



Être et subjectivité

Les implications métaphysiques de la crise écologique

Vittorio Hösle

Volume 69, Number 1, February 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1018359ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1018359ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Hösle, V. (2013). Être et subjectivité : les implications métaphysiques de la crise écologique. *Laval théologique et philosophique*, 69(1), 135–158.
<https://doi.org/10.7202/1018359ar>

Article abstract

This article aims to understand the ecological crisis in its metaphysical significance. To do so, the author first analyzes what he sees as the most common metaphysical interpretation of the crisis, viz. the metaphysics of the mind, which is rooted in a simplistic reading of the philosophy of G.W.F. Hegel. Next, he examines the two main criticisms of the metaphysics of mind, on the one hand, Heidegger's interpretation of the history of Being and, on the other hand, the naturalistic ecologist pantheism best represented by the German philosopher Klaus Michael Meyer-Abich. Finally, by way of summary, the author develops his own analysis by highlighting the phenomenon of growing alienation of subjectivity and Being in modern times as the main metaphysical source of the current ecological crisis.

ÊTRE ET SUBJECTIVITÉ

LES IMPLICATIONS MÉTAPHYSIQUES DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE*

Vittorio Hösle

Traduction de **Matthieu Dumont**

Traducteur indépendant

et de **Danic Parenteau**

Collège militaire royal de Saint-Jean
Saint-Jean-sur-le-Richelieu

RÉSUMÉ : Cet article ambitionne de comprendre la crise écologique dans sa portée métaphysique. Pour ce faire, l'auteur analyse d'abord ce qu'il considère comme l'interprétation métaphysique la plus courante de cette crise, soit la métaphysique de l'esprit, qui trouve sa source dans une lecture simpliste de la pensée de G.W.F. Hegel. Ensuite, il examine les deux principales critiques adressées à cette métaphysique de l'esprit, soit d'une part l'interprétation heideggérienne de l'histoire de l'être et, d'autre part, le panthéisme naturaliste d'inspiration écologiste dont le philosophe allemand Klaus Michael Meyer-Abich est le principal représentant. Enfin, en guise de synthèse, l'auteur élabore sa propre analyse en mettant en lumière le phénomène d'éloignement croissant de la subjectivité et de l'être à l'époque moderne comme la principale source métaphysique de la présente crise écologique.

* Cet article est la traduction française d'un chapitre de livre initialement paru en allemand, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, Munich, Beck, 1995, p. 166-197. Né à Milan en 1960, Vittorio Hösle est un philosophe allemand auteur d'une œuvre imposante qui porte sur des sujets aussi variés que le darwinisme, les tragédies de Sophocle, l'écologie, les sciences politiques, le cinéma de Woody Allen, le système de Hegel, la pragmatique transcendantale, l'éthique et la métaphysique. Professeur dans de nombreuses institutions, notamment à la New York School for Social Research, il a aussi enseigné à Naples, Ulm, Essen, Porto Alegre, Trondheim ou Séoul. Il est depuis 1999 professeur à la University of Notre Dame (États-Unis). Ouvrages parus en français : *L'idéalisme objectif*, trad. S. Costa, B. Goebel et J. Schmutz, Paris, Cerf, 2001 (traduction de « Begründungsfragen des objektiven Idealismus », dans *Philosophie und Begründung*, Francfort-sur-le-Main, Forum für Philosophie Bad Homburg, 1987) ; *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, trad. M. Géraud, Paris, Champ social, 2004 (traduction de *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, Munich, Beck, 1997) ; *Philosophie de la crise écologique*, trad. M. Dumont et D. Parenteau, Marseille, Wildproject, 2009 ; rééd. poche, Paris, Payot, 2011 (traduction de *Philosophie der ökologischen Krise*, Munich, Beck, 1991).

ABSTRACT : This article aims to understand the ecological crisis in its metaphysical significance. To do so, the author first analyzes what he sees as the most common metaphysical interpretation of the crisis, viz. the metaphysics of the mind, which is rooted in a simplistic reading of the philosophy of G.W.F. Hegel. Next, he examines the two main criticisms of the metaphysics of mind, on the one hand, Heidegger's interpretation of the history of Being and, on the other hand, the naturalistic ecologist pantheism best represented by the German philosopher Klaus Michael Meyer-Abich. Finally, by way of summary, the author develops his own analysis by highlighting the phenomenon of growing alienation of subjectivity and Being in modern times as the main metaphysical source of the current ecological crisis.

Peu de gens raisonnables pourraient nier l'ampleur des conséquences de la présente crise écologique dans les domaines de l'éthique individuelle, de l'économie et de la politique. Difficile également de contester que les origines de cette crise sont profondément ancrées dans l'histoire intellectuelle et culturelle de l'Europe. Mais qu'est-ce qui fait de cette crise un problème *métaphysique* ? En quoi peut-elle nous éclairer au sujet des rapports entre être et subjectivité ?

Puisqu'il existe un grand nombre de définitions du concept de « métaphysique », j'aimerais d'emblée préciser celle sur laquelle je m'appuierai. Par « métaphysique », j'entends la *metaphysica generalis*, c'est-à-dire la théorie de l'étant en tant qu'étant. Si cette définition n'implique pas nécessairement d'emblée l'hypothèse d'un étant transcendant, une question s'impose toutefois à nous : pourquoi la crise écologique est-elle bien plus qu'un problème ontologique d'une portée mineure ? Il est évident que cette crise, en tant qu'événement anthropogène, est remplie de renseignement sur cet étant particulier qu'est l'homme. Si celle-ci n'est pertinente que dans le cadre d'une théorie de l'homme, elle est alors bien un problème anthropologique et non un problème métaphysique. On pourrait d'ores et déjà objecter que l'homme est un étant si particulier au sein de la totalité de l'être qu'il projette un certain éclairage sur cette totalité : la structure de l'être en tant que tel ne serait pas remise en question si la malachite¹, par exemple, ne faisait pas partie des étants qui le composent, alors que l'essence de l'être serait tout autre si elle n'avait su ou pu produire l'espèce humaine. L'antique sentence qui définit l'homme comme un microcosme² signifie précisément cela : la totalité de l'être est présente en lui de manière concentrée. Les individus font partie du monde naturel et en tant qu'organisme, au sein duquel s'effectuent des processus chimiques, ils sont soumis aux lois de la nature. Il *a* ou *est* aussi une intériorité

1. La malachite est une sorte de pierre précieuse (N.d.t.).

2. Voir fragment de DÉMOCRITE, dans W. KRANZ, dir., *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von H. Diels*, VII^e éd., 3 vol., Berlin, 1954, fragment 68 B 34. David, philosophe arménien de la fin du V^e siècle, cite dans ses *Prologomènes à Aristote* un passage d'un texte de Démocrite : « Et de même que dans l'univers nous voyons d'une part des êtres qui, comme les dieux, ne font que gouverner, d'autre part, des êtres qui à la fois gouvernent et sont gouvernés, comme les êtres humains (ceux-ci en effet sont gouvernés par les dieux en même temps qu'ils gouvernent les bêtes brutes), et enfin des êtres qui ne font qu'être gouvernés, comme les bêtes brutes, de la même façon nous observons dans l'homme qui est un microcosme, cette même répartition. Certaines parties gouvernent exclusivement, comme la raison ; d'autres sont gouvernées et gouvernent, comme le cœur [...] ; d'autres sont simplement gouvernées comme la passion » (38, 14) (N.d.t.).

(*Innenseite*) qui entretient un rapport énigmatique avec son corps et obéit en tout cas à une logique qui lui est propre et que la psychologie a pour tâche de mettre à jour. L'homme, enfin, est un être producteur d'une culture. Voilà en quoi les problèmes anthropologiques nous amènent toujours à la métaphysique : il est impossible de résoudre l'énigme de l'homme sans une théorie de la totalité de l'être. En outre, nous ne saurions nous satisfaire d'une ontologie générale qui fasse l'impasse sur les raisons qui font que cette créature si particulière, qui pour ainsi dire synthétise en elle toute la diversité des étants, et qui est la seule capable de poser la question de l'être, appartient justement à cet être. Cette formulation implique que c'est à partir d'une ontologie générale qu'il est possible de rendre compte rationnellement (*begründen*) des questions philosophiques aux prises avec la réalité empirique (*realphilosophische Fragen*) — et non l'inverse. Du point de vue de la cohérence théorique (*geltungstheoretisch*), il est difficile de contester cet ordre logique. Et pourtant, l'ordre de la connaissance (*ordo cognoscendi*) est tel qu'il autorise parallèlement un accès inductif (*induktiver Zugang*) au savoir : il est possible de se frayer un chemin vers l'essence de l'être³ grâce à l'analyse de certains étants précis, particulièrement insignes.

De la même manière que l'homme n'est pas uniquement *un* étant parmi d'autres, la crise écologique n'est pas *un* événement quelconque dans l'histoire de l'homme. La totalité de l'être se reflète dans l'homme et la crise écologique. Cette crise écologique, la première crise qui mette en danger l'existence de l'humanité, met en jeu la condition humaine dans son ensemble. Ne serait-ce qu'en vertu du fait que l'homme est un microcosme, cette mise en péril de l'homme représente du coup une mise en péril de la totalité de l'être. Qui plus est, elle constitue également une menace sérieuse pour le reste des étants. En effet, le saccage de l'écosphère qui risque de précéder l'éventuelle disparition de l'homme est un véritable « scandale » métaphysique, dans la mesure où toutes les déterminations de l'être qui se sont progressivement réalisées dans de nombreuses espèces animales et végétales seraient alors arrachées à l'existence avec une violence sans précédent dans l'histoire naturelle. L'opposition de l'homme à la nature est ontologiquement lourde de sens : bien que l'homme soit *aussi* un être qui fait partie du monde naturel, il est le seul de ces êtres à posséder la capacité de s'opposer à la nature qui l'environne et de la détruire. C'est cette perception de notre fondement naturel comme altérité qui nous permet d'appréhender l'essence de l'être. Précisons que cette structure d'opposition, dont la crise écologique n'est que l'expression la plus patente, renvoie dos à dos deux théories antagonistes concernant le rapport entre la nature et l'esprit. Si l'esprit était simplement l'opposé de la nature, il ne pourrait alors nullement se mettre lui-même en danger à travers la destruction de celle-ci. Mais si l'esprit était au contraire une simple partie de la nature, il est alors difficile d'expliquer pourquoi celui-ci possède un tel potentiel destructeur sur la nature — comment dès lors l'esprit pourrait-il porter atteinte à la nature puisque celui-là n'existe point à l'extérieur de celle-ci ?

