

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

13/10/2004

Hegel et la ruse de la raison

L'exploitation que fait Pascal du thème du divertissement débouche, nous l'avons vu, sur une requalification de la vie quotidienne et de ses modes de comportement, dont la platitude apparente se creuse alors vertigineusement, à la limite du sacré et du profane, d'une dimension cachée de transcendance qui en valorise de façon extraordinaire la portée et la signification. Cette démarche consiste sur le fond à expliquer que l'homme est écartelé entre grandeur et misère, qui cohabitent dans sa nature, et elle pourrait à la rigueur être qualifiée de dialectique, dans la mesure où elle repose sur l'affirmation d'une contradiction dont la reconnaissance, bien loin de constituer un obstacle à la réflexion, en stimule et en nourrit le cours. Mais la dialectique qu'on peut repérer chez Pascal, à cet égard disciple ou héritier de Nicolas de Cuse, est d'un type très particulier : c'est une dialectique qui tourne en rond, parce qu'elle se bloque sur l'alternative du pour et du contre qu'elle diagnostique comme indépassable, ainsi que l'énonce sous forme concentrée la formule "Nous sommes au rouet" ; la seule issue sur laquelle elle débouche est celle d'un saut dans le vide, solution de désespoir qui traduit de façon exacerbée la tension dont elle est animée de bout en bout, tension condamnée à demeurer irrésolue, ou à ne pouvoir être résolue que par une intervention miraculeuse, dont la probabilité est par définition fort mince, ce qui n'empêche pas de parier sur elle, car, de toutes façons, il n'y a rien d'autre à faire.

D'un tout autre type est la dialectique hégélienne, qui soumet la contradiction, dont elle fait le moteur de son développement, à une exigence de résolution, et se donne au départ la garantie de pouvoir satisfaire cette exigence, en s'installant dans la logique propre à une téléologie rationnelle, qui préfigure dans ses données de départ la forme de son aboutissement, comme l'exprime la thèse selon laquelle la fin du processus est aussi son commencement, dont elle se présente comme étant la réalisation. C'est dans ce contexte que Hegel développe l'idée d'une "ruse de la raison" (*List der Vernunft*), idée qui, elle aussi, peut intéresser une philosophie de la vie quotidienne, dans la mesure où elle débouche sur une revalorisation de l'ordinaire, et en particulier de l'ordinaire des luttes et des travaux humains, qu'elle fait apparaître comme prenant place, par le jeu même des contradictions dont ils sont porteurs, dans un procès global d'accomplissement de l'Esprit, qui conduit celui-ci à prendre conscience de soi de façon toujours plus complète, sans risque d'interruption ou de régression, en intégrant au fur et à mesure de son développement les données de ces conflits ponctuels auxquels il confère à terme, d'un point de vue récurrent, une valeur rationnelle, donc aussi une légitimité. L'objectif assigné par Hegel à la philosophie, qui est une mémoire de l'accompli, est précisément de repérer les formes prises par cette intégration, et de montrer comment leur ensemble fait système, au lieu qu'elles gardent valeur séparément, comme le voudrait un point de vue abstrait de pur entendement qui en nie ou en ignore le caractère plastique et dynamique parce qu'il privilégie la considération de la partie sur celle du tout.

Cependant, l'horizon assigné à une telle philosophie n'est certainement pas, comme chez Pascal, restreint à celui d'une anthropologie : car, dans la perspective adoptée par Hegel la vie de l'Esprit, qui a commencé avant l'homme, et se poursuit au-delà de lui, ne peut au plus reconnaître en lui que l'un des moments particuliers de sa réalisation, qui, même si elle passe par là, ne se résume pas à la création d'un monde humain, ce qui est la tâche propre de l'Esprit objectif, qui n'est pas tout l'Esprit ni le tout de l'Esprit, comme nous y reviendrons pour finir. Il est encore moins celui d'une anthropo-théologie, qui joue sur l'opposition du fini et de l'infini en démontrant et en exploitant l'impossibilité de la résoudre, ce qui est une négation de l'Absolu, l'unique principe dans lequel l'Esprit puisse pleinement se reconnaître et se sentir *bei sich*, chez soi ou auprès de soi, c'est-à-dire réconcilié avec lui-même, et non crucifié et séparé de soi comme il l'est à chacune des

successives étapes de sa réalisation. C'est pourquoi la pensée hégélienne ouvre la possibilité d'une toute nouvelle approche de la vie quotidienne, appuyée sur la résolution de la tension entre immanence et transcendance, ou entre existence et essence, qui permet à la fois d'en expliquer les contradictions et de les supprimer au niveau qui est le leur.

Toutefois, l'histoire réelle du hégélianisme a révélé la fragilité de cette réconciliation : en effet, l'interprétation de la doctrine a été très vite écartelée entre deux orientations de sens opposés, l'une conservatrice, l'autre révolutionnaire, orientations dont elle était simultanément porteuse et dont elle n'est pas parvenue à résoudre la contradiction. Comme l'explique Engels au début de son livre sur *Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, les deux versions qu'il est possible de proposer du message hégélien, - "tout est digne d'être conservé" et "tout est destiné à disparaître" -, sont également crédibles, et donc irréductiblement en alternative l'une par rapport à l'autre : si la pensée de Hegel a joué un rôle crucial dans l'histoire de la pensée, c'est précisément parce qu'elle se tient à cette croisée des chemins, l'un conduisant vers la droite et l'autre conduisant vers la gauche, entre lesquels elle n'a pas su ou pu elle-même choisir, ce qui rend sa position proprement intenable, mais aussi intéressante en raison même de sa précarité. Appliquée à la vie quotidienne, cette contradiction est celle qui passe entre justification et critique, ou entre reconnaissance et refus, c'est-à-dire entre la tentation de maintenir les choses dans l'état où elles sont, telles qu'elles sont comprises par la raison, et la volonté de les transformer : or, comme l'énonce la onzième thèse sur Feuerbach de Marx, il ne faudrait plus, après Hegel, que la philosophie se contente d'interpréter le monde, mais qu'elle se préoccupe aussi, et même prioritairement, de le transformer. La question sera alors posée de savoir quel doit être le point où s'opère cette transformation : est-ce l'homme, comme le prescrira Feuerbach en effectuant la résurgence de l'anthropo-théologie sur les ruines du système hégélien ? est-ce le monde ou le réel, pris comme ordre objectif global, comme le prescrira la perspective propre à la dialectique de la nature engelsienne ? La force de Hegel tient à son refus de choisir entre les deux termes de cette alternative, ce qui autorise à le lire comme un philosophe de la vie quotidienne.

