

**Crise cosmologique et crise des valeurs :
la réponse höslienne au double défi de la philosophie de l'écologie**

Charlotte Luyckx
(Université catholique de Louvain)

Dans une série de conférences à Moscou en 1989, le philosophe germano-américain Vittorio Hösle développe une philosophie de l'écologie qui, dans la ligne de Hans Jonas, constitue une réflexion sur les représentations de l'homme et de ses rapports à la nature tels qu'ils influencent la situation actuelle de crise écologique¹. Mise en relation avec ses ouvrages portant sur le pragmatisme transcendantal et le dépassement de celui-ci par l'idéalisme objectif de l'intersubjectivité², l'approche höslienne présente la double particularité d'aborder la réflexion écologique à partir d'une préoccupation cosmologique (et pas strictement éthique, politique, technique ou économique), et de l'aborder en lien direct avec le problème du relativisme éthique. Cet éclairage singulier de la question nous permet d'envisager philosophiquement l'écologie comme devant faire face à une double difficulté : d'une part développer une approche capable de proposer une alternative à la cosmologie moderne, et d'autre part le faire sans nier ni les acquis du tournant linguistique et de la philosophie postmoderne, ni la possibilité d'un fondement de l'éthique par la raison.

La crise cosmologique et la crise du fondement de l'éthique jouissent, dans l'œuvre de Hösle, d'une certaine indépendance, et peuvent être abordées séparément³. Cet article prétend mettre en lumière les liens qui les unissent en insistant sur la relation de complémentarité qu'elles entretiennent. Pour cela, nous développerons notre argumentaire en plusieurs temps. Pour commencer, nous aborderons l'analyse höslienne de la crise écologique comme crise de la cosmologie dualiste moderne. Nous pencherons ensuite sur la problématique de la fondation ultime de la raison, dans la perspective de la recherche d'une réponse à la crise des valeurs qu'il identifie dans la philosophie actuelle. Puis nous tâcherons, sur base d'une

¹ V. Hösle, *Philosophie de la crise écologique* (1991), Paris, Payot et Rivages, 2011.

² V. Hösle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, Paris, Théétète, 2004 ; V. Hösle, *L'idéalisme objectif* (1987), Paris, cerf, 2001.

³ Le problème cosmologique est développé dans V. Hösle, *Philosophie de la crise écologique*, alors que les deux autres ouvrages cités portent directement sur la question de la crise des valeurs et sur la possibilité d'une fondation ultime de la morale.

analyse des liens entre les deux crises – cosmologique et axiologique – d’expliciter la façon dont *l’idéalisme objectif de l’intersubjectivité* prétend leur apporter des solutions. Nous envisagerons enfin trois critiques majeures à l’égard de la position höslienne, vis-à-vis desquelles, en guise de conclusion, nous nous positionnerons à la première personne.

I. Les enjeux cosmologiques de la crise écologique

« Le niveau de vie occidental n’est pas universalisable ni, par conséquent, juste »⁴. Tel est le constat qui sert de point de départ et de levier à l’élaboration par Hösle d’une philosophie de l’écologie. Dans une veine jonassienne, le philosophe considère qu’un changement du mode de vie occidental ne consiste pas uniquement en une série d’aménagements techniques⁵ (quant à l’efficacité énergétique des technologies par exemple), ni même une série d’amendements sur le plan économique-politique⁶ (concernant l’intégration du paramètre écologique dans le calcul économique classique par exemple, ou la mise en place d’un ensemble de normes contraignantes). Ce changement de mode de vie doit porter plus fondamentalement sur les représentations de l’homme et de ses rapports à la nature, qui sont aux racines du problème. Nous lisons ainsi :

« Comme Jonas l’avait pressenti, il est naïf d’espérer pouvoir résoudre le problème simplement au moyen de techniques environnementales. C’est d’une modification de notre rapport à la nature, mais aussi d’une révision de nos valeurs dont nous avons besoin. Sinon, il est à craindre que la prolifération de nos besoins devienne plus rapide encore que l’augmentation à l’infini de notre idéal d’efficacité »⁷.

Un changement au plan des valeurs dominantes de la société occidentale doit passer par une relecture de leur sol cosmologique d’émergence. L’approche höslienne s’adresse ainsi aux fondements ontologiques de la cosmologie dominante qui président à la constitution de la *Weltanschauung* actuelle. À partir d’une analyse des bifurcations historiques qui ont conduit à la vision actuelle de l’homme et de la nature, Hösle affirme la nécessité du

⁴ V. Hösle, *Philosophie de la crise écologique*, p. 18.

⁵ Lesquels reflètent l’usage de la raison technique, qui porte sur les moyens en vue de la réalisation d’une fin. Une réflexion sur les fins ne peut être une réflexion technique elle-même, mais suppose la réhabilitation de la raison axiologique, dont les jugements sont de type catégorique et non plus hypothétique.

⁶ En effet, Hösle défend l’idée d’une primauté de l’éthique sur l’économique étant donné l’inévitabilité des assertions normatives dans tout système économique (V. Hösle, *Philosophie de la crise écologique*, p. 92-95).

⁷ *Ibid.*, p. 18.

développement d'une métaphysique susceptible d'en corriger ce qu'il considère comme des « erreurs d'aiguillage » dans l'histoire des idées⁸.

Les deux éléments-clés dont Höhle analyse historiquement l'émergence, et ce dans la perspective d'un dépassement de la crise écologique, du point de vue cosmologique, sont la vision dualiste de la relation homme-nature et la négation de la valeur propre de la nature. C'est donc la vision cartésienne imprégnant l'ensemble de la pensée moderne qu'il s'agit de dépasser.

A. Sortir du modèle cartésien

On trouve chez Descartes, nous dit Höhle, l'aboutissement d'un processus qui, des cultures archaïques au Moyen Âge en passant par le monde grec, va dans le sens d'une tendance de la subjectivité à s'élever au-dessus du monde. La subjectivité, dans sa forme la plus absolue, devient chez Descartes l'élément central qui fonctionne comme le point d'Archimède de toute connaissance du monde. La valorisation exclusive de la subjectivité et l'instrumentalisation de tout ce qui existe en dehors de l'humain vont de pair. Cette polarisation exclusive de la valeur dans la sphère subjective trouve à s'exprimer de façon paradigmatique dans la démarche scientifique⁹ :

« Avec cette métamorphose du monde naturel en *res extensa* quantifiable et mathématisable, la physique s'est élevée en modèle idéal des sciences naturelles, sur lequel la biologie allait devoir prendre exemple. Dès lors cesse la relation intellectuelle et affective que l'être humain avait jusque-là entretenue avec la nature : devenue l'autre de l'être humain, la nature peut donc être soumise à notre absolue souveraineté »¹⁰.

La dénégation de toute subjectivité à la nature entraîne, dans le même temps, la dénégation pour elle de toute finalité. Les sciences modernes se sont ainsi développées, dans le sillage cartésien, comme de lentes « dételéologisation » et « désobjectivisation »¹¹ de la nature. Ce processus

⁸ Les termes « cosmologie », « ontologie » et « métaphysique » sont caractérisés, dans le cadre de cet article, de la façon suivante : le terme « cosmologie » fait référence à la doctrine du monde naturel, le terme « ontologie » fait référence à l'être en général, et le terme « métaphysique », souvent utilisé comme synonyme d'ontologie, inclut spécifiquement la référence à une dimension transcendante.

⁹ Cette critique n'engendre pas un rejet de la science, mais un élargissement et une réflexion sur les conditions de possibilité de la démarche scientifique qui trouve, selon Höhle, son expression la plus exacte dans l'idéalisme objectif dont il fait l'apologie.

¹⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

est accompagné et renforcé par le pouvoir grandissant des techno-sciences qui permettent l'étendue du règne de la subjectivité. L'univers technique créé par la subjectivité, dans une tentative de recréer la nature et de l'améliorer, ne peut, à son tour, manquer d'influencer la façon dont nous avons appris à faire l'expérience du monde.

« Nul doute que de vivre et de grandir dans un monde dominé par l'illusion que le réel n'est constitué que d'artéfacts ne contribue à renforcer la conception cartésienne de la nature qui précisément nie toute possibilité de relation émotionnelle entre l'être humain et la nature »¹².

La représentation cartésienne de la relation homme-nature et sa matérialisation dans l'univers technique entrent ainsi dans une relation de co-influence et de renforcement réciproque dont il s'agit, à l'heure actuelle, de s'extirper. Ici encore, la solution ne peut venir exclusivement d'un changement des pratiques : étant donné la relation circulaire entre les idées et les pratiques, un véritable changement des pratiques ne pourra s'effectuer qu'en relation avec un travail sur les représentations.

B. Double défi du dépassement de la modernité

Il s'agit donc, pour Höhle, de dépasser le modèle dualiste moderne jugé inadéquat pour faire face à la crise écologique. Mais ce dépassement ne pourra prétendre à une véritable dimension prospective que s'il se rend capable de relever les deux défis suivants.

Le premier défi consiste à maintenir la reconnaissance d'une spécificité de l'humain et de ce qui, à travers l'essor de la subjectivité moderne, a permis un développement autant scientifique que social sans précédent dans l'histoire humaine. Ce n'est pas d'une négation de la subjectivité dont il est question chez Höhle, mais bien au contraire d'un élargissement des frontières de la subjectivité. Le sujet est amené à prendre conscience des conditions-cadres à l'intérieur desquelles il se déploie et de ses liens fondamentaux au réel naturel. Ce premier défi renvoie à ce que Höhle caractérise comme une ambiguïté ontologique fondamentale de la relation homme-nature : l'homme est en même temps produit de la nature, mais il est également capable de la transcender et de se positionner comme son autre. Et c'est simultanément selon ces deux modes de relation que nous devons envisager le rapport de l'homme à la nature.

¹²*Ibid.*, p. 83.

En d'autres termes encore, ce premier défi renvoie à l'exercice de rendre compatibles deux positions apparemment incompatibles : l'idée, d'inspiration kantienne, selon laquelle la réalisation de l'homme – c'est-à-dire la conquête de sa liberté – passe par un mouvement d'émancipation vis-à-vis du monde naturel, et l'idée selon laquelle l'homme n'atteint sa pleine réalisation qu'à travers la reconnaissance de son appartenance fondamentale à la totalité de la nature, valorisée en elle-même¹³.

« Le vœu majeur de notre temps me semble adéquatement formulé dans l'aspiration à une philosophie de la nature qui cherche à concilier l'autonomie de la raison avec une valorisation intrinsèque de la nature »¹⁴.