3. Voir sur cette question, Max SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde* (1928), trad. M. Dupuy, Paris, Aubier (coll. « Philosophie de l'esprit »), 1979.

Si la crise écologique est ancrée dans l'essence même de l'homme, elle ne constitue cependant pas une caractéristique structurelle de l'esprit. Son émergence n'a été rendue possible qu'à un moment bien précis de l'histoire de l'homme. Voici deux raisons de mettre cette idée en avant.

Premièrement, cette possibilité toute théorique de situer historiquement la crise écologique représente quelque chose d'exceptionnel dans l'histoire de l'homme. Rares sont en effet les événements singuliers qui possèdent une portée métaphysique. En tant qu'ontologie générale, la métaphysique traite de l'étant en tant qu'étant. La métaphysique grecque préchrétienne aurait considéré comme une contradiction dans les termes que cet étant en tant qu'étant puisse être conçu comme capable de s'élever à un tel statut particulier, non pas seulement en tant qu'espèce, soit l'espèce humaine — ce qui en fin de compte relève encore du général —, mais dans un processus historique d'une telle ampleur. Il est vrai que cette idée, qui est au fondement de la conception grecque de l'être, constitue une objection de taille qu'il faut prendre au sérieux et sur laquelle nous reviendrons. On peut en tout cas déjà indiquer qu'une ontologie moderne ne doit en aucune façon prendre en considération le déploiement temporel ou historique de l'être de la même manière que les Grecs pouvaient ou devaient se le représenter. Hegel et Heidegger, par exemple, ont développé dans leurs réflexions métaphysiques respectives une pensée de l'être et de l'histoire qui aurait été inconcevable pour ces derniers.

Deuxièmement, il faut préciser que les différences qui existent entre Hegel et Heidegger ne sont pas moindres que celles qui séparent l'ontologie grecque de l'ontologie moderne. C'est lorsqu'il s'agit de penser la question du développement temporel de l'être, et du sens de ce développement, que ces différences deviennent alors apparentes. Pour Hegel, ce développement prend essentiellement la forme d'un progrès : dans le développement essentiel des catégories comme dans le déploiement temporel du monde, le dernier stade représente un pas supplémentaire dans la connaissance de soi qu'acquière l'esprit qui se trouve au fondement du processus historique général (*Weltprozess*). Dans cette optique, l'histoire apparaît comme un progrès dans la conscience de la liberté. Dans la pensée tardive de Heidegger, en revanche, l'histoire de la métaphysique (*Geistesgeschichte*), du moins dans sa partie européenne, se distingue, au moins depuis Platon, par un oubli croissant de l'être. Il existe une réelle volonté de domination propre à la pensée philosophique. Et cette volonté culmine avec la philosophie moderne du sujet que l'on retrouve au cœur du programme de la technique moderne, laquelle conduit à un asservissement total de la nature et, par suite, à la crise écologique, conséquence inévitable de la philosophie occidentale. Étant donné qu'il s'agit de la plus grande menace qui n'ait jamais pesé sur l'homme, la philosophie occidentale aura du mal à être interprétée autrement que comme un déclin croissant dont seul un dieu pourrait encore éventuellement nous sauver⁴.

4. Lors d'un entretien en 1966 avec l'hebdomadaire allemand *Der Spiegel*, Heidegger, qui commentait l'état général de déclin de la civilisation occidentale et du rôle de la philosophie, déclara que « seul un dieu peut encore nous sauver. La seule possibilité qui nous reste est de préparer, par la pensée et la poésie, une dispo-

La question de savoir si l'évolution qui a eu lieu au cours des 2500 dernières années doit être évaluée positivement ou négativement est d'une importance cruciale pour la métaphysique si, comme j'aimerais le montrer, on peut interpréter son principe de développement comme le prolongement de l'histoire de l'être qui précède cette période. Une fois cette question résolue, est-il alors possible de poser un jugement sur ces 2500 dernières années et sur l'être dans son ensemble ? Mais quand bien même cette démarche s'avérerait impossible, il est évident que tout jugement d'ensemble sur la civilisation européenne ne saurait être sans conséquence pour l'image que nous nous faisons de nous-mêmes comme civilisation. Toute personne qui voit les principes qui guidaient jusqu'à présent sa pensée et ses actes être remis profondément en question est alors plongée dans une crise identitaire ; similairement, une culture qui assimile sa propre histoire à un déclin ne peut persévérer dans cette voie sans que cela soit sans effet. La profonde crise identitaire qui affecte depuis plus d'un siècle la culture européenne a été manifestement aggravée au cours des quarante dernières années par la prise de conscience du fait que c'est la forme spécifiquement occidentale de la rationalité qui est responsable de la crise écologique et des dangers qui l'accompagnent. Et puisque la fierté que ressent toute culture pour son identité *est* partiellement déterminante de sa puissance sur la scène internationale, la question philosophique de savoir si l'on peut encore, étant donné l'ampleur de la crise écologique, parler de progrès apparaît dès lors comme une question à forte teneur idéologique. Même si nous aimions procéder à l'analyse de cette situation sans ressentiment ni complaisance. L'idéologisation de la catégorie de « progrès » a également pour origine le fait que depuis le XIX^e siècle, l'histoire a progressivement supplanté Dieu ou l'autonomie de la conscience comme instance de légitimation décisive dans le domaine de l'éthique et de la politique. Toute critique de l'idée de progrès est dès lors assimilée à un effort de destruction de l'éthique.

Même s'il existait une continuité plus grande que celle que l'on observe à première vue dans l'histoire occidentale et peut-être même dans tout le développement de l'être, il est évident que nous n'en serions pas venus à la crise écologique sans l'influence de la subjectivité moderne. Si on ne savait nier que chaque homme — tout comme les animaux et peut-être même les plantes — est doté d'une forme de subjectivité, force est cependant de constater que la subjectivité moderne est tout de même fondamentalement différente des autres formes de la subjectivité humaine qui ont vu le jour au cours de l'histoire. Comprendre la nature réelle de cette subjectivité nous aidera à déterminer ce que la crise écologique révèle de la structure de l'être. En outre, la catégorie de « subjectivité moderne » nous permettra d'analyser avec plus de nuances le problème identitaire qui frappe actuellement la culture européenne.

J'aimerais dans ce qui suit rendre plus plausible la réponse que j'ai avancée plus haut concernant les implications métaphysiques de la crise écologique. Pour cela, j'aimerais confronter celle-ci avec les autres conceptions concurrentes. L'extraordinaire difficulté du problème m'autorise à l'approcher par le biais d'une courte ana-

nabilité à l'apparition du dieu ou à l'absence du dieu dans notre déclin. Pour que, dit simplement, lorsque nous déclinons, nous le fassions devant la face du dieu absent » (N.d.t.).

lyse des solutions qui ont déjà été proposées. Je développerai mon propos en trois étapes : j'aimerais premièrement traiter de cette forme de métaphysique de l'esprit que l'on peut qualifier de « triomphaliste » et qui renvoie à une sorte de hégélianisme vulgaire — une pensée qui n'a en réalité pas grand-chose à voir avec le système hégélien⁵ — et qui constitue l'arrière-plan théorique de ceux qui minimisent l'ampleur de la crise écologique. Dans un second temps, j'aimerais discuter des deux critiques les plus importantes, selon moi, qui ont été adressées à la métaphysique de l'esprit : d'une part, l'interprétation heideggerienne de l'histoire de l'être et, d'autre part, le panthéisme naturaliste d'inspiration écologiste dont on peut considérer que Klaus Michael Meyer-Abich en est, d'un point de vue philosophique, le représentant le plus sérieux⁶. J'aimerais enfin proposer ma propre solution qui aura aussi valeur de synthèse⁷.

I.

Hegel était persuadé que son système marquait l'achèvement de la philosophie occidentale. Or cette conviction n'a rien d'irrationnel⁸ ; elle est justifiée par l'abondance et la diversité des matériaux qui participent à la construction de ce système ainsi que par l'extraordinaire effort déployé pour fonder rationnellement ce système, effort resté depuis inégalé. Hegel peut également revendiquer le fait d'avoir repoussé la logique interne de l'histoire de la philosophie : sa philosophie de l'histoire de la philosophie rejoint pour ainsi dire sa propre philosophie (générale) dans la mesure où elle présente cette dernière comme l'aboutissement logique de toute celle qui la précède. Il s'agit ici du « principe d'auto-intégration » (*Selbsteinholung*), principe caractéristique de la pensée de Hegel — aussi bien en ce qui concerne la structure fondamentale de son système que dans le domaine de sa philosophie de l'histoire. La philosophie de Hegel est transcendantale en ce sens qu'elle reconstruit les conditions de possibilité garantissant la validité théorique de sa propre théorie : sa *Science de la logique* n'est autre qu'une tentative d'intégration cohérente de toutes les catégories logiques existantes, à la fois celles qui portent directement sur le monde et celles qui sont au fondement des théories élaborées pour saisir celui-ci. Le développement historique de la *Realphilosophie* — qui est constituée d'une philosophie de la nature et

5. On aurait également pu dans l'analyse schématique qui suit se tourner vers l'idéalisme subjectif de Fichte, si ce n'était du lien particulier qu'entretient Hegel avec le monde moderne. La philosophie de la nature hégélienne, fondée sur l'approche de l'idéalisme objectif, a toujours été négligée des penseurs que l'on rattache à cet hégélianisme vulgaire.

6. Je pense ici en particulier à son dernier livre *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, Munich, Vienne, C. Hanser, 1990 (traduction anglaise, *Revolution for Nature : From the Environment to the Conatural World*, trad. M. Armstrong, Denton, University of North Texas Press, 1994).

