement qui le fait naître une réelle prise en compte de l'intérêt de la raison.

6. On lira avec profit une interprétation totalement aberrante de ces pages, dans l'esprit du matérialisme dialectique, où chaque phrase constitue un contresens : C.I. Gulian, « L'objectivation dans la *Phénoménologie de l'esprit* », *Philosophes roumains contemporains*, Bucarest, Éditions de l'Académie de la République populaire roumaine, 1958, p. 127-143. Ne pas avoir identifié la substance éthique dans laquelle s'exprime immédiatement la raison pratique à la cité grecque et avoir fait sans le savoir de celle-ci le modèle d'une société du travail libre est le premier et le plus significatif de ces contresens.

L'entendement n'aperçoit en effet rien au-delà de la circularité de ces moments, alors que la raison, qui prend en considération « l'action tout entière », ressent la nécessité, ainsi que le signale Bernard Bourgeois dans les notes de sa traduction, de commencer *immédiatement*, de trancher, de passer à l'activité sans s'interroger sur le commencement, le moyen et le terme. « Son essence et sa nature prise en son être *en soi*, c'est en effet ce qui est, tout en un, commencement, moyen et terme. En tant que *commencement*, cette nature est présente dans les *circonstances* de l'action, et l'*intérêt* que l'individu trouve à quelque chose est la réponse déjà donnée à la question de savoir s'il faut agir et ce qu'il y a à faire ici » (M 264). L'intérêt est déjà le commencement, la réponse donnée par anticipation à toutes les apories ou toutes les tergiversations qui empêchent d'initier un agir, car toutes les déterminations qui viennent converger dans l'agir – les talents, les circonstances et le but lui-même – ne sont que les différents côtés de l'individualité comme compénétration de l'être et de l'opération. Dès lors, ce qui se présente comme une effectivité trouvée « est en soi sa nature originnaire », qui se déclare dans l'intérêt qu'elle trouve à cette effectivité. L'intérêt, qui seul fait apparaître l'unité de la Chose, pose les circonstances trouvées comme ce qui est sien ou comme but. « De cette manière, l'action tout entière ne sort pas d'elle-même, ni en tant qu'elle est les circonstances, ni en tant que but, ni en tant que moyen, ni en tant qu'œuvre » (M 265).

De ce point de vue, peu importe que, l'agir n'étant que pure transposition de soi, le produit, en entrant dans la sphère de l'être, en passant de la nuit de la possibilité au jour de la présence, fasse l'expérience d'une contingence fondamentale ou que la réalité même s'oppose à l'opération de l'individu comme traduction immédiate de soi dans une œuvre (M 269 : « la chance décide aussi bien pour un but mal déterminé et un moyen mal choisi que contre eux »). Peu importe également qu'une pensée qui se livre à des comparaisons puisse apercevoir la négativité inhérente à l'œuvre particulière, une fois celle-ci détachée du mouvement de l'opération dans l'élément de l'être : elle peut bien établir entre les œuvres telle ou telle différence inessentielle, d'ordre quantitatif généralement, des moments seuls sont susceptibles de comparaison. Au regard de l'en-soi, il n'y a pas pour l'individu d'effectivité qui ne soit sa nature et son opération. Qu'une œuvre en tant que totalité puisse être intéressante ou, plus exactement, que l'opération qui la fait être puisse susciter un authentique intérêt suffit à prouver que l'agir est en et pour soi-même l'essence.

Avec cette individualité qui, dans la Chose même, ne jouit jamais que de soi ou du « jeu de ses propres forces » (M 275), nous nous trouvons déjà placés dans un contexte kantien (ou schillérien), alors même que nous nous apprêtons à passer à une raison qui croit pouvoir être législatrice jusque dans le domaine moral. On appellera en tout cas *honnête* cette conscience qui, « pour une part, est parvenue à cet idéalisme que la *Chose même* exprime et, pour une autre part, a le vrai en celle-ci comme cette universalité formelle » (M 271). Cette conscience de soi idéaliste, au sens où elle n'atteint l'universel que dans la séparation, autrement dit de manière formelle, circule à travers les divers moments ou les différentes espèces de cette Chose et, « puisqu'elle ne l'atteint pas dans un de ces moments ou dans

