

Article

« La ruse de la raison »

Jacques D'Hondt

Laval théologique et philosophique, vol. 51, n° 2, 1995, p. 293-310.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400915ar>

DOI: 10.7202/400915ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA RUSE DE LA RAISON

Jacques D'HONDT

RÉSUMÉ : Bien que la ruse soit généralement réprouvée par les moralistes, Hegel a donné à sa philosophie une résonance populaire en forgeant l'image fascinante d'une ruse de la raison qui régirait le monde humain. Elle illustre une pensée complexe et dissimulée. Pour la comprendre, il convient de distinguer d'abord deux instances que Hegel semble parfois confondre : une ruse de l'homme (son activité, son travail) à l'égard de la nature, et une ruse universelle s'exerçant sur les hommes pour les constituer en société historique. Cette ruse universelle reste-t-elle immanente à la vie sociale, ou bien doit-elle être imputée à un être transcendant ? Hegel exprime alternativement ces deux conceptions incompatibles.

Comme le dit sobrement l'*Encyclopédie* de Diderot : « Il est plus honteux de tromper que d'être trompé¹. » La raison hégélienne ne devrait-elle pas rougir de ce que Hegel appelle sa ruse ? Comment donc le philosophe a-t-il pu accéder à cette étrange notion de « ruse de la raison » et pourquoi en a-t-il fait l'un des fondements de sa philosophie de l'histoire ? Pouvait-il véritablement triompher du paradoxe qu'il risquait ainsi ?

I. LA HONTE

Il arrive certes que, dans des cas exceptionnels, certains hommes prennent un masque précisément pour dissimuler leur honte, quelle qu'en soit la cause. Descartes le confie dans ses *Pensées privées* : « De même que les comédiens, pour ne pas laisser voir la honte qui monte à leur front, mettent un masque : de même, moi, au moment d'entrer sur cette scène du monde dont je n'ai été jusqu'ici qu'un spectateur, je m'avance masqué (*larvatus prodeo*)². »

Il y a donc des occasions dans lesquelles la ruse, le mensonge, la dissimulation se voient tolérés, ou même recommandés par des esprits bienveillants. Encore leur validité morale reste-t-elle alors précaire.

1. *Encyclopédie* de DIDEROT (1751-1780), article : *Tromper*.

2. DESCARTES, *Œuvres* (Adam et Tannery), tome X, 1978, p. 213.

Mais en général ces comportements sont réprouvés, et de manière très radicale par les moralistes austères. Mieux vaut mourir, dit saint Augustin, que sauver sa vie par un mensonge ! Saint Thomas distingue la ruse des paroles (*dolus*) et celle des actes (*fraus*), et il les condamne ensemble. Les philosophes des *Lumières* ne se montrent pas moins sévères. À cet égard, Kant atteint le sommet de l'intransigeance, excluant *a priori* toute circonstance atténuante.

Même ceux qui concèdent à la ruse des excuses accidentelles, ne vont tout de même pas, comme Hegel, jusqu'à en faire l'attribut principal de la raison historique ! Elle n'offre en aucune de ses formes un aspect très rassurant, ni engageant. L'histoire, la mythologie, la littérature nous en prodiguent les exemples les plus variés, également suspects et inquiétants.

Jupiter, incapable de séduire les épouses fidèles, se déguise en cygne ou en pluie pour triompher sournoisement de leur résistance. Grand ruseur aussi, ce renard de la fable qui, par un discours habile, obtient un fromage que le corbeau ne lui aurait pas cédé volontiers ! À un tout autre niveau de réputation, Horace feint de fuir devant les Curiace pour pouvoir ensuite les mettre à mort un à un, plus facilement. Ruses de guerre, ruses diplomatiques, ruses méchantes, ruses amicales : le procédé en lui-même n'est pas reluisant.

La ruse ne sert guère de moyen de combat que contre un adversaire plus puissant ou plus résolu : le recours des faibles et des lâches. Il s'agit chaque fois pour elle de faire faire à autrui, sans qu'il s'en rende compte, ce qu'il n'aurait pas accompli en connaissance de cause et de plein gré. Dans tous les cas, elle bafoue la liberté et détourne la volonté de celui qu'il faut bien appeler sa victime, chaque fois manipulée, même prétendument pour son bien, grâce à sa naïveté ou sa loyauté. Le ruseur et le trompé ne se mesurent pas en personnes égales dans leur dignité et leur valeur : en l'occurrence, la dupe se trouve réduite à l'état de simple chose, d'objet utilisable sans vergogne, de simple moyen asservi à des fins qu'il ne poursuit pas lui-même et dont il n'a pas conscience.

On réproche en général non seulement les stratagèmes mis en œuvre, mais aussi le but que vise la ruse : si celui-ci était honorable, ou simplement avouable, qu'aurait-elle besoin d'intervenir ? Elle reste en dernière instance et selon sa définition commune, « un procédé habile et déloyal pour parvenir à ses fins³ ».

Elle participe du mensonge et de l'imposture, et même si elle manifeste de l'intelligence et du discernement, elle mérite rarement la qualification de raisonnable, dans l'usage que les hommes en font ordinairement, et encore moins celle de rationnelle : car elle soustrait évidemment à la législation et aux critères universels et transparents de la raison ceux qu'elle manipule et qu'elle rend parfois ridicules dans leur humiliation.

Ne semblerait-il pas d'abord tout à fait contraire aux exigences fondamentales de la raison que précisément un philosophe, rationaliste de surplus, tente de faire

3. *Le Petit Larousse*, édition 1994, article : *Ruse*.

accepter par autrui des thèses en elles-mêmes valables, grâce à des artifices ou des expédients frauduleux, en renonçant à convaincre par des arguments intellectuels présentés en toute honnêteté et clarté — des raisons ? Nul lecteur ne soupçonnera Hegel de pareille vilénie, sauf à délaisser aussitôt la lecture de ses œuvres.

Mais alors, comment ce particulier peut-il donc attribuer à la raison universelle un vice dont il se préserverait lui-même ? Il rougirait de bernier quelques disciples naïfs, mais la raison universelle, telle qu'il la conçoit, mènerait le monde entier par le bout du nez !

La « ruse de la raison » choque les lecteurs vigilants de Hegel. Il faut toutefois reconnaître qu'en même temps, et à cause de cela même, elle aiguise leur attention, elle dérange leur quiétude. Il arrive qu'elle les séduise, et même les fascine.

