L'HOMME – FIN DE LA NATURE ?
Interrogation autour d'Aristote, de Rilke et de Schelling

Rudolf BRANDNER,

La conception traditionnelle de la finalité se présente au regard historique comme l'amalgame des deux traditions qui ont forgé la pensée occidentale – la philosophie grecque et la religion judéo-chrétienne. La première, en particulier la pensée platonico-aristotélicienne, relègue à l'histoire ultérieure une conception de la finalité comme causation physique, souvent explicitée à partir de la *techné* humaine. La deuxième se centre sur une représentation mythologique de l'homme comme couronnement ultime de la création divine. Si la finalité s'est imposée au centre de la métaphysique et théologie chrétiennes, c'est grâce à la complicité entre une conception de la finalité calquée sur le modèle de la *techné* humaine et une conception démiurgique du Dieu créateur, transcendant au « cosmos ». La finalité, conçue de manière technologique comme réalisation physique des concepts représentés par une conscience, devient dans son application transcendante à l'Univers le centre d'une conception méta-physico-technologique de l'Être, fondement de toutes les preuves physico-téléologiques de l'existence de Dieu. Elle délimite le sens de l'être de chaque chose par la référence métaphysique à un étant qui dépasse l'horizon physico-cosmique de l'Être. Encore Kant partagera cette présupposition : qu'une finalité de la Nature n'est concevable que sous les conditions d'une conception technologique de l'Être et donc par la référence métaphysique à une conscience trans-

cendante dont le monde serait la réalisation technologique. Si l'application ontologique de la finalité tombe sous le verdict de la pensée critique et moderne, par définition anti-théologique, anti-métaphysique et anti-finaliste, c'est que sa conception métaphysico-technologique reste toujours en vigueur comme seul modèle valable pour concevoir une finalité dans les choses mêmes. La critique n'atteint pas le concept, mais sa prétention à l'objectivité ; elle ne met pas en question une conception, tout au contraire : elle l'assume dans sa vérité pour démontrer son invalidité ontologique. On ne change pas de conception, mais d'intention.

Par conséquent, les phénomènes qui fondent la légitimité du discours téléologique ont de plus en plus du mal à se faire reconnaître. Il n'est donc pas étonnant que sous la pression idéologique de la modernité on soit arrivé à des négations ou des substitutions du discours téléologique par des faux-semblants qui, malgré toute leur verve polémique, restent débiteurs d'une conception métaphysico-technologique de la Nature – comme les discours sur l'auto-organisation systémique ou le bricolage de la Nature, conçue comme intentionnalité inconsciente ou processus d'information. Une nouvelle approche des phénomènes mêmes – en dehors de toute idéologie métaphysique ou anti-métaphysique – doit donc passer à travers la destruction de la conception métaphysico-technologique de l'Être et de sa notion de finalité. Pour défaire l'amalgame gréco-biblique à l'origine de la conception métaphysique de l'Être, il suffit d'abord de rappeler que la pensée grecque ignore la conception de la « creatio ex nihilo » et d'une origine du monde radicalement transcendante par rapport à la Nature. Tout au contraire, c'est la Nature même qui est visée comme *arché-* comme principe et fond producteur des choses, par définition éternel et non-créé. La pensée grecque n'a jamais brisé l'horizon physico-cosmique de l'Être en faveur d'une transcendance radicalement *méta*physique par rapport aux choses. Si la Nature constitue l'horizon ontologique de l'Être et donc de l'intelligibilité des étants en général, l'homme est visé comme un « *phusei on* » – un étant naturel, produit et engendré par la Nature – et non pas comme une entité d'origine métaphysique, transcendant par rapport à la « *Phusis* ». La compréhension ontologique de l'être humain s'articule donc

en stricte référence à la « *Phusis* », ce qui d'autre part implique que la « *Phusis* » doit être conçue comme principe ontologique d'un vivant qui pense et connaît la nature. Par conséquent, la conception physique de l'homme demande comme son corrélât une conception eidetico-noétique de la Nature, c'est-à-dire une compréhension ontologique de la Nature qui puisse rendre compte du fait que la Nature produit – entre autres – un « *phusei on* » doué de la penser.

C'est dans cette perspective physico-cosmique que nous nous proposons d'explorer les conditions conceptuelles de la conception de l'homme comme fin (*telos*) de la Nature. Notre point d'appui sera d'abord celui qui fut *le* fondateur de la pensée occidentale de la finalité – Aristote. Dans un premier temps, nous essayons de montrer comment – selon la conception générale de la finalité chez Aristote – on *ne peut pas* parler de l'homme comme fin de la Nature ; pour préciser ensuite, dans un deuxième temps, pourquoi et comment, malgré tout, l'homme doit se concevoir comme *la* fin de la Nature. En passant par Rilke, il s'agit de mettre en relief la singularité de l'homme comme événement physico-cosmique d'un retournement radical dans l'être de la Nature même. C'est à partir d'ici qui s'ouvre la possibilité de repenser un autre concept de la finalité qui sort du cadre métaphysico-technologique traditionnel. Nous évoquerons à cet égard la *Naturphilosophie* de Schelling pour reformuler les conditions d'une auto-compréhension physico-cosmologique de l'être humain[1].

1. Pour éviter un discours trop chargé d'argumentation herméneutique et des références philologiques, nous nous permettons dans ce qui suit de condenser quelques résultats qui ont été élaboré en détail dans notre étude : *Aristoteles. Sein und Wissen. Phänomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses. Würzburg 1997.* En particulier, le lecteur se devrait rapporter pour la question de l'essence comme « *agathon* » et « *telos* » au § 12 c, pour la compréhension aristotélicienne de la « Phusis » et l'auto-compréhension physico-cosmologique de l'homme au § 13, pour la question de la négation et de la relation aux §§ 8 – 9. Pour ce qui concerne Schelling, voir notre étude : *Nature et Subjectivité. Sur la philosophie de la Nature chez Schelling* (à paraître dans : Les études philosophiques).