une signification, elle s'en empare, de ce fait, dans un autre ». Pour elle, la Chose même est la contingence de l'agir individuel, des circonstances, des moyens et de l'effectivité⁷. Or cette conscience honnête ne saisit jamais ces moments comme des moments. Autant dire alors, comme Hegel l'affirmera plus loin, qu'elle ne saisit que « la Chose même vide (*leere*) » (M 421). Celle-ci n'acquerra en fait sa substantialité que dans la vie éthique, son être-là extérieur dans la culture et, dans la moralité, l'essentialité se sachant elle-même dans la pensée. Dans la conscience honnête, la Chose même est prédicat ; dans le for intérieur, elle sera *sujet*. Ce *Gewissen* la possèdera dans sa plénitude, précisément parce qu'il la lui donnera lui-même. Ce qui manque à l'idéalisme dans sa figure de raison pratique individuelle, c'est un sujet pour l'essentialité qu'il met au jour. En première approche, nous pouvons donc dire que la grande découverte de l'idéalisme n'aura pas été le sujet, mais la substance (spirituelle).

Or, pour que l'individualité comprenne qu'aucun des moments qu'elle sépare n'est sujet, il lui faut encore franchir un pas et aller au-delà de l'intérêt qu'elle éprouve pour soi au travers de ce qu'elle fait. Elle se doit en effet aussi de reconnaître et prendre en compte l'intérêt qu'elle suscite. Le jeu qui va résulter de la rencontre de ces intérêts lui fera voir que la raison est la Chose même en tant cette fois qu'elle est l'œuvre de tous et de chacun et est donc bien davantage qu'une simple idéalité, en d'autres termes qu'elle est donc moins Chose même que Chose absolue. C'est à travers la notion d'intérêt (mais aussi bien à travers son dépassement) qu'il apparaîtra pour la première fois effectivement dans le parcours phénoménologique que *la substance est sujet*.

Celui qui « avance une Chose » fait aussitôt l'expérience que les autres « accourent comme des mouches vers le lait frais et veulent s'y savoir engagés (*geschäftigt*) » (M 275). Aussitôt l'œuvre posée dans l'être, elle se trouve mise à l'épreuve de l'être-pour-l'autre et se voit investie d'intérêts divergents. Les autres ne sont pas rencontrés après-coup, mais leur présence se trouve posée en même temps que l'être de l'œuvre. Non pas que l'œuvre crée son public, mais leur position relève d'un seul et même acte.

« L'œuvre est, c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités, et qu'elle est pour elles une effectivité étrangère à la place de laquelle elles doivent poser la leur, pour se donner à travers leur faire la conscience de leur unité avec l'effectivité » (M 267) « Ou encore : leur intérêt posé en cette œuvre de par leur nature originare

7. Cf. le commentaire éclairant de P.J. Labarrière au milieu de pages pourtant beaucoup moins bien venues : « l'individu, trop certain de cette identité formelle et plate, va se donner la facilité d'échapper à toute contestation en fuyant sans fin d'un terme dans l'autre : lorsqu'on contestera la pureté de son *but*, il se réfugiera dans la pauvreté des *moyens* et arguera de ce qu'il a quand même *réalisé*, lorsqu'on le sommerá de justifier les *moyens* dont il a fait choix, il fera valoir la rectitude de son *but* ou l'utilité de cette *réalité* atteinte, et lorsqu'on mettra en cause la validité de cette *réalité* produite, il se rendra inaccessible en arguant une fois encore de l'impeccabilité de ses *intentions* et du soin attentif qu'il a pris à choisir ses *moyens* » (*Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1979, p. 176).

est un intérêt autre que l'intérêt particulier de cette œuvre, laquelle est de ce fait transformée en quelque chose d'autre. L'œuvre est donc en général quelque chose de passager, qui se trouve effacé par le contre-jeu d'autres forces et intérêts, et qui présente la réalité de l'individualité comme disparaissante plutôt que comme accomplie » (M 268). Une œuvre, sans même être le produit d'un génie, sans même être nécessairement réussie, est, du simple fait qu'elle est posée dans l'être, ce en quoi chacun est à son affaire. « Enfin quelque chose d'intéressant pour la conscience en général est advenu sans qu'elle y ait pris part, et alors cette *effectivité* est pour elle la Chose même justement dans l'intérêt qu'elle y trouve, bien qu'une telle effectivité n'ait pas été produite par elle ; si c'est une chance qui lui arrive personnellement, elle y tient comme à son acte et à son mérite ; si c'est autrement un événement de dimension mondiale qui ne la concerne en rien davantage, elle le fait de même sien, et un *intérêt inactif* vaut pour elle comme un *parti* qu'elle a pris pour ou contre et qu'elle a *combattu* ou *soutenu* » (M 272).

