

Intentionnalité, Telos, Transcendentalité en tant que Forces Ontopoiétiques du Cosmos

Francesco Totaro

Abstract This report considers at first the overturning, within the ontopoiesis as a new metaphysics, of categories such intentionality, *telos* and transcendentality, because their translation from concepts of knowledge to structural forces of beingness. Then it considers the relationship between sciences and anthropological aim in order to focus this question: does the so-called “will of power” depend on a wrong and separate self-comprehension of the scientific knowledge or on the human pretentiousness to submit knowledge, and its applications to the life, to own arbitrary project? The unbalanced relationship between human and sciences leads to pay attention to a more general imbalance of the human constitution, a very living oxymore for consisting in a mixture of empirical situation and transcendental opening. Even deeper is the asymmetrical relationship between beingness and becoming. Therefore, beyond of becoming ontopoiesis, we need an ontopoiesis of being in itself, which is capable to collect all the richness of becoming.

Ontopoiesis et détournement métaphysique

Je voudrais approcher la question posée dans le titre de mon intervention avant tout d’un point de vue de réflexion ‘problématique’, qui se relie strictement au détour ou, plus exactement, au détournement (dans le sens de l’allemand *Kehre* et de l’anglais *overturning*) de la philosophie de l’*ontopoiesis* comme nouvelle métaphysique, laquelle se distingue de la tradition phénoménologique tout en l’approfondissant. Dans la métaphysique ontopoiétique, pour ainsi dire, les catégories, dont la phénoménologie précédente fait un usage en prévalence gnoséologique, ne sont pas bornées à la sphère de la connaissance. Dans le nouveau contexte, c’est-à-dire dans la

F. Totaro (✉)

Università di Macerata, Via Vannucci, n. 15, 20135 Milan, Italy
e-mail: totarofr@unimc.it

« Unity-of-Everything-There-Is-Alive », ces catégories deviennent des articulations de l'« Universal Logos of Life » et, par conséquence, des *forces* propulsives du dynamisme ontologique en tant que devenir de toute espèce de *beingness*.

Une telle *translation* regarde d'abord la manière d'entendre l'intentionnalité. Comment se pose l'intentionnalité ontopoïétique en rapport à la visée précédente de l'intentionnalité? Nous allons d'emblée à Husserl et à la notion gnoséologique, ou cognitive, de l'intentionnalité : comme ouverture de la conscience à l'objet dans la mesure même que l'objet se donne à la conscience. Mais nous ne devrions pas oublier – et Anna-Teresa Tymieniecka ne l'oublie tout à fait – que dans la phase dernière de sa pensée Husserl attribue à l'intentionnalité une valeur téléologique. L'intentionnalité devient la structure d'un monde possible. C'est-à-dire l'intentionnalité va acquérir une consistance nouvelle comme le *telos* ou la fin vers laquelle doit se diriger le processus historique, grâce à une révision radicale de la fonction jouée par les “sciences européennes”. Un changement épistémologique devrait se faire garant et protagoniste d'un nouveau cours du processus historique. En tout cas l'intentionnalité épistémologique se fait intentionnalité historique. Ici Husserl se rattache à une idée ancienne, et évidemment platonicienne, de *eidōs*, ou de intention eidétique, comme modèle de la facticité.

Critique des sciences et finalité anthropologique

La phénoménologie devient ainsi, d'une certaine mesure, une philosophie de l'histoire. Est-elle capable de trouver une correspondance dans le tissu matériel du devenir? Nous devons admettre que, bien que conscience critique des limites autoréférentielles des sciences modernes, en tant que signées par un appareil ou un dispositif conceptuel unilatéralement physico-mathématique, le projet husserlien de finalisation des sciences à un but anthropologique, qui voudrait donner à celles-ci un accroissement de sens, s'est épointé contre la tendance du savoir et de la pratique scientifique positive à persister dans ses propres procédures exclusives. Au point que la puissance des procédures mêmes est devenue la finalité la plus importante du progrès scientifique.