1. Comment on ne peut pas parler de l'homme comme fin de la Nature

La réponse nous est fournie en considérant la fonction systématique de la finalité dans la physique aristotélicienne : Le « *telos* » (but, fin) se définit chez Aristote par rapport à la genèse du singulier, c'est-à-dire de sa constitution comme quelque chose de précis, ceci et non-cela. Le « *telos* » n'est donc rien d'autre que l'« *eidos* », la détermination essentielle ou quiddité qui circonscrit et délimite ce que quelque chose *est* en tant que « *ousia* » et « *tode ti* ». Le « *telos* » est ce en quoi s'achève la tendance d'un sous-jacent indéterminé (*hulé*) de se déterminer et à devenir présent comme une chose concrète. L'achèvement de la forme comme détermination essentielle est la réalisation et mise en œuvre parfaite de la quiddité (*energeia teleia*) comme le point culminant qui annonce déjà le mouvement inverse – la corruption (*phthora*). Le « *telos* » est donc l'« *eschaton kata to eidos* » – l'extrême selon la quiddité, et non pas l'« *eschaton kata chronon* », l'extrême selon le temps – qui est le retour à l'indéterminé.

Le lieu systématique de la notion de fin est donc le devenir (*genesis*) comme constitution ontologique des choses propre au monde sublunaire. Contrairement à la pensée médiévale et moderne, la conception aristotélicienne de la finalité ne s'applique pas (sauf exception) au mouvement local, à l'interaction des choses ou encore aux événements physiques. Elle concerne exclusivement la constitution ontologique des choses dans leur « *modus essendi* » spécifiquement sublunaire – la « *metabolé* » du non-être à l'être et vice versa. Sous ces conditions physiques, l'étant en tant que tel n'existe que comme « *entelecheia* » : il se tient vers son « but » comme tendance de réaliser son être essentiel (*eidos*). La « finalité » n'est donc rien d'extérieur à la chose, mais la chose elle même en acheminement vers sa « mise en œuvre parfaite » (*energeia teleia*). La conception de la « finalité » ne fait de sens que là où les choses ne sont pas ce qu'elles sont – dans le domaine de la négativité physique. Elle renvoie intrinsèquement à une privation (*steresis*) constitutive de l'être et ne saurait, par conséquent, s'appliquer aux entités qui ne contiennent pas de « manque » – comme les entités

mathématiques, logiques ou eidétiques, mais aussi les étants qui – selon Aristote – sont déjà et depuis toujours simplement ce qu'ils sont – les étants du monde supralunaire. La « finalité » indique la révolte continue contre le « non-être » (*me on*) – la privation et l'indétermination hylétique de l'être, révolte qui seule assure que – dans un monde en devenir – il y a des étants.

La Physique aristotélicienne est une Physique du singulier, plus précisément, de l'auto-détermination et de l'auto-constitution du singulier. Contrairement à la Physique moderne qui se dirige sur l'interaction causale des entités tout constituées, la pensée aristotélicienne s'applique au processus fondamental par lequel la Nature engendre des choses – des choses dont le principe de leur constitution réside en eux-mêmes (*arché* en *heauto*). Or, comme nous venons de l'indiquer, cette constitution – dont le principe réside dans les produit naturels eux-mêmes – se laisse analyser par deux facteurs fondamentaux qui dans leur rapport et par leur union fondent ensemble le singulier : le principe hylétique d'indétermination et le principe eidétique de détermination. Dans la mesure où l'indéterminé sous-jacent est eidétiquement affecté par une tendance (effort, pulsion) de se transformer en chose concrète, il se réalise dans la variété indéfinie des différents produits de la Nature ; dans la mesure où l'indéterminé, rate en quelque manière son affection eidétique, il produit des fulgurations aléatoires – tel le hasard. La Physique aristotélicienne se fonde sur cette reconnaissance fondamentale du hasard (*automaton*) comme réalité physique : le principe d'indétermination est constitutif pour la Nature en tant que telle. La Nature comporte donc nécessairement deux traits fondamentaux – la tendance matérielle de se transformer en chose concrète ou le trait eidétique de la Nature, et l'éclat spontané en événements aléatoires comme fulguration hylétique de l'indéterminé. Le hasard se présente toujours comme une privation de finalité – il se place en dehors d'une délimitation eidétique et de sa régularité de se reproduire.

Retenons un premier résultat : la finalité chez Aristote se réfère d'abord *au fait* que la Nature se montre essentiellement comme une tendance à réaliser des produits bien circonscrits et délimités – des choses singulières (*tode ti*). Elle