Le deuxième défi fondamental, à l'heure de penser un nouveau paradigme écologique, repose dans le fait que ce renouveau n'en vienne pas à signifier une régression en deçà de la modernité, une nostalgie d'un âge d'or révolu, mais se rende toutefois capable de renouer avec la « ferveur antique envers le cosmos ». Il s'agit donc de ne pas assimiler le non-moderne et le pré-moderne¹⁵. Une fois identifiés certains problèmes au sein de la pensée moderne (comme le dualisme ou la réification du monde naturel), la tentation est grande de rejeter en bloc la modernité et d'en abandonner les acquis. On entre, ce faisant, dans une démarche que Hösle qualifie de régressive.

« Revendiquer un retour en arrière afin de corriger les erreurs d'aiguillage comporte le risque d'une régression intellectuelle et de l'abandon d'acquis fondamentaux et inaliénables de l'époque moderne »¹⁶

Pour lui, c'est bien sur le sol même de la subjectivité moderne qu'une transformation doit s'opérer¹⁷ dans la perspective d'une réconciliation de

¹³ Au sujet de ces deux aspirations, telles qu'elles s'expriment au XVIII^e siècle dans le débat entre la philosophie des Lumières et le romantisme allemand, voir C. Taylor, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

¹⁴ V. Hösle, *Philosophie de la crise écologique*, p. 28.

¹⁵ On trouve chez le philosophe américain Ken Wilber l'expression de ce deuxième défi qu'il nomme la « pre-transfalacy », c'est-à-dire la confusion entre un état qui transcende un état initial et un état qui régresse à un état antérieur à l'état initial. Ainsi, par exemple, il est fréquent de confondre un paradigme « transmoderne » avec un paradigme « prémoderne », étant donné leur point commun : être « non moderne ». À ce sujet cf. K. Wilber, *Les trois yeux de la connaissance. La quête du nouveau paradigme*, Paris, Éditions du Rocher, 1987, 137-168, ou K. Wilber, *Ecology, sex and spirituality. The spirit of evolution*, Cambridge, Shambhala books, 1995.

¹⁶ V. Hösle, *Philosophie de la crise écologique*, p. 28.

¹⁷ Certains appellent de leurs vœux une régression plus importante encore : « On ne pourra contester que plusieurs penseurs soucieux d'écologie – Heidegger le premier – soient tombés dans le piège. Ainsi, plus on fait remonter loin dans l'histoire l'erreur d'aiguillage,

l'homme avec la nature. Mais cette réconciliation ne sera par ailleurs possible que dans un cadre ontologique autre que celui de la modernité

« Si la crise écologique prend sa source dans des bifurcations historiques qui ont conduit à certaines valeurs, à certaines catégories, on ne peut prétendre à un changement radical sans passer par une révision de ces valeurs et de ces catégories. (...) Le développement actuel ne doit pas être poursuivi : de nouvelles stratégies d'aiguillage s'avèrent incontournables »¹⁸

C. L'idéalisme objectif et la crise écologique

Penser l'homme dans son rapport d'appartenance et de transcendance par rapport à la nature, et penser un nouveau paradigme écologique comme non strictement moderne sans régresser vers la prémodernité, voici les deux défis que cherche à relever Höslé et qui vont en notre sens motiver chez lui l'adoption du cadre de l'idéalisme objectif. En effet, comme nous le verrons, l'idéalisme objectif, dans la perspective du néo-hégélianisme de Höslé, n'est pas dualiste – l'esprit absolu fonctionne comme troisième terme unificateur entre le sujet et l'objet – et permet de ce fait de penser la valeur propre de la nature sans nier l'importance de l'essor de la subjectivité.

« Il me semble manifestement que cette négation d'une nature existant en soi ne rend pas justice premièrement à nos intuitions, deuxièmement aux sciences de la nature, et troisièmement au désir de retrouver ce respect pour la nature qui se perd de plus en plus dans la philosophie moderne, mais que notre temps rend plus que tout autre nécessaire. En revanche, ces trois défauts sont dépassés dans un idéalisme objectif. Car pour un idéalisme objectif en effet, la nature est réelle, elle est le fondement de toute subjectivité et de toute intersubjectivité finies et les précèdent en tant que telles. Mais comme elle est constituée par la sphère de l'idéal, on peut partir de l'idée qu'elle n'est pas étrangère à l'esprit »¹⁹.

L'idéalisme objectif constitue le sol métaphysique permettant de faire face adéquatement aux deux défis susmentionnés et de dépasser la modernité, pour autant qu'y soit intégrée la catégorie qui constitue le cœur de la philosophie contemporaine : la catégorie de l'intersubjectivité.

plus la régression est grande ; certains la situent par exemple bien avant Descartes, chez les Grecs ou carrément au niveau du Dieu de l'Ancien Testament » (*ibid.*, p. 28).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ V. Höslé, *La crise du temps présent*, p. 211

II. La crise du fondement

Comme nous l'avons mentionné en introduction, l'adhésion à l'idéalisme objectif répond chez Höhle à une double préoccupation : celle du dépassement du dualisme moderne d'une côté, celle du dépassement du relativisme éthique de l'autre. Nous avons déjà abordé la première de ces deux préoccupations. Nous pouvons résumer la seconde en disant que l'on trouve chez Höhle l'idée que la philosophie contemporaine est co-responsable non seulement de l'état de crise actuelle (écologique notamment), mais également de notre incapacité à mettre en place des dispositifs permettant de la surmonter. En effet, il considère que la négation de la possibilité d'une fondation rationnelle des valeurs et des normes, qui constitue le *plus petit dénominateur commun* de la philosophie contemporaine, détruit dans l'œuf tout dispositif potentiellement capable de venir à bout de la crise de société que nous traversons actuellement. Cette négation d'une fondation rationnelle des valeurs, c'est-à-dire le relativisme, génère un cynisme généralisé et détruit le potentiel évolutif spirituel de notre culture :

« Le relativisme et l'irrationalisme sont à la cause du déclin possible de la culture européenne parce qu'ils sont en train de détruire toute faculté de réagir de façon adaptée aux défis du temps, parce qu'ils anéantissent le système immunitaire intellectuel et psychique »²⁰.

Höhle appelle de ses vœux une philosophie qui puisse encourager l'exercice de la raison et la croyance en des valeurs et des devoirs moraux. L'idéalisme objectif de l'intersubjectivité constitue un cadre de pensée privilégié dans cette perspective : il apparaît non seulement comme propice à l'avènement d'une éthique écologique valable, mais également comme un modèle pouvant faire l'objet d'une justification ultime de l'éthique, et de ce fait, de dépasser le relativisme.

A. L'idéalisme objectif et le problème du fondement

Pour comprendre le lien entre la question de la fondation ultime et l'idéalisme objectif, nous devons, en suivant la logique argumentative de l'auteur²¹, faire le détour par le pragmatisme transcendantal de Karl Otto

²⁰ V. Höhle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, p 31.

²¹ Deux versions de l'argument existent, dans *L'idéalisme objectif* et dans *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*. Le « détour » par la pensée d'Apel est surtout développé dans le second de ces deux ouvrages.

Apel, qui constitue aux côtés de Hans Jonas, l'un des principaux maîtres à penser de Vittorio Hösle. Ce dernier trouve chez Apel une théorie de la fondation ultime qu'il reprend à son compte en y apportant un amendement significatif concernant son statut ontologique. Le pragmatisme transcendantal de Apel, caractérisé par Hösle comme une philosophie transcendantale de l'intersubjectivité, permet, mieux que toute autre approche, de démontrer la justesse de l'intersubjectivité, laquelle est présentée comme « centre de gravité spirituel de la philosophie du XX^e siècle »²². Mais si le pragmatisme transcendantal d'Apel interpelle particulièrement Hösle, c'est parce qu'il développe à partir de la catégorie de l'intersubjectivité un argument formel en faveur de la fondation ultime de l'éthique. Au sens de Hösle et de Apel, une proposition a trouvé une fondation ultime « lorsqu'il n'est pas possible de manière sensée d'affirmer, par rapport à elle, qu'en faisant certaines présuppositions non nécessairement fausses, on pourrait à juste titre la révoquer en doute »²³. Cette fondation ne peut pas être empirique (sous peine de commettre *l'erreur naturaliste*²⁴), et elle ne peut pas non plus être déduite ni découler de la logique formelle²⁵. Des principes peuvent-ils, dès lors, être fondés ? Dans le cadre d'une analyse propositionnelle, cette question renvoie à la question de savoir s'il existe des énoncés *synthétiques a priori*, c'est-à-dire des énoncés qui ne fonctionnent pas sur le mode hypothétique (dont la nécessité est conditionnelle, dérivée d'autres propositions) mais sur le mode catégorique, sans pour autant présenter un contenu propositionnel tautologique.

La réponse d'Apel engage des arguments réflexifs²⁶ en lien avec la théorie de l'intersubjectivité. La preuve de la nécessité d'une fondation ultime ne peut en définitive reposer sur une preuve directe (car cela générerait une régression à l'infini), mais fait l'objet d'une preuve par la négative qu'il qualifie d'*apagogique* (preuve par l'absurde). L'argument d'Apel est le suivant : celui qui argumente présuppose toujours déjà, d'une part, qu'il peut, au sein du discours, parvenir à des résultats « vrais », c'est-à-dire qu'il y a de la vérité, et d'autre part que son partenaire dialogique est en principe capable de reconnaître la vérité (c'est-à-dire qu'il est reconnu

²² V. Hösle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, p. 56.

²³ *Ibid.*, p. 141-142.

²⁴ L'erreur naturaliste ou « naturalistic fallacy » consiste à déduire des jugements de valeur à partir d'un état de fait (ou, dans les termes huméens, déduire un *devoir être* à partir d'un jugement portant sur l'*être*).

²⁵ « Où est la contradiction analytique dans l'énoncé sans aucun doute non-éthique « tue autant d'hommes que possible sans te faire arrêter » (V. Hösle, *op. cit.*, p. 115).

²⁶ Pour une analyse détaillée de Hösle concernant l'argumentation d'Apel cf. V. Hösle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, p. 102-125.

comme personne). Ces présuppositions constituent ainsi des énoncés *synthétiques a priori* de l'argumentation. Ils ne peuvent être niés sans que celui qui les nie ne se nie également à lui-même la compétence argumentative. Même celui qui interrompt l'argumentation continue d'argumenter s'il motive son action. Celui qui renonce à argumenter, son comportement perd toute signification pour les argumentants.

