



HÖSLE, Vittorio, *L'Idéalisme objectif*

Danic Parenteau

Le discours intérieur. Antiquité, Moyen Âge, époque contemporaine :
autour d'un ouvrage récent de Claude Panaccio

Volume 57, numéro 2, juin 2001

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401363ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401363ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Parenteau, D. (2001). Compte rendu de [HÖSLE, Vittorio, *L'Idéalisme objectif*].
Laval théologique et philosophique, 57(2), 376–379.
<https://doi.org/10.7202/401363ar>

de la foi sur l'intériorité » (p. 258). La mystique, comme courant, s'est répandue et donne, à la religion, un caractère privé. Le lien avec la société séculière est de plus en plus ténu au point, soutient Froidevaux, qu'« il n'y a pas de doctrine sociale chrétienne possible en modernité parce qu'il n'y a plus d'intervention chrétienne possible dans la définition et l'organisation de l'existence séculière » (p. 271-272). Je ne crois pas que Troeltsch aurait été aussi affirmatif. Il est clair qu'à ses yeux, il y a une doctrine sociale chrétienne possible en modernité. Dans un texte, publié un an avant sa mort, où il fait le point sur la philosophie sociale du christianisme (*Die Sozialphilosophie des Christentums*, Zürich, Verlag Seldwyla, 1922), il est loin d'abandonner aussi facilement la tâche de christianisation du monde, inhérente à toute démarche chrétienne. Il reconnaît que la modernité a créé des conditions socio-économiques tout à fait inédites, auxquelles les anciennes doctrines sociales chrétiennes ne sauraient s'appliquer. Mais le défi demeure : ce n'est pas parce que les doctrines sociales n'existent pas encore qu'elles ne pourraient pas exister. Il reste à les inventer, disait-il (*Die Sozialphilosophie des Christentums*, p. 13).

Enfin, l'étude de Froidevaux montre aussi qu'à travers cette somme de doctrines sociales, Troeltsch participe lui-même au débat éthique en faisant état de ses propres convictions. On y apprend la réticence qu'il a eue à concevoir l'ascétisme comme valeur essentielle au christianisme, ne lui trouvant pas, dit-il, de fondement dans l'Évangile (p. 41). Sur un tout autre plan, il ne cache pas son admiration pour l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, à qui l'on est redevable « d'avoir légitimé l'acceptation chrétienne du monde et de ses institutions » (p. 54). Cette sympathie manifestée à l'égard du catholicisme lui a valu bien des critiques et des soupçons de la part de ses collègues protestants. Déjà, en 1910, au cœur de la crise moderniste, il faisait sien ce mouvement de réforme et professait un œcuménisme exemplaire. C'est dans les *Soziallehren* que nous pouvons découvrir toute la grandeur de l'histoire du christianisme et la nécessité de chercher, au-delà de la diversité confessionnelle, l'unité du projet chrétien. C'est à tout cela que la lecture de l'ouvrage de Froidevaux nous convie.

Alfred DUMAIS
Université Laval, Québec

Vittorio HÖSLE, **L'idéalisme objectif**. Traduit de l'allemand par Stéphanie Costa, Bernd Goebel et Jacob Schmutz. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Humanités »), 2001, 128 p.

Décidément, ce n'est pas sous le signe de la modestie que le philosophe allemand Vittorio Hösle fait son entrée dans le monde francophone de la philosophie. *L'idéalisme objectif*, première traduction d'un ouvrage de ce penseur contemporain, n'est pas sans prétention, bien au contraire. Du problème de la fondation de l'idéalisme objectif, non comme problème relevant de l'histoire de la philosophie, mais bien comme système philosophique à réaliser, voilà ce dont traite cet ambitieux petit écrit.

D'entrée de jeu, Hösle réalise la difficulté de la tâche qu'il s'est assignée. La fondation d'une nouvelle philosophie n'est évidemment jamais tâche aisée. Mais lorsque celle-ci doit en plus faire face à une forte aversion de la part, non seulement de l'ensemble de la philosophie contemporaine, mais aussi de l'opinion publique en général, cela dans la mesure où la fondation rationnelle d'une quelconque philosophie est tenue pour chose impossible, la tâche pourrait alors paraître quasi irréalisable. Or, la difficulté de cette tâche est elle-même sa motivation la plus essentielle. En effet, c'est précisément contre un tel relativisme qui récuse la possibilité d'une « fondation ultime par la raison », que l'entreprise est menée. L'idéalisme objectif se veut une solution face au problème que constitue le règne du relativisme en Occident.