ne renvoie en aucune façon à une conscience derrière les choses ou à une intentionnalité agissante selon des concepts. La finalité n'exprime que la tendance *de fait*, inhérente à la Nature, de produire et de constituer une réalité faite des choses singulières – et surtout de ces choses singulières, dont chacune est à elle même sa propre fin. Précisons : en produisant des êtres vivants et animés (plantes, animaux), la Nature produit des choses dont l'être s'articule dans un horizon de finalité. Le vivant est en charge de lui-même et se reproduit continuellement : il se reproduit numériquement par la nourriture et eidétiquement par la procréation. Si Aristote peut constater que l'homme utilise tout comme si c'était fait pour lui[2], ceci ne le concerne pas en tant qu'être raisonnable, mais en tant que vivant. Tout vivant poursuit son autoconservation (*soteria*) dans un horizon de finalité où il est à lui-même sa propre fin en traitant tout le reste comme un moyen. Le déploiement d'un horizon de finalité n'est donc pas le propre de la pensée, mais appartient à la vie en tant que telle : loin d'être l'affaire d'une conscience ou d'un principe rationnel, il est ancré dans l'affectivité vitale et somatique du vivant qui lui indique par le plaisir et la douleur ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas. Son comportement finaliste en vue de sa conservation (*soteria*) numérique et eidétique est donc guidé par un principe non-rationnel, physiologique, inscrit dans son sentiment de vivre : l'affectivité vitale[3]. Si l'homme traite toutes les choses comme des fins pour lui, il ne se comporte pas de manière foncièrement différente que l'éléphant, le rat ou – à la limite – même le sapin et la rose.

La notion aristotélicienne de finalité revêt donc deux aspects : ontologiquement elle désigne la tendance eidétique de la Nature de se réaliser par des produits concrets et singuliers, distingués les uns des autres – en dernier lieu : des vivants, qui sont à eux-mêmes leur propre fin. Dans ce cas, la finalité

2. Phys. 194 a 34.
3. Cf. F. Wiplinger, *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles.* Freiburg 1971. Wolfgang Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristolischen Sinneslehre.* Stuttgart 1987. J. L. Labarrière, *La phronesis animale*, dans : D. Devereux/ P. Pellegrin (éd.) : *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote.* Paris 1990.

est conçue comme l'horizon du comportement vital, déployé soit par l'affectivité psychosomatique soit – comme c'est le cas chez l'homme – par l'esprit. C'est uniquement dans ce cas limite, que la finalité devient l'affaire d'une représentation rationnelle d'un « en vue de quoi » (*hou heneka*).

Ce bref survol nous permet déjà de tirer les conclusions de notre premier pas : sous les conditions conceptuelles esquissées, l'affirmation selon laquelle l'homme serait la fin de la Nature ne fait aucun sens ou se réduit à un sens tout à fait trivial :

- si le sujet de la proposition : la Nature, indique la tendance de l'indéterminé hylétique en général, de se transformer en choses concrètes et singulières – quelles qu'elles soient, aucun privilège n'y est accordé à l'homme d'être plus *la* fin de la Nature que n'importe quoi d'autre. L'homme est la fin de la Nature – tout comme l'est aussi l'éléphant, la souris, la rose ou n'importe quel autre « *phusei on* ».
- si le sujet de la proposition : la Nature, indique la nature particulière, eidétique de chaque chose (l'être humain etc.), il en revient au même de dire : chaque chose concrète dans son être essentiel tend à se mettre en œuvre et à se reproduire comme ce qu'elle est. Chaque chose est à elle-même et dans son être essentiel à elle même sa fin et cherche – dans le cas où il s'agit d'un vivant – à se sauver du non-être, c'est-à-dire à se conserver (*sozein*).

Il est évident que ce résultat s'impose grâce à l'identification de « *eidos* » et « *telos* » qui vaut pour toutes les choses singulières quant à leur devenir. Comme proposition d'une ontologie générale elle ne peut fonder quelque chose qui soit spécifique à un étant plutôt qu'à un autre. La notion aristotélicienne de la finalité manque tout le charisme biblique pour dénoter une visée divine qui confère au visé un statut d'excellence ou de préciosité. La Nature en effet « ne vise rien » – elle ne vise l'homme pas plus que l'éléphant ou n'importe qu'elle autre chose. Elle produit – même aveuglement – des choses uniquement pour exprimer sa tendance à réaliser des choses concrètes, de devenir effectif et réel dans des produits singuliers – quels qu'ils soient. N'importe quel

produit de la Nature satisfait exactement de la même manière cette tendance vers l'effectivité concrète, et le fait d'être – dans ce sens général – fin de la Nature ne se réfère jamais à *ce que la chose* est – son « *ti esti* » précis et singulier, distingués des autres, mais seulement au fait d'être quelque chose de concret. La finalité ne confère donc à aucun des produits naturels une valeur spécifique en tant que ceci et non cela : et dans la variété indéfinie des « étants par nature », il n'y a aucun qui soit « visé » en tant que ce qu'il est – ni l'éléphant ni l'homme ni autre chose. La finalité chez Aristote n'est pas un principe d'explication pourquoi les « *phusei onta* » sont exactement ce qu'elles sont – elle ne détermine pas le contenu concret du monde (l'ensemble de choses naturelles), mais seulement le fait qu'il y a des choses concrètes. La finalité aristotélicienne n'est pas un principe qui conférerait à chaque chose un *sens* métaphysique *pourquoi et en vue de quoi elle existe*.

2. Comment on doit pourtant et malgré tout parler de l'homme comme fin de la Nature

Il est évident que notre premier résultat – négatif – ne peut pas être le dernier mot d'Aristote sur l'homme. Aristote ne pense certainement pas que l'homme pourrait manquer au « cosmos » – comme certains animaux pourraient lui manquer sans en altérer le sens. L'univers ne serait pas fondamentalement autre s'il n'y avait pas d'éléphants : mais il serait fondamentalement autre s'il n'y avait pas d'homme, c'est-à-dire une incarnation physique de la pensée (*noûs*). La question est donc : pourquoi et comment l'homme en tant qu'incarnation physique du « *noûs* » doit-il nécessairement former l'objet spécifique de la finalité ? La question ne se pose plus au niveau de l'ontologie générale, mais sur le plan cosmologique : dans la question, si l'homme est la fin de la Nature, il s'agit d'une question cosmologique visant « la position de l'homme dans le cosmos ». Or, l'homme n'est pas la « meilleure chose dans le cosmos »[4] ; et s'il est la

