

## La fin de l'histoire et la ruse de la raison chez Hegel

Gilles Marmasse

in G. Marmasse (dir.), *L'histoire*, Paris, Vrin, 2010, p. 97-118

On se propose ici d'examiner quelques thèmes fondamentaux de la philosophie hégélienne de l'histoire : la fin de l'histoire, le rôle directeur de la raison et ce qu'on a pu appeler la « ruse de la raison ». Le premier de ces thèmes est traditionnellement entendu comme si le processus historique, pour Hegel, était voué à s'arrêter et à laisser place à un « dimanche de la vie » aussi paisible qu'ennuyeux. Le deuxième est régulièrement compris comme si, aux yeux de Hegel, l'histoire était gouvernée par une instance supra-historique personnelle, qui ferait en sorte que tout phénomène historique, même le plus humble et le plus contingent en apparence, serait prévu et voulu. Enfin, à partir du troisième thème, on considère que, pour l'auteur des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, cette instance s'appuie sur les illusions des hommes pour promouvoir des fins qui vont à l'encontre de leurs intérêts propres : dès lors non seulement les hommes n'auraient aucune marge de manœuvre mais ils seraient en outre manipulés.

Philosophiquement, ces vues qu'on attribue à Hegel apparaissent comme inacceptables, et ceci au moins à un double titre. En premier lieu, parce que Hegel prétendrait avoir accès à un savoir qui dépasse toute expérience possible. Sa théorie serait donc le comble du dogmatisme et de la *Schwärmerei* métaphysique. En second lieu, parce qu'il tendrait à légitimer, en la qualifiant de rationnelle, une puissance qui, dans les faits, serait bien plutôt immorale et tyrannique. Il chercherait à justifier une puissance qui encouragerait perversément les hommes à se fier à leurs passions pour réaliser, contre eux, un dessein connu d'elle seule. En définitive, nous ne pourrions que nous révolter contre une telle raison et contre Hegel, son prophète.

Cependant cette interprétation de la philosophie hégélienne de l'histoire est-elle pertinente ? Nous tenterons ici une lecture alternative. L'hypothèse défendue sera que, pour Hegel, l'histoire est rationnelle au sens où les peuples se développent par eux-mêmes, et que le caractère rusé de la raison historique, loin d'être l'indice de sa souveraineté, trahit au contraire son incomplétude. La ruse de la raison révèle le fait que l'histoire se développe au sein de peuples qui, quoique autonomes, sont finis, c'est-à-dire dont les buts ne renvoient qu'à des intérêts particuliers et qui, pour cette raison même, sont voués à périr. On verra en quoi ce dispositif théorique exprime l'une des intuitions les plus fondamentales de Hegel, à savoir que l'histoire, quand bien même elle assure le progrès de la liberté, reste essentiellement un lieu de malheur.

### La fin de l'histoire

#### *L'enjeu du devenir historique*

L'histoire, pour Hegel, est avant tout celle des peuples, un peuple consistant en une pluralité d'individus unifiés par un même état d'esprit<sup>1</sup>. Certes, dans l'histoire, ce sont les hommes qui agissent, mais ils n'agissent qu'en tant que membres de leur peuple, c'est-à-dire à partir du savoir et du vouloir qui caractérise ce dernier<sup>2</sup>. Plus précisément, l'état d'esprit du

---

<sup>1</sup> *La raison dans l'histoire* (désormais RH), éd. J. Hoffmeister, Hambourg, Meiner, 1955, p. 59, trad. K. Papaioannou, Paris, UGE, 10/18, 1965, p. 80.

<sup>2</sup> Cf. C. Bouton, *Le procès de l'histoire*, Paris, Vrin, 2004, p. 150 sq.

peuple intervient à titre de principe « universel » de l'action des hommes, la personnalité originale de chacun d'entre eux et les circonstances contingentes des événements déterminant quant à elles sa dimension « particulière ». Par exemple, Hegel comprend Alexandre comme l'incarnation de l'esprit grec, de sa fougue, de son brio et de sa tendance à affirmer sa liberté en l'inscrivant dans les objets extérieurs particuliers. Mais, chez Alexandre, cet esprit s'exprime singulièrement dans la conquête de l'empire perse. De même, César est l'incarnation de l'esprit romain, de son intelligence prosaïque, de sa dureté et son sens du service de l'État comme puissance anonyme. Toutefois, chez César, l'esprit romain se traduit singulièrement dans l'action par laquelle celui-ci met fin, par la violence, aux factions de la république.

Plus généralement, pour Hegel la philosophie de l'histoire est un moment de la philosophie de l'esprit, l'esprit désignant le sujet qui rend compte de soi par soi et qui s'accomplit en unifiant l'objet multiple qui lui fait face (en opérant son *Aufhebung*). La notion d'esprit ne renvoie pas à une entité métaphysique qui transcenderait l'expérience mais au sujet qui agit et se donne à connaître au sein même de l'expérience<sup>1</sup>. L'esprit est auteur de son devenir et, au fil des étapes qui scandent son progrès, il s'incarne en une pluralité de figures, dont celle de « l'esprit du monde [historique] » qui lui-même se déploie dans la série des « esprits des peuples ». Ainsi, un peuple est un esprit dans la mesure où il réunit des hommes aux aspirations de prime abord contradictoires, et où il se fait évoluer lui-même, ce qui lui permet de conserver son intégrité malgré le changement continu de sa disposition d'esprit et de son organisation étatique.

Cependant, l'appartenance du peuple à l'esprit objectif, moment de la contradiction dans l'économie générale de l'esprit, le rend fini, au sens où il est incapable de s'unifier entièrement en lui-même et de se réconcilier véritablement avec le monde qui l'entoure. Parce que le principe de l'intégration des hommes est toujours particulier (le peuple a un esprit « chinois » ou « indien » ou « grec », etc.), la vie du peuple reste marquée par la contrainte et l'inégalité – et notamment par l'opposition des gouvernants et des gouvernés. Alors que les produits de l'esprit absolu (les œuvres d'art, les religions et les œuvres philosophiques), qui présentent une entière réconciliation du sujet et de l'objet, sont d'une certaine manière immortels, les institutions de l'esprit objectif – et notamment les peuples – sont guettées par la corruption et la mort.