7. Ces trois positions semblent découler l'une de l'autre dans un processus dialectique. Le contraste marqué entre la première et la troisième position ne m'est apparu clairement qu'à la lumière d'une lecture de la pensée du tournant de Heidegger. Je remercie mon collègue et ami, le professeur Reiner Schürmann pour m'avoir éclairé sur ce point.

8. Voir mon étude *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 vol., Hambourg, Meiner, 1988, dans laquelle j'élabore une lecture de ce penseur qui se distingue fortement de celle sur laquelle repose le hégélianisme vulgaire.

d'une philosophie de l'esprit — vise à élever à la conscience d'elles-mêmes les catégories qui sont au fondement de ce développement ; et cette prise de conscience culmine dans la philosophie. C'est en cela que réside, pour ainsi dire, le sens du monde : ce qui n'est encore qu'en-soi doit s'élever au pour-soi. Un tel processus de réflexivité toujours croissante est au cœur même du progrès historique. L'esprit se place au-dessus de la nature dans la mesure où il y intervient de façon consciente, tandis que la nature est dans l'ignorance non seulement de l'esprit, mais aussi d'elle-même.

Selon Hegel, cette élévation de la nature à l'esprit, c'est-à-dire l'émergence toujours plus manifeste de la réflexivité, est également à l'œuvre au sein de la nature elle-même. En effet, le passage d'un monde inorganique à un monde organique peut aussi être conçu comme l'expression d'une telle réflexivité croissante. Cette tendance détermine tout autant le développement de l'esprit, non seulement le développement conceptuel du système de ses catégories, mais aussi le développement temporel de son histoire. Avec Vico et Herder, Hegel est l'un des premiers grands philosophes à avoir su faire montre de ce flair extraordinaire pour mettre au jour les lois qui orientent le développement de l'histoire humaine. Même celui qui rejette les prémisses ontologiques de son système pourra difficilement contester son analyse des différences entre art antique et art moderne ou entre philosophie antique et philosophie moderne, par exemple. Difficile également de nier l'existence au sein de l'histoire européenne qui va du christianisme au monde moderne, d'un processus de subjectivisation croissante — quelle que soit l'appréciation que l'on peut porter sur ce processus.

Hegel porte sur ce processus historique progressif un jugement très positif. Alors que le jeune Hegel opposait aux tendances aliénantes de son époque une Grèce teintée de romantisme, l'auteur des *Principes de la philosophie de droit* reconnaît définitivement, bien que de manières parfois discontinues, le caractère inéluctable des divisions du monde moderne dans l'histoire de la conscience (divisions qui se voient néanmoins dépassées dans ce qu'il appelle la *Sittlichkeit* — la vie éthique). Bien que, du temps de Hegel, la société industrielle moderne commençait à peine à prendre son essor, son grand œuvre de philosophie politique et juridique peut parfaitement être lu comme une apologie du nouvel ordre politique qui émergea après la Révolution française et le Congrès de Vienne et qui, de manière surprenante, est toujours largement le nôtre. Il semble que Hegel, en vertu notamment de son intérêt pour les structures spéculatives appuyées sur des théories bien fondées, ait considéré sa propre époque comme véritablement indépassable : c'est dans sa philosophie — qui conçoit l'Absolu comme esprit — que, selon lui, s'achève l'histoire de la saisie spéculative de l'Absolu, saisie qui est elle-même une expression de l'Absolu. Que ce soit dans le domaine de l'histoire politique ou dans celui de l'histoire de la philosophie, Hegel semble penser que toute nouveauté radicale est désormais impossible — du moins est-ce là une possibilité qu'il semble d'emblée exclure. On peut ainsi résumer sa position : une croyance modérée dans le progrès qui n'écarte certes pas la possibilité d'améliorations ultérieures, mais qui exclut la possibilité de changements de paradigme.

J'ai, dans ce qui précède, simplifié la position de Hegel d'une façon qui frise la désinvolture. Il se peut cependant que cette approche soit justifiée, dans la mesure où

ce Hegel tronqué est celui de nombreux philosophes contemporains, ceux-là mêmes qui, dans leur désir de conciliation, contestent l'acuité de la crise écologique. Je pense surtout ici aux disciples de Joachim Ritter⁹. Très influencés par les travaux majeurs de Ritter sur la philosophie du droit de Hegel, des auteurs comme Hermann Lübbe¹⁰ ou Odo Marquard¹¹ pensent la société industrielle contemporaine, dont Hegel ne connut que les linéaments, comme la forme définitive et irréfragable prise par la liberté, une fois élevée en institution. Dans une interprétation bien connue de la théorie de la propriété de Hegel¹², Ritter avait déjà défendu l'idée que l'homme n'acquière la liberté qu'à travers un processus de réification du monde qui l'environne. L'idée d'une propriété totale et illimitée propre à l'ordre juridique capitaliste est interprétée chez Hegel comme la manifestation des droits régaliens dont dispose l'esprit sur la nature. Même si les néo-hégéliens inspirés par Ritter privent la philosophie hégélienne de son fondement métaphysique, ils prolongent d'une certaine façon certains moments de la pensée hégélienne à travers le jugement positif qu'ils portent sur la situation présente. Ce n'est, selon eux, que lorsque l'esprit soumet la nature qu'il devient véritablement esprit. Même si ces auteurs restent ouverts à l'idée de corriger certaines tendances actuelles, ils ne voient de solutions que dans le progrès technocratique, notamment, ou surtout, lorsqu'il s'agit de maîtriser les effets secondaires de la technique.

On pourrait résumer ainsi la métaphysique implicite de cet hégélianisme vulgaire (dont on sent l'influence dans le marxisme) :

- 1) Le développement de l'histoire humaine, voire celui de l'ensemble de l'histoire de l'être, est caractérisé par une expansion (*Hervordringen*) de l'esprit toujours plus marquée.
- 2) L'esprit est le véritable *telos* (finalité) de l'être. La nature n'a qu'une valeur extrinsèque en tant que simple terrain d'émergence de l'esprit.
- 3) Le processus d'élévation « de la nature à l'esprit » est incontestable. Dans la mesure où la société industrielle représente l'étape ultime du processus de rationalisation, elle est aussi la forme ontologique la plus avancée et la plus haute que l'on connaisse.
- 4) Même si, comme nous l'avons vu, les thuriféraires de la société industrielle manifestent peu d'intérêt pour les questions explicitement métaphysiques, ils sous-entendent que l'esprit est le véritable fondement ontologique de la nature (selon une lecture à mon avis erronée de Hegel), ou du moins que l'esprit est une substance à part entière qui subsiste indépendamment de la nature (c'est la thèse fondamentale de Descartes). Que le marxisme accepte les trois

9. Robert Spaemann représente un cas à part au sein de l'école de pensée associée à Ritter.

10. Voir par exemple son ouvrage : *Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität*, Graz, Vienne, Cologne, Styria, 1987.

11. Voir par exemple sa collection d'essais : *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1986.

12. Personne et propriété. Pour une analyse des paragraphes 34 à 81 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, voir Manfred RIEDEL, dir., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 vol., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975, vol. II, p. 152-175.

premiers principes énoncés tout en adoptant une ontologie matérialiste est l'une de ses multiples carences intellectuelles.

Même présenté par de tels raccourcis qui négligent des parties pourtant décisives de ce système philosophique, comme sa dialectique ou sa philosophie de la nature, le hégélianisme continue d'exercer une fascination intellectuelle considérable. Sa cohérence est admirable : il dégage, à travers l'histoire de l'homme et de la nature, une courbe évolutive très claire. On peut aussi lui reconnaître le mérite d'avoir perçu une continuité entre l'histoire de la nature et celle de l'esprit : ainsi parvient-il à surmonter ce dualisme traditionnel. En outre, la « téléologisation » du développement ontologique qui place l'esprit comme finalité de la nature me semble effectivement inévitable, en ce que c'est à l'esprit seul que revient la capacité de développer une théorie philosophique ; or une théorie philosophique ne peut prétendre à la vérité sans ce statut particulier accordé à l'esprit — en reconnaissant un tel statut à l'esprit, il ne s'agit point d'élever ce dernier sur un piédestal, comme le fait le hégélianisme vulgaire. Il faut enfin prendre acte de ce que le monde moderne issu de la révolution industrielle garantit un degré de liberté et d'égalité qui était impensable en Antiquité ou au Moyen Âge.

Cependant, tous les arguments — sans compter l'influence non négligeable des préjugés entretenus par certaines classes cultivées — en faveur du hégélianisme vulgaire ne peuvent rien changer au profond malaise que ressentent de plus en plus de gens à l'égard de ce système de pensée. On pourrait le croire, à première vue, d'une rigueur logique inébranlable. Or il ne prend pas en compte les phénomènes dont nous sommes témoins et que nous percevons d'ailleurs peut-être mieux depuis que nous sommes débarrassés des œillères de cet hégélianisme vulgaire. Quant à ces phénomènes auxquels je fais allusion, il ne s'agit pas ici des crimes politiques innombrables du XX^e siècle qui ont irrévocablement réfuté la philosophie de l'histoire des Lumières, y compris celle de Hegel. Cela dit, il nous reste encore la tâche de comprendre les raisons expliquant les atrocités commises durant ce siècle, ce qui implique de saisir philosophiquement et historiquement la sinistre logique qui fut alors à l'œuvre. Je me borne ici au problème de la crise écologique. Du point de vue du hégélianisme vulgaire, une telle crise reste impensable étant donné que, tant que l'homme n'est pas explicitement menacé, la destruction de la nature ne peut être considérée comme un mal ; cela constitue au contraire une preuve supplémentaire de la liberté et de la supériorité de l'esprit sur la nature. Dans cette perspective, on n'admet pas non plus qu'une telle crise puisse représenter une menace pour l'humanité, car un tel scénario, qui suppose la disparition de l'esprit, victime d'un « holocide » écologique, où seules subsisteraient les formes les plus primitives de la nature, ne cadre pas avec le processus général d'élévation de la nature à l'esprit.