4. Eth. Nic. 1141 a 22.

meilleure chose dans le monde sublunaire, il ne l'est véritablement que dans quelques exemplaires assez rares – les « *sophoi* » (philosophes) comme « être-en-œuvre parfait » (*energeia teleia*) du « *noûs* » sublunaire. Mais la question cosmologique de la finalité de l'homme ne vise pas l'excellence éthique de l'homme : elle vise la facticité physico-cosmique de son existence. Si, selon le principe général de la finalité aristotélicienne, la Nature « tend toujours vers le meilleur » c'est-à-dire vers l'être-effectif d'une certaine quiddité (*eidos*), il doit y avoir une relation fondamentale entre la tendance de la Nature de se réaliser eidétiquement en choses concrètes et le « *noûs* » comme principe du savoir humain. Ceci est en effet le cas : l'« *eidos* » (*ti en einai*) est le principe de l'effectivité et de l'intelligibilité des choses. La formation eidétique de la Nature correspond donc à une tendance vers l'effectivité et l'intelligibilité. La Nature, se réalisant dans la constitution des réalités intelligibles, resterait inachevée, si elle ne mettait pas en œuvre un vivant capable de connaître et de penser les choses. Sans l'homme, l'effectivité intelligible du cosmos resterait non-réalisée, un pur potentiel sans effectivité : l'incarnation physique du « *noûs* » est le pendant exact de la formation eidétique des choses. Une Nature qui réalise des entités intelligibles ne serait pas finie et achevée si elle ne produisait pas un intellect capable de réaliser cette effectivité intelligible des choses.

Mais ce raisonnement sur la co-appartenance de l'homme et du monde, basée sur celle de « *eidos* » et « *noûs* », est moins une argumentation en faveur de la finalité de l'homme qu'une élucidation de notre situation factice à l'intérieur de l'horizon physico-cosmique de l'Être. Notre compréhension de la Nature repose toujours sur la facticité infranchissable de notre existence, c'est-à-dire de l'existence physique du « *noûs* » comme principe de compréhension. Toute élucidation de notre situation cosmologique est donc circulaire : elle s'articule sous la condition de la facticité physique de la pensée dont elle ne peut faire abstraction pour l'expliquer. Au moment où l'homme se perçoit dans la facticité physico-cosmique de son existence comme « *phusei on* », produit par la « Nature », il expérimente la Nature physico-cosmique comme le fondement de son être, qui, par conséquent et selon la logique du fondement ontologique,

doit se concevoir comme ce qui peut être la raison suffisante de son existence : si la Nature produit l'homme, elle contient un excédent noétique (spirituel) qui se réalise déjà dans la formation eidétique des choses singulières pour aboutir *enfin* à la production d'un être vivant doué de pensée – ou plus précisément : de *la* pensée. Or, une telle affirmation, selon laquelle la Nature *aboutit enfin* à la production d'un vivant qui la pense, ne fait de sens que sous une seule condition, à savoir, que l'homme dans son être même – et donc par sa constitution ontologique – occupe la place de l'« *eschaton* », de l'extrême et ultime. Toute la question de la finalité de l'homme, à savoir si l'homme est *la fin* de la Nature dans un sens tout à fait singulier, se ramène donc à la question si et dans quel sens l'homme est l'« *eschaton* » de la Nature. Or, cette position d'extrémité doit se concevoir en référence au « *noûs* » comme constituant ontologique de l'être humain ; et seulement dans la mesure où nous comprenons l'extrémité constitutive de la pensée par rapport aux choses, nous pouvons – et devons – affirmer que l'homme est « la fin de la Nature » comme son produit final. La finalité de l'homme implique une « eschatologie du *noûs* » ; et notre unique question sera donc : en quoi consiste-t-elle – cette constitution eschatologique de l'être humain par la pensée ?

3. L'« eschaton » comme retournement et inversion : Rilke

Nous laissons pour l'instant la pensée d'Aristote pour relever un phénomène fondamental de l'être humain qui – implicitement ou explicitement – dirige tout discours philosophique même s'il n'y apparaît qu'opérativement et sans thématisation explicite. Il s'agit d'abord d'un fait si fondamental – et donc si trivial et évident – qu'il est déjà depuis toujours visé par la pensée sans qu'elle doive nécessairement y prêter attention et encore moins le thématiser conceptuellement : nous évoquons ce fait en disant que l'homme se trouve *devant les choses, de front ou en face du monde.* Cette position de face, de front ou devant – les choses, le monde – n'implique nullement, comme on pourrait le soupçonner, une conception subjectiviste de l'homme. Tout au contraire :

elle est la condition ontologique de la possibilité pour que l'homme puisse historiquement s'assumer comme subjectivité et précède donc toute opposition de l'homme au monde quelle que soit sa formation historique. Être « devant » ou « en face » des choses ne signifie donc point : être opposé aux choses comme à des objets objectivés par la subjectivité de la conscience (de soi), mais se réfère à l'expérience fondamentale de l'homme de rencontrer les choses comme étant dirigées vers lui, en rapport et en relation avec lui. Les choses, le monde est là – et il est là devant et en face de nous, nous concernant. Être-devant implique : être-en-dehors de ce par rapport à quoi on est devant – il indique une position d'extériorité comme ouverture d'un rapport et d'une relation qui ne se doit pas à l'affectivité, mais à la pensée. Les choses perçues qui nous affectent sont toujours avec nous – leur présence est l'affect même comme mode de leur dévoilement, privé de toute extériorisation de quelque chose qui se trouverait devant ou en face de nous. Pour cette raison, l'animal n'a jamais le monde et les choses devant lui ; affecté par « les choses », il s'épanouit dans son comportement vital en communion affective avec « les choses » sans jamais les découvrir devant lui en tant que « choses du monde ».

