

la moralité abstraite, « droit de la volonté subjective »

1) Du droit abstrait à la moralité abstraite

Le mouvement de la pensée est intrinsèquement celui d'une libération, d'une réduction de l'étrangeté du monde. Deux modalités de cette libération nous intéressent ici. Nous passerons brièvement sur le droit abstrait, où la conscience surmonte son aliénation par l'appropriation de la nature, alors insérée dans un système de déterminations juridiques. Dans la moralité, elle cherche à transposer ses exigences morales dans le réel, à les reconnaître dans le monde : c'est le « droit de la volonté subjective⁵² » (la manière dont la subjectivité se donne une assise objective). La subjectivité se « naturalise », en déployant une seconde nature objective.

Avant de passer à la moralité, il convient donc de rappeler brièvement le développement du droit abstrait, et comment ce développement débouche sur la réflexion morale. Ce développement nous permettra également d'amorcer une réponse aux questions suivantes : pourquoi la théorie de l'esprit objectif contient une étude de la subjectivité morale ? Sous quelle modalité la moralité y est-elle étudiée ? Enfin, quel statut ou fonction la *Sittlichkeit* accorde-t-elle à ce « droit de la volonté subjective⁵³ » ?

Il convient de noter que le passage de l'*Introduction* au *Droit abstrait* correspond à une réduction de l'extension du champ du droit : deux définitions du droit cohabitent. La définition maximaliste de l'introduction (le droit comme objectivation de la volonté) fait place à une définition plus classique, proprement juridique. Dès lors, le droit des juristes figure comme un moment du déploiement du droit en son extension maximale, un cas particulier. Le droit abstrait se fonde sur la propriété. Dans la *Doctrine du droit* de Kant, il correspond *grosso modo* au droit privé. Il nous manifeste tout d'abord l'irréductibilité de l'homme à une pure donnée naturelle : l'homme y est pris comme *personne*, notion abstraite par excellence. Le droit abstrait s'occupe de ce à quoi tout homme pourrait prétendre en qualité d'individu libre, de personne : mais paradoxalement, ce droit a aussi pour effet d'isoler les individus, parce qu'il fonctionne d'une manière à la fois mécanique et réactive (il se contente de réparer

⁵² Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §107, p.261 : « le point de vue moral est, dans sa figure, le *droit de la volonté subjective*. D'après ce droit, la volonté ne *reconnaît* et *n'est* quelque chose que dans la mesure où cette chose est *sienne*, où elle y est pour elle-même comme terme-subjectif »

⁵³ Pour tout le chapitre, cf. Eric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1996 (6^e édition), chapitre 1 : La morale

le tort causé). Cependant, cet aspect ne doit pas faire oublier que le droit abstrait représente la première forme de l'objectivation du droit, son abstraction conditionne une première forme d'universalité. Le concept de personne fonde l'égalité formelle de tous les individus, concept dégagé dans sa pureté par la modernité (alors que le droit romain se structure autour d'une différence de statut entre les hommes : *dignitas* évoque le prestige attaché à telle ou telle fonction, et non la valeur infinie de l'individu ; la personnalité y relève plus d'une situation que d'un caractère inaliénable de la subjectivité). Une personne, ce n'est personne en particulier, c'est quelqu'un, n'importe qui. Le moment du droit abstrait est une première étape qui permet à la conscience de se déprendre de sa subjectivité. D'une manière générale, le concept de personne fonde la capacité juridique (c'est-à-dire le fait de pouvoir faire valoir ses droits et ses obligations) : tout homme peut en droit figurer dans un acte juridique. La personne, c'est le pouvoir qu'a l'individu de se rapporter à soi comme à un universel. Ce moi abstrait n'a de réalité que s'il s'inscrit dans les choses, à travers la possession juridiquement établie, l'appropriation de l'extériorité naturelle.

L'individu, en tant que *personne*, est irréductible aux *choses*. Toutefois, il s'extériorise dans les choses par l'appropriation. On comprend ainsi que ce n'est pas le besoin naturel qui est à l'origine de la propriété, mais l'affirmation de la volonté individuelle, d'ordre purement spirituel. Anthropologiquement, la thèse est forte : le plus grand désir de l'homme est de marquer l'objectivité du monde du sceau de sa subjectivité. Tout ce qui peut être marqué d'une manière personnelle est susceptible d'appropriation, et devient comme une manifestation de mon vouloir particulier. Par conséquent, tout ce qui n'est pas une personne peut être détruit, consommé, utilisé par la volonté en vue de sa conservation et de son bien-être⁵⁴.

Du coup, la propriété n'est pas à entendre uniquement au sens juridique restreint qu'on lui prête habituellement, mais dans son extension maximale, comme lorsque l'on parle des propriétés d'un triangle. Je suis, par exemple, dans l'obligation de m'approprier mon corps⁵⁵, puisqu'il est l'incarnation de ma volonté particulière. Or, cette expression de la liberté reste tributaire de l'extériorité des choses. Ce sont encore les choses qui médiatisent les relations interpersonnelles, par le biais du contrat.

⁵⁴ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §59

⁵⁵ *Ibid.*, §57

Le droit de la propriété privée est coextensif au concept de personne. Le rapport qui médiatise l'homme et les choses est la propriété, tandis que les rapports entre personnes juridiques sont médiatisés par le *contrat*. Le contrat me permet d'aliéner une propriété ou d'en acquérir une autre. Le contrat matérialise une forme de volonté commune, et non une volonté universelle, parce qu'il s'agit d'une convention entre plusieurs volontés particulières, et en tant que telles, arbitraires⁵⁶. C'est une unité de volontés distinctes qui est en jeu, mais cette unité est purement formelle, car chacun veut le contrat pour des raisons différentes. Il faut aussi souligner de nouveau le fait que la personne a une dignité sans commune mesure avec le prix des choses. C'est pourquoi, la personne ne peut pas aliéner par un contrat tout ce qui la distingue comme personne. Autrement dit, celle-ci ne peut pas aliéner sa liberté (il s'ensuit alors l'absurdité de l'esclavage). D'autre part, l'incommensurabilité de la personne et de la chose pose le problème du critère de la proportionnalité de la peine en cas de déni du droit. Le droit abstrait, comme le droit privé chez Kant, se fonde sur une conception rétributive de la justice⁵⁷. Le sentiment d'injustice nous fera alors passer à l'analyse de la conscience morale.

