

## Qui est coupable ?

### Action et imputation dans le moment de la moralité

#### des *Principes de la philosophie du droit*

Gilles Marmasse

in *Hegel, penseur du droit*, dirigé par J.-Fr. Kervégan et G. Marmasse, Paris, Éditions du CNRS, 2004, p. 113-130.

L'examen de la moralité, chez Hegel, est hanté par cette forme d'injustice qui consiste à innocenter le coupable ou à condamner l'innocent. La deuxième partie des *Principes de la Philosophie du droit* affirme ainsi son originalité dans un ouvrage qui tend essentiellement, selon la formule de sa préface, à mettre en évidence la rationalité de l'effectif. Plus généralement, l'inadéquation du fait et du droit apparaît ici comme une menace multiforme. Nous n'avons pas affaire à une doctrine des devoirs, à un texte prescriptif, mais à une analyse de l'agir humain, considéré en sa grandeur comme en ses contradictions. Comment entendre cependant la notion d'action ? Sans doute est-ce la question de l'imputation qui en constitue la clé, puisque l'action véritable requiert, aux yeux de Hegel, que son sujet puisse la reconnaître comme sienne. Précisément, dans la série des effets liés plus ou moins lâchement à un acte quelconque, la difficulté est de savoir lesquels en résultent à strictement parler. À quelles conditions peut-on vraiment considérer l'agent comme auteur de ce qu'on lui impute ? À l'encontre de toute interprétation qui verrait dans la deuxième partie des *Principes de la Philosophie du droit* une simple dénonciation des apories de la moralité, une lecture attentive doit permettre de dégager la positivité de ce moment comme intériorisation de la décision et prise en charge, par l'agent, de sa responsabilité.

#### 1) L'analyse de l'action

Le moment de la moralité considère l'action dont la maxime est déterminée par le sujet indépendamment de toute instance normative extérieure. L'analyse philosophique de la moralité ne requiert pas, de prime abord, de rechercher de ce qui rend bonne ou mauvaise une action quelconque, mais elle consiste en un examen des enjeux d'ensemble de l'action subjective. La moralité a pour cadre le refus, par le sujet, de toute autorité extérieure, un refus qui s'opère au profit du libre choix du but et des moyens propres à réaliser celui-ci<sup>1</sup>. C'est en ce sens que la volonté est alors dite subjective par Hegel. On retrouve ici l'analyse de la *Phénoménologie de l'esprit*, où la moralité désignait le moment où « toute objectivité (*Gegenständlichkeit*) et tout monde se sont retirés dans [la] volonté »<sup>2</sup>. À l'opposé, dans le moment du droit abstrait des *Principes de la Philosophie du droit*, l'individu se borne à prendre acte du droit des choses, c'est-à-dire de ce qui revient à chacun en matière de propriété. Les règles juridiques sont alors issues non pas du sujet mais du monde extérieur, un monde atomisé

<sup>1</sup> Voir F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, p. 89. Ce point est déjà mis en évidence par L. Siep, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, p. 218. On lira également l'excellente notice consacrée à Hegel par R. Legros dans le *Dictionnaire d'éthique et de morale*, dirigé par Monique Canto, p. 687 sq. (Les références complètes des ouvrages sont indiquées en bibliographie.)

<sup>2</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, in *Werke in zwanzig Bänden*,. (noté W.), t. 3, p. 442, trad. J.-P. Lefebvre, p. 399.

en de multiples possessions et qu'il s'agit de reconnaître en son organisation patrimoniale. De la même manière, dans la *Sittlichkeit*, l'individu voit son rapport au monde et à autrui déterminé par les règles des *institutions* socio-politiques – des règles, il est vrai, désormais intériorisées dans une disposition d'esprit de membre de la famille, de bourgeois ou de citoyen. En revanche, dans la moralité, l'individu ne trouve qu'en lui-même la règle de son action. C'est pourquoi, pour prendre deux exemples, le comportement hédoniste aussi bien que l'attitude morale de type kantien relèvent de la deuxième partie des *Principes de la Philosophie du droit*. Car dans ces deux cas les agents ne se plient, selon Hegel, à aucune obligation objective, qu'elle soit juridique (au sens du droit abstrait) ou éthique (au sens de la *Sittlichkeit*), à la différence, par exemple, du propriétaire qui acquiert un bien selon une procédure régulière ou du père de famille qui se préoccupe de l'éducation de ses enfants. Dans la mesure où, aux yeux de Hegel, l'amoureux du plaisir comme l'individu agissant par pur devoir produisent spontanément la maxime de leur action, ils constituent bien, l'un et l'autre, des figures de la moralité.

Mais c'est précisément en raison de son origine subjective que l'agir ici considéré est pour Hegel d'une validité discutable : il peut en effet être inefficace (et même se traduire par des effets pervers), être non conforme au droit et ou à l'éthique, ou encore être directement immoral. Pourtant, contrairement à une interprétation régulièrement soutenue, le traitement de la moralité n'est pas simplement polémique. On a souvent affirmé que la deuxième partie des *Principes de la Philosophie du droit* s'épuisait dans la critique de la philosophie pratique kantienne<sup>3</sup>, ou encore que l'agir moral, sans contenu possible aux yeux de Hegel, était purement et simplement inefficace. Comment se pourrait-il cependant, d'un point de vue architectonique, que le discours philosophique abandonnât ici le développement systématique de l'Idée au profit d'une pure polémique ? La spéculation consiste indissociablement à montrer la validité et les limites d'un moment quelconque, elle « montre ainsi, d'un côté, la borne, le négatif des principes, mais, d'un autre, ce qui est également affirmatif, si bien qu'elle fait droit aux principes. Le fait de montrer le négatif est bien plus facile que de faire ressortir le positif ; apprécier, honorer est plus difficile que dénigrer.(...) – Si quelque chose n'avait en soi rien de véritable, alors il n'aurait pas pu exister véritablement. »<sup>4</sup> Plus fondamentalement, l'agir moral possède une dignité réelle aux yeux de Hegel, même si celle-ci reste relative. L'action autonome manifeste en effet avec éclat le droit du sujet à réaliser les fins qu'il a lui-même choisies. C'est pourquoi la moralité joue un rôle indispensable dans l'économie générale de la philosophie du droit. Car, comme développement de la subjectivité agissante, elle fournit les conditions systématiques de l'avènement de la *Gesinnung* éthique spécifiquement moderne<sup>5</sup>.