Cette incapacité pour le hégélianisme vulgaire de penser la crise écologique peut certes représenter une preuve de la faiblesse de ce système, mais cela ne remet point en cause l'existence de cette crise. L'indifférence de cette pensée face à l'extinction entière d'espèces animales et végétales — preuve patente s'il en est une de la présente crise — est proprement affligeante, mais elle ne diminue en rien la gravité de la situation présente. Depuis plusieurs décennies, l'humanité soi-disant « cultivée »

semble frappée d'une sorte de cécité collective, en ce qui concerne les catastrophes qui nous menacent. Or cette cécité ne fait que renforcer nos doutes quant à la solidité intellectuelle de notre système de catégories. S'il est véritablement besoin d'accumuler une telle quantité de désastres avant de pouvoir apercevoir l'abîme vers lequel nous nous dirigeons, force est alors de conclure que la philosophie, qui est responsable d'une telle aberration (*Begriffsstutzigkeit*), a fait fausse route.

Il est également manifeste que le hégélianisme vulgaire est insoutenable, d'un point de vue strictement logique. L'objection décisive que l'on peut lui adresser, indépendamment de sa responsabilité pour des phénomènes externes comme la crise écologique, est la suivante : pourquoi existe-t-il, selon lui, quelque chose comme la nature ? Celle-ci n'est-elle pas, si l'on suit ses prémisses, tout à fait superflue ? Pourquoi est-ce que l'être est plus que l'esprit et son histoire ? À supposer que ces questions puissent trouver une réponse, il faudrait interroger plus avant : pourquoi l'esprit détruit-il la nature ? Pourquoi lui faut-il entrer dans un rapport de domination avec elle ? Si l'esprit est une substance indépendante, il devient difficile d'expliquer comment ce dernier est capable d'interagir avec la nature — cela paraît du moins peu cohérent : pourquoi en effet quelque chose de supérieur se mêlerait-il à quelque chose d'inférieur ?

Allons plus loin. Si l'esprit n'a pas besoin de la nature, comment se fait-il qu'il se mette lui-même en danger à travers la destruction de celle-ci ? Et comment peut-on encore parler d'un processus d'évolution continue, linéaire, qui va de la nature à l'esprit puisque nous vivons à l'évidence une époque, qui, marquée par une domination sans précédent de l'esprit sur la nature, risque de déboucher sur une autre époque où la nature serait désormais privée de l'esprit ? Seule en effet la puissance de la civilisation technologique est capable de ramener la Terre à un état antérieur à l'apparition de l'homme. L'homme archaïque, plus proche de la nature, en ce qu'on ne trouve chez lui aucun désir de faire triompher l'esprit sur celle-ci, aurait été incapable de faire advenir ce possible triomphe de la nature sur l'esprit. Indépendamment toujours de l'hypothèse apocalyptique, on peut se demander si la mécanisation de la technique moderne ne représente pas déjà une certaine régression par rapport au règne du vivant, dans la mesure où les machines incarnent en quelque sorte un retour à cette forme naturelle primitive qu'est l'être anorganique.

Enfin, à quoi bon la victoire de la liberté et de l'égalité à l'époque moderne si cette victoire promet d'être éphémère ? Son prix — la destruction de notre environnement organique — n'est-il pas trop élevé, quand bien même la survie de l'humanité était par là assurée ? Comment certains peuvent-ils sincèrement croire que le triomphe de la société industrielle nous ait rendus moralement meilleurs ou plus heureux ? On constate aujourd'hui que l'époque à laquelle l'homme devait affronter et se battre avec la nature pour sa survie était finalement (peut-être) une époque plus heureuse que la nôtre, laquelle est entièrement pénétrée de cet état de satiété vis-à-vis de la nature (objectif qui constituait autrefois le but à atteindre). N'assiste-t-on pas dès lors à une vaste remise en question de ce désir d'assujettissement de la nature par l'homme ? Rien ne relève avec plus d'éclat la vanité de notre existence humaine, lorsque, après un voyage dans un pays du Sud plein de souffrances, mais aussi de joie

et de vitalité, nous retrouvons le consumérisme terne et apathique de nos opulentes sociétés industrielles.

II.

Il s'avère impossible de répondre à toutes ces questions tout en demeurant à l'intérieur des limites de cet hégélianisme vulgaire. Cette impossibilité rend légitime et rationnelle la recherche d'une autre métaphysique, au risque que cela conduise à une forme de pensée irrationnelle. L'éventail des esquisses métaphysiques qui ont pour point de départ la crise écologique est large. La philosophie tardive de Heidegger, qui représente la première grande tentative de « dépassement » (*Verwindung*) de la tradition métaphysique occidentale, est incontestablement celle qui a jusqu'ici été la plus influente¹³. Aussi bizarre que cette philosophie puisse paraître en bien des aspects, force est néanmoins de reconnaître à cette pensée deux points marquants. Premièrement, Heidegger est le premier grand penseur à avoir saisi l'importance historique de la technique moderne ainsi que la menace qu'elle représente. Deuxièmement, il est le premier à avoir fait de la question de la technique un problème *métaphysique*¹⁴. Pourquoi métaphysique ? Parce que, d'une part, la technique est la conséquence ultime de la conception du monde sur laquelle s'appuie la métaphysique moderne et, d'autre part, parce que, selon lui, l'ontologie proposée par la métaphysique moderne ainsi que la technique qui l'accompagne sont elles-mêmes des manifestations de l'être. La profonde méfiance que voue Heidegger à l'endroit de la philosophie occidentale — philosophie dont la technique moderne constitue à ses yeux la résultante inéluctable — le conduit à rejeter en bloc la raison occidentale. Son propre attrait à l'égard d'une « forme de pensée » irrationnelle n'est donc pas dénué de cohérence.

S'il n'est pas le premier, il est certainement l'un des premiers penseurs à avoir appliqué la méthode de l'historicisme à l'histoire des sciences. Le concept scientifique de nature actuellement dominant n'est à ses yeux nullement le seul possible ou pensable ; ce concept fait partie d'une longue série de conceptions de la nature qui dépendent fortement à leur tour des différentes conceptions de l'être d'où elles ont pu émerger. Heidegger est donc le précurseur de l'idée d'« histoire culturelle de la nature¹⁵ ». Il n'est nullement nécessaire ici d'entrer dans les détails de l'analyse heideggerienne des transformations du concept de nature, analyse qui concerne surtout les mutations qui ont eu lieu à l'aube de la modernité. Ses reconstructions historiques sont certes souvent imprécises et critiquables, mais cela ne lui enlève en rien le mérite d'avoir soulevé pour la première fois certaines questions concernant l'histoire de la philosophie et de la science ; les réponses apportées par Heidegger sont certes sou-

13. Les épigones de la pensée heideggerienne du tournant sont légion. En Italie, pensons à Emanuele Severino pour ne nommer que celui-là.

14. Voir mon article : « Heideggers Philosophie der Technik », *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 23 (1991) p. 37-53.

15. Voir par exemple Ruth et Dieter GROH, *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1991.

vent erronées, mais, en philosophie, il importe tout autant de poser les bonnes questions que d'y répondre avec justesse. Pour ce qui est de la reconstruction de l'histoire de l'esprit qu'il entreprend pour l'Occident, il est difficile de savoir précisément si, à ses yeux, il existe une forme de continuité dans le développement des différentes façons d'appréhender l'être. Certaines formulations laissent en effet entendre qu'une discontinuité absolue préside à l'histoire des représentations ontologiques. Il reste cependant une ligne de développement qu'on ne peut ignorer. À l'instar de Hegel, Heidegger met en évidence un essor toujours croissant de la subjectivité dans l'histoire de la philosophie. Il se distingue cependant de Hegel en interprétant cet essor comme le signe d'un éloignement du sujet philosophique vis-à-vis de l'être. Platon ploie l'être sous le joug de l'Idée¹⁶ ; la métaphysique cartésienne place le sujet au fondement de toute prétention à la certitude, l'être devient une image qui n'est valable que tant qu'elle s'offre à la représentation¹⁷. La volonté de puissance qui s'exprime dans une telle ontologie est à l'origine de la science moderne et deviendra un principe métaphysique autonome chez Nietzsche. La lutte entre différentes conceptions du monde, comme celle qui opposa le national-socialisme au bolchevisme par exemple, marque l'aboutissement de cette volonté de puissance qui est le plus grand danger qui soit pour l'homme.

Étant donné le jugement clairement négatif qu'il porte sur l'histoire intellectuelle et culturelle occidentale, on peut s'étonner du fait que Heidegger puisse tout de même voir dans cette histoire la manifestation du destin de l'être, ce dernier s'y dévoilant d'une certaine façon à l'homme, dans la mesure où c'est lui qui lui procure et lui assure son expérience du monde. En réalité, ce passage de l'histoire de l'esprit à la métaphysique est chez Heidegger tout à fait cohérent puisqu'il entend bien de cette façon mettre un terme au subjectivisme moderne. L'autonomie du sujet ne peut dès lors plus s'afficher comme étant en mesure de ménager les différentes voies d'accès au réel. Cette dernière apparaît désormais elle-même comme une expression du destin de l'être, comme son expression la plus inquiétante, dans la mesure où l'être s'y manifeste à mesure qu'il s'y cache le plus complètement. Loin d'être l'indice d'un triomphe de l'esprit sur la nature, la société industrielle moderne marque, avec toute l'absurdité dont elle peut faire montre, une sorte de vengeance sournoise de l'être contre le sujet autonome. Mais cette formulation peut aussi finalement nous induire en erreur : il ne s'agit pas ici de concevoir ce processus de retrait de l'être hors du monde comme une sorte de « punition » imposée à un sujet existant de manière autonome par l'être ; l'autonomie du sujet est avant tout le résultat d'une « dédivinisation » (*Entgötterung*) du monde, d'un abandon de l'Absolu. Cet abandon est à vrai dire en même temps une manifestation de l'Absolu, et son voilement une façon de se dévoiler. L'Absolu ne serait effectivement en rien un absolu s'il n'était le principe de

16. « La doctrine de Platon sur la vérité » (1947), dans M. HEIDEGGER, *Questions I et II*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1968, p. 423-469 ; et *Lettre sur l'humanisme* (1947), trad. R. Munier, Paris, Aubier (coll. « Philosophie de l'esprit bilingue »), 1983.