Or c'est précisément ce qui fait d'elle quelque chose de précaire, de foncièrement évanouissant. L'œuvre est appelée à disparaître du fait même qu'elle est intéressante, car la liberté qu'elle laisse au jeu des intérêts l'abolit du même coup. Le résultat de l'opération n'a en effet pas plus d'effectivité pour celui qui opère qu'il n'en a pour les autres. Et à vrai dire, c'est avec une certaine indétermination qu'il faudrait parler de cette conscience, tant il est difficile de dire après coup qui a œuvré et qui a regardé faire. Chacune des consciences affirme que l'effectivité n'est pas autre chose que sa propre disposition. C'est aussi une chance, c'est-à-dire une contingence, que d'être soi-même créateur. Mais ce qui importe vraiment, c'est que, face à une telle effectivité trouvée, qui n'est qu'un « être sans acte », les uns et les autres éprouvent quelque chose comme cet enthousiasme auquel Kant, on le sait, attribuait un statut transcendantal (rien de grand ne s'est fait dans le monde sans *Begeisterung*...) et que Hegel décrit ici comme une manière de faire de la Chose l'objet d'un simple intérêt au repos. Pour Kant, l'intérêt pris par le spectateur ou par le public éclairé importait plus en tant que signe que la chose accomplie. C'est d'ailleurs cette probable référence au Kant philosophe de l'histoire et à l'idée d'une communauté d'intérêt qui soit davantage qu'une communauté esthétique qui rattache ces analyses à la critique de la raison législatrice ou examinatrice des lois qui leur fait suite.

Animés par un tel enthousiasme, les autres individus rationnels se figurent alors que la conscience de soi qui s'exprime immédiatement dans l'être est mue par un intérêt porté à la Chose comme telle ou qu'elle a pour fin que celle-ci soit réalisée en elle-même. Ils se trouvent par là directement engagés dans ce rapport à l'idéalité que la Chose même exprime, peu importe que cette effectuation soit le fait de la première individualité ou le leur : « une individualité entreprend de réaliser quelque chose ; elle semble dès lors avoir fait de quelque chose *la Chose* ; elle agit, devient en cela pour d'autres, et il semble que ce qui importe pour elle, ce soit l'*effectivité*. Les autres prennent donc son faire pour un intérêt porté à la Chose comme telle et le fait qu'on se soit donné comme fin que *la Chose soit réalisée en elle-même*, peu importe qu'elle le soit par la première individualité ou par eux » (M 274). Or,

la Chose même comme détermination spirituelle n'est accessible qu'à travers une chose donnée et sur la base de l'intérêt que l'on porte à cette chose particulière. D'où la tromperie inévitable qui s'attache à cette expérience et le jeu de renversements qui s'opère : quand l'individu croit avoir affaire à la Chose même, il a affaire à elle comme à sa propre opération ; quand il paraît vouloir seulement *sa* chose et *sa* propre opération, il a affaire à la Chose en général. Jean Hyppolyte le dit très clairement : « quand l'individu croit travailler pour une cause universelle, il suit son propre intérêt ; quand il croit suivre son propre intérêt, il travaille pour une cause qui le dépasse »⁸. Ce qui importe pour la conscience n'est jamais où on le croit et elle-même fuit, échappe à qui voudrait la fixer à l'universalité ou à la particularité de son intérêt. Elle n'est jamais ni à sa chose ni à la Chose même : « tandis que, en conséquence, ils font voir cette Chose comme déjà exécutée par eux ou, quand ce n'est pas le cas, offrent et prêtent leur aide, la conscience en question est bien plutôt sortie de l'endroit où ils croient *qu'elle est* ; ce sont *ses* faits et gestes qui l'intéressent en la Chose, et, lorsque les autres s'aperçoivent que c'était cela *la Chose même*, ils se trouvent donc mystifiés » (M 274).