On soutient encore que la moralité examine une action dont les règles proviendraient d'un autre lieu, à savoir du droit abstrait ou de l'éthicité. La moralité constituerait ainsi la face subjective de la normativité juridique et éthique. En fait, il existe pour Hegel une dimension de la volonté qui n'est déterminée ni par le droit abstrait ni par les normes institutionnelles : c'est le cas, par exemple, des volitions qui tendent à assurer des satisfactions passagères ou ce que nous nous représentons comme le bonheur, mais c'est aussi le cas, en dehors de toute obligation légale, de la décision d'agir en faveur du bien commun ou, au contraire, de privilégier son intérêt propre. Certes, Hegel expose sans ménagement les incertitudes et les tourments de la volonté qu'il nomme ici « formelle » – par contraste avec la volonté « véritable », qui trouve,

<sup>3</sup> Voir par exemple Cl. Cesa, « Hegel und die Kantische Moralität », in Ch. Fricke (Hrsg.), *Das Recht der Vernunft*, p. 302-303. L'auteur parle de « vacuité » à propos de la catégorie de la moralité, même s'il reconnaît, paradoxalement, que Hegel entend la préserver. De nombreux commentateurs avouent ainsi leur perplexité face à ce texte. V. Höhle, dans son étude *Hegels System*, t. 2, p. 510, déclare ainsi que « le chapitre sur la moralité est assurément la partie la plus faible des principes, et même une des sections les plus insatisfaisantes de toute l'œuvre de Hegel ».

<sup>4</sup> Introduction des *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, hrsg. von W. Jaeschke, p. 228 (trad. G.M.).

<sup>5</sup> Sur ce point, voir M. Giusti, « Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung », *Hegel-Studien* 1987, p. 61.

quant à elle, son contenu dans les prescriptions éthiques : mais le philosophe ne conteste pas l'originalité du choix proprement moral. L'action subjective ne serait d'ailleurs en butte à aucun embarras spécifique si elle était réglée par le droit abstrait ou par les normes éthiques : ne serait-il pas absurde, alors, de parler « de l'abattement [de l'individu pris] dans les réflexions morales du devoir et du pouvoir »<sup>6</sup> ?

La spécificité de la moralité est analysée de la manière la plus frappante à propos de Socrate. Selon Hegel en effet, le maître de Platon fit advenir à Athènes la réflexion morale subjective à l'encontre de la *Sittlichkeit* naïve qui prévalait jusqu'alors et se caractérisait par l'emprise du droit divin et de la coutume : « En Socrate, nous voyons retourner dans la conscience ce qui auparavant se présentait comme un être : la loi, le vrai et le bien. »<sup>7</sup> Quel est alors l'effet de la décision subjective en matière de morale ? Si Socrate recommande le respect des lois, il met aussi bien au jour les limites de leur validité : par exemple, comme le rapporte Xénophon au Livre IV des *Mémoires*, le philosophe enseigne qu'il est juste, dans certaines conditions, de mentir ou de commettre le vol<sup>8</sup>. Même s'il n'est pas encore question de subjectivisme chez Socrate, c'est-à-dire d'une attitude qui prétendrait décider arbitrairement de ce qui est bien ou mal, le socratisme, selon Hegel, amène à prendre conscience des contradictions qui existent entre les différents devoirs. Le socratisme est-il cependant purement dissolvant, comme Aristophane le suggère dans les *Nuées* ? Pour l'auteur des *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, la conscience morale, dont le principe est en quelque sorte découvert par Socrate, est tout autant principe positif de choix, elle est « le facteur actif qui introduit la décision, qui se décide ». Car, dans l'action, les principes généraux ne suffisent pas : « Que ce soit un esprit bon ou mauvais qui décide, c'est à présent le sujet qui est déterminant. »<sup>9</sup> Loin d'être vouée à l'aporie, la conscience morale apparaît au contraire comme une instance de décision – une décision dont la nature dépend alors de la personnalité de l'agent : d'où l'insistance de Hegel sur la vertu de Socrate.

L'action subjective s'analyse dès lors selon deux dimensions : d'une part une forme subjective comme essence et d'autre part une série d'actes objectifs comme effectuation. Le but avoué de l'auteur des *Principes de la Philosophie du droit* est de montrer l'unité des deux aspects et de critiquer les doctrines qui affirment leur caractère dissocié. Plus encore, Hegel met en cause la séquence traditionnelle moyen - fin, en soulignant que le premier terme tend à être absorbé par le second : « Le moyen est justement ceci qui en soi n'est rien, (...) il est au contraire en raison d'autre chose, et, en cela, a dans la fin sa détermination et sa valeur. » (Rem. du § 140) La volition, comme pôle universel, est simple, mais elle rend compte de l'ensemble des opérations particulières posées par le sujet dans une action quelconque. La remarque du § 119 est ainsi consacrée à la dénonciation des sophismes qui interprètent l'action en partant du détail des actes objectifs et non en partant du tout de l'intention<sup>10</sup>. Par exemple, il est fallacieux de prétendre que l'incendiaire s'est borné à craquer une allumette et que c'est la poutre enflammée qui seule a provoqué l'incendie<sup>11</sup>. Il existe d'ailleurs des cas où le raisonnement trompeur est rendu impossible par la chose même : lorsque je blesse un corps vivant en un point quelconque, par exemple, c'est toute la santé qui est instantanément lésée, révélant bien la signification de

<sup>6</sup> § 149, trad. J.-F. Kervégan, Paris, 2003, p. 255.

<sup>7</sup> *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, W. 18 468. Ce thème est développé dès les *Fragments de la période de Berne* : voir W. 1 51 sq.

<sup>8</sup> Voir W. 18 476-481.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Classiquement, sous la plume de Hegel, le paragraphe énonce la vérité, tandis que la remarque stigmatise l'erreur ou, plus rarement, fait l'éloge des doctrines pertinentes.

<sup>11</sup> Comme indiqué plus loin, *La Raison dans l'histoire*, J. Hoffmeister (Hrsg.), p. 88, exploite un cas apparenté dans un sens différent : il s'agit alors de l'incendie qui s'est propagé à un ensemble de maisons sans que l'incendiaire ne l'ait véritablement souhaité.

la violence comme atteinte à l'intégrité du corps en général. Comme exemple de sophisme, Hegel cite encore le fait de désigner un assassinat (*Mord*) comme homicide (*Tötung*), ce qui revient à gommer la volonté criminelle de son auteur. Par ailleurs, le départ entre les deux pôles impliquerait que, si une action objectivement bonne avait pour motif une intention mesquine, elle serait à juste titre en butte à la réprobation, tandis qu'inversement, si une mauvaise action avait pour fondement une bonne intention, elle mériterait la louange. Mais cette hypothèse n'a pas de sens aux yeux du philosophe, qui reprend ici le thème de la psychologie des valets de chambre ou des maîtres d'école. L'opinion de ceux-ci peut en effet se résumer ainsi : les grandes actions ont produit des satisfactions subjectives chez leurs auteurs – la puissance, l'honneur et la richesse. On en déduit que la recherche de ces satisfactions constituait le mobile de l'action et que cette dernière est par conséquent à mépriser. En fait, si Hegel ne nie pas qu'il y ait poursuite d'un intérêt personnel dans l'action des grands hommes, il affirme en revanche que « l'intérêt particulier de la passion est inséparable de l'affirmation active de l'universel »<sup>12</sup>. L'exploit suppose un grand dessein, si bien que, même si la satisfaction médiocre peut en être une conséquence, elle ne peut en constituer le principe déterminant.