Le crime est caractérisé logiquement comme jugement négatif infini⁵⁸. Il nie le particulier (comme le « déni du droit sans parti pris », où était niée la subsomption d'une chose sous ma propriété), mais aussi l'universel (ma capacité juridique, comme dans le cas de la fraude). Le crime est purement négatif, il n'a pas d'existence positive en tant que telle⁵⁹. Ce point aura d'importantes conséquences quant au statut du mal. Il faut admettre que le criminel, en tant que volonté libre, rationnelle, veut sa propre peine⁶⁰. La sanction du crime devient alors une rétribution⁶¹. Mais Hegel ne promeut pas une doctrine rétrograde, il ne s'agit pas d'une rétribution « à l'ancienne », entendue en un sens littéral (ce que Hegel nomme une « égalité spécifique » : œil pour œil... ; à l'inverse de Kant qui présente la loi du talion pure comme une exigence de la raison⁶²), mais symbolique⁶³. Dans le droit pénal, le déclenchement de la peine ne dépend pas du bon vouloir de la victime. Alors que la vengeance est le fait d'une volonté particulière⁶⁴, et enclenche un processus de *vendetta*, un

⁵⁶ Hegel, *Principes, op.cit.*, §74 et §75

⁵⁷ Kant, *Métaphysique des mœurs II*, GF- Flammarion, Paris, 1994, pp. 151-160 (Doctrines du droit, II, Le droit public, §49, E)

⁵⁸ Hegel, *Principes..., op.cit.*, §95

⁵⁹ Hegel, *ibid.*, §99

⁶⁰ Le raisonnement de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* aboutit aux mêmes conclusions, à partir d'analyses psychologiques et sociologiques.

⁶¹ *Principes..., op.cit.*, §101

⁶² Kant, *Métaphysique des mœurs, op.cit.*, doctrine du droit, §49

⁶³ Kant, *ibid.*

⁶⁴ Hegel, *Principes..., op.cit.*, §102

mauvais infini de la surenchère⁶⁵ (comme le crime lui-même était un jugement négatif infini, on n'en finira jamais de nier une-à-une toutes les déterminations du droit) Le cercle ne peut être brisé que par une justice libérée de la subjectivité⁶⁶. On aboutit alors au concept même de la moralité : une volonté subjective qui veut la réalisation de l'universel. La transition qui s'effectue est celle de la *personne du droit* (qui est encore une volonté attaché à l'extériorité de la propriété, une volonté pour laquelle l'universalité du droit est le moyen de réalisation de son arbitraire, et non une fin en soi) au *sujet de la morale* (une volonté individuelle qui veut l'universel).

Le droit abstrait est fondamentalement caractérisé comme un droit de coercition⁶⁷ : chez Fichte et Kant, l'ensemble du droit est fondamentalement coercitif, c'est même la différence qui distingue primitivement le droit de la morale. Le droit se fonde alors sur une limitation réciproque des arbitres individuels. Pour Hegel, cette définition coercitive du droit ne vaut que pour le droit abstrait, parce qu'elle suppose une séparation des droits et des devoirs. C'est au fond, une conception naïve et spontanée du droit. On a coutume de dire « mes droits sont vos devoirs », et inversement. Pour Hegel, ce type de propositions ne fonctionne que dans la perspective du droit abstrait. Droit et devoir ne sont pas, comme l'huile et l'eau, deux milieux non-miscibles. La définition du droit que configurent la contrainte et la punition deviendra inopérante sitôt que l'on sera passé à la description de la vie éthique, étant donné que cette dernière se fonde sur une identité des droits et des devoirs⁶⁸. L'écueil du *juridisme* consiste à donner une extension maximale aux déterminations du droit abstrait/privé, à transférer ces déterminations au tout du droit (de même que Rousseau, Kant et tant d'autres transféraient les déterminations du contrat, notion du droit privé, à la constitution de l'Etat).

Pour Hegel, le droit, lorsqu'il est envisagé comme contrainte sur l'individu⁶⁹, ne constitue que sa partie abstraite, et non le tout du droit. Au fond, on peut dire que les rapports réglés par le droit privé demeurent injustes. Ce droit n'est pas moral, et n'a pas à le devenir : puisque le droit abstrait est fondé sur l'appropriation de la nature par les hommes, et la mise en rapport des individus par la médiation des choses, il est indifférent aux questions morales.

⁶⁵ C'est en fait la conception la plus naïvement spontanée de la rétribution, selon laquelle le crime s'attache d'une manière essentielle aux individus ; en témoignent ces passages de l'Ancien Testament où l'on nous dit que Yahvé maudit des familles sur plusieurs générations (*Nombres*, XIV, 18, par exemple)

⁶⁶ Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, le passage de la vengeance à la punition se fait au §103

⁶⁷ Hegel, *ibid.*, cf. essentiellement le §94

⁶⁸ Hegel, *ibid.*, §155 et §261 avec sa Remarque

⁶⁹ Hegel, *ibid.*, §38 et §113 Remarque

Il est la fois nécessaire en son lieu, et insuffisant, et appelle, pour cette raison, à un dépassement qui l'intègre dans une totalité éthique. Le droit abstrait est un droit réactif, quantitatif, et comme nous l'avons souligné, purement juridique. Il ne vise qu'une forme d'homéostasie dans la société civile (dont il constitue par ailleurs l'armature fondamentale), parce qu'il n'a pour vocation que la correction des déséquilibres : à la rigueur, il peut être pensé sur un modèle purement mécaniste, car il oppose la force à la force (le rétablissement du droit est « une négation de la négation », il nie le méfait du criminel). L'objectivité du droit n'est qu'une affaire d'entendement : comme le soulignait Kant dans sa doctrine du droit, un peuple de démons peut bien concevoir la nécessité d'une administration du droit, par pur calcul ; en effet, les rapports réglés par l'entendement sont parfaitement réversibles, car ce ne sont que de pures relations logiques. *L'entendement est essentiellement isotropique* : le paradoxe se manifeste lorsque l'on se rend compte que dans une perspective purement rationnelle et calculatrice, rendre le bien par le mal et rendre le bien pour le mal sont des expressions strictement équivalentes. Les réalités morales, elles, sont pour ainsi dire plus « rigides », et n'admettent pas cette absence d'orientation (et donc de *sens*)⁷⁰. Il n'y a pas de place en morale pour la réversibilité des purs rapports logiques, parce que cette rationalité d'entendement ne peut pas satisfaire l'exigence morale infinie (comme nous le verrons) de la volonté subjective. La décision de justice par exemple, doit faire sens pour le sujet de la morale, autant qu'elle répare le tort causé à la personne du droit.

On voit par là que les rapports configurés par le droit abstrait sont purement formels. Structuré autour de la propriété, ce droit s'effectue *avec* et *contre* les autres « personnes » selon le mot de François Châtelet. Par exemple, le droit abstrait ne s'occupe pas de l'origine morale de la possession. Dès lors, ce que je m'approprie relève de la pure contingence juridique. Les insuffisances du droit abstrait appellent un dépassement à partir du point de vue moral. Nous verrons aussi que dans la vie éthique, les normes objectives seront médiatisées par la subjectivité d'un sujet moral agissant, si bien que la moralité nous expose une théorie de l'action (*Handlung*), par le constat des apories auxquelles aboutit le point de vue de la raison pratique kantienne. Il ne s'agit donc pas de n'importe quelle action, mais précisément de l'action morale.