Cette formule surprenante, avec quelques autres de même farine, a assuré à l'hégélianisme une certaine audience populaire, l'a préservé de l'oubli où risqueraient de l'enfouir les difficultés, les complications, les obscurités légendaires de la doctrine. Pourtant, elle ne joue pas uniquement ce rôle pédagogique et médiatique. Même si elle s'offre comme une image, elle n'en représente pas moins un complexe d'idées sans lesquelles la philosophie hégélienne manquerait de cohérence.

Ruse de la raison ! Comment ce qui paraît une contradiction dans les termes peut-il servir à donner plus de cohérence, du moins apparente, à une conception générale du monde humain et de son histoire ?

Pour tenter de le comprendre, il est commode et utile, et peut-être indispensable, de distinguer, dans la doctrine de Hegel, deux sortes de ruses dont le philosophe montre effectivement les différences, mais qu'il confond abstraitement sous la même dénomination. Il s'agit parfois de ce que l'on pourrait qualifier plus précisément de « ruse de l'homme » : la ruse que le genre humain, au cours de son histoire, met en œuvre à l'égard de la nature. Et dans une autre perspective, il s'agit de ce à quoi on peut réserver plus spécialement, par convention, le nom de « ruse de la raison » : la ruse que la raison universelle historique met en œuvre à l'égard du genre humain. La victime n'est pas la même, dans les deux cas. Dans l'un, c'est la nature qui se soumet et se laisse manipuler. Dans l'autre, c'est le manipulateur de la nature, l'homme, qui, à un autre niveau de l'expérience historique, devient le jouet d'une manigance.

II. L'HONNEUR

Envisageant la situation réelle de l'homme dans la nature, Hegel croit pouvoir constater qu'il n'agit pas sur celle-ci directement, immédiatement et, en quelque sorte, magiquement. Elle n'obéit ni à ses désirs secrets, ni à ses injonctions expresses. La nature n'est pas « faite pour l'homme », mise d'emblée à sa disposition. Peut-être en est-il le maître « en puissance », mais certainement pas immédiatement « en acte », et il lui faut passer à l'acte pour actualiser cette puissance. Pour le dire prosaïquement : l'homme doit agir effectivement, c'est-à-dire, pour l'essentiel, tra-

vailler, afin de se maintenir en vie, individuellement et génériquement. Il y faut de l'effort et de la peine.

Hegel refuse et réfute une vue trop simpliste de la finalité anthropocentriste traditionnelle. Si la nature s'offrait à l'homme comme une sorte de paradis parfaitement ou même passablement adapté à ses besoins, à ses désirs et à ses humeurs, il faudrait se garder de la modifier, de la transformer, de la cultiver si peu que ce soit. Ne troublez pas le meilleur des mondes possibles ! Les individus se promèneraient alors en ce jardin et jouiraient de ses fruits. Ils se conduiraient comme des gestionnaires ou des « ministres » de la nature⁴, se contentant, quand ce serait nécessaire, de corriger quelques erreurs ou quelques fautes ; de restaurer, en cas de besoin, le cours naturel du monde accidentellement perturbé.

Vision trompeuse, au jugement de Hegel ! Il témoigne constamment de son hostilité à ce qu'il appelle « l'ancienne finalité », la téléologie naturelle, telle que l'enseignaient ses prédécesseurs, Wolff notamment. L'un de ses premiers écrits exprime de manière particulièrement concrète et vivante cette répulsion. Dans son récit d'une excursion faite en 1796 dans les Alpes bernoises, il écrit :

Je doute que le théologien même le plus croyant ose attribuer à la nature dans ces montagnes la finalité d'une utilité pour l'homme [souligné par Hegel], car celui-ci doit péniblement voler à cette nature le peu, le maigre usage qu'il en fait ; il n'est jamais sûr que ce qu'il dérobe (abstehlen), ses pauvres rapines d'une poignée d'herbe, ne disloquera pas des pierres, ne provoquera pas d'avalanches ; il n'est jamais certain que le misérable ouvrage de ses mains, sa pauvre hutte et son étable, ne seront pas détruits en une nuit. Dans ces déserts solitaires, des hommes auraient pu inventer toutes les théories et toutes les sciences, mais ils n'auraient pu élaborer cette partie de la théologie physique qui prouve à l'orgueil humain que la nature a tout préparé pour sa jouissance et son bien-être. Un orgueil bien caractéristique de notre époque, car l'homme trouve plus de satisfaction à l'idée qu'un être étranger (freud !) a tout fait pour lui que dans la conscience que c'est lui qui a placé toute cette finalité dans la nature [...]»⁵.

Ailleurs, Hegel sait généraliser cette appréciation : « Nous sommes trop éloignés de la nature, nous ne voyons plus en ces choses la main de la donatrice, mais seulement notre propre peine⁶. »

Si l'on décèle des fins dans la nature, alors ce sont celles que les hommes y ont introduites, et non pas un Dieu, cet « être étranger » !

Comment les y ont-ils introduites ? Par leur action, leur opération, leur travail, qui ont réussi à adapter la nature à leurs besoins, en certaines régions mieux que dans l'Oberland bernois. Si l'on admettait une finalité naturelle, alors ces interventions humaines mériteraient véritablement les qualificatifs de « rapines », « vols », « détournements »... Sans elle, ces mots gardent leur valeur illustrative.

Seul le labeur des hommes leur permet de subsister, dans des conditions parfois précaires, parfois plus heureuses. On saisit la différence de ce renversement hégélien

4. *Encyclopédie* de DIDEROT, article : Art.

5. HEGEL, *Journal d'un voyage dans les Alpes bernoises*, traduit par R. Legros, 1988, p. 76.

6. Écrit en 1793, dans *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen, Nohl, 1907, p. 355.

de la relation traditionnelle homme-nature, et de la fameuse « révolution copernicienne » de Kant. Celui-ci, répudiant la tradition, faisait tourner *gnoséologiquement* les objets autour du sujet pensant, de toute éternité. Hegel, lui, estime que l'homme fera tourner toujours plus les objets *pratiquement* autour de lui.

Il insiste sur le rôle éminent de l'intervention pratique, physique de l'homme dans la nature — une nature que l'homme ne se contente pas de regarder, de contempler (*zusehen*), mais dans laquelle il se glisse lui-même (*einschieben*) ainsi que ses outils. Mais en même temps, il reconnaît l'universalité et l'immuabilité de la causalité naturelle, des lois de la nature, de même que la puissance gigantesque des forces de cette nature en comparaison de celles des hommes.

Le problème se pose donc ainsi : comment l'homme peut-il mettre à son service des forces et des éléments qui ne lui sont pas d'avance destinés et adaptés, et qui sont incommensurablement plus puissants que lui ? Comment peut-il triompher de ce qui se présente d'abord à lui comme un adversaire disproportionné ?