### *Le progrès systématique*

L'action est examinée dans la moralité du point de vue de son but et de sa portée. Ceux-ci sont fort variables, puisque l'action peut consister dans une modification superficielle de l'environnement (le propos et la responsabilité morale), dans une initiative réfléchie et visant, de manière plus ou moins directe, le bonheur personnel (l'intention et le bien-être) ou encore dans l'acte accompli par devoir ou par malice (le bien et la conscience morale). Pour employer une distinction contemporaine, l'action subjective présente des aspects téléologiques aussi bien que déontologiques. C'est d'ailleurs l'élargissement progressif de sa portée qui constitue le fil conducteur de l'examen systématique de l'action. On se demande ainsi, d'une part, dans quelle mesure elle résulte d'une simple impulsion ou porte la trace d'une délibération rationnelle, et, de l'autre, dans quelle mesure elle produit un effet inconsistant ou décide, à l'opposé, de l'identité morale du sujet.

Il s'agit tout d'abord, comme propos (*Vorsatz*), d'une transformation seulement formelle du donné. L'action n'a pas ici pour sens d'assurer le bonheur individuel ni général, mais tend simplement à produire une satisfaction passagère – même si ces actes peuvent avoir les conséquences les plus graves. Ainsi, Œdipe tue Laïos non pas de manière préméditée et en sachant qu'il s'agit de son père, mais sous le coup de la colère. Par conséquent, si cet acte est incontestablement voulu, il ne vise pas à modifier en profondeur l'existence de l'agent ni l'ordre du monde<sup>13</sup>. Allen Wood propose l'exemple suivant : « Si j'utilise un chiffon rouge pour détourner un taureau furieux de son chemin de telle sorte qu'au lieu d'encorner votre enfant il piétine vos pétunias, Hegel considère qu'appartiennent à mon propos non pas seulement la préservation de la vie de votre enfant, mais aussi la destruction de vos pétunias. »<sup>14</sup> Cet exemple n'emporte guère la conviction pour deux raisons : 1) On peut considérer que la volonté de sauver l'enfant constitue, non pas un simple *propos* au sens précis du terme, mais bien une *intention* en raison de son caractère non pas impulsif mais délibéré et en raison de son enjeu (la réussite ou l'échec de l'action n'entraînant pas une satisfaction ou un désagrément simplement

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>13</sup> Nous sommes en désaccord avec Ch. Jermann, qui affirme, dans son article « Die Moralität », in *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, p. 105, que « ma volonté particulière ne joue en vérité encore aucun rôle. Ce qui est décisif, c'est simplement que je suis cause d'un événement quelconque. » C'est ici confondre la digression du § 116 sur la responsabilité civile avec l'ensemble du moment – dont le titre : « le propos et la responsabilité-morale » devient par là même incompréhensible.

<sup>14</sup> A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, p. 140-141.

passagers). 2) La destruction des pétunias, quant à elle, n'est que la conséquence non voulue du moyen utilisé. On dira donc d'un point de vue hégélien que les dégâts en question, s'ils sont de mon fait, ne relèvent aucunement de mon action (catégorie qui inclut aussi bien le propos que l'intention). En réalité, le propos ne renvoie pas à un aspect contingent ou annexe d'une action « intentionnelle » mais bien à une action qui, quoique superficielle, est voulue pour elle-même.

Dans un deuxième temps, l'enjeu de la moralité consiste en la réalisation du bien-être (*Wohl*) ou de la félicité (*Glückseligkeit*) de l'agent. Le § 123 précise ce qu'il faut entendre par ces notions : « La liberté de la subjectivité, encore abstraite et formelle, n'a de contenu ultérieurement déterminé qu'à même son être-là subjectif naturel [ :] besoins, inclinations, passions, opinions, fantaisies, etc. » Comment, ici, ne pas penser à la détermination kantienne du bonheur comme satisfaction de tous les penchants ? Le but, comme intention (*Absicht*), possède désormais une portée générale et témoigne de la réflexion de l'agent<sup>15</sup>. Ou encore, alors que le propos était irréfléchi jusqu'à un certain point et visait simplement à modifier un élément quelconque du réel, l'intention suppose, quant à elle, une connaissance des circonstances de l'action et tend à transformer véritablement le donné. C'est ce qu'affirme d'ailleurs explicitement l'*Encyclopédie* : « Le propos concerne seulement l'être-là immédiat, mais l'intention concerne le sens substantiel et le but de cet être-là. »<sup>16</sup> Pourtant, le bien-être relève encore de la naturalité de l'agent, car il consiste en la satisfaction des inclinations natives de celui-ci.

En réalité, c'est seulement dans le troisième moment qu'apparaît, chez le sujet, la préoccupation du bien en général (*das Gute*). L'action suppose alors une option délibérée en faveur ou à l'encontre de l'obligation : « Dans la vanité de toutes les déterminations par ailleurs en vigueur et dans la pure intériorité de la volonté, la conscience de soi est la possibilité de prendre pour principe aussi bien l'*universel en soi et pour soi* que l'*arbitraire* qui consiste à prendre pour principe la *particularité propre* élevée au-dessus de l'universel, et à la réaliser par son agir – qui consiste à être *méchant*. » (§ 139) Lors même que le choix s'opère en faveur du mal, la maxime possède désormais une forme générale : car il s'agit, dans la troisième section de la moralité, d'opter pour le bien ou le mal *en tant que tels*<sup>17</sup>. Plus précisément, le § 134 explicite ainsi l'essence du bien : « se soucier du bien-être, de son bien-être propre et du bien-être dans une détermination universelle, du bien-être d'autrui ». À l'encontre du kantisme cependant, il ne s'agit pas d'adopter une maxime universalisable sans contradiction mais de favoriser le bien commun (qui inclut par définition l'intérêt de l'agent). Hegel récuse à la fois que la poursuite du bonheur personnel soit comme telle immorale et que la loi morale exige par définition de se situer à un niveau de généralité tel qu'elle puisse être reconnue comme valide par tout être raisonnable : selon l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* au contraire, la nature du bien ne se détermine qu'en situation et ne relève que d'une appréciation subjective<sup>18</sup>. C'est pour cette raison d'ailleurs que la solution adoptée par l'individu vertueux ne peut jamais être justifiée de manière parfaitement satisfaisante. En un mot, il ne peut y avoir

<sup>15</sup> Il importe de ne pas identifier l'*Absicht*, ici entendue comme dessein, et la *Gesinnung* thématifiée par Kant comme maxime de la volonté, terme souvent traduit également par intention. Comme on le sait, pour Kant, la valeur des actions ne consiste pas dans leur utilité mais « dans leur *Gesinnung*, c'est-à-dire dans les maximes de la volonté qui sont prêtes à se traduire ainsi en actions, quand bien même l'issue ne leur serait pas favorable » (*Fondement de la métaphysique des mœurs*, Ak. IV, 435). Le thème de l'intention, ici, n'a donc pas de connotation spécifiquement kantienne.