17. « L'époque des "conceptions du monde" » (1938), dans M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1962, p. 99-146. Il faut également rappeler ici la *Krisis* de Husserl.

toute chose : la formule « *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*¹⁸ » semble aussi être valable pour l'ontologie heideggérienne. Le simple fait que le sujet puisse reconnaître que sa prétendue autonomie omnipotente est en réalité une illusion tragique dans laquelle l'être peut le plonger, lui donne la possibilité de prendre part à une nouvelle manifestation de cet être. On ne peut à vrai dire forcer l'émergence de cette nouvelle manifestation ; on ne peut que l'attendre avec humilité et sérénité (*Gelassenheit*).

Le tour de force de Heidegger tient dans son interprétation métaphysique de la technique, en ce qu'il a su éclairer comme nul autre avant lui les racines culturelles et historiques de la technique moderne. Même si, à mon avis, la théorie platonicienne des Idées et la métaphysique moderne sont des conditions certes nécessaires, mais néanmoins insuffisantes à l'avènement de l'ère de la technique, Heidegger a très bien su expliciter certains rapports qui existent entre quelque chose d'aussi abstrait que la métaphysique et quelque chose d'aussi concret que la société industrielle moderne. De même, force est de reconnaître que la technique moderne abrite et véhicule une volonté de puissance aveugle, du fait qu'elle a perdu toute notion de limite et de mesure. La technique moderne présuppose une structure subjective qui n'est possible qu'à l'époque actuelle. Et ce n'est que dans la mesure où on est capable de se retirer du monde extérieur et de s'abstraire de son effectivité (*Wirklichkeit*) que l'on peut comprendre cette volonté technique de soumission complète de la nature. La seconde méditation métaphysique de Descartes, avec son repli vers le cogito, est également déterminante pour comprendre la manière d'aborder l'existence de l'homme qui vit à l'ère de la technique. Il suffit de croiser le regard de l'Aurige de Delphes pour se rendre compte qu'une culture constituée de tels individus aurait été intrinsèquement incapable d'engendrer notre civilisation industrielle moderne, à laquelle elle aurait de toute façon montré peu d'intérêt.

Un autre aspect remarquable de la théorie heideggérienne est son interprétation métaphysique de l'histoire intellectuelle et culturelle de l'Europe. S'il existe un Absolu, alors celui-ci doit être dans une certaine mesure déjà présent dans la recherche humaine de l'Absolu ; un tel raisonnement, que l'on trouve déjà chez Hegel, est irréfutable, y compris par quiconque estime qu'il serait souhaitable de se débarrasser du concept d'Absolu en philosophie. Si l'on admet que le monde est d'une certaine façon en rapport avec l'Absolu, il s'ensuit alors que c'est cet Absolu *lui-même* qui donne son principe aux manifestations mondaines qui nous le révèlent : c'est seulement ainsi qu'une théorie de l'Absolu peut prétendre être valide. La thèse de Heidegger selon laquelle l'autovoilement de l'Absolu est en réalité une des marques de sa présence est, malgré son apparence paradoxale, tout à fait convaincante. En se taisant, on peut parfois transmettre plus qu'en parlant ; au même titre que l'absence d'un être cher n'est jamais un néant, mais toujours un donné phénoménal qui peut parfois éveiller de la souffrance, ou qui peut aussi également nous faire prendre conscience de l'importance jusqu'ici ignorée de cet être absent. Ce qui est surtout fascinant, c'est l'interprétation heideggérienne du désir d'autonomie de la subjectivité moderne comme malicieuse duperie de l'être (ceci est à entendre métaphoriquement).

18. Personne ne peut résister à Dieu si ce n'est Dieu lui-même (N.d.t.).

Dans la mesure où ce désir abstrait de liberté et d'émancipation de la modernité (qui est, en tant que tel, nécessairement un désir de domination) caractérise toute une époque, il est difficile d'admettre que celui-ci soit le produit d'une décision libre ; cette liberté est en réalité le *destin* de la modernité. Lorsque la subjectivité se dissocie de l'être de l'Absolu, c'est encore l'être qui agit en tant que puissance qui transcende d'autant plus radicalement la subjectivité que celle-ci la sous-estime ou la tient pour dépassée. Tel qu'il le conceptualise, l'être de Heidegger ressemble au Jules César du téléfilm de Walter Jens, « La Conjuration » : c'est lui-même qui fomenté et dirige en secret la conjuration dont il pâtre ; chez Heidegger, c'est l'Absolu qui met en œuvre sa propre déposition. Les penseurs et les scientifiques modernes qui contribuèrent à l'avènement de la société industrielle actuelle ne furent que des marionnettes dans la main de l'Absolu. Et ils sont d'autant plus à plaindre, qu'ils se croyaient autonomes. Si la métaphysique de la substance de Spinoza, qui, en réduisant l'homme à un simple mode entièrement déterminé de l'Absolu, fut l'une des propositions intellectuelles les plus audacieuses que l'on puisse imaginer (d'autant plus qu'elle était logiquement parfaitement justifiée), l'historicisme métaphysique de Heidegger représente un affront encore plus grand, en ce qu'il est énoncé à une époque totalement imbue de sa prétendue autonomie. Mais ce n'est pas parce qu'une philosophie passe pour être provocante qu'elle en est pour autant erronée. En revanche, les théories lisses et consensuelles sont rarement l'indice d'une philosophie valable.

Si bien approfondie que soit l'analyse de Heidegger et si bien mûrie que soit son rejet impitoyable du subjectivisme moderne, son travail ne donne pas pour autant un fondement suffisant au développement d'une métaphysique de la crise écologique qui soit cohérente et en adéquation avec la réalité empirique. Ce n'est pas un hasard si Heidegger ne parle nulle part de la crise écologique. Et cela n'est pas uniquement dû au fait que cette crise n'apparaissait pas encore clairement à cette époque comme une conséquence inévitable de la société industrielle. La raison tient en l'absence de véritable concept de nature chez Heidegger. En tant qu'historiciste radical, Heidegger ne s'est préoccupé que de relever les différentes conceptions de la nature qui sont apparues dans l'histoire, laissant de côté la nature elle-même. Tout comme la théorie de la science a supplanté la philosophie de la nature en philosophie analytique, on peut dire que la philosophie de la nature est supplantée, dans l'herméneutique heideggérienne, par une philosophie de l'histoire de la science. Cette dissolution de la philosophie de la nature en une philosophie de l'histoire étaye justement l'idée que Heidegger appartient lui aussi encore à l'époque de « l'arraisonement (*Gestell*) », époque qui se caractérise par l'impossibilité d'établir un rapport direct à l'être et à la nature. Heidegger ne parle pas de la nature, mais des représentations de la nature. Or on doit exiger d'une métaphysique qui ait pour vocation de nous sortir de la crise écologique que celle-ci développe sa propre philosophie de la nature.

Il faut en outre préciser que ce n'est pas en parvenant à démontrer que l'approche scientifique de la nature ne représente que l'une des conceptions de la nature que l'histoire a produite, que l'on réussit à résoudre la question principale qui est de savoir si cette approche est capable ou non de saisir l'essence de la nature. Toutes les théories, qu'elles soient fausses ou vraies, sont des produits de leur époque histo-

rique ; mais si l'on veut considérer la véracité d'une théorie, il est indispensable de mettre cette lecture historicisante de côté. Cela vaut non seulement pour la théorie de la nature, mais aussi pour la théorie de l'être. Il est en effet évident que l'ontologie métaphysique de Heidegger ne peut en aucun cas prétendre être fondée rationnellement de quelque façon que ce soit. Il ne saurait être question chez lui d'une méthode qui produise sa propre compréhension de l'Absolu. Si Heidegger objectait à cela que la recherche d'une méthode est déjà en elle-même extrêmement problématique, car elle provient d'un désir de domination sur la nature, nous pourrions alors répliquer deux choses. Premièrement, cette recherche serait un moindre mal comparé à l'unique possibilité restante qui consiste à s'en remettre aux promesses du murmure philosophique. Deuxièmement, il est inexact d'affirmer que le besoin de certitudes caractéristique de la métaphysique moderne conduise irrémédiablement à l'arraisonnement (*Gestell*). C'est seulement lorsque la science moderne se dissocie du programme philosophique de saisie de la raison dans la réalité qu'apparaît l'absolutisme de la technique. Du reste, il existe plusieurs penseurs qui ont précédé Heidegger et qui, dans le cadre de la métaphysique moderne, ont critiqué le subjectivisme moderne sans pour autant abandonner l'idée d'une réflexion rationnelle soucieuse de la vérité (*Geltungs-reflexion*). Il manque cruellement à Heidegger une théorie de la rationalité convaincante ; il met en effet la rationalité instrumentale de la technique et la raison philosophique sur un même plan, alors que seule une véritable différenciation de ces deux types de rationalité rend possible la formulation d'une critique cohérente de la société industrielle moderne. De plus, même s'il n'est certes pas facile de rendre compte du rapport qui existe entre l'Absolu et la liberté humaine, toute théorie qui prétend à la vérité se doit de ménager un espace pour les facultés intellectuelles de l'homme et donc pour l'autonomie de la raison. Or c'est précisément cela qui fait défaut à l'historicisme radical de Heidegger. Ce d'autant plus que sa conception non téléologique de l'histoire rend extrêmement énigmatique la question de savoir pourquoi après un déclin de plusieurs millénaires, une pensée capable d'énoncer des vérités est encore possible. C'est entendu : on ne peut exclure qu'apparaissent des développements négatifs — nous avons d'ailleurs vu que l'un des défauts majeurs du hégélianisme vulgaire est son aveuglement face aux aspects négatifs de l'époque moderne. En revanche, toute théorie de l'histoire qui, comme celle de Heidegger, se veut en même temps une théorie métaphysique doit pouvoir expliquer rationnellement la raison de ce déclin. Sans cela, on ouvre la voie à l'hypothèse selon laquelle l'Absolu se manifeste dans ce déclin comme une sorte d'hypostase de coïncidences fortuites. Il nous faut bien adresser une dernière critique à Heidegger, et ce non sans un certain malaise : celui-ci n'a jamais su estimer à sa juste valeur l'État de droit démocratique moderne, ce qui s'explique certainement par son scepticisme endurci face au principe de l'autonomie, que ce soit dans sa forme politique ou dans sa forme métaphysique. Aussi est-il impensable de fonder une éthique et une philosophie politique sur la base de la métaphysique heideggérienne.