Dans la première partie de l'ouvrage, l'auteur passe en revue les principaux arguments généralement opposés à l'idéalisme objectif, cela en les affrontant « d'une manière négative » (p. 8). Au nombre de neuf, de la domination de l'idéologie du relativisme jusqu'au développement de l'historicité comme « catégorie dominante de l'esprit humain » (p. 19), en passant par la remise en cause de la « compréhension traditionnelle que l'homme occidental [a] de lui-même » (p. 20) en raison du développement de la biologie ou encore par le rejet de tout « système de pensée prétendant reconnaître des normes absolues » suite à « l'expérience du totalitarisme » (p. 21), toutes ces objections sont une à une rejetées.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, Hösle tente d'« avancer des arguments positifs » en vue de la fondation de l'idéalisme objectif. D'abord, il dresse une typologie des systèmes philosophiques. Ensuite, il élabore une démonstration de l'idée fondamentale de l'idéalisme objectif. Enfin, il analyse brièvement les problèmes soulevés par la mise en œuvre de son projet.

Au sein de l'histoire de la philosophie, il convient de reconnaître, d'une manière réductrice, trois grands types de philosophies : le réalisme, l'idéalisme subjectif et l'idéalisme objectif. Ces trois types de philosophies, qui présentent chacune des conceptions divergentes du rapport existant entre la réalité et la conscience, se sont succédé historiquement et leur succession suit une logique qui mène du réalisme à l'idéalisme objectif en passant par l'idéalisme subjectif. Ainsi, au réalisme, qui affirmait l'indépendance totale de la réalité face à la conscience — affirmation qui mène d'une manière conséquente à l'empirisme qui ira même jusqu'à nier l'existence d'une réalité extérieure —, a succédé l'idéalisme subjectif qui, en acceptant une certaine « fonction constitutive d'activités spontanées » (p. 62) à la conscience, reconnaissait de cette façon l'existence d'un timide lien entre réalité et conscience. L'idéalisme objectif, véritable « synthèse du réalisme et de l'idéalisme subjectif » (p. 74), affirme en définitive l'absolue concordance de la réalité et de la conscience, concordance qui se manifeste à travers la « raison absolue » (p. 71). Cette typologie des systèmes philosophiques permet à Hösle de faire ressortir la supériorité de l'idéalisme objectif face aux autres philosophies en tant qu'il est l'aboutissement logique de l'histoire de la philosophie.

Une fois cette étape franchie, il s'agit pour Hösle de fournir la démonstration de l'idée fondamentale de l'idéalisme objectif, laquelle s'énonce ainsi : « il existe une connaissance non hypothétique, c'est-à-dire sans présupposés, (synthétique) *a priori*, et les lois de cette connaissance *a priori* sont en même temps les lois de la réalité » (p. 76). Or, comment fournir la démonstration d'une telle proposition ? Comment fournir la preuve d'une telle proposition, dès lors que le contenu de celle-ci porte sur le mode de la preuve au sein duquel elle cherche à se mesurer ? Comment fournir la preuve d'une proposition qui traite de propositions ? Le problème auquel est ainsi confronté Hösle est celui de la fondation en philosophie. Sur cette question, il reconnaît la grande dette qu'il a envers la pragmatique transcendantale (cf. la pensée de Karl-Otto Appel). Celle-ci, selon Hösle, est parvenue à développer une méthode de fondation en philosophie qui est si féconde qu'elle rend même possible la fondation d'un « type de philosophie fondamentalement différent de celui de la pragmatique transcendantale elle-même — à savoir l'idéalisme objectif » (p. 54). En raison de la nature de la proposition qu'il s'agit de démontrer, et ce dans la mesure où celle-ci renvoie elle-même à cette question de la fondation, l'analyse de la méthode de fondation en philosophie est ainsi constitutive de l'élaboration de la démonstration de cette idée fondamentale.