L'esprit qui caractérise chaque peuple est souvent résumé par Hegel par la conscience qu'a celui-ci de l'homme et de sa liberté : « Les esprits des peuples [...] se distinguent selon la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes, selon la superficialité ou la profondeur avec laquelle ils ont saisi l'esprit. [...] Et la conscience ultime à laquelle tout se ramène est celle de la liberté humaine. »<sup>2</sup> Par exemple, dit Hegel, les Orientaux considèrent qu'un seul homme est libre (le despote), les Grecs et les Romains que quelques uns sont libres (les citoyens par opposition aux esclaves, ou les patriciens par opposition aux plébéiens), tandis que les peuples européens à l'ère chrétienne ont appris que c'est l'homme en tant que tel (et donc tout homme) qui est libre<sup>3</sup>. L'enjeu de l'histoire, on le voit, est la formation, la *Bildung* interne de chaque peuple et, par le passage d'un peuple à l'autre, la *Bildung* de l'humanité tout entière comme apprentissage de la liberté. Précisons :

a) Le premier enjeu de l'histoire est le processus par lequel chaque peuple, en lui-même, passe d'une organisation politique indéterminée à un État développé<sup>4</sup> et d'un

---

<sup>1</sup> Cf. l'*Encyclopédie* III, § 379-384.

<sup>2</sup> RH, éd. cit. p. 59, trad. p. 80.

<sup>3</sup> Introduction de 1830/31 à la philosophie de l'histoire (désormais PH 1830/31), *Gesammelte Werke* (désormais GW), 18, 152-153, trad. M. Bienenstock (dir.), Ch. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, N. Waszek et D. Wittmann, Paris, Le Livre de Poche, 2009, p. 63. [L'ouvrage traduit également la Leçon de 1822/23 (désormais PH 1822/23), éd. par K.H. Ilting, K. Brehmer et H.N. Seelmann, Hambourg, Meiner, 1996.]

<sup>4</sup> Cf. l'*Encyclopédie* III, R. du § 549, *Werkausgabe* (désormais W) 10, 350, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 329 : « Dans l'existence d'un peuple, le but substantiel est d'être un État. »

sentiment confus à une conscience adéquate du type de liberté qui lui appartient en propre<sup>1</sup>. Par exemple, dans sa première période, le monde grec est incapable de produire une œuvre politique de plus haute portée qu'une union éphémère en vue de la destruction de Troie. En revanche, à l'époque de sa maturité, la cité grecque possède une organisation politique stable et est à la tête d'une ligue ou d'un empire<sup>2</sup>. De même, si l'âme germanique est caractérisée jusqu'à l'époque de Charlemagne par la fidélité et l'amour de la liberté (cependant une fidélité et une liberté qui ignorent toute préoccupation pour l'universel), c'est seulement à l'époque du protestantisme qu'elle en vient à comprendre que l'essence de l'homme réside en sa subjectivité intérieure, c'est-à-dire dans sa capacité à penser par lui-même<sup>3</sup>. Tout cycle historique a pour enjeu « l'éducation par laquelle on passe du déchaînement de la volonté naturelle à l'universel et à la liberté subjective »<sup>4</sup>.

b) D'un autre côté, le passage d'un peuple à l'autre assure le progrès général de l'humanité. Par exemple, pour Hegel, le monde oriental est de part en part oppressif car les sujets n'y sont que les « accidents » de la « substance » étatique<sup>5</sup>. À l'opposé, l'État germanique est de part en part libérateur dans la mesure où, en lui, tout homme est considéré comme ayant une « valeur infinie »<sup>6</sup>. Or ce progrès n'a rien de naturel, mais il est, précisément, l'effet de l'activité historique des peuples qui luttent les uns contre les autres et dominant successivement la scène du monde.

Cependant, pour Hegel l'histoire ne consiste pas en une simple suite d'événements. Son fil conducteur est la question « quid juris ? » dans la mesure où chaque moment présente une certaine forme de légitimité. Certes, celle-ci est par définition bornée et vouée à être surpassée. Toutefois, parce que le peuple est à chaque fois *par soi*, la validité de sa conception de l'homme et de son régime politique, même limitée, est réelle. Il y a donc un droit dans l'histoire, celui de chaque peuple à être ce qu'il est et à dominer son espace et son temps<sup>7</sup>. En d'autres termes, l'histoire selon Hegel n'a rien de cynique, et la prééminence factuelle d'un peuple quelconque sur la scène du monde est l'expression d'une légitimité supérieure. Par exemple, pourquoi la Grèce a-t-elle régulièrement vaincu l'empire achéménide ? Non pas en raison de circonstances contingentes, mais parce que la « belle liberté » grecque ne pouvait que dominer le « despotisme » perse<sup>8</sup>. Le progrès de l'histoire correspond donc au perfectionnement du savoir et du vouloir des peuples, c'est-à-dire de leur conscience de soi et de leur organisation politique.

### ***La téléologie historique***

À quel type de causalité l'histoire obéit-elle ? Comme on le sait, une thèse fondamentale de Hegel porte sur le caractère finalisé de l'histoire. Pour lui, le devenir historique s'explique à partir d'un but intérieur qui le mène vers une situation déterminée – une situation qui, bonne en elle-même, justifie en outre les efforts et les sacrifices qui permettent de l'atteindre.

La compréhension de cette théorie est cependant rendue difficile par l'ambiguïté du mot « fin » qui, en français, signifie tantôt « but » (*Zweck*, *Ziel* en allemand) tantôt « achèvement » (*Ende*). Il faut d'emblée souligner que ce sont les termes *Zweck* et *Ziel* qui sont le plus massivement utilisés par Hegel, même si le terme *Ende* est employé à quelques

<sup>1</sup> Cf. *PH* 1830/31, *GW* 18, 152, trad. p. 64 : « L'histoire du monde est le progrès dans la conscience de la liberté. »

<sup>2</sup> Cf. *PH* 1822/23, éd. cit. p. 330, trad. p. 379 ; éd. cit. p. 366 *sq.*, trad. p. 408 *sq.*

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, éd. cit. p. 451, trad. p. 481 ; éd. cit. p. 501 ; trad. p. 521.

<sup>4</sup> *RH*, éd. cit. p. 243, trad. p. 280.

<sup>5</sup> *Ibid.*, éd. cit. p. 246, trad. p. 284.

<sup>6</sup> Cf. *W* 12, 403, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998, p. 256.

<sup>7</sup> Cf. J.-F. Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, « Que sais-je », 2005, p. 108.

<sup>8</sup> *PH* 1822/23, éd. cit. p. 366, trad. p. 408.

reprises. En même temps, il y a une corrélation entre ces deux types de notions, puisque la réalisation du but peut être comprise comme la phase ultime du processus qui mène à lui. La question est donc de savoir quel est le statut de cette fin, quel est son mode d'action, et ce qu'implique sa réalisation.