Nombre des objections formulées à l'encontre de la position heideggérienne ne s'appliquent pas à cette seconde critique du paradigme du hégélianisme vulgaire vers laquelle j'aimerais à présent me tourner. Cette critique est celle de Klaus Michael

Meyer-Abich. Il faut d'emblée souligner que Meyer-Abich dispose quant à lui d'une philosophie de la nature qui lui est propre, et non simplement d'une théorie de l'évolution historique des différents concepts de nature. S'il n'a certes pas développé une philosophie détaillée des diverses formes de la nature, ses réflexions au sujet de la relation entre l'esprit et la nature n'en ont pas moins une portée et une originalité philosophique indéniable. Pour Meyer-Abich, l'homme fait partie de la nature : tandis que Hegel conçoit l'histoire de la nature comme prélude à l'histoire de l'esprit, Meyer-Abich pense que la culture est la contribution de l'homme à l'histoire de la nature. Le changement d'attitude que Meyer-Abich voudrait initier chez l'homme moderne pourrait se résumer au mieux en ces termes : « De l'environnement au monde commun naturel » (*Von der Umwelt zur Mitwelt*). Il s'agit selon lui de développer un sentiment d'empathie envers la nature organique, voire envers la nature inorganique, de ressentir la nature non plus seulement comme environnement, mais comme un espace de vie en commun. Il n'est point question de contester la place bien à part qui revient à l'homme au sein de la nature — mais cette place reste justement *au sein* de la nature. Ce qu'il nomme « nature », s'offre comme une totalité et comme unicité (*das Ganze und Eine*) ; elle est totalement englobante. La nature s'offrant ainsi de manière disjointe dans « l'homme » et dans le « monde commun naturel ». L'intention fondamentale de son éthique holistique consiste à élargir la responsabilité de l'homme à l'ensemble du monde naturel : allant plus loin que la position biocentrique d'Albert Schweitzer, il professe une position physiocentrique qui prend en compte et protège également la valeur de l'être inorganique. Meyer-Abich admet qu'un tel élargissement du champ de la responsabilité s'accompagne nécessairement d'une diminution de l'urgence du devoir. Sa position n'est pas sans rappeler la théorie stoïcienne de l'*Oikéiosis*. L'élargissement du monde commun naturel est selon lui le critère déterminant du progrès moral. Du point de vue de la philosophie de l'histoire, il lit dans le dépassement toujours plus prononcé des particularismes égocentriques, le sens même du développement moral. Dans le domaine de la philosophie politique, il préconise également le passage de l'État providence à l'État écologiste (*Naturstaat*) : la ligne de développement empruntée par l'État moderne dans son passage de l'État de droit libéral à l'État providence, lequel consiste en une extension de la responsabilité de l'État aux individus les plus précaires, serait selon lui simplement prolongée ici avec l'avènement de l'État écologiste. Opposé à l'individualisme possessif, qu'il qualifie ironiquement d'« absolutisme du quidam », Meyer-Abich revendique une responsabilisation non seulement sociale, mais écologique de la propriété.

Pour Meyer-Abich — et c'est là un trait particulièrement important dans sa pensée — l'homme est porteur d'enrichissement pour la nature. C'est à travers l'homme que la nature en vient au langage et qu'elle peut être l'objet de soins et d'attention dont elle serait privée sans lui. Autant l'actuelle société industrielle est responsable de l'extermination de quantité d'espèces, autant il faut se souvenir que sans l'agriculture traditionnelle, la biodiversité n'aurait pas pu prendre un tel essor depuis la dernière glaciation. La nature pourrait, grâce à l'homme, être plus belle et plus riche encore qu'elle ne pourrait l'être en son absence. La crise écologique, que Meyer-Abich conçoit comme une crise du rapport entre l'homme et son monde commun naturel, repré-

sente selon lui le temps de l'antithèse, le deuxième temps d'une dialectique ternaire qui commence par une unité originelle avec le monde commun et s'achève avec la reconquête de cette unité.

La catégorie de « monde commun naturel », l'interprétation de la culture comme prolongement humain de l'histoire naturelle, et l'utilisation de la triade dialectique classique pour expliquer l'évolution du rapport de l'homme à la nature, pour résumer, me semblent être les contributions décisives de Meyer-Abich à l'élaboration d'une métaphysique de la crise écologique. Soulignons encore que Meyer-Abich attribue un rôle potentiellement positif à l'homme au sein de la nature. Or, refuser ce rôle à l'homme tout en considérant la nature comme l'incarnation même de toutes les valeurs revient pratiquement à espérer une autodestruction de l'homme, processus qui seul permettrait de libérer la nature des violences qui lui sont infligées. Poussons plus loin cette logique : si la destruction d'autres vies est le propre de tout organisme hétérotrophe, alors la seule solution possible consiste donc à souhaiter l'extinction de toute forme de vie sur terre¹⁹. Or, je le répète, Meyer-Abich est d'avis que l'homme peut contribuer à embellir et à enrichir la nature. C'est cela qu'il s'agit maintenant d'interroger. Si un être naturel peut être meilleur et plus beau qu'un autre, alors la « naturalité » de cet être ne peut manifestement pas faire office de critère pour le bon et le beau puisque tous les êtres naturels partagent par définition cette même naturalité. La nature, semble-t-il, ne peut pas opérer de différenciations normatives à l'intérieur même du domaine naturel, en dépit du besoin qu'a Meyer-Abich de telles différenciations. (Sans celles-ci, il ne serait pas en mesure de prétendre que l'agriculture traditionnelle a laissé derrière elle une nature en meilleur état que l'agrochimie moderne, ni même qu'un monde sans hommes serait moins bien qu'un monde humanisé.) Une chose est claire : quand bien même l'humanité se détruisait elle-même ainsi que la plupart des espèces, la nature subsisterait — il y aura en effet toujours, selon lui, une totalité d'étants naturels. Le principe kantien selon lequel on ne peut déduire d'énoncés normatifs à partir d'énoncés descriptifs me semble toujours valable, même s'il faut bien reconnaître avec Meyer-Abich, et contre Kant, que la nature organique et inorganique est porteuse de valeurs. Mais ce qui nous autorise dans ce cas à parler de valeurs ne découle pas du fait que ces valeurs-là se trouvent réalisées dans la nature.

Même si l'on refuse l'idée qu'il existe une séparation nette entre l'être et le devoir, on ne peut néanmoins rejeter totalement une telle distinction conceptuelle. Il en va de même, à mon sens, du rapport entre les catégories « intériorité (*Innenseite*) » et « extériorité (*Aussenseite*) ». Nul ne peut nier qu'il soit possible de distinguer entre ces deux aspects, et une telle distinction ne saurait être balayée du simple fait de notre croyance en une unité de l'âme et du corps. Articuler l'unité et la différence est une

19. Voir Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga et Paralipomena : petits écrits philosophiques* (1851), trad. J.-P. Jackson, Paris, Coda, 2010, 2^e partie, section XII, « Suppléments à la doctrine de la souffrance du monde », § 156 : « Si nous nous représentons en gros la somme totale de misère, de douleur et de souffrances de toutes sortes visibles sous le soleil, nous devons admettre qu'il aurait été de beaucoup préférable qu'il fût impossible au soleil de produire le phénomène de la vie sur terre, comme c'est le cas sur la Lune ; et la surface de la terre, comme celle de la Lune, serait restée à l'état cristallin. »

tâche à laquelle aucun philosophe ne s'est vraiment attelé avec succès. Il reste encore notamment à fonder rationnellement cette croyance en l'existence d'une intériorité chez d'autres organismes. L'osmose avec le cosmos²⁰ dont parle Meyer-Abich avec tant de conviction est sans aucun doute une expérience réjouissante et susceptible de motiver l'engagement écologiste, mais il reste encore à démontrer que cette sensation possède quelque fondement dans la réalité objective. Quant à la délicate question de savoir si l'expérience intuitive et pratique (*lebensweltliche*) de la nature s'approche plus près de l'être authentique de la nature que les théorisations scientifiques, Meyer-Abich néglige également d'y répondre.

De manière générale, l'essai de Meyer-Abich pêche par un manque d'exigences au niveau de la fondation rationnelle des idées qu'il énonce. La validité des arguments philosophiques qu'il met de l'avant n'est pas systématiquement vérifiée. Et ceci constitue plus qu'une simple lacune — quelle philosophie peut prétendre n'en présenter aucune ? —, mais implique une remise en cause de son postulat ontologique fondamental selon lequel la nature est la totalité. La catégorie de vérité est en effet manifestement tout aussi peu une partie de la nature que la catégorie du bien. Toutes les théories sont, si on s'appuie sur le concept de nature de Meyer-Abich, des moments de la nature, mais toutes ne sont pas vraies pour autant : ce n'est donc pas la nature qui fait quelque chose de vrai ou de faux. C'est justement la question « pourquoi la nature est connaissable » qui permet de dépasser une ontologie qui attribue un être à la nature²¹. Non seulement les lois naturelles sans lesquelles il serait impossible de faire l'expérience de la nature, ne font pas elles-mêmes partie de la nature (en ce sens qu'elles n'ont ni spatialité ni temporalité), mais les entités mathématiques, dont la connaissance via la science mathématique a pu rendre possible la compréhension de la nature, ne s'appliquent pas à un être naturel, mais à un être idéal. (Il faut toutefois reconnaître que le concept de nature de Meyer-Abich concerne aussi, outre l'être spirituel, l'être idéal ; selon lui, la nature s'offre en même temps, à l'instar de la substance de Spinoza, comme le fondement de tout ce qui peut faire l'objet d'une expérience empirique.)

III.

Si l'on tente de reprendre ce qui ressort de cette petite étude sur le hégélianisme vulgaire et ses critiques, on ne peut que déplorer l'absence de réaction adéquate face à la crise écologique et aux conséquences morales que nous devons en tirer, que ce soit dans le domaine de la métaphysique (qui fait de l'esprit la substance authentique) ou dans celui de la philosophie (qui fait de la nature, ou d'un absolu alogique à la Heidegger, l'être véritable et fait l'économie d'une véritable réflexion reposant sur des arguments valides). Lorsque ni la nature ni l'esprit ne peuvent être assimilés à

20. Voir au sujet du développement historique de l'intuition cosmique, Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Berne, Munich, Francke, 1973, p. 87 et suiv.