⁷⁰ Eric Weil, *Philosophie politique, op.cit.*, pp. 147-148

2) Un point de départ kantien

La grande idée de Hegel, qu'il nous faudra développer et justifier, est que *la volonté subjective est le principe d'effectuation de l'esprit objectif*. Dans la logique subjective (Doctrina du concept), le concept s'extériorise dans le monde, se donne une assise objective. Du côté de l'esprit objectif, le processus est symétriquement inverse⁷¹. L'objectivité du droit exige l'intégration d'un moment subjectif, sans pour autant effectuer une pure répétition de l'esprit subjectif (l'analyse de la raison pratique), et qui lui permettra dans le même temps de dépasser les limitations inhérentes à un traitement purement objectif du droit (dépassement nécessaire pour adopter le point de vue de la *Sittlichkeit*).

Le point de vue moral n'est autre que celui de la volonté autonome, dégagé dans sa pureté par la philosophie kantienne. Kant met fin à la vision eudémoniste de la morale, en refusant de donner un principe matériel à l'action. La *Critique de la raison pratique* démontrait que la morale ne pouvait pas avoir de fondement matériel. Prendre comme point de départ la matière des devoirs débouche sur l'hétéronomie de la volonté. Or, seul le pur respect du devoir est en mesure de fonder la morale (l'inconditionnalité du devoir est absolument indépendante de sa matière, et le fait que la règle pratique soit inconditionnée entraîne – du moins en principe – l'éviction de toute casuistique⁷²). Son principe est donc nécessairement formel. On voit bien que le formalisme du principe moral s'ensuit de l'inconditionnalité du devoir. Ce formalisme est aussi celui du principe de non-contradiction, critère formel de l'universalité en moral. En ce qui concerne l'application de la loi morale, Kant montre qu'un acte ne peut être universalisable qu'à condition de ne pas être contradictoire (la volonté sainte par exemple, est incapable d'aucune maxime contradictoire avec la loi morale).

Par conséquent, en fondant la morale sur le principe de l'autonomie de la volonté, Kant aboutit à un formalisme qu'il revendique expressément. Hegel concentre sa critique sur ce point précis, qui constitue pour lui tout à la fois la limite du raisonnement kantien, et son originalité. Pourtant, nous avons vu que le point de départ choisi par Hegel dans l'introduction des *Principes* était explicitement formel ! Comment rendre compte de ce paradoxe apparent ?

Le formalisme hégélien se présentait de la manière suivante. Le vouloir de l'homme est libre. Il peut refuser le donné immédiat, et se résoudre à n'importe quelle détermination

⁷¹ J.-Fr. Kervégan parle même d'une structure en chiasme, cf. *Principes...*, *op. cit.*, pp.259-260 (note de Kervégan)

⁷² Ce point sera brièvement traité par la suite

particulière. La conscience est la relation du Je à un objet. Or, retenant la leçon kantienne, et à la suite de Fichte, Hegel constate que le Je transcendantal n'est rien. Dans sa relation à lui-même, il n'est qu'une pure réflexivité. Hors de toute détermination, égal à lui-même, retranché en lui-même, le Je est une pure indétermination (c'est-à-dire qu'il est sans qualité particulière). Indifférent à tout, sans contenu naturel immédiat, sans limitation, le Je est libre d'une liberté abstraite : négativité pure, il peut faire abstraction de tout, refuser toutes les déterminations qui se présentent à lui (ce point sera d'une importance fondamentale). Puisqu'elle est vide, abstraite, formelle, cette volonté est universelle, sans aucun égard quant à la singularité des individus. C'est la donnée anthropologique fondamentale, irrécusable, sur laquelle va se greffer toute la conception du droit : dans la mesure où le vouloir est indéterminé, l'individu est une essence universelle. Les déterminations se présentent du dehors et du dedans (sous forme de tendances naturelles) au vouloir qui décide - ou non - de se les approprier, de les reconnaître comme siennes. Or, on constate que cette liberté est essentiellement négative, formelle. Elle consiste à pouvoir faire abstraction de n'importe quel contenu. Le « Je = Je » fichtéen est une égalité vide, je peux toujours me défaire de tout pour retrouver cette pureté formelle. Ce pouvoir de refus est arbitraire. D'autre part, on voit que le côté négatif/formel de la liberté est inséparable de son côté positif : pouvoir refuser le donné, partout et à tout moment, n'a de sens que parce que l'on veut toujours poser autre chose que le donné. « Je nie pour poser, je suis liberté absolue pour me déterminer à quelque chose en particulier⁷³ ». La liberté, pour Hegel, est toujours liberté en situation. Puisque la volonté est formelle, elle exige un contenu, nécessairement arbitraire dans la mesure où celui-ci dépend des conditions particulières, matérielles. C'est ce point qui permettra plus tard de surmonter le formalisme kantien.

La volonté doit se saisir comme volonté voulant sa liberté. Elle ne réalise la liberté qu'en se donnant son véritable contenu : « or, le contenu d'une volonté libre et qui ne dépend pas d'un donné ne peut être que la liberté même⁷⁴ ». Le « vrai vouloir » véritablement et absolument libre se prend lui-même pour contenu, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Comme nous l'avons souligné déjà souligné (chapitre 1, *in fine*), Hegel part d'une reformulation de l'impératif catégorique. Autrement dit, le vouloir ne veut pas tel ou tel contenu particulier, mais sa propre liberté : il veut être libre et laissé libre, c'est-à-dire

⁷³ Weil E., *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950, p. 33

⁷⁴ Weil, *ibid.*, p.35

qu'advienne le vouloir universel⁷⁵. Comme le formule Hegel, « c'est seulement en ayant soi-même pour objet que la volonté est *pour soi* ce qu'elle est *en soi*⁷⁶ ». La conscience morale est essentiellement la conscience du devoir.

Chez Hegel tout comme chez Kant, la moralité a donc son principe dans le sujet moral et non dans un principe matériel qui s'imposerait à la volonté. Toutefois, la révolution copernicienne que Kant opère aussi en morale a tout une série de conséquences et d'implications afférentes qui se révéleront être incompatibles avec les thèses hégéliennes. Tout d'abord, la plus évidente est que la valeur morale d'une action dépend uniquement du principe auquel obéit la volonté. Si ce principe est le devoir, alors la volonté est bonne. On aboutit à une morale de l'intention. La moralité ne s'apprécie pas selon le résultat de l'action, puisque celle-ci est empirique et ne dépend pas entièrement de nous. L'intention, elle, est nouménale. C'est elle seule qui a une valeur morale. Mais puisque l'intention est intelligible, la moralité de l'action sera toujours problématique. La morale de l'intention est aussi une morale du soupçon. Empiriquement, nous pourrions dire, tout au plus, que l'action est conforme au devoir ; quant à savoir si celle-ci a été accomplie par devoir, c'est impossible. C'est pourquoi l'exemple en morale ne prouve rien (pas même celui du Christ), quoiqu'il permette d'éveiller le discernement moral.