Juger, c'est toujours jouir de soi jugeant. L'individualité qui juge ne se distinguant pas essentiellement de celle qui produit, elle se figure, encore assez légitimement, que juger, blâmer, c'est à chaque fois agir. « En montrant un intérêt à l'*œuvre*, c'est d'*elle-même* qu'elle jouit en cela ; de même, l'*œuvre* qui est blâmée par elle est pour elle bienvenue précisément du fait de cette jouissance *de son propre* agir qui lui est procurée par là » (M 275). Ici, le jugement tend à faire s'effacer aussi bien l'effectivité de l'œuvre que celle de l'individualité existante, il tend à abolir ce qui l'intéresse essentiellement. Plus tard, quand la conscience jugeante prendra l'aspect de la conscience vile, quand se fera entendre le langage scintillant d'esprit du Neveu de Rameau, nous nous trouverons en présence de quelque chose d'infiniment plus dramatique, à savoir un « jugement déchirant » (*das zerreissende Urteilen* : M 344) qui mettra littéralement en pièces tout ce qu'il investit et qui, subjuguant la conscience honnête, apparaîtra comme la perversion de tous les concepts et de toutes les réalités, comme « la tromperie universelle de soi-même et des autres » (M 344). L'activité de juger et de parler se montrera alors comme ce qu'il y a de vrai et d'incoercible, comme ce qui, emportant tout, « importe seul *vraiment* dans ce monde réel ». À côté de cette conscience déchirée, de cette conscience du renversement, la conscience honnête manifesterà ce qu'elle est, à savoir une conscience sans culture qui prend chaque moment pour une essentialité qui demeure, une complète absence de pensée qui ne sait pas ce qu'elle fait, ni qu'en faisant, elle fait « tout aussi bien l'inverse » (M 344). L'individualité déchirée qui ne pourra plus se contenter d'une telle Chose inefficace précipitera le passage à la pure intellection et aux Lumières.

* *
*

8. J. Hyppolyte, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1946, p. 303n.

Tant que la conscience pose les moments de la Chose comme séparés, tant qu'elle regarde l'un d'entre eux comme essentiel et pose par conséquent les autres au dehors ou pour les autres, l'œuvre se trouve inévitablement prise dans le jeu des individualités opposées, « jeu dans lequel elles se trompent aussi bien qu'elles sont trompées, elles-mêmes et par elles-mêmes aussi bien les unes les autres que les unes par les autres » (M 274). La multiplicité des intérêts ne tient donc qu'à la dispersion de la Chose en moments séparés et leur confrontation est moins le résultat d'une hypocrisie mutuelle que le fruit d'une tromperie fondamentale qui s'attache au caractère indéterminé de ce qui est visé, lequel sert de prétexte à tous les investissements personnels (le texte parle d'ailleurs d'une « pure Chose » (M275 : « *die reine Sache* »)). La tromperie ne relève pas d'une détermination subjective, mais du fait qu'un intérêt, certes moins affectif que rationnel, mais privé d'efficace, tienne lieu d'engagement dans la substance éthique.

Cet intérêt est d'ailleurs à ce point indéterminé que, pour celui qui en vient à critiquer l'œuvre, son blâme prend encore lui-même la forme d'un intérêt négatif et reste une jouissance de soi à travers l'opération. L'approbation et la louange elles-mêmes ne se comprennent à leur tour que sur la base d'un tel jugement négatif : la conscience ne loue pas vraiment l'œuvre en tant que telle, mais plutôt « *sa propre* magnanimité et modération de ne pas avoir abîmé l'œuvre en tant qu'œuvre, ni non plus à travers un blâme dont elle l'aurait frappée » (M 275). L'approbation n'est qu'un blâme détourné ou une plainte en suspens, car ce qui importe par-dessus tout, c'est que l'autre interfère le moins possible dans l'expression de ma propre activité.

Or, au terme de ce jeu de tromperie mutuelle où chacun cherche à faire valoir la Chose comme sa chose, la conscience constate qu'elle ne peut soumettre l'universalité à sa singularité : celui-là même qui dit n'opérer que pour soi s'expose, du fait même de l'actualisation, dans l'élément universel et fait advenir « la Chose de tous » (M 275). Cette individualité comprend alors qu'être pour les autres ou être une Chose ont la même signification ou sont des moments également essentiels, que l'être de la Chose est identiquement l'opération de l'individu singulier et de tous les individus. Cet être pour les autres qui est immédiatement une Chose ou cette Chose dont l'opération est immédiatement pour les autres est l'essence de toutes les essences, l'essence spirituelle. Il reste certes à l'individu à faire l'expérience « en son acte » de « la nature développée de l'agir effectif », ce qui sera réalisé au moment où il deviendra « conscience de soi *éthique* » (M 309), mais l'essentiel se trouve déjà acquis : la Chose n'est plus simplement la chose de quelqu'un, mais celle de tous et de chacun. Elle est pour moi en étant pour autrui et est pour autrui en étant pour moi. Elle n'est plus la Chose même rationnelle, mais est déjà Chose absolue spirituelle. La Chose, en tant qu'essence spirituelle dans laquelle le jeu de tromperie mutuelle se dépasse, n'est plus le prédicat dont chacun peut se dire le sujet, mais elle est l'essence spirituelle, l'œuvre commune qui, comme substance, est le sujet concret, le soi universel.