Max Scheler parlera ensuite de l'« impuissance de l'esprit » et nous pourrions référer aussi cette formule négative au rapport de l'intention transformatrice de la philosophie avec la dureté des sciences empiriques. Max Weber a consacré, avec la méthode de la *Wertfreiheit*, ou de la suspension du jugement de valeur à propos des présupposés du savoir empirique (même pour ce qui concerne le savoir historico-social), le statut d'autonomie que les sciences ‘positives’ semblent posséder d'une manière qui serait irréversible, bien que, après lui, Scheler soulignait très polémiqement que renoncer à évaluer les présupposés des sciences est à son tour un choix de valeur, un choix inspiré par la rationalité retreinte et segmentaire imposée par les sciences elles-mêmes.¹

¹ Cfr. Francesco Totaro, “Contro la metafisica della tecnica. La critica di Scheler alla restrizione weberiana della razionalità”, en *La tecnica e il destino della ragione*, ed. Mario Ruggenini (Venice: Marsilio, 1979), pp. 141–167.

En conclusion, les sciences empiriques, en dépit des critiques et avec peu d'exceptions, ne semblent rendre compte qu'à elles-mêmes. Leur application pragmatique aux besoins ou bien aux désirs de l'existence humaine dans la vie quotidienne, et dans les situations d'émergence aussi, est plutôt une conséquence de leur succès intrinsèque. Le succès entraîne le pouvoir de rendre légitime (presque) tout résultat. On aboutit, en synthèse, à ce qu'on appelle, à partir de Martin Heidegger, *l'âge de la technique*, à laquelle on ne pourrait pas résister, sinon provisoirement et stérilement, comme il arrive d'une façon qui est inévitable dans une lutte contre le destin.

Critique et volonté de puissance

Mais, dans une direction tout à fait contraire à l'interprétation jusqu'ici esquissée, on pourrait penser que l'expansion apparemment du tout autonome des sciences soit simplement un chapitre de la hégélienne "ruse de la raison", que seulement un vice de subjectivisme abstrait empêcherait de comprendre et d'accepter. Dans cette vision des choses, qui voudrait être alternative à la première dont nous avons dit, ce qui se déroule apparemment comme dimension autonome et autoréférentielle serait, sans le savoir non plus et donc d'une façon inconsciente, au service de la totalité d'un dessin de la raison universelle, dont la démarche se passerait toujours à travers des étapes qui ont un sens qui reste inconnu aux individus (à moins qu'ils ne soient des individus « mondiales » – *weltgeschichtlich*).

D'ailleurs, comme nous l'apprenait déjà Giambattista Vico, l'histoire du genre humain, et pas seulement de son savoir mais de ses passions aussi, posséderait une logique immanente qui échappe aux prétentions du sujet humain de la conduire à son arbitre. Au contraire, la téléologie husserlienne, et les courants de la pensée critique qui à elle se sont rattachés jusqu'aux analyses développées par les exposants de l'École sociologique de Francfort, exprimeraient alors, en dépit de leur volonté déclarée de contester le domaine exercée par la raison occidentale liée aussi à la diffusion 'impérialiste' de l'économie capitaliste, un ajournement de la « volonté de puissance » que Heidegger a dénoncé comme la pathologie la plus inguérissable de la pensée de l'Occident, à partir au moins des notions fondamentales de la métaphysique d'Aristote (morphé, eidos, to ti en einai, genos, ecc.), selon les thèses très connues – bien que très discutables – que l'on trouve en particulier dans son livre *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

Un renversement paradoxal

Suivant ces dernières considérations, nous serions plongés dans un renversement paradoxal de la pensée critique des 'sciences européennes'. Le champ de l'imposition de la logique de puissance à l'agir de l'homme n'aurait pas son origine dans

l'expansion des sciences de la modernité, en tant que échappées au control de l'homme et à sa présumée mesure de sagesse. Tout au contraire, il serait l'évaluation exagérée de l'agir de l'homme, en proie à un délire de *hybris* s'exprimant dans la prétendue de diriger l'évolution des sciences, à nourrir la volonté de puissance *sur* la démarche des sciences mêmes et *contre* l'expérience effective par elles engendrée. La volonté de puissance se situerait, décidément, du côté du sujet humain. En outre, on pourrait ajouter que ce sujet humain, incapable d'accepter le progrès d'un savoir qui, à bien voir, a eu en lui-même la source première, serait un sujet bien sot et bien aveugle.