Autre point important, le formalisme va aboutir à un rigorisme moral, voire même un ascétisme. L'action morale, mû par le pur respect du devoir, doit être indépendante de tout intérêt sensible (ce que Kant appelle « l'agrément »). Autrement, on peut soupçonner l'action d'avoir été motivée par la sensibilité ; c'est-à-dire que la représentation de la satisfaction aurait précédé l'accomplissement du devoir. La moralité devient par là une sorte d'humiliation de la naturalité, et le concept antique de vertu, en subissant une prodigieuse déflation sémantique, est restreint à la sphère nouménale, intelligible. Agir conformément au devoir, obéir à l'exigence de la légalité peut bien résulter en un changement de mœurs, mais ne peut pas produire la véritable vertu, tout au plus produit-elle l'apparence de la vertu. D'autre part, la morale n'est pas une affaire de juste milieu : pour Kant, c'est une affaire de tout ou rien (on est donc à l'opposé d'Aristote qui fait de la vertu un juste milieu, un *optimum* moral entre deux excès). Nous pouvons résumer grossièrement le projet hégélien en disant qu'il vise à rendre l'atmosphère de la morale kantienne plus respirable. C'est la description de l'action morale qui va nous permettre de d'engager l'analyse de la moralité chez Hegel.

⁷⁵ Weil, *op.cit.*, *ibid.*

⁷⁶ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §10, p.159

3) L'imputabilité de l'action morale et sa description

L'action constitue l'expression subjective de la volonté⁷⁷. Très simplement, nous pouvons dire que l'action est le lieu d'interaction de la subjectivité individuelle et de l'objectivité des normes. Comme chez Aristote, l'étude de *l'imputabilité* de l'action à l'agent va avoir une place privilégiée. Par conséquent, il s'agit non seulement d'analyser l'action morale mais surtout d'élucider la manière dont l'agent se rapporte aux normes de son action. C'est pourquoi après la reprise de l'esprit pratique dans l'introduction des *Principes*, Hegel insère une étude de la moralité au milieu de l'objectivité du droit, entre le droit abstrait et la *Sittlichkeit*. La conscience morale n'est effective que dans la mesure où elle se fait objective, c'est-à-dire dans l'action, avec ses conséquences effectives : de même que dans la physique cartésienne il n'y avait rien dans l'effet qui ne fût contenu dans la cause, de même, mes actes ont des conséquences qui ne leurs sont pas extérieures – à ceci près que chez Hegel, la contingence du monde empêchera de donner une description purement analytique de l'action. Le sujet moral est la somme de ses actions (la « série » dit Hegel, c'est son côté objectif) mais le sens de son action relève du dessein particulier (c'est son côté subjectif). L'étude de l'imputabilité de l'action se scande essentiellement en trois temps : le droit du savoir, le droit de l'intention, et l'analyse de la conscience morale. La conscience morale exige que ces dimensions de l'imputabilité soient prises en compte par le droit moderne, par l'objectivité juridique.

D'un point de vue moral, je ne reconnais les conséquences comme miennes que dans la mesure où je les ai voulues, autrement dit dans la mesure où j'estime qu'elles expriment ma subjectivité morale. Dans une perspective exclusivement causale, je suis responsable de tout ce que je fais⁷⁸ : or, tout ce dont je suis responsable n'exprime pas nécessairement ma subjectivité. Mon acte (*Tat*) n'est pas toujours une action réfléchie (*Handlung*) accomplie en connaissance de cause⁷⁹, avec un propos (*Vorsatz*) déterminé. Si les circonstances ajoutent des effets imprévus à mon propos (à l'effet désiré), je peux les répudier. Cette conception est profondément moderne et fortement inspirée par Aristote. Dans la haute Antiquité, l'imputabilité est conçue sous un régime tout à fait différent : dans les tragédies grecques par exemple, la responsabilité s'étend à ce que j'ai causé par ignorance (Œdipe) ou par folie (Ajax qui massacre un troupeau), à tout un ensemble de cas qui, pour la conscience moderne,

⁷⁷ Hegel, *Principes*, op. cit., §113

⁷⁸ Hegel, *ibid.*, §115

⁷⁹ Hegel, *ibid.*, §117

relèvent au contraire de l'incapacité juridique. Je suis responsable de ce que j'ai voulu, mais aussi des conséquences rationnellement prévisibles de mon acte, même si je ne les voulais pas en tant que telles. C'est ce que Hegel nomme le « droit du savoir⁸⁰ » (le fait de ne reconnaître mon action comme mienne que dans la mesure où elle est ajointée à mon propos rationnel).

Comme sujet moral, je pense, et ramène mon action sous un universel, l'intention (*Absicht*). L'intention de l'action morale constitue son essence, la raison des effets pourrait-on dire, la raison qui explique pourquoi j'ai voulu telle ou telle action déterminée. Je peux par exemple agiter une *muleta* devant un taureau pour le détourner d'un enfant et le sauver, mais ce faisant, voilà que le taureau piétine les pétunias de mon voisin⁸¹. Mon intention était bien de sauver l'enfant, et non d'écraser les pétunias. Par conséquent, comme sujet moral, j'ai aussi le droit d'être jugé sur mon intention réelle : c'est ce que Hegel appelle le « droit de l'intention⁸² ». Je dois être en mesure de comprendre ce que l'on veut m'imputer : un enfant ou un fou (d'une manière générale, les personnes sans capacité juridique, c'est-à-dire incapables de soutenir leurs droits et leurs obligations) ne peuvent pas être tenus pour responsables. Hegel le nomme aussi « droit de l'objectivité de l'action⁸³ », parce que l'action est assumée et voulue par le sujet comme être pensant (je suis responsable du sauvetage de l'enfant aussi bien que du flétrissement des pétunias, mais le fait est que je n'ai voulu que la première conséquence, quoique la seconde fût tout aussi prévisible pour une pensée rationnelle). En bref, je suis responsable de tout ce qui donne une existence objective à ma volonté subjective.

On constate que Hegel donne une extension maximale au concept d'intention, qu'il refuse de réduire purement et simplement aux volitions internes, aux desseins. En effet, si l'on en reste à cette définition de l'intention, on en vient, à terme, à déclarer l'agent responsable de ce qui relève de son for intérieur, et ce qui arrive objectivement dans le monde perd sa valeur morale, parce que d'une part, l'emprise que je peux avoir sur le cours des événements n'est qu'indirecte, et que d'autre part, seule la légalité de l'action peut être observée, non sa moralité. Mais la théorie hégélienne, comme nous l'avons dit, est plus compréhensive que la morale kantienne. La volonté subjective s'exprime dans ses actions, par conséquent le for intérieur n'est pas séparable de sa manifestation objective. Une intention qui ne se traduirait pas en acte n'aurait qu'une valeur morale marginale.