Ainsi donc, seule l'intégration de l'être-pour-les-autres au cœur même de l'agir sous la forme d'une opération de tous et de chacun rend possible à la fois le rassemblement des côtés que la conscience honnête tenait séparés et la résorption de la disparité des intérêts : la Chose même cesse d'être simple Chose formelle lorsqu'elle trouve son remplissement à même l'individualité opérante qui se différencie en elle-même et dont les différences constituent le contenu de l'universel. À ce moment-là, la forme (l'être-pour-soi, l'être-pour-l'autre) et le contenu (l'opération, l'effectivité, la fin et les moyens) s'égalisent.

Avec l'essence spirituelle, nous avons dès lors affaire à une substance qui est sujet, à une substance « pénétrée par l'individualité », et non plus à une universalité abstraite et sans vie. Cette essence spirituelle, cette œuvre vraie, « est le sujet dans lequel l'individualité est aussi bien comme elle-même ou comme *cette* individualité que comme *tous* les individus » (M 276). Et, inversement, en elle, l'universel n'a d'être que comme opération de tous et de chacun pour autant qu'une conscience donnée « la sait comme son effectivité singulière et comme l'effectivité de tous ». Le dépassement du jeu conflictuel des intérêts a fait apparaître l'objet ultime, celui au-delà duquel la conscience de soi « ne peut et ne veut aller ». Cet objet absolu est l'objet vrai, celui en lequel elle est « chez soi » (*bei sich*) : « il est et il vaut au sens d'être et de valoir en et pour soi-même, il est la *Chose absolue*, qui ne pâtit plus de l'opposition de la certitude et de sa vérité, de l'universel et du singulier, du but et de sa réalité » (M 277). Ce qui intéresse véritablement l'action est donc ce qui présente le caractère d'être à la fois réalité et norme : cette compénétration de l'être et de la valeur, de l'œuvre de la conscience de soi et de la réalité opérée, en un mot cette Chose absolue est la substance éthique dont l'être-là est l'effectivité et l'agir la conscience de soi. À ce moment, l'intérêt est sur le point de se faire *ethos*, mais l'*ethos* cette fois d'un individu conscient de soi en tant que Soi universel dans l'éthicité vraie.

Hegel dira à nouveau dans des pages célèbres de sa *Philosophie de l'esprit* que « rien ne saurait être accompli sans intérêt », en tant que celui-ci attache la volonté à un objet (ou, plus précisément, permet au sujet de « s'enchaîner avec lui-même » dans l'objectivité). Sans intérêt, l'opération resterait une virtualité ou une tendance qui ne s'actualiserait pas. Il n'y a agir que lorsqu'un individu est présent à son action, même la moins égoïste qui soit. L'universel, l'« être inactif », a dans le sujet ce qui le réalise activement : « ce fait qu'il est immanent à un tel sujet, c'est là l'intérêt »⁹.

Or cette analyse, pour séduisante qu'elle soit, se situe encore dans le droit fil de la définition kantienne de l'intérêt comme ce grâce à quoi la raison se fait pratique ou devient une cause déterminante de la volonté. Bien sûr, pour Kant, la raison ne prenait un intérêt immédiat à l'action que lorsque la validité universelle

9. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), W. Bonsiepen u. HC. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992, Bd. 20, §475, p. 473 / *Encyclopédie des sciences philosophiques, La philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 274 : « *es sich mit sich selbst zusammenschließt* ».

de la maxime régissant l'agir apparaissait comme un principe suffisant de détermination pour la volonté : ce qui importait avant tout pour lui était d'expliquer pourquoi « l'universalité de la maxime comme loi, par suite la moralité, nous intéresse »¹⁰. Hegel va montrer dans les pages qu'il consacre à la raison qui légifère ou met à l'épreuve les lois (et qui suivent immédiatement celles que nous lisons), que la loi morale abstraite, tant qu'elle tient séparés l'être et le devoir-être, ne peut intéresser par soi seule notre action puisqu'elle reste impuissante à en déterminer le contenu, et relève encore de ce fait d'une conscience abstraite de la Chose même, d'un savoir formel « qui tourne autour du contenu diversifié de l'essence » et ne s'est donc pas encore élevé à la conscience de soi-même (M 288). Ce qui ira au-delà d'un simple rapport formel à l'agir, ce qui résorbera la séparation de la forme et du contenu de l'action ne pourra cependant plus être problématisé en termes d'intérêt.

