

Olivier Thiery

R. Ruyer - Métaphysique des formes et psycho-biologie

Mémoire de Master 2

Université Paris-X

Département de philosophie

Direction : T. Hoquet et E. Düring

Septembre 2010

Sommaire

Introduction, p. 4

I - Système et geste philosophique, p. 5

A - Aperçu du système philosophique de Ruyer, p. 5

- 1 - La métaphysique : Etre et forme, p. 5
- 2 - Cosmologie, p. 6
- 3 - Philosophie de la Nature, p. 11
- 4 - Théologie, p. 13

B - Aperçu du geste philosophique de Ruyer, p. 14

- 1 - Science et philosophie, p. 14
- 2 - Les trois décisions de Ruyer, p. 19

C - Précisions méthodologiques concernant ce mémoire, p. 23

- 1 - Précisions relatives au cadrage du sujet et au corpus, p. 23
- 2 - Précisions relatives à la nature du commentaire, p. 25

II – Remettre le monde à l’endroit : De l’illusion de la matière à un univers de subjectivités, et à la forme comme ensemble de liaisons, p. 30

A - L’hypothèse paralléliste : position du problème et acceptation du postulat, p. 30

- 1 - Sujet philosophique et système observateur, p. 31
- 2 - Qu’est-ce que la désobjectivation ?, p. 32
- 3 - Formulation ruyérienne de l’hypothèse paralléliste, p. 33
- 4 - Critique de Bergson, p. 34
- 5 - Acceptation de la théorie de l’hallucination vraie, p. 35

B - De l'illusion matérielle à un univers de subjectivités, p. 36

1 - L'illusion réciproque d'incarnation, p. 36

2 - Proposition d'interprétation de la thèse de l'illusion réciproque d'incarnation, p. 38

3 - L'extension à l'univers entier du « parallélisme de connaissance », p. 41

4 - Critique de James et de Russel, p. 43

C - Structure, forme, liaisons, p. 45

1 - La connaissance par observation : correspondance et vérification, p. 45

2 - Forme et structure, p. 46

3 - Les liaisons, p. 47

4 - Conscience et métaphore, p. 50

III – Le monde à l'endroit : la forme comme unité absolue, mode de liaisons primaires, et activité de visée et d'actualisation de potentiel, p. 52

A - Article 1 : Subjectivités et possessions chez R. Ruyer, p. 52

B – Article 2 : Le rituel de l'embryon et l'appel de l'espèce, p. 67

Conclusions et perspectives, p. 77

Bibliographie, p. 78

Introduction

Ce mémoire comprend trois parties.

i) Une partie proposant : a) un aperçu rapide du système philosophique de Ruyer ; b) quelques éléments visant à mettre en relief le « geste philosophique » de Ruyer, c'est-à-dire la façon dont celui-ci procède pour construire ses concepts ; c) quelques remarques méthodologiques relatives à la manière dont nous avons conçu ce mémoire, concernant le cadrage du sujet et le choix du corpus, ainsi que notre manière de traiter ce dernier relativement à son caractère hétérogène.

ii) Une partie consacrée à la thèse ruyérienne de l' « illusion réciproque d'incarnation », consistant en une très particulière « démonstration a priori » de l'inexistence de la matière, et aboutissant à caractériser la forme comme ensemble de liaisons inobservables. Cette partie mobilise la première partie du livre de Ruyer *La conscience et le corps* (CC) publié en 1937.

iii) Une partie constituée de deux articles autonomes, portant sur les trois composantes du concept de forme chez Ruyer : unité absolue, mode de possession ou unité immédiate d'une multiplicité, et effort d'actualisation de potentiel. Cette partie mobilise la seconde partie de CC ainsi que deux autres ouvrages de Ruyer : *Eléments de psycho-biologie* publié en 1946 (EPB) et *Néo-finalisme* publié en 1952 (NF).

Je tiens à remercier vivement Thierry Hoquet pour la confiance qu'il m'a accordée, ainsi qu'Elie Düring et Didier Debaise pour leurs précieux conseils d'écriture. Je remercie également Lucien Scubla pour nos discussions très stimulantes sur Ruyer. Cette année de master à Nanterre et ce travail d'écriture ont été très bénéfiques pour moi sur tous les plans.

O. T.

I – Système métaphysique et geste philosophique

Philosophe français du XX^e siècle trop méconnu, Raymond Ruyer (1902-1987) est l'auteur d'un système philosophique centré sur une métaphysique. Celle-ci est elle-même axée d'une part sur le concept de « subjectivité », de « conscience primaire » ou d' « être réel », et d'autre part sur le concept de forme. Au-delà de cette métaphysique *stricto sensu* et des deux concepts qui en constituent l'armature principale, dont nos deux parties suivantes ont pour fonction de suivre la construction, le système philosophique de Ruyer se déploie dans une cosmologie, une philosophie de la Nature et une théologie, dont il est *inséparable*. De même, la philosophie de Ruyer n'est *pas détachable* d'un « geste philosophique », c'est-à-dire d'une certaine manière de fabriquer des concepts. Nous allons revenir dans cette première partie sur ces deux questions, *distinctes mais corrélées*. D'autre part, nous terminerons cette première partie par quelques remarques méthodologiques relatives au choix du corpus utilisé dans les deux parties suivantes, et à la manière dont nous avons choisi de travailler ce corpus en fonction de la nature hétérogène de celui-ci.

A - Aperçu du système philosophique de Ruyer

1 – La Métaphysique : Etre et forme

Chez Ruyer, le concept de forme partage avec le concept d'être deux composantes, mais il en a une supplémentaire. S'il y a une différence chez Ruyer entre l'être et la forme, c'est uniquement dans le cas des ondes-particules de la mécanique quantique, qui sont des êtres sans pour autant être des formes. Les atomes quant à eux sont des formes non observables, nous allons le voir. Le cerveau et l'organisme sont des formes observables. L'utilisation que Ruyer fait de la mécanique quantique, et en particulier des liaisons covalentes entre les atomes dans les molécules, est distincte de la conception qu'il se fait des atomes et des ondes-particules comme tels. Nous reviendrons sur l'une comme sur l'autre plus bas. La première lui permet de penser, par analogie, l'une des composantes génériques du concept de forme, bien au-delà du seul cas de l'atome.

Le concept d'être a deux composantes, que le concept de forme partage avec lui. Ce dernier a par ailleurs une composante supplémentaire. Dans nos deux autres parties consacrées à l'étude de la métaphysique de Ruyer *stricto-sensu* et de ses deux principaux concepts, nous tâcherons de déployer les trois composantes *génériques* du concept de forme. Nous pouvons dès à présent les

résumer par les trois termes d'unité absolue, de mode de liaisons primaires et d'activité d'actualisation (visée et acte). La première et la troisième composante sont communes aux concepts d'être et de forme. La seconde concerne uniquement la forme.

Chez Ruyer, la forme : 1) est un être *en soi* et *par soi*, un être absolu, qui se possède lui-même, qui « se survole », qui est « auto-possession » ; 2) en tant que cet être est une forme, cette unité réalise l'unité immédiate d'une *multiplicité*, c'est un domaine ou un espace absolu de « survol » en ce second sens, c'est-à-dire un « type colonial » s'imposant à des formes ou êtres absolus qui lui sont subordonnés et dont l'individualité est atténuée à son profit – l'individualité variable des êtres et des formes n'empêchant en rien chez Ruyer leur absoluité ontologique. En ce sens, la forme consiste en un *mode de liaisons primaires*, mode de possession ou synthèse d'être/avoir – aussi bien : mode d'être-ensemble, aséité, consistance singulière ; 3) la forme (ou l'être) est enfin l'effort, l'activité d'actualisation, c'est-à-dire aussi bien la visée subjective que l'acte d'actualisation d'un potentiel trans-spatiotemporel pensable en soi comme sur-actuel. La différence entre les « êtres » trans-spatiotemporels et les êtres comme activités est purement conceptuelle (pensée et pensable), et les êtres trans-spatiaux n'existent, au sens précis d'exister actuellement, qu'à travers les formes-activités qui les visent et les actualisent, et qui sont toute l'existence actuelle, qui n'a cependant de sens que parce que l'actualité est visée et actualisation des êtres trans-spatiaux. La forme est donc une unité absolue, un mode de possession, et une activité de visée et d'actualisation de potentiel.

2 - Cosmologie

La cosmologie de Ruyer concerne les *modes d'interaction entre les êtres (et les formes)*. Chez Ruyer, les formes sont des êtres à la fois uns et multiples, ce sont des domaines, des espaces, alors que l'être n'est pas nécessairement multiple. Les ondes-particules ne sont pas des êtres multiples. Le caractère unitaire, *absolument* unitaire, (en soi et par soi) des êtres constitue la première composante du concept d'être, Ruyer empruntant ici à sa façon un chemin leibnizien. Un être (et une forme) chez Ruyer, c'est donc d'abord un certain type d'unité, qu'il s'agisse d'un type d'unité s'imposant ou non à une multiplicité.

i) Les formes sont des êtres multiples au sens où elles sont et sont constituées en même temps d'autres êtres, ou formes, dont le degré d'individualité est atténué. L'absoluité ontologique des êtres et des formes n'empêche donc pas leur degré variable d'individualité. En tant qu'elles

réalisent l'unité immédiate d'une multiplicité, les formes réalisent la synthèse de l'être et de l'avoir : elles sont ce qu'elles ont, avec justement tous les « degrés dans l'intimité de la possession » (NF), ce qui permet de penser une multitude de cas intermédiaires entre les deux situations extrêmes que sont celle où la forme est extérieure aux prédicats qu'elle inclut et qui sont ses propriétés ou attributs externes, et celle où la forme ne serait que purement verbale, simple somme de parties qui ne seraient alors pas les siennes puisqu'elle ne serait rien comme telle. Ceci permet de proposer des contrastes entre les formes, et le fait de proposer un concept permettant d'échapper à cette opposition est l'une des plus grandes originalités de la métaphysique de Ruyer selon nous. Penser la forme comme hiérarchies d'individualités subordonnées revient à considérer un mode d'interaction forte entre les formes (ou êtres), par lesquelles celles-ci s'entre-possèdent et se modifient réciproquement. Ce caractère « colonial », le fait d'être *un* être réalisant l'unité immédiate *d'une multiplicité*, est la seconde composante du concept de forme, qui n'appartient qu'à ce concept et ne concerne pas le concept d'être. Il caractérise l'unité absolue de l'être quand l'être est multiple. Ruyer l'appelle « mode de liaisons primaires », (mode de) consistance ou aséité. Ce dernier ne se confond pas avec les liaisons primaires actualisées comme telles, c'est-à-dire avec tel ensemble de formes à l'individualité atténuée subordonnées à l'unité d'une certaine façon (sans que ces liaisons ne soient jamais incarnées ni observables pourtant puisque ce sont des liaisons primaires, on va y revenir), puisqu'il est le *mode* qui produit les liaisons et définit un type de subordination.

ii) Les êtres (ou formes) connaissent par ailleurs un autre type d'interaction que l'on peut cette fois qualifier de faible¹, par lequel ils ont de simples relations « de proche en proche », restant extérieurs les uns aux autres sans se modifier. Ce deuxième type d'interaction rend premièrement compte des agrégats, qui ne sont pas des formes (et donc pas des êtres), mais de simples groupements statistiques d'êtres (ou de formes), alors que la forme comme colonie est un groupement d'êtres subordonnés à l'*unité* d'une autre forme, qui est un être. Les interactions de proche en proche qui caractérisent l'agrégat comme tel sont plus ou moins *consolidées*, selon l'expression de E. Dupréel reprise par Ruyer, c'est-à-dire plus ou moins incarnées dans des liaisons de proche en proche. Mais l'agrégat chez Ruyer, en tant qu'il n'est ni un être ni une forme, est en tant que tel *toujours purement verbal*, ce n'est rien d'autre qu'une somme de parties, ce que Ruyer appelle un ensemble de

¹ Ruyer emploie le couple fort/faible à propos de l'énergie, ce qui est une autre façon de caractériser les liaisons. Les liaisons primaires sont à forte énergie, les interactions de proche en proche plus ou moins incarnées dans des liaisons (dites également « de proche en proche ») sont à faible énergie.

structures. Il n'a aucune unité propre. Les liaisons de proche en proche d'un agrégat ne sont rien d'autres que des parties parmi d'autres de l'agrégat, c'est-à-dire des structures parmi d'autres. L'objet, la matière ou le corps sont des agrégats, c'est-à-dire comme tels des illusions du langage et ce que Whitehead appelle un « concret mal placé ».