⁸⁰ Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, *ibid.*

⁸¹ L'exemple est filé par A. Wood tout au long de la troisième partie de son ouvrage, *Hegel's Ethical Thought*.

⁸² Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §120

⁸³ Hegel, *Ibid.*

Loin d'être aveugle à la contingence du monde, la théorie de l'action hégélienne assume au contraire la finitude de l'action humaine⁸⁴. Le seul moyen d'éviter de « se salir les mains », c'est encore de ne pas agir du tout, afin de préserver la pureté des intentions des aléas de la fortune. Or, pour Hegel cette exigence de pureté, si elle persiste dans le refus de l'action, ne peut déboucher que sur une forme d'hypocrisie⁸⁵. La formule de Péguy selon laquelle la morale kantienne a les mains blanches, sans pour autant avoir de mains peut bien résumer grossièrement les critiques de Hegel au formalisme moral kantien. Il faut se résigner au fait que la contingence du monde est le pendant nécessaire de l'action⁸⁶. Mais nous verrons que cet écart, qui ne sera jamais définitivement comblé, entre l'exigence infinie de la conscience morale et l'action particulière, fera de l'homme l'agent d'une exigence morale sans cesse reconduite, en même temps que réalisée, qui permet de « faire vivre » les institutions de la vie éthique.

4) L'idée du Bien et la conscience morale

Le Bien est la fin de la moralité. Hegel le définit comme « la liberté réalisée, la finalité absolue du monde⁸⁷ ». Nous sommes placés dans une perspective kantienne. Pour Kant, la valeur de l'action dépend du principe de la volonté : si ce principe est le devoir alors la volonté est bonne. La bonne volonté est le bien absolu (selon l'expression célèbre de Kant, rien ne peut être tenu sans restriction pour bon, si ce n'est une bonne volonté). L'action morale a à produire un contenu pour le concept du devoir (puisque la raison pratique va de la représentation à l'intuition). D'une manière toute similaire, Hegel définit l'idée du Bien comme « l'unité du *concept* de la volonté et de la volonté *particulière*⁸⁸ », de sorte que l'idée du Bien implique une conjonction entre le bien-être individuel et le droit, et non leur séparation.

L'étude du Bien relève de la sphère morale dans la mesure où c'est l'action de l'agent moral qui joint l'universel au particulier (cf. chapitre 1). Le bien-être (*das Wohl*) ou bonheur est la satisfaction de mes désirs particuliers qui actualise l'universel (dans le projet de l'agent rationnel). Comme nous venons de le dire, le bien est très explicitement caractérisé comme

⁸⁴ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, Addition au §119, pp.646-647

⁸⁵ Analysée dans la très longue remarque du §140 des *Principes*, cf. Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, pp.295-312

⁸⁶ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, Addition au §119, pp. 646-647 : « (...) car il faut bien que l'homme, en agissant, se frotte à l'extériorité. Un vieux proverbe dit à bon droit : une fois jetée par ma main, la pierre est au diable. En agissant, je m'expose moi-même à la malchance ; celle-ci a donc un droit sur moi et est un être-là de mon propre vouloir ».

⁸⁷ Hegel, *ibid.*, §129

⁸⁸ Hegel, *ibid.*, p.282

articulation du droit et du bien-être⁸⁹. Mais il faut être prudent : Hegel ne prône pas un retour à une conception eudémoniste de la morale (il n'y a pas de régression en deçà de Kant) : simplement, Hegel refuse de disqualifier ce qui chez Kant relève de l'agrément, et démontre, dans une veine aristotélicienne, que les mobiles sensibles ont toute leur place dans la réflexion morale. Par son aspect particulier, l'action a un intérêt subjectif pour moi⁹⁰ (c'est ce que Hegel nomme le droit de la particularité à être satisfaite). Toutefois, en dernier ressort, c'est l'aspect universel qui prime (la norme du Bien). L'action particulière actualise la raison dans le monde, en visant des fins supérieures à mes désirs (en dernier ressort, la fin suprême, c'est l'Etat). Mais il importe de voir que c'est le bien-être des individus qui justifie ces fins supérieures : « on a souvent dit que la fin de l'Etat est le bonheur des citoyens ; c'est vrai, sans conteste : s'ils ne se sentent pas bien, si leur fin subjective n'est pas satisfaite, s'ils ne trouvent pas que la médiation de cette satisfaction est l'Etat en tant que tel, celui-ci a les jambes flageolantes⁹¹ ». La réalisation de l'idée du Bien repose donc sur l'action de la conscience morale.

La conscience morale est le concept fondamental autour duquel s'articule la réflexion morale moderne. Le monde antique se caractérise par l'appétit pour l'action héroïque, vertueuse au sens fort⁹². Dans le monde moderne en revanche la place laissée à l'action vertueuse du héros est marginal. Les devoirs découlent du tissu social dans lequel je m'insère, et me laissent une certaine marge de manœuvre. Parfois, les devoirs entrent en conflit entre eux. C'est précisément dans cette situation que la conscience morale doit trancher. La conscience morale est une conscience qui invente. De sorte que Sartre, lorsqu'il s'imagine répondre à Kant qu'être moral, c'est inventer, ne trouve en réalité à opposer à Kant que Kant lui-même (cf. *L'existentialisme est un humanisme*). La conscience morale peut trancher, parce que face à elle, aucun devoir ne revêt de caractère absolu. Sauf précisément le devoir pur, formel.

Puisqu'elle doit choisir, la tendance fondamentale de la moralité est la casuistique (la tendance à ramener les décisions se rapportant à des cas particuliers sous des principes généraux, mais d'une manière complaisante et sophistique). La conscience particulière veut être libérée du poids de la décision. Là encore, il faut souligner le fait que Hegel ne prône pas un subjectivisme. Une éthique fondée sur la conviction intime laisse la porte ouverte à

⁸⁹ Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §130

⁹⁰ Hegel, *ibid.*, §122 et §124

⁹¹ Hegel, *ibid.*, Addition au §265, p.707

⁹² Hegel, *ibid.*, §150 et sa Remarque

n'importe quelle action, pour peu que je sois persuadé d'agir moralement. La série de pathologies de la conscience morale dont Hegel dresse un tableau dans une très longue remarque⁹³ montre que du point de vue de la conscience morale, l'effondrement dans le subjectivisme est inévitable sans assise objective (Hegel pense à l'assassinat de Kotzebue par Karl Sand). A l'aune d'une exigence absolue, la critique de la morale concrète se donne par avance une tâche facile puisqu'elle ne pourra qu'avoir raison : tout ce qui existe sera, par principe, toujours insuffisant⁹⁴.