<sup>16</sup> *Encyclopédie* III (1830), § 505, W. 10 314, trad. B. Bourgeois, p. 295.

<sup>17</sup> On trouve une admirable description du choix moral dans les *Cours d'esthétique*, W. 13 79-82, trad. J.-P. Lefebvre & V. von Schenck, t. 1, p. 74-78.

<sup>18</sup> La *Leçon* de 1824/25 insiste fortement sur la vanité de la promotion du bien *universel* : « Le bien de tous est un mot vide, les morts et les êtres futurs en sont naturellement à retrancher, il n'est donc relatif qu'aux contemporains. [Cependant,] comment pourrais-je bien promouvoir le bien des Chinois, des habitants du Kamchatka ? » (Ilting 4, p. 338).

de « doctrine de la vertu » dans le hégélianisme : « Aucune doctrine immanente des devoirs n'est possible. » (R. du § 135). Pour autant, la prescription institutionnelle ou éthique, suffisante chez les Grecs par exemple, constitue un guide déficient dans la société moderne. Car « le droit de la liberté subjective » s'affirme désormais (R. du § 124).

Il est d'ailleurs à noter que la critique du subjectivisme moral, dans la remarque du § 140, n'expose pas, comme on le croit souvent, les difficultés propres du kantisme, mais bien de ce qui lui est le plus opposé – à savoir de la casuistique, qui prétend justifier l'acte immoral, de l'éthique de la conviction de Fries et de Jacobi (explicitement présentés comme des adversaires du kantisme) ou encore de l'immoralisme dont Hegel croit lire la défense sous la plume de Friedrich Schlegel<sup>19</sup>. Dans les *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, Hegel expose d'ailleurs avec un soin tout particulier la distinction qui existe selon lui entre l'ironie sérieuse de Socrate, qui exprimerait l'essence même de la subjectivité, et l'ironie futile des modernes, qui, dans sa complaisance, tendrait à dissoudre le sens de la vérité et se révélerait en définitive hypocrisie<sup>20</sup>. On a ainsi la preuve, s'il en était besoin, de ce que le subjectivisme moral n'est qu'une figure particulière de la troisième section de la moralité<sup>21</sup>. Alors que le subjectivisme pose le moi égoïste et arbitraire comme principe de l'action, cette dernière n'est véritablement morale, selon l'auteur des *Principes de la Philosophie du droit*, que lorsqu'elle est déterminée par le moi subjectif « substantiel », c'est-à-dire par le moi qui se préoccupe du « bien-être universel » (§ 130).

### ***Les malédictions de l'action***

La difficulté mise en avant dans la moralité tient précisément à la subjectivité de la maxime de la volonté. Tout « propos » peut se heurter à des circonstances non connues du sujet (§ 117), ou encore s'agréger à des événements imprévus (§ 118), qui les unes comme les autres empêchent la réalisation du but ou entraînent des effets pervers. Dans la *Leçon* de 1824/25, le philosophe cite l'accident de chasse ou de tir : on songe aux fleurets non mouchetés de l'*Éthique à Nicomaque* III. Peut-être Hegel s'est-il également inspiré du *De Officiis* de Cicéron, sur lequel Kant s'est lui-même manifestement appuyé : « Mais il arrive souvent des circonstances où les actes qui semblent les plus dignes d'un homme juste (...) changent et prennent une valeur opposée, comme de rendre un dépôt à qui est en délire. »<sup>22</sup> Comment rendre compte de ces effets pervers ? Ils s'expliquent, pour Hegel, par la structure de l'action proprement morale, qui consiste à réaliser un but *fini* au sein d'un monde *présupposé*. Plus précisément, le risque d'échec de l'action tient non pas à l'aveuglement d'un agent qui serait incapable de discerner un moyen en soi efficient, mais au débat inévitable entre les deux sources possibles des événements observés : l'agent d'une part et les circonstances extérieures d'autre part. La volonté du sujet intervient dans une objectivité naturelle et spirituelle qui reste caractérisée par une processualité propre et par conséquent rétive au but considéré. Parce que, dans la moralité, il n'y a pas encore *Aufhebung* du monde par le concept mais simplement négation abstraite (à

<sup>19</sup> On peut voir dans la dénonciation du jésuitisme et de l'auteur de *Lucinde* des éléments de la polémique anti-catholique récurrente dans l'œuvre de Hegel : alors que Fries et Jacobi présenteraient des doctrines (simplement) erronées, le catholicisme favoriserait sciemment l'immoralité.

<sup>20</sup> Voir les *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, W. 18 460.

<sup>21</sup> Même si elle peut en constituer une figure nécessaire, comme le montre de manière analogue la dégradation de l'art romantique en imitation insignifiante et en humour subjectif. Les perversions de la moralité ne sont pas contingentes, au sens où l'aberration résulte du caractère insatisfaisant de la forme valide. Mais il ne faut pas réduire celle-ci à celle-là.

<sup>22</sup> Cicéron, *Des Devoirs*, I, 10, 31. Ch. Garve avait publié une traduction allemande de l'ouvrage en 1787 à Breslau.

l'inverse, par exemple, de ce qu'on observe dans la *Sittlichkeit*), la concurrence est inévitable entre le sujet et le donné objectif, qui constituent l'un et l'autre l'origine possible de tout effet. Pour reprendre la distinction aristotélicienne, on dira alors que l'efficace de l'agent sur le monde n'est pas naturelle mais violente. D'autres menaces guettent d'ailleurs l'action subjective. La section consacrée à l'intention et au bien-être analyse le risque qu'elle encourt de se trouver en porte-à-faux avec le droit ou avec le bien-être d'autrui, même si, une fois encore, ces maux ne sont pas nécessairement voulus. L'addition du § 126 évoque la figure de saint Crépin, qui, dit-on, volait des pièces de cuir pour confectionner des chaussures destinées aux pauvres : acte condamnable en raison de son caractère illégal, dit Hegel, même s'il repose sur une bonne intention.