La thèse de la ruse de la raison, qui nous intéresse plus particulièrement en raison du rôle privilégié qu'elle peut jouer dans l'élaboration d'une philosophie de la vie quotidienne, est en particulier formulée, par Hegel à la fin de la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (dite Petite Logique), dans le paragraphe 209 de l'ultime version réalisée par Hegel de ce texte (par. 160 de la version primitive de 1817) :

"L'activité finalisée, avec son moyen, est encore dirigée vers le dehors, parce que le but n'est pas non plus identique à l'objet ; c'est pourquoi il faut qu'il soit aussi préalablement médiatisé avec ce dernier. Le moyen est en tant qu'objet dans cette *deuxième prémisse*, en relation *immédiate* avec l'*autre* extrême du syllogisme, l'objectivité en tant que présupposée, les matériaux. Cette relation est la sphère du mécanisme et du chimisme maintenant *au service* du but, qui est la vérité et le concept libre. Ce fait que le but subjectif, en tant qu'il est la puissance disposant de ces processus (*die Macht dieser Prozesse*) dans lesquels l'objectif s'use et se supprime dans le contact de ses éléments les uns avec les autres (*worin das Objektive sich aneinander abreibt und aufhebt*), se tient lui-même *en dehors d'eux* et est ce qui en eux *se conserve*, est la ruse de la raison." (trad. B. Bourgeois)

Dans les éditions modernes de l'*Encyclopédie*, ce passage est assorti d'un additif ou *Zusatz* (improvisation orale présentée par Hegel dans le cadre de ses cours en vue d'éclairer le sens de ce passage à première vue fort abstrus, et consignée dans des cahiers de notes d'étudiants d'où elle a été ensuite extraite pour être incorporée au texte de l'ouvrage) :

"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 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 circonstance." (trad. B. Bourgeois)

Avant de proposer un commentaire suivi du par. 209 de l'*Encyclopédie*, arrêtons-nous sur un détail de sa rédaction : à la dernière ligne de ce paragraphe apparaît, au détour d'une phrase, le verbe *aufheben*, qui ne peut manquer de retenir l'attention d'un lecteur un peu averti des particularités du langage hégélien, et ayant en mémoire les considérations au sujet du terme *Aufhebung* exposées dans la quatrième et dernière remarque annexée à la dernière section du 1er chapitre du 1er livre de la *Science de la logique* (Grande Logique), texte auquel J. L. Nancy a consacré, sous le titre *La remarque spéculative* tout un livre paru aux éditions Galilée en 1973 qui fait à peu près le tour de la question. Résumons brièvement ce point : *aufheben*, terme tout à fait courant de la langue allemande, y est le plus souvent porteur d'une valeur négative, et signifie "enlever" ou "supprimer" ; mais dans certains cas, il peut aussi être utilisé marginalement dans une signification positive, et signifie alors "conserver" (comme par exemple lorsqu'on dit d'un vieillard qu'il est *wohl aufgehoben*, "bien conservé") ; en prenant appui sur cette particularité, Hegel en dégage la conclusion que, ce terme faisant naturellement jeu de mot, puisqu'on peut à la rigueur lui faire dire à la fois une chose et son contraire, il constitue en quelque sorte le mot clé ou l'emblème d'une pensée dialectique qui oeuvre, non pas en éliminant d'emblée et par principe la considération des contradictions, comme le fait la pensée rationnelle traditionnelle, mais en prenant au contraire appui sur elles, en vue de se donner par leur intermédiaire un accès à la dynamique vivante de développement de l'Esprit, qui lui-même joue sur des contradictions pour se réaliser, et progresse à la fois en supprimant et en conservant, c'est-à-dire en incorporant les traces des étapes passées de son développement, dont il fait des "moments" de son système. Cette particularité du terme *aufheben* et la manière dont elle est signalée et exploitée par Hegel ont donné lieu de la part des traducteurs et des commentateurs français à d'interminables débats, dont le dernier épisode important a été la proposition faite par Derrida, en vue de conserver à l'usage du terme sa valeur du jeu de mot, de rendre les substantifs *Aufhebung* ou *Aufheben* par "relève", au sens d'un changement qui en même temps maintient quelque chose de ce dont il prend la place, comme c'est le cas par exemple lorsqu'on parle de "la relève de la garde". La tentation est forte pour un lecteur de Hegel soucieux de coller au texte avec une minutieuse exactitude et de faire un sort à tous ses aspects, Jarckzyk et Labarrière ont cédé à cette tentation avec intempérance, de thématiser dans ce sens, avec la valeur du jeu de mot, toutes les utilisations que peut faire Hegel du mot *aufheben* qui, il ne faut jamais l'oublier, est un vocable tout à fait ordinaire, et qui, pris dans son sens courant, signifie le plus souvent "supprimer". B. Bourgeois a eu raison de ne pas céder à cette tentation dans la traduction qui vient d'être citée du par. 209 de l'*Encyclopédie*, où, d'ailleurs, à la fin de la même phrase, apparaît la référence à l'idée de conservation : "en tant qu'il est la puissance disposant de ces processus dans lesquels l'objectif s'use et se supprime dans le contact de ses éléments les uns avec les autres, se tient lui-même *en dehors d'eux* et est ce qui en eux *se conserve* ", ce qui maintient l'alternative "dialectique" entre les deux aspects, négatif et positif, du processus, et autorise que celui-ci soit présenté comme étant la manifestation d'une "ruse de la raison", qui s'astreint à supprimer pour parvenir d'autant mieux à conserver, et convertit ainsi, par une sorte de tour de passe passe, le négatif en moyen d'effectuation du positif.

Pour maîtriser la signification du paragraphe 209 de l'*Encyclopédie*, où est introduite et justifiée l'idée d'une ruse de la raison, il est indispensable, comme s'agissant de n'importe quel autre passage de Hegel, de le replacer dans le contexte global auquel il appartient et à l'intérieur duquel il développe sa portée rationnelle, car, en dehors de ce contexte, il devient incompréhensible, ou tout au moins se vide de la plus grande partie de son sens. Partons du cercle le plus éloigné à l'intérieur duquel il s'inscrit : l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, dont ce paragraphe est extrait, est une tentative à caractère didactique ; Hegel avait composé cet ouvrage pour qu'il serve de manuel à ses enseignements universitaires, et sa présentation en paragraphes numérotés, qui permet d'isoler des points et de les traiter séparément, est caractéristique d'une exposition didactique rompant avec la continuité plastique du discours proprement spéculatif. Cette *Encyclopédie* vise à embrasser la totalité du développement "encyclopédique", donc au sens propre du terme circulaire, de l'Esprit, suivant un parcours qui fait se succéder les trois grands moments, "cercles" ou "sphères", d'une science de la Logique, d'une philosophie de la Nature et d'une philosophie de l'Esprit : dans un paragraphe final ajouté à l'ultime édition du livre, Hegel