Kant dégage le principe de la morale dans sa pureté, mais ce principe appelle un dépassement par la morale vivante. *Puisque le principe moral est formel, la conscience morale est caractérisée comme pure négativité, et donc comme exigence infinie, qu'aucune réalisation positive ne pourra jamais pleinement satisfaire : la conscience morale est essentiellement un universel abstrait.* L'autre point fondamental, qui découle immédiatement du précédent, est qu'*absence de contenu ne signifie pas inexistence.* Toute la réalité est irréductible à la pure positivité, il y a une réalité de la négativité : le sujet transcendantal de la conscience morale est purement formel, pourtant il est la cause motrice de la vie éthique. Tout l'enjeu consistera pour Hegel à passer de cette négativité pure, de la conscience morale comme purement formelle, à l'universalité concrète des institutions éthiques. On pressent dès lors que la véritable conscience morale sera une disposition d'esprit éthique, une *hexis*, et non une pure universalité abstraite.

La conscience morale moderne, telle quelle est apparue avec la Révolution française, fait entrer l'esprit dans une inquiétude infinie. « Cette subjectivité, en tant qu'autodétermination abstraite et pure certitude d'elle-même seulement, *désintègre* toute *déterminité* du droit, de l'obligation et de l'être-là au-dedans de soi, tout comme elle est la puissance *judicative* de déterminer à partir d'elle seule quelle sorte de contenu est bon, et en même temps la puissance à laquelle le Bien, qui tout d'abord n'est que représenté et qui *doit* être, est redevable d'une *effectivité*⁹⁵ ». Etant toujours susceptible de rejeter ou amender les contenus de la vie éthique concrète, la conscience morale est la véritable cause motrice de la vie éthique⁹⁶. C'est une instance critique universelle, qui par elle-même ne peut pas passer au point de vue éthique concret de la morale vivante. Formel et négatif sont synonymes, si bien que la pure négativité

⁹³ Il s'agit de la remarque du §140, cf. Hegel, *Principes ...*, op. cit., pp.295-312

⁹⁴ Weil E., *Philosophie morale*, Vrin, Paris, 1998, p.118

⁹⁵ Hegel, *Principes...*, op. cit., §138, p.292

⁹⁶ Mais il est toujours délicat de placer un point de départ en histoire : au fond, nous pouvons dire que le mouvement était déjà amorcé par Socrate, avec le rejet des certitudes de la tradition et la recherche rationnelle de la vérité par le dialogue.

de la conscience morale (qui a sa manifestation réelle dans la Terreur) ne peut aboutir qu'à une universalité abstraite si elle refuse de se dépasser dans le point de vue éthique. Ceux qui attendent de la raison qu'elle produise autre chose qu'une instance critique sur le plan moral n'ont rien compris à sa nature, car elle ne crée aucune détermination concrète *ex nihilo* : sa dimension formelle (comme pour le droit formel) fait sa force et son insuffisance. D'un autre côté, c'est son exigence infinie qui en fait le principe d'actualisation de la vie éthique, et donc de l'esprit objectif.

L'essentiel est de comprendre que toute conscience est spontanément conscience morale. A la limite, La dénomination de « conscience morale » est tautologique⁹⁷, parce que la conscience organise spontanément sa représentation du monde en termes moraux, y compris sa propre subjectivité libre et son insertion dans les conditions objectives de l'action. On comprend donc que le droit abstrait est retranscrit par la conscience sous la forme du devoir-être moral (le développement de la moralité présuppose logiquement celui du droit abstrait, la conscience morale ne peut développer pleinement ses exigences qu'en « assimilant » en quelque sorte l'universalité abstraite qui constitue proprement le droit), de sorte que « l'action de la subjectivité conformément aux fins qu'elle pense devoir se prescrire confère à l'esprit objectif une effectivité pratique, et à ses structures nécessaires une valeur vécue⁹⁸ ». Par conséquent, la moralité constitue un droit de la volonté subjective, dans la mesure où elle donne une sorte d'épaisseur affective aux structures abstraites du droit : comme nous l'avons dit, c'est l'action subjective qui est le moteur de l'actualisation de la liberté objective, du système du droit. La subjectivité donne au droit abstrait une dimension concrète. Stratégiquement, l'étude du point de vue moral permet à Hegel d'intéresser l'individu empirique à ses conditions d'existence sociopolitiques, de le remettre au centre de la réflexion juridique et institutionnelle.

⁹⁷ On le voit évidemment chez Rousseau avec la profession de foi du vicaire savoyard, *Emile*, GF-Flammarion, Paris, 2009, p.600 : « Conscience ! Conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions (...) » ; le sentiment universel de la morale montre notre appartenance à l'humanité ; et comme plus tard chez Kant, le sentiment moral nous fait éprouver l'humiliation de la naturalité : l'admiration d'Emile se porte autant au triomphe de César qu'au suicide de Caton, mais à la limite, ce dernier exerce une fascination plus forte dans la mesure où son acte est tout sauf naturel.

⁹⁸ Kervégan J.-Fr., « Le Problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 95, no. 1, 1990, p.52

5) La moralité comme théorie de l'action

Chez Kant, la liberté ne s'exerce que dans les actions faites par devoir (puisqu'il nous manifeste seul l'autonomie de notre volonté). Kant ne dit pas que les actions simplement conformes au devoir sont dépourvues de valeur, il souhaite simplement dégager la spécificité de l'action libre. Pour Hegel, la bonne volonté est le fait pour l'intention de s'accorder avec le bien. Ultimement, cela signifie qu'il n'y a pas de condamnation morale du héros.

Nulle trace de moralisme chez Hegel. L'action du grand homme historique est bonne (elle permet d'introduire plus de liberté dans le monde) quoiqu'elle ait des mobiles particuliers. L'essentiel n'est pas que l'action universelle ait été accomplie en vue d'une satisfaction particulière, mais que l'intention particulière ait été en accord avec le bien. On comprend alors en délaissant la perspective étriquée du valet de chambre⁹⁹, que l'action rationnelle de l'agent doit pouvoir être ordonnée sous au moins deux descriptions différentes (sous une perspective, l'action a été faite en vue de fins personnelles, sous une autre, en vue de l'actualisation de l'universel). Ceci implique donc une nouvelle extension, celle du champ de l'action morale : le devoir est un motif parmi d'autres de l'action morale, qui présente toujours un côté universel et un côté particulier. Le raisonnement à partir de mobiles psychologiques (dans lequel on fini par glisser si l'on persiste dans une lecture unilatérale de l'action) est encore le meilleur moyen de ne rien comprendre à l'histoire et à l'action des grands hommes historiques. L'action de l'homme historique est l'exemple même de l'action rendue incompréhensible par le préjugé psychologiste¹⁰⁰, parce que le sens de son action n'est

⁹⁹ Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, Remarque du §124. Mais la référence, célèbre, est récurrente dans tout le corpus hégélien.