21. Sur la question de l'impossibilité de résoudre le problème fondamental épistémologique de l'évolution, voir mon essai « Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie », *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 19 (1988), p. 348-277.

l'être fondamental, que nous reste-t-il alors pour comprendre la crise écologique ? J'ai déjà expliqué pourquoi je suis d'avis de considérer l'être idéal comme une sphère ontologique à part entière ; comme j'ai défendu longuement cette position ailleurs et dans un autre contexte²², qu'il me soit simplement permis ici d'en retracer les principaux arguments. Ce que je nomme l'idéalisme objectif part de l'idée qu'il existe un principe logique au fondement de toute connaissance, mais aussi de tout être — la logique étant conçue comme condition de possibilité incontournable de toute argumentation. Le monde logique, idéal, donne son principe au monde réel auquel appartient non seulement le monde naturel, mais aussi le monde spirituel (subjectif et intersubjectif). Puisque toute chose reçoit son principe du monde idéal, tout étant possédé dans cette perspective une certaine valeur, bien que ces valeurs, plus ou moins grandes, dépendent de la conformité de ces différentes entités au monde idéal.

Il importe, dans ce cadre-là, de noter l'ambivalence fondamentale du rapport entre la nature et l'esprit. D'un côté, si l'on conçoit la nature comme la totalité empiriquement connaissable de la réalité, l'esprit fait donc partie de la nature — sa manifestation n'est en tout cas possible que sous une forme naturelle. D'un autre côté, l'esprit n'est justement pas une partie de la réalité comme les autres ; puisqu'il saisit toute la distance qui le sépare de la nature et qu'il idéalise cette distance, il peut tout aussi bien être perçu comme un retour vers l'Idée depuis la nature. Si le monde logique est la thèse, la nature l'antithèse, l'esprit, en tant que structure réelle capable de reconnaître le principe idéal de la nature, est alors la synthèse. La synthèse étant toujours également la négation de l'antithèse, l'esprit est à la fois un élément de la nature et une négation de cette dernière.

Cette caractérisation antinomique de l'esprit semble indispensable à la compréhension des origines de la crise écologique. Si l'esprit était *seulement* une partie de la nature, on ne pourrait expliquer l'extraordinaire potentiel destructeur avec lequel il menace celle-ci ; si l'esprit était une substance *entièrement* indépendante de la nature, la destruction de la nature ne serait pas pour lui potentiellement suicidaire. La négation de la nature opérée par l'esprit a lieu à deux niveaux qu'il s'agit de distinguer rigoureusement. Premièrement, l'esprit nie la nature par la connaissance qu'il en acquière, en maintenant la distance qui les sépare grâce à la pensée conceptuelle et en mettant en évidence les structures idéales qui la régissent. Cette compréhension, pure activité de l'esprit, n'implique à vrai dire aucune destruction effective : elle laisse la nature en état et ne fait que l'éclairer. Deuxièmement, en tant qu'organisme dans lequel l'esprit s'incarne, l'homme a le potentiel de détruire réellement la nature. Cette capacité atteint son acmé historique avec la crise écologique dont notre génération est témoin. Il est évident que c'est uniquement en se faisant chair que l'esprit peut détruire la nature ; c'est en s'incarnant que l'esprit se donne les moyens d'intervenir dans la nature. Ce n'est que parce qu'il est partiellement un être de nature que

22. *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie* (1990), trad. M. Géraud, Paris, Champ social, 2004. La plus importante contribution au développement d'une philosophie de la nature reposant sur l'approche de l'idéalisme objectif est celle de Dieter WANDSCHNEIDER. Voir son ouvrage *Raum, Zeit, Relativität*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1982.

l'homme peut se retourner contre elle, même si la démesure de sa révolte contre la nature est imputable à son esprit.

Il ne suffit cependant pas de dire que l'homme, en tant qu'il est pour moitié un être de nature, *peut* détruire la nature. En tant qu'organisme naturel, il *doit* procéder à cette destruction ; ce que nous enseigne la deuxième loi de la thermodynamique est que tout organisme de rang supérieur ne peut conserver sa position qu'au prix d'un désordre croissant de son environnement. Pour être convaincante, une ontologie ne doit pas fermer les yeux sur cette impitoyable loi de la réalité. La reconnaissance de l'omniprésence de la prédation au sein du monde organique est particulièrement importante pour l'idéalisme objectif. En cherchant à déterminer le lieu du vivant dans la totalité de l'être, on découvre l'existence d'une certaine tension — et ce, dès lors qu'on considère que le sens de la nature est dans un retour à l'idéalité tel qu'il se produit dans l'esprit. Cette tension est la suivante : d'un côté, la lumière de la subjectivité apparaît dans l'organisme ; avec la conservation de soi dans un premier temps puis, dans un deuxième temps, avec la sensation, se réalise alors une forme de réflexivité préparant l'apparition de l'esprit dans l'organisme. D'un autre côté, la formation de ces poches de subjectivité entraîne une rupture dans la continuité de l'être inorganique ; ce développement avancé implique donc qu'une entité subjective donnée puisse se dresser face à son environnement inorganique puis, dans un second temps, face à d'autres entités subjectives. Tandis que la plante se nourrit exclusivement de matière inorganique (bien qu'elle exerce une pression parfois destructrice sur d'autres plantes dans sa lutte pour son espace vital), l'animal hétérotrophe a besoin d'une nourriture organique — et c'est ici seulement qu'apparaît ce qu'on appelle la destruction de la nature. Ce terme de destruction ne saurait s'appliquer à la transformation chimique de matière inorganique [métabolisme] ; il est en revanche employé à bon escient lorsque l'on parle de la mise à mort du vivant, de l'annihilation de la forme organique. Toujours est-il que la mise à mort d'un organisme qui ne serait pas apte à exprimer sa douleur — si sensible il y a — n'est pas encore ce qui doit nous indigner. Ce ne sont pas les herbivores qui nous attristent. L'apparition des carnivores, de ces animaux (surtout des vertébrés) qui s'entre-dévorent, voilà ce qui donne à l'être un perpétuel verni de cruauté gratuite, en tout cas du point de vue de ceux qui, grâce à leur esprit, sont à même de se poser la question de l'être. Il est à vrai dire presque certain que l'émergence des carnivores a favorisé le développement de l'esprit dans la nature. Tout comme l'hétérotrophie animale a rendu nécessaire la locomotion et la perception sensorielle, la perfection de ces fonctions ainsi que l'apparition des premiers linéaments de l'intelligence ont été catalysées par le développement de la prédation.

Ce n'est pas le lieu de thématiser plus avant les fascinantes relations cybernétiques qui existent entre les populations de proies et celles de prédateurs et que l'on pourrait décrire à l'aide d'équations d'une symétrie admirable. Il importe simplement de souligner que les prédateurs sont dépendants des proies, qu'ils vivent de leur négation perpétuelle, comme la condition de la perpétuation de leur existence. Toute diminution dans la population des proies entraîne automatiquement une diminution sur celle des prédateurs, ces derniers ayant alors plus de difficultés à se nourrir. Ce qui a

pour effet en retour de conduire à une augmentation des chances d'accroissement de la population des proies. La nature dialectique de ce type de relation est une aubaine, car elle exclut la possibilité d'une annihilation totale des proies — une telle chose ne serait qu'un triomphe à la Pyrrhus qui aurait pour ultime conséquence la décimation des prédateurs eux-mêmes. Le manque d'esprit des prédateurs, qui rend impossible toute systématisation de la chasse, est une entrave à l'apparition de ce type de triomphe éphémère et peu clairvoyant. Ce manque d'esprit s'avère donc ici être une bénédiction.

C'est parce que l'homme est le plus intelligent de tous les animaux qu'il a pu perturber aussi profondément l'équilibre écologique. Sa double nature, spirituelle et organique, est à l'origine de la crise écologique. Mais cette dualité *doit-elle* nécessairement déboucher sur un tel résultat ? J'ai ailleurs tenté de montrer qu'une certaine logique est à l'œuvre dans les cinq concepts de nature que l'on peut distinguer dans l'histoire humaine, que cette logique consiste en une opposition croissante de l'esprit et de la nature et atteint son paroxysme avec la métaphysique cartésienne et son opposition entre *res extensa* et *res cogitans*²³. On peut analyser ce développement comme étant le prolongement d'un processus initié par l'émergence du premier organisme : l'entité subjective élargit progressivement son intériorité jusqu'à devenir ce Moi autonome, détaché de la nature et de la communauté, propre à la subjectivité moderne. Voilà pourquoi l'on peut parfaitement interpréter l'histoire culturelle de l'homme comme la continuation de l'histoire naturelle. La destruction globale de la nature qui résulte de la société industrielle n'est que la manifestation d'un principe ici poussé à l'extrême, mais qui se trouve déjà présent dans l'être organique et peut-être même dans l'être en général. L'être doit, à travers la crise écologique et la manière dont nous y faisons face montrer son vrai visage et révéler la contradiction fondamentale qui lui est inhérente.

Mais en quoi consiste exactement cette contradiction ? Et peut-on la résoudre ? On peut tout à fait concevoir l'évolution naturelle dans son ensemble comme un progrès en direction de l'esprit, ainsi que nous l'avons déjà établi. Et si nous voulons continuer à prendre au sérieux à la fois nous-mêmes et notre réflexion métaphysique, il nous faut alors évaluer positivement l'évolution qui mène à l'esprit. Mais cette évolution se base également sur une opposition croissante entre des entités subjectives et l'être qui les environne, et c'est cette opposition qu'il s'agit aujourd'hui de renverser ou du moins d'atténuer, à chaque fois qu'elle menace de déboucher sur une catastrophe. Mais tout acculé qu'il soit à tempérer cette opposition afin d'assurer sa survie, l'esprit n'est-il pas fondamentalement négation de la nature ?