Or la fin de l'histoire, chez Hegel, est non pas externe mais interne. Le but n'est pas ici à concevoir sur le modèle de la représentation qu'un artisan forge d'un objet initialement non encore existant, mais sur le modèle de l'âme naturelle qui, au sein d'une totalité organique, est un principe de vitalité. La fin est pensée par Hegel à partir de la finalité interne telle qu'elle est analysée par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, c'est-à-dire sur le modèle du vivant comme cause et effet de soi. Chez Hegel, chaque peuple est une fin en soi-même, et ne vise que son propre développement. Plus précisément, puisque le peuple forme une totalité, sa fin est d'être « effectivement » (*wirklich*) ce qu'il est. L'accès à la fin de l'histoire est, pour le peuple, le passage de l'immédiateté, c'est-à-dire du donné factuel superficiel et clos sur soi, à l'*objectivation*, au sens où le peuple en vient à dominer les autres peuples, et à l'*autofondation* au sens où il en vient à se gouverner à partir de la conception générale qu'il a de lui-même. En un mot, la fin de chaque peuple est atteinte lorsque celui-ci est « en et pour soi ».

Il est classique de reprocher à Hegel de chercher, dans la notion de fin, une solution par trop commode. La fin ne serait qu'une catégorie mythologique, un asile pour l'ignorance du philosophe. En réalité pour Hegel, la fin fait l'objet d'une expérience tout à fait précise, puisque le peuple a par définition conscience de sa fin. La question, comme on l'a dit, est en revanche de savoir si cette conscience est « immédiate » (donc obscure) ou « effective » (donc librement déterminée). C'est en cela que consiste le progrès subjectif de l'histoire : « L'esprit d'un peuple doit donc être considéré comme le développement d'un principe d'abord enveloppé et opérant sous la forme d'une obscure impulsion, qui s'élabore et tend à devenir objectif. »<sup>1</sup>

Il est vrai qu'on a parfois l'impression que cette fin n'est pas choisie délibérément par le peuple, et qu'elle s'impose à lui comme un destin. De fait, la base du vouloir est un donné « naturel », à savoir le peuple considéré anthropologiquement. Par exemple, pour Hegel, un peuple oriental aspire inévitablement à être organisé sur un mode patriarcal, de même qu'un peuple grec tend inmanquablement vers un régime où le pouvoir, oligarchique ou démocratique, est exercé par une pluralité d'individus. En même temps, ce vouloir reste libre, dans la mesure où le peuple se distingue subjectivement de ses volitions. En effet, quand bien même il ne peut dépasser sa particularité propre, il est libre dans la mesure où il la prend en charge. On retrouve ici une détermination fondamentale de l'esprit : alors que l'être naturel ne fait qu'un avec ses propriétés, l'être spirituel opère leur *Aufhebung*. Ce qu'il est, l'esprit ne le subit pas comme une contrainte, mais l'assume librement<sup>2</sup>. Par ailleurs, la *Bildung* du peuple consiste précisément pour lui, dans les bornes définies par son identité anthropologique, à faire *volontairement* évoluer sa conscience de soi et son organisation étatique. L'histoire d'un peuple, à la fois, est liée à un donné anthropologique auquel il ne peut échapper, et consiste en un agir libre.

Insistons sur le fait que la réalisation effective de la fin implique une *rupture* avec la disposition d'esprit et le régime politique initiaux du peuple. Certes, du point de départ à l'achèvement, une identité fondamentale demeure, puisque c'est un seul et même peuple qui se fait évoluer. Toutefois, parce que l'histoire est « dialectique », il y a aussi une négation de l'origine. Le devenir de chaque peuple est dès lors inanticipable, ce qu'exprime Hegel en disant que nul ne peut sauter par dessus son temps<sup>3</sup>. Pareillement, dans quelle mesure le but du peuple peut-il être considéré comme « prédéfini » ? D'un côté, ce but est d'actualiser

---

<sup>1</sup> RH, éd. cit. p. 64, trad. (mod.) p. 86.

<sup>2</sup> Cf. PH 1822/23, éd. cit. p. 28-29, trad. p. 132-133.

<sup>3</sup> *Principes de la philosophie du droit*, W 7, 26, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 106.

l'identité anthropologique première du peuple : voilà pour la prédéfinition. D'un autre côté cependant, le but précis du peuple, qui ne fait qu'un avec son âme actuelle, ne cesse de changer. C'est pourquoi, de même que, dans la *Phénoménologie*, le savoir absolu n'est pas impliqué par la conscience sensible, ou que, dans les *Cours d'esthétique*, l'art romantique n'est pas déductible de l'art symbolique, de même la phase ultime de la vie d'un peuple n'est pas déterminée par son origine « naturelle ». Si tel était le cas, le philosophe pourrait se faire prophète, une attitude que Hegel récuse régulièrement. Dans la mesure où le peuple est le sujet de sa vie, nul ne peut prévoir, et encore moins vouloir à sa place, quel sera son devenir.

Comment penser alors l'achèvement de l'histoire ? Deux points doivent être mis en avant :

a) La fin de l'histoire n'est pas la fin des temps, elle n'a rien à voir avec les trompettes de l'Apocalypse. L'achèvement au sens emphatique du terme, chez Hegel, ne dénote pas l'arrêt ou la sortie hors du processus considéré. Il doit être compris sur le modèle aristotélicien de l'entéléchie, c'est-à-dire de la réalisation adéquate. L'achèvement est le contraire de la mort : il est une vie dans sa plénitude. On en a un indice clair dans le texte de la *Métaphysique*  $\Lambda$  d'Aristote que Hegel invoque en postface à l'*Encyclopédie* : « L'acte (*energeia*) subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. » Si l'on applique ce modèle au cas particulier de l'histoire, on en conclut que le couronnement de celle-ci ne peut être assuré que par un État qui est parfaitement ce qu'il doit être, c'est-à-dire qui surmonte – autant qu'il est possible au sein de l'esprit objectif – ses contradictions. *A contrario*, tant que l'État n'est pas réconcilié, il y a passage à un nouveau type de régime politique. L'État de la fin de l'histoire est celui qui assure l'autonomie des hommes en même temps que leur unité politique. Sa formule est donc celle-ci : subjectivement, la prise de conscience de ce que tout homme est libre (et non pas un seul ou quelques uns), et, objectivement, un État unifié (donc, pour Hegel, une monarchie). On reconnaît ici, bien entendu, la représentation qu'a Hegel du monde européen chrétien. La fin de l'histoire est atteinte dès le début de l'histoire européenne, mais elle s'approfondit en un « cercle de cercles ». La fin dans la fin, si l'on ose dire, est constituée de l'Europe post-luthérienne, et la fin dans la fin dans la fin, de l'Europe révolutionnaire et post-révolutionnaire. Ainsi, pour Hegel, l'achèvement de l'histoire n'est pas anticipé mais effectif, il ne se dit pas au futur mais au présent. Dans sa dernière figure, l'État, que Hegel désigne comme une monarchie « constitutionnelle », est organisé en une pluralité de pouvoirs qui incarnent l'ensemble des moments de la décision politique – la loi doit s'imposer à l'État comme tel : moment du prince ; elle doit résoudre des problèmes particuliers : moment du gouvernement ; elle doit être admise par tous les milieux sociaux : moment du parlement. Toujours est-il que la réalisation du but de l'histoire implique non pas une disparition de la vie historique mais une vie historique qui se fonde elle-même.