Restons encore un peu sur ce point. On sait bien que, pour rendre compte de la déviation des sciences du chemin de l'homme, la pensée critique cherche son appui dans la métaphore de l'apprenti sorcier : c'est-à-dire que un procès engendré par le sujet humain serait échappé à son control en se tournant contre lui-même (nous pouvons emprunter à Karl Marx l'image qu'il référerait plus proprement au renversement entre le sujet et l'objet dans le processus de la réification capitaliste). Nous tous connaissons aussi l'image très célèbre de Horkheimer et Adorno dans la *Dialektik der Aufklärung* : celle de Ulysse qui recours à l'artifice de se faire tamponner les oreilles pour se soustraire au chant des sirènes. Ulysse prend ainsi la distance de la nature pour réussir à la maîtriser avec l'invention de l'artifice, mais la conséquence de ce geste – le résultat négatif qui sort de la négation de la nature – est la soumission à l'artifice et donc à la logique instrumentale de la technique, qui réduits à son impératif soit la nature soit le royaume humain.

L'homme contemporain, héritier de l'héros homérique, devrait alors seulement se repentir des moyens qui dépendent de son expédient créatif et, donc, de l'efficacité de son intelligence? Ou bien la conscience malheureuse de Ulysse, ou bien de tous les hommes victimes des conséquences de l'artifice, aurait pour cause l'incapacité de reconnaître humblement les résultats surprenants et imprévus de la créativité humaine? Le péché original du sujet humain consisterait, peut-être, dans la maladie d'être toujours insatisfait de la condition où il se trouve, à commencer de la condition 'mythique' du jardin paradisiaque?

L'humain en déséquilibre

Entre les deux interprétations possibles du rapport entre l'humain et le savoir, prenant celui-ci pas seulement en soi mais encore plus dans ses applications au monde où l'humain est toujours situé et au même temps déplacé, quelle doit-on préférer? Laissons la question ouverte, sans proposer non plus une position intermédiaire, apparemment de bon sens, mais plus facile à dire qu'à faire. En tout cas, ce qui sort, à partir des considérations précédentes, il est que le rapport entre l'humain et les produits de son savoir est bien problématique. Soit que l'humain maîtrise son savoir soit qu'il accepte la soumission à son développement qui se fait non plus gouvernable, il est en tout cas en difficulté, c'est-à-dire il trahit une *dis-tonie* structurale envers son propre savoir et, plus encore, envers ses applications concrètes.

Mais cela est peut-être – voilà le clou de la question – un des signes d'une plus générale *dis-tonie* anthropologique, qui attient à l'*human beingness* en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il est, d'un côté, individualité ou individualisation dans un espace et dans un temps déterminés et, d'autre côté, ouverture à un horizon de transcendentalité, lequel embrasse, *au niveau formel et non pour les contenus matériels (effectifs)*, tout espace et tous les temps. Dans cet *allotrope* empirique-transcendental, comme s'exprimait Michel Foucault à propos de l'humain, dans cette *mixture* d'empirie – ou d'expérience toujours située – et de transcendentalité, on pourrait dire dans cet oxymore vivant, s'épanouissent la scène de l'histoire et la scène du cosmos entier, une scène qui est remplie par le passé mais est encore vide du futur et constitue l'unité du moment présent, en le déchirant toujours entre ce qui n'apparaît *plus* comme étant et ce qui n'apparaît *pas encore* comme étant. C'est la scène du devenir, dont l'humain uniquement se fait la représentation consciente et 'tragique', suspendu comme il est entre un manque qui précède et l'autre qui suit.

L'homme est alors vraiment un être *dis-équilibré* (selon la formule de Michele Federico Sciacca, un penseur italien exposant du personnalisme) dans le contexte de l'être en général? Le *vortex*, ou le tourbillon qui a donné lieu à son individualisation, semblerait plutôt un trou qui s'enfonce en soi-même à mesure que cette individualisation s'accomplit et, en outre, s'accomplit de façon toujours différente dans chaque individu de l'individualisation, de sorte que chaque individu est toujours un discontinu dans la continuité et peut introduire une discontinuité dans la continuité donnée jusqu'à présent.