* *
*

Ainsi, alors que les premières figures que nous avons évoquées dans cette étude étaient animées, on s'en souvient, d'une « pulsion naturelle », qui, sous différentes modalités (jouissance, révolte, vertu), tentait de se soumettre abstraitement la réalité, l'intérêt, à leur suite, a également conduit la conscience à tirer à soi ce qui, d'une manière bien entendu infiniment plus concrète, constituait cette fois une détermination rationnelle, une Chose même qui, du fait de l'entrecroisement des intérêts, finissait par se renverser en Chose absolue. Cette détermination nécessairement insatisfaisante nous découvrait en fin de compte cependant la vérité de l'opération et, plus fortement encore, nous faisait voir ce qui se trouve au fondement de tout rapport de l'individu à l'effectivité, cet investissement à la fois rationnel et affectif correspondant, de manière très circonscrite, à ce que Feuerbach généralisera pour en faire la base de son anthropologie, lorsqu'il dira que « la question de l'être est une question pratique, une question à laquelle notre être est intéressé »¹¹.

Il est certain, pour le dire une dernière fois, en termes hégéliens, que l'on ne ferait jamais rien si l'on ne s'attachait à soi-même dans son opération ou si l'on ne prenait pas intérêt à soi en tant qu'acteur. Il en résulte que ce qui se montre comme un intérêt partagé est seulement l'intérêt propre, l'intérêt d'exprimer son soi, cette conception de l'intérêt commun ne valant pas seulement pour l'individu qui accomplit l'acte, mais aussi pour les autres participants. D'autres études resteraient alors à mener qui feraient le lien entre cette notion idéaliste d'intérêt (qui nous fait nous intéresser à quelque chose, qui précède moins l'action qu'il ne la suit) et la notion sociologique d'intérêt, entendue, disons, en un sens plus prosaïque.

La sociologie de l'action collective, telle qu'elle s'est élaborée notamment à partir des travaux d'Olson, tend en effet à faire apparaître une déconnexion entre

10. I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Vrin, 1992, p. 146.

11. *Manifestes philosophiques. Textes choisis 1839-1845*, trad. L. Althusser, Paris, Union générale d'éditions, 1973, p. 169.

l'intérêt particulier des individus et la mise en œuvre d'une action commune de leur part. À ses yeux, il semble même rationnel que l'agrégation des intérêts ne conduise pas le plus souvent à une action de groupe. Celui qui met en avant un but universel peine à unir derrière lui des individus qui, par ailleurs, auraient donné leur approbation s'il s'était agi d'une cause personnelle ou de la réparation d'un tort singulier. Logique de l'action collective et logique de l'action individuelle divergent le plus souvent. La communauté d'intérêt entrave, davantage qu'elle ne provoque, l'action collective. « Personne ne participera à une action collective à laquelle chacun aura intérêt que tous participent »¹². Il paraît se développer un « effet pervers » ou un jeu de tromperie mutuelle, où la dupe est celui qui affirme son sens du collectif, son goût de l'universel.

Dans le cadre d'une contribution aussi brève, nous ne pouvons imaginer ce que serait une réponse hégélienne à ces nouveaux problèmes. De toute façon, Hegel ne pouvait absolument pas anticiper des effets dialectiques de cette nature, qui ne paraissent donner lieu à aucune ruse de la raison. La méthode de l'individualisme méthodologique, l'approche statistique, qui permet de prendre en compte le coût de l'action, lui étaient évidemment étrangères. Devant des analyses aussi troublantes, qui paraissent réduire à rien bien des philosophies de l'action, une seule question nous paraît devoir se poser : est-ce vraiment cela agir ? Attendre une hypothétique convergence des intérêts de la part d'individus posés comme séparés, ou attendre qu'un intérêt supérieur vienne court-circuiter les effets pervers qu'entraîne nécessairement la position immédiate d'un universel ? Ce que décrit la sociologie de l'action collective n'est-il pas seulement un « faire », un « produire », un « opérer », au lieu d'être une véritable action où l'intégration de l'être-pour-les-autres sous la forme d'une opération de tous et de chacun devance et prévient toute décision abstraite ?

12. R. Boudon, *Effet pervers et ordre social*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, p. 41. Cf. M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.