Hegel croit résoudre ce problème en invoquant la ruse. À la puissance hostile, ou pour le moins indifférente de la nature, l'homme ne peut opposer que la ruse (*die List*). Il s'agit de commander à la nature en lui obéissant. Hegel estime que l'homme sait astucieusement détourner à son profit les applications des lois de la nature sans léser celles-ci, en interposant, en glissant en elles ou entre elles des objets qui sont des éléments de cette nature, par des gestes eux aussi naturels, en vue de fins que la nature elle-même lui assigne.

Il déplace un caillou devant un filet d'eau, tend une toile devant un souffle de vent : il se débrouille, comme les héros des vieux mythes grecs, pour faire agir les unes sur les autres ou les unes contre les autres des puissances qu'il ne peut régir magiquement ; il les manipule, il les « fait marcher », ou les « fait tourner » plus ou moins à sa guise, pour les exploiter, et sans que, pour autant, il ne leur arrive rien en elles-mêmes : la pesanteur, la résistance des matériaux ne sont pas affectées par ces manœuvres. Car elles sont malléables, dans leur indifférence, dépourvues de toute finalité propre.

Ce jeu humain réussit mieux lorsqu'il sait se munir d'outils, même rudimentaires, à la différence des animaux. Sans doute Hegel a-t-il entendu Franklin : « L'homme est un animal fabricant d'outils. » Intelligence artisanale et artificieuse !

L'outil devient le moyen favori de l'intervention humaine dans le complexe des forces naturelles. À un certain niveau de développement historique, il sert à la satisfaction de désirs successivement renouvelés et diversifiés. Comme Kant l'avait déjà constaté : les moyens sont « indispensablement nécessaires pour atteindre une fin ». Si je veux satisfaire un de mes désirs, je veux donc aussi le moyen qui assurera cette satisfaction. Le désir, sans cela, demeurerait un « vœu pieux ».

Le moyen agencé pour obtenir un résultat prévu est disponible pour en produire d'autres. L'échelle inventée pour cueillir un fruit donne la possibilité de nombreuses cueillettes ultérieures. Le champ défriché en vue d'une récolte permettra d'autres semailles, d'année en année. L'efficacité et la valeur des moyens (des outils) dépassent de beaucoup la présence et la valeur d'un désir et d'une satisfaction momen-

tanés. Le moyen gagne la dignité d'une fin, supérieure à celles auxquelles il se subordonnait d'abord :

Dans cette mesure le *moyen* est quelque chose de plus élevé que les fins finies de la finalité *extérieure* ; — la charrue est plus chargée d'honneurs (*ehrenvoller !*) que ne le sont immédiatement les plaisirs (*die Genüsse*) qui par elle se trouvent préparés et qui sont les fins. L'*instrument* (*Werkzeug*) se maintient, tandis que les plaisirs immédiats disparaissent et se trouvent oubliés. En ses instruments, l'homme possède le pouvoir sur la nature extérieure, même si selon ses fins il lui est plutôt soumis⁷.

L'outil se révèle ainsi comme le bon serviteur de la ruse de l'homme, et son analyse doit aider à mieux comprendre ce que Hegel entend par ruse de la raison. Encore convient-il, pour cela, de s'intéresser à ce dépassement de l'outil que représente la machine.

Celle-ci commande simultanément à des outils divers. Surtout, elle est désormais entièrement mue par des énergie naturelles (vent, cours d'eau, charbon), et non plus par la force musculaire des individus, comme c'était le cas pour l'outil :

L'outil ne comprend pas [...] l'activité en lui-même. Il est chose *inerte*, il ne retourne pas en lui-même. Avec lui, il faut encore que je travaille. Entre la réalité extérieure et moi, j'ai interposé (*einschieben*) la ruse, afin de me ménager et de préserver mon être déterminé, en laissant l'outil s'user [...]. En cette affaire, je ne fais d'économie que sur la quantité, mais j'attrape encore des durillons⁸.

Mais, avec la machine, la stratégie de la ruse change considérablement. Grâce à elle, l'homme va échapper aux durillons. Elle met si bien à son service les forces de la nature qu'en certains cas il n'a même plus à employer sa force propre. Le meunier laisse le vent s'exercer, s'épuiser, passer, et il se contente de regarder (*zusehen*) tranquillement son moulin tourner (*er sieht ruhig zu*). Il dirige ce fonctionnement avec une très légère dépense d'énergie. Et même il lui arrive de s'endormir pendant que son moulin s'emballe...

Ainsi l'homme détourne-t-il les forces de la nature de leur application spontanée et aveugle. Il les confisque, il les « récupère » :

L'activité propre de la nature, l'élasticité des ressorts, l'eau, le vent, se trouvent utilisés pour accomplir dans leur être sensible quelque chose de tout différent de ce qu'ils voulaient faire. Leur action aveugle est transformée en une activité finaliste, dans le contraire d'elle-même : comportement rationnel de la nature, lois, dans son *existence* extérieure. Il n'arrive rien à la nature elle-même ; des *buts particuliers* de l'être naturel deviennent quelque chose d'universel [...].

Hegel désigne précisément ce comportement humain : « La large face de la force est attaquée par la pointe de la ruse (*List*). C'est l'honneur de la ruse affrontée à la force aveugle, que de l'entreprendre par un de ses côtés de telle manière qu'elle se retourne contre elle-même⁹ ».

7. HEGEL, *Science de la logique*, II, traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 363.

8. Id., *Jenenser Realphilosophie II*, Leipzig, Meiner, 1931, p. 198.

9. *Ibid.*, p. 198-199.

Si la nature se pliait immédiatement aux désirs de l'homme, comme à ceux d'un maître absolu, comme à un Dieu, point ne serait besoin de ruser avec elle. La ruse ne s'adresse qu'à ce qui ne se soumet pas d'emblée, à ce qui résiste, à ce qui se rebelle.

Cette ruse caractérise l'essence du travail humain, selon Hegel, en sa forme la plus générale, abstraite : dans son opération de fabrication, de production, de création d'œuvres, d'objets utilisables. En se jouant des forces de la nature et en jouant d'elles, l'homme, comme être générique, se procure ce dont il a besoin. Sans pouvoir ni vouloir violer les lois de la nature, il a changé la face de la terre qui, si on la dotait de personnalité, serait comme flouée, grugée, trompée. Sa relation première de servitude s'est renversée en une maîtrise de la nature, de plus en plus ample.