Le mérite d'avoir porté toute son attention à ce simple phénomène d'être devant et en face des choses pour y relever la constitution ontologique de l'homme revient – non pas aux philosophes de profession, mais – au poète. C'est d'abord et en premier lieu Rilke qui, dans la VIIIe *Élégie de Duino*, a porté cette différence entre homme et animal à sa plus parfaite expression en comprenant ce simple fait d'être devant et en face des choses comme un « retournement », un « revirement » ou une « inversion » au fond de l'être humain lui-même. Puisque Rilke peut, en effet, nous aider à voir le phénomène fondamental de l'être humain en deçà de toute conceptualisation philosophique déterminée, nous citons quelques extraits[5] :

5. Nous suivons le texte de l'édition bilingue : R. M. Rilke, *Élégies de Duino. Sonnets à Orphée.* Présentation de Gerald Stieg. Traduction de Jean-Pierre Lefebvre et Maurice Regnaut (Poésie, Gallimard 1994). La force et l'élégance du texte allemand restent intraduisibles.

Par tous ses yeux la créature
voit l'Ouvert. Seuls nos yeux sont
comme invertis et posés tout autour d'elle,
tels des pièges qui cernent sa libre sortie.
Ce qui *est*, au-dehors, nous le savons uniquement par la face
de l'animal ; car le tout jeune enfant,
nous le tournons déjà et le forçons pour qu'en arrière
il voie l'affiguré et non l'Ouvert qui dans
le visage de la bête est si profond. Libre de tout mort.
Au lieu que nous ne voyons qu'*elle* seule ; la bête libre
a toujours derrière elle son périr
et devant elle Dieu,
et quand elle va, c'est
éternellement, comme vont les fontaines.

...

Toujours tournés vers la création nous ne voyons
que sur elle le reflet du Libre,
par nous-mêmes obscurci. Ou bien qu'un animal,
une bête muette, lève les yeux et tranquillement nous
traverse.
C'est cela qu'on appelle Destin : être en face
et rien d'autre et toujours en face.
S'il y avait une conscience du genre de la nôtre dans
l'animal sûr de lui qui s'en vient vers nous
selon une direction autre – il nous retournerait d'un coup
en sa propre mutance. Mais son être lui est
infini, encadré par rien et sans vision
de son état, pur, comme son regard à l'horizon.
Et là où nous voyons de l'avenir, lui voit tout
et lui-même dans tout et sauvé pour toujours.

...

Et nous : spectateurs, toujours, partout
tournés vers tout cela et jamais au-delà!

...

Qui donc nous a de la sorte retournés que,
quoi que nous fassions, nous soyons en l'attitude
de quelqu'un qui s'en va ? Comme lui sur
la dernière colline qui lui montre sa vallée tout entière
une dernière fois, se tourne, s'arrête, attend -
ainsi vivons-nous et toujours prenons congé.

Il est hors de question d'entrer ici dans une interprétation détaillée de l'Élégie ; retenons seulement le phénomène fondamental du « retournement ». Si l'animal regarde l'Ouvert, c'est qu'il n'a rien devant et en face de lui ; l'homme seul – détourné de l'Ouvert et retourné sur les choses – se trouve devant le monde, vis-à-vis des choses, en direction inverse de l'être qu'il découvre. L'homme est l'être inverti, retourné – et c'est seulement grâce à cette inversion et ce retournement qu'il existe comme rapport, relation au monde. Le retournement est la condition de possibilité d'une relation au monde – il est l'ouverture même du rapport de l'homme avec les choses. Tout ce qui est, est découvert à l'intérieur du rapport Homme – Monde en fonction d'un retournement sur les choses qui seul fait de l'homme l'étant qu'il est. Il n'y a rien « en dehors » de la relation de l'homme au monde – rien dont on puisse parler, avoir une notion ou une idée : L'ouverture du rapport à l'être des choses est radicale, originaire, totale – elle clôt et boucle toute possibilité de rapport à ce qui pourrait être extérieur à la constellation Homme – Monde. L'ouverture par le retournement et l'inversion est originairement et en même temps un phénomène de clôture. Ainsi, l'ouvert que l'homme recueille du regard de l'animal – pour lui c'est « rien », rien que son intuition de se trouver « en face », piégé par les choses. Retourné sur les choses, devant et en face d'elles, l'homme clôt l'univers des choses comme leur pôle opposé – l'autre extrême des choses (*eschaton*). C'est en tant qu'être retourné et inverti que l'homme est l'étant le plus extrême : il est l'« *eschaton* », l'extrême parmi toutes les choses grâce à un retournement, une inversion qui le met devant les choses[6].