expliquera d'ailleurs que cet ordre de succession est en partie aléatoire, et qu'une autre exposition combinant ces moments dans un autre ordre serait envisageable, ce qui, en droit, pourrait tout changer pour ce qui concerne les contenus traités dans chacune de ces parties. La science de la logique, à la fin de laquelle se trouve notre texte, et qui n'a rien ou guère à voir avec ce qu'on entend traditionnellement par "logique", c'est, selon une formule de Hegel, "Dieu avant la création", c'est-à-dire un ensemble de formes intellectuelles susceptibles d'être recensées formellement et articulées entre elles, avant même que ne soient donnés les contenus de réalité auxquels elles pourront ensuite être appliquées, contenus sur lesquels elles anticipent par le moyen de la pensée pure. Ces formes se rangent elles-mêmes dans trois grands groupes, selon qu'elles relèvent d'une logique de l'être, logique unaire qui pense l'existant comme tel en l'appréciant aux points de vue de la qualité, de la quantité et de la mesure, d'une logique de l'essence, logique binaire, qui prend pour objet le rapport réflexif et négatif à soi qui définit l'essence en la dissociant de l'existence, et enfin d'une logique du concept, logique ternaire, ou syllogistique, qui réunit des extrêmes par l'intermédiaire d'un moyen terme, ce qui permet d'en exhiber complètement la signification rationnelle. Cet ultime moment du concept, auquel se rattache notre paragraphe 209, se répartit lui-même en trois phases, qui sont celles du concept subjectif, de l'objet, et, pour finir, de l'idée, qui est la production ultime du processus logique. L'hypothèse d'une ruse de la raison est avancée par Hegel dans le cadre de la section consacrée à l'objet; celle-ci correspond au moment médiant du développement du concept, qui, logiquement, reconnaît l'objet comme son autre, ou comme ce qui le nie ou s'oppose à lui en tant que concept. Précisons que l'objet est pris ici au point de vue du concept, donc en tant qu'il est appelé à être pensé par lui, comme sa projection négative, alors même que ne sont pas encore données les conditions complexes de son devenir réel, conditions qui font exister l'objet en dehors du concept au seul point de vue duquel il est ici posé, et qui seront ensuite explorées dans le cadre de la philosophie de la Nature et de la philosophie de l'Esprit : celles-ci, elles, auront affaire à des objets réels dont elles montreront *in vivo* l'engendrement. L'objet du concept, l'objet vu par le concept, c'est donc en quelque sorte l'objet avant l'objet, ou l'objet dans sa forme logique d'objet, appelons cela l'objectivité, telle qu'elle peut être appréhendée en elle-même indépendamment de tout contenu effectif, ce qui tend à faire de cet "objet" un pur possible, ou, au sens où Hegel l'entend, une forme logique. Ce moment "objectif" du concept se présente lui-même à travers un processus qui fait se succéder les trois phases d'un "mécanisme", d'un "chimisme" et d'une "téléologie", ce qui revient à poser, toujours sur le plan de la pensée pure, donc formellement, les bases épistémologiques, premièrement d'une science physique de la matière brute, donc réductible à des relations en extériorité selon le principe général d'un mécanisme, deuxièmement d'une science chimique, qui pénètre dans l'intériorité des substances de manière à en apprécier la spécificité et à en dégager les propriétés chimiques, ce qui conduit à une première mise en place de la notion d'organisation, et troisièmement d'une science avant la lettre biologique, dont le but est de rendre compte de processus finalisés, dont les éléments, qui sont des corps animés, des organismes, des vivants, se définissent par le fait que tous leurs comportements tendent vers l'accomplissement d'un but, ce qui n'est le cas ni des éléments mécaniques ni des éléments chimiques, qui, leur nature étant complètement déterminée au départ, ne sont pas en eux-mêmes porteurs d'une destination téléologique par l'accomplissement de laquelle ils se définiraient.

Arrêtons-nous sur cette idée d'une "téléologie", telle qu'elle apparaît ici, selon la perspective propre à une logique du vivant ou à une connaissance de la vie, dans le cadre de la résolution de la contradiction qui s'élève entre l'externalisme propre à une philosophie mécaniste, qui ne saisit des corps que leurs relations en extériorité, et l'internalisme propre à une philosophie chimique, qui cherche en sens inverse à rentrer dans leur intimité et à les expliquer par les propriétés de leur substance, deux manières unilatérales de voir les choses dont le point de vue téléologique effectue l'*Aufhebung*, la "relève", en faisant apparaître l'objet tel qu'il se constitue à travers les interrelations entre intérieur et extérieur, qui prennent la forme des échanges entre un vivant et son milieu d'existence. Comme l'explique le paragraphe 204 de l'*Encyclopédie*, la téléologie représente "le concept entré dans son existence libre", donc dégagé des liens stricts du déterminisme ou du nécessitarisme dans lesquels ses moments antérieurs le retenaient encore.

“Entré dans son existence libre” veut dire que le concept de l’objet, c’est-à-dire encore l’objet vu au point de vue du concept dans son objectivité, a par lui-même à chercher les moyens de sa réalisation, c’est-à-dire concrètement de sa survie, comme c’est le propre de tout être autonome, qui paie son autonomie de l’obligation de prendre en charge son existence, qu’il doit lui-même assurer à ses risques et à ses frais, sans recours extérieur, et sans non plus y être contraint, donc “librement”. Ne perdons pas de vue que la réflexion que nous menons ici s’inscrit dans le cadre d’une science de la logique, qui se fixe pour objectif de penser des formes intellectuelles pures : ce qui veut dire que l’existence libre dont il est question ici reste une existence virtuelle, une existence en pensée, ou telle qu’elle est susceptible de se présenter à la pensée. Le problème auquel Hegel s’affronte ici est donc le suivant : sous quelles formes conceptuelles une existence libre peut-elle être appréhendée et comprise pour elle-même? Quelles conditions minimales doivent être réunies pour qu’une chose telle qu’une existence libre soit seulement pensable? Et la réponse générale à la question est qu’une telle existence doit être envisagée selon un point de vue téléologique comme “réalisation d’un but”, entendons d’un but qu’elle se fixe librement pour objectif de réaliser par ses propres forces, d’une manière qui ne peut lui être automatiquement imposée : cette réalisation renvoie donc à tout un mouvement de prospection et d’invention, qui définit la téléologie, et qui correspond, pouvons-nous dire, à une sorte de devenir sujet de l’objet.

Penser un objet au point de vue de la téléologie, c’est en effet le penser comme quasi sujet, ou comme sujet actif, c’est-à-dire comme objet qui n’est plus seulement un objet enfermé dans sa nature d’objet, parce qu’il assume complètement l’exigence de réaliser le but qui le définit dans son être téléologique, et de trouver à cet effet les moyens indispensables, en tant qu’il est engagé dans un procès actif de réalisation dont il se présente lui-même comme l’agent responsable ou le sujet libre. Nous commençons alors à comprendre que ce que Hegel appelle ici “téléologie”, c’est l’allure générale d’une logique de l’action, telle qu’elle s’inscrit dans la sphère de l’objectivité, comme action accomplie objectivement dans le monde par des être réels qui se présentent comme étant les sujets ou les agents de cette action. Qu’est-ce qu’être sujet d’une action au point de vue de la logique ? C’est être un objet-sujet ou un sujet-objet, qui se définit par le fait qu’il a à accomplir un but ou des buts, et par là même a à se réaliser dans le monde de manière autonome, de haute lutte, ce qui est la représentation la plus générale que nous pouvons nous faire de la vie, prise de part en part dans la tension du subjectif et de l’objectif, tension qu’elle tente de résoudre ou tout au moins de résorber. Dans la longue remarque annexée au paragraphe 204, Hegel écrit :

“Le besoin, l’impulsion, sont les exemples les plus proches que l’on ait d’un but. Ils sont la contradiction *ressentie*, qui trouve place à l’intérieur du sujet vivant lui-même, et entrent dans l’activité de nier cette négation qu’est la subjectivité qui est encore simple subjectivité. La *satisfaction* instaure la paix entre le sujet et l’objet, en tant que l’objectif qui, dans la contradiction encore présente (le besoin) se tient *de l’autre côté*, est aussi bien supprimé, quant à cette unilatéralité qui est la sienne, par la réunion avec le subjectif.” (trad; Bourgeois)