Apel déduit de ces *énoncés a priori* un système de norme qui reste strictement procédural²⁷. Chez lui, seules les normes procédurales sont valides a priori, ce qui constitue la différence fondamentale avec Höhle²⁸. Il n'en reste pas moins qu'aux yeux de ce dernier, l'enjeu de l'argumentation d'Apel est crucial pour l'éthique car, dans les situations où il n'y a pas de contrôle probabiliste ou faillibiliste par l'expérience (*i.e.* dans le domaine éthique, qui se distingue de ce fait du domaine empirique), seule la théorie de la fondation ultime (qui suppose comme nous l'avons dit, l'existence d'énoncés *synthétiques a priori*) peut vaincre le nihilisme éthique sans s'exclure de la sphère de la rationalité et de l'argumentation (comme le ferait une référence à une intuition objective mais non démontrée par l'argumentation rationnelle, dans la veine que Höhle qualifie d'*irrationaliste*). Par ailleurs, l'idée d'un impératif catégorique n'est possible que s'il existe une connaissance non hypothétique, donc si la connaissance *synthétique a priori* est possible²⁹.

B. L'argument de Höhle

Höhle reprend à son compte la structure argumentative d'Apel, mais alors que chez ce dernier la valeur de la preuve se situait dans le registre d'une position constructiviste, la preuve de la fondation ultime revêt, chez

²⁷ Les normes fondamentales chez Apel se formulent de la façon suivante: 1. Argumente rationnellement. 2. Efforce-toi d'obtenir un consensus rationnel. 3. Efforce-toi d'obtenir, chaque fois que tes intérêts coïncident avec ceux d'autres personnes, un consensus pratique raisonnable avec elles. 4. Efforce-toi toujours de contribuer à la réalisation (au long cours) des conditions qui se rapprochent de la réalité de la communauté idéale de communication, et soucie-toi toujours de la conservation des conditions déjà existantes de la réalité possible d'une communauté idéale de communication.

²⁸ Autant les normes formelles sont suffisantes, dans un certain sens, pour fonder l'agir moral (à la question : pourquoi faut-il être moral ? Apel répondra que la question implique l'acceptation des règles de l'organisation rationnelle), autant, dans un autre sens, plus existentiel, une telle réponse formelle ne peut être considérée comme suffisante, car cette question fait appel, dans les termes de Höhle, à un discours « d'harmonie métaphysique ou religieuse ». *Ibid.*, p. 128-130.

²⁹ Cet aspect est crucial parce qu'Höhle reprend à son compte la structure des impératifs catégoriques kantien, auxquels il apporte, comme nous l'évoquerons, un triple amendement.

Hösle, une valeur ontologique. La structure de l'argumentation³⁰ est la suivante :

- i. Il existe une connaissance synthétiques a priori
- ii. S'il existe une connaissance synthétique a priori non hypothétique, alors ses lois sont en même temps les lois de la réalité.³¹
- iii. Il existe une connaissance non hypothétique a priori et ses lois sont en même temps les lois de la réalité

L'argument donné en faveur de *i* est semblable à celui d'Apel : la négation de *i*³², à savoir l'affirmation « toute connaissance est hypothétique », constitue une contradiction. En effet, cette proposition présente elle-même une structure non hypothétique. Pour sortir de la contradiction, cette proposition devrait également présenter une structure hypothétique. Dans ce cas, nous dit Hösle, elle cesse d'être contradictoire pour devenir tautologique : « Si on présuppose que tout acte de connaissance part de présupposés qui ne peuvent être démontrés, alors il n'y a pas d'acte connaissant sans présupposés »³³.

L'affirmation *i.a.* « Il ne peut pas exister de connaissance non hypothétique a priori » est donc auto-contradictoire. Mais que dire de l'affirmation suivante *i.b.*, qui réfuterait également *i*, tout en prenant acte de la difficulté de *i.a.* : « Sous certaines conditions, il n'y a pas de connaissance non hypothétique *a priori* ; sous d'autres conditions, il y en a une » ? Cette dernière proposition, si elle est vraie, réfuterait effectivement *i*, car *i* pose la nécessité et non la possibilité d'une connaissance synthétique *a priori*. Hösle montre qu'*i.b.* présente une inconsistance similaire à *i.a.* En effet, nous dit-il, l'absolu est soit impossible, soit nécessaire. L'idée d'un absolu contingent est une contradiction dans les termes. Cette contradiction se reflète dans l'affirmation du caractère conditionnel (« sous certaines conditions ») d'une connaissance dont on affirme en même temps qu'elle est inconditionnelle (une connaissance non hypothétique *a priori*). L'argument

³⁰ Nous avons choisi de reprendre la structure de l'argument qu'il donne dans *l'idéalisme objectif* plutôt que dans *la crise du temps présent*, car même si ce deuxième texte est plus récent, l'auteur lui-même affirme dans sa préface préférer l'argumentaire dans sa première mouture. On peut trouver un résumé plus détaillé que le nôtre de l'argument chez J.-M. Ferry, *La religion réflexive*, Paris, Cerf, 2010, p. 171-185. L'argument lui-même est développé par Hösle dans les pages 55 à 76 de *L'idéalisme objectif*.

³¹ C'est-à-dire que *i* possède une valeur ontologique.

³² Traditionnellement, la négation de *i* est illustrée de façon paradigmatique par le « trilemme de Münchhausen » qui affirme le caractère hypothétique de toute démonstration.

³³ V. Hösle, *L'idéalisme objectif*, p. 82.

en faveur de *i* est ainsi obtenu, par la négative, c'est-à-dire en montrant l'inconsistance de sa négation (*i.a.* et *i.b.*).

L'argument en faveur de *ii* est développé selon une structure analogue, à la différence toutefois qu'il se déploie à partir d'une contradiction non plus analytique mais dialectique. En effet, Hösle analyse les deux négations possibles de *ii*, montre leur inconsistance, et conclut donc en la nécessité de *ii*. La première, *ii.a.*, consiste en l'affirmation suivante : « S'il existe une connaissance non hypothétique a priori, alors ses lois ne peuvent avoir aucun rapport avec la réalité »³⁴. L'inconsistance de cette affirmation repose dans le fait qu'elle affirme dans le même temps l'impossibilité de connaître la réalité, et une certaine connaissance des lois de la réalité. En effet, si nous n'avons aucune façon de connaître les lois de la réalité, nous ne pouvons pas non plus affirmer qu'elles sont nécessairement différentes de notre pensée. La formulation *ii.b* prend acte de cette difficulté et opère, comme cela a été le cas entre *i.a.* et *i.b.*, un passage de la nécessité à la possibilité : « S'il existe une connaissance synthétique a priori, alors il est possible que ses lois n'aient aucun rapport avec la réalité » (*ii.b*). Cela signifie que « sous certaines conditions, ses lois ont un rapport avec la réalité, sous d'autres non ». En affirmant cela, *ii.b* présente une inconsistance analogue à *i.b* : la proposition *ii.b* constitue un acte de pensée situé en position de surplomb par rapport aux lois de la pensée (la conditionnelle donne aux lois de la pensée une valeur hypothétique). Elle fonctionne donc comme un présupposé d'un autre acte de pensée (portant sur les lois de la pensée). De ce fait, les lois en question perdent leur validité nécessaire et sans présupposés, et *ii.b* en arrive à affirmer quelque chose de similaire à *i.a* et *i.b*, à savoir une négation de la possibilité d'une connaissance synthétique a priori. L'absolu, encore une fois, n'accepte pas les demi-mesures. Nous pouvons de ce fait affirmer *ii* : « Soit il existe une connaissance a priori absolument valable – mais alors elle a en même temps une valeur ontologique -, soit il n'y a pas de telle connaissance »³⁵. Etant donné *i* « il existe une connaissance synthétique a priori », la condition de *ii* est remplie. On peut donc affirmer *iii* : « Il existe une connaissance a priori non hypothétique, et ses lois sont en même temps les lois de la réalité ». CQFD.

³⁴ Cette affirmation correspond selon Hösle à la position kantienne.

³⁵ V. Hösle, *L'idéalisme objectif*, p. 86.

C. Réalisme, idéalisme subjectif, idéalisme objectif

L'idéalisme objectif se distingue ainsi, selon une typologie que Hösle emprunte à Dilthey, non seulement du naturalisme (que Hösle préfère qualifier de « réalisme ») que de l'idéalisme subjectif. En résumé, nous pouvons dire de la position réaliste qu'elle nie l'existence de jugements synthétiques *a priori* (le réalisme affirme *ia* ou *ib*)³⁶, et de l'idéalisme subjectif³⁷ qu'il nie la portée ontologique de tels jugements (l'idéalisme subjectif affirme *iia* ou *iib*). L'idéalisme objectif et l'idéalisme subjectif ont comme point commun de renvoyer aux fonctions constitutives des activités de la conscience, contrairement au réalisme qui présente une conception passive de la connaissance. L'idéalisme objectif partage avec le réalisme l'idée d'une portée ontologique des activités de connaissance.

D. Relativisme

Un point commun majeur entre le réalisme et l'idéalisme subjectif réside dans les conséquences relativistes qu'ils entraînent. Sur le plan de la raison théorique, le réalisme comme l'idéalisme subjectif mènent à une relativisation de la prétention à la vérité de toute connaissance fondée sur les actes de conscience. Dans le cas du réalisme, cela découle de la négation des énoncés synthétiques *a priori*, en vertu de laquelle un empiriste conséquent ne peut affirmer l'existence d'un monde extérieur à la conscience, car cette affirmation est elle-même une proposition synthétique *a priori*³⁸. Dans le cas de l'idéalisme subjectif, ce relativisme est la conséquence de la négation de la portée ontologique des actes de conscience³⁹. Sur le plan de la raison pratique, le réalisme mène au nihilisme : les propositions normatives sont des propositions *synthétiques a priori*, or l'empirisme, en tant qu'il nie

³⁶ En effet, le réalisme affirme que ce qui est donné en premier lieu est une réalité indépendante de la conscience, et fonctionne donc selon une théorie de la vérité par correspondance qui débouche généralement sur un empirisme. Dans une perspective réaliste, on ne peut expliquer l'existence de convictions dont la rationalité ne fait pas de doute (donc d'énoncés *synthétiques a priori*) mais qui ne peuvent trouver de fondation empirique.

³⁷ Comme chez Habermas, Kant ou Appel.

³⁸ V. Hösle, *l'idéalisme objectif*, p. 61.

³⁹ Différentes variantes de ce relativisme existent. Hösle développe particulièrement la variante poppérienne (toute théorie est basée sur les hypothèses qui ne peuvent être fondées ni déduites à partir de données empiriques), kantienne (les connaissances *a priori* sont nécessairement vraies, mais ne correspondent pas à la structure de la réalité, en vertu de la distinction entre les sphères nouménales et phénoménales), et apeliennne (étant donné que les propositions synthétiques *a priori* n'ont pas de portée ontologique, le concept de vérité est formulé dans le cadre d'une théorie du consensus, qui intègre la catégorie de l'intersubjectivité.

l'existence de propositions *synthétiquesa priori* ne peut engendrer une éthique qu'au prix de la « naturalistic fallacy »⁴⁰. L'idéalisme subjectif, dont on trouve un exemple paradigmatique chez Kant et que nous développerons plus loin, n'échappe au relativisme qu'au prix d'une restriction des frontières de la morale à la sphère de la subjectivité humaine, qui interdit d'emblée de penser la valeur propre des êtres non humains.