¹⁰⁰ Ce type de critique conserve toujours une grande actualité. Habermas par exemple, procède carrément à une biologisation de la conscience morale, fractionnée en paliers (*Morale et communication*, Flammarion, Paris, 1986, cf. Par exemple pp. 180-181, où un tableau associe les stades du jugement moral à des structures cognitives), à la manière de Piaget (qu'Habermas cite souvent, et qui par ailleurs, est aussi peu philosophe que lui), qui croyait réfuter Kant en cherchant à « psychologiser » le transcendantal (en montrant la genèse psychologique des formes *a priori* de la sensibilité). Or, la conscience morale n'est pas une conscience psychologique. La conscience du devoir n'est pas une grandeur intensive, elle ne varie pas comme une sensation. Habermas présente donc une énième tentative d'injecter de la positivité dans la réflexion morale, tendance somme toute pas si récente que cela, mais qui se situe toujours aux antipodes d'une démarche proprement philosophique. En plus des prémisses biologiques, son « éthique de la discussion » injecte encore un peu plus de positivité en morale avec des éléments de langage empruntés à la sociologie, la linguistique, etc. de sorte que l'usage des références philosophiques devient en réalité purement cosmétique. En dernier ressort on aboutit à une espèce de conception « démocratique » de la morale (mais aussi de la vérité !) au sens où finalement, c'est la discussion qui déterminera la morale et non un fait de la raison. Délesté des exigences décidément trop pesantes de la philosophie morale (et de la philosophie tout court), l'exigence éthique pourra enfin pousser comme un champignon.

pas déposé au niveau de ses passions particulières. Les actes sans commune mesure historique ne peuvent pas être, par définition, jugés à l'aune des vices privés.

Comme nous l'avons déjà souligné, chez Kant, puisque la pureté morale est enclose dans l'intention, et que le for intérieur est intrinsèquement obscur (comme le soulignait Malebranche, conscience de soi ne signifie pas connaissance de soi), nous ne serons jamais absolument assuré de ce que la moindre action ait jamais été accomplie par pur respect du devoir, même pour le saint. Hegel rejette ce type de description de l'action morale. Le fait que l'action ait été déterminée par autre chose que le pur respect du devoir est sans rapport avec sa valeur morale. Kant place la liberté par-delà la nature et la contingence du monde. Hegel en revanche refuse de placer la liberté dans l'obscurité nouménale, qui rend incompréhensible le passage à la nature. Pour Hegel, Kant a eu le mérite de dégager dans sa spécificité le point de vue moral, mais l'idée d'un règne des fins finit en dernier ressort par aliéner la raison pratique d'une satisfaction moindre peut-être, mais bien réelle.

Le théorique s'enferme dans des contradictions dont seule l'action est en mesure de le sortir. L'action morale est la seule issue qui permette de sortir raisonnablement de la contradiction de la conscience morale, du dualisme auquel nous accule la théorie kantienne¹⁰¹ (dans la moralité, il y a une hétérogénéité de part et d'autre, entre le sujet empirique, la norme universelle du devoir-être, et le monde tel qu'il est).

Chez Kant, l'action morale vise l'accord de la nature et de la moralité (cet état d'harmonie est ce que Kant appelle « sainteté »). Or, si le Bien était effectivement réalisé, il n'y aurait plus aucun sens à être moral¹⁰² ; le paradoxe d'un achèvement de la morale est qu'un monde entièrement moral a pour corrélat une exclusion de toute moralité, alors même que cette exigence est coextensive à la conscience morale. Les postulats de la raison pratique (la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence d'un dieu administrant la justice) sont autant de normes immanentes à l'action morale, dont la réalisation effective est indéfiniment ajournée. Comme on n'atteint pas l'infini par accumulation du fini, on ne réalise pas l'absolu à travers une action nécessairement marquée par la finitude (de même que la finalité, lorsqu'elle est purement extérieure, implique une incompatibilité des fins et des moyens, et ne peut que

¹⁰¹ Le raisonnement est analogue à celui de Fichte dans la *Doctrine de la science* : c'est le passage du théorique au pratique qui permet de lever les apories de la conscience théorique et de m'assurer de la réalité du monde extérieur. Je suis certain que le monde est réel parce que mon agir doit y produire un effet (à comparer aussi avec le passage à la catégorie de l'*action* dans la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil).

¹⁰² La vision morale du monde est analysée en détail dans la *Phénoménologie de l'esprit*, avec ses trois postulats.

déboucher sur un mauvais infini). Cet état entraîne pour la conscience toute une série de tentations (hypocrisie, probabilisme moral, casuistique, etc.) que Hegel analyse en détail¹⁰³. Parce qu'il faut croire aux postulats pour donner un sens à l'action, mais pas totalement sinon, l'action perdrait son sens (si j'étais absolument assuré de la réalisation d'un règne des fins, l'action serait superflue), l'équivoque devient insurmontable si l'on reste sur le terrain de la conscience morale. Comme le droit abstrait, la moralité est donc fautive en raison du caractère unilatéral et borné de ses jugements.

6) La place du jugement moral

Il est clair que morale abstraite et morale vivante ne s'opposent pas comme une pure morale subjective s'opposerait à une morale objective particulière. Avec ce qui a été dit précédemment, nous voyons que la morale subjective et la morale vivante doivent plutôt être conçues comme « deux modes différents de rapport de la subjectivité à l'objectivité des normes et des institutions¹⁰⁴ », de sorte qu'en réalité, l'étude de la moralité nous expose une théorie de l'action¹⁰⁵. La subjectivité morale remplit donc dans les *Principes* une fonction analogue à l'objectivité dans la doctrine du concept¹⁰⁶ (c'est la raison pour laquelle J.-Fr. Kervégan pouvait affirmer que l'esprit objectif se constitue sur un chiasme¹⁰⁷). De même que l'objet, à travers les transformations du mécanisme, du chimisme, et de la téléologie appelle le dépassement de ses propres limitations internes par l'idée, de même, la subjectivité morale appelle son propre dépassement par une structure qui soit une unité du subjectif et de l'objectif. Nous voyons également que la notion d'universalité concrète se développe contre le formalisme kantien, qui, s'il n'est pas dépassé, ne peut que déboucher sur une forme d'universalité abstraite.

Mais une autre analogie est peut-être plus éclairante. Nous avons vu que les *Principes* commençaient par reprendre l'analyse de la volonté (raison pratique) telle qu'elle est développée dans l'esprit subjectif (chapitre 1, *in fine*). Or, ce que montre ensuite l'analyse de la moralité abstraite, c'est que la raison pratique, dans son rapport aux normes, achoppe toujours sur une séparation entre l'être et le devoir-être. D'une manière générale, l'effet du

¹⁰³ Comme nous l'avons déjà indiqué, c'est la Remarque du §140 des *Principes*

¹⁰⁴ Note de J.-F. Kervégan au §105 des *Principes...*, *op.cit.*, p.259, cf. aussi §141, et Hegel, *Science de la logique. Livre troisième – le concept*, Vrin, Paris, 2016, pp. 292-297 (l'idée du Bien)

¹⁰⁵ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §113, p. 265 : « L'expression-extérieure de la volonté en tant que *subjective* ou *morale* est l'*action* »

¹⁰⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I, Vrin, Paris, 1986, p.258, §142 et 143

¹⁰⁷ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, p.261 en note

jugement est de séparer sujet et prédicat. La pensée se scinde alors avec l'objet de son jugement¹⁰⁸. Le jugement peut donc être défini comme étant essentiellement un processus de décomposition.