Ruyer distingue pourtant deux types d'agrégats – on verra pourquoi il fait ainsi une sorte d' « entorse » à son système lorsque nous parlerons de son « geste ». Il appelle souvent ces deux types d'agrégats « machines » d'un côté, et « foules » de l'autre. D'abord, il considère les agrégats dont les interactions de proche en proche, plus ou moins consolidées dans des liaisons de proche en proche, leurs sont *conférées par une forme*. Les agrégats sont alors concrètement un *prolongement* de cette forme dont ils sont la/font partie de la réalité (être/avoir), et par un mauvais usage de l'abstraction seulement une propriété externe ou un prédicat de celle-ci considérée comme une substance. C'est le cas des objets techniques comme tels, ou des seuls corps des organismes vivants comme tels (de l'unicellulaire à l'homme). Ils peuvent être complètement observés et décrits selon des lois d'enchaînement mécanique. Deuxièmement, Ruyer considère les agrégats qui sont de *simples foules d'êtres ou de formes regroupées au hasard*, comme un nuage, un rocher ou une foule d'hommes, qui n'ont de réalité que celle de leurs constituants, sans être/appartenir à une forme. Les interactions de proche en proche dans ce deuxième type d'agrégats sont aussi, comme pour le premier type d'agrégat, plus ou moins consolidées dans la durée et dans l'étendue, c'est-à-dire incarnés dans des liaisons de proche en proche. Ils peuvent être complètement observés et décrits selon des lois statistiques.

Le second type d'interaction entre les êtres rend également compte de la différence entre forme (unité immédiate du multiple) et forme *observable*. Toute forme *observable* sera considérée par Ruyer comme étant « à la fois » une colonie et un agrégat, et Ruyer dira donc que ces formes observables sont consolidées au sens seulement où elles sont toujours aussi des agrégats. Cette formulation reste approximative du point de vue du système *stricto sensu*, nous verrons pour quelles raisons Ruyer l'utilise pourtant. Si elle est approximative, c'est parce que les agrégats n'existent pas, et que ce qui rend une forme observable, c'est qu'elle est/a des éléments qui interagissent non seulement de manière forte, mais aussi de proche en proche, et sont pour cette seconde raison susceptibles d'apparaître dans l'observation à distance (ou « perpendiculaire ») comme des parties séparées d'un tout. L'unité absolue et le mode de liaisons primaires sont en effet inobservables. Tel ensemble de liaisons primaires actualisé, comme tel, l'est aussi, puisque les liaisons primaires comme telles, bien qu'elles soient distinctes du mode de liaisons qui caractérise l'unité d'une forme, ne sont jamais observables, dans la mesure où elles ne sont qu'une manière d'être ensemble de formes (ou d'êtres) subordonnées à l'unité d'une autre. Seules les liaisons de proche en proche,

c'est-à-dire la consolidation des interactions faibles, sont observables, en tant qu'elles sont des structures, tout comme les parties qu'elles relient et qui interagissent faiblement. Un agrégat est donc complètement observable puisque ce n'est rien qu'un ensemble de parties, éventuellement reliées dans des liaisons de proche en proche elles-mêmes observables qui sont aussi des parties. Les machines peuvent être complètement décrites selon un pur fonctionnement de mécanismes, les foules selon des lois statistiques. Une pure forme qui n'est qu'un ensemble de liaisons primaires, est complètement inobservable. C'est le cas de l'atome. Si l'atome est un domaine de liaisons pures, c'est qu'il est fait d'ondes qui ne sont justement pas des formes du tout, mais des êtres qui sont sans être multiples, qui ne peuvent prendre l'aspect de particules et être ainsi observés que lorsqu'ils impactent d'autres formes. Les formes comme telles, même lorsque les éléments qu'elles ont/sont connaissent par ailleurs des interactions de proche en proche, ne sont ainsi au final *jamais complètement observables*, puisqu'elles sont unité absolue et mode de liaisons primaires actualisées dans un ensemble de liaisons primaires inobservables : elles sont donc partiellement observables *en droit*, quel que soit la précision des instruments d'observation². L'observation n'est jamais que l'observation de ce qui apparaît comme parties d'un ensemble, dont les relations sont de proche en proche, c'est-à-dire de pure extériorité, parfois consolidées, et l'unité d'un être (ou d'une forme coloniale) comme telle, qui n'est rien d'autre que le mode de liaisons primaires qui fait la consistance de l'être multiple que la forme est, est, comme ces liaisons primaires qui sont tel ensemble d'éléments à l'individualité atténuée apparaissant comme parties quand ils interagissent de proche en proche, inobservable. Qu'une forme soit donc en droit *partiellement observable* signifie ainsi deux choses distinctes et corrélées : 1) qu'elle n'est *jamais complètement observable*, et 2) qu'elle est toujours seulement observable *comme parties* ayant entre elles des relations de proche en proche, plus ou moins consolidées dans des liaisons de proche en proche qui ne sont que d'autres parties, et non comme unité absolue, mode de liaisons primaires, ni tel ou tel ensemble de liaisons primaires (c'est-à-dire en tant qu'elle est un agrégat, selon la formulation approximative). L'unité d'une forme (ou d'un être) comme telle ne s'observe jamais que comme *domaine de probabilité de localisation*, indécomposable, non morcelable, aussi bien pour les ondes et les atomes que pour les formes vraies « *équipotentielles* » (où la partie apparaît comme valant pour le tout et n'a plus de place précisément identifiable dans un enchaînement de causes *a tergo*), telles que le cerveau ou l'organisme.

Plutôt que de dire que la forme observable est à la fois une colonie et un agrégat (ce qui substantifie faussement le terme d'agrégat), il est donc plus

² L'opposition du fait et du droit n'est pas utilisée par Ruyer mais elle nous semble ici pertinente.

rigoureux du point de vue du système *stricto sensu* de dire que les éléments de la multiplicité qu'elle est/a sont à la fois en interaction forte et en interaction faible. La forme tient sa consolidation des secondes, son immortalité des premières. La solidité et la vitalité ne sont donc pas synonymes. L'atome est bien plus immortel que le cerveau, mais moins consolidé ; l'organisme (adulte) est plus consolidé que le cerveau. La mort d'une forme, c'est la disparition des liaisons primaires et le règne exclusif des interactions de proche en proche plus ou moins consolidées. Un objet comme tel, un corps comme tel, un nuage ou un rocher comme tels, sont morts, quel que soit leur degré de consolidation. Toute forme vraie est immortelle, quelle que soit sa consolidation dans la durée et l'étendue. Bien que la distinction entre forme et agrégat soit approximative (puisque les agrégats ne sont rien) et que ce qui importe du point de vue du système est la distinction entre les types d'interaction, nous verrons pour quelles raisons Ruyer parle néanmoins des machines, des foules, des agrégats, qu'il attribue structures et consolidations aux formes, ce qui est corrélatif du fait qu'il substantifie métaphoriquement les formes, ceci étant faux également du point de vue du système puisque les formes ne sont jamais des substances mais des activités – c'est la troisième composante du concept, comme nous allons immédiatement le voir. Dans la mesure où la composante spécifique du concept de forme, qui ne concerne pas le concept d'être, et selon laquelle la forme est un être multiple, n'est aucunement compréhensible sans toutes ces précisions concernant les modes de relation entre les êtres (et les formes), la métaphysique *de la forme* (et pas de l'être) de Ruyer est inséparable de sa cosmologie.

iii) Cette cosmologie débouche par ailleurs sur une hypothèse de continuité entre les êtres envisageant que ceux-ci sortent les uns des autres, mais d'une manière tout à fait opposée aux théories de l'émergence qui considèrent que l'univers est fait d'ordres de réalité concevables comme des couches différant en nature et incommensurables, émergeant plus ou moins au hasard les uns des autres, l'antécédence dans le temps étant ainsi conçue comme le seul sens de la causalité, et le hasard étant toujours invoqué pour venir en quelque sorte boucher les trous. Pour Ruyer chaque forme nouvelle, en tant qu'elle est un être, c'est-à-dire une unité absolue en soi, est *causa sui*, impose le mode de liaisons primaires qu'elle est aux éléments de la multiplicité qu'elle a/est, elle les *requiert* et elle n'est pas *conditionnée* par eux. Puisque les éléments en question sont la/sont des éléments de la forme qui les requiert, c'est donc par un mauvais usage de l'abstraction que l'on dirait qu'ils « existaient » avant que le mode de liaisons primaire qu'est la forme sur-ordonnée ne s'impose à eux. Tout au plus pourrait-on dire avec Ruyer qu'ils existaient avec un « degré d'individualité » différent, dans ce que nous allons appeler d'autres « modes de possession ». La notion de hasard en tant que telle, en tant que c'est une notion qui sous-entend l'émergence de l'un

à partir du multiple, et en tant qu'elle est par ailleurs dépourvue de sens comme on va le voir immédiatement, n'a pas de place chez Ruyer – si ce n'est pour caractériser une certaine catégorie d'agrégats comme telle, c'est-à-dire la mort que sont nuages, rochers ou foules d'hommes. L'indétermination, l'invention, la différenciation, l'actualisation, la liberté, sont bien pourtant chez Ruyer des notions extrêmement importantes. Nous ne nous reviendrons pas ici sur cette hypothèse de la continuité cosmologique qui consiste en une extension à l'ensemble du cosmos du remplacement de la notion de cause conditionnelle et antécédente par celle de réquisit (qui n'est pas un terme de Ruyer mais de Whitehead, qui nous semble pourtant parfaitement convenir à Ruyer, grand lecteur de Whitehead).

3 - Philosophie de la Nature

i) La philosophie de la Nature de Ruyer renvoie pour son compte à la question du sens de l'être et de la forme, considérées comme visées d'« êtres » potentiels, et comme actes d'actualisation de ces derniers. C'est la troisième composante du concept de forme, et la deuxième composante du concept d'être. Les ondes-particules, qui sont des êtres sans forme, sont ici tout à fait concernés, comme les atomes qui sont des êtres inobservables, bien que Ruyer conçoive leur rapport au potentiel de manière différente que pour les formes observables. Ruyer parle bien ici d'activité, c'est-à-dire de *visée* de potentiel et d'*acte* d'actualisation. L'atome est une forme non observable et fortement immortelle, c'est une activité pure, une formation pure. Les êtres non multiples, qui ne sont pas des formes, comme les ondes-particules, sont aussi des activités pures. Les formes ne sont complètement actualisées ou spatio-temporalisées comme telles que de manière purement verbale, détachées de l'activité qu'elles sont toujours concrètement, d'une manière illusoire issue d'un mauvais usage de l'abstraction. Seuls les agrégats, les structures, qui ne sont que des mots et n'existent pas, sont complètement spatio-temporalisés et actualisés. Les formes sont toujours des activités, des formations. Tel *ensemble* de liaisons primaires, c'est-à-dire tel ensemble d'êtres ou de formes subordonnés d'une certaine façon à l'unité d'une forme, peut être conçu comme actualisé (ce qui n'empêche pas qu'il soit, nous l'avons vu, inobservable comme tel). Mais c'est bien le *mode* de liaisons primaires, en quoi consiste la forme (et pas tel ensemble de liaisons que ce mode produit), qui est formation ou activité, jamais complètement actualisées. Il faut donc dire en toute rigueur que les êtres, et les formes, *sont* des activités de visée et d'actualisation, et que l'espace-temps *actuel*, c'est la multitude des visées et des actes, c'est-à-dire des formes et des êtres, aussi bien : une multitude d'activités ou de processus. *L'actuel n'est donc pas l'actualisé*. Les êtres et les formes ne sont donc pas des substances. Même quand l'immense majorité de leurs liaisons sont faibles et qu'elles consistent principalement en

agrégats très consolidés du point de vue d'un observateur à distance, descriptibles comme fonctionnements mécaniques ou selon des lois statistiques, les formes restent des activités : c'est le cas des organismes adultes, peu équipotentiels, peu immortels et très consolidés, qui sont, en tant qu'ils sont des formes c'est-à-dire des activités, surveillance active des organes. La fin de cette activité coïncide avec la mort d'une forme, c'est-à-dire avec le début du règne exclusif de ce produit illusoire de l'abstraction qu'est l'existence matérielle, et la disparition des liaisons primaires.

ii) Le terme de « philosophie de la Nature » exprime chez Ruyer une sorte de cartographie des « êtres » potentiels, qui ne sont pas du tout des êtres au sens où les êtres et les formes le sont. Les êtres potentiels (mémoires individuelles et spécifiques, essences, valeurs) peuplent ce que Ruyer appelle métaphoriquement, dans un geste néo-platonicien, la « région » du transpatial. Ils obéissent au principe d'identité numérique des semblables et à ce titre, leur ubiquité, leur éternité et leur immortalité ont un degré supérieur à celui des formes, qui en bénéficient également de par le fait que celles-ci réalisent l'unité immédiate du multiple. Le point important est que la différence des êtres trans-spatiaux d'avec les formes activités n'est que pensée et pensable, ce qui marque une différence d'importance avec le platonisme originel : les êtres trans-spatiaux peuvent être pensés comme « sur-actuels » en tant que tels, mais leur existence, au sens d'existence actuelle, est inséparable des visées et actes d'actualisations, c'est-à-dire des formes et êtres - si bien que la philosophie de la Nature n'est pas séparable de la métaphysique. Les formes (et êtres) comme visées et actes d'actualisation de ces êtres potentiels sont considérées comme effectuant une véritable « suction » des « êtres » du transpatial, ces derniers remplissant les êtres et les formes, donnant à leur unité et au mode de liaisons primaires en quoi ceux-ci consistent sa signification. La seule « émergence » chez Ruyer concerne certains êtres trans-spatiaux très proches du plan de l'espace-temps que sont les souvenirs individuels, qui disparaissent avec la mort de la forme individuelle qui les actualise. Les êtres trans-spatiaux sont enfin à degré d'éternité variable selon leur éloignement du plan des êtres (et des formes)-activités, dépendant ou non d'eux pour leur subsistance dans la région du transpatial (cette subsistance n'étant donc *pas synonyme* de l'existence au sens d'existence actuelle) : les êtres trans-spatiaux situés le plus loin du plan de l'espace-temps actuel, comme les valeurs, pouvant être « mis en réserve » dans la région du transpatial sans qu'aucune forme (ou être) ne les vise et ne s'efforce de les actualiser, à la façon dont la couleur « bleu » peut subsister sans qu'aucune activité actuelle ne l'actualise, ce qui n'est pas le cas de l'espèce « grenouille » qui disparaît avec la structure de l'ADN de l'espèce. Les activités pures que sont les êtres qui ne sont pas des formes, et les formes non observables, c'est-à-dire les ondes-particules et les atomes, n'ont pas de mémoire individuelle

détachable des formes qui les actualisent, même dans la pensée pure - dont il s'agit toujours ici (puisque la différence entre potentiel et actuel n'est que conceptuelle) : ils ne sont visés et actualisés que d'essences, si bien que l'actualisation du potentiel dans leurs cas est très proche de la réalisation d'un possible, ce qu'elle n'est pourtant jamais pour Ruyer. Aucun être ou forme, même l'atome de fer, considéré comme activité, ne réalise de possibles, comme l'essence du fer toute faite : tous actualisent des êtres potentiels trans-spaciaux, et l'actualisation n'est jamais réalisation d'un possible.