C'est ainsi que Hösle aborde la thèse bien connue — thèse qui domine aujourd'hui en philosophie et au sein de l'opinion publique en Occident —, celle que l'on nomme le « trilemme de Münchhausen ». Selon cette thèse, toute démonstration ne peut être qu'hypothétique, et cela pour trois raisons essentielles. Premièrement, la régression à l'infini : la démonstration d'une proposition doit se fonder sur des prémisses qui doivent elles-mêmes à leur tour être fondées sur d'autres

prémises et ainsi de suite, *ad infinitum*. Deuxièmement, l'arbitraire : toute démonstration ne peut éviter l'interruption arbitraire de son déploiement en ayant recours à une évidence défiant toute démonstration. Troisièmement, le cercle vicieux : toute démonstration ne peut éviter l'usage de prémisses ayant pour fondement leur propre conclusion. Mais comment éviter pareil danger, celui de l'inexorable hypothétique, c'est-à-dire du règne du relativisme ?

Pour Hösle, seule une « démonstration apagogique », ou indirecte, peut éviter le péril posé par le trilemme de Münchhausen, et peut ainsi fournir la preuve d'une proposition non hypothétique *a priori*. Le caractère apagogique de toute démonstration peut relever de deux types de contradictions. D'une part, la contradiction analytique (ou sémantique) est celle qui intervient « entre deux parties de ce que la proposition énonce explicitement » (p. 93), c'est-à-dire entre le sujet et le prédicat. D'autre part, une contradiction est dite dialectique (ou pragmatique) lorsqu'elle se situe « entre ce que la proposition énonce et ce que cette proposition est, c'est-à-dire entre son *contenu* et la *forme* qu'elle présuppose en tant que proposition » (p. 93). Selon Hösle, pour qu'une proposition hypothétique *a priori* puisse être démontrée, il faut exposer la nécessité du recours à la contradiction dialectique afin de pouvoir mettre en cause cette proposition — ce qui est aussi, par le fait même, exposer la non-suffisance du recours à la contradiction analytique afin de pouvoir la remettre en cause. Bref, « une proposition ne pourra être considérée comme une connaissance non hypothétique *a priori* [qu']à partir du moment où sa négation est dialectiquement contradictoire » (p. 102). Ainsi, puisque l'idée fondamentale de l'idéalisme objectif ne peut être remise en cause au moyen d'une simple contradiction analytique, cela dans la mesure où la nature réflexive de cette proposition — elle est une proposition qui traite de propositions — rend inévitable son renvoi à la contradiction dialectique, elle se trouve de cette façon apagogiquement démontrée.

Ayant reconnu à la pragmatique transcendantale d'avoir élaboré une méthode féconde de fondation en philosophie, la méthode développée par Hösle s'en distingue tout de même essentiellement en raison de la valeur ontologique qu'il attribue à sa propre méthode. Pour reconnaître à une proposition une valeur ontologique, il ne suffit pas simplement d'y relever la contradiction dialectique au sein de la partie illocutoire, mais bien plutôt au sein de la partie propositionnelle de celle-ci (p. 108). Il est donc nécessaire de faire abstraction du locuteur. Or, ces propositions hypothétiques *a priori* peuvent facilement se passer de cet élément fondateur que constitue le sujet locuteur puisqu'elles sont elles-mêmes fondatrices de la structure au sein de laquelle elles peuvent se fonder : « Aussi la structure à attribuer à ces propositions est-elle une structure qui se démontre et qui se fonde elle-même » (p. 110). Quelle pourrait bien être cette structure, sinon la « raison absolue » elle-même en tant que véritable principe qui assure le mouvement de la démonstration rationnelle de cette idée fondamentale — qui est auto-fondatrice d'elle-même —, qu'est l'idéalisme objectif ? Ainsi, c'est bien parce que la méthode déployée par Hösle est elle-même auto-fondatrice — elle est la raison absolue qui se fonde en se fondant elle-même —, qu'il lui est permis d'attribuer à celle-ci une valeur ontologique, dans la mesure où cette méthode n'est pas extérieure à l'objet auquel elle donne forme, puisqu'elle est elle-même cet objet.

Enfin, dans la troisième partie de l'ouvrage, Hösle analyse brièvement les divers problèmes qui relèvent de la mise en œuvre de son projet. Il s'interroge alors sur le rapport que devra entretenir cette vérité première avec les autres vérités *a priori*, sur la question de la subjectivité absolue, sur le caractère *a priori* de concepts non réflexifs (tels que l'espace, le temps ou la matière), sur le concept des conditions initiales sur lesquelles devront reposer ces vérités *a priori*, sur la question de l'esprit fini réalisant la raison absolue et, enfin, sur le schéma de l'évolution de cette raison absolue.