L'idéalisme objectif est pour Höhle la seule philosophie capable de combiner les vérités du réalisme (l'esprit est produit de la nature) et celles de l'idéalisme subjectif (l'esprit peut, au moyen d'une pensée apriorique, appréhender des structures idéales). L'idéalisme objectif, basé sur un argument réflexif, permet de fonder l'adoption d'une structure idéale qui n'est pas pure projection du sujet, et qui reconnaît que l'essence même de la nature procède d'une structure idéale. L'idéalisme objectif constitue ainsi la synthèse entre le réalisme et l'idéalisme subjectif, tout comme il constitue le cadre de pensée qui permet au mieux de rendre compte de l'argument fondationnel développé ci-dessous, et qui peut dès lors être formulé comme suit – *Il y a des vérités a priori qui ne sont connaissables que par la pensée, et ces vérités dégagent en même temps l'essence de la réalité. Elles ne se réduisent donc pas seulement à des contraintes pour la pensée subjective de la raison humaine.*

E. L'intersubjectivité

L'idéalisme objectif de Höhle se distingue des deux formes majeures de l'idéalisme objectif, à savoir celle d'Hegel et celle de Platon, par l'intégration de la composante intersubjective considérée comme le moment ultime de la réalisation de l'esprit absolu. Seule la médiation intersubjective de la connaissance et de la morale permet de fonder l'éthique. Elle constitue de ce fait une tâche fondamentale non seulement de la philosophie, mais de l'être humain en général.

« Cette unité avec soi-même médiatisée par des relations intersubjectives, qui se comprend en même temps elle-même comme le résultat de l'absolu, constitue la tâche suprême de l'être humain ; c'est elle, et non la pure connaissance de l'absolu, qui représente ce devenir-semblable-à-Dieu, dans lequel l'éthique traditionnelle, dont la fondation ultime relève de la métaphysique, a vu à juste titre la tâche suprême de l'homme, et même le sens dernier de l'univers »⁴¹.

⁴⁰ V. Höhle, *L'idéalisme objectif*, p. 61.

⁴¹ V. Höhle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, p. 204.

Par l'intégration de la composante intersubjective, Höslle se prémunit d'une des critiques majeures adressées à Hegel, qui voyait dans l'esprit subjectif faisant un retour conscient sur lui-même le point culminant de la réalisation de l'esprit absolu. Pour ce faire, Höslle ne nie pas la possibilité d'un accès subjectif à la vérité⁴², mais distingue l'accès privé à l'universel de la réalisation intersubjective de la vérité. Cette dernière constitue chez lui une tâche plus fondamentale que la connaissance privée, permettant la mise en œuvre concrète de l'universel, nécessairement intersubjective.

C'est ainsi que Höslle reprend à son compte les trois sphères de l'être telles que développées par Hegel – l'idée, la nature et l'esprit subjectif – et y ajoute une quatrième sphère, qui est celle de l'intersubjectivité. Ces quatre sphères s'agencent de la façon suivante : nature, esprit subjectif et esprit intersubjectif sont des manifestations de la sphère idéale, l'esprit subjectif s'édifie sur la nature et l'esprit intersubjectif s'édifie sur l'esprit subjectif et sur la nature.

III. L'idéalisme objectif et l'éthique écologique

Nous en arrivons au moment d'explicitier, comme annoncé, les liens existant entre les deux problèmes que nous avons désignés comme étant des éléments-clés de la philosophie de l'écologie höslienne : la crise du relativisme et la crise cosmologique. Ces deux aspects de la pensée de Höslle semblent pouvoir fonctionner de façon indépendante : on peut parler de la question du fondement ultime sans évoquer la question de la cosmologie (et même sans aborder la problématique écologique), tout comme on peut épingle le problème cosmologique sans faire référence à la question de la fondation ultime. Il nous apparaît que ces deux problématiques se rejoignent néanmoins de deux façons : sur le plan théorique, elles trouvent leur point d'unité dans l'adoption du cadre de l'idéalisme objectif, sur le plan pratique, elles entrent dans un rapport de complémentarité qui s'exprime dans l'éthique höslienne.

A. En théorie : l'idéalisme objectif

– *La crise des valeurs.* Une éthique capable d'enrayer la crise écologique actuelle est indispensable si nous voulons éviter que celle-ci perdure et s'intensifie. Or, le domaine de l'éthique, comme celui de l'esthétique, et contrairement aux sciences de la nature ou autre

⁴² L'universel chez Höslle relève de la logique subjective mais n'atteint sa pleine réalisation qu'intersubjectivement.

connaissance empirique – et donc falsifiable –, est d'un type sémantique particulier. Les propositions morales, en tant qu'elles expriment des énoncés normatifs, présentent la structure des propositions catégoriques, c'est-à-dire des propositions *synthétiques a priori*. Et c'est précisément la possibilité de telles propositions qui est mise en doute par une grande part de la philosophie contemporaine, engendrant de ce fait le climat relativiste actuel. Outre la veine que Höhle caractérise comme irrationaliste⁴³, laquelle renonce d'emblée au projet d'une justification – et *a fortiori* d'une fondation – rationnelle de la morale, le relativisme est présent sous différentes formes. Notamment sous sa forme « réaliste » ou « naturaliste », qui ne considère comme valables que les énoncés empiriques et nie donc l'existence d'énoncés *synthétiques a priori*, et sous la forme de l'idéalisme subjectif, qui fonctionne avec des énoncés *synthétiques a priori* tout en niant qu'ils puissent avoir une portée ontologique (par exemple chez Habermas ou Apel).

L'homme se retrouve simultanément face à la possibilité de sa propre extinction en tant qu'espèce, et avant cela face à l'imminence de situations historiques sans précédent, tout en étant incapable d'énoncer des principes moraux suffisamment puissants – c'est-à-dire, selon Höhle, fondés rationnellement – susceptibles d'enrayer le processus. L'idéalisme objectif apparaît dans ce contexte comme le cadre philosophique le plus approprié pour faire face à cette difficulté, car il reconnaît l'existence d'une connaissance synthétique *a priori* ayant une portée ontologique, et constitue ce faisant une alternative au relativisme.

« Car sans principe a priori, il est impossible de fonder des valeurs dernières et des normes catégoriques, et l'affirmation d'une connaissance synthétique a priori semble impliquer nécessairement certaines conséquences métaphysiques dont la validité dans la conscience collective a été de plus en plus remise en question depuis le XIX^e siècle parallèlement à la crise du christianisme »⁴⁴.

D'après Höhle, seul l'idéalisme objectif est donc à même de fonder l'idée que le maintien de l'habitabilité sur la planète constitue un devoir absolu. La validité d'un tel devoir ne peut être pensée comme devant faire l'objet d'un consensus ou comme une option parmi d'autres dans l'univers de la morale.

⁴³ Dans la veine irrationaliste, on retrouve la phénoménologie par exemple, qui n'utilise pas la rationalité comme instance légitimante (l'intuitionnisme nie le moment argumentatif).

⁴⁴V. Höhle: *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, p. 47-48.

– *La crise cosmologique*. Dans le même temps, l'idéalisme objectif apporte une réponse à la crise cosmologique, et plus spécifiquement aux éléments pointés dans la première partie de ce texte, à savoir le dualisme sujet-objet (dont le corrélat est le dualisme homme-nature) et la négation d'une valeur intrinsèque à la nature. Le dépassement du dualisme opéré par l'idéalisme objectif peut s'exprimer de la façon suivante : nous avons vu que l'idéalisme objectif constitue le cadre métaphysique capable de rendre compte de l'existence d'une connaissance *synthétique a priori*. Seule la reconnaissance d'une structure idéale, considérée comme « raison objective », qui ne soit réductible ni à la nature ni à la conscience subjective, permet de comprendre comment une pensée *a priori* est capable d'appréhender la réalité. Selon l'argument développé, la nature doit être quelque chose qui ne soit pas étranger à l'esprit (comme dans l'idéalisme subjectif qui limite la portée des *synthétiques a priori* à la sphère subjective), mais la nature ne peut être considérée non plus comme étant à l'origine, sur le plan de la validité, de l'esprit fini (comme dans le réalisme qui veut que toute affirmation découle de l'expérience, ce qui n'est pas possible dans le cas des *synthétiques a priori*). Il existe, dans le réel, une sphère idéale, absolue, dont procèdent de la même manière la nature et l'esprit fini. Les *synthétiques a priori* constituent une voie d'accès à cette sphère idéale⁴⁵. Cette dernière constitue le fondement de tout être et de toute prétention à la validité, de toute norme et de toute valeur.

« Elle [la raison objective] est l'ensemble de toutes les vérités a priori qui déterminent l'être au monde et qui sont saisies par la pensée finie qui fait retour sur elle-même »⁴⁶.

S'opère ainsi une forme de triangulation qui permet d'échapper aux dichotomies du dualisme. Alors que Descartes avait établi une différence essentielle entre la sphère de la subjectivité– la *res cogitans* – et celle de la nature – conçue comme *res extensa* –, dans l'idéalisme objectif, la nature n'est pas étrangère à l'esprit : elle est constituée ultimement par les mêmes lois qui régissent la pensée subjective et intersubjective.

En effet, la nature, dans l'idéalisme objectif, est non seulement réelle (contrairement à ce qui découle d'un idéalisme subjectif conséquent), mais encore elle est le fondement de toute subjectivité et de toute intersubjectivité finies, et les précèdent. Toutefois, elle ne les précède pas au sens du réalisme, qui ne peut accorder une *valeur* à la nature qu'au prix de l'« erreur

⁴⁵ Les propositions *synthétiques a priori* n'épuisent cependant pas l'absolu.

⁴⁶V. Hösle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, p. 193.

naturaliste » soulignée par Hume. Ce qui fonde la valeur de la nature, c'est qu'elle participe de l'« esprit », de l'« absolu » ou encore de la « raison objective ». Ce qui fonde la dignité des sphères subjectives et intersubjectives est déjà présent dans le réel naturel à un degré moindre de réalisation. La différence entre la sphère subjective et la nature reste bien réelle, mais cette différence se conçoit ici en termes de degré et non en termes d'essence. L'élaboration d'une hiérarchie de valeur au sein de laquelle nous pouvons affirmer, dans le même temps, la valeur de l'homme et la valeur de la nature, devient possible.