6. Selon Heidegger, dans son interprétation célèbre de Rilke (*Wozu Dichter?* dans : *Holzwege*, trad. franç. dans : *Chemin qui mènent nulle part*), « retournement » (inversion) égale « réflexion » comme constitution de la subjectivité en opposition avec l'objectivité. Le « retournement » devient donc chez Heidegger l'expression d'un *certain rapport* de l'homme au monde, historiquement mis en œuvre par la subjectivité moderne. Nous nous opposons radicalement à cette lecture : premièrement, Rilke ne pense pas le retournement comme un *certain* rapport au monde, mais comme la condition de possibilité de tout rapport au monde, quel qu'il soit. Deuxièmement, la constellation moderne de la subjectivité n'est pas la seule façon d'une opposition de l'homme au monde. Dans la per-

4. La constellation d'être et de pensée

Le point central de notre argument a été : l'homme est la « fin » de la nature seulement dans la mesure où il est l'« *eschaton* » (le plus extrême) ; or, « être-le-plus-extrême » (ou « l'extrémité même » dans un sens non comparatif et quantitatif) n'est concevable qu'en terme de retournement, revirement, inversion. Le point extrême d'une ligne tracée ne pourrait être que celui qui bloque toute continuation linéaire en avant en s'invertissant en arrière – vers sa provenance, donc par le retournement et le revirement qui clôt toute progression ultérieure – ce qui sans doute n'empêche pas qu'entre le début et la fin il y ait une infinité des points. L'« *eschaton* » est retournement, revirement, inversion vers une provenance ; mais comme l'extrême est toujours un extrême par rapport à un autre extrême qu'il positionne en face de lui, l'extrême est essentiellement l'ouverture d'une relation comme constellation à l'intérieur de laquelle se déploie tout et hors de laquelle il n'y a rien (*meden exothen*). La notion du retournement (inversion) ne se réfère donc à rien d'autre qu'au concept de la relation. L'homme *est* relation aux choses et au monde en tant que constellation d'Être et de Pensée – constellation qui par rapport aux choses lui attribue la position « d'extrême » (*eschaton*) en fonction d'un retournement, d'une inversion constitutive du rapport Être et Pensée. L'homme est « le plus extrême », l'« *eschaton* » du monde physico-cosmique et donc, dans ce sens précis, la fin de la Nature comme son produit le plus extrême. La ligne de la productivité indéfinie de la Nature est définitivement brisée par la production d'un regard retourné sur elle. C'est uniquement par cette référence au retournement constitutif de l'être humain que le discours philosophique sur la finalité de

spective historique, il s'agit bien d'expliquer comment l'opposition de l'homme au monde est ontologiquement – par l'être humain lui-même – possible. Si l'homme n'était pas dans son être même constitué par une négation qui le fait tourner sur les choses – au lieu de diriger sa pensée sur le vide à côté des choses et sans « objet », il ne serait pas compréhensible comment il peut explicitement assumer de fonder une relation au monde. Mais un rapport n'est pas nécessairement un rapport d'opposition, bien qu'il soit fondé dans l'extériorité des deux extrêmes tournés l'un vers l'autre.

l'homme trouve son fondement légitime. L'homme clôt (boucle) en quelque manière la production naturelle des choses en la repliant sur elle-même – repli qu'ouvre la relation de l'homme au monde. Dans ce sens, l'homme est *la fin* de la Nature comme le point extrême où elle se retourne sur elle-même – retournement qui est ouverture du rapport au monde.

C'est par ce côté que nous rejoignons la tradition philosophique : si elle n'a pas – au moins de façon explicite – thématisé le retournement au fond de l'être humain, elle a pourtant insisté sur le fait fondamental qui s'en ensuit – le fait que l'homme en tant que pensée est relation et rapport à l'être. Penser, c'est toujours penser quelque chose. Depuis Platon et Aristote, l'homme est explicitement conçu comme « relation » aux choses (*pros ti*). C'est par sa relation adéquate aux choses que l'homme réalise la vérité théorique et pratique de son être. « Adéquat » et « inadéquat » sont des propriétés de la relation, de la constellation de l'homme et du monde. En effet, le lieu systématique de la notion aristotélicienne « *d'eschaton* » (le plus extrême), c'est la théorie de la contrariété (*enantiotes*). La théorie de la contrariété est un moment constitutif de la théorie de la relation (*pros ti*). Le concept de la relation est la clé pour la conception aristotélicienne du savoir humain. La pensée est l'exemple par excellence pour comprendre ce qu'est une relation. Tout le discours philosophique ultérieur sur l'homme comme « image » et « miroir » de l'être contient – au moins de façon implicite – la reconnaissance de la position extrême de l'homme comme retournement de l'être, retournement qui l'ouvre au rapport avec les choses et le monde. Le revirement de l'âme toute entière chez Platon (*periagoge holes tes psyches*) pour connaître les idées ou encore le retournement vers l'origine (*epistrophé*) chez Plotin sont des expressions immédiates d'une compréhension de l'être humain par le retournement encore loin de toute théorie de la subjectivité. En relation avec le monde, l'homme peut le nier ou l'affirmer par son comportement éthico-religieux. Ascèse ou extase – le monde est là et nous, retourné sur lui, sommes interpellés à prendre position. Le retournement constitue l'étant que nous sommes – la constellation d'Être et de Pensée. En tant que phénomène fondamental de l'être humain il travaille – sou-

vent clandestinement – toute la philosophie et s'impose comme un phénomène irréductible encore en deçà de toute prise de position conceptuelle et indépendamment de tout rapport spécifique que l'homme peut historiquement engager avec les choses.