Pour conclure, sans conteste l'exposition d'un projet d'une telle ambition ne peut laisser indifférent. Qu'attendre de l'idéalisme objectif ? Que pourrait-il réaliser ? Pour mesurer tout le potentiel

que recèle cette philosophie, on peut déjà se reporter aux nombreux ouvrages récents de l'auteur parus en allemand, dont *Philosophie der ökologischen Krise* [*Philosophie de la crise écologique*], *Praktische Philosophie in der Modernen Welt* [*Philosophie pratique dans le monde moderne*], *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* [*La crise contemporaine et la responsabilité de la philosophie*]. En espérant que l'ambition ici offerte par ce petit ouvrage n'aura pas de manière péremptoire rebuté le lectorat francophone, il ne reste plus qu'à souhaiter la parution prochaine en français des autres ouvrages de Hösle. (Une traduction de la *Philosophie de la crise écologique* est en préparation.)

Danic PARENTEAU

Université de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)

Hans JONAS, **Le droit de mourir**. Avant-propos et traduction de l'allemand par Philippe Ivernel. Paris, Éditions Rivages (coll. « Rivages poche », série « Petite bibliothèque », 196), 1996, 94 p.

Ce petit livre, du philosophe germano-américain Hans Jonas, est composé de deux parties. La première, qui est en fait la partie principale de l'ouvrage, aborde sous divers angles, comme son titre l'indique, *Le Droit de mourir* (p. 13-79), principalement ses enjeux moraux, techniques et juridiques. La seconde partie, dont est extrait *Le Droit de mourir*, est présentée sous la forme d'un *Appendice* (p. 83-95) qui est en réalité la préface d'un recueil écrit initialement en langue allemande et partiellement développée dans un ouvrage antérieur qui valut à son auteur une notoriété publique grandissante, *Le principe responsabilité*.

À titre indicatif, rappelons que le *Droit de mourir* fut publié pour la première fois en 1978. D'entrée de jeu, c'est un texte très dense, mais fort intéressant à lire. À part quelques passages obscurs, cet ouvrage est une référence de base pour comprendre les questions éthiques urgentes et immédiates soulevées par les caprices de « la boîte de Pandore de la technique » (p. 83) dans le champ de la pratique médicale, telles que le sens de la vie et la dignité humaine (cf. p. 93). La prépondérance de l'impératif technicien fait souvent oublier que la condition humaine ne peut pas toujours être considérée comme le lieu d'un problème qui appelle une solution technique. À en croire Hans Jonas, il n'y a pas de raison de douter que contrairement à « la menace brutale de l'holocauste atomique » et « la destruction de l'environnement » (p. 85 et 86), qui ne permettent pas à l'éthique théorique de « s'exercer dans le détail » (p. 90), la médecine représente le secteur le plus techniquement développé pour lequel les questions éthiques sont essentielles.

Fait assez étrange, *Le Droit de mourir* est un titre peu révélateur du contenu de l'ouvrage. Non seulement a-t-il pour effet de dissimuler la réflexion de l'auteur, mais il est aussi susceptible de conduire un lecteur hâtif et inexpérimenté à interpréter le « droit de mourir » à rebours du vrai débat entamé dans ce livre. S'empressant de le soustraire aux controverses les plus polémiques qu'il ne manquerait pas de susciter si on y cherchait un appui inconditionnel en faveur du droit de mourir, Jonas laisse entendre au départ qu'il ne s'agit pas d'un plaidoyer en faveur de l'euthanasie. Certes, l'euthanasie y est évoquée à plus d'une reprise, mais c'est d'abord et avant tout un plaidoyer contre *l'acharnement thérapeutique* dont il est question dans la première partie de l'ouvrage, avec toujours pour exigence fondamentale l'acceptation de notre condition humaine mortelle et la dignité du patient, à commencer par son droit à la vérité qu'implique nécessairement le respect de son choix. Comme on pourra s'en rendre compte, l'expression « droit de mourir » recouvre pour Hans Jonas un sens bien précis qui fait du « droit de vivre » (le droit le plus fondamental de tous les autres droits humains) la source du droit de mourir (p. 13 et 14). D'où son grand étonnement « que nous nous trouvions saisis depuis peu de la question d'un droit de mourir » (p. 15), alors que chez les