Cette doctrine hégélienne justifie à sa manière l'action pratique et l'effort, la peine que se donnent les êtres humains pour se ménager une place éminente dans le monde. Après celle de Fichte, elle suscita, ou du moins entretint, l'enthousiasme d'une certaine jeunesse allemande avide d'action dans tous les domaines. Elle se rattache d'ailleurs à des tendances profondes du philosophe lui-même, homme de travail persévérant. Elle implique une sorte de pessimisme des origines qui n'est certes pas sans antécédents dans l'histoire de la philosophie : l'homme apparaît d'abord comme le plus démuné des vivants. Mais elle s'épanouit dans un optimisme prospectif et méthodologique : l'homme a su faire de la nature comme une sorte de prolongement inorganique de son corps, il va vers la liberté.

III. L'USURPATION

Cette vue des choses, valable en elle-même, résulte cependant d'une opération d'abstraction : pour la rendre possible, on a séparé de la totalité de l'activité humaine l'un de ses aspects constitutifs, fort important au demeurant.

Si le destin humain se réduisait tout entier à lui, on aurait affaire, à défaut d'une idylle naturelle, à une idylle culturelle. Les hommes vivraient de plus en plus librement et heureusement, grâce à leur travail astucieux, grâce à l'extension progressive de leur pouvoir. Il y aurait là comme une confirmation de certaines thèses fondamentales de la philosophie des *Lumières*.

Mais il n'en va pas ainsi.

L'histoire du genre humain offre un tout autre spectacle. Hegel et ses contemporains doivent constater de plus en plus notoirement, au cours de leur existence, les échecs successifs et variés des *Lumières*, et puis, finalement, leur faillite globale. Visiblement, les idées claires et distinctes ne mènent pas le monde humain, ni ne le font même les idées obscures ou confuses. L'histoire semble plutôt se développer *en dépit* des intentions et des projets, et *malgré* leurs entreprises effectives. Pourtant, cette histoire, ce sont bien les hommes qui la font : mais elle n'obéit pas à leurs décisions !

Vico, dans la perspective des *Lumières*, avait proposé cette distinction désormais célèbre : la nature, disait-il en substance, nous ne la dominons pas, car ce n'est pas

nous qui l'avons faite ; l'histoire, par contre, nous la dominons, car c'est nous qui la faisons.

Mais il se trompait. Nous maîtrisons la nature de plus en plus largement et sûrement. Par contraste, l'histoire humaine nous échappe, elle ne subit pas le cours que nous souhaitons et voulons, malgré les efforts méritoires de quelques héros. Aussi bien la lecture des journaux le révèle-t-elle chaque jour à nouveau : le monde est fou ! Du moins le paraît-il à ceux qui imaginent pour lui un cours raisonnable du même type que celui que l'homme impose partiellement à la nature. Presque tous les grands hommes historiques auraient pu dire, au soir de leur vie, comme l'un d'entre eux : « je n'ai pas voulu cela ! »

L'un des apports les plus remarquables de la doctrine hégélienne consiste en cette idée que, tout en obtenant effectivement ce qu'ils désirent, par le travail et l'action intelligente, les hommes produisent en même temps, presque toujours, quelque chose qu'ils n'avaient pas voulu, un supplément d'effets auxquels ils n'avaient pas pensé, qu'ils n'étaient même pas en état d'imaginer. Or ce sont précisément ces ajouts involontaires qui déterminent le plus profondément le cours du monde (*Weltlauf*), le monde comme il va.

Ce monde humain et son histoire, qui ne se plient pas à leur volonté intelligente, qui manifestent en quelque sorte leur indépendance à l'égard de leur activité consciente, ne manquent cependant pas de cohérence. À l'examen, on y découvre une certaine rationalité. Les historiens parviennent à les expliquer, rétrospectivement. Ils témoignent aussi d'une grande réussite : le genre humain non seulement persiste, mais s'accroît aussi, et, malgré toutes ses folies apparentes, prospère globalement. Il semble donc que le monde humain en général, pour ne pas suivre la rationalité des actes humains volontaires, n'en comporte pas moins sa propre logique, comme une autre rationalité discernable, et supérieure.

La rationalité du travail ne rend pas compte entièrement de la rationalité de l'histoire. La domination relative de la nature par l'homme n'assure pas à celui-ci une domination semblable sur la vie sociale. Comment rendre compte de cette sorte de chiasme de la rationalité ?

Il s'exprime simplement dans le dicton populaire : « L'homme propose et Dieu dispose », et l'on peut bien invoquer en effet une puissance transcendante pour l'expliquer. Bossuet, en ce sens, dira qu'« il n'y a pas de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens¹⁰ ». Malgré elle ! Saint-Just, l'athée, avait observé lui aussi que « la force des choses nous conduit souvent où nous n'avions pas pensé¹¹— », peu de temps avant une mort violente que ses actions avaient inintentionnellement contribué à provoquer.

Le sentiment que les actions humaines, elles-mêmes tenues pour libres, engendrent des événements qu'elles ne contrôlent pas et qui obéissent à leur propre

10. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, Tours, 1899, p. 451.

11. SAINT-JUST, *Discours de Ventôse* — 26 février 1794.

nécessité, se répand remarquablement à l'époque de Hegel, et l'on en pourrait accumuler les témoignages.

On les trouve déjà chez les penseurs les plus proches de Hegel, chez ses amis. Ainsi Schelling, à l'époque où, à Iéna, ils travaillaient dans une étroite familiarité, déclarait :

Dire qu'il doit y avoir de la nécessité dans la liberté, cela revient donc à dire que par la liberté elle-même, et alors que je crois agir librement, doit surgir inconsciemment, c'est-à-dire sans mon intervention (*ohne mein Zutun*), ce que je n'envisageais pas (*was ich nicht beabsichtigte*). Ou encore, exprimé en d'autres termes : à l'activité consciente et donc à cette activité librement déterminante que nous avons déduite antérieurement, doit s'opposer une activité inconsciente par laquelle, malgré l'exercice le plus illimité de la liberté, surgit tout à fait involontairement, et peut-être contre la volonté de celui qui agit, quelque chose que lui-même n'aurait jamais pu réaliser par son vouloir. Cette proposition aussi paradoxale qu'elle puisse paraître, n'est au fond rien d'autre que l'expression transcendante du rapport universellement admis et présupposé, de la liberté à une nécessité cachée que l'on appelle tantôt Destin, tantôt Providence, sans que l'une ou l'autre de ces expressions ne présente à la pensée une signification bien claire ; rapport en vertu duquel, par leur libre agir lui-même, et pourtant contre leur volonté, les hommes doivent devenir causes de quelque chose qu'ils n'ont jamais voulu, ou en vertu duquel, inversement, il faut qu'échoue et soit anéanti quelque chose qu'ils ont voulu librement et de toutes leurs forces [...] ¹².