5. Finalité et horizon physico-cosmique de l'Être : Aristote et Schelling

La base et le fondement légitimes du discours sur la finalité de l'homme sont sa position de retournement extrême sur les choses. Pourtant, celle-ci reste à elle seule insuffisante pour le fonder si nous n'ajoutons pas quelques conditions conceptuelles supplémentaires pour délimiter le sens précis d'un tel discours. On s'en rendra aisément compte en considérant la divergence fondamentale entre les deux traditions de pensée à l'origine de l'amalgame traditionnel du concept de finalité. Il paraît évident que seulement une pensée – comme la pensée grecque – qui assume l'horizon physico-cosmique comme son terme ultime de référence à partir d'où elle cherche à comprendre l'homme, peut et doit viser l'homme comme l'« *eschaton* » de la « *Phusis* » dans le sens élaboré ; dans le cas où ce terme ultime de référence est l'horizon métaphysique d'un Dieu créateur rigoureusement transcendant à la Nature, le phénomène du retournement ontologique de l'être humain est refoulé sur le plan d'une conception métaphysique de l'homme comme image de Dieu. L'homme, installé dans le monde par un Dieu créateur, n'est ni le retournement ni la fin de la Nature, bien que la fin (l'en vue de quoi) de la création divine – son couronnement et son sens. Le retournement de l'homme sur la Nature s'explique par la transcendance du Dieu métaphysique dont l'homme est l'image fidèle. La constellation Homme – Monde reproduit la constellation Dieu – Néant : celle qui préside la « *creatio ex nihilo* ». Le mystère du retournement de l'homme sur les choses n'est autre que le celui du retournement de Dieu sur le Néant – le mystère de la « *creatio ex nihilo* ». Par conséquent, la conception de la finalité de l'homme ne se référera pas à l'homme comme retournement

extrême de la Nature, mais au sens métaphysique de son existence. Elle s'inscrit dans l'intentionnalité divine et formera un tout autre concept de la finalité que celui engendré par la pensée dont le terme ultime de référence est la « *Phusis* », principe et fondement (*arché*) de toute chose. Dans la conception physico-cosmique de l'être humain, la notion de la finalité manque tout le charisme biblico-métaphysique. Si l'homme est la fin de la Nature, il ne l'est pas comme le but visé, intronisé comme le maître des choses, mais comme l'« *eschaton* » de la Nature, son point ultime et extrême d'où elle se retourne sur elle même en produisant un vivant qui par la pensée ouvre une relation au monde. Rien de plus extrême que l'homme – voilà tout ce que la notion physico-cosmique de l'homme affirme en le concevant comme la fin de la Nature. Nous distinguons, par conséquent, deux concepts de finalité selon leur ancrage dans deux conceptions différentes de l'Être, de l'homme et du monde : un concept métaphysique et un concept physico-cosmique de la finalité. Seul ce dernier sera centré dans le phénomène du retournement ontologique au fond de l'être humain.

Mais le problème n'est pas sa solution, et le phénomène du retournement permet des conceptualisations différentes. Nous évoquons à cet égard les positions d'Aristote et de Schelling. Comme nous l'avons déjà vu, le problème du retournement apparaît chez Aristote au niveau de la théorie de la relation qui sert à déterminer la position épistémologique de l'homme en face des choses. Ceci est tout à fait révélateur : la question du retournement manque au niveau directe de la conception du « *noûs* » (pensée). La raison en est simple : selon Aristote, la pensée (*noesis*) prise en elle-même et abstraction faite de ses conditions physico-cosmiques d'existence, valable pour l'homme et le savoir humain, ne comporte aucune négation, aucune négativité – elle est l'être-en-œuvre parfait privé de tout rapport à autre chose, exclusion de toute altérité. La pensée en tant que telle, séparée de son incarnation physique, n'est pas ouverture au monde : elle n'entretient aucun rapport, aucune relation avec ce qui est – les choses et le monde, pour être, de façon acosmique, « *noesis noeseos* » (pensée de la pensée). C'est seulement sous des conditions physiques d'existence – comme dans son incarnation sublunaire chez l'homme – que la pensée est

l'ouverture aux choses, se trouvant devant et en face d'elles. La pensée, incarnée dans un vivant sublunaire, est là au milieu des choses – elle les illumine, telle la lumière (*hoion phos*). Voilà la réponse aristotélicienne. Le retournement n'est pas le propre de la pensée : il implique une négativité interne qui doit venir d'ailleurs. D'où ?- Le retournement, expulsé de l'essence de la pensée, tombe de l'autre côté – du coté de l'indéterminé sous-jacent – la matière : c'est elle qui est « tournée » vers la pensée. Affecté par un moment noétique, elle engendre la relation à la pensée en se transformant en chose concrète, effective et intelligible par sa forme (*eidos*). Si nous nous trouvons devant et en face des choses, ce n'est pas grâce à un retournement vers elles, mais tout au contraire : c'est qu'elles sont déjà et depuis toujours en marche vers nous – un regard qui les accueille. Qu'est-ce donc la « *Phusis* » ?- Rien de simple, mais le résultat d'une affection noétique d'un sous-jacent indéterminé (*hulé*) qui fait surgir dans la production indéfinie des choses l'excédent noétique qui la détermine déjà et depuis toujours au plus intime d'elle même. C'est grâce à cet excédent qu'elle produit *enfin* l'homme – un étant non seulement intelligible mais intelligent. Le passage à l'homme n'est donc rien d'autre que le passage d'une effectivité eidétique (*energeia*) à sa prise en charge active (*energein*). Ainsi, le monde ne serait pas « *teleion* » (parfait) sans les extrêmes : l'existence des choses et de la pensée qui – tournée sur les choses – les reçoit dans leur vérité eidétique. L'univers se clôt avec le retournement du regard de l'homme sur lui : il est, dans ce sens, fini et parfait (*teleion*). L'homme est la fin de la Nature dans la mesure où le principe ontologique de son être (= *noûs*) coïncide avec celui de la Nature elle-même. Il est « *l'eschaton* » en tant qu'opposé extrême de la matière qui elle se retourne vers lui.