b) Cependant, même si une certaine réconciliation est possible dans l'histoire, nul État particulier n'est susceptible de durer éternellement. C'est un principe général de l'hégélianisme que l'objet est toujours fini, donc voué à la disparition. À cela s'ajoute le fait que, dans l'esprit objectif, il n'y a pas de principe absolument totalisant. À la différence de l'esprit absolu, qui se développe dans l'élément du *savoir général* et peut assumer toutes choses en son unité propre, l'esprit objectif, qui est inscrit dans le *monde extérieur*, se disperse en objets particuliers. C'est pourquoi l'État moderne ne se réalise pas dans un seul peuple mais dans une pluralité de peuples, qui sont inévitablement hostiles les uns aux autres et dont chacun n'a qu'une existence précaire. L'« esprit du monde » n'existe pas en et pour soi mais seulement sous une forme plurielle. De même qu'il n'y a pas d'âme immortelle du monde animal en général mais une succession d'animaux mortels, il n'y a pas d'âme immortelle du monde historique en général mais un enchaînement de peuples voués à mourir : « L'esprit d'un peuple est un individu naturel ; en tant que tel, il s'épanouit, se montre fort, puis décline et meurt. Il est dans la nature de la finitude que l'esprit borné soit périssable. »<sup>1</sup> Il faut donc

---

<sup>1</sup> RH, éd. cit. p. 67, trad. (mod.) p. 89.

tenir les deux bouts de la chaîne : il y a, pour Hegel, une forme étatique indépassable, à savoir celle de l'État réconcilié ; toutefois cette forme s'inscrit à son tour dans une pluralité d'États différenciés, et qui sont chacun destinés à disparaître<sup>1</sup>.

## En quel sens l'histoire est-elle rationnelle ?

### *Rationalité et autodétermination*

Avant d'examiner la théorie selon laquelle « la raison gouverne le monde »<sup>2</sup>, considérons la notion de raison pour elle-même. Chez Hegel, la raison ne désigne en premier lieu ni une faculté subjective ni une entité objective mais un *rapport de réconciliation entre le sujet et l'objet* – quels que soient par ailleurs le sujet et l'objet concernés. La raison nomme ainsi un moment de chaque processus systématique, à savoir le troisième, et s'oppose à l'*immédiateté* du premier moment et à la *scission* du deuxième. La raison correspond à l'unité des contraires, et plus précisément à une unité qui respecte l'autonomie des termes associés. Est rationnel, au sein d'un cycle quelconque, le moment où un principe intérieur gouverne de manière cohérente une extériorité différenciée<sup>3</sup>.

En d'autres termes, la raison, chez Hegel, ne désigne pas une entité qui serait analogue à un Dieu personnel omniscient et omnipotent, mais un mode de relation à soi-même, à savoir l'auto-fondation. Est rationnel le sujet qui rend compte par lui-même de son objectivité. Pour utiliser un lexique post-hégélien, on dira que cette définition de la raison n'est pas substantielle mais procédurale. Ou plutôt, en termes hégéliens cette fois-ci, que la raison n'est pas caractérisée par un contenu déterminé mais par une forme d'activité, celle qui assure l'unification de moments scindés. C'est pourquoi elle n'apparaît jamais qu'en situation, et constitue, au sein d'un cycle, la phase de la réconciliation. Dès lors la raison n'a pas de signification fixe, car elle nomme le sujet auto-organisateur qui achève un développement processuel. Autant de processus systématiques (ou autant d'accomplissements des processus systématiques), autant de types et de niveaux de rationalités. Il faudra s'en souvenir lorsqu'on examinera les limites de la rationalité historique.

Quelle est alors la portée de l'affirmation selon laquelle « la raison gouverne le monde » ? La question est tout d'abord de savoir dans quelle mesure cette affirmation vaut spécifiquement pour le monde historique. Or l'examen des textes montre qu'elle porte sur l'objet de la philosophie en général, et n'est donc valable pour l'histoire qu'à titre de cas particulier. La thèse de Hegel n'est pas que l'histoire serait rationnelle par opposition à d'autres domaines du parcours encyclopédique, mais qu'elle s'intègre dans un parcours de part en part rationnel. On en déduit que Hegel veut ici souligner deux éléments corrélatifs : d'un côté, que l'histoire est un objet de plein droit pour la philosophie, de l'autre, que l'histoire, à l'instar de l'objet de la philosophie en général, se gouverne elle-même.

a) La thèse fondamentale de Hegel est que l'histoire est un objet digne de la philosophie – ce qui, au regard de l'histoire des doctrines philosophiques, n'a rien d'évident. Que l'histoire soit un objet philosophique, signifie qu'elle n'est pas un phénomène insignifiant, un ensemble d'anecdotes qui seraient, selon les cas, amusantes, édifiantes ou effrayantes, mais qu'elle est une étape de plein droit du devenir général de la logique, de la nature et de l'esprit, c'est-à-dire du devenir de l'« Idée ». L'histoire est rationnelle dans la mesure où elle ne se réduit ni à ce qui d'elle est immédiatement perceptible (objet de l'histoire

---

<sup>1</sup> Cf. B. Bourgeois, « Hegel et la fin de l'histoire », *Philosophie politique* 5, Paris, PUF, 1994, p. 21-22 et C. Bouton, « Hegel, penseur de la fin de l'histoire ? » in J. Benoist et F. Merlini (éd.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, p. 91-105.

<sup>2</sup> PH 1830/31, éd. cit. p. 162, trad. p. 71.