Dans la troisième section, enfin, la critique du kantisme met en évidence l'impossibilité, pour la conscience, de tirer d'elle-même une maxime de l'action qui soit indubitablement valide. Hegel estime en effet que l'exigence kantienne d'universalisation, gage de certitude au moins jusqu'à un certain point, suppose que la maxime soit dépourvue de tout contenu particulier, donc soit indéterminée (la maxime du respect de la propriété d'autrui, par exemple, ne valant que dans une culture qui, précisément, admet la propriété privée<sup>23</sup>). – Mais, surtout, la troisième section montre que l'action subjective peut consister à vouloir le mal pour le mal. Il ne s'agit plus d'un empêchement de l'action par les circonstances extérieures, d'un conflit contingent avec le droit, ou de l'indétermination, mais bien de la malignité. Certes, la possibilité du mal renvoie pour Hegel à cette dignité éminente de l'homme qui dispose du libre arbitre, puisque une faute consiste à opter délibérément pour ses inclinations propres à l'encontre de la prescription universelle<sup>24</sup>. Le mal, cependant, ne repose plus, comme dans la section précédente, sur la volonté naturelle, spontanément en proie aux inclinations, mais sur la subjectivité réfléchie, qui se décide pour la satisfaction de ses penchants alors même qu'elle est consciente de l'injonction universelle : « De ce fait, dit le philosophe, le *sujet* singulier en tant que tel a absolument *la responsabilité-morale du Mal qui est le sien* » (Rem. du § 139). Face aux risques multiples de perversion de l'action, face aux effets potentiellement néfastes de tout acte, la question est cependant de savoir ce dont l'individu agissant est à proprement parler auteur.

## 2) Les conditions de l'imputation

À l'instar de Kant, Hegel estime que la notion d'imputation n'a de sens que pour une volonté douée de libre arbitre. On se souvient du propos de la *Critique de la Raison pratique* : « Sans cette liberté (...) qui seule est pratique *a priori*, aucune loi morale, aucune imputation

---

<sup>23</sup> Ce reproche porte évidemment à faux : car le critère d'universalisation, chez Kant, n'exige pas que la maxime puisse rester valide en toute circonstance, donc ne corresponde à aucune morale instituée, mais exige plutôt que le sujet puisse vouloir sans contradiction que la maxime subjective de sa volonté soit érigée en loi pratique d'une nature suprasensible. Pour la polémique Kant-Hegel considérée d'un point de vue kantien, voir Mai Lequan, *La Philosophie morale de Kant*, p. 13-20.

<sup>24</sup> « La conscience-morale (...) est (...) le fait d'être sur le point (*auf dem Sprunge*) de se renverser en mal. » (Rem. du § 139) Hegel utilise ici la même expression que celle employée pour caractériser la menace perpétuelle de dégradation physico-chimique qui affecte l'organisme naturel : « Le corps vivant est toujours sur le point (*auf dem Sprunge*) de passer au processus chimique. » (*Encyclopédie* II (1830), Add. du § 337) Ainsi le bien ne subsiste-t-il, aux yeux de Hegel, qu'au prix d'une lutte active et constante contre une perversion possible qui le mine de l'intérieur. Cependant on saisit difficilement comment H. Denis, dans son étude *Hegel penseur politique*, p. 128, peut affirmer que « la conscience humaine, livrée à elle-même, doit nécessairement tomber dans le mal ». S'il y a bien un renversement *systématique* du bien dans le mal, rien ne permet de soutenir que la subjectivité *empirique* soit comme telle inévitablement immorale.

(*Zurechnung*) selon celle-ci ne sont possibles.»<sup>25</sup> Le point de vue kantien préfigure indubitablement cette remarque de *La Raison dans l'histoire* : « Le sceau de la haute destination absolue de l'homme, c'est (...) qu'il peut avoir une responsabilité morale, responsabilité *non pas seulement* à l'égard du mal *mais aussi* à l'égard du bien, et responsabilité *non pas* à l'égard de ceci ou de cela [...] en quoi il est et qui est en lui *mais* à l'égard du bien et du mal qui relèvent de sa liberté individuelle.»<sup>26</sup> L'action telle qu'elle est appréhendée dans la section de la moralité repose, comme chez Kant, sur le pouvoir de décision inconditionnée. Hegel va toutefois bien plus loin que son prédécesseur. La liberté, à ses yeux, ne constitue pas seulement la condition métaphysique de l'imputation mais renvoie à l'expérience concrète que fait chacun de son identité de sujet agissant. On sait que, pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, il ne peut y avoir d'intuition de sa liberté propre. À la question de la responsabilité, on répond alors en adoptant soit un point de vue phénoménal (qui ruine toute tentative d'imputation morale), soit un point de vue nouménal (qui autorise l'imputation mais présente l'inconvénient d'être contre-intuitif). Précisément, l'impossibilité qu'il y a à déterminer si la motivation d'un acte quelconque est rationnelle ou pathologique constitue l'une des affirmations les plus célèbres des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Le hégélianisme, à l'opposé, fait de l'assomption de l'agir pour sa signification morale même la clé de la théorie de l'action. La longue analyse de la volonté, dans l'introduction de l'ouvrage de 1820, dégage en effet ce résultat remarquable qu'une volition implique d'une part l'épreuve, par le sujet, de ce que tout choix (le pôle particulier de la volonté) entraîne la négation de son identité de sujet libre (le pôle universel) et implique d'autre part la prise en charge résolue de ce choix (le pôle singulier), une attitude qui, à rebours, permet au sujet de vérifier sa liberté initiale en la concrétisant. En d'autres termes, toute volition déterminée constitue bien l'expérience vive de la liberté pratique. Nous avons affaire ici « à cet aspect le plus intime (*das Innerste*) de la spéculation, l'infinité en tant que négativité qui est en relation avec soi, cette source ultime de toute activité, de toute vie et de toute conscience » (Rem. du § 7). À la différence de Kant, Hegel fait donc de l'assomption de son agir une composante indispensable de celui-ci : « La responsabilité-morale (*die Schuld*) à proprement parler contient l'action pour autant qu'elle a résidé dans ma volonté. Cette responsabilité-morale advient à la volonté, il s'agit de la modification de la Chose en tant que voulue et sue de moi.»<sup>27</sup> Si, aux yeux de Kant, le libre arbitre ne peut faire l'objet d'une expérience et doit être en quelque sorte postulé comme condition de la moralité<sup>28</sup>, pour Hegel, la liberté s'éprouve au contraire dans le rapport de l'individu à ses actions. Précisément, l'action subjective n'est pas autre chose que l'attestation concrète de la liberté de choix.

### ***Une liberté de choix sans rabais***

Avec Pascal, Hegel récuse le sophisme qui veut que le pervers, ignorant le caractère peccamineux de son acte, soit moins coupable que le juste<sup>29</sup>. L'auteur des *Principes de la Philosophie du droit* reprend de même à son compte l'analyse de l'*Éthique à Nicomaque*, selon

<sup>25</sup> Kant, *Critique de la Raison pratique*, Ak. V, 97, trad. Pléiade, t. 2, p. 726.