La position de Schelling est différente – différente en raison de la localisation de la négativité. Dans sa conception de la philosophie de la Nature, Schelling rétablit – contre et en opposition radicale avec la métaphysique chrétienne et subjectiviste (transcendantale) – la facticité physico-cosmique de l'Être comme seul horizon philosophiquement pertinent de la pensée pour déterminer le mode d'être de la subjectivité transcendantale. Si l'homme est un « *phusei on* » dont la compréhension ontologique renvoie à la « *phusis* », il faut

concevoir la Nature comme « subjectivité absolue » (spontaneité) qui grâce à une contrariété interne devient objective dans des produits limités et finis – en dernière instance l'homme comme retournement extrême de la Nature sur elle-même – sa plus haute « réflexion » : « Le but suprême, devenir à soi-même totalement objet, la nature ne l'atteint que par la réflexion suprême et dernière, laquelle n'est rien d'autre que l'homme ou, plus généralement, ce que nous appelons raison : c'est par elle seule que la nature retourne complètement en soi-même et qu'il devient manifeste que la nature est originairement identique avec ce qui est reconnu en nous comme intelligent et conscient »[7]. Le retournement constitutif de l'être humain amène donc à une conception de la Nature comme « réflexion », « réflexion » ontologiquement ancrée dans une négativité originaire de l'Être dont l'homme est la plus haute expression. Schelling écrit : « La Nature devient forcement à elle même objet ; cette transformation du sujet pur en objet de soi n'est pas pensable sans *déchirure originaire* dans la Nature elle même »[8]. Comprendre la finalité de l'homme revient désormais à comprendre cette « déchirure » (*Entzweiung*) au fond de l'Être qui rend possible la position extrême de l'Homme par son retournement sur les choses. Comprendre la « déchirure » de l'Être revient donc à élaborer une conception de la négativité au plus haut niveau de la « *proté philosophia* ». Si le retournement (revirement, inversion) implique une négation originaire au fond de l'être humain qui le fait virer au sens contraire de l'être des choses, c'est – avec le retournement – l'origine du négatif et de la négation qui reste à penser. Ce sera Hegel qui tirera tout son profit de cette conception schellingienne en concevant l'absolu comme négativité absolue. Une conception non-métaphysique de la Nature comme fond producteur de toute chose ne sera désormais possible qu'à partir d'une théorie de la négativité et en référence à la négation comme terme premier. Il n'est que conséquent si le point central de la critique adressé par Schelling et Hegel à la pensée antique – tout comme à son

7. *Système de l'idéalisme transcendantal.* Présenté, traduit et annoté par Christian Dubois (Louvain 1978) pg. 8/9.
8. *Sämtliche Werke* (éd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856 – 61), vol. 1/3, pg. 288 (texte non traduit en français).

représentant moderne : Spinoza – c'est d'avoir manqué une conception assez profonde de la négativité.

6. La fin – commencement de la liberté ?

Si la pensée philosophique, dévouée aux phénomènes dans l'horizon physico-cosmique de l'Être, doit récuser toute représentation mythico-religieuse et métaphysique des choses, il ne lui reste que de repenser la finalité à partir de ce qui apparaît comme son propre enjeu – le négatif. D'abord, par la référence à la négativité de l'être : est « fin » tout ce que dépasse la négativité et privation de l'être par un état libre et libéré du négatif. L'« extrême selon l'essence » est « fin » dans l'exacte mesure où il transcende l'indétermination du non-être par un état de liberté et d'autarcie (*autarkeia*)[9]. Par conséquent, la finalité ne se conçoit pas comme un mode de « causalité », mais comme forme spontanée de libération. Ensuite, dans le cas précis de l'homme, la finalité se réfère à la négativité du retournement : une négation qui est fondatrice de l'ouverture relationnelle sur les choses. Contrairement à la suffisance idéologique de certains biologistes qui attendent de l'évolution un dépassement de l'homme, nous osons affirmer que rien n'est plus extrême que l'homme. En tant que l'étant le plus extrême, il n'y a rien (aucun étant) qui dépasse l'homme – si ce n'est l'homme lui-même. Mais un tel dépassement n'est pas évolution, il est transcendance. En se transcendant, l'homme se libère de sa négativité. Mais la libération est encore une figure de la négation – de la négation du négatif. Ainsi, l'homme n'est pas seulement l'être « le plus extrême » – il est l'être « le plus négatif » : celui qui en disposant librement de la négation devient une nouvelle source de négativité parmi les choses, mais qui grâce à sa force de négation sait

9. C'est Dieter Henrich qui, par sa lecture de la théorie du hasard chez Hegel, a le plus approché une telle conception de la « fin »; cf. D. Henrich, *Hegels Theorie über den Zufall.* Dans : *Hegel im Kontext* (Frankfurt a. M. 1967), pg. 157 – 186 et : *Fluchtlinien. Philosophische Essays.* (Frankfurt a. M. 1982) pour le concept de la « télélogie renversée » pg. 39 et suiv.

aussi s'en libérer. Et les choses, ne seraient-elles pas des *fins* en miroitant dans leur état libéré le dépassement d'une négativité inhérente – tout comme si elles se retournaient, apaisées et soulagées, vers leur provenance ?- Et *la fin* – ne pourrait-elle pas être le commencement de la liberté ?

L'interrogation sur la finalité nous a conduit à disloquer son concept traditionnel vers un autre champ conceptuel – celui de la négation et de la liberté[10]. Qu'il suffise ici de jeter une question devant nous – et de découvrir un « problème » au sens originaire du mot « de ce qui est jeté devant et en face » (*pro-ballo*).

10. Ce qui dans la perspective d'une « théorie unifiée de la Nature » implique qu'elle ne devient possible qu'à partir d'une théorie de la négation : c'est son « minimum hégelien ».