L’être qui se lance dans l’action nie les déterminations objectives qui au départ le définissent : en tant qu’être de besoin, il se tourne du côté de l’autre, quel que soit celui-ci, une chose ou une personne, il ne fait pas encore la différence, autre qu’il lui faut parvenir à maîtriser pour résoudre la contradiction qui est apparue en lui dès lors que le besoin s’est manifesté dans des conditions telles que sa satisfaction n’est pas automatiquement garantie. De cette manière, il se pose en tant que sujet, c’est-à-dire négation de l’objectivité donnée, qui ne le satisfait pas : proprement, il cherche autre chose, et c’est cette recherche d’autre chose qui le fait sortir de lui-même et le constitue comme sujet, sujet qui, en cherchant autre chose, se cherche aussi soi-même, en ce sens qu’il tente de se réaliser. Et on comprend qu’en conséquence un tel sujet ne puisse revendiquer pour soi la positivité pleine et entière qui est traditionnellement reconnue à un sujet-substance, puisqu’au contraire c’est dans la négation, et tout d’abord à travers l’état négatif qu’est le besoin sous sa manifestation spontanée, qu’il apparaît et s’apparaît comme objet nié, ou comme être scindé, on dirait dans un autre langage clivé, c’est-à-dire comme sujet.

Notons au passage que l’analyse pascalienne du divertissement pourrait très bien être restituée selon cette même “logique” d’une téléologie de l’action, prise dans la tension du sujet et de l’objet, et dont l’accomplissement inclut un moment négatif, qui est la clé de son interprétation

rationnelle : le divertissement, c'est en effet, selon les termes de Pascal, "l'occupation au dehors", par laquelle celui qui s'y engage signifie qu'il ne se suffit pas à soi-même, ou, en d'autres termes, il ne se supporte pas comme le ferait au contraire un sujet-substance bien assuré en soi, conscient de sa plénitude positive, et en conséquence rebelle au changement parce qu'il est inaccessible à l'ennui, au souci, à l'angoisse. Cette analyse rejoint pour une part celle de Hegel : se constituer comme sujet d'action, c'est-à-dire aussi sujet de désir qui tente de combler un manque, suppose que l'on s'installe dans un rapport négatif à soi, en tant qu'objet nié qui devient sujet par le biais de cette négation. D'où cette conséquence : la logique de l'action est une logique négative, c'est-à-dire une logique qui inclut dans sa manière de penser le mouvement de la négation dont elle développe toutes les implications, sur fond d'angoisse et éventuellement de mal-être.

Sur ces bases, Hegel reconstitue le syllogisme téléologique, - rappelons que le syllogisme constitue la forme de base d'une logique du concept -, c'est-à-dire le syllogisme qui donne forme au déploiement de l'action à travers laquelle le sujet se constitue. L'un des extrêmes de ce syllogisme est le but, c'est-à-dire le terme vers le quel le sujet tend en manifestant, à travers la représentation de ce but, l'exigence de sortir de soi. Or, et c'est ici que Hegel se sépare radicalement de Pascal, cette exigence, pour autant qu'elle se guide sur un motif téléologique, n'est pas un saut dans le vide, c'est-à-dire un mouvement vers le dehors qui, posé dans l'absolu, à la manière d'une intention vide, s'apparenterait à une chute dans le néant ou à une fuite : mais elle se traduit par la recherche d'un moyen, comme condition indispensable à la réalisation du but recherché, condition qui, logiquement, occupe la position du moyen terme dans le syllogisme. La combinaison du moyen et du but débouche enfin sur le moment de la réalisation, qui constitue l'autre extrême du syllogisme téléologique, et dont la présentation donne précisément son objet au paragraphe 209, qui explicite les conditions dans lesquelles le moyen s'articule à la représentation du but de manière à donner à cette représentation le caractère, non d'un projet vide, posé de manière purement virtuelle, mais d'un projet qui a effectivement atteint sa fin en se réalisant.

Nous pouvons à présent reprendre ligne à ligne la lecture du paragraphe 209, qui commence ainsi :

"L'activité finalisée, avec son moyen, est encore dirigée vers le dehors, parce que le but *n'est pas* non plus identique à l'objet ; c'est pourquoi il faut qu'il soit aussi préalablement médiatisé avec ce dernier."

L'objet visé par la téléologie, ce n'est pas l'objet simplement donné sous une forme immédiate, mais c'est l'objet en tant qu'il coïncide avec l'atteinte d'un but dont il est la réalisation : c'est donc l'objet médiatisé, qui a intégré à sa constitution les effets de l'intervention du moyen par l'intermédiaire duquel il est advenu, c'est-à-dire est passé de l'état de but posé dans la représentation comme virtualité à celui de but réalisé dans le monde, ce qui est la condition pour qu'il appartienne à la sphère de l'objectivité, et pour que la trajectoire de l'action parvienne à son terme. Mais ce moyen, pour être effectif, c'est-à-dire pour servir efficacement à la réalisation du but, doit prendre lui-même la forme d'un objet, au sens, non d'une réalité virtuelle, mais de quelque chose qui existe aussi quelque part dans le monde, et qui pour cela doit lui-même être réalisé : par exemple l'outil, dont la fabrication requiert une activité spécifique, avant de pouvoir servir à la réalisation du but dont il constitue le moyen.

"Le moyen est en tant qu'objet dans cette *deuxième prémisse*, en relation *immédiate* avec l'*autre* extrême du syllogisme, l'objectivité en tant que présumée, les matériaux. Cette relation est la sphère du mécanisme et du chimisme maintenant *au service* du but, qui est la vérité et le concept libre."

Hegel pense ici l'action sur le modèle du travail : nous sommes donc tout à l'opposé d'une philosophie du divertissement, au point de vue de laquelle l'action est de l'ordre du loisir, c'est-à-dire quelque chose de profondément inutile et vain, du type de la danse, de la chasse ou du jeu; notons au passage que, pour une grande part, la philosophie hégélienne est une philosophie du travail, une philosophie laborieuse, on serait presque tenté de dire une philosophie, non de joueur, mais d'artisan, une philosophie qui se donne pour principal objet le travail par lequel l'Esprit se réalise, et qui pense ce qui est réel, *wirklich* comme étant avant tout le produit d'un travail ou d'une opération, *Werk*. Or quelle est l'allure du procès de travail pris dans sa matérialité ? C'est la mise en relation entre deux types d'objets, dont l'un est le matériau travaillé et l'autre le moyen par lequel cette matière qu'on appelle proprement première est transformée, c'est-à-dire devient quelque chose

d'autre, qui doit être précisément le troisième terme du syllogisme, le but réalisé. Le matériau brut est pris dans la nature, où il est déterminé, comme toute chose matérielle, par les lois du mécanisme et du chimisme : mais l'intervention qu'opère à son égard cet autre objet qu'est le moyen de travail auquel il est immédiatement confronté, et qui agit sur lui en fonction de ses déterminations naturelles, va faire, non seulement que sa forme soit changée, mais que son être même d'objet soit modifié, puisqu'alors il n'est plus seulement un être naturel, une chose simplement donnée, mais il est devenu la chose qui correspond à la satisfaction d'un besoin, et est un but réalisé. Comme dit Aristote, le travail, la *techné* en général, est à l'image du mouvement par lequel l'art du menuisier est descendu dans le bois auquel il s'est incorporé pour lui donner forme, en faisant que celui-ci n'est plus seulement du bois, objet d'étude du naturaliste, mais du bois oeuvré ou ouvragé, produit artificiel d'une *techné*, et qui, de cette manière, est devenu apte à satisfaire un besoin déterminé, ce que n'est pas encore le bois naturel, auquel il a fallu faire violence pour le faire servir à la réalisation du but visé par ce besoin.