iii) Enfin, la question des milieux d'interaction est au carrefour entre la philosophie de la Nature et la cosmologie, et par elle le cosmos n'est pas une simple nature : l'actualisation se complique de par la multiplicité des êtres et des formes, prenant l'aspect de trajets variés et inventifs – et c'est justement pour cela que l'actualisation n'est jamais simple réalisation d'une nature possible, même dans le cas des formes « minérales » (atomes). Les êtres et les formes cherchent à réaliser leur nature propre, mais les autres formes sont comme des sortes de résistances, obligeant les formes comme actualisations, notamment, à inventer des moyens, à défaut d'être de véritables différenciations – celles-ci pouvant aller parfois jusqu'à la modification des êtres trans-spaciaux eux-mêmes. L'actualisation est un trajet, comprenant le plus souvent différenciation, et lorsque cela n'est pas le cas (comme dans le cas des êtres et formes physiques), au moins susceptible d'être invention de moyens (par exemple l'atome réalise certes son essence type, alors que l'organisme se différencie de façon épigénétique, mais l'atome *invente des moyens* de compléter ses couches électroniques ; c'est pour Ruyer le sens même de la notion de « quantum d'action » de faire de l'atome une véritable forme selon la troisième composante du concept). Au final il n'y a de *milieu* chez Ruyer, et par suite de *temps*, que s'il y a plusieurs formes ou êtres en interaction. Ce qui distingue les interactions de milieux et celles qui concernent les formes, c'est que les secondes sont survolées par l'unité de la forme comme être, et pas les premières, qui ont lieu entre des êtres et formes numériquement distincts. Qu'une interaction soit capturée par une unité survolante, il n'y a plus de milieu ni de temps, mais apparition d'une nouvelle forme.

3 - Théologie

Ruyer est enfin amené à développer une théologie, le concept de Dieu étant chez lui requis par sa philosophie de la Nature autant que par sa métaphysique. Si Ruyer avait voulu utiliser un autre registre de vocabulaire, il aurait pu dire que la détermination renvoie à trois éléments : 1) l'être (ou la forme en tant qu'être *un*) lui-même en tant qu'il se possède, auto-survol ou

causa sui, mode de liaisons primaires si l'être est un être multiple ; 2) le potentiel, le ou les êtres trans-spatiaux dont l'être ou la forme comme être, en tant qu'ils sont activité, sont à la fois la visée et l'acte d'actualisation ; 3) et enfin Dieu, comme « inconnue » simultanée des efforts et des potentiels, c'est-à-dire aussi bien des êtres et formes actuels que des êtres trans-spatiaux. Nous ne faisons qu'évoquer le dieu de Ruyer ici sans détailler autant que pour la cosmologie et la philosophie de la nature³. Insistons sur le fait que si Dieu est considéré comme « source », il ne crée pas pour autant chez Ruyer les êtres et les formes, qui sortent les uns des autres, on l'a vu, par captures successives selon l'hypothèse de continuité cosmologique. Dieu laisse entrevoir les êtres trans-spatiaux que les êtres et les formes actualisent, ceux-ci ne se faisant et ne se définissant que dans cette activité – « substantiellement indéfinissables » donc. Corrélativement, le dieu de Ruyer ne remet pas non plus en cause la liberté, la différenciation et l'invention de moyens qui caractérisent les actualisations, et qui ne dépendent pas directement de lui. Il ne crée pas non plus tous les êtres trans-spatiaux puisque les mémoires et certaines essences et valeurs apparaissent avec les actualisations. Les idéaux autant que les actualisations étant toujours insaisissables, Dieu est conçu par Ruyer 1) comme l'insaisissable *à la fois* « intime et transcendant » pour chaque être ou forme autant que pour chaque idéal, et 2) comme *indissociablement* agent actualisateur et idéal trans-spatial en même temps, comme le point unitaire où la différence conceptuelle entre les deux pôles n'est plus requise, selon le même principe (accentué) que lorsque Ruyer pense la distinction entre le potentiel et l'actuel dans le cas des êtres micro-physiques.

B - Aperçu du « geste philosophique » de Ruyer

1 - Science et philosophie

La philosophie de Ruyer est inséparable d'un style littéraire, d'un humour, d'une conception de la philosophie et d'une manière d'envisager le rapport de celle-ci avec les sciences et la religion, d'une sorte d'éthique ou de sagesse, voire parfois d'une politique. Nous reviendrons plus bas de manière plus générale sur certains aspects du style de Ruyer, dont les métaphores sont un ingrédient parmi d'autres. Disons pour l'instant quelques mots, et nous y reviendrons à nouveau ultérieurement car cela nous semble crucial, de la façon

³ Au-delà d'une meilleure exposition du concept il nous semble qu'il faudrait clarifier les contrastes avec Leibniz et Whitehead (ce que fait Ruyer), ainsi que prendre correctement la mesure de la nature de l'inspiration taoïste de Ruyer.

dont on peut interpréter sa conception de la philosophie, sa conception de la science et enfin sa conception du rapport entre sciences et métaphysique⁴. Ceci permet de comprendre le « double langage » de Ruyer que nous avons déjà évoqué, ce dernier n’employant pas toujours les expressions qui seraient pourtant les plus rigoureuses du point de vue de son système de métaphysique *stricto sensu*, mais substantifiant métaphoriquement la forme, lui attribuant des structures extérieures plus ou moins consolidées, alors qu’aucune des composantes du concept n’implique que celle-ci soit une substance et que seuls les agrégats (qui ne sont rien) peuvent être dits structurés ou consolidés. Si Ruyer use de ce double langage, c’est parce que cela est requis par le « geste » philosophique qu’il entreprend et que cela lui permet de s’adresser d’une certaine manière aux scientifiques, ou plus largement à la pensée scientifique – telle est du moins la lecture que nous proposons.

Concernant donc la manière dont Ruyer envisage le rapport entre la science et la philosophie, on peut penser en première approche, à lire certaines pages de Ruyer (en particulier dans les EPB voire dans CC), que Ruyer entend concurrencer les sciences, en opposant aux explications matérialistes de celle-ci la raison suffisante métaphysique, dans un geste semblant parfois quelque peu désuet, voire vieillot, fondé sur l’idée que le philosophe, non moins que le scientifique, « cherche la vérité » - et que par suite la philosophie et la science occuperaient comme deux concurrents le même terrain. Nous ne sommes pas certains, pourtant, que ce soit là l’interprétation la plus juste en définitive. Nous proposons de bien distinguer, dans le geste de Ruyer, ce qui relève d’un certain emportement (qui ne vise pas seulement le matérialisme de certains scientifiques), et sur lequel nous allons revenir, et ce qui concerne le rapport entre science et philosophie et la question de la connaissance. Sur ce second point, Ruyer distingue la connaissance par observation de la connaissance « métaphorique et spéculative » qu’il invite les scientifiques à pratiquer, la métaphysique jouant ici un rôle *de proposition*. Il faut dire ici que le matérialisme auquel Ruyer s’oppose n’est pas seulement celui des scientifiques mais concerne un mode de pensée caractéristique de la civilisation occidentale moderne, ayant des origines dans la pensée atomiste. D’autre part, il nous semble surtout que l’on peut entendre la construction philosophique de Ruyer, pour ce qui concerne les sciences, comme une sorte de « proposition spéculative »⁵ adressée aux scientifiques (ou donc plus largement à la manière de penser la science), qui consiste à inviter ceux-ci à

⁴ C’est en fait plus d’un triptyque science/philosophie/religion que d’un seul couple science/philosophie dont Ruyer envisage de penser la cohérence possible. C’est ici le Ruyer des années 70 qu’il faudrait mobiliser pour développer ce point particulièrement perceptible à la lecture du “best-seller” de Ruyer *La Gnose de Princeton*, Fayard, 1974.

⁵ Nous pensons en utilisant cette expression à I. Stengers, *Cosmopolitiques*, La Découverte, 1996, non moins qu’à la lecture de Whitehead envisagée par cet auteur.

considérer les êtres auxquels ils s'adressent comme des *êtres* justement, et pas comme des objets. Des êtres jamais complètement observables *en droit* (et la connaissance est donc toujours limitée en ce sens où elle est inséparable de l'observation), des êtres qui se comportent, des êtres jamais inertes, des êtres sensés, qu'il ne s'agit pas d'expliquer par des causes ou des conditions mais dont il s'agit de *partir* de l'existence sensée et inobservable, *seulement pensable* (et en l'occurrence ici pensée par la philosophie de Ruyer), pour se demander ce que celle-ci *requiert*. Voilà pourquoi le vocabulaire de la « causalité vraie », employé par Ruyer lui-même à propos des êtres du transpatial, et encore plus le vocabulaire kantien de la « détermination », ne nous semble pas le plus approprié à caractériser la pensée de Ruyer. Les descriptions des fonctionnements structuraux (les structures étant les formes connues en fait autant que connaissables en droit, l'observation des formations revenant inévitablement elle aussi à décrire des structures), ou des phénomènes statistiques de foule, que fournit la connaissance par l'observation instrumentée, est toujours intéressante et importante pour Ruyer, mais seulement si elle est interprétée dans le cadre plus général de la connaissance entendue cette fois comme *compréhension spéculative* (le terme est de Whitehead mais nous semble à nouveau bien convenir à Ruyer, qui parle de connaissance « métaphorique et analogique ») *du sens des êtres*, de leur existence, de leur activité, qui requiert tous les fonctionnements structuraux mais n'est pas conditionnée par eux à la façon dont une cause pleine fournit l'effet entier dans les descriptions de la physique classique ou d'un pur behaviorisme. Pour Ruyer, la tâche de la métaphysique est précisément de construire les concepts *génériques* de forme et d'être (de subjectivité, de conscience), au-delà des *abstractions* que sont les descriptions structurales des fonctionnements, qui pour lui ne portent pas sur des êtres réels, et sans tomber dans l'erreur du « concret mal placé » qui caractérise la pensée matérialiste⁶. Le concept générique de forme permet d'aviver des

⁶ Précisons que le terme de “concret” au sens où nous l'employons ici n'est donc *pas du tout synonyme* d' “empirique”, au contraire (ce qui n'enlève rien au fait que l' “expérience (humaine) immédiate” est une réalité concrète, parmi bien d'autres, au sens de la tradition “empiriste” que Ruyer rejoint sur ce point - cf le premier texte de notre partie 3). Les termes ne sont pas synonymes, du moins si “empirique” renvoie à “observable”, “matériel”, “connaissable par observation”, etc. Le plus concret pour Ruyer, c'est l'inobservable, le non-objectif, le non matériel, actualisé ou non, jamais complètement actualisé. C'est l'objet matériel, complètement observable et actualisé qui est (le produit illusoire d') une abstraction. *Nous avons vu qu'il faut différencier l'actuel, l'actualisé et l'observable*, le concret étant à la fois actuel et actualisé, l'actualisé n'étant jamais complètement observable. Cette précision concernant les termes de concret et d'abstrait et d'empirique (et par suite de transcendantal) est importante notamment si notre lecteur est (comme nous par ailleurs) intéressé à caractériser le lien entre Ruyer et Deleuze, ce qui impliquerait de commencer par lever de multiples équivoques terminologiques tout à fait superficielles (sur

contrastes entre les formes, par l'emploi de la méthode analogique. Concept qui consiste justement à penser les êtres et les formes en tant qu'ils sont inobservables dans leur totalité et dans leur sens *en droit*, et à les exprimer dans le langage. Concept qui peut valoir non comme établissement d'une vérité à laquelle les scientifiques, pratiquant par définition la connaissance par observation, devraient se soumettre, mais comme une proposition destinée à les faire penser autrement, non pas en disqualifiant leurs propres pratiques mais en problématisant celles-ci autrement, en envisageant d'une manière différente que celle que propose le matérialisme les êtres ou les formes auxquelles celles-ci s'adressent, en développant d'autres « modes de pensée » impliquant un usage nouveau des abstractions que leurs pratiques consistent à opérer. Il nous semble, bien que certaines des formulations de Ruyer contre les tenants des deux grandes figures du matérialisme à son époque dans les sciences - le mécanisme physicien, ou le behaviorisme biologique d'un côté, et le dynamisme de l'autre - soient parfois quelque peu agressives, que Ruyer envisage tout à fait que ses propres concepts puissent jouer ce rôle de proposition destinée à réformer les usages de nos abstractions, à équiper la fabrication d'autres modes de pensée et de problématisation chez des praticiens non-philosophes, à proposer d'autres « types psycho-sociaux » de scientifiques comme le dit I. Stengers à la suite de Deleuze et Guattari, plutôt que de vouloir concurrencer ceux-ci sur le terrain de la lutte pour la vérité, ruiner leurs rêves et briser leurs enthousiasmes⁷.