<sup>26</sup> Hoffmeister 107, trad. (modifiée) p. 131 (nous soulignons). La traduction de K. Papaioannou produisait ici un contresens.

<sup>27</sup> *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, hrsg. von K.-H. Ilting, (noté Ilting), t. 4, p. 314.

<sup>28</sup> Voir Kant, *Métaphysique des mœurs*, Ak. VI : « Nous ne connaissons notre propre liberté (...) qu'à travers l'impératif moral. » De même, le philosophe avait affirmé dans une note de la *Critique de la Raison pure* (Ak. III, 373) que le mérite et la faute nous demeurent entièrement *cachés*.

<sup>29</sup> Contrairement à ce que soutient E. Fleischmann dans son étude *La Philosophie politique de Hegel*, p. 167, Hegel se range ici clairement du côté de Pascal.



laquelle il importe de distinguer l'action commise *dans* l'ignorance (c'est-à-dire sans en connaître les circonstances contingentes, ce qui excuse), de l'action commise *par* ignorance (c'est-à-dire sans connaître les principes du juste et de l'injuste, ce qui accuse). Cependant Hegel relativise nettement la figure de la perversité. Il ne s'agit pas, à ses yeux, d'un véritable moment de l'analyse philosophique, mais plutôt d'un cas limite et sans signification : « C'est là l'aspect plus indifférent [de la question], qui concerne plutôt l'élément empirique. » (§ 140 Rem.) On sait que Pascal place au centre de son dispositif argumentatif le péché originel comme facteur d'aveuglement moral et de paralysie de la volonté : ainsi est-il amené à théoriser la nécessité d'un droit positif qui, même s'il est dépourvu de raison, est garant de la paix et doit pour cela même être obéi. Pour Hegel, en revanche, l'individu ne manque ni de la lucidité morale, ni de la capacité à agir conformément à ses convictions. Le § 15 du « Cours sur la doctrine du droit, des devoirs et de la religion pour le cours primaire » que nous a transmis Rosenkranz dénonce d'ailleurs ceux qui invoquent les « circonstances, les entraînements, les impulsions » pour se défaire de leur responsabilité<sup>30</sup>. L'homme hégélien n'avouerait certainement pas, à la différence de Saint Paul : « Je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas »<sup>31</sup>. C'est dans cette perspective que se comprend d'ailleurs l'hostilité du philosophe à l'égard de la notion janséniste de « grâce efficace », selon laquelle la volonté de l'homme n'aurait, pour ainsi dire, pas de part au bien qu'il accomplit<sup>32</sup>. Même si Hegel cite avec faveur la dénonciation pascalienne de l'immoralité des jésuites, sur le fond, c'est-à-dire sur la querelle métaphysico-morale, il est finalement bien plus proche de Molina.

La première phrase du § 120 résume donc la thèse du philosophe : « C'est le droit de l'intention que la qualité universelle de l'action ne soit pas seulement en soi, qu'elle soit au contraire sue de l'agent, qu'elle ait de ce fait déjà résidé dans sa volonté subjective. » Pour que l'effet lui soit imputable, il faut que l'agent connaisse et veuille celui-ci pour sa signification objective et ses implications. Par exemple, lorsque Œdipe tue Laïos sans savoir qu'il s'agit de son père, il ne connaît précisément pas la « qualité universelle » de son action : pour cette raison, estime Hegel, on ne peut, du strict point de vue moral, reprocher à Œdipe d'avoir commis un parricide (mais il en va autrement du point de vue spécifiquement tragique, comme on le verra ci-dessous). Le philosophe plaide pour le droit de ne se voir imputer que ce que l'on a voulu. Ce leitmotiv de la section de la moralité a pour corollaire qu'on ne peut faire grief à l'enfant, à l'imbécile ou au fou, non plus qu'à l'animal, de commettre des actions aux conséquences désastreuses<sup>33</sup>. Inversement, traiter quelqu'un comme coupable, c'est d'une certaine manière lui faire l'honneur de lui reconnaître la possession de la raison.

Cependant, le texte laisse remarquablement peu de place aux considérations sur les circonstances externes ou internes qui seraient susceptibles d'amointrir la lucidité de la conscience ou son libre arbitre, et partant d'exonérer l'individu de sa responsabilité. Certes, si le philosophe ne cite pas la contrainte physique, c'est sans doute parce que ce cas d'annulation de la capacité d'imputation est évident à ses yeux. Mais on peut se demander pourquoi il accorde si peu d'importance au thème de l'aveuglement passionnel. On sait que, dans *La Raison dans l'histoire*, l'examen de la passion chez les grands hommes ne renvoie aucunement à l'idée d'un manque de discernement chez ceux-ci, car la notion de passion désigne alors l'énergie avec

---

<sup>30</sup> W. 4 222.

<sup>31</sup> *Épître aux Romains* 7 19. Voir Ovide, *Métamorphose* VII, 20 : « Je vois le meilleur parti et je l'approuve, j'adopte le pire. »

<sup>32</sup> Voir Ilting 4, p. 375.

<sup>33</sup> Comme on le sait, Hegel insiste sur la rationalité rémanente du fou, base de la thérapie psychiatrique. De manière conséquente, les *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28), hrsg. von F. Hesse & B. Tuschling, p. 120, affirment que l'on doit présupposer que celui dont l'esprit est dérangé « sait encore ce qui est juste et injuste et possède une pleine imputabilité (*Zurechnungsfähigkeit*) en dehors du cercle propre de sa folie ».

laquelle ils poursuivent, outre le service de l'universel, leur bien-être personnel. Fondamentalement, si Hegel reconnaît que le pouvoir de discernement de l'homme sensé peut être parfois obscurci, il estime que l'éclipse de la conscience ne saurait être prise en compte en matière d'imputation morale, car « seules [les] situations tranchées abrogent le caractère de la liberté de la volonté » (§ 120 Rem.). En un mot, il y a chez l'auteur des *Principes de la Philosophie du droit* une étonnante confiance en l'autonomie du vouloir. Si les conditions externes peuvent rendre caduque la responsabilité de l'agent, sa capacité intérieure d'imputation se révèle, quant à elle, d'une remarquable solidité.