Être et devenir : l'ontopoiesis au-delà de l'ontopoiesis

Le caractère extraordinaire du flux ou de l'écoulement de l'*ontopoiesis* juste dans son développement ordinaire, il est que la discontinuité se résout au bout du compte et en moyenne dans la continuité. Mais l'individu singulier, dans sa propre non répétibilité et dans son histoire unique, est toujours en risque de ne pas bénéficier de la continuité générale et ne peut pas oublier d'être un « possible pour la mort ». Mais on ne peut pas exclure non plus que la discontinuité puisse prévaloir sur la continuité *en ligne générale*, c'est-à-dire pour ce qui concerne l'espèce humaine en tant que telle et pour ce qui concerne le futur du cosmos entier.

Je voudrais souligner que, si on reste à l'intérieur de notre expérience, et des limites d'espace et de temps qui la marquent, nous n'avons pas aucun argument décisif pour affirmer la perpétuation de l'*ontopoiesis* qui a eu lieu dans le passé en arrivant jusque à notre présent. La structure complexive de l'*ontopoiesis* serait une structure de contingence. Également l'intentionnalité, exprimée par l'ontopoiesis, serait subordonnée à une logique de contingence et, avec elle, le *telos* dessiné par le processus ainsi que nous connaissons ce dernier dans son devenir actuel. Plus radicalement, le devenir même dans sa totalité serait à risque de cesser de devenir. Laisse à soi-même, le devenir n'a pas la force de soutenir sa propre persistance, à

moins de le faire coïncider avec l'être tout court. Tout l'être dont nous pourrions parler serait alors l'être qui devient, mais il est précisément cette façon d'être qui est soumise à un double manque.

Si le devenir est supposé comme absolu, on rend absolu le gaspillage d'être que tout étant qui devient ne peut pas éviter. D'ailleurs, une contingence qui prétendrait d'être permanente ou incondionnée serait une contradiction en termes. À cette contradiction nous faisons place si nous pensons le devenir comme identique à l'être, contradiction à laquelle Friedrich Nietzsche, qui certainement nous a appris à ne tomber plus dans une métaphysique dualiste produisant la dévaluation du devenir, n'a pas su se soustraire avec la thèse du retour éternel de tout ce qui devient.

Allant au-delà du dualisme et refusant cependant la contradiction, en tant que *nouveaux métaphysiciens* nous pouvons affirmer que tout le devenir est dans l'être, sans que l'on puisse affirmer que tout l'être est dans le devenir, pour la raison que dans le devenir l'être est exposé à ne pas être. Le devenir a besoin des limites et des conditions du temps et de l'espace, tandis que l'*être*, qui d'un côté peut être pensé comme l'inconditionné en soi-même, est d'un autre côté le recueillement des conditions dans l'inconditionné même. Donc : jamais penser le devenir sans l'être, jamais penser l'être seulement comme devenir. La relation entre l'être et le devenir est asymétrique. Et il faut alors penser le devenir du point de vue de l'être, qui peut recueillir toute la richesse du devenir.

À ce point l'épanouissement de transcendance, dont l'humain est capable, est appelé à s'étendre en intentionnalité tournée vers une transcendance verticale. Sur la scène du devenir s'épanouit la visée de l'*inconditionné*, qui donne sens au sens même du devenir toujours conditionné. Dans cette extension l'*imagination créatrice*, qui est aboutie dans l'émergence anthropologique, peut arriver au comble extrême et, au-delà, à la transgression radicale de l'*ontopoiesis* cosmique, en s'ouvrant à la manifestation d'une *ontopoiesis* qui ne se produit pas par continuité et discontinuité de ses moments différents.

Dans l'être incondionné peut trouver aussi sa plénitude la contingence de ce qui devient.² Mais, visant au *telos* de son accomplissement, l'*ontopoiesis* devrait renverser sa logique en tant que *ontopoiesis* du devenir et interpréter cette dernière comme liée à une *ontopoiesis* originaire, qui produirait incessamment soi-même avec une activité sans ruptures et sans déchirements, et, se dévoilant comme omnipotence divine capable d'un amour infini, pourrait sauver le processus du devenir du gaspillage de l'être : une tâche pour laquelle le devenir laissé à soi-même n'aurait pas la force suffisante.

²Pour approfondir je me permets de renvoyer à Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi* (Milan: Vita e pensiero, 2013).