Le rôle que joue la physique quantique chez Ruyer nous semble ici important. Chez Ruyer, la mécanique quantique intervient à la fois comme une ressource, ou plus exactement comme une « obligation » qui fait penser Ruyer et lui permet, non pas du tout de rebâtir un physicisme renouvelé, mais de penser l'une des composantes du concept générique de forme (son caractère « colonial », ou le rapport entre la multiplicité et l'unité qu'elle implique, à travers le mode de liaisons primaires, le mode de possession ou la synthèse de l'être et de l'avoir qu'elle est), via une *analogie* avec les liaisons covalentes moléculaires - les atomes perdent des électrons dans la liaison, celle-ci étant corrélative de l'apparition d'une zone d'échange où les électrons en question deviennent indiscernables sans que l'on ne sache à quel atome ils appartiennent une fois la liaison établie⁸. L'atome est considéré par Ruyer

empirique/concret, sur potentiel/actuel, sur structure, sur machine, sur micro/macro et par suite sur molaire/moléculaire) – s'il s'agit d'envisager d'autre part correctement les quelques différences vraiment importantes entre ces deux auteurs.

⁷ Sur tout cela, le début chapitre 20 de NF nous semble très clair, bien plus “propositionnel” que d'autres textes plus “concurrentiels”.

⁸ Ce qui permet à Ruyer de proposer une interprétation métaphysique conforme au principe de conservation de l'énergie. Principe qui pourtant selon lui n'est d'aucune nécessité rationnelle, cette loi de conservation pouvant être conçue comme le signe

comme un domaine de liaisons pures, sans liaisons de proche en proche entre les éléments de la multiplicité qu'il a/est (d'où son inobservabilité, et son fort degré d'immortalité, inverse de sa solidité). Qui dit analogie ne dit pas pour autant, *ne dit même pas du tout*, retour d'un atomisme refondé par la mécanique quantique. La description de la réalité de l'atome proposée par la physique et la chimie quantique sert à penser d'autres êtres, en l'occurrence des êtres observables, qui ne sont pas des domaines de liaisons *pures*, tels que le cerveau ou l'organisme, dont la consistance propre *n'a rien à voir* avec les atomes ni les molécules et *ne leur doit rien*, même si cette consistance peut être pensée *analogiquement* à celle de l'atome, c'est-à-dire comme un mode de liaisons « fortes » (en plus d'être un agrégat de liaisons de proche en proche, qui font qu'elle est observable). Ruyer considère en ce sens que les formes sont « *micro-macroscopiques* », c'est-à-dire que le mode de liaisons en quoi elle consiste concerne leur *échelle* propre (entre l'unité et la multiplicité des éléments) et aucune autre, et au sens où ce que la physique et la chimie quantique disent de la réalité de l'atome (mode de liaisons fortes) est donc tout autant la réalité de formes macroscopiques, mais il s'agit ici d'un mode de réalité ou d'une manière d'être à une échelle non-atomique pour ce qui concerne ces dernières : l'important est donc que l'analogie n'est surtout pas une identité⁹. Chaque type d'unité, chaque mode de liaisons, chaque activité, est *singulier*. Ruyer cherche à proposer des caractéristiques génériques des formes, mais les formes sont des expressions différentes de ces caractéristiques.

D'autre part, d'un autre point de vue, la mécanique quantique est aussi considérée par Ruyer, sous certains de ses aspects, comme une science manipulant des fruits illusoires de l'abstraction, comme la physique classique dans son interprétation matérialiste, lorsqu'elle met par exemple avant tout l'accent sur les niveaux d'énergie ou les valeurs de probabilité, plutôt que sur les liaisons par perte d'individualité atomique dans des zones de recouvrement où s'échangent immédiatement des électrons. Par ailleurs, redisons-le, la philosophie de Ruyer n'est surtout pas une condamnation sommaire de la physique classique, des descriptions de fonctionnements structuraux ou des lois statistiques - qu'il s'agisse de celles de dynamique, de mécanique, en physique comme en biologie ou en psychologie. Ces descriptions valent parfaitement pour les agrégats (qui peuvent bien sûr être à la fois mécaniques

d'une "époque cosmique" particulière, écrit-il dans l'une des pages les plus spéculatives de NF, en se référant cette fois de manière explicite à Whitehead.

⁹ Précisons bien que le couple "micro-macro" ne renvoie donc *pas du tout* chez Ruyer aux deux modes d'interaction entre les êtres (possession réciproque/liaisons primaires et extériorité/de proche en proche). Macro est à prendre dans le sens le plus commun du terme : une sensation visuelle est plus "macro" qu'une cellule par exemple, mais toutes les deux sont "micro" parce que ce sont des formes absolues, des modes de liaisons primaires.

et statistiques), et dès lors que l'on pense les agrégats comme foule d'êtres réels et/ou comme prolongement de formes réelles, c'est-à-dire que ces descriptions ne sont pas *comme telles* confondues avec la réalité mais replacées dans un cadre métaphysique plus vaste et concret, elles sont tout à fait intéressantes. La pensée de Ruyer n'est pas du tout ennemie de l'abstraction en général mais consiste plutôt en la construction d'un cadre métaphysique et cosmologique plus large, plus concret, dans lequel ces abstractions ont leur place, comme telles, c'est-à-dire pas comme ce qui pourrait se substituer au plus concret lui-même que la métaphysique, déployée dans une cosmologie, une théologie et une philosophie de la Nature, entend caractériser au travers des concepts d'être et de forme qu'elle élabore et propose.

2 - Les trois « décisions » de Ruyer

Il nous faut maintenant insister sur le deuxième aspect principal du « geste » de Ruyer qui concerne le fait que la philosophie de Ruyer nous semble inséparable de trois *décisions*. Cette philosophie est une *construction*, et pas une « démonstration » : c'est pour cela qu'elle ne relève pas d'une recherche de la vérité ou d'une application de la logique, et que partant l'on peut tout à fait en proposer la lecture « spéculative » que nous venons d'évoquer, dans le cas particulier de son rapport aux sciences. Il faut d'abord évoquer ces décisions, sous peine de rendre le trajet de Ruyer très difficile à suivre, de sombrer dans l'écueil de la « fiche de lecture », de ne rien apporter à notre lecteur, et surtout de commettre une grave erreur quant à la nature de cette « démonstration a priori » contre la pensée matérialiste que constitue la première partie de CC. Nous disons donc précisément « décisions » parce que ce dont il s'agit là ne relève selon nous ni de l'exercice de la logique, ni même de celui de la rationalité au sens habituel du terme, ni de la soumission à une vérité pré-établie. Ces décisions sont *indémonstrables* : c'est la « *ruyerité* » dirions-nous, à propos de laquelle il faut dire ce que Ruyer lui-même dit de la forme, c'est-à-dire de la conscience, de la subjectivité : qu'il n'y a pas à expliquer au-delà d'elle, qu'elle est *causa sui*, qu'elle permet de s'arrêter, et qu'en même temps, c'est d'elle qu'il faut partir. Que Ruyer crie souvent à l'évidence, à propos de la continuité des êtres, du finalisme, de la réalité de la conscience, ou bien à l'absurdité puérile des positions opposées aux siennes qu'il cherche parfois même à démontrer (par exemple avec son « cogito axiologique » selon lequel le mécaniste pur nie l'importance possible de ses propres énoncés s'ils sont eux-mêmes le fruit de mécanismes insensés), ou qu'il présente lui-même ses textes comme des « démonstrations » de vérité, témoigne simplement que ces décisions sont *vraiment les siennes* et qu'elles l'*engagent* au plus haut point – pour un demi-siècle en l'occurrence. Cela n'en fait pas des évidences en toute généralité qu'un commentaire n'aurait qu'à

ratifier comme telles ou à reprendre à son propre compte. Ruyer a besoin de présenter ce que nous appelons des « décisions » comme des évidences, et ce à quoi elles s'opposent comme des absurdités et des puérités. Ceci peut agacer, on peut aussi trouver qu'il y a là un certain humour. Pour notre part, notre position de commentateur nous oblige, croyons-nous, à ne pas « crier » avec Ruyer mais à identifier ces cris comme tels, à les *célébrer* ou les dramatiser comme décisions, comme ce que Deleuze et Guattari appelleraient la courbure du plan d'immanence de Ruyer¹⁰, pour justement mettre la pensée de celui-ci en relief. Que nous soyons par ailleurs tout à fait convaincus de la pertinence et de la valeur de ces décisions est évident, sinon notre intérêt pour l'auteur serait absurde - cela, nous pouvons le dire explicitement. Enonçons de manière simple ces trois « décisions » :

i) La première c'est l'idée, moniste sans être naïvement anthropomorphe, selon laquelle l'homme n'est pas un étranger dans le monde, exprimant à sa propre manière ce que D. Debaise appelle des « caractéristiques génériques minimales d'existence »¹¹. C'est pour Ruyer la seule façon de comprendre l'univers autrement que comme une superposition de couches de réalités incommensurables, et d'envisager l'évolution en échappant à la magie des émergences hasardeuses, autant qu'à celle d'un Dieu-Providence. Accepter le caractère historique de l'évolution de l'univers n'implique pas de mettre en cause la cohérence et l'unité de celui-ci, pas plus d'ailleurs que penser un univers pluraliste d'êtres libres *causa sui* n'empêche de concevoir un Dieu tel qu'on l'a évoqué plus haut.

ii) La seconde décision, c'est une confiance dans la philosophie comme activité littéraire pouvant exprimer dans le langage ces caractéristiques, même si telle n'est pas forcément son unique tâche¹². Elle peut y parvenir premièrement en inventant des termes étranges, des « personnages conceptuels »¹³ métaphoriques inouïs qui vont pour certains d'entre eux avoir un lien direct avec ce que nous avons évoqué plus haut quant à la manière dont

¹⁰ *Qu'est-ce que la philosophie*, Minuit, 1991.

¹¹ "Les sujets de la Nature", *Revue internationale de philosophie*, à paraître.

¹² Cf Whitehead, *Modes de pensée*, Vrin, 2004. Il va sans dire que cela suppose d'accepter que l'activité philosophique soit, sans doute pas totalement, mais en tout cas principalement, une activité littéraire, une manière d'écrire avant que d'être un "mode de vie", et si l'on veut raffiner, une manière de faire vivre le langage.

¹³ *Qph?*, *op.cit.*

Ruyer envisage le rapport entre science et philosophie¹⁴, un style impliquant aussi des paradoxes et notations symboliques ; et deuxièmement, de manière corrélatrice, en employant une méthode analogique, qui cherche à établir des isomorphismes entre les êtres et les formes¹⁵. Cette dernière demande des envols spéculatifs audacieux, non moins que de véritables rencontres avec des ingrédients non-philosophiques – et notamment avec les savoirs scientifiques –, susceptibles d’obliger, de forcer à penser.

iii) La troisième décision de Ruyer, c’est une confiance dans l’« expérience immédiate »¹⁶ qui s’appuie sur l’idée d’une pleine réalité de la conscience humaine et de son efficacité, de sa réalité absolue. Cela suppose premièrement que la conscience, *c’est ce que nous sommes*, que l’homme *est* la conscience, au sens où il est la *réalité du cerveau*, et plus exactement de certains étages de liaisons du cerveau. Bien sûr, l’homme est aussi d’autre part pour Ruyer l’organisme dans son ensemble – au sens d’une forme vraie, d’une subjectivité, d’une « conscience organique », et pas d’un organisme conçu comme un objet matériel. La « *psycho-biologie* » propose l’étude, contrastée, de ces deux réalités, de ces deux formes : la conscience cérébrale et la conscience organique. Que le cerveau soit par ailleurs, dans le cas particulier de l’Homme, une réalité faisant aussi de ce dernier un être spirituel maniant des symboles, « animal raisonnable » comme l’on dit traditionnellement non sans justesse, se prolongeant lui-même dans des cultures, dans des religions et dans l’essentiel (mais pas dans la totalité, car le cerveau comme réalité organique s’y prolonge aussi) de ce qu’on a l’habitude d’appeler des techniques, Ruyer en traite ailleurs, et nous ne nous y attarderons pas ici. L’homme conscient, qui va être ici principalement l’homme *voyant* lorsqu’il s’agira de la conscience cérébrale, est donc logé à la même enseigne que tous les animaux dont l’organisme réel est/a notamment un cerveau réel et des organes sensoriels réels. Le chat a lui aussi un cortex visuel et une paire d’yeux, il *est* aussi continuité des champs visuels – c’est le point essentiel pour Ruyer : l’homme-cerveau (au sens du cerveau comme réalité organique et non spirituelle) n’est pas un animal voyant, *il est vision*. L’homme-organisme, lui, *est* ce que Ruyer appelle « conscience organique ». La conscience cérébrale

¹⁴ Voir notamment, en plus de certaines pages des livres de notre corpus, « Expériences mentales sur la mort et la vie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1953, n°3, pp. 237-263 ; et bien sûr *La Gnose de Princeton*, Fayard, 1974. Et ici même, à la fin de la partie 2 “la conscience” comme personnage substantialisant métaphoriquement le concept de liaisons primaires, et le personnage conceptuel du “je” dans le premier texte de notre troisième partie.