A l'intérieur même de la première section (Subjectivité) de la doctrine du concept, le passage du jugement conceptuel/normatif (surtout en son dernier moment, le jugement apodictique) à la théorie du syllogisme est similaire au passage de la moralité à la *Sittlichkeit*. Alors que chez Kant, l'Analytique transcendantale exposait des formes indifférentes à leur contenu, Hegel montre qu'il y a systématiquement une solidarité entre la forme du jugement et le raisonnement qu'il permet, son domaine d'application (par exemple, avec le jugement qualitatif, la réalité est réduite à une collection de particularités ; le réflexif est adapté aux raisonnements du mécanisme ; le nécessaire est plutôt apparié à la compréhension de la nature organique). Le jugement du concept (qui est l'analogue de la modalité du jugement chez Kant) correspond, lui, à la sphère de la moralité. Du point de vue de la logique hégélienne, le jugement correspond toujours à la décomposition d'une totalité. La thèse est pour ainsi dire contre-intuitive, puisque l'on conçoit ordinairement le jugement comme la liaison d'un sujet et d'un prédicat, et non comme une séparation. Par conséquent, le *formalisme* du jugement moral est solidaire de son *dualisme* (séparation de l'être et du devoir-être, et tous les couples d'opposés qui structurent la philosophie kantienne) et de l'ineffectivité qui grève la conscience morale¹⁰⁹.

Avec le jugement conceptuel, Hegel introduit véritablement la liberté dans le jugement (parce que le sujet y est mis en rapport avec des prédicats spirituels, comme le bon ou le juste). Le rapport normatif que le jugement conceptuel nous découvre est celui où le sujet doit se hisser, par son activité propre, au niveau de ce que le prédicat lui indique. Chez Kant, dans les jugements de la modalité, la subjectivité juge extérieurement de l'existence (possible, réelle, nécessaire) d'un objet¹¹⁰. A l'inverse, il s'agit pour Hegel d'un rapport intrinsèque, de la réalisation d'une exigence intérieure, par laquelle le sujet particulier devient conforme à son concept, son prédicat universel : autrement dit, c'est l'opération par laquelle le sujet se

¹⁰⁸ Fleischmann Eu., *La Science universelle ou la Logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, p.263, « le jugement ne donne pas la réalité ou la vérité, mais seulement ce que l'entendement en voit (...) »

¹⁰⁹ Ces trois dimensions sont analysées en détail par Kervégan J.-Fr., « Le Problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 95, no. 1, 1990

¹¹⁰ Hegel, *Science de la logique. Livre troisième – le concept*, Vrin, Paris, 2016, p.110, « On a nommé le jugement du concept jugement de la *modalité* et on le regarde comme tel qu'il contiendrait la forme suivant laquelle la relation du sujet et du prédicat s'actualiserait dans un *entendement extérieur*, et qu'il concernerait la valeur de la copule seulement *en relation avec la pensée* »

singularise. Alors que la nécessité naturelle se réalise pour ainsi dire sans effort (l'insecte n'a qu'à « se laisser porter » par ses tendances inconscientes pour passer de la larve à la nymphe, puis à l'imago), la réalisation du concept dans la sphère de la raison humaine exige la propre activité du sujet, sans aucune contrainte extérieure qui le pousserait vers sa destination.

Les limitations internes du jugement appellent un dépassement vers le syllogisme, c'est-à-dire à la description du fonctionnement de la raison, de la rationalité effective (qui n'est donc pas à entendre au sens du syllogisme classique, nous y reviendrons). Alors qu'auparavant nous avons affaire à des distinctions irréconciliables entre un aspect subjectif et un aspect objectif, l'étude de la *Sittlichkeit* montrera l'unité de ces deux aspects, et nous présentera des réalités qui ne peuvent plus faire l'objet d'un traitement unilatéral (exclusivement juridique ou exclusivement moral) : « la théorie « syllogistique » de Hegel n'est rien d'autre que la description logique de la réalité humaine en tant que produisant sa « seconde nature », l'ordre social raisonnable¹¹¹ ». Ce que Hegel appelle le « point de vue éthique » est celui de la totalité, auquel la perspective morale ne permettait pas de s'élever.

7) De la moralité abstraite à la vie éthique

L'idée profondément libératrice de Hegel est que la moralité ne doit plus être conçue comme toujours en-deçà ou au-delà d'elle-même : il faut admettre que, parfois, les choses sont telles qu'elles doivent être¹¹². Le principe est pour ainsi dire, contre-intuitif du point de vue de la conscience morale et de son exigence infinie, de l'effet séparateur du jugement moral.

L'effectuation de la morale passe par une disjonction, un « saut » du théorique au pratique, que le point de vue moral réclame lui-même lorsqu'il est mis face à ses limitations internes. En morale, le point de vue subjectif ne se suffit pas à lui-même, seul, il est condamné à rester fondement métaphysique et pur principe formel. Comme pour le droit abstrait, c'est son caractère unilatéral qui marque les limites du droit de la volonté subjective. La doctrine kantienne appelle son propre dépassement car elle est allée au bout de ce qu'elle pouvait donner : le passage de la moralité abstraite à la morale vivante correspond à l'intégration (= *Aufhebung*) d'une structure purement subjective dans une unité du subjectif et de l'objectif (qui permettra du même coup une exposition syllogistique).

¹¹¹ Fleischmann, *La Science universelle...*, *op.cit.*, p.267

¹¹² Kervégan J.-Fr., « Le problème de la fondation de l'éthique... », *art. cit.*, p.41

En reprenant le même raisonnement selon une démarche régressive on comprend également que l'esprit objectif contient une étude de la moralité abstraite dans la mesure où celle-ci est le terme médian permettant d'opérer le passage de l'objectivité abstraite à l'objectivité concrète : en « subjectivisant » la structure abstraite du droit, elle se donne tout autant une figure objective concrète qui est celle d'une morale vivante. Ce sont les institutions de la morale vivante qui permettront la réalisation effective de l'action morale, de sorte que la théorie de la *Sittlichkeit* devra être comprise comme l'ensemble des conditions de possibilité de la réalisation de la morale. La morale vivante implique la prise en charge des exigences institutionnelles par la subjectivité particulière de l'individu : la morale est *vivante* parce que cette subjectivité la fait vivre en actualisant ses exigences universelles, en même temps qu'elle se donne à elle-même une assise objective ; et parce que cette assise objective permet donne satisfaction à la conscience, elle est véritablement *morale*.