### ***Imputation et reconnaissance***

Hegel détermine cependant strictement les conditions de l'imputation en posant qu'une action ne doit être considérée comme bonne ou méchante que « d'après la notion (*Kenntnis*) que [la volonté subjective] a de la valeur qu'a l'action dans cette objectivité » (§ 132). Pour être coupable, le sujet doit donc avoir décidé l'action *pour sa signification morale objective*. Cette affirmation est certes conforme à un principe général du droit pénal. Rappelons, à titre d'exemple, que l'actuel code pénal français dispose, en son article 121-3, que les crimes et délits requièrent, pour être tels, l'intention de violer le droit. Cependant, dans les faits, de nombreuses sanctions prévues par la loi dérogent au principe général considéré, ce qui révèle, par contraste, le relatif libéralisme des *Principes de la Philosophie du droit*. Ainsi, pour continuer sur l'exemple français contemporain, l'article 121-3 précise que l'imprudence et la négligence représentent des cas de fautes « non intentionnelles »<sup>34</sup>. La faute dite contraventionnelle, par ailleurs, consiste en la simple inobservation d'une prescription légale ou réglementaire et ne suppose ni l'intention de violer le droit, ni même l'imprudence ou la négligence. Le point de vue hégélien, quant à lui, implique que de tels faits ne constituent pas des fautes à strictement parler. Plus généralement, l'idée d'une norme juste alors même qu'elle serait par nature incompréhensible – thème pascalien – est étrangère au hégélianisme. Tout au long de son œuvre, le philosophe plaide au contraire pour une normativité accessible à l'entendement : c'est au nom d'un tel principe qu'il critique la religion juive, dont les commandements, selon lui, auraient été « une servitude immédiate, une obéissance sans joie, sans plaisir ni amour »<sup>35</sup>. De même s'en prend-il, dans le cours de 1824/25, à la loi divine telle qu'elle apparaît dans *Antigone* : « Chez les Grecs par exemple, Antigone évoque les lois divines éternelles, alors que personne ne sait d'où elles proviennent : elles existent et les hommes leur obéissent. » (Ilting 4, p. 351)<sup>36</sup> Le philosophe estime donc injuste de contraindre un individu à agir à l'encontre de sa conviction – même si rien n'indique que sa volonté soit éclairée en tous cas – et revendique « le droit de ne rien reconnaître de ce que je ne discerne pas comme étant rationnel » (§ 132). Pour autant, nous ne sommes nullement dans le cadre du subjectivisme moral, au sens où l'agent déterminerait arbitrairement ce qui est moralement valide. Outre la violente polémique développée dans le § 140 à l'égard de toute éthique de la conviction

<sup>34</sup> Dans son édition des manuscrits Wannenmann et Homeyer, note 125 p. 303-304, K.-I. Ilting soutient en effet que la théorie hégélienne de la responsabilité n'inclut pas le cas de la négligence. Ce point de vue est contesté par A. Wood, *op. cit.*, p. 143, mais le second commentateur n'indique pas ici quel texte est susceptible de justifier sa critique.

<sup>35</sup> *L'Esprit du christianisme et son destin*, W. 1 318, trad. F. Fischbach, p. 70.

<sup>36</sup> Comme le rappelle J. Habermas dans *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. fr. p. 30, la modernité est justement marquée, pour le jeune Hegel, par le positivisme de la morale, c'est-à-dire par le règne d'une religion qui ne se fonde que sur l'autorité et ne place pas la valeur de l'homme dans sa disposition d'esprit.

subjective, Hegel théorise en effet largement les conditions « juridiques » et « éthiques » de l'action subjective adéquate et dénonce la morale du bon cœur, qui s'autorise à transgresser le droit au nom d'un bien supérieur<sup>37</sup>.

Plus généralement, la catégorie mise en avant par Hegel est donc celle de la reconnaissance, comme assomption comme sien de ce qui a été voulu et fait<sup>38</sup>. L'image d'Épinal selon laquelle la philosophie hégélienne serait purement « en troisième personne » et ne considérerait que l'objectivité des processus doit assurément être révisée : car le critère de l'imputation, ici, n'est autre que le rapport subjectif de l'individu à son action. Certes, l'agent peut mentir et se mentir, à l'instar de Pilate refusant d'admettre sa responsabilité dans la condamnation du Christ : mais il ne s'agit ici, d'un point de vue hégélien, que d'un cas aberrant consistant à nier l'évidence.

### 3) Répondre des conséquences non voulues

Mais il faut soulever le problème de la responsabilité *éthique*. Même si Socrate et, jusqu'à un certain point, les Stoïciens sont des figures de la moralité, celle-ci, pour Hegel, est essentiellement caractéristique de l'ère moderne. Elle est à rapporter au développement de la subjectivité autonome en lien avec le christianisme. Le cours de 1824/25 comprend une assez longue analyse de l'agir tragique que l'on retrouve dans les *Cours d'Esthétique*. Selon le philosophe, le héros de la tragédie, à l'image de l'homme antique, ne se distingue pas pour soi de la *Sittlichkeit* dans laquelle il s'inscrit, mais se borne à obéir aux injonctions de la cité, des dieux ou du destin. Ainsi Antigone et Oreste se voient contraints par les lois de la famille à honorer les morts ou à les venger. La puissance de la tragédie antique tient justement à ce qu'elle met en scène des conflits éthiquement nécessaires, des actions à chaque fois justifiées et qui pourtant appellent la vengeance : « C'est l'honneur de la volonté qu'elle souffre non pas de manière innocente mais en raison de ce qu'elle a fait. » Hegel propose le contre-exemple de la *Fiancée de Messine* de Schiller, où l'on assiste, selon lui, à des initiatives simplement imprévisibles : « Il n'y a pas ici d'action éthique, pas de nécessité aveugle du destin, mais le bon plaisir des individus. » (Iting 4, p. 323) Le caractère éthique et non pas moral des actes des Anciens les exonère-t-il dès lors de culpabilité ? Nullement, car ce qu'ils ont fait, dit le philosophe, ils l'ont voulu. Telle est la signification profonde de la tragédie : les héros sont châtiés non pas gratuitement – ce qui serait absurde et scandaleux – mais parce qu'ils sont effectivement coupables. C'est à juste titre que Créon reproche à Antigone d'avoir enterré Polynice. La souffrance innocente, thème du drame moderne, est sans intérêt ni vérité : contingente, elle n'est pas digne de l'art mais ne produit qu'une fade émotion. (Il reste que, si Oreste doit être châtié, il n'éprouve cependant pas de remords pour le meurtre de Clytemnestre. C'est pourquoi il est poursuivi par la puissance éthique des Euménides et non par les « vipères intérieures »<sup>39</sup> de la conscience morale.)

Notre temps, dit l'auteur des *Principes de la Philosophie du droit*, présente d'ailleurs des cas équivalents. Lorsqu'un soldat se met en danger en agissant conformément à son devoir et provoque ainsi sa perte, on le plaint, mais on ne le considère pas comme innocent : « Il a une responsabilité morale (*er hat Schuld*), [car] ce qu'il voulait se trouve éthiquement fondé. »<sup>40</sup> La

<sup>37</sup> La validation du droit de nécessité, au § 127, n'étant qu'un exemple *a contrario*.