¹⁵ « Raymond Ruyer par lui-même », *Etudes philosophiques*, n°1, 2007, pp. 3-14.

¹⁶ A nouveau c’est nous qui employons le terme avec l’empirisme et Whitehead surtout, ce que Ruyer ne fait pas explicitement.

est subordonnée à la conscience organique. Retenons-donc que la psychobiologie traite de deux réalités qui *sont* l'homme : le cerveau-réel, ou plutôt certains étages des liaisons du cerveau réel, et l'organisme-réel, et que par ailleurs l'organisme réel est/a le cerveau-réel.

La troisième décision de Ruyer suppose en second lieu que l'Homme n'est par ailleurs pas un pur rien, une ombre ou une représentation, ce qui semble à Ruyer inacceptable et absurde. La moindre activité humaine, respirer, sentir, voir, et au delà, observer et réaliser des expériences scientifiques, écrire de la métaphysique, jouer de la musique, faire l'amour ou sa prière n'aurait alors ni sens, ni importance, ni valeur. Si donc vivre en tant que nous sommes des hommes, c'est-à-dire des consciences au triple sens du terme, est susceptible de valoir quelque chose et d'avoir un sens et une importance, c'est que nous ne sommes pas rien, que nous sommes réels, et donc que la conscience l'est également, puisque nous la sommes. Corrélativement, et rapportée à la première et à la seconde décision – tous les êtres réels exemplifient des caractéristiques génériques minimales d'existence que la philosophie peut caractériser dans le langage -, ceci implique, dans la mesure où notre conscience *cérébrale* (et pas organique) est par ailleurs la *seule réalité* dont nous intuitionnions directement l'être en soi et la forme propre, justement parce que nous la sommes et que nous n'avons pas à la connaître au sens de l'observer extérieurement dans une « dimension perpendiculaire », que la philosophie ne peut donc que partir de celle-ci avant de zigzaguer, d'analogies en analogies, au fil de ses rencontres, des envols de son imagination spéculative et des obligations qu'elle se crée, à la découverte des autres êtres et formes et de leurs interactions. Le potentiel et Dieu seront les réquisits de cette métaphysique, obligée par son propre trajet, ayant décidé de partir de la conscience comme être réel.

C - Précisions méthodologiques concernant ce mémoire¹⁷

1 - Précisions relatives au cadrage du sujet et au corpus

i) Nous ne ferons pas de mise en perspective détaillée de la métaphysique de Ruyer relativement à l'histoire de la philosophie, aux contemporains de Ruyer ou aux nôtres, puisque nous nous contenterons d'évoquer brièvement quelques positionnements de Ruyer lui-même par rapport à certains auteurs, en suivant certains de ses textes. Il y aurait trop à faire s'il s'agissait d'être exhaustifs, de Platon et Aristote à James et Bergson, des épicuriens, du taoïsme et de certaines inspirations indiennes jusqu'à Deleuze et Whitehead, en passant inévitablement par Leibniz, sans oublier quelques cas « secondaires » pour Ruyer tels que Hegel, Kant, Malebranche, Sartre, Husserl, Heidegger et dans une certaine mesure Descartes, ni surtout les auteurs « fétiches » de Ruyer, tels que Butler ou Cournot¹⁸. Nous n'apporterons pas non plus d'éclairages sur les travaux et théories scientifiques évoqués, discutés, rencontrés par Ruyer – physique quantique, embryologie et théorie de l'évolution, psychologie, sans parler de l'anthropologie et de la psychanalyse dans les autres livres que ceux qui nous intéressent ici -, au delà de ce qu'il fait lui-même dans les textes sur lesquels nous travaillons¹⁹. Pas plus que nous ne discuterons l'intérêt des concepts

¹⁷ Nous avons hésité à faire figurer cette section dans le mémoire définitif. Elle explicite certains choix que nous avons faits pour écrire les deux parties suivantes (la seconde partie surtout). Nous aurions pu passer directement à celles-ci sans revenir sur ces choix. Dans le cadre du mémoire nous avons décidé de laisser ces précisions, parce que les choix en question nous semblent constituer les problèmes les plus au cœur de la pratique du commentaire de texte philosophique. Dans le cadre d'un premier travail de recherche devant être discuté et évalué, il nous a ainsi semblé pertinent de fournir à nos lecteurs des prises pour discuter éventuellement ces choix.

¹⁸ En dehors de son livre sur Cournot, qui est sa thèse complémentaire, paru en 1931, Leibniz et Bergson sont les deux seuls auteurs par rapport auxquels Ruyer se soit "positionné" sous la forme d'un article à part consacré à ceux-ci et à la propre lecture qu'il fait de leurs philosophies. Pour le reste, les commentaires et positionnements sont éparpillés dans les articles et les livres, souvent à la fois brefs et clairs. Notons l'absence de Spinoza dans la liste – du moins pour ce qu'on a lu des 7000 pages publiées par Ruyer (d'après le comptage établi par F. Colonna...).

¹⁹ Il faudrait évoquer Einstein, Eddington, de Broglie, Heisenberg, Bohr, Jordan, Schrodinger concernant les physiciens sans remonter à Maupertuis, Fermat, Newton ou Boltzmann ; Darwin, Weissman, Haeckel, Driesch, Dalcq, Wolff, les néo-lamarckiens et d'autres encore pour la biologie ; les théoriciens de la gestalt, Köhler et Koffka surtout, ainsi que bon nombre de psychologues français du tournant du XXème siècle pour la psychologie ; sans parler du livre du géologue Ellenberger sur les "mystères de la mémoire" qui va influencer le tournant "néo-platonicien" de Ruyer dans les années 40, ou de l'importance de Leroi-Gourhan pour lui, ni les

ruyétiens par rapport aux savoirs scientifiques contemporains, ou la manière dont on pourrait mobiliser, au delà des sciences, la philosophie de Ruyer « ici et maintenant ». Nous avons choisi ici de suivre la pensée systématique et les manières de construire les concepts de cet auteur prolifique – et croyons-nous injustement oublié tant il est admirable –, qu’est Ruyer. Ceci d’ailleurs n’étant pas sans danger pour le commentateur, de se trouver réduit à n’être autre chose que le « porte-parole » de Ruyer, ce que l’on voudrait essayer d’éviter²⁰.

ii) Nous étudierons trois formes en particulier, qui exemplifient concrètement les composantes génériques du concept de forme de manière différente : l’atome, le cerveau et l’embryon/l’organisme, auxquelles il faut ajouter les particules-ondes qui sont des êtres sans être des formes. Pour ce faire nous utiliserons les textes publiés par Ruyer après sa thèse (à l’exclusion de celle-ci publiée en deux volumes en 1930 et 1931) entre 1932 et 1952. Nous laisserons donc de côté 30 ans de publications (nous ne traitons donc pas des cultures humaines, ni des sociétés animales que Ruyer aborde plus tard),

ouvrages de psychanalyse, de linguistique, d’anthropologie, et les travaux d’éthologie animale qu’il suit de près ; on en oublie, la bibliothèque des livres *qui comptent* – pas seulement cités, Ruyer cite peu gratuitement, et cite rarement sans commentaire – est vaste.

²⁰ Et ce que n’évite pas toujours L. Meslet (*Le psychisme et la vie. La philosophie de la nature de R. Ruyer*, l’Harmattan, 2005). Son ouvrage n’en reste pas moins excellent, et l’unique travail approfondi sur Ruyer. Il nous a été extrêmement précieux. Meslet a les qualités de ses défauts : nous avons parfois l’impression, en le lisant, d’être en présence de Ruyer au travail. Ce livre issu d’une thèse fait par ailleurs de très précieuses mises au point tant sur ce qui concerne l’histoire de la philosophie que les travaux scientifiques que Ruyer discute ou dont il s’inspire. Son autre grande qualité est de mettre Ruyer à l’épreuve de travaux scientifiques plus contemporains, en biologie surtout, de manière très intéressante. Outre le fait de ne peut être pas prendre assez de distance d’avec Ruyer et ainsi de ne pas assez faire ressortir la singularité du “geste” de Ruyer parce qu’il en est un peu trop proche, l’autre faiblesse de cet ouvrage est de se limiter à la seule “psycho-biologie” stricto-sensu et surtout de ne pas développer suffisamment la théologie de Ruyer, qui est une pièce maîtresse de sa métaphysique et aurait dû être plus développée même dans un ouvrage qui ne traite pas des cultures humaines et des religions, car Dieu chez Ruyer concerne autant les pratiques religieuses humaines que l’embryon ou l’aire visuelle du cerveau. Le livre de F. Colonna (*Ruyer*, Les belles lettres, 2007), est beaucoup plus transversal au travail de Ruyer dont il donne une très bonne vue d’ensemble, ne se limitant pas à la psycho-biologie, et développant sur la théologie. Son défaut nous semble inverse de celui de Meslet, un peu trop neutre ou trop distant peut-être dans sa tonalité, ne faisant pas assez ressortir les “décisions” de Ruyer pour cette raison, et il nous semble par ailleurs un peu trop bref sur le concept capital de liaisons.

pour nous concentrer sur la période « psycho-biologique » de Ruyer *stricto sensu*, qui sera elle-même sévèrement purgée puisque nous n’aborderons pas la question des espèces. Nous laisserons de côté le livre de 1948 sur les valeurs, et celui de 1950 sur l’utopie. Nous utiliserons donc principalement trois ouvrages : *La conscience et le corps*, publié en 1937, puis les *Eléments de psycho-biologie* publiés en 1946 et *Néo-Finalisme* publié en 1952 (il faut ajouter tous les articles se rapportant à ces 3 livres, qui sont nombreux). Pour l’écrire sous une forme symbolique, notre corpus est principalement constitué de CC, EPB et NF.

2 - Questions méthodologiques

i) Il ne s’agit pas dans ce travail d’exposer abstraitement les trois composantes du concept de forme et de montrer simplement comment ce concept s’exemplifie dans trois cas (et le concept d’être dans 4, avec les ondes-particules). S’il s’agit de suivre Ruyer « au plus près » et de rester dans le cadre d’une étude sur cet auteur, nous espérons proposer à notre lecteur mieux qu’une simple fiche de lecture. Au delà même d’un contraste entre le cerveau, l’organisme et l’atome, ce que nous voudrions « faire sentir » ou « dramatiser », c’est ce qu’on appelle habituellement un raisonnement, et que le mot de « trajet de pensée » nous semble mieux caractériser – on a commencé à le faire en évoquant le « geste philosophique » de Ruyer après avoir exposé de manière un peu abstraite un aperçu de son système philosophique. Reste la question de la manière d’ordonner notre commentaire relativement à la nature des textes du corpus retenu, qui sont hétérogènes. Pour commencer à exposer la pensée de Ruyer concernant la « psycho-biologie », nous avons en quelque sorte le choix entre deux options. La première était de ne travailler que sur NF, qui est l’ouvrage le plus systématique de l’auteur, et de ce point de vue son livre le plus abouti. Ce livre peut, pourquoi pas, être conçu d’un certain point de vue comme auto-suffisant et justifier un travail à part. Ceci étant dit, NF ne nous semble pas non plus témoigner d’une manière spéciale de pratiquer la philosophie chez Ruyer, comme c’est peut-être le cas chez d’autres auteurs²¹ : NF propose sa propre manière d’entrer dans le système (par l’activité finaliste et l’actualisation) ; EPB en propose une autre (par la cosmologie et les interactions entre les êtres, puis l’actualisation également) ; CC en propose encore une autre (par le

²¹ Nous pensons au livre de D. Debaise, *Un Empirisme spéculatif. Lecture de Procès et Réalité de Whitehead*, Vrin, 2007, et au rôle que l’auteur fait jouer à PR dans l’ensemble du travail de Whitehead. Le livre d’I. Stengers, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage construction de concepts* est comme son nom l’indique un livre “avec” et pas “sur”, ce n’est donc pas seulement une étude sur Whitehead. Mais considéré sous cet angle, l’auteur adopte un mode d’exposition de type “trajet”.

parallélisme entre l'âme et le corps, par la réalité concrète et les produits illusoires de mauvais usages de l'abstraction).