Schelling pose clairement le problème auquel Hegel voudra donner la *ruse de la raison* pour solution. Il insiste sur l'opposition (« malgré », « contre la volonté ») là où la différence suffirait peut-être. Il rappelle les explications « extérieures » généralement proposées, mais il n'hésite pas à exclure brutalement cette manière d'éviter la difficulté : « [...] l'expliquer par la Providence ou le Destin, c'est ne pas l'expliquer du tout ¹³ » !

Hegel n'a pu ignorer cette opinion de son compagnon le plus intime.

Ils avaient rencontré ensemble l'esquisse de cette théorie de l'aliénation chez leur maître commun, Kant : « [...] les hommes pris isolément et même des peuples entiers, ne songent guère au fait qu'en poursuivant leurs fins particulières, chacun selon son sentiment personnel, et souvent l'un contre l'autre, ils s'orientent sans le savoir au dessein de la nature, qui leur est lui-même inconnu, comme à un fil conducteur, et travaillent à sa réalisation ; ce qui, même s'ils le savaient, leur importerait assez peu ¹⁴ ».

Destin, Providence, Nature ? Hegel dira : *Raison*. L'essence du processus analysé reste la même, sous des appellations diverses.

Schiller avait préféré faire endosser cette responsabilité à l'*Histoire*, dans une conférence de 1789 :

12. SCHELLING, *Le système de l'idéalisme transcendantal* (1800), traduit par Ch. Dubois, Louvain, 1978, p. 230.

13. *Ibid.*, p. 231.

14. KANT, dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*.

Quelqu'irrégularité que la liberté de l'homme paraisse apporter dans la marche des choses (*Weltlauf*) elle [l'Histoire] considère avec calme (*sieht ruhig zu*) ce jeu désordonné, car ses yeux pénétrants voient de loin le point où cette liberté vagabonde se trouvera enchaînée [*geleitet* : dirigée] par les liens de la nécessité. Cette vérité qu'elle cache aux consciences vengeresses des Cromwell et des Grégoire, elle s'empresse de la proclamer aux hommes, à savoir : que l'homme égoïste peut poursuivre un but détestable, mais que sans le vouloir, [*unbewußt* : sans le savoir] il concourt au triomphe du bien¹⁵ !

La dernière phrase de ce texte de Schiller rappelle inévitablement les propos de Mandeville, dont on sait d'ailleurs que Hegel l'a lu très attentivement. La *Fable des abeilles* comporte, comme son titre même l'indique, un « *commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public*¹⁶ ».

Selon Mandeville, les hommes font le bien sans le vouloir, sans le savoir, ou même, quand ils le savent, « malgré » eux, ou « en dépit » de leurs intentions : « Ainsi les membres de la société, en suivant des routes absolument contraires, s'aidaient comme par dépit¹⁷. »

Dans la vie sociale, les individus s'affrontent spontanément les uns les autres de la même manière que les forces de la nature dressées artificiellement les unes contre les autres par la ruse de l'homme. Un bien commun résulte de cet affrontement que certains d'entre eux savent même susciter volontairement et utiliser à bon escient : « Les Politiques n'ont jamais mieux fait connaître leur sagacité, leur pouvoir de même que leur travail et les soins qu'ils ont pris pour civiliser la société, que dans l'heureuse invention de mettre nos passions en jeu les unes contre les autres¹⁸. »

Voilà comment on fait marcher la machine sociale. Mais elle sait bien, à l'occasion, tourner toute seule ! Les passions s'opposent tout naturellement les unes aux autres, et le résultat ne correspond pas à ce que chacune d'elles visait.

À la différence de Mandeville, Hegel n'ignore ni ne méprise les actions altruistes, généreuses. Mais il connaît leurs limites, l'étroitesse de leur champ d'exercice, la rareté de leurs auteurs : « Ce sont là des individus isolés, peu nombreux par rapport à la masse du genre humain, et de même le domaine d'application de leurs vertus n'a qu'une étendue relativement peu importante. » Les individus ordinaires se laissent conduire par leurs intérêts et leurs passions, et aussi les héros de l'histoire. Hegel proclame sans ambages : « Rien de grand n'a été accompli sans passion dans le monde¹⁹ ».

Ne croirait-on pas entendre ici La Rochefoucauld ou Helvétius ?

15. SCHILLER, « Qu'appelle-t-on histoire universelle, et pourquoi l'étudie-t-on ? » (1789), dans *Mélanges*, traduction française par F. Wege, Paris, 1840, p. 47.

16. MANDEVILLE, *La Fable des abeilles, avec un commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public*, traduction de l'anglais sur la 6^e édition, Londres, 1740.

17. *Ibid.*, p. 11.

18. *Ibid.*, p. 166.

19. HEGEL, *La raison dans l'histoire* (Introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire*), traduit par K. Papoianou, Paris (Le monde en 10/18), 1965, p. 102 et 108-109.

Pas exactement, car, selon Hegel, le résultat des actions intéressées, égoïstes, ne coïncide pas entièrement avec celui que leurs auteurs visaient. Leurs œuvres s'engagent d'elles-mêmes dans une dialectique indépendante de ces intérêts, de cet égoïsme qui les a suscitées. À l'inverse de La Rochefoucauld, dont il s'inspire cependant, Hegel ne charge pas l'amour-propre de tous les péchés. Sans lui, rien ne se ferait.

D'abord, les œuvres ne s'effectuent, selon les désirs, que si leurs conditions objectives de possibilité se trouvent réunies : « Lorsque toutes les conditions sont présentes, la chose *doit nécessairement* devenir effective [...] »²⁰. Faute de quoi le désir impuissant se résout en rêves et en utopies. L'opération et le travail doivent s'accorder à un héritage objectif, le produit des travaux antécédents, repris comme matière première pour une nouvelle élaboration.

Dans cette conjoncture, l'action ne reste pas aussi égoïste qu'elle le croit. Par le jeu spontané des relations humaines, ce que chacun fait pour lui-même profite finalement à tous, grâce à l'échange. Il en résulte un fonctionnement rationnel de la société. Le cœur est la dupe de l'esprit, en cette affaire.

Chacun joue certes au plus malin, en masquant son avidité ou son orgueil sous de grands mots. Il tire son épingle de ce jeu : chacun pour soi ! Mais tous les atomes humains en font autant. Du chaos des entreprises individuelles résulte un ordre. Hegel, à la suite des économistes de son temps, inspireurs aussi de Mandeville, dévoile cette duperie universelle.