“Ce fait que le but subjectif, en tant qu'il est la puissance disposant de ces processus (*die Macht dieser Prozesse*) dans lesquels l'objectif s'use et se supprime dans le contact de ses éléments les uns avec les autres (*worin das Objektive sich aneinander abreibt und aufhebt*), se tient lui-même *en dehors d'eux* et est ce qui en eux *se conserve*, est la ruse de la raison.”

Le travail consiste dans le processus par lequel “l'objectif s'use et se supprime dans le contact de ses éléments les uns avec les autres” : en mettant en contact le matériau et le moyen, c'est-à-dire l'outil servant à le transformer, qui sont tous les deux des objets, et des objets que leur rapprochement “use”, au double sens de l'usure et de l'usage, il a permis que se réalise une intention posée librement par un sujet qui, en s'engageant dans le mouvement de ce processus, ou tout au moins en impulsant ce mouvement qu'il a prémédité en pensée, a joué le rôle de “la puissance disposant de ces processus”, c'est-à-dire qu'il a dirigé le processus vers la fin qu'il lui avait fixée, en pliant à son dessein les deux types d'objets auxquels il a eu affaire, le matériau qu'il a transformé et le moyen dont il s'est servi en le manipulant en vue de cette transformation. C'est cela que Hegel désigne en se servant pour finir de la métaphore de la ruse de la raison.

En quoi y a-t-il ici “ruse” ? En ce que le processus de travail, tel qu'il s'est déroulé, a donné lieu à un détournement d'objet, qui, comme par magie, a fait passer l'objet du stade de la naturalité à celui de l'artificialité. Comment ce détournement a-t-il été opéré ? Par le fait qu'un type d'objet, constitué en matériau du procès de travail, a été mis en relation avec un autre type d'objet, constitué en moyen, ce qui a transformé l'objet immédiat qu'il était au départ en objet médiatisé : le travail a fait jouer le deuxième de ces objets par rapport au premier, et de ce jeu est sorti un troisième objet, qui est l'intention du sujet réalisée, matérialisée dans un objet oeuvré. Ce qu'Aristote interprète en termes de violence pour décrire l'opération de la *techné*, qui, pour aboutir, doit forcer la nature des choses, Hegel le traduit en termes de ruse : quand le processus a atteint son terme, tout se passe bien comme s'il y avait eu violence, ou irruption dans le monde des objets d'une intention subjective dont l'intervention en a dérangé ou remanié le cours ; mais cette violence, dans la mesure où elle est dirigée et contrôlée, et dans la mesure où elle s'appuie sur les forces propres aux objets mis en présence l'un de l'autre, n'a rien de gratuit ou d'arbitraire : elle est une violence concertée, préméditée, laborieuse, et en ce sens précisément une ruse, ou une violence dont le mouvement a été complètement intériorisé, ce qui la dispense de l'obligation de s'imposer de force. En d'autres termes, elle est un usage et non un abus.

En quoi cette ruse est-elle une ruse de la raison ? C'est ce qui, au point où nous en sommes n'est pas encore clair. Car, ce qui vient d'être décrit sous le nom de “téléologie”, c'est le déroulement du procès de travail en tant qu'il correspond à la satisfaction d'un intérêt vital, qui est lui-même parfaitement naturel, et par là même appartient toujours au plan de l'objectivité, sur lequel se déroule le syllogisme téléologique. Mais cette description laisse subsister un résidu énigmatique : en effet, elle fait apparaître que, sur ce plan de l'objectivité où se situe le mouvement du syllogisme téléologique, s'impose, par le jeu ou la ruse qu'est la téléologie, un mouvement d'un autre ordre qui est marqué par l'intervention de la subjectivité : une subjectivité encore hésitante, à l'état naissant, puisqu'elle est saisie au moment où elle est issue de la vie et de sa puissance de

développement, mais subjectivité quand même, qui se présente comme l'un des résultats de l'intrusion du négatif dans le monde des objets, intrusion par l'effet de laquelle ils sont entrés les uns par rapport aux autres dans une relation négative de transformation, selon la forme générale de l'action en tant que travail. Nous avons donc bien affaire ici à quelque chose qui ressemble à un devenir sujet de l'objet : par le biais de l'action téléologique, du travail, le monde naturel des objets bascule du côté du sujet, et devient lui-même le moyen par lequel le sujet se réalise à même le plan de l'objectivité, donc sans quitter ce plan dont il est issu et auquel il demeure attaché, ce qui fait de lui, comme nous l'avons dit, un sujet-objet. Où et comment la raison intervient-elle ici ?

La réponse à cette interrogation se trouve sans doute dans l'improvisation orale fixée par le texte de l'additif au par. 209, qui débute en affirmant que "La raison est aussi *rusée* que *puissante*". Tout d'abord, que faut-il entendre par "puissance de la raison", idée déjà avancée à la fin du par. 209 avec la formule "la puissance disposant de ces processus" (sous une forme plus concentrée encore, le texte original dit : "la puissance de ces processus") ? Clairement, cela signifie la capacité que revendique la raison de maîtriser le réel en le faisant servir à ses fins, ce qui est la condition pour que s'effectue, sous son initiative et sous sa garantie, le passage d'un règne de la nécessité, soumis aux lois du mécanisme et du chimisme, à un règne de la liberté, tel que précisément la téléologie contribue à le mettre en place en mettant en oeuvre la logique d'action qui la définit : c'est à travers ce passage que la raison parvient à la puissance, une puissance effective qui n'est plus de l'ordre de l'idéal mais est puissance réalisée, et réalisée par le biais du travail, de son travail. Or, comment cette puissance parvient-elle à s'affirmer ? Par nul autre moyen que la ruse, forme que prend l'activité lorsqu'elle s'exerce selon la logique propre au travail : et c'est pourquoi, déclare Hegel, "la raison est aussi rusée que puissante", ce qui signifie qu'elle tire sa puissance de la ruse, ou encore que sans la ruse elle ne parviendrait pas à la puissance. Pour se donner la maîtrise du réel, qui est la forme par excellence de sa puissance, il faut que la raison s'exerce à manipuler celui-ci, de manière à le convertir à ses fins.

"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."

La puissance de la raison revêt alors l'allure d'une "activité médiatisante", c'est-à-dire d'un procès de travail qui fait "s'user les objets au contact les uns des autres", et ceci en prenant appui sur leur nature propre dont elle fait un instrument au service de la réalisation de ses fins.