« L'idéalisme objectif reconnaît dans la nature une création de l'absolu dans laquelle il ne faut pas intervenir sans raison. La nature est quelque chose qui précède tout faire, et qui doit donc dans cette mesure être considérée comme une image de l'inconditionné. Si cette attitude envers elle disparaît complètement, l'être absolu se retire lui aussi des hommes, et des processus de déclin de la civilisation humaine deviennent inévitables. Concrètement : si la nature devient, comme dans la technique moderne, un pur objet qui se tient à notre disposition, alors la base concrète de la foi en quelque chose d'intangible est anéantie ; mais par là non seulement la nature, mais aussi la civilisation humaine se trouvent mises en danger, un danger qui ne peut être surmonté que quand l'inconditionné de la loi morale est reconnu et ressenti »⁴⁷.

B. En pratique : la loi morale et l'impératif catégorique kantien

Nous comprendrons les liens inextricables qui unissent les deux problématiques sur le plan d'une philosophie pratique à travers l'explicitation de la forme que revêt l'éthique höslienne. Dans « La philosophie de la crise écologique », Hösle recourt à l'éthique universaliste kantienne comme base de son propre positionnement normatif. Seule, en effet, la forme catégorique des impératifs kantien est adéquate pour orienter l'agir collectif. Il salue la révolution formelle de la loi morale auto-instituée, la reconnaissance de droits humains universaux ainsi que sa conception de la liberté : la liberté n'est pas conçue chez Kant de façon purement formelle, comme la capacité de faire ce que l'on veut. Le philosophe met plutôt l'accent sur l'importance de la volonté bonne, jugée indispensable dans le cadre de la crise écologique actuelle. Au nom de ce qui a été dit précédemment, Hösle apporte néanmoins un triple amendement à la pensée kantienne. Le premier consiste en l'intégration d'une dimension

⁴⁷ V. Hösle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, p. 211.

métaphysique, le second porte sur le contenu de la loi morale, le troisième se concentre sur le problème de la motivation⁴⁸.

Le premier amendement est celui qui nous intéresse plus spécifiquement en tant que qu'il explicite la réponse « métaphysique » de Höhle devant la crise cosmologique, et signe de ce fait l'union des deux problématiques : la portée des impératifs catégoriques ne peut être restreinte à la subjectivité humaine. Ils supposent en dernière instance une métaphysique du type de l'idéalisme objectif.

Le dualisme entre le monde des normes et le monde des faits, justifié chez Kant par l'argument humien de l'impossibilité de déduire les premiers à partir des seconds, entraîne une dénégation de toute dignité intrinsèque à la nature. Or, la réhabilitation d'une telle dignité ne peut passer par le retour à une ontologie « aristotélicienne »⁴⁹, qui ne pourrait éviter l'écueil naturaliste. Il doit donc, comme nous l'avons vu, passer par l'adoption du cadre de l'idéalisme objectif, considérant la loi morale comme antérieure, sur le plan de la validité, au monde sensible, et, *a fortiori* à la sphère de la subjectivité.

« Je maintiens à la suite de Kant, et contre toute forme d'aristotélisme, que la loi morale appartient à un monde idéal à part entière. Mais cette loi n'est pas pour autant ontologiquement et radicalement hétérogène au monde naturel : elle en est plutôt le fondement. Au cours de l'évolution de la nature, qui culmine avec la constitution de l'esprit, le monde idéal est présent. Dans la mesure où la nature participe des structures de ce monde idéal, elle possède une valeur intrinsèque »⁵⁰.

Ce faisant, Höhle conteste la séparation opérée entre le noumène et le phénomène (dont l'argument peut être formalisé sous la forme de la proposition *iii*) tout en maintenant la pertinence de l'argument humien : les normes et les faits trouvent leur fondement dans une subjectivité absolue qui constitue leur fondement normatif. Ainsi, les faits sont dotés d'une portée normative qui ne tombe pas sous le joug du sophisme naturaliste : les

⁴⁸ Nous ne développerons, par souci de concision, que les deux premiers lesquels concernent plus directement notre propos. Le troisième amendement peut être résumé de la façon suivante : d'une part Kant met l'accent sur les motivations de l'action plutôt que sur ses conséquences, d'autre part, l'anticipation spontanée et innée des conséquences de nos actions morales est rendue inopérante par la complexification des relations de cause à effet (cette complexification étant elle-même liée à la complexification des techniques modernes). S'ensuit un devoir de diffusion claire des prémisses de la part du monde scientifique, et un devoir d'information critique de la part de la société civile.

⁴⁹ Il s'agit là de la voie empruntée selon Höhle par Jonas, lorsqu'il postule un monisme de l'être.

⁵⁰ V. Höhle, *Philosophie de la crise écologique*, p. 102.

normes ne découlent pas des faits, mais, à travers eux, de la sphère idéale qui constitue leur fondement.

Par conséquent, alors que chez Kant la sphère de la raison pratique est envisagée de façon relativement indépendante de la métaphysique, qui relève de la raison théorique (dans sa dimension nouménale), l'approche höslienne passe par un argument métaphysique démontré à partir d'arguments réflexifs. Cela permet à Hösle d'élargir la sphère de la morale à l'extérieur des frontières de la subjectivité humaine et de reconnaître une dignité intrinsèque à la nature.

Ceci nous conduit au second amendement apporté par Hösle à l'éthique kantienne, qui porte sur le contenu de la loi morale. Étant donné le cadre métaphysique de l'idéalisme objectif, la nature cesse d'être totalement exempte de subjectivité et donc de valeur propre. Elle peut dès lors faire l'objet de devoirs moraux, jusque là exclusivement réservés à la sphère de la subjectivité humaine.

« Cela découle de ce qu'elle fait partie intégrante des structures idéales – elle « matérialise » des valeurs qui ne doivent pas être supprimées sans nécessité, c'est-à-dire sans que cette atteinte aux valeurs ne puisse être justifiée par la préservation d'une valeur supérieure »⁵¹.

Cette valorisation de la nature ne passe pas, comme dans divers mouvements écologistes cherchant à revaloriser l'appartenance naturelle de l'homme⁵², par une négation de la valeur propre de la subjectivité humaine et de la culture, mais s'ancre plutôt dans la logique d'une hiérarchisation des valeurs. L'éthique kantienne doit dépasser le formalisme pour déboucher sur une éthique des valeurs⁵³.

Hösle développe ainsi une hiérarchisation des valeurs qui débouche, toujours selon le cadre historisant de l'idéalisme objectif, sur une hiérarchie des êtres au sommet de laquelle se situe l'humain, suivi du règne animal, puis végétal et enfin inorganique.

« Si l'homme est l'être le plus accompli [en tant qu'il peut entendre les injonctions de la loi morale], alors la valeur d'un monde sans l'homme est absolument inférieure à celle d'un monde où il est présent. Les actions ou les

⁵¹ V. Hösle, *Philosophie de la crise écologique*, p.104.

⁵² Comme on la retrouve chez Arne Naess par exemple, et après lui chez de nombreux partisans de la *Deep Ecology*.

⁵³ Nous n'avons pas l'espace suffisant pour présenter les conséquences morales, politiques et économique du système Hösle. À ce sujet cf. V. Hösle, *Philosophie de la crise écologique*.

négligences qui conduisent à un tel monde déshumanisé sont par conséquent les plus immorales qu'on puisse imaginer »⁵⁴.

Les artéfacts, dans cette perspective, possèdent de manière générale une valeur inférieure aux organismes, non pas en vertu du caractère naturel des premiers, mais plutôt au nom de la « finalité interne » qu'ils possèdent, et dont l'artéfact est démuné⁵⁵.

Ces deux premiers amendements permettent de résoudre une question fondamentale qui parcourt l'œuvre de Höhle : au nom de quoi pourrions-nous juger inacceptable que l'activité humaine elle-même débouche volontairement sur une extinction de la race humaine ? Au nom de quel argument pourrait-on considérer inacceptable une hypothétique décision collective unanime en faveur du suicide collectif ? Ou encore au nom de quoi pourrions-nous considérer comme un devoir absolu le fait de transmettre aux générations futures une planète habitable ?

La réponse apportée par Höhle à cette question découle une fois de plus de l'adoption du cadre métaphysique de l'idéalisme objectif. En tant qu'en l'homme se réalise en sa forme la plus accomplie l'esprit absolu, alors « la valeur d'un monde sans hommes est absolument inférieure à celle d'un monde où il est présent »⁵⁶. Au sens propre, ce n'est pas au nom de l'existence potentielle des générations futures, ni dans la perspective d'un contrat générationnel que peut prendre corps une réponse concluante à cette question. Ce qui rend l'extinction de l'humanité moralement inacceptable, c'est *l'idée d'homme* qui lui est sous-jacente.

« C'est bien l'humanité, l'idée d'homme qui a pour droit inaliénable de se réaliser également à travers les générations à venir »⁵⁷.

Ce double amendement apporté à l'éthique kantienne permet à Höhle de maintenir la forme catégorique des impératifs kantien, tout en élargissant les frontières de la morale au-delà de la sphère humaine, grâce au dépassement qu'il opère de la limite étanche établie entre les sphères nouménale et phénoménale. Le questionnement métaphysique, en ce sens, n'est plus exclusivement le fait de la raison théorique mais participe également de la philosophie morale. Ce qu'il est intéressant de souligner ici, c'est combien, dans ce débat, l'apport spécifique de Höhle consiste à laisser des questions philosophiques abstraites être interpellées par un problème

⁵⁴ V. Höhle, *Philosophie de la crise écologique*, p. 109

⁵⁵ L'argument de la finalité interne et externe est kantien.

⁵⁶ V. Höhle, *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, p. 237.

⁵⁷ V. Höhle, *Philosophie de la crise écologique*, p. 110.

concret, en l'occurrence celui de la crise écologique. Quelles réponses philosophiques donner au problème concret de la crise écologique, interprétée comme crise cosmologique et comme crise des valeurs ? C'est une question qui se traverse en filigrane dans l'œuvre de Hösle. En ce sens, l'analyse höslienne de la crise cosmologique et de la crise des valeurs et les éléments de réponse qu'il développe sur le sol de l'idéalisme objectif de l'intersubjectivité revêtent à nos yeux une importance cruciale pour l'éthique écologique mais aussi pour la réflexion philosophique, à laquelle ils confèrent un certain ancrage dans le monde vécu.

L'approche höslienne permet par ailleurs de dépasser les dichotomies au sein desquelles la réflexion philosophique sur l'écologie nous semble souvent empêtrée, à savoir celle qui oppose la valorisation de la sphère spécifiquement humaine avec une reconnaissance d'une valeur intrinsèque à la nature par exemple, ou celle qui oppose la possibilité d'un fondement ultime à la reconnaissance du dialogue et de l'intersubjectivité dans les prises de décision collectives. La posture höslienne fait néanmoins l'objet de plusieurs formes de critiques, allant de la mise en lumière de certains problèmes ponctuels à un rejet global de sa position. Dans le cadre de cet article, nous nous contenterons d'évoquer certaines d'entre elles, qui nous semblent les plus significatives.