<sup>3</sup> Cf. l'*Encyclopédie* I, § 82, W 8, 176, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 344.

originaire), ni à ce qu'en construisent les historiens (objet de l'histoire réfléchissante). Mais il y a en elle un principe d'unification, à savoir l'esprit des peuples.

b) Pour le deuxième point, que l'histoire soit rationnelle signifie qu'elle rend compte d'elle-même par elle-même. En d'autres termes, l'ensemble des phénomènes historiques, aux yeux de Hegel, exprime une subjectivité intérieure qui se connaît et agit efficacement. On retrouve l'idée selon laquelle le peuple est le sujet de son histoire : « Tout est œuvre du peuple. Sa religion, ses lois, ses langues, ses coutumes, son art, les événements qui lui arrivent, ses actes et ses attitudes à l'égard des autres peuples constituent son acte. »<sup>1</sup> À l'inverse, le peuple serait irrationnel s'il ne s'exprimait pas dans ses œuvres, ou s'il était gouverné par un autre que soi-même. Quand un peuple est asservi, sclérosé, ou corrompu et incapable d'agir, il est en proie à la déraison. Mais alors, précisément, il sort de l'histoire et perd tout intérêt pour le philosophe.

### ***Histoire et contingence***

L'affirmation de la rationalité de l'histoire est associée, dans la *Raison dans l'histoire*, à l'affirmation selon laquelle « la réflexion philosophique n'a d'autre but que d'éliminer ce qui est contingent »<sup>2</sup>. Faut-il entendre par là que la contingence, pour Hegel, ne serait qu'une illusion, si bien que, dans l'histoire, tout serait nécessaire au sens où rien ne pourrait être autre qu'il n'est ? En réalité, la position hégélienne est à comprendre, non comme l'affirmation d'une nécessité implacable, mais comme l'affirmation selon laquelle l'histoire se caractérise par une médiation interne qui produit des effets sur le terrain même de la contingence. En effet :

- Que le hasard soit vaincu ne peut signifier, chez Hegel, qu'il soit réduit au rang d'une illusion, d'un pur et simple néant. Car, pour l'auteur de la *Science de la logique*, ce qui est faux ne renvoie pas à un mirage subjectif, à quelque chose qui serait impossible, mais à un moment déficient, à la fois *réel* et *voué à être dépassé*. De même qu'il y a une réalité du laid, de l'arbitraire, du mal, etc., il y a une réalité du contingent. Donc, si l'histoire est en tant que telle affranchie de la contingence, cela signifie que les moments qu'elle « relève », eux, en sont affectés. Plus encore, cela signifie que l'histoire, loin de se garder pure de la contingence, la combat activement.

- Les textes définissent en effet la contingence d'une manière tout à fait particulière, à savoir comme « la nécessité externe », c'est-à-dire la nécessité « qui résulte certes de causes, mais de causes telles qu'elles-mêmes ne sont que des circonstances extérieures »<sup>3</sup>. La contingence, sous la plume de Hegel, désigne ce qui est, non pas intérieurement nécessaire, mais déterminé par des causes externes. (On voit ici le lien avec la notion spinoziste de contraint, qui renvoie à « la chose qui est déterminée par une autre à exister et à produire un effet »).

- À l'opposé, la nécessité intérieure renvoie à la notion spinoziste de liberté, au sens de « la chose [qui] est déterminée par soi seule à agir ». Plus précisément, chez Hegel, « nécessaire » au sens emphatique du terme signifie : qui se détermine non seulement par soi-même mais aussi au nom d'un principe universel, et qui ainsi fait de soi-même une totalité. Tel est le cas de tout moment rationnel : « La raison repose en elle-même et porte en elle-même sa fin ; elle se réalise dans l'existence et développe ses potentialités. »<sup>4</sup> L'histoire hégélienne est non contingente au sens où elle n'est pas l'effet de circonstances extérieures, elle est intérieurement nécessaire au sens où elle fait de soi une unité auto-déterminante.

---

<sup>1</sup> PH 1822/23, éd. cit. p. 45, trad. p. 145.

<sup>2</sup> RH, éd. cit. p. 29, trad. (mod.) p. 48.

<sup>3</sup> PH 1822/23, éd. cit. p. 40, trad. p. 141. Cf. B. Mabile, *Hegel, L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, en particulier p. 154-163.

<sup>4</sup> RH, éd. cit. p. 30, trad. p. 49.

- Le devenir selon Hegel est toujours pensé comme une activité spontanée. Telle est l'une des significations de la notion de négativité : le changement ne s'explique pas en termes de conséquence inéluctable, au sens où tout devenir consisterait dans le déploiement irrésistible d'un principe antérieur, mais en termes d'initiative imprévisible, au sens où le devenir est le fait d'un sujet qui s'oppose à l'objet donné. Dans les peuples, la processualité historique s'appuie par définition sur l'agir spontané des hommes, lequel ne répond à aucune nécessité d'airain.

- D'un point de vue hégélien, la nécessité intérieure n'implique donc nullement que les effets produits soient inéluctables et en droit prévisibles. Elle ne signifie pas davantage que leur contraire implique contradiction. On ne peut identifier les adjectifs « nécessaire » et « inévitable », de même qu'on ne peut superposer « contingent » et « inattendu ». Parce que Hegel rejette le modèle de la *mathesis universalis* au profit du modèle de la vie, il donne un sens inédit au couple nécessité-contingence. Est nécessaire non pas ce qui est inscrit dans un enchaînement mécanique ou déductif mais ce qui est cause et effet *de soi-même*. Est contingent non pas ce qui surgit hors de tout enchaînement mais ce qui est cause et effet *d'autre chose*.

- Le peuple « relève » la contingence, en premier lieu, en ce qu'il unifie, dans une conscience partagée, des individus aux personnalités et aux intérêts divers. Mais, en second lieu et plus fondamentalement, cette *Aufhebung* est l'enjeu même de son développement. Le premier moment de tout cycle historique, en effet, est celui de la clôture, donc de la *possibilité* au sens du concept inaccompli (l'État est borné à un étroit territoire, et le peuple est exclu du pouvoir politique). Le deuxième moment est celui de la scission, donc de la *contingence* (l'État affronte des ennemis à l'extérieur et, à l'intérieur, il est divisé en factions rivales). Enfin, le troisième moment est celui de l'auto-fondation, donc de la *nécessité intérieure* (l'unité du pouvoir est restaurée, le peuple y a part désormais, et l'État, constitué en empire, domine une partie du monde). C'est en cela que l'histoire est la victoire de la nécessité sur la contingence : non pas en ce qu'elle serait soumise à un destin invincible, mais en ce que l'État conjure ses tendances centrifuges et se constitue en unité autodéterminante. En définitive, loin de balayer la contingence d'un revers de la main, la nécessité historique l'affronte sans cesse. Elle la vainc, certes, mais elle l'a tout autant pour assise<sup>1</sup>.