La première différence entre EPB/NF et CC, c'est qu'à l'époque de CC, les pièces du puzzle ruyérien ne sont pas encore toutes là : il manque le potentiel trans-spatial et donc la troisième composante du concept de forme (et la deuxième du concept d'être) comme visée et actualisation de potentiel, qui ne va vraiment apparaître que dès lors que Ruyer va se mettre à travailler sérieusement sur l'embryologie ; il manque aussi la distinction entre forme vraie et agrégat, qui elle aussi est explicite à partir de EPB, même si cela reste une distinction secondaire du point de vue du système. Enfin dans CC Ruyer parle de la conscience comme un *ensemble* de liaisons primaires, et pas encore comme un *mode* de liaisons (le passage de l'un à l'autre ne pouvant être effectué qu'en même temps que l'introduction de la distinction entre le potentiel et l'actuel). Travailler sur EPB/NF uniquement nous aurait sans doute permis d'être plus clair, mais le risque « fiche de lecture » aurait été plus important : il aurait fallu « mettre en perspective » Ruyer ou « prendre de la distance » pour éviter cet écueil possible. C'est un tout autre travail que celui que nous avons réalisé ici, que de mettre Ruyer à l'épreuve des situations contemporaines, ou de le contraster avec d'autres penseurs. Nous avons choisi dans cette étude d'adopter un point de vue plus historique, biographique ou chronologique, en nous intéressant à la trajectoire de la pensée de Ruyer, et en commençant donc par la première partie de CC, non pas en raison d'un caractère a priori privilégié de l'« entrée » que propose ce livre – toutes les entrées sont bonnes à leur façon et à condition de les emprunter de manière ajustée –, mais d'abord parce qu'il est le premier de notre liste : ce n'est pas le premier livre de Ruyer, mais d'après nous le premier de sa trajectoire de « philosophe » propre et singulier, même si bien sûr il y a déjà de nombreux éléments importants dans sa thèse. Notre objectif est d'abord de faire sentir à notre lecteur comment procède Ruyer, comment le cerveau, l'organisme et l'atome l'obligent à penser et comment ses concepts d'être et de forme se construisent progressivement. Nous avons donc choisi de partir de ce qui apparaît rétrospectivement comme encore inabouti, puisque cela convenait mieux à notre choix de rester très proche de la lettre du texte de ruyérien tout en maintenant l'objectif d'éviter le risque de « fiche de lecture », *c'est-à-dire* en faisant sentir quelques articulations, quelques petits drames ou micro-événements, pour montrer comment les problèmes se posent et le concept de forme se construit. Ce que Ruyer ne fait pas toujours puisque lui, il fabrique les problèmes, il construit un système, il « pense directement » - et il n'a pas besoin pour le faire de se dramatiser lui-même, il a même plutôt parfois besoin de ne pas le faire. Au fond toute la difficulté avec Ruyer, comme avec d'autres

auteurs systématiques comme Whitehead et Leibniz²² - où « tout est dans tout », où le système peut être déplié à partir de n'importe quelle entrée et sur de multiples registres (métaphysique, physique, psychologique, biologique, etc), où chaque concept ou composante de concept n'a pas de sens isolé mais uniquement dans un ensemble, c'est de choisir la *bonne porte d'entrée*, celle où l'on dépliera tous les fils de la pelote d'une manière à la fois susceptible de rendre la pensée de l'auteur concrète et vivante, problématisante et conceptualisante puisqu'il s'agit de philosophie, et en même temps compréhensible pour notre lecteur, étant entendu qu'il faut que celui-ci gagne quelque chose à nous lire en plus de la lecture directe qu'il peut faire par lui-même du texte ruyérien, qui même s'il n'a jamais été ré-édité malheureusement, existe dans les réserves de quelques bibliothèques universitaires. Précisons néanmoins que nous n'avons pas utilisé dans notre seconde partie les mêmes exemples que Ruyer (sensation de table) sous peine d'être en contradiction avec les textes ultérieurs - on a remplacé par l'exemple du chat. La considération des agrégats qui n'arrivera qu'après ne change strictement rien au raisonnement de la première partie de CC, remplacer la table par le chat nous permet simplement d'être plus clair, ce n'est en aucune manière une tricherie qui se fait au prix d'un sabotage de l'auteur. De même, nous avons tâché de ne pas anticiper dans notre commentaire de CC sur la cosmologie (extériorité réelle et entre-possession), de simplement la faire pressentir ici ou là quand nécessaire. De même que tout ce qui concerne la finalité n'est pas traité par Ruyer dans la première partie de CC, et que donc le fait que la différence conceptuelle entre potentiel et actuel ne soit pas encore présente dans CC (et par suite la distinction entre ensemble et mode de liaisons primaires), n'a aucune importance pour le commentaire de la première partie de ce livre. Même dans notre premier chapitre donc, nous n'avons pas exactement suivi l'ordre de la découverte.

ii) Cela étant dit, il faut ajouter une chose très importante, bien plus importante que la question chronologique, concernant la première partie de CC, qui est (avec d'autres articles publiés par Ruyer dans les années 30 dont elle est une sorte de reprise synthétique et achevée) un texte *très particulier* dans le corpus ruyérien. Si ce texte est (pour nous) le plus difficile de Ruyer, c'est qu'il n'expose pas ce que Ruyer appelle « le monde à l'endroit », c'est-à-dire les concepts de forme et d'être (de subjectivité), en tant que tels et de manière « positive ». Il ne commence à les construire que dans sa dernière partie, il les pressent encore, il y arrive en partant du « monde à l'envers », du monde pensé dans les termes du couple du sujet et de l'objet, il établit une sorte de « démonstration a priori » de l'inexistence de l'objet. Nous avons

²² On pense entre autres au livre de M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1969.

insisté sur le fait qu'il faut se méfier de cette impression de « démonstration a priori », et qu'il ne s'agit pas du tout ici de logique mais que son sens ne peut être compris qu'une fois explicitées les « décisions » de Ruyer. En tout cas, ce texte envisage que le monde de l'objet n'est pas le monde réel, mais une description abstraite portant sur le produit illusoire de l'abstraction qu'est l'objet. Bien sûr, on peut tout à fait considérer que le début de la seconde partie de CC, celle qui porte sur la considération du champ visuel en soi, que nous commentons dans le premier texte de la troisième partie, est à son tour une sorte de « démonstration a priori » de l'inexistence du sujet, et qu'elle est donc écrite sur un même registre expressif que la première partie de ce même livre. Elle commence effectivement par une « démonstration a priori » de l'inexistence du sujet en proposant la notion paradoxale de « subjectivité sans sujet ». Mais la différence entre les deux textes tient au fait qu'alors Ruyer part de la subjectivité, « démontre » qu'elle est « sans sujet », puis immédiatement la déploie dans son être propre, alors que dans la première partie de CC, la « remontée » vers l'endroit est bien plus longue et laborieuse, quoiqu'elle aboutisse au concept de liaisons qui est une composante capitale du concept de forme – cette composante ne sera pleinement déployée qu'à partir de 1940 et l'article de Ruyer sur l' « individualité ». La première partie de CC, qui établit donc l'inexistence de la matière et envisage de considérer in fine un univers de subjectivités (être et formes) en interaction (pas encore des visées ni des actualisation d'êtres potentiels), les formes y étant caractérisées comme des ensembles de liaisons inobservables, nous apparaît une sorte de préalable pour Ruyer, avant que de déployer sa propre philosophie dans toute son amplitude. Ce texte n'est donc pas difficile en ce sens seulement que tous les éléments du système ruyérien n'y sont pas encore présents comme ce sera le cas à partir de EPB et de NF, ce qui est le cas pour n'importe quel commentaire des textes de jeunesse d'un auteur dont le système s'est enrichi et précisé avec le temps. C'est un texte difficile parce qu'il est, sauf dans son aboutissement qui caractérise positivement la forme comme un ensemble de liaisons, un texte « contre » l'illusion de la matière, et qu'il cherche à établir la nécessité, l'obligation de penser autrement, avant que de le faire effectivement dans la suite de ce livre notamment et dans les livres suivants surtout. Notre lecteur pourrait donc penser que nous nous sommes donné du mal avec ce texte difficile et qu'au fond il aurait été préférable de commencer directement – comme le fait Ruyer lui-même dans EPB et NF – par l'exposé du système et de revenir ici ou là sur la thèse de l' « illusion réciproque d'incarnation ». Notre choix est discutable, il nous a donné du fil à retordre, rédiger la seconde partie sans anticiper sur la suivante, et réciproquement la troisième sans revenir sur la seconde n'a pas été de tout repos. Mais pour le justifier en un mot : notre « intuition », c'est que Ruyer n'aurait jamais déployé le « monde à l'endroit » pendant plus de 40 ans par la suite, dans tant de livres et d'articles et avec un tel acharnement et une telle énergie, s'il n'avait pas été tenu par sa propre « démonstration » que le monde est à l'envers, que la matière n'existe

pas, et qu'il y a obligation pour lui de remettre tout cela dans le bon sens. En quoi ce texte nous semble un passage obligé d'un travail d'ensemble sur Ruyer²³.

²³ Jean-Claude Dumoncel a parfaitement raison d'insister sur la diversité des modes d'expression de la philosophie de Ruyer. Dumoncel ne considère que 3 modes d'expression, celui de NF et de EPB (agent/idéal), celui du paradoxe dans *Paradoxes de la Conscience et limites de l'automatisme*, Flammation, 1966, et celui du canular et de la nouvelle religion dans *La Gnose de Princeton*. Voir "Les mutations de R. Ruyer", in M. Weber et R. Desmet (eds), *Chromatikon V. Annuaire de la philosophie en procès*, P. U. de Louvain, 2009, pp. 243-250. Il nous semble que même si en 1937 le système de Ruyer n'est pas au complet, la "démonstration a priori" de la première partie de CC constitue un quatrième mode d'expression.

II – « Remettre le monde à l'endroit » : De l'illusion matérielle à un univers de subjectivités, et à la forme comme ensemble de liaisons

D'emblée Ruyer, entreprenant de s'intéresser à la conscience humaine, se trouve confronté à la question, classique au moins depuis Descartes, du parallélisme entre l'âme et le corps. Il propose dans la première partie de CC un exposé critique des différentes doctrines existant en philosophie à l'époque sur la question, et se rallie à l'une d'entre elles, l'*épiphénoménisme retourné* hérité de Leibniz, en la renouvelant. Cette première partie de CC est à nos yeux un texte admirable et exemplaire, en ce qu'au delà de la thèse qui y est défendue, il illustre parfaitement le fait que l'activité philosophique, avant que de résoudre ou de solutionner une « grande question », est d'abord comme le disait Deleuze avec passion un art de construire le problème que cette question fait résonner. Ruyer procède ici en trois étapes : 1) il propose une certaine manière de poser les termes de l'hypothèse paralléliste qu'il n'a par ailleurs aucune difficulté à accepter en première approche ; 2) il liquide aussitôt le parallélisme en le déclarant « virtuel » ou « idéal », et partant, il redéfinit le parallélisme entre l'âme et le corps comme un cas particulier de ce qu'il appelle parallélisme « de connaissance », ce dernier devant être étendu à tous les êtres de l'univers ; 3) il poursuit par une analyse de la « connaissance », c'est-à-dire ici de la connaissance fondée sur l'observation, ce qui l'amène à poser une distinction cruciale entre forme et structure, la structure étant la forme connue, et par suite à identifier une première composante du concept de forme – celui *d'ensemble de liaisons inobservables en droit*.

A – L'hypothèse paralléliste : position du problème et acceptation du postulat

La première chose concernant l'hypothèse paralléliste, qui est un postulat et n'implique pas de se prononcer particulièrement sur la nature des relations entre l'âme et le corps, c'est que Ruyer commence par rejeter la conception classique qui oppose, pour en poser les termes, les « qualités premières » et les « qualités secondes ». Soit le cas d'une simple sensation de lumière. En soi, c'est le champ visuel où apparaissent diverses images. D'après la conception classique, la face objective de cette sensation, c'est la lumière dite objective, c'est-à-dire les ondes lumineuses considérées par la physique, et plus précisément pour Ruyer, qui écrit dans les années 30, les photons. S'il s'agit d'une sensation de couleur, on opposera ainsi la sensation de rouge au produit de l'énergie par la longueur d'onde. Pour Ruyer le

problème est ainsi mal posé, en tout cas, il ne permet pas de travailler la question métaphysique (et psychologique) du sujet et de l'objet. Le passage de la sensation lumineuse aux ondes électromagnétiques ne constitue pas selon Ruyer une véritable « désobjectivation » au sens philosophique du terme ; ce qui pourrait être parallèle, s'il s'agit de sujet et d'objet, c'est donc d'une part la sensation subjective de lumière, et d'autre part le cerveau observé par les physiologistes - et plus particulièrement ce que ceux-ci appellent l' « aire visuelle » (l'aire 17 de Broadmann ou *area striata*), c'est-à-dire l'ensemble de cellules nerveuses où sont d'après leur expression « localisés » les états de conscience visuelle.