Comme Kant l'avait établi, c'est bien l'« insociabilité » qui, dans la vie moderne, fonde la « sociabilité », et maintient l'unité et la cohésion. Sans ses « antagonismes » internes, le genre humain n'aurait ni subsisté, ni progressé²¹. Il ressemble à un « règne animal spirituel » (*das geistige Tierreich*), dit Hegel : une sorte de jungle créée par l'esprit humain. La lutte des hommes entre eux s'arme des œuvres de l'esprit, et n'en devient que plus terrible. Et pourtant, au total, cela ne va pas trop mal, du moins pour cette totalité spirituelle qu'est l'humanité.

Schelling avait trouvé le juste qualificatif pour le processus qu'il décrivait : *paradoxal*. Rien de plus étonnant et de plus choquant, en effet, pour la conscience commune, que de s'aviser de cette embrouille : les hommes, créés à l'image de Dieu, sont floués par une Providence, à laquelle on peut d'ailleurs substituer facilement un Destin, aveugle par définition. Leur liberté prétendue les asservit à une nécessité de fer !

IV. L'EMBARRAS

On comprend le trouble des philosophes allemands devant ce paradoxe, au début du XIX^e siècle.

20. ID., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit par B. Bourgeois, I, Paris, Vrin, 1970, p. 396.

21. KANT, *op. cit.*

Ils sont idéalistes, plus ou moins décidément et rigoureusement. Ils croient qu'une volonté libre et rationnelle gouverne ou doit gouverner le monde. Or ils se trouvent en présence de ce que le jeune Hegel appelle la « positivité » : des réalités objectives qui du moins contredisent la modalité humaine de cette raison et s'opposent à elle, des « choses » auxquelles elle se heurte, et qu'elle ne parvient pas à assimiler.

Pourquoi la raison, l'esprit, la volonté, sous toutes leurs formes, ne règnent-ils pas souverainement ? Leur absolutisme s'est affirmé parfois jusqu'à l'extravagance. Schelling critique cruellement le « thrasonisme », l'exaltation fanfaronne de Fichte qui avait proclamé : « Tout est pour le moi, par le moi²² ! » Mais il professe lui-même un idéalisme transcendantal qui s'accommode difficilement d'un ordre de choses indépendant de l'esprit et apparemment étranger à lui.

En ce qui concerne l'histoire humaine, d'ailleurs, un athée ou un matérialiste ressentiraient la même gêne. Il ne pouvait échapper à la lucidité de Saint-Just, lorsqu'il incriminait la « force des choses », que ces « choses » étaient humaines, trop humaines à son gré : des comportements, des lois économiques, des tendances psychologiques ou sociologiques. « Il faut considérer les faits sociaux comme des choses », dira plus tard Durkheim. Certes ! Mais ils ont été ainsi nommés naguère. Et ils se présentent à l'homme d'action comme des choses : opaques, indifférentes ou résistantes.

Pour l'idéaliste, il ne fait aucun doute que ces « choses » sociales sont produites par l'esprit lui-même, comme une « positivité » qui représente pour lui un « destin ». La société souffre de cataclysmes, de tremblements de terre, de tempêtes qui, pour n'être pas naturels, ne s'en montrent pas moins destructeurs.

Voilà des produits de l'activité intelligente des hommes qui s'émancipent de manière provocante, se figent dans leur indépendance, et qui, comme on dit, « se retournent » contre leurs auteurs. Ce renversement du librement rationnel en positivement nécessaire participe éminemment de ce que Hegel appelle l'aliénation (*Entfremdung*).

Le philosophe doit admettre explicitement que de l'activité des hommes « doit résulter en général autre chose que ce qu'ils visent et atteignent, que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils satisfont leur intérêt ; mais en même temps quelque chose se réalise qui s'y cache intérieurement, mais qui ne se trouvait ni dans leur conscience ni dans leur intention²³ ».

Comment s'effectue une telle substitution ? Hegel a voulu approfondir en modifiant les explications de ses prédécesseurs, et exploiter en l'éclairant le filon obscur qu'ils avaient ouvert — aidé en cela par l'observation de faits nouveaux, en eux-mêmes éloquents. Pour concilier la liberté de l'homme et la régie universelle de

22. SCHELLING, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, traduit par J.-F. Marquet, Paris, P.U.F., 1983, p. 108.

23. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, p. 111.

l'humanité, il a forgé cette notion paradoxale de « ruse de la raison » dont l'expression la plus contractée et la plus connue se trouve dans l'*Encyclopédie* :

La raison est aussi rusée que puissante. La ruse consiste en général dans l'activité médiatisante qui, en laissant les objets, conformément à leur nature propre, agir les uns sur les autres, et s'user au contact les uns des autres, sans s'immiscer immédiatement dans ce processus, ne fait pourtant qu'accomplir son but. On peut dire dans ce sens que la Providence divine, vis-à-vis du monde et de son processus, se comporte comme la ruse absolue. Dieu laisse faire les hommes avec leurs passions et leurs intérêts particuliers, et ce qui se produit par là, c'est la réalisation de *ses* intentions, qui sont quelque chose d'autre que ce pour quoi s'employaient tout d'abord ceux dont il se sert en la circonstance²⁴.

Est-il possible de réunir en deux phrases plus de pensées contradictoires ? La liberté des hommes se réduit à leurs passions et intérêts. La liberté de Dieu consiste à « laisser faire », « laisser passer », adepte qu'il devient du libéralisme ! La Raison s'identifie aussi bien à ce Dieu — laxiste — qu'à la Providence. Celle-ci ne fait ni ne prévoit rien : elle regarde « ce qui se produit », et, par chance, il se trouve que ce sont ses intentions. Est-il alors raisonnable de prétendre en même temps qu'elle « accomplit » son but, alors qu'à la différence de la ruse de l'homme, elle ne « s'immisce pas » dans le processus, qu'elle ne se « glisse » pas en lui, n'y introduit pas des moyens ou des outils ? Est-elle si puissante, alors que l'on doit l'imaginer procédant par ruse ? D'ailleurs pourrait-elle se conduire autrement, en serait-elle *libre* ? Ne se voit-elle pas condamnée à la ruse, et à perpétuité ? En cas de réussite, ne ressemble-t-elle pas au politicien « à la Mandeville » ?

Un commentateur déclare que, pour Hegel, « l'esprit tourne à son profit les appétits, les passions, les intérêts privés, les opinions des individus et des peuples, avec tant de ruse [...] ». Mais des interprétations de ce genre nous font surtout mieux remarquer que précisément la raison hégélienne ne « tourne » rien à son profit ; elle n'intervient pas du tout, elle se contente de *regarder* ! Différente en cela de la « ruse de l'homme » !