## La ruse de la raison

Y a-t-il, dans l'histoire selon Hegel, une ruse de la raison ? Certains commentateurs affirment que cette thématique n'est pas authentiquement hégélienne, et vont même jusqu'à soupçonner les premiers éditeurs posthumes des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, E. Gans et K. Hegel, d'avoir artificiellement introduit le terme. À cela, on objectera que cette accusation est rendue malaisée, précisément, parce qu'une partie importante des documents qui ont permis à ces éditeurs de rédiger les *Leçons* a disparu. En outre, on note une grande proximité thématique entre la ruse de la raison telle qu'elle est définie dans la *Science de la logique* et certaines analyses des introductions de la philosophie de l'histoire. Enfin, et le point décisif est là, le manuscrit Heimann, récemment édité et qui porte sur le cours de 1830/31 sur la philosophie de l'histoire, fait bel et bien apparaître la notion<sup>2</sup>. En définitive, la thèse de l'inauthenticité du concept de ruse de la raison à propos de l'histoire engendre plus de problèmes qu'elle n'en résout.

---

<sup>1</sup> On n'abordera pas ici la relation entre la réalité historique et le discours philosophique qui la prend objet. Là aussi, dans l'élévation de l'extériorité de l'histoire à l'intériorité de la pensée, il y a une opération d'*Aufhebung* de la contingence.

<sup>2</sup> Cf. *Die Philosophie der Geschichte, Winter 1830/1831*, éd. par K. Vieweg, München, Fink, 2005, p. 42 : « C'est une ruse de la raison que de laisser ces instruments [les intérêts particuliers des hommes] se combattre, en tant que cette dernière advient par [leur] destruction [mutuelle]. »



## ***Le concept de la ruse de la raison***

Dans la *Science de la logique*, la ruse de la raison caractérise l'activité finalisée. Prenant place dans la « Doctrine du concept », et plus précisément dans la « téléologie » comme troisième sphère de l'« objectivité », elle renvoie à un agir téléologique indirect et dont la fin est bornée. Précisons ces deux points. a) Il y a ruse de la raison, tout d'abord, lorsque la fin ne se rapporte pas elle-même à l'objet, mais intercale, entre elle et ce dernier, un autre objet. Par là, dit Hegel, le sujet qui détermine la fin s'immunise contre la violence « mécanique » impliquée par l'activité dans le monde extérieur, puisque c'est le moyen qui, à sa place, subit une altération<sup>1</sup>. b) En outre, au caractère indirect de l'action téléologique est liée la finitude de la fin : il s'agit, pour l'action considérée, d'atteindre tel but à l'exclusion de tout autre, et le sujet ne rend le moyen que superficiellement approprié à son usage<sup>2</sup>.

À quelle analyse cette théorie renvoie-t-elle dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* ? Soulignons qu'il ne faut pas ici chercher de correspondance exacte entre la téléologie dans la logique et l'histoire dans l'esprit objectif. Les contextes systématiques étant différents, les concepts le sont inévitablement aussi, et il ne peut y avoir d'équivalence que *ceteris paribus*. La différence tient notamment au fait que l'agir téléologique est pensé par Hegel comme portant sur un objet extérieur alors que l'agir historique du peuple porte sur lui-même. Toutefois, cette précaution méthodologique étant admise, on trouve une réelle proximité entre les deux analyses. Celle-ci tient au décalage qui existe, dans l'histoire, entre les aspirations des individus et des peuples et le résultat effectif de leurs actions, un décalage qui autorise à affirmer que ceux-ci ne sont que des instruments :

En général, dans l'histoire mondiale, il sort des actions des hommes autre chose encore que ce qu'ils prennent pour but [...], autre chose encore que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils accomplissent leur intérêt, mais quelque chose de plus se produit encore, qui est aussi dedans, intérieurement, mais qui ne se trouvait pas dans leur conscience ni dans leur intention.<sup>3</sup>

En outre, les individus et les peuples sont marqués par une finitude fondamentale : celle de la passion chez les grands hommes et celle du particularisme anthropologique chez les peuples. Par exemple, selon l'analyse de Hegel, l'attitude de César peut s'analyser comme celle d'un homme qui lutte pour assurer, égoïstement, son pouvoir, son honneur et sa sécurité. Certes, il n'y a pas que cela dans son agir, car César, pour satisfaire sa passion (moment de la particularité), fait en sorte d'accomplir ce que l'esprit de son peuple requiert (moment de l'universalité). Il n'empêche que l'élément passionnel de son action, parce qu'il est tributaire de circonstances favorables, ne peut être satisfait que provisoirement : d'où, finalement, la mort violente de César.

En d'autres termes, la ruse de la raison, dans l'histoire, renvoie à l'idée selon laquelle, d'un côté, l'agent n'est qu'un moyen, et, d'un autre côté, qu'un moyen inadéquat, donc voué à être sacrifié. S'agissant des grands hommes, elle traduit le fait que leurs aspirations individuelles finissent toujours par être déçues alors même qu'ils font utilement progresser leurs peuples respectifs. S'agissant des peuples, elle exprime le fait que les empires sont éphémères, mais que c'est justement en cédant la place à des peuples neufs qu'ils font avancer l'histoire.

## ***Inconscience et naturalité***

---

<sup>1</sup> Cf. *l'Encyclopédie* I, Add. du § 209, *W* 8, 365, trad. p. 614.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, Add. du § 212, *W* 8, 367, trad. p. 614.

<sup>3</sup> *PH* 1830/31, *GW* 18, 172, trad. p. 72.

Comme on l'a souvent noté, le caractère sacrificiel de l'action historique est associé, sous la plume de Hegel, au caractère inconscient ou caché de la fin :

Il semble qu'une multiplicité de faits agissent les uns sur les autres en ayant finalement un résultat, en produisant ce qui était certes déjà là à titre d'impulsion intérieure, mais qui semble tenir du miracle, parce que le but de ces circonstances était un but caché.<sup>1</sup>

Comment comprendre cette affirmation ? Elle nourrit l'interprétation selon laquelle, pour Hegel, les peuples et les hommes seraient mystifiés. Non seulement leur passion finirait toujours par être mise en échec, non seulement le vrai résultat de leur agir serait pour eux imprévisible, mais il y aurait en outre une puissance qui, quant à elle, connaîtrait d'avance ce résultat et ferait en sorte de l'occulter. Le but et l'issue de l'histoire, quoique toujours déjà définis, seraient dissimulés.