1 - Sujet philosophique et système observateur

Ce qui fait en effet office de « sujet » (de qualité seconde) dans l'opposition classique, c'est ce que la physique relativiste, dans l'atmosphère de laquelle le jeune Ruyer a baigné dans les années 20, appelle un « système observateur ». Or le système observateur n'est pas pour Ruyer un sujet au sens philosophique du terme. Lorsque l'organisme humain avec ses yeux est considéré comme tel, il est envisagé comme un corps matériel récepteur des ondes lumineuses. Pour que ce corps puisse voir, au sens de *percevoir*, une nappe lumineuse colorée, il doit être situé à une certaine distance d'un autre corps matériel qui émet des rayons lumineux, de telle sorte que les photons impactent la surface physique de la rétine du premier, les photons étant des particules au moment de l'impact. Le corps doit dépenser de l'énergie pour recevoir ces impacts de photons, puis pour transporter des molécules via le nerf optique jusqu'à la surface de l'*area striata* sur laquelle la surface de la rétine se projette parfaitement. Ce corps matériel, décrit par la physique de la perception visuelle comme un système observateur, est à tous les niveaux parfaitement remplaçable par un appareil photographique. Si la sensation ne consiste plus en l'image d'une simple nappe lumineuse colorée, mais par exemple en celle d'un cercle d'une certaine couleur projeté sur un écran blanc pour un observateur situé à quelques mètres face à celui-ci, le champ visuel d'un observateur matériel situé bien plus loin de l'écran laissera apparaître l'image d'une ellipse de couleur différente, exactement comme celle qui apparaîtrait sur une photographie prise au point où se trouve ce second observateur. Ce que Ruyer en conclut, c'est que « l'observateur, ici, (au sens de la théorie de la relativité) n'a rien à voir avec la psychologie. C'est un système matériel absolument homogène au système observé » (CC, 13, note). Autre manière de le dire : « le progrès de la science vers l'objectivité n'a rien à voir avec la définition philosophique du sujet et de l'objet » (CC, 12), puisque l'on reste sur un plan parfaitement homogène en passant par exemple du corps humain à l'appareil photo – celui d'une physique décrivant des interactions énergétiques entre des corps matériels dans l'espace géométrique.

L'objectivité scientifique consiste à multiplier les perspectives sur un objet pour fixer un facteur invariable valant justement pour n'importe quelle perspective, de type « énergie multipliée par longueur d'ondes » s'il s'agit de couleur, indépendamment des déformations liées à tel ou tel point de vue particulier. Le point de vue du système observateur humain ne permet pas toujours de cerner le facteur invariable, ce que les points de vue élaborés par la science instrumentée permet mieux dans certains cas : ces derniers sont alors plus objectifs que le premier, mais ils sont des points de vue tout autant objectifs en leur nature, c'est-à-dire au sens où ils portent sur des objets, des corps matériels, et peuvent eux-mêmes être décrits comme tels et observés à distance dans un espace géométrique définissable *partes extra partes*, par un second observateur. Tout cela n'a strictement rien à voir avec la question philosophique et psychologique du sujet et de l'objet : si le corps humain comme système observateur peut bien être amélioré par une paire de lunettes, « une paire de lunettes ne saurait corriger l'action d'un sujet au sens philosophique » dit Ruyer. L'homme considéré comme un système observateur, la « qualité seconde », n'est donc pas le sujet de la philosophie et de la psychologie, du moins si celles-ci entendent s'intéresser à la nature des sensations *en elles-mêmes*, à la nature propre de la réalité subjective, et pas aux conditions physiques de la réception et à la mécanique de la perception.

2 - Qu'est-ce que la « Désubjectivation » ?

Les photons d'une part, et la sensation visuelle d'une couleur d'autre part, doivent être considérées comme deux réalités différentes, qui ne se « touchent même pas » (CC, 5). Nous allons bientôt mieux comprendre en quel sens il faut ici entendre le terme de « réalité », et nous reviendrons dans la troisième partie sur ce que signifie ici celui d' « extériorité », mais pour le moment, contentons-nous de constater avec Ruyer que « la physique étudie les ondes lumineuses, ou les photons, quand ils existent en dehors des cerveaux », et que « la couleur n'apparaît – nous avons du moins de bonnes raisons de le supposer – que là où existe un cerveau ». C'est exactement la même chose pour la sensation visuelle d'un chat : le chat peut être considéré par la physique comme un corps matériel, c'est-à-dire comme une source émettrice de photons sous forme d'un *pattern*²⁴ d'ondes lumineuses, et on peut faire la physiologie et l'anatomie du chat quand il existe en dehors des cerveaux, c'est-à-dire en dehors de toute sensation visuelle de chat. La seule véritable « désubjectivation », celle qui concerne le problème philosophique du sujet et de l'objet, ne peut donc avoir lieu que dans des cas où « quelqu'un souffre de migraine ou de névralgie, mais dans lesquels au lieu de trouver un mal de tête,

²⁴ Le terme de pattern est surtout utilisé abondamment dans NF. Voir surtout le chapitre 8.

nous trouvons une tête en chair et en os » (CC, 13) ; dans les cas où « nous croyons savoir qu'un être conscient voit une nappe de couleur rouge, et nous ne trouvons que de la substance grise »²⁵. Bref, la question de la désobjectivation, et donc du parallélisme éventuel entre l'âme et le corps, ne peut être posée qu'à *l'intérieur du domaine de la psychologie* : d'un côté, la psychologie subjective qui décrit la sensation d'une couleur ou d'un chat *en elle-même* ; de l'autre la psycho-physiologie objective du cerveau conçu comme appareil physique de la perception, de la réception des photons et du transport des molécules, comprenant à la fois l'*area striata* faite de cellules nerveuses où la physiologie localise les sensations visuelles sans jamais réussir à comprendre exactement comment ces neurones fabriquent des images, mais aussi le nerf optique et la rétine, qui sont eux les différents appareils récepteurs.

3 - Formulation ruyérienne de l'hypothèse paralléliste

La proposition de Ruyer est donc la suivante : « La sensation de lumière, d'après l'hypothèse paralléliste correctement exprimée, n'est donc pas la face subjective de la lumière étudiée par les physiciens, c'est la face subjective de ce que nous connaissons, objectivement, comme étage ou partie du cortex, quand il a été modifié par ce que nous connaissons d'autre part comme onde électro-magnétique d'une fréquence donnée » (CC, 5). S'il s'agit d'un chat-image, il faudrait donc dire en toute rigueur, même si la phrase n'est guère élégante, que la sensation visuelle est la face subjective de ce que nous connaissons comme étage ou partie du cortex, quand il a été modulé par ce que nous connaissons comme *pattern* d'ondes électromagnétiques, émis par ce que nous connaissons comme chat. Le problème du parallélisme, de l'âme et du corps, ne se pose donc pour Ruyer qu'entre la sensation subjective et le cortex visuel que le matérialisme estime être un objet. Voilà donc la manière dont Ruyer pose les termes de l'hypothèse paralléliste, qui rappelons-le n'implique rien quant à la nature du rapport entre l'âme et le corps, mais *postule* simplement qu'il s'agit là de deux réalités qui évoluent parallèlement l'une à l'autre : l'objectif, c'est le cerveau, c'est-à-dire à la fois les appareils récepteurs et un ensemble de neurones qui constitue une « partie » ou un « étage » de celui-ci – nous verrons à quel point la différence des deux termes est importante - : l'*area striata* du cortex occipital dans laquelle la physiologie localise précisément, par ses expériences, la sensation visuelle ; le subjectif, c'est la conscience, c'est la sensation, c'est le champ visuel en lui-même.

²⁵ « La psychologie, la 'désobjectivation' et le parallélisme », *Revue de synthèse*, III, avril-octobre 1933, pp. 167-180.

4 - Critique de Bergson

Accepter de poser ainsi les termes de l'hypothèse paralléliste implique qu'il est inutile d'invoquer, « derrière » le cerveau-objet invoqué par la physiologie quand celle-ci est clairement matérialiste, un cerveau= x inconnaissable, comme le fait Bergson dans *Matière et Mémoire*²⁶. Derrière le cerveau-objet, il n'y a pas d'« x » mystérieux : il y a la sensation. D'où l'importance cruciale de cette « décision » de Ruyer dont nous parlions initialement et selon laquelle la sensation *est une réalité absolue, parce que nous la sommes*. Une fois écarté les qualités premières (chat-objet, photons considérés « objectivement »), et une fois l'hypothèse paralléliste formulée sur la base du couple sensation/cerveau, c'est cette décision qui amène Ruyer à accepter tout naturellement la plausibilité, c'est-à-dire la validité « en gros », du postulat : « Le réalisme consiste bien en effet à soutenir que derrière le cerveau-objet il y a le cerveau-être. Mais qu'est-ce qui empêche le réaliste d'identifier le cerveau ou cette partie du cerveau réel x avec la sensation subjective de lumière ? Puisque nous avons l'intuition de la réalité absolue de la sensation, puisque, par hypothèse, la réalité consciente est parallèle au cerveau-objet, il est vraiment injustifié, et même, encore une fois, contraire à l'hypothèse qu'on discute, d'invoquer un troisième terme inconnaissable » (CC, 6). *La sensation visuelle, c'est donc un certain étage du cerveau réel, c'est l'area striata réelle.*

²⁶ Nous n'étudions pas ici en détail la position de Bergson, pas plus que celle de James plus bas, mais uniquement comment Ruyer se différencie dans ces pages de l'une et de l'autre. Signalons simplement au passage que, bien que le texte de CC soit assez incisif à l'égard de ces deux auteurs, Ruyer ne considère pas ces derniers comme des « ennemis ». C'est un peu le même problème que celui que nous évoquions en introduction sur la question du rapport entre science et philosophie, ou encore la manière dont Ruyer clame l'évidence de ses propres « décisions ». Ruyer a parfaitement lu et assimilé et Bergson et James quand il écrit CC. Il les considère comme de grands philosophes et les rejoint sur de nombreux points – la critique du sujet à distance de l'expérience immédiate pour James qui renvoie à l'analyse du champ de conscience en lui-même comme n'étant pas à distance, que nous aborderons au second chapitre ; sa propre analyse de la forme comme une sorte de bloc temporel absolu et indivisible, qui rejoint la durée bergsonienne en un sens. Il partage sans doute avec eux des « ennemis » communs. Il n'empêche qu'il défend ici une position qui diffère assez nettement et de celle de James et de celle de Bergson sur certains aspects, James et Bergson se recoupant selon lui en partie dans leurs « fautes », et que cette prise de distance prend en effet une forme parfois un peu rugueuse. CC est un « petit » livre (en taille évidemment) où Ruyer cherche à être percutant et incisif.

5 - Acceptation de la théorie de l'hallucination vraie

En acceptant en première approche le parallélisme entre le cerveau-objet et la sensation, en se passant du cerveau= x inconnaissable invoqué par Bergson, en identifiant *area striata* réelle et sensation, Ruyer en revient à accepter pour partie la théorie dite de la « sensation-hallucination » défendue quelques années auparavant par Taine, et admise par la plupart des physiologistes de l'époque, selon laquelle « les sensations sont bien dans notre tête ». Pour Ruyer, l'hypothèse paralléliste ainsi formulée et la thèse de la localisation des sensations corrélativement acceptée, ne souffrent d'aucune contradiction ou paralogisme, contrairement à ce qu'avance Bergson. Et s'il n'y a pas de contradiction, c'est à condition seulement d'employer, ce que Bergson lui-même ne fait pas, un langage dualiste « image/matière »²⁷ : « ... il n'y a aucune contradiction dans le fait que les murs-images, mes mains et ma poitrine-image, sont à l'intérieur de mon crâne réel, qui, lui, est à l'intérieur des murs réels de la chambre » (CC, 21). Cela suffit pour affirmer que les sensations sont bien dans notre tête, et donc pour valider en première approche l'hypothèse paralléliste et la théorie de l'hallucination de l'extérieur dans le microcosme intérieur, en tout cas pour ne pas la considérer complètement absurde *a priori* : la sensation subjective est parallèle au cerveau objectif des physiologistes et particulièrement localisable dans l'*area striata* ; il y a des sensations diverses, il y a en parallèle des états divers de cette aire observable et des neurones observables qui la composent, connus par les physiologistes qui observent les sensations visuelles avec tous leurs instruments. Il n'y a d'autre part, et corrélativement, pas de problème avec la thèse de la localisation des états de conscience visuelle dans l'*area striata*, car il n'y a selon Ruyer aucun mystère concernant la projection de l'extériorité dans la sensation qui rendrait l'idée d' « hallucination » incompréhensible, puisqu'il n'y a tout bonnement pas de projection. Comme le montre selon lui parfaitement Köhler, l'un des grands noms de la Gestalt-Theory qui est certes par ailleurs l'une des « cibles » favorites de Ruyer, la sensation, toute « intérieure » qu'elle soit au sens où l'on peut accepter en première approche le parallélisme, représente en effet *immédiatement* les êtres extérieurs à distance les uns des autres dans l'espace, puisque les murs-images y sont distincts de ma tête-image. On y reviendra au début de la troisième partie. Bref : les images, de mon corps et des murs, sont dans ma tête ; ma tête est dans ma chambre ; et ma sensation représente immédiatement ma tête dans la chambre à distance des murs. De quel genre de réalité il s'agit lorsque Ruyer parle du crâne *réel*, qui n'a rien à voir avec la « matière », c'est ce que nous allons voir à présent.