IV. Divers angles de critique

Certaines critiques peuvent être adressées à l'argument lui-même, dans sa validité formelle, d'autres, plus globales, au passage opéré par Hösle de l'idéalisme subjectif d'Apel à l'idéalisme objectif, d'autres encore, qui remettent en question ses objectifs de départ, en niant soit la nécessité de sortir du dualisme moderne, soit la nécessité de dépasser le relativisme par la constitution d'une éthique rationnelle à portée universelle. Nous évoquerons tour à tour chacun de ces points avant de développer notre propre contribution critique.

A. L'argument. Critique de Jean-Marc Ferry

La structure de l'argument de Hösle en faveur de la fondation de l'idéalisme objectif par preuve apagogique telle qu'analysée par Jean-Marc Ferry⁵⁸ prend la forme de la double critique suivante portant d'une part sur la nature des contradictions mobilisées, et d'autre part sur la façon de les

⁵⁸J.M. Ferry, *La religion réflexive*, Paris, Cerf, 2010, p. 161 à 184.

utiliser dans l'argumentation⁵⁹. Le premier point mis en exergue par Ferry consiste à analyser le type de contradiction qui sert à l'élaboration de la preuve apagogique de Hösle. Ce qui est remis en question par Ferry, ce n'est pas la structure logique elle-même, celle du *modus ponens*, que présente l'argument dans sa globalité, mais bien la façon dont chacune des prémisses est prouvée au moyen de l'explicitation d'une contradiction analytique ou dialectique. Selon Ferry, loin de « s'établir sur le fil rigoureux et tendu des contradictions performatives », les deux moments-clés de l'argumentation (*i* et *ii*) se basent respectivement, sur des contradictions pragmatiques simples indirectes⁶⁰ (*i*) et sur des contradictions dialectiques relevant d'une logique modale (ou perspectivisme des subcontraires) (*ii*)⁶¹. C'est la preuve par l'absurde en faveur de *ii* qui retient particulièrement l'attention de Ferry ; non seulement parce qu'il s'agit de l'argument majeur en faveur de la preuve de l'idéalisme objectif, mais également en vertu d'une série de présupposés permettant d'affirmer *ii* qui ne sont pas explicités dans l'argumentation, et en affaiblissent considérablement la portée⁶². Seules des

⁵⁹ Nous insistons sur ces deux aspects de la critique ferrienne qui semblent constituer des éléments centraux de son argumentation. Il faudrait néanmoins mentionner deux critiques qui sont évoquées sans être amplement développées : d'une part se pose la question, qui fait l'objet d'un long débat en philosophie, de savoir dans quelle mesure la réfutation d'une antithèse est suffisante à prouver une thèse ; d'autre part, Ferry souligne le fait que le principe d'identité et de non contradiction sont inévitablement présupposés dans l'argument höslien. L'argument höslien de l'incontournabilité du principe de non contradiction (qui lui confère le statut d'un présupposé catégorique absolu, c'est-à-dire ne pouvant être réfuté sans être présupposé) n'est aux yeux de Ferry que partiellement satisfaisant étant donné la différence significative qu'il établit entre l'incontournabilité et la validité.

⁶⁰ Pour qu'il y ait contradiction performative, il faut que le contenu de la proposition soit frontalement contredit par sa visée comme dans l'affirmation « par là même je mens », or le contenu propositionnel des énoncés *i.a* et *i.b.* ne contredisent pas la visée performative de l'énonciation, mais contredisent son présupposé pragmatique, c'est-à-dire « ce que je fais quand je dis ce que je dis ». L'affirmation de *i* relève donc d'une contradiction pragmatique et non performative, laquelle, sur le plan logique, jouit d'une force argumentative moindre.

⁶¹ L'affirmation de *ii* est fondamentale chez Hösle, puisqu'elle fonde la validité de l'idéalisme objectif face à l'idéalisme subjectif. Or, affirme Ferry, l'affirmation de *ii* ne découle même pas d'une contradiction pragmatique comme *i*, mais relève d'une contradiction dialectique, c'est-à-dire qu'elle « ne dépend plus d'un argument transcendantal *tu quoque*, reposant sur une évidence autoréflexive directe, mais d'un raisonnement appelé à se monnayer à travers une série de syllogisme » (J.-M. Ferry, *La religion réflexive*, p 181).

⁶² « Au total, la thèse générale imputée à l'idéalisme kantien, entendu au sens large incluant la pragmatique transcendantale [Apel], serait donc, selon Vittorio Hösle, auto-contradictoire, parce que le statut logique de P2c [ici noté: *iib*] ne serait légitime que comme présupposé de P1 [ici noté : *i*], ce qui contredit le contenu propositionnel de P1. » (J.-M. Ferry, *op. cit.*, p 180-181). Selon Ferry, au contraire, c'est en réalité le statut de *iib* (statut de condition de *i*), qui contredit le contenu de *i* (« être sans condition »). L'affirmation de Hösle présuppose selon Ferry d'admettre au moins deux propositions : « 1) que P2c [*iib*] se veut un acte de pensée « légitime » et non une simple hypothèse de l'imagination ; et 2) que pour être légitime, il lui est nécessaire de pouvoir se présenter comme une présupposition de P1 [*i*] » (J.-M. Ferry, *op. cit.*, p. 181). Ferry en conclut que

contradictions performatives pures seraient, au sens de Ferry, susceptibles de fonder ultimement l'argument höslien en faveur de l'idéalisme objectif. Étant donné que les contradictions mobilisées sont d'un autre ordre, elles ne peuvent effectivement prouver ce qu'elles prétendent démontrer.

Le deuxième pan de la critique développée par Ferry s'adresse à la façon dont les contradictions – pragmatiques ou dialectiques – sont mobilisées dans l'argumentation de Hösle, à la visée qu'il leur confère. En effet, affirme Ferry, la mise en lumière de contradictions, qu'elles soient performatives ou pragmatiques, a originairement pour vocation de renvoyer un individu à sa propre recherche de cohérence, et constitue, ce faisant, un gain éthique pour les conditions pratiques du dialogue. On retrouve cette visée autant chez Kant que chez Habermas ou Apel. La façon dont Hösle mobilise les contradictions est tout autre aux yeux de Ferry : elles servent à établir la vérité de sa propre thèse, c'est-à-dire celle de l'idéalisme objectif⁶³. Ceci constitue une forme de perversion de l'idéal éthique sous-jacent à une éthique de la communication, une forme de détournement de l'outil au profit de la défense d'un contenu.

B. De l'idéalisme subjectif à l'idéalisme objectif : la pertinence d'une raison substantielle en question. Critique de Luc Langlois

Évoquons à présent une critique développée par Luc Langlois⁶⁴, qui nous semble une critique « classique » adressée du point de vue du procéduralisme aux théories ayant recours à une raison substantielle (et non purement formelle). Il s'agit d'un débat entre la pensée métaphysique et la pensée se revendiquant d'un tournant post-métaphysique, dont nous ne pourrions bien évidemment épuiser le sens. Sa critique diffère sensiblement de celle de Ferry au sens où elle ne s'adresse plus à la pertinence de l'argument höslien lui-même en faveur de l'idéalisme objectif, mais à la pertinence, qui semble indépendante de la valeur de l'argument, de l'adoption d'un cadre métaphysique à l'heure actuelle. Nous résumerons sa critique en quatre points.

« c'est seulement à cette double condition, que la « contradiction » interne à l'idéalisme subjectif peut être conclue » (J.-M. Ferry, *op. cit.*, p. 181).

⁶³ « Leur révélation [des contradictions proprement performatives] constitue un appel à les lever pour les causes mêmes de la communication avec soi et avec autrui. La perspective que laisse entrevoir leur mise en évidence n'est pas tant celle d'un gain cognitif pour l'habilitation d'une thèse théorique audacieuse, comme l'ambitionne Vittorio Hösle, que celle d'un gain éthique pour les conditions pratique de dialogue, c'est-à-dire pour la reconnaissance et l'entente possibles » (J.-M. Ferry, *op. cit.*, p.184).

⁶⁴ L. Langlois, « Ethique et fondation ultime de la raison. Considérations sur un ouvrage de Vittorio Hösle », in *Laval théologique et philosophique*, 50, 3, 1994, p. 637-649.

(1) *Le premier point* de la critique développée par Langlois concerne une incohérence qu'il identifie chez Hösle dans le passage de la pragmatique transcendantale d'Apel au cadre métaphysique de l'idéalisme objectif. En effet, nous dit-il, Hösle mobilise les outils argumentatifs de la pragmatique transcendantale pour les mettre au service d'une preuve en faveur d'une raison substantielle à l'intérieur d'un cadre métaphysique alors que le développement de la philosophie pragmatique (et de la philosophie du langage en général, incluant l'herméneutique) et sa pertinence sont motivés par le rejet de la métaphysique. Ainsi transfigurée par Hösle, la pragmatique transcendantale d'Apel en devient méconnaissable, et perd sa signification originelle.

(2) *Le deuxième point* de sa critique, intrinsèquement lié au premier, consiste à dire que Hösle s'engage dans une démarche totalisante rétrograde : mobiliser, à nouveau, la référence à une raison absolue signe le retour à l'arrogance d'une pensée toute puissante, dont le pragmatisme et la philosophie du langage nous avaient permis de nous libérer au cours du siècle dernier. La philosophie höslienne est ainsi présentée comme une approche qui nous reconduit « à des positions antérieures à la Modernité ». La référence à une raison substantielle, non strictement procédurale, rend impossible, selon Langlois, la prise en compte de l'instabilité, des limites et de la faillibilité du discours et de la connaissance humaine. C'est précisément la prise en compte de la finitude de la raison qui avait, selon lui, signé l'avènement du tournant linguistique.

(3) *Le troisième point* de la critique renvoie aux implications pratiques d'un tel retour en arrière sur le plan de la responsabilité : alors que Hösle prétend développer son système dans la perspective d'une responsabilisation de la philosophie et de la société civile par rapport aux grands problèmes de notre temps (en particulier la crise écologique), ses options philosophiques en faveur de l'idéalisme objectif constituent une embuche à une telle prise de responsabilité. En effet, Langlois considère la responsabilité comme une conséquence du démantèlement de tout *logos* substantiel, envisagé comme pourvoyeur de certitudes. L'approche de Hösle, parce qu'elle place l'homme, selon Langlois, dans une situation de dépendance par rapport à un ordre du juste, ne constitue en aucune façon un appel à la responsabilité, mais génère au contraire un sentiment d'acquiescement qui décharge l'homme de la nécessité de se sentir responsable du destin de l'humanité.