J'ai déjà indiqué que la négation de la nature opérée par l'homme est double : l'homme nie la nature en tant qu'être organique, mais aussi en tant qu'être spirituel. S'il n'était qu'un être spirituel, il ne pourrait pas nuire à la nature ; s'il n'était qu'un

23. *Philosophie de la crise écologique* (1991), trad. M. Dumont et D. Parenteau, Marseille, Wildproject, 2009. Ce livre ainsi que les réflexions précédentes doivent beaucoup à l'influence de la pensée de Hans Jonas, en particulier à son ouvrage *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

être organique, il ne pourrait pas lui nuire aussi fortement qu'il ne le fait actuellement. Une définition anthropologiquement adéquate de l'homme doit donc réussir à concilier cet aspect organique et cet aspect spirituel. Et il est manifeste que cette duplicité a sa raison d'être dans la constitution des catégories fondamentales. Dans un système de connaissances apriori, une catégorie comme celle de l'« être », en ce qu'elle est formellement un concept, présuppose la catégorie de « concept » ; mais celle-ci inclut à son tour dans sa signification la catégorie plus simple de l'« être » ; de la même manière, seul l'être organique peut donner à l'esprit un fondement ontique dans le monde. La vie ne reçoit cependant le *sens* de son être que grâce à l'esprit qui se développe en elle. La dualité de la forme et du contenu, caractéristique de la pensée logique, se retrouve chez l'homme dans la dissociation entre esprit et vie. L'énigme métaphysique de l'homme consiste en ceci que l'interdépendance de l'idéalité et de la réalité devient en lui tangible dans le monde empirique. Et la crise écologique est finalement l'expression d'une intensification de cette dualité en une contradiction absolue.

Dans la société industrielle moderne, l'éternelle tension entre l'ordre vital et l'ordre spirituel qui se retrouvent en l'homme semble s'être inversée de façon absolument radicale. La compréhension scientifique des lois naturelles par l'esprit à l'époque moderne représente à mes yeux quelque chose de positif, même si les lois naturelles tendent à une certaine autonomisation à travers ce processus. Mais la singularité de la société industrielle moderne consiste justement à instrumentaliser les phénoménales prestations intellectuelles de la connaissance scientifique de la nature pour satisfaire les besoins les plus lointains que l'homme puisse ressentir en tant qu'organisme domestique. Le manque d'esprit que l'on rencontre parfois chez certains scientifiques pourtant très intelligents vient précisément du fait que chez eux la connaissance de la nature, loin d'être conçue dans un rapport avec une totalité idéale, ne vise que cette seule fin qui est de satisfaire des besoins extérieurs. On veille à vrai dire ainsi à ce que l'accent mis sur la valeur d'utilité dans la hiérarchie des valeurs ne conduise à aucun accroissement du bonheur chez l'homme, puisque l'apparition permanente de nouveaux moyens de satisfaction des besoins primaires ne peut qu'entraîner un accroissement des valeurs vitales²⁴. Cette volonté propre à la vie qui consiste à dominer son environnement devient, à partir d'un certain seuil, contreproductive. En mobilisant à ces fins des moyens hautement mécanisés elle se prive de sa vitalité originelle et par là même du seul sens possible que peut prendre son activité. Nous sommes alors face à une sorte de régression vers le domaine inorganique.

Ce qui a été jusqu'ici établi n'implique nullement qu'il faille abandonner toute la confiance que place traditionnellement la métaphysique dans l'esprit ou la raison pour surmonter la crise écologique. C'est faire bien trop honneur à la société industrielle que de la voir comme quelque chose de rationnel et de croire que l'on doit par conséquent recourir à l'irrationalisme pour la critiquer. La philosophie de la vie ne nous indiquera donc pas la voie de sortie hors de la crise écologique puisque celle-ci

24. Voir sur cette question, l'ouvrage de Max SCHELER, *L'homme du ressentiment* (1915), Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1970.

n'est que l'ultime conséquence du développement de la vie. Seule une philosophie pour laquelle la vie est le fondement de l'esprit et l'esprit est la vérité de la vie a des chances de pouvoir livrer une juste interprétation métaphysique de la crise écologique. Afin d'évaluer de manière adéquate l'évolution moderne, il est en outre nécessaire de distinguer rigoureusement entre l'esprit et la subjectivité moderne. Si l'on veut satisfaire les exigences d'une théorie rationnelle, il n'y a aucune raison de questionner cette place particulière occupée par l'esprit en tant que principe idéal et conceptuel. Mais cette subjectivité moderne (principe qui procède d'une autonomisation croissante), qui s'est développée à mesure qu'elle s'éloignait de l'être de l'Absolu, de la nature et de l'intersubjectivité, et qui masque tant bien que mal sa vacuité et son épouvantable solitude en s'abîmant dans la satisfaction d'un nombre de besoins toujours croissant, ne saurait être le but ultime de l'univers. C'est pourquoi l'une des tâches essentielles de la philosophie contemporaine est de mener une vaste analyse critique des lois de fonctionnement qui régissent cette subjectivité et déterminent son impact sur les relations humaines, l'économie, la politique, l'art, la religion ainsi que sur notre rapport à la nature. Or ceci ne doit pas être accompli uniquement au nom d'une attitude critique à l'égard de l'époque actuelle²⁵ ; il faut en fait préciser que seul un tel examen pourrait concrètement prouver combien aberrante est la prétention de la subjectivité moderne à générer l'être par elle-même : elle qui, par son oubli de l'être, ne fait en réalité que porter à son paroxysme une tendance de développement déjà présente dans l'être — tendance qui consiste en l'émergence d'entités subjectives tournées vers elles-mêmes.

Puisque c'est l'être qui s'exprime dans la subjectivité moderne, et que celle-ci n'est pas une structure à part entière tombée du ciel, elle ne peut être entièrement sans fonction essentielle. Le philosophe qui s'intéresse à l'être ne peut donc pas se contenter de la condamner ; il doit également, sinon découvrir, du moins supposer quelque chose de positif en elle. L'utilisation de catégories dialectiques pour décrire la relation entre la nature et l'esprit laisse espérer que leur opposition, qui culmine avec la société industrielle moderne, ne soit que transitoire. Quoi qu'il advienne, cette subjectivité ne sera de toute façon que transitoire — car même si l'homme venait à se détruire, la nature subsisterait toujours —, mais dans quel état ? Mais cette disparition ne représenterait qu'une régression vers un état naturel historique antérieur qui pourrait à nouveau déboucher sur la situation présente, tandis qu'il s'agit d'espérer une *réconciliation* entre la nature et l'esprit.

Si l'on veut concevoir une telle réconciliation dans le cadre d'un système philosophique, dans le but de penser la présente crise écologique, il faut alors remplacer le schéma ternaire du système hégélien tardif, constitué de l'Idée, de la nature et de l'esprit, par un schéma quaternaire tel qu'on le trouve chez le jeune Hegel. Dans le projet systématique ternaire, l'esprit est la négation de la nature, comme le retour de l'Idée à

25. Il est particulièrement important de souligner que bon nombre des critiques contemporaines de la société industrielle émanent de pensées qui se caractérisent par une adhésion à une forme plus radicale de subjectivisme. Aussi, ces critiques sont-elles incapables de proposer des solutions à la crise. Au contraire, elles contribuent à exacerber davantage cette crise, qui a exporté à travers le monde cette forme de subjectivité moderne.

elle-même par la nature. *A contrario*, dans le canevas quaternaire, l'antithèse est, en vertu de son essence négative, dédoublée en elle-même. On devrait en ce sens dire que tant qu'il est opposé à la nature, l'esprit constitue conjointement avec la nature l'antithèse de l'Idée. Ce n'est que la réconciliation de la nature et de l'esprit qui peut être considérée comme une authentique synthèse, car c'est elle qui surmonte cet antagonisme de l'être, ce partage entre l'idéal et le réel constitutif du monde empirique. La plus grande erreur de Hegel (et pas seulement du hégélianisme vulgaire) a été de croire qu'une telle réconciliation avait exclusivement lieu dans l'esprit. Une unité de la nature et de l'esprit est en effet déjà présente dans le monde intersubjectif de la culture, monde dans lequel les différents sujets ne peuvent se donner aux autres que comme réalité corporelle. Et, dans l'histoire de la culture humaine, il s'agit essentiellement d'atteindre une intégration des formes humaines de vie en commun au sein de la nature qui nous enveloppe. On pourra parler de synthèse à propos d'une telle intégration dès lors que la liberté de la modernité sera respectée et si à vrai dire cette liberté trouve son accomplissement dans la reconnaissance de ce qui nous lie aux lois du cosmos.

Nous ne savons pas si cette réconciliation avec la nature est dévolue à l'*homo sapiens sapiens*. D'ailleurs ceci n'est pas d'un grand intérêt métaphysique. La métaphysique s'attache en effet à l'universel — et au temporel seulement dans la mesure où les lois générales de développement agissent dans le temps. Nous avons vu que la dualité logique du contenu et de la forme des catégories se retrouve dans le monde temporel avec l'antagonisme entre esprit et vie, antagonisme qui ne fait qu'atteindre son apogée dans la crise écologique. En raison du fondement ontologique de la crise écologique, on pourrait supposer que s'il existe dans le cosmos d'autres êtres rationnels finis, ceux-ci ont dû traverser ou vont traverser une telle crise écologique. Toute culture devra un jour ou l'autre produire une structure analogue à celle de la subjectivité moderne ainsi qu'un programme similaire de domination de la nature incluant le même danger d'autodestruction. Que ce danger se réalise ou non dans telle ou telle culture d'êtres rationnels finis n'est pas, je le répète, métaphysiquement important. Il est en revanche certain qu'il est de notre devoir moral le plus haut de tout faire sur cette planète pour parvenir à réconcilier l'homme avec la nature. Car c'est à nous que l'être a confié cette planète. Notre responsabilité ne s'applique pas seulement aux générations futures : la justification métaphysique de toute l'histoire de l'être passée dépend également de nous. Si nous échouons, les trois milliards d'années de vie sur Terre auront été en un sens vaines. Si nous réussissons à réaliser cette synthèse, l'histoire de la nature sera rétrospectivement légitimée. Cette énorme responsabilité a certes de quoi nous effrayer, mais elle pourrait aussi bien nous donner la force dont nous avons besoin pour être à la hauteur des tâches qui nous incombent et nous incomberont dans les décennies à venir, au cours desquelles se décidera le destin de l'être.