Qu'est-ce qui fait de cette manipulation une ruse, et non une prise de possession brutale ? C'est que la raison, qui dirige cette réalisation en sous-main, n'y apparaît cependant pas en personne, mais laisse le processus se dérouler "sans s'y immiscer immédiatement" : c'est seulement médiatement, par personne interposée si on peut dire, qu'elle intervient. En effet, comme nous l'avons vu, le syllogisme du procès de travail articule trois figures de l'objet : l'objet naturel qui lui sert de matière première, l'autre objet qui est utilisé comme moyen de l'opération de médiatisation et qui est l'outil, et enfin l'objet oeuvré par le biais de cette médiatisation dans lequel une intention a été incorporée et qui ainsi devenu, au terme du déroulement du processus dont il constitue le résultat, conforme au but dont il est la réalisation. Qu'a fait ici la raison ? Elle a "laissé les objets, conformément à leur nature propre, agir les uns sur les autres" : du moins, c'est ce qu'elle a fait en apparence, car en réalité elle a tout arrangé pour que les objets ainsi mis en contact, loin d'être livrés à eux-mêmes, rentrent dans le mouvement d'un procès intentionnel où leurs énergies propres sont canalisées et exploitées à des fins qui les dépassent, ce qui se produit effectivement si l'opération est réussie.

Le tour de force réalisé par Hegel consiste en un élargissement du champ d'application de cette analyse, ce qui permet de faire du modèle ainsi mis en place une forme générale d'interprétation de l'intervention de la raison dans le monde, sinon de la réalisation de l'Esprit, car il ne s'agit pas tout à fait de la même chose, le but final de l'Esprit étant de se maîtriser soi-même, et non de maîtriser le monde. En suivant l'orientation de pensée indiquée par la métaphore de la ruse de la raison, on est en particulier conduit à repenser sur de nouvelles bases ce qui est généralement entendu par Providence divine, c'est-à-dire la puissance qui, secrètement, est censée

diriger les êtres et les événements du monde, et fait d'eux, non seulement les êtres et les événements qu'ils sont ou paraissent être immédiatement, mais, de façon médiatisée, les réalisations d'une intention pouvant être rapportée à un sujet qui en constitue la cause ou la raison, sujet que, si on tient absolument à le dénommer personnellement, on peut appeler Dieu.

“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 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 circonstance.”

L'action exercée dans le monde par Dieu, le sujet absolu qui n'est rien d'autre en réalité que la raison universelle, est à l'image du procès de travail tel qu'il vient d'être décrit. Dieu n'intervient pas en personne au milieu des êtres et des événements du monde de manière à parvenir à les maîtriser par le moyen d'une confrontation directe dont il sortirait vainqueur; mais il les contrôle d'autant mieux qu'il les manipule secrètement, en faisant fond sur eux et sur leurs forces propres, qu'il parvient ainsi à s'approprier : il les laisse agir les uns sur les autres conformément à leur nature spécifique, exactement comme c'est le cas pour les diverses figures de l'objet qui apparaissent dans le procès de travail ; mais cela n'empêche qu'il en récupère le fonctionnement, ce à quoi il parvient en les faisant s'user au contact les uns des autres, ce qui se produit lorsqu'ils entrent dans le cadre d'une relation plus large où ils deviennent les éléments d'un procès dont la logique les englobe, transmuant ainsi leurs enjeux particuliers en moyens de réalisation de l'universel : de cette façon, il arrive à les faire servir à “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 circonstance.” Dans le monde, la raison, au sens fort du mot, travaille en s'insinuant dans son cours par la ruse : tout travail revêt en effet, comme nous l'avons vu, la forme d'une ruse ou d'un procès de détournement par lequel le sujet réalise sa liberté en exploitant les formes de nécessité qui déterminent le monde objectif. Ici encore, remarquons le au passage, Hegel rejoint Pascal : Dieu est d'autant plus présent au monde qu'il n'est pas ouvertement présent dans le monde, dans lequel il ne se montre nulle part : il est ainsi un véritable Dieu caché, *Deus absconditus*, d'autant plus actif et efficace que son absence, qui présente toutes les apparences de l'abstention, est plus manifeste, ce qui permet à sa volonté de se réaliser par d'autres voies, secrètes et dissimulées, qui sont celles qui lui assurent d'atteindre efficacement son but.

Cette explication, qui fait passer en première ligne la référence au travail, a pour effet de résoudre la contradiction entre immanence et transcendance. Dieu ou la raison, dans la mesure où il agit et réalise sa puissance par le moyen de la ruse, est à la fois au monde et hors du monde : il en pénètre toutes les manifestations tout en se déroband à une saisie directe. Il est libre, non pas contre le monde qu'il affronterait de face, en rival, comme un adversaire direct dont il finirait par triompher, mais avec lui, en prenant en charge les figures de la nécessité qui le définissent, et en se posant à travers ces figures comme un sujet-objet médiatisé qui est à la fois au travail et en travail : au travail de la transformation du monde et en travail de lui-même. Ainsi, liberté et nécessité, transcendance et immanence ne sont plus en alternative l'une par rapport à l'autre, mais se présentent comme l'envers et l'endroit d'un même texte, qui peut être lu aussi bien dans le langage de l'objectivité que dans celui de la subjectivité, langages qui, à partir d'approches différentes, finissent cependant par dire la même chose, ce qu'il revient à la philosophie de révéler. Les êtres et les événements du monde ont l'air d'être ce qu'ils sont immédiatement; et en même temps, ils sont aussi tout autre chose : les moyens de réalisation d'un but ou d'une intention, ce qui les fait rentrer dans le cadre d'une téléologie dont le champ d'intervention s'étend aux limites du monde ; dans ce monde, tout est secrètement manipulé par Dieu, c'est-à-dire par la raison; celle-ci y intervient comme le ferait un travailleur ou un artisan, qui s'évertue à trouver les moyens de réaliser un produit fini correspondant à un besoin fixé à l'avance, que cette mise en présence du matériau et de l'instrument permet de satisfaire, sans autre forme de procès dirait-on. En d'autres termes, c'est en laissant jouer à plein les déterminismes locaux qui jouent dans les différents secteurs de l'objectivité que la main invisible de la raison parvient à mener à terme le projet global qui est, sur un plan subjectif, la libre réalisation de sa liberté : libre réalisation, puisqu'elle n'obéit à aucun

contrainte extérieure, et réalisation de sa liberté, puisqu'elle consiste en un desserrement progressif des liens de la nécessité, ce qui permet de mettre au pouvoir une rationalité consciente de soi, selon le schéma général d'un progrès défini comme passage d'un monde de la nécessité à un monde de la liberté.

C'est précisément sur ces bases que Hegel a élaboré sa philosophie de l'histoire, qui fait apparaître celle-ci comme un cours providentiel, en ce sens qu'il répond à une intention cachée, et qui cependant ne correspond pas, selon le modèle propre à une finalité externe, à une intervention directe de la raison dans le monde ; au contraire, il faut dire que la raison maîtrise d'autant mieux le monde que, suivant la logique propre à une finalité immanente, elle l'abandonne à ses propres lois, dont elle parvient d'autant mieux, ainsi, à investir le fonctionnement et à contrôler les manifestations, non par une violence directe, mais par la ruse. Or, à cela elle parvient en adoptant une attitude laborieuse, en donnant à son activité la forme d'un travail : c'est dans ce sens que la *Préface de la phénoménologie* parle du "monstrueux travail de l'histoire universelle" (*die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte*). L'histoire est le résultat d'un énorme travail, dont la complexité est stupéfiante : or c'est justement cette dimension laborieuse qui la dote d'une signification rationnelle, dont la philosophie de l'histoire propose le déchiffrement.