(4) *Le quatrième* et dernier point de la critique de Langlois renvoie à l'assimilation qu'il aperçoit Hösle du pluralisme et du relativisme. Le pluralisme, contrairement au relativisme, possède une connotation positive

en tant qu'ouverture à la diversité des points de vue qui, à son sens, n'est pas suffisamment présente dans la pensée de Höhle. L'unité, à travers cette pluralité, ne peut plus reposer dans la référence à une rationalité substantielle, mais précisément dans sa référence à une rationalité post-métaphysique.

C. La double préoccupation höhleienne en question

Nous n'évoquerons que trop brièvement une critique possible. Il ne s'agit cette fois ni de questionner la pertinence de l'argument lui-même, comme chez Ferry, ni la pertinence du projet métaphysique, comme chez Langlois, mais plutôt de questionner l'importance accordée par Höhle à un double dépassement du relativisme et du dualisme pour faire face à la crise écologique.

On trouve en effet dans la littérature certaines approches de l'écologie qui se développent sans questionner le dualisme sujet-objet (comme par exemple chez Luc Ferry⁶⁵) et d'autres qui se développent sans recourir à l'élaboration d'une éthique rationnelle universelle susceptible de dépasser le relativisme (comme chez Arne Naess⁶⁶). Le double problème qui sert de point de départ à l'élaboration de la réflexion höhleienne sur l'écologie ne fait pas *consensus*. Or, comme nous avons cherché à le montrer, la force de la perspective höhleienne tient précisément au fait qu'elle permet d'aborder ces deux problèmes de façon conjointe, et que, dans l'idéalisme objectif, non seulement ils n'entrent plus en conflit mais au contraire se complètent réciproquement. Si nous ne reconnaissons pas la pertinence de l'un ou de

⁶⁵ Dans son ouvrage *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme* (Paris, Grasset, 1992) Luc Ferry se présente comme partisan d'un *Shallow Ecology*. Dans cette veine les solutions à la crise écologique doivent venir d'une réforme du modèle dominant, tout en se maintenant dans le sillage de l'anthropocentrisme kantien, jugé seul à même de fonder l'humanisme (lequel constitue la victoire majeure de la modernité). Ce n'est même pas tellement qu'une remise en question du dualisme est jugée inutile dans la perspective de Luc Ferry, mais c'est davantage qu'elle est envisagée comme moralement inacceptable : remettre en question le dualisme moderne, signifie un retour à la prémodernité et un sacrifice de l'humanisme.

⁶⁶ Dans la veine de la *Deep Ecology* telle que développée par Arne Naess dans son ouvrage *Ecology, Community and Life Style: Outline of an Ecosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989), les solutions à la crise écologique ne sont pas à chercher du côté de l'élaboration d'une éthique rationnelle qui contraindrait les comportements individuels. La rationalité elle-même, identifiée comme facteur de division entre l'homme et la nature, est considérée comme faisant partie du problème plutôt que de la solution. Les solutions sont plutôt à chercher du côté du développement intuitif de notre relation à la nature et dans la prise de conscience du fait que la réalisation pleine et entière de notre être passe par l'identification avec le monde naturel duquel nous sommes issus. Selon Naess, c'est plutôt d'une phénoménologie de la relation homme-nature dont nous avons besoin à l'heure actuelle, plutôt que d'une éthique rationnelle universelle.

l'autre des problèmes de départ, la perspective höslienne s'en voit fortement déformée⁶⁷.

Conclusions critiques

Notre conclusion prendra la forme d'une prise de position par rapport aux différentes questions sous-jacentes aux critiques susmentionnées⁶⁸. Nous les regroupons en quatre catégories : la première concerne la pertinence de l'argument *ii*, critiqué par Jean-Marc Ferry, la seconde concerne l'argument en faveur d'une pensée post-métaphysique, la troisième concerne la question de la responsabilité, et la dernière prendra la forme d'une série d'éléments qui nous semblent faire défaut dans l'approche höslienne du point de vue de sa performativité.

L'argument *ii*, « *S'il existe une connaissance synthétique a priori non hypothétique, alors ses lois sont en même temps les lois de la réalité* », revêt effectivement une importance cruciale dans l'argumentaire höslien étant donné qu'il vise à prouver le fait qu'une connaissance ultimement fondée par la raison ne peut pas être différente de la réalité en soi – ce qui constitue une remise en cause de la différence kantienne entre le noumène et le phénomène. La preuve apagogique développée par Hösle prend-elle la forme d'une contradiction performative, dialectique ou s'agit-il d'un simple argument philosophique ? Quoi qu'il en soit, il semble que l'idée sous-jacente à l'argument höslien mérite qu'on s'y attarde et concerne la question du statut des énoncés de type *synthétique a priori* : sont-ils de simples *a priori* procéduraux de la discussion comme chez Apel, ou doivent-ils être considérés comme des principes rationnels communs au langage et au réel comme chez Hösle ? Le problème majeur de la position d'Apel (et avec lui d'Habermas ou de Kant) concerne la question de la possibilité d'une autolimitation de la raison : si les principes *a priori* de la pensée sont considérés comme purement subjectifs, alors il est incohérent d'affirmer, sur

⁶⁷ Si on renonce en effet, à la constitution d'une éthique universelle rationnelle, on peut plus facilement abandonner le cadre de l'idéalisme objectif pour penser l'écologie : la perspective naessienne par exemple, qui développe une phénoménologie de la relation homme-nature, apparaît comme étant éventuellement suffisante pour modifier notre rapport à la nature, sans que le recours à un cadre métaphysique ne soit indispensable. De la même façon, si l'on renonce à l'ambition de dépasser le dualisme, et de conférer une valeur intrinsèque à la nature – et que l'on théorise plutôt la reconnaissance d'une valeur instrumentale (éventuellement élargie à l'« utilité esthétique » –, alors il me semble qu'un cadre procédural constitue un bagage épistémologique moins encombrant, selon un principe d'économie, que l'adoption du cadre de l'idéalisme objectif.

⁶⁸ Nous pouvons trouver des éléments de réponse à certaines de ces critiques dans V. Hösle, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, Munich, C.H. Beck Verlag, 1997 et *Der philosophische Dialog*, Munich, C. H. Beck Verlag, 2006. Nous ne les analyserons pas dans le cadre de cet article.

base de cette même pensée, l'existence d'une réalité déterminée par d'autres lois que celles de la pensée.

Cet argument nous intéresse particulièrement parce qu'il explicite une ambiguïté en ce qui concerne la question de la limitation de la raison que nous identifions dans la philosophie subjectiviste ou constructiviste, ou plus globalement dans la veine philosophique que Hösle qualifie d'« idéalisme subjectif » : on affirme le caractère limité de la raison, c'est-à-dire que sur base de la distinction kantienne, on nie à la raison l'accès à la sphère nouménale – ce qui représente en effet un forme d'« humilité » dans la prétention à la vérité – mais dans le même temps, cette même distinction noumène-phénomène finit par nous enfermer dans une subjectivité qui, paradoxalement, en devient sans limite puisqu'elle n'est plus confrontée à une réalité extérieure avec laquelle elle doit composer comme avec une altérité existant en elle-même. La négation d'un accès possible au noumène comporte donc cette ambiguïté fondamentale : elle s'autolimité et en devient toute puissante. Il nous semble à cet égard, que la perspective de Vittorio Hösle, en tant qu'elle réhabilite une extériorité à la subjectivité, participe elle aussi d'un mouvement d'autolimitation de la pensée, pour autant qu'elle se rende capable d'intégrer les motifs qui avaient présidé à l'avènement du tournant post-métaphysique.

Jamais, dans un certain sens, le mouvement prométhéen qui caractérisait l'époque moderne ne s'est exprimé de façon plus débridée que du moment qu'aucune « soumission » à un ordre global du vrai ou du juste n'est consenti de façon collective. Une telle « dépendance » par rapport à certains idéaux qui dépasseraient la sphère des préférences individuelles ne constitue pas un acte d'arrogance ni une prétention à la toute-puissance, mais attesterait au contraire d'une plus grande humilité, et constituerait un garde-fou « ontologico-moral » à l'exploitation de la nature, et de l'humain.

C'est en ce sens que nous voulons aborder le deuxième point de notre conclusion qui concerne précisément la question du tournant post-métaphysique, tel que pointé par Langlois : la position de Hösle serait intenable du fait qu'elle ne prendrait pas acte des raisons qui ont motivé le rejet de la pensée métaphysique, et annoncé l'avènement de l'aire pragmatique et herméneutique. La question fondamentale qui, à notre avis, est soulevé par une telle affirmation, renvoie à la question de savoir dans quelle mesure il est possible de se situer dans une position a-métaphysique, ou tout du moins an-ontologique⁶⁹ ? Nous pensons ici encore que la

⁶⁹ En vertu de la distinction proposée précédemment, la métaphysique, contrairement à l'ontologie intègre l'idée d'une transcendance, alors que l'ontologie concerne l'ensemble de l'être. L'idée que nous défendons est que nous appréhendons inévitablement le monde à

perspective de la crise écologique apporte un éclairage singulier sur cette question, habituellement abordée comme une question philosophique théorique, voire spéculative. La crise écologique, en effet, a généré un champ de réflexion autour de la question de la relation homme-nature, à partir duquel il devient difficile de revendiquer un rapport neutre d'un individu ou d'une société humaine par rapport à une ontologie⁷⁰. Ceci donne à l'argument höslien un éclairage particulier dans le débat que nous avons évoqué avec la position procédurale.

Il nous semble en effet aujourd'hui manifeste que nous n'avons pas, d'un côté, la position dominante qui serait neutre vis-à-vis de toute représentation du rapport homme-nature dans une perspective ontologique ou métaphysique, et de l'autre une position substantielle qui viendrait s'imposer à une majorité réticente (il s'agit d'une crainte qui surgit dès qu'il s'agit de présenter un contenu substantiel, explicitant une ontologie particulière). Notre lecture de la situation est plutôt la suivante : par défaut, nous nous situons dans le sillage des positions métaphysiques de Descartes – c'est-à-dire le dualisme *res extensa / res cogitans* – qui imprègne implicitement nos institutions, nos pratiques et nos décisions politiques.

Une structure procédurale an-ontologique, en tant qu'elle refuse a priori d'aborder les questions au niveau de cette racine ontologico-métaphysique du problème, se rend incapable de proposer de véritables alternatives au modèle actuel susceptible de permettre, dans les termes de Hösle, la correction des « erreurs d'aiguillages » qui ont mené à la crise

partir d'un cadre conceptuel et représentationnel stabilisé à partir duquel, implicitement, nous réalisons des inférences et prenons des décisions. Le cadre ontologique par défaut avec lequel nous fonctionnons en Occident, en ce qui concerne la cosmologie, est de type dualiste.