La difficulté, cependant, est que Hegel fournit lui-même un certain nombre d'énoncés qui vont directement à l'encontre d'une telle interprétation. Par exemple :

[Les grands hommes] savent l'universel et le veulent. [...] Il est à remarquer que les hommes qui relèvent de l'histoire mondiale sont les plus perspicaces dans leur monde. Ils comprennent au mieux ce qu'il s'agit de faire. Ce qu'ils veulent et font est juste et légitime.<sup>2</sup>

Aux yeux de Hegel, les actions des grands hommes expriment ce qu'exige leur époque, et par là « ce qui est vrai, ce qui est nécessaire »<sup>3</sup>. Par exemple, il y a lieu pour lui d'opposer la lucidité de César, le grand homme progressiste, à l'aveuglement de Cicéron, traditionaliste et bavard. Les textes insistent en outre sur le droit des hommes d'action à être heureux : « C'est là le droit infini du sujet [...] : qu'[il] se trouve lui-même satisfait, dans une activité, dans un travail. »<sup>4</sup> De même, disent les *Leçons*, les individus sont des fins en soi, et non pas seulement des moyens, ils sont responsables, ce qui exclut qu'ils soient de simples jouets aux mains d'une puissance omnipotente et manipulatrice<sup>5</sup>.

En réalité, le thème de l'inconscience ne traduit pas l'impossibilité de prendre conscience d'un but qui, en lui-même, serait d'emblée complet. Mais il signifie que la fin, originairement, n'est que « nature », c'est-à-dire « immédiateté », impulsion. Dans l'introduction de 1830/31, l'inconscience s'oppose à la conscience réfléchie et est prise comme synonyme d'instinct. L'inconscience ne renvoie pas à ce qui serait censuré, mais à ce qui n'a pas encore été l'objet d'une *Bildung* en bonne et due forme, et qui pour cette raison même n'existe encore qu'à l'état de disposition intérieure :

C'est seulement en soi, c'est-à-dire comme nature (la réalité effective n'est d'abord qu'en tant que nature), que l'histoire mondiale commence par ce qui constitue sa fin générale. [...] Cette fin en est l'impulsion intérieure, l'impulsion intime et inconsciente (*der innere, der innerste benutzlose Trieb*). [...] Ainsi trouve-t-on, surgissant dans la figure de l'essence naturelle, de la volonté naturelle, ce que l'on a dénommé le côté subjectif, le besoin, l'impulsion, la passion, l'intérêt particulier, ainsi que l'opinion et la représentation subjective, qui sont présents là immédiatement pour eux-mêmes. Cette masse incommensurable de vouloirs, d'intérêts et

---

<sup>1</sup> PH 1822/23, éd. cit. p. 440, trad. p. 471.

<sup>2</sup> *Ibid.*, éd. cit. p. 69, trad. p. 164. Il en va de même des peuples, qui possèdent le sentiment de l'universel : « Mais les autres doivent nécessairement obéir, parce qu'ils le sentent, parce qu'intérieurement il s'agit déjà de leur affaire. » (*ibid.*)

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> PH 1830-1831, GW 18, 159, trad. p. 68.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, GW 18, 166-167, trad. p. 75-76 ; PH 1822/23, éd. cit. p. 60-61, trad. p. 157.

d'activités – ce sont les instruments et les moyens qu'a l'esprit du monde d'accomplir sa fin, d'élever cette fin à la conscience et de la réaliser effectivement.<sup>1</sup>

Ainsi, dans les textes cités, la fin n'est pas tant présentée comme originairement *dissimulée* que comme originairement *immature*. Corrélativement, son contenu est unilatéral. Elle est certes une aspiration à la liberté – mais à une liberté *bornée*. La fin est d'abord naturelle, c'est-à-dire particulière. Elle ne s'est pas élaborée elle-même et reste *abstraite*. Hegel n'est pas un philosophe de la mystification mais un philosophe du commencement inculte et, corrélativement, de la nécessité de la *Bildung*. Pour lui, on n'accède à la raison qu'en commençant par la passion : « Les lois et les principes ne vivent pas et ne s'imposent pas immédiatement d'eux-mêmes. L'activité qui les met en œuvre et les inscrit dans l'être-là, c'est le besoin de l'homme, son impulsion, et, au-delà, son inclination et sa passion. »<sup>2</sup> Un processus historique s'inaugure toujours par un savoir et un vouloir déficients.

Cependant, l'homme accède-t-il à une conscience complète du but de l'histoire au sein même de cette dernière ? La réponse, d'un point de vue hégélien, ne peut être que double. *a)* On peut considérer en premier lieu, comme dans le texte ci-dessus, que la fin inconsciente désigne le seul point de départ de tout processus historique. Ce dernier commencerait donc avec une aspiration indéterminée – et, corrélativement, un État clos sur lui-même – mais s'achèverait avec un volonté adulte, qui prendrait la forme de lois délibérées et valables pour chacun – et, corrélativement, avec un empire cosmopolitique. En ce sens, l'inconscience serait vaincue au sein même de l'histoire de chaque peuple, qui ainsi passerait d'un stade infantile de lui-même à un stade adulte : « L'histoire universelle est la présentation de l'esprit dans son effort pour acquérir le savoir de ce qu'il est en soi. »<sup>3</sup> *b)* En second lieu, on peut dire que, dans l'histoire, la volonté des peuples est inconsciente du début à la fin, dans la mesure où elle reste particulière. C'est pourquoi le savoir véritable (c'est-à-dire entièrement unifié, « absolu ») n'est obtenu que par la philosophie. On retrouve ici les propos bien connus de la préface des *Principes la philosophie du droit* sur l'oiseau de Minerve qui ne prend son vol qu'au crépuscule, c'est-à-dire au sortir de l'histoire et dans le passage à l'esprit absolu<sup>4</sup>. C'est une telle conception qui autorise les énoncés de Hegel selon lesquels les peuples et les hommes ignorent de part en part la signification du progrès de l'histoire<sup>5</sup>. Ce deuxième usage de l'idée d'occultation n'est pas incompatible avec le premier, il ne fait que traduire un changement de point de vue. Par exemple, d'un côté la disposition d'esprit des Romains considérés en leur histoire parvient bel et bien à son achèvement à l'époque de l'empire. De l'autre, même dans cet achèvement, elle reste unilatérale. Les Romains peuvent certes faire de la philosophie et alors considérer le réel d'un point de vue universel. En revanche, dans leur agir historique, ils conservent un rapport violent avec le monde, ce qui les empêche de le comprendre adéquatement.