L'Introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (texte rédigé ultérieurement à partir des notes prises pendant les cours de Hegel généralement connu et édité sous l'intitulé *La raison dans l'histoire*) présente dans ce sens la manière dont les comportements humains prennent place dans le cours de l'histoire, ou, pour reprendre une formule passe-partout, la manière dont les hommes font leur histoire, ce qu'elle fait en se servant du modèle téléologique dont la métaphore de la ruse de la raison fournit l'expression concentrée. Dans l'excellente traduction française de ce texte donnée par K. Papaioannou (éd. 10/18), le passage qui nous intéresse se trouve dans les pages 109-113, où il est placé sous l'intitulé "La ruse de la raison". Hegel commence en prenant le processus téléologique tel qu'il est issu spontanément des formes les plus naturelles de la vie :

"La flamme dévore l'air ; elle se nourrit du bois. L'air est une condition indispensable à la vie des arbres ; dans la mesure où le bois élimine l'air en devenant flamme, il combat contre lui-même et contre sa propre source de vie. Et pourtant l'oxygène subsiste toujours dans l'air et les arbres ne cessent de verdier."

La combustion est au premier abord une destruction, au cours de laquelle les divers éléments concernés paraissent "combattre contre eux-mêmes", dans des conditions telles que, cependant, prises ensemble, ces diverses négations ou formes d'anéantissement se composent utilement en un mouvement à travers lequel la vie persévère, se reproduit, même si c'est à travers des cycles répétitifs qui ne parviennent pas à progresser : en effet, au point de vue de Hegel, la nature est dans son ensemble condamnée à la répétition ; elle n'avance pas, elle est incapable d'évoluer, et c'est précisément ce qui la constitue comme Nature, opposée à l'Esprit, qui, lui, se définit par son devenir ou sa progression. On peut dire que Hegel a jeté les bases philosophiques de l'idée d'évolution, ce qui autorisera Engels à faire de lui en même temps que de Darwin l'un des initiateurs de la nouvelle conception du monde basée sur l'idée d'un devenir : mais, en même temps, il a exclu la nature en tant que telle du champ de ce schéma explicatif. Sur ce point, comme sur tant d'autres, Hegel se tient à la croisée des chemins, et c'est ce qui rend sa position particulièrement digne d'intérêt.

Or c'est la même logique, dont la forme de base est constituée par la relation moyen-fin, qui, transposée sur un autre plan où ses manifestations sont amplifiées, joue à nouveau, sous une forme explicite cette fois, à travers les actions artificielles de la *techné* humaine :

"L'homme qui se propose de bâtir une maison prend d'abord une décision arbitraire ; mais les éléments doivent lui servir. Et pourtant la maison est faite pour protéger l'homme contre les éléments ; ceux-ci sont donc employés contre eux-mêmes, - ce qui ne signifie pas que la loi générale de la nature soit pour autant invalidée. La construction d'un édifice, c'est d'abord un but et une intention intérieurs. A cette fin les éléments particuliers servent de moyens, tandis que le fer, le bois, les pierres sont utilisés comme des matériaux. Les éléments sont employés pour être travaillés : le feu pour fondre le fer, l'air pour attiser le feu, l'eau pour mettre les roues en mouvement, couper le bois, etc. Le résultat sera que les éléments seront mis en échec par la maison dont ils ont aidé la construction : elle sera à l'abri du vent, de la pluie, de l'incendie. De même, les pierres et les poutres obéissent à la

pesanteur, tendent vers le bas, et avec elles on édifie de hautes murailles. Ainsi les éléments sont utilisés conformément à leur nature et contribuent ensemble à la production d'un résultat qui limite leur action."

Ce paragraphe constitue une mise en exemple concrète de l'analyse développée dans l'abstrait dans le paragraphe 209 de l'*Encyclopédie* : elle montre, sur le cas de la construction de la maison, comment une intention, présentée au départ comme un but intériorisé, parvient à se réaliser effectivement à l'extérieur en se servant des différents moyens nécessaires à sa mise en oeuvre, dont elle exploite les propriétés, en les réunissant à celles des matériaux, afin de les faire servir à cette réalisation, dans laquelle leur particularité est niée, et en même temps conservée à un autre niveau ; elle est alors intégrée à l'édifice total de la maison, auquel les éléments ont été incorporés par l'effet du procès de travail qui a permis d'en détourner les fonctions immédiates en les récupérant à d'autres fins. C'est cette analyse qui a conduit Hegel à avancer que 'la raison est aussi puissante que rusée', c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, que sa puissance s'exerce discrètement par la ruse, en s'effaçant du déroulement du processus, et non par une violence directe qui la mettrait au premier plan.

Or, et c'est à cela que Hegel veut à présent en venir, il en va de même pour ce qui concerne le mouvement général de l'histoire universelle, qui, exactement comme si elle suivait un programme de travail, exploite les passions particulières des individus de façon à les faire servir à un projet global, à un plan prémédité de progrès, qui tend vers la réalisation d'un monde complètement investi par la raison, monde auquel Hegel donne par ailleurs pour nom, dans la troisième partie de l'*Encyclopédie*, Esprit objectif :

"Les passions se satisfont de façon analogue ; elles se réalisent suivant leur détermination naturelle, mais elles produisent l'édifice de la société humaine, dans laquelle elles ont conféré au droit et à l'ordre le pouvoir contre elles-mêmes. Dans la vie quotidienne, nous voyons qu'il existe un droit qui nous donne la sécurité ; ce droit s'impose de lui-même et constitue pour les hommes un mode substantiel d'action (*Handlungweise*) qui souvent se dresse contre leurs intérêts et leurs buts particuliers. Ici ou là, les hommes défendent leurs buts particuliers contre le droit général ; ils agissent librement. Mais ce qui constitue le fondement général, l'élément substantiel, le droit n'en est pas troublé. Il en va de même pour l'ordre du monde. Ses éléments sont d'une part les passions, de l'autre la Raison. Les passions constituent l'élément actif. Elles ne sont pas toujours opposées à l'ordre éthique (*Sittlichkeit*) ; bien au contraire, elles réalisent l'Universel. En ce qui concerne la morale des passions, il est évident qu'elles n'aspirent qu'à leur propre intérêt. De ce côté-ci elles apparaissent comme égoïstes et mauvaises. Or ce qui est actif est toujours individuel : dans l'action je suis moi-même, c'est mon propre but que je cherche à accomplir. Mais ce but peut être bon, et même universel. L'intérêt peut être tout à fait particulier mais il ne s'ensuit pas qu'il soit opposé au à l'universel. L'universel doit se réaliser par le particulier."