⁷⁰ Pour appuyer cette thèse, nous pouvons faire référence aux travaux de Philippe Descola (P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005) qui, dans la perspective d'une anthropologie comparée, met en évidence quatre types de rapports homme-nature (le naturalisme, le totémisme, l'animisme et l'analogisme). Dans cette perspective anthropologique, la « neutralité » de la vision occidentale du monde d'un point de vue ontologique apparaît comme une position philosophique intenable. La position naturaliste, qu'il identifie comme étant celle qui caractérise l'ontologie occidentale contemporaine, constitue, d'une certaine façon, une ontologie par défaut, qui imprègne non seulement des notions comme le « territoire » ou la « propriété privée » mais fonde également la plupart des arguments écologiques contemporains. L'ontologie, dans cette optique, est définie comme un « système de distribution des êtres en fonction des propriétés qui leur sont accordées, et l'ensemble des règles d'identification et de relation préconisées entre les humains et les non-humains. Une ontologie caractérise donc une vision du monde, une façon d'attribuer des propriétés à tout ce qui existe (Descola, 2005) » (B. Gille, « De l'écologie symbolique à l'écologie politique. Anthropologie des controverses environnementales chez les Salish côtiers », in *Tracés*, 22, 1, 2012, p. 85-103. Il nous semble que l'ontologie naturaliste, caractérisée précisément par le dualisme homme-nature, constitue pour la société occidentale aujourd'hui en voie de mondialisation, le sol ontologie par défaut, qui interdit toute prétention à la neutralité dans la prise de décision collective et *a fortiori* individuelle.

actuelle. Nous sommes d’avis que la neutralité, sur le plan ontologique en tout cas, est impossible : nous ne pouvons manquer de raisonner à partir d’un sol cosmologique particulier qui suppose, implicitement, une ontologie. Le rejet, par principe, de l’ontologie – et de la métaphysique – nous apparaît comme présentant une ambiguïté analogue à celle soulevée dans le premier point de conclusion : il est motivé par une volonté d’éviter qu’une conception métaphysique particulière s’impose à une majorité réticente, mais dans le même mouvement il se rend incapable de mettre ses propres présupposés sur la table de la discussion, et les impose donc de façon plus insidieuse encore que si ces présupposés étaient explicités et soumis à la discussion. Si effectivement la vision cartésienne de la relation homme-nature constitue l’ontologie implicite de l’Occident et si cette vision peut être considérée comme étant à la racine de la crise écologique, alors le refus de mener une discussion portant sur l’ontologie suppose dans le même mouvement l’incapacité de résoudre le problème écologique au niveau de ses racines philosophiques⁷¹.

Ce qui par contre, en notre sens, mérite une attention toute particulière, et nous semble être un acquis indiscutable du tournant post-métaphysique, c’est la question formelle de la constitution collective des connaissances : qu’une logique procédurale doive servir la prise de décision sur le plan collectif – plutôt qu’une logique où une connaissance absolue pourrait être détenue par un sujet individuel, comme chez Hegel – nous semble un aspect incontournable de la philosophie du XX^e siècle. Cette idée est-elle intrinsèquement incompatible avec la position höslienne ? Nous ne le pensons pas, comme nous allons le montrer dès à présent à partir du troisième point de notre conclusion.

La critique de Langlois concernant la question de la responsabilité reposait dans l’idée d’un lien inextricable entre la responsabilité et l’absence de raison substantielle. Cette idée est dérivée d’une autre idée selon laquelle toute forme de philosophie mobilisant l’idée d’une raison substantielle prendrait la forme d’une pensée présentant des réponses toutes faites, un *kit de pensée* peu propice à la prise de conscience de la responsabilité pour l’humain de se questionner et de chercher à s’approprier les mécanismes de constitution de connaissance collective. En lien avec le point précédent, il nous semble que nous trouvons, dans la critique de Langlois qui nous

⁷¹ Ceci ne signifie pas en notre sens que des initiatives ne puissent pas être prises de façon efficace, sur le sol naturaliste par défaut qui caractérise notre ontologie implicite. Le mouvement de réintégration de la nature, sur le sol du dualisme moderne, même dans une perspective instrumentale, peut porter des fruits. Mais nous considérons qu’il est fort probable que de telles initiatives soient limitées au niveau de leur portée, en tant précisément qu’elles ne s’attaquent pas aux racines du problème.

semble faire figure de critique « classique » du procéduralisme vis-à-vis d'une pensée substantielle⁷², une assimilation entre le contenu et la forme qui entrave la reconnaissance d'une compatibilité potentielle entre la position de Hösle et le procéduralisme en tant que structure formelle. La caractérisation d'une telle différence entre le contenu et la forme peut prendre la forme de l'alternative suivante : ou bien le procéduralisme présente une structure vide précisément non substantielle (en tant que susceptible d'accueillir les points de vue individuels pluriels), auquel cas on peut difficilement comprendre au nom de quels critères elle peut discriminer des approches métaphysiques qui rendent raison de leur position (comme celle de Hösle), ou alors le procéduralisme présente un contenu substantiel, auquel cas il devrait l'explicitier en affirmant, par exemple, que l'unique sol ontologique jugé rationnel est celui sous-jacent au modèle dominant (comme le naturalisme épinglé par Descola par exemple, ou le dualisme cartésien). Dans ce deuxième cas de figure seulement, on pourra rejeter comme non valide une approche comme celle de Hösle.

Il nous semble que la première branche de l'alternative présente une compatibilité potentielle qu'il s'agirait de théoriser, entre la recherche de consensus de type procédural et la reconnaissance d'une visée de vérité qui dépasse le cadre du constructivisme intersubjectif. Cela suppose qu'il y ait place, chez Hösle, pour l'incertitude, le tâtonnement, et l'indétermination, qui motiveraient l'importance de la mise en œuvre d'une telle structure procédurale. Dans cette perspective, peuvent être rendues compatibles l'idée d'une responsabilisation (tout n'est pas donné, le sujet a un rôle actif dans la constitution des connaissances) et la reconnaissance du cadre de l'idéalisme objectif (le référent vis-à-vis duquel se construit collectivement cette connaissance est inscrit dans le réel et pas seulement construit par la subjectivité). La posture de Hösle envers cette question présente certaines ambiguïtés : la référence à Hegel plaide en faveur de l'inexistence d'un tel espace d'indétermination, mais l'intégration de la catégorie de l'intersubjectivité, qui distingue fondamentalement l'approche höslienne de l'approche hégélienne, nous pousse néanmoins à reconnaître l'existence d'un tel espace. La perspective höslienne, pour conclure, ne nie pas la faillibilité, l'imperfection et la finitude. Elle nie par contre l'idée selon laquelle une telle finitude doit conduire au rejet de toute prétention à la vérité. L'argument höslien porte principalement sur l'inexorabilité de la reconnaissance d'un cadre : celui de l'idée fondamentale de l'idéalisme

⁷² On retrouve une critique analogue chez J. Habermas, *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993.

objectif⁷³, c'est-à-dire la reconnaissance d'une portée ontologique des propositions de langage fondées selon des arguments réflexifs – les énoncés *synthétiques a priori*. Le fait que les lois fondamentales de la pensée soient fondées dans une raison objective qui constitue l'essence du réel ne signifie pas que cette raison objective soit un donné brut de la conscience humaine. L'accès subjectif et intersubjectif à cette raison objective peut être pensé comme faisant l'objet d'un processus de « dévoilement » progressif totalement compatible avec une perspective procédurale, une herméneutique et une phénoménologie morale.

C'est pourquoi le cadre général que nous pouvons dégager de la philosophie höslienne constitue à notre sens une condition nécessaire mais non suffisante de l'avènement d'une éthique écologique du point de vue de sa réalisation effective. Certaines conditions nous semblent devoir être théorisées et explicitées pour qu'une telle philosophie puisse se prémunir des critiques susmentionnées. Nous identifions principalement trois *lacunes*. Pour faire face aux arguments « procéduraux » en faveur de l'intégration du pluralisme, il nous semblerait important d'expliciter la façon dont les valeurs objectives qui structurent le réel et constituent le fondement de toute normativité vont pouvoir être adoptées collectivement sans devoir s'imposer. Il manque selon nous la théorisation d'une structure discursive, supposant une forme de procéduralisme, permettant de mettre en œuvre le caractère intersubjectif de la réalisation de la rationalité dans l'histoire. Nous pourrions imaginer, mais ce serait la tâche d'un autre article que de le développer, adopter la structure procédurale habermasienne, en lui appliquant des amendements analogues à ceux apportés par Hösle à l'éthique kantienne.

Pour faire face à l'argument visant à reconnaître l'incertitude inhérente à la réflexion éthique, l'approche réflexive de Hösle devrait pouvoir se doter d'une phénoménologie morale et d'une herméneutique, susceptibles de rendre compte de la dimension subjectivement et intersubjectivement tâtonnante du questionnement humain sur le juste et le bien. Dans ce même ordre d'idée, même si le moment rationnel de l'élaboration d'une éthique qui s'ancre dans une cosmologie non dualiste nous semble fondamental, l'importance d'une modification de notre expérience de la nature nous semble trop peu présente chez Hösle. Malgré sa réinsertion dans un « cosmos sensé », l'anthropologie rationaliste qu'il adopte passe sous silence certaines dimensions humaines d'après nous

⁷³ Ainsi, comme l'affirme Hösle lui-même au terme du développement de son argument en faveur de l'idéalisme objectif de l'intersubjectivité : « La démonstration de l'idéalisme objectif que nous venons d'esquisser porte seulement sur son idée fondamentale » (V. Hösle, *L'idéalisme objectif*, p. 115).

indispensables à une modification de notre rapport à la nature : l'intuition, les émotions, les sentiments, nous apparaissent comme des vecteurs de réunification eux-mêmes non suffisants à l'élaboration d'une éthique écologique non relativiste, mais néanmoins nécessaires à l'heure de modifier des pratiques. En passant sous silence la pertinence d'un développement phénoménologique de notre rapport à la nature, nous nous coupons de la source intuitive de la connaissance et de la morale, laquelle nous semble devoir également faire l'objet d'une saisie réflexive. L'accent mis exclusivement sur la rationalité ne rend pas pleinement droit à la nature-même de la connaissance morale et à notre situation dans le monde.

Pour conclure, nous soutiendrons que la position de Hösle présente des avantages théoriques inégalés dans la littérature écologique, lesquels doivent néanmoins s'assortir d'une anthropologie non strictement rationaliste afin de pouvoir s'exprimer de façon efficace sans nier certains acquis fondamentaux de l'époque contemporaine : le respect de la pluralité, le tâtonnement de la réflexion morale, et l'importance de l'intuition et des émotions dans notre rapport au monde.