Le thème de la ruse de la raison est donc à associer à la finitude des peuples. Il n'y a pas de peuple « mondial » au sens où un tel peuple pourrait entièrement rendre compte de ses particularités. Dit autrement : l'esprit du peuple, dans l'histoire, est par définition une *partie* de l'esprit historique en général. C'est pourquoi l'histoire se caractérise par le règne successif des égoïsmes nationaux. Il faut donc, ici aussi, tenir les deux bouts de la chaîne : d'un côté, le peuple est une fin en soi, de l'autre, il n'est qu'une étape, c'est-à-dire qu'un moyen. Telle est la contradiction fondamentale qu'exprime le concept de la ruse de la raison. La raison historique est morcelée, elle n'existe que sur le mode de l'« en soi », de l'objectivité extérieure.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, *GW* 18, 161-162, trad. p. 71.

<sup>2</sup> *RH*, trad. p. 81-82, trad. (mod.) p. 104.

<sup>3</sup> *Ibid.*, éd. cit. p. 61-62, trad. p. 83.

<sup>4</sup> Cf. les *Principes de la philosophie du droit*, *W* 7, 28, trad. p. 108.

<sup>5</sup> Cf. *PH* 1822/23, éd. cit. p. 439, trad. p. 471 : « Dans cette histoire, l'Idée a régné [...] comme un intérieur caché qui accomplit sa fin avec la volonté contraire des peuples, si bien que ce qu'elle accomplit et ce que veulent les peuples sont souvent l'inverse l'un de l'autre. »

Elle est rusée, non pas parce qu'elle mettrait en place un plan cynique, mais parce que le bonheur, dans l'histoire, est inévitablement provisoire, et que chaque peuple sert d'assise à un peuple ultérieur qui le contredit.

En définitive, qu'il y ait une raison dans l'histoire signifie que chaque peuple constitue son principe et sa fin. Toutefois, cette raison reste bornée, parce qu'elle est divisée en peuples concurrents. De même que, dans la nature organique, une espèce se partage entre des individus finis qui, pour cette raison même, sont mortels, de même la raison dans l'histoire se partage entre les peuples – des peuples qui sont inévitablement voués à la corruption et à la mort, qui ne sont que des étapes dans le progrès de l'histoire. Dans l'histoire selon Hegel, les pages de bonheur ne sont que des pages blanches ou, à tout le moins, aussitôt effacées qu'écrites : « L'histoire nous met devant les yeux le mal, l'iniquité, la ruine des empires [...]. Nous entendons avec pitié les lamentations sans nom des individus, nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse à la pensée de la caducité. »<sup>1</sup> L'histoire est certes tendue vers la réconciliation, mais elle n'y parvient jamais entièrement.

\*\*\*

Nombreux sont les philosophes qui, tout en reconnaissant le caractère fallacieux, voire délirant, de l'interprétation kojévienne de la philosophie de Hegel, continuent à la relayer. Là-contre, il faut rappeler que la pensée hégélienne ne peut être ramenée aux idées de continuité, de linéarité et de téléologie telles qu'elles sont classiquement entendues – ni non plus à l'idée de rationalité triomphante. En premier lieu en effet, le développement de l'histoire, pour Hegel, se fonde sur le conflit et la rupture : chaque peuple, chaque grand homme agit *contre* le peuple jusqu'alors dominant, *contre* le droit politique en vigueur. Ensuite, dans tout cycle systématique, le deuxième moment est celui de la fragmentation et de la violence (qu'on songe par exemple, dans l'interprétation hégélienne, au monde indien par opposition au monde chinois, au Moyen Âge par opposition à l'empire de Charlemagne, etc.). Par conséquent, s'il y a un progrès, il ne suit pas une ligne droite. En troisième lieu, quand bien même l'esprit tend de part en part à être libre, sa volonté particulière ne cesse de changer et de se contredire : à cet égard, on ne peut parler d'un programme fixe et établi une fois pour toutes. Enfin, même si l'histoire est rationnelle au sens où les peuples jouent un rôle dans l'histoire en tant que (et pour le laps de temps où) ils sont autodéterminants, la rationalité de l'histoire reste divisée et par là déficiente.

La finitude de la raison historique exprime la finitude de l'esprit objectif en général. Si l'esprit objectif est concrètement incarné dans le monde (à la différence de l'esprit subjectif), cependant il ne s'incarne pas *comme tel et tout entier* dans chacune de ses figures (à la différence de l'esprit absolu). Pour Hegel, une œuvre d'art, une religion ou une doctrine philosophique exprime une entière réconciliation du sujet et de l'objet. En revanche, dans l'esprit objectif, la propriété est menacée par le vol, l'action morale peut être pervertie par des circonstances non prévues, la société civile est en proie aux inégalités de richesse, les États se font la guerre, etc. De la même manière, une action historique, quand bien même elle est efficace, ne procure jamais qu'un bonheur passager : « Puisqu'ils sont irrésistiblement poussés à faire ce qu'ils font, ils se donnent satisfaction. Ainsi ils satisfont leur passion. [Cependant] les grands hommes n'ont pas été heureux. Car ou bien ils se sont donnés beaucoup de mal, ou bien, à l'instant où ils réalisaient ce qu'ils avaient voulu, ils sont morts, ont été tués ou déportés. Leur personnalité se sacrifie, leur vie entière n'a été qu'un sacrifice. »<sup>2</sup> Même si l'histoire est le lieu d'un progrès vers la liberté, il ne s'agit alors que d'une liberté « éthique » et non pas de cette vraie liberté qu'assurent l'œuvre d'art, le culte religieux et la pensée philosophique. La liberté historique reste fondamentalement tragique et l'histoire n'est rien d'autre que cet « autel »

---

<sup>1</sup> RH, éd. cit. p. 79-80, trad. p. 102-103.

<sup>2</sup> PH 1822/23, éd. cit. p. 70, trad. p. 165.

(*Altar*)<sup>1</sup> – voire cet « abattoir » (*Schlachtbank*) – où « sont conduits, pour y être sacrifiés, le bonheur des peuples, la sagesse des États et la vertu des individus »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, éd. cit. p. 25, trad. cit. p. 128.

<sup>2</sup> *PH* 1830/31, *GW* 18, 157, trad. p. 67.