Le détournement, le renversement du particulier en universel, s'accomplit de lui-même.

Que ce retournement, immanent au processus, ne se laisse pas facilement attribuer à la Providence, ou à Dieu, cela se remarque à l'embarras de certaines formulations hégéliennes, et à la difficulté de les traduire en français. La Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* décrit la ruse comme suit, selon l'un de ses traducteurs, d'ailleurs excellent : l'activité du savoir est « la ruse (*List*) qui tout en faisant semblant de se garder d'être active, jette un œil pour voir comment la détermination et sa vie concrète, précisément en ce que cette vie s' imagine faire progresser sa propre conservation et son intérêt particulier, sont en réalité l'inverse : une activité qui se dissout elle-même et fait de soi un moment du tout²⁵ ».

24. Id., *Encyclopédie*, I, p. 614 (Addition au paragraphe 209).

25. Id., *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par J.P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 63.

Quelles contorsions de langage ! Les idées méritent d'être précisées. Si elle « faisait semblant », comme il est dit ici, la connaissance manifesterait par là encore une activité. Mais, dans le texte allemand, il est écrit en fait, qu'« elle semble », qu'« elle paraît » se garder de toute activité, sans que cette précaution elle-même résulte de sa propre impulsion. Elle n'a pas décidé de sa passivité !

Cette passivité, ce défaut d'action, ne l'empêche pas d'observer. À défaut d'être pratique, elle se révèle théorique. Elle ne « jette pas un œil » sur sa vie concrète, mais, comme « l'Histoire » de Schiller, comme le meunier devant son moulin, elle regarde (*zusehen*). Ce n'est pas un hasard s'ils emploient le mot *zusehen*, même si le choix n'a pas été parfaitement prémédité. Regarder, contempler, *zusehen*, c'est le grec *théôrein* : la Providence, le Dieu, l'Histoire, la Raison, comme la Philosophie, « théorisent » !

Alors que dans la « ruse de l'homme », en réalité simple habileté intelligente, si la nature à laquelle elle s'applique n'est pas conçue comme une personne, c'est une *intervention* qui produit la finalité : le meunier doit tout de même monter sa machine et la diriger avec une dépense d'énergie, si petite et momentanée qu'elle soit ; le paysan des Alpes bernoises « vole » à la nature de maigres rapines. Par contre la Raison, la Providence, Dieu, selon Hegel, ne font rien dans l'histoire des hommes, ne combinent pas l'affrontement des passions, regardent les tempêtes de loin : *suave mari magno...*

Excusera-t-on cette « activité » rusée de se garder d'être « active », et cependant d'être une « activité » qui se dissout elle-même... ? Ce jargon ne masque pas le constat principal : il n'y a pas d'activité du tout !

En réalité Hegel ne parvient que bien difficilement à maintenir jusqu'au bout l'assimilation de la ruse de la raison à la ruse de l'homme. Elle ne se fonde en effet que sur une comparaison aventureuse que Hegel présente en toute simplicité. Après avoir évoqué une fois de plus l'habile utilisation des éléments naturels par l'homme (la ruse de l'homme !), il ajoute en effet : « C'est de la même manière (*In ähnlicher Weise*) que les passions se satisfont ; elles se réalisent suivant leur détermination naturelle et elles produisent l'édifice de la société humaine dans laquelle elles ont conféré au droit et à l'ordre le pouvoir *contre* elles-mêmes²⁶. »

Hegel peut bien s'enchanter de cette analogie qu'il voudrait faire passer pour fondatrice. Elle consiste dans l'application d'une loi logique universelle à l'ordre de l'histoire : « l'universel doit se réaliser par le particulier²⁷ ».

Il s'agit de montrer que l'individuel — l'individu humain —, qui tend à se conserver dans sa singularité, avec tout ce qui détermine cette singularité (sa « détermination ») — et qui travaille donc frénétiquement dans ce but, avec passion, travaille et s'épuise en réalité, consciemment ou non, pour la totalité dont il relève,

26. *Ib.*, *La raison dans l'histoire*, p. 107 (traduction modifiée).

27. *Ibid.*, p. 108.

pour l'universel : au profit de celui-ci (peuple, civilisation, genre humain) il se sacrifie. Il lui est sacrifié d'avance. Qui veut se sauver, en fait, se perd !

Les hommes et leurs passions sont des êtres finis, condamnés à finir. L'usure et la mort des individus font la vie du tout.

Mais Hegel tient à placer tous ces processus sous le contrôle de la Providence. D'un côté il insiste sur leur spontanéité, leur naturalité, leur autonomie. De l'autre, il leur assigne une direction extérieure, surnaturelle, qui les condamne à l'hétéronomie. Il refuse apparemment de choisir entre ces deux conceptions. Leur maintien simultané se révèle pourtant impossible.

L'inconséquence de l'assimilation de la « ruse de la raison » à la « ruse de l'homme » se discerne à la moindre analyse. Pour que la comparaison tienne, il faudrait que les individus, ne sachant ni ne voulant ce que la raison fait d'eux, soient en réalité réduits à l'état d'objets, de choses dont on puisse se jouer comme du vent, de l'eau ou des ressorts. Que deviendrait alors leur liberté, même misérablement assimilée aux impulsions passionnelles ? S'ils prenaient soudain conscience de leur condition — ce à quoi le philosophe veut les aider ! — ils découvriraient l'imposture dont ils sont les victimes.

En déclarant que les passions se satisfont « de la même manière », Hegel ne semble pas s'apercevoir qu'il change lui-même de manière. Cela se marque par le passage au verbe réfléchi : les passions *se satisfont elles-mêmes*, ce qui ne saurait être dit des forces de la nature.

D'un côté celles-ci sont utilisées, appliquées, mises en œuvre par des sujets conscients et habiles (*angewendet, gegen sich selbst gebraucht*) : on connaît les profiteurs et les procédés de leur opération qui superpose une finalité artificielle et anthropocentrique à la causalité naturelle.

Tandis que, de l'autre côté, la raison « laisse faire les hommes », sans s'immiscer dans leurs affaires : « les passions s'accomplissent elles-mêmes, ainsi que leurs buts, selon une détermination naturelle ».

V. DISCORDANCE

L'incompatibilité des types de relations qu'il établit de l'homme à la nature et des passions à la société ne peut avoir échappé à un esprit aussi subtil que celui de Hegel. S'il avait été soucieux de clarté, il n'aurait pas dû donner le même nom aux deux processus.