<sup>38</sup> Réciproquement, E. Renault, dans son article « Identité et reconnaissance chez Hegel », in *Kairos* (17), p. 186 *sq.*, montre que le désir de reconnaissance constitue, chez Hegel, l'origine des exigences morales en général.

<sup>39</sup> *Cours d'esthétique*, W. 13 360.

<sup>40</sup> Iting 4, p. 320.

notion de culpabilité, à strictement parler, ne tient donc pas au caractère peccamineux de la volonté mais à son caractère délibéré. Pour Hegel, la *Schuld* n'est pas originellement liée à la faute mais bien à la prise en charge d'un acte par son sujet. La responsabilité suppose l'identité d'un individu et d'une action : or, dans l'agir éthique comme dans l'agir tragique, cette identité est d'emblée acquise. Ainsi, il n'y a pas d'hiatus entre l'identité paternelle et le fait d'agir comme un père, pas d'hiatus non plus entre l'identité citoyenne et le fait d'agir en citoyen. De même, la force du personnage tragique tient à ce qu'il ne choisit pas arbitrairement telle ou telle action, mais que son agir se confond avec son être : « Pas de ces va-et-vient chez les figures plastiques ; le lien entre la subjectivité et le contenu du vouloir demeure pour elles indissoluble. »<sup>41</sup> Le héros tragique comme le guerrier moderne méritent bien la souffrance qui est la leur : non parce pas parce qu'un châtement doit intervenir comme correctif d'une action mauvaise, mais parce qu'ils se montrent ainsi à la hauteur de leur destin.

De même que les lois de la nature ne sont pas, aux yeux de Hegel, de simples réalisations particulières du concept, mais sont extrapolées par l'entendement réfléchissant du savant, de même les normes morales et juridico-poliques ne dérivent pas immédiatement du *concept* de l'esprit objectif mais renvoient à l'activité législatrice *empirique* du sujet du droit. En revanche, si la philosophie de la nature fait en tant que telle usage des sciences d'entendement (car la nature est caractérisée par l'engloutissement du concept), la philosophie du droit, quant à elle, peut s'en tenir au seul concept (car, dans la sphère de l'esprit en général, le concept a rétabli son empire). C'est pourquoi l'ouvrage de 1820 a fort peu recours aux théories positives du droit ou de la morale. Il reste que le concept général d'esprit objectif ne permet pas au philosophe de déduire les normes effectives, car celles-ci résultent des conditions simplement empiriques de la réalisation de l'esprit objectif. C'est dans ce cadre que l'on voit la spécificité de la moralité : alors que la décision juridique ou éthique, même empirique, est objectivement fondée, la décision morale ne repose qu'en elle-même. Hegel ne la dénonce en aucune manière – il serait absurde, en effet, de dénoncer ce qui est – mais il souligne son inconfort. Il faut donc tenir les deux bouts de la chaîne : si l'action morale est irréductible et si la conscience morale décide, cette dernière n'est jamais assurée de la rectitude de sa décision et l'action peut avoir des effets malheureux.

Le discours spéculatif de la moralité, pour Hegel, n'a donc pas à statuer sur ce qu'il faut faire, mais à analyser les différentes formes de l'action<sup>42</sup>. Certes, dans la troisième section, un départ explicite est établi entre le bien et le mal, alors que les deux premières sections n'examinent qu'incidemment la légitimité des fins considérées. Mais la troisième section, encore une fois, tend moins à recommander tel ou tel type d'agir qu'à analyser les modalités du choix en faveur de l'un ou l'autre terme. Plus précisément, à l'occasion de chacune des formes d'agir examinées, le discours hégélien s'efforce de déterminer à quelles conditions les effets observés ont bien le sujet pour origine ou si, au contraire, ils s'expliquent par un enchaînement contingent de conséquences non voulues. L'analyse fournit ainsi les critères permettant de distinguer ce qui est véritablement une action de ce qui ne l'est pas, ce qui est action (*Handlung*) ou simple fait (*Tat*). C'est d'ailleurs bien parce que le moment de la moralité a pour objet non pas la seule qualité morale de l'homme (à la manière kantienne, pourrait-on dire), mais bien le rapport entre l'homme et le monde, qu'elle s'inscrit dans l'esprit objectif et se distingue de « l'esprit pratique », deuxième moment de la « psychologie » dans l'esprit subjectif.

Mais si la discrimination entre action et fait possède une légitimité aux yeux de Hegel, c'est d'abord parce que l'individu est en soi capable d'être responsable de ses actes. Le texte

<sup>41</sup> *Cours d'esthétique*, W. 15 546.

<sup>42</sup> A. Peperzak, dans son article « Hegels Pflichten- und Tugendlehre », in *Hegel-Studien* 1982, p. 67, affirme à juste titre que « le contenu d'une morale concrète est établi dans la [seule] introduction de la *Sittlichkeit* ».

de la moralité constitue une affirmation militante de la faculté du sujet à vouloir par lui-même. L'auteur des *Principes de la Philosophie du droit* prend nettement ses distances avec les doctrines qui soutiennent que l'homme est impuissant à désirer le bien en tant que tel, ou encore qu'il peut être tenu pour comptable d'actions non voulues – toutes doctrines dont le dogme du péché originel constitue l'expression la plus achevée. On sait d'ailleurs que, si Hegel parle abondamment de la chute, son discours est alors fort hétérodoxe. Il se montre en effet réservé à l'égard de l'imputation du péché au seul « premier homme » comme à l'égard de sa transmission héréditaire<sup>43</sup>, et interprète le récit de la *Genèse* comme la représentation de la sortie de l'état de l'immaturation et l'accès, précisément, à la moralité comme capacité à opter pour le bien ou pour le mal : *agere aude !* dit en quelque sorte le serpent<sup>44</sup>. Outre la dénonciation des sophismes qui exonèrent abusivement l'homme de sa responsabilité, le texte de la moralité apparaît donc comme une plaidoirie constamment reprise en faveur de l'homme qui pourrait être injustement condamné. Certes, Hegel vise probablement l'institution judiciaire, souvent expéditive dans l'affirmation de la culpabilité de l'accusé. Mais, plus fondamentalement, il s'en prend à toutes les doctrines qui, postulant l'indignité métaphysique de l'homme, se donnent un argument trop facile pour le condamner moralement.

---

<sup>43</sup> Voir les *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3 (die vollendete Religion), hrsg. von W. Jaeschke, p. 225. Le même texte, p. 248, insiste sur le fait que la rédemption, propre à l'esprit absolu, ne supprime pas l'imputation morale telle qu'elle apparaît dans l'esprit objectif.

<sup>44</sup> Parmi les très nombreux textes de Hegel sur ce thème, voir Ilting 4, p. 370-371. Pour l'origine du concept d'une innocence qui se réduirait à l'ignorance, voir notamment Sénèque, *Lettre CX à Lucilius*, 46.