Il faut bien voir que ce passage renvoie à une tradition d'interprétation de la vie humaine qui explique comment celle-ci, tout en étant soumise à des tendances dont les manifestations individuelles, prises séparément, sont en conflit entre elles, opère la conversion de ces actions particulières en un ensemble rationnel où leurs différends sont absorbés, et en quelque sorte retournés, de manière à servir à leur insu à la réalisation d'un projet qui les dépasse. L'une des occurrences les plus fameuses de cette interprétation est fournie, à la fin du XVIIe siècle par la *Fable des abeilles* de Mandeville, dont le thème est concentré à travers la paradoxale et scandaleuse devise, "Vices privés, vertus publiques", qui est une sorte de reformulation de la thèse pascalienne "Grandeur de l'homme d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre" : pris un à un, les intérêts individuels sont sans doute vicieux dans leur principe spontané, qui est l'intérêt personnel ; mais cela n'empêche qu'ils servent à la construction d'un ensemble, l'édifice de la société, qui ne peut se passer d'aucun d'entre eux, et dont ils constituent sans le vouloir la clé de fonctionnement. C'est ce type d'analyse qui a été ensuite repris par Hume, dans le cadre de sa doctrine de la sympathie, où est posé le principe de ce qu'on appellera par la suite les sentiments sociaux : si la société existe, dans laquelle les hommes entretiennent des rapports qu'on peut dire viables, en ce sens qu'ils perdurent et finissent par composer une certaine figure régulière de la justice, c'est sur la base de sentiments spontanés, à demi-conscients, qui donnent ses éléments à une morale naturelle dont la rationalité est complètement immergée en eux, et ne doit à aucun prix en être extraite. Toujours dans cet esprit, Adam Smith, fondateur de l'économie politique, reprendra

encore cette idée à sa manière, en expliquant comment le système de la division du travail, consolidé sur un plan éthique par l'intervention de ce qu'il appelle le "spectateur impartial", sorte de surmoi avant la lettre qui assure mentalement une régulation des rapports entre moi et autrui, récupère les divers talents humains, et coordonne les dispositions et les intérêts auxquels ceux-ci correspondent, de manière à les faire rentrer dans le jeu d'une légalité qui agit par leur intermédiaire ; celle-ci parvient ainsi à instaurer un ordre à même des comportements libres en apparence, et qui n'en sont pas moins dirigés, comme par une main invisible qui, providentiellement, aurait tout prévu, tout manigancé, idée clé de la philosophie du libéralisme, et qui est à la base de la nouvelle science de l'économie politique, création des philosophes écossais de la deuxième moitié du XVIII^e siècle : c'est cette idée que Hegel, parfaitement informé de l'apport de ces Lumières écossaises, reprend à son compte lorsqu'il avance le thème de la ruse de la raison.

On le voit, la métaphore de la ruse de la raison a donc un champ d'application extrêmement étendu, puisque c'est elle en particulier qui permet d'effectuer le passage de la nature à la culture, en montrant comment un ordre humain parvient à s'instaurer en prenant appui sur des bases qui lui sont fournies par la vie sous ses formes les plus spontanées qui, déjà, correspondent à la toute première émergence d'une téléologie. Cependant, il faut résister à la tentation d'en faire un paradigme universel. Sa validité est en effet limitée, tout d'abord, par le fait que nous avons rapidement signalé pour commencer : la vie de l'Esprit ne se limite pas à une visée d'objectivation dont la réalisation lui est assurée par le biais de l'histoire universelle de l'humanité ; s'il y a fin de l'histoire, chez Hegel, ce n'est pas au sens de son interruption, qui y mettrait définitivement un terme : mais c'est à celui d'une limitation de son entreprise qui fait que, son but une fois atteint pour l'essentiel, la réalisation de l'Etat rationnel, qui assure à la société la forme la plus parfaite de régulation à laquelle elle puisse prétendre, l'Esprit doit encore relancer son entreprise à un autre niveau, celui de l'Esprit absolu, dont les réalisations successives sont l'art, la religion et la philosophie, par lesquels il parvient à la conscience de soi sous sa forme la plus achevée : or, dans cette nouvelle sphère de l'Esprit absolu, la métaphore de la ruse de la raison ne semble plus pouvoir jouer, car au moment où l'Esprit a atteint un certain degré de conscience, il ne peut plus ruser, mais il lui faut travailler autrement, oeuvrer à visage découvert, agir en son nom propre, en se donnant à lui-même ses propres médiations, au lieu de prendre celles-ci à l'extérieur comme il le faisait dans les phases antérieures de son développement où il était Esprit subjectif, puis Esprit objectif. Mais à cela il faut ajouter, nouvelle limitation, que, à l'intérieur même du cadre propre à l'histoire universelle, donc dans la sphère bien définie de l'Esprit objectif qui n'est pas encore celle de l'Esprit absolu, la ruse de la raison, même si elle y joue un rôle moteur et en impulse en partie le développement, n'en délivre pas elle-même le dernier mot : elle permet seulement de rendre compte des formes de développement de la vie humaine sur le plan propre où celle-ci revêt l'allure d'un "système des besoins", et atteint ses objectifs par le biais du travail, c'est-à-dire le plan décrit par l'économie politique, et que Hegel identifie spécifiquement en le désignant sous l'appellation de "société civile" (*bürgerliche Gesellschaft*) ; si la consolidation de la société civile est la condition du progrès, celui-ci va au-delà d'elle, en se déportant, sans quitter encore la sphère de l'Esprit objectif, sur un autre plan qui est celui de l'Etat, dont la forme de rationalité est foncièrement différente de celle qui règle les mécanismes de la société civile, parce que, politiquement, elle fait fond sur la responsabilité consciente de ses membres, les citoyens, ce qui exclut qu'elle exploite encore les mécanismes de la ruse. La métaphore de la ruse de la raison est, nous l'avons vu, libérale dans son inspiration de départ : mais si Hegel est libéral, ou inspiré par un certain libéralisme, en économie politique, donc en tant que théoricien de la société civile, il ne l'est certainement plus en tant que philosophe de l'Etat rationnel, dont l'autorité s'établit à un niveau différent, sans risque de confusion, et doit en conséquence revêtir d'autres formes de manifestation que la ruse.

Si la métaphore de la ruse de la raison permet une meilleure compréhension des figures de la vie quotidienne, c'est donc aussi dans la mesure où elle permet de ramener celle-ci dans les limites étroites qui lui sont imparties, donc d'en effectuer à un certain égard la critique. Les figures de la vie quotidienne accèdent à une signification rationnelle lorsqu'elles sont appréhendées sous l'angle de la ruse de la raison, qui révèle qu'elles correspondent à leur insu à la réalisation d'un plan caché : mais, précisément, dans la mesure où il faut se placer à ce point de vue pour en délivrer la

signification, il apparaît que cette signification n'est rationnelle qu'en un sens limité : il s'agit en quelque sorte d'une demi rationalité, qui émerge sur un fond d'obscurité, comme c'est le propre d'un processus qui, pour avancer, adopte les allures cryptées et déguisées de la ruse. La métaphore de la ruse de la raison ne rend compte ni du tout de l'Esprit, qui constitue l'objet étudié par la philosophie, ni même du tout de l'histoire humaine, dont elle ne permet de saisir que l'un des aspects, celui où s'opère la conversion des passions en raison, sur un plan où nécessité et liberté restent intriquées l'une à l'autre, et ne peuvent encore être démêlées.

Copyright Pierre Macherey