En fin de compte, c'est le mouvement contrasté ou contradictoire des passions qui édifie et consolide la société. En cette fonction, elles ne requièrent pas de meneur, elles ne se plient pas aux exigences d'un être « étranger ». Elles procèdent « selon leur détermination naturelle », sans redouter aucune tentative d'immixtion dans leur monde.

Aussi bien, Hegel n'évoque-t-il même pas la Providence ou Dieu, dans les pages de *La raison dans l'histoire* qui traitent plus spécialement de la ruse de la raison.

Si l'on s'en tient à cette présentation immanentiste de l'histoire, alors, comme tant de lecteurs de Hegel en ont eu le sentiment, on a affaire à une forme de panthéisme idéaliste, bien proche de l'athéisme — même si ces termes ne pouvaient être saisis aussi rigoureusement par les contemporains du philosophe qu'ils le sont en notre temps. Dans ces conditions, la ruse n'est qu'une image.

Il ne reste conceptuellement rien d'elle lorsque Hegel déclare : « Cette raison est immanente à la réalité historique (*immanent in dem geschichtlichen Dasein*), elle s'accomplit en et par elle²⁸. »

Hegel expose d'ailleurs parfois son développement caractéristique sans même prononcer son nom métaphorique. Dans un passage des *Principes de la philosophie du droit*, il décrit ainsi le mouvement des rapports humains qui composent à ses yeux la vie économique :

Par cette dépendance mutuelle dans le travail et dans la satisfaction des besoins, l'égoïsme subjectif se transforme en contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres, en médiation du particulier par l'universel, dans un mouvement dialectique tel qu'en gagnant, produisant et jouissant pour soi, chacun gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres. Cette nécessité qui réside dans l'enchevêtrement multiforme que crée la dépendance de tous, est à présent pour chacun, la richesse générale, la richesse durable. Chacun a la possibilité d'y contribuer par sa culture et son habileté, pour assurer sa subsistance et de la même manière, ce gain acquis par le travail maintient et accroît la richesse générale²⁹.

Lorsqu'il s'agit de démasquer la ruse de la raison dans un tel texte, où elle n'avoue pas son nom, la moindre nuance de traduction prend de l'importance. Littéralement, Hegel ne dit pas que la médiation du particulier par l'universel s'effectue « dans un mouvement dialectique », auquel elle pourrait éventuellement ne pas participer. Il déclare précisément que cette médiation du particulier par l'universel, qualifiée ailleurs de « ruse de la raison », est elle-même le mouvement dialectique : « la médiation du particulier par l'universel en tant qu'elle est le mouvement dialectique » (*die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung*). La médiation ne s'ajoute pas au mouvement dialectique, elle en constitue une modalité.

Il est bien compréhensible que des traducteurs ressentent ici quelque gêne. D'une part, ils ne sont pas enclins en général à reconnaître eux-mêmes une telle immanence ; d'autre part, ils se souviennent de formules hégéliennes qui affectent de l'exclure.

Pourtant, quelques lignes plus loin, Hegel énonce sa doctrine avec une précision lumineuse : « C'est la raison immanente (*die immanente Vernunft*) au système des besoins humains et de leurs mouvements dialectiques qui transforme ce système en un tout organique d'éléments différenciés³⁰. »

28. *Ibid.*, p. 110.

29. *Id.*, *Principes de la philosophie du droit*, traduit par R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 225.

30. *Ibid.*

Dans cette phrase, le mot *dialectiques* a été utilement ajouté par le traducteur. Il explicite le sens en lui-même évident du propos : ce que Hegel baptise parfois « ruse de la raison », dans le langage de la « représentation », c'est, conceptuellement parlant, la médiation (nécessairement dialectique) du particulier et de l'universel !

Lorsque Hegel place expressément ce processus sous la dépendance d'une Providence ou de Dieu, il pratique donc ce « déplacement équivoque » (*Verstellung*) qu'en d'autres occasions il reproche si aigrement à Kant.

Non seulement il use d'un autre langage, mais il importe un autre concept dans son discours.

Cela ne va pas sans de grandes difficultés théoriques. En quoi pourrait donc consister la « ruse » qu'une Providence mettrait en œuvre ? Regarder n'est pas ruser, mais le simple regard lui-même implique une dualité du contemplateur et de son objet. La doctrine de l'immanence de la raison dialectique à l'histoire exclut aussi bien la tromperie que la vision.

Au cas pourtant où elles seraient tenues pour possibles dans les conditions de sa philosophie, Hegel a tenu à pousser cette hypothèse, comme il l'avait fait pour l'hypothèse contraire, jusqu'à ses conséquences ultimes.

L'immanentisme mène au panthéisme ou à l'athéisme.

Hegel n'a pas voulu avouer de telles doctrines sulfureuses, ou bien parce qu'elles l'indisposaient intimement, ou bien parce qu'il redoutait leur condamnation par l'opinion publique et par les autorités.

Inversement, il ne s'est pas dissimulé les résultats d'un transcendantalisme combiné avec les présuppositions dialectiques de sa conception du cours du monde humain.

Si la Providence guide le monde, il faut que ce soit, dans ces conditions, sans que les hommes le sachent ni le veuillent. Ils sont alors les « instruments » aveugles ou les ornements d'une puissance dont ils ignorent les buts.

Le monde humain dans sa totalité se réduit en ce cas à une gigantesque imposture, l'œuvre d'une tromperie effectivement « absolue ». La réalité objective, ou tenue pour telle, n'est que le travestissement, l'enveloppe fallacieuse sous laquelle se dissimule une vérité toute différente d'elle : « L'objectivité est ainsi en quelque sorte seulement une enveloppe sous laquelle le concept se tient caché³¹. »

Et certes, la tâche du philosophe consiste à lever ce voile, à ôter le masque. Ce dévoilement ne change pas pour autant la nature même de ce monde « objectif » : « C'est dans cette illusion que nous vivons, et en même temps elle est seule le facteur agissant sur lequel repose l'intérêt dans le monde. L'Idée en son processus se crée elle-même cette illusion, s'oppose un Autre et son agir consiste à supprimer cette illusion³². »

31. Id., *Encyclopédie*, I, p. 614 (Addition au paragraphe 209).

32. *Ibid.*, p. 615.

Dans ce monde illusoire, le Dieu que Hegel invoque a pourtant envoyé son Fils !

Qui consent à parler deux langages ne sait plus finalement quel est le vrai. Et il incombe aux lecteurs la tâche ardue de déjouer la ruse complexe et dangereuse du philosophe.