²⁷ Les termes « images » et « matière » sont entendus ici dans le sens de Bergson et non dans ceux de Ruyer – puisqu'on va le voir la matière n'est qu'une manière de parler pour Ruyer.

B - De l'illusion matérielle à un univers de subjectivités

Le parallélisme ainsi admis doit aussitôt être « liquidé ». Une fois la non-absurdité de l'hypothèse postulée et sa validité admise en première approche, Ruyer va redéfinir le parallélisme et l'étendre sous sa forme ainsi renouvelée à l'univers entier, aboutissant à l'idée que l'univers réel est peuplé de subjectivités, qui sont les seules réalités, les seuls êtres en soi. Pour ce faire, il va considérer non plus une sensation visuelle de couleur, ou bien celle d'un chat, mais la sensation visuelle d'un physiologiste équipé de tous ses instruments d'observation et qui observe le champ visuel d'une autre personne, celle-ci regardant elle-même un chat. A quoi ressemble en lui-même le champ visuel de l'observateur ? Le chat-image, qui peuple la sensation visuelle qu'est l'observé, y apparaît-il à son tour ? Non : il y apparaît un cerveau-image, c'est-à-dire un ensemble d'images : un groupe de cellules-images, que le physiologiste appelle « *area striata* », mais aussi l'image de ce qu'il appelle les « appareils nerveux », comme la rétine, le nerf optique, etc.

1 - L'illusion réciproque d'incarnation

Si le parallélisme entre la sensation et l'*area striata-objet* est liquidable, c'est parce que pour Ruyer le cortex que le physiologiste matérialiste considère comme une réalité matérielle est le fruit d'un mauvais usage de l'abstraction, le *produit illusoire* d'une abstraction. Cette *area striata* considérée comme un objet n'a comme telle qu'une existence *purement idéale* : c'est une « reconstruction » tirée, « par l'abstraction de la connaissance, de notre champ de conscience » (CC, 8). Nous aurons l'occasion de revenir dans la troisième partie sur le fait que le cortex-image, en tant qu'image appartenant au champ de conscience de l'observateur, est parfaitement réel. L'important est ici qu'il n'est pas la représentation d'une réalité matérielle. Le champ de conscience observé est une réalité qui existe en soi comme subjectivité, comprenant le chat-image. Cette réalité *apparaît* comme cortex-image, c'est-à-dire sous l'aspect d'un objet, dans le champ de conscience qu'est l'observateur, qui est une autre réalité. S'il apparaît comme objet, c'est pour cette raison sur laquelle nous reviendrons, et que l'on a évoquée en examinant l'argument de Köhler, que le cerveau-image est immédiatement distinct de la propre image du corps de l'observateur au sein du champ visuel de celui-ci. En quoi il représente très bien l'extériorité réelle, mais s'il s'agit d'une extériorité réelle, celle-ci ne peut concerner que deux êtres réels. La sensation visuelle subjective de l'observé, apparaissant comme cerveau-image dans le champ visuel de l'observateur, est bien une réalité qui en soi est une subjectivité. L'abstraction, qui consiste à extraire le cerveau-image du champ de conscience du physiologiste, pour penser son rapport à

l'un ou à l'autre des deux champs de conscience en présence, n'est pas fautive en soi : ce qui est fautif, c'est de confondre la manière dont la réalité subjective qu'est le champ de conscience de la personne observée apparaît dans le champ de conscience de l'observateur, la manière dont elle y est représentée, c'est-à-dire l'objet, le corps, avec l'être en soi de cette réalité. Le parallélisme entre le cerveau matériel dont parle la physiologie et la sensation est donc « liquidable », puisque le cerveau matériel n'est pas une réalité : « L'univers n'est un ensemble de corps que d'une manière idéale, dans notre champ de conscience qui lui, justement, n'est pas un corps » (CC, 9). Il faut ici citer plus longuement, tant le point est crucial : « Nous ne sommes objet qu'en apparence, c'est-à-dire que notre corps n'est un objet qu'abstraitement, dans la subjectivité de ceux qui nous observent (ou même, partiellement, dans la nôtre, lorsque nous nous regardons dans un miroir, ou que nous nous entrevoyons comme image particulière dans notre champ visuel). Nous ne sommes pas, et les autres êtres ne sont pas plus que nous, réellement incarnés. La dualité du corps et de l'esprit est illusoire, parce que nous n'avons pas de corps. De même qu'un acteur peut, sans que les spectateurs le remarquent, incarner dans la même pièce, deux personnages différents pourvu qu'ils n'aient jamais à paraître en scène en même temps, nous ne remarquons pas que le corps et l'esprit n'existent jamais ensemble sur le même plan. Nous ne connaissons jamais que le corps des autres ; nous n'intuitions jamais que notre conscience. Si nous connaissons aussi notre corps, c'est par suite de la disposition physique de nos organes, et aucune conclusion philosophique ne peut en être tirée ; la sensation comme intuition n'étant pas, même dans ce cas, sur le même plan que son contenu objectif. Si nos yeux étaient placés de façon telle qu'ils ne puissent saisir aucune partie de notre corps, si nos mains ne pouvaient toucher que des êtres différents de nous, si les miroirs n'existaient pas, nous serions beaucoup moins portés à tomber dans l'illusion de la dualité corps-esprit. Nous saurions simplement, par le témoignage de nos voisins, que nous sommes corps pour eux, comme ils sont corps pour nous, et nous serions peut-être tentés de juger, avec raison, que notre intuition vaut bien leur connaissance, et que l'« incarnation » n'est qu'un cas d'illusion réciproque » (CC, 28).

La scène de l'observation d'une sensation visuelle par un physiologiste est donc peuplée de deux cerveaux réels, ou plutôt de deux « étages ou parties » de cerveaux réels, de deux *area striata* réelles. L'important, c'est qu'il s'agit là de deux réalités *numériquement distinctes*. De même que le photon et la sensation de rouge sont deux réalités « qui ne se touchent même pas », les deux champs visuels sont deux réalités extérieures l'une à l'autre. La sensation observée apparaît comme un corps, comme un objet, dans la sensation de l'observateur. Mais confondre cet *aspect*, cette apparence du champ visuel observé, avec la réalité de cet être en lui-même, telle est l'illusion d'incarnation. Le cerveau-image, qui représente dans la conscience de l'observateur le champ visuel de la personne regardant le chat sous l'aspect

d'un objet, est tout à fait distinct numériquement de l'être qu'il représente, puisqu'il appartient, en tant qu'image, à cet autre être qu'est le cerveau réel du physiologiste, lui-même distinct du champ visuel observé. Que le cerveau-image soit l'apparence du champ visuel observé dans la conscience de l'observateur ne veut donc pas du tout dire que l'être et sa représentation dans un autre être sont un même être numérique. Que les deux champs visuels se correspondent par ailleurs partiellement, et que cette correspondance soit la possibilité de la connaissance par observation, c'est un tout autre problème dit Ruyer, et nous allons voir plus loin comment il traite cette autre question.

2 - Proposition d'interprétation de la thèse de l'illusion réciproque d'incarnation

Avec la thèse de l'illusion réciproque d'incarnation, Ruyer effectue une sorte de « démonstration » *a priori* contre l'épiphénoménisme, selon qui la conscience n'est rien d'autre qu'une apparence ou un produit de la réalité que serait le cerveau matériel, et contre toutes les différentes versions du matérialisme – philosophique, scientifique, mécaniste, dynamiste, etc... -, qui entendent *expliquer* toute réalité, et donc entre autres la conscience et le champ visuel, par une cinématique de mécanismes matériels sur le modèle de la cause et de l'effet, plus ou moins cachés à l'observateur selon le degré de précision des instruments de celui-ci. Le cerveau matériel n'étant *rien*, il n'est donc « pas question qu'il puisse rien produire » (CC, 10) – l'accord avec Bergson est ici total, et tout « non-bergsonien » (plutôt qu'anti) que Ruyer soit par ailleurs, un tel point d'accord, lui, ne nous semble pas ne rien être. Se demander donc comment la sensation est *conditionnée* par l'activité des neurones de *l'area striata*, des synapses, mais aussi des cellules rétinienne, des appareils nerveux et sensoriels récepteurs de toute sorte considérés comme des briques matérielles, c'est *a priori* poser le problème tout à l'envers. Comment des briques matérielles pourraient-elles être agissantes puisqu'elles ne sont pas des réalités ? « Toute la réalité, toute l'efficacité, appartient au subjectif. L'objectif n'est qu'un épiphénomène, qui, par lui-même, n'est ni réel ni agissant » (CC, 28). La manière de poser les questions du matérialisme n'est pertinente que dans le cadre d'un mauvais usage de l'abstraction. Rêver qu'avec des instruments plus perfectionnés, on expliquera un jour le mystère de la transformation de cellules sensorielles et nerveuses modulées par des photons comme un simple enchaînement de parties de matière, comme un simple fonctionnement cinématique de proche en proche, ne peut conduire qu'à une insoluble régression à l'infini. Que l'appétit scientifique soit suscité par une curiosité qu'éveille ce genre de « mystère », voilà qui relève selon Ruyer d'une véritable « puérilité ». Car *il n'y a aucun mystère*, et plutôt que de rêver à de telles sottises, mieux vaudrait apprendre d'autres modes de pensée et de problématisation susceptibles de fabriquer, comme le dit I. Stengers à la

suite de Deleuze et Guattari, d'autres « types psycho-sociaux » de physiologistes, d'autres modes de pensée qui peut-être permettraient justement d'*apprendre* quelque chose ou de *connaître* en un sens fort différent de ce que permet la connaissance par observation *stricto sensu*, Ruyer va le proposer. L'*area striata* réelle, en elle-même, c'est le champ de conscience, c'est la subjectivité. Le champ visuel, le champ de conscience est donc pour Ruyer, et pour le dire dans un vocabulaire whiteheadien, une sorte d'*ultime, causa sui*, et c'est de lui que les sciences du cerveau devraient *partir*, c'est *habitées* par son existence qu'elles pourraient *penser* la signification de leurs observations, et par suite orienter leurs questions de recherche, en posant tout autrement que dans les termes de la cause et de l'effet, des conditions et du conditionné, le problème de la direction de la dépendance entre le champ visuel et ce qui apparaît dans l'observation comme neurones de l'aire visuelle du cortex et appareils effecteurs. Le champ visuel s'explique donc lui-même, ou si l'on préfère : il n'y a rien à expliquer.

Insistons à nouveau sur le fait que cette sorte de « démonstration a priori » n'en est pourtant pas une, qu'elle n'est pas soumission à une vérité pré-établie : Ruyer a d'abord *posé, décidé* – en clamant certes l'évidence de la proposition parce qu'il en avait très certainement *besoin* – que la conscience est une réalité absolue parce que nous la sommes, que le champ visuel est une réalité absolue parce que nous sommes des êtres voyants, que nous sommes vision, et qu'il lui semble par ailleurs inacceptable que nous soyons autre chose que des réalités. Toute cette « démonstration » ne disqualifie par ailleurs en aucune façon les savoirs que peuvent produire les scientifiques, ceux-ci fussent-ils même effectivement matérialistes – on a vu que Ruyer était même d'emblée « obligé » par certains de ceux-ci, lorsqu'il admet en première approche le parallélisme et la localisation de la conscience visuelle dans l'*area striata*, contre la philosophie de Bergson notamment. Entendons donc bien que lorsque Ruyer parle du cerveau-objet comme du cerveau « du physiologiste », il ne désigne pas par là tous les individus pratiquant la physiologie, mais plutôt ce que Deleuze, Guattari et Stengers appellent un « type psycho-social » de physiologiste matérialiste. C'est ce type psycho-social qui est « puéril » ou « absurde » pour Ruyer, qui a ici autant besoin de ce langage quelque peu agressif qu'il a par ailleurs besoin de crier à « l'évidence » de la réalité absolue de la conscience. Ruyer disqualifie seulement toute perspective, scientifique, philosophique, religieuse, politique ou ce qu'on voudra d'autre, qui entendrait expliquer la conscience par des causes matérielles, et ceci, en effet, avant même d'avoir examiné le moindre fait – puisque ce point est tout à fait indépendant de l'acceptation en première approche de l'hypothèse paralléliste, « obligée » par le savoir de la physiologie. Ruyer va pourtant pendant plus de 30 ans examiner avec beaucoup de minutie et de passion les savoirs scientifiques, ces derniers ne cessant de le faire penser et avancer dans sa propre construction philosophique, mais la condamnation du matérialisme est pourtant prononcée

sans aucun espoir de compromis possible, et il n'y aura pas de procès en appel. La métaphysique doit pourtant, et c'est très important pour Ruyer, réussir à faire *toute leur place* aux descriptions objectives, que les observateurs obéissent ou pas au type psycho-social matérialiste, car les connaissances tirées de l'observation ne sont pas en tant que telles à disqualifier. La philosophie peut y arriver, c'est du moins ce que Ruyer essaie de faire, en se donnant pour tâche comme le dirait Whitehead d'éviter pour son compte l'erreur du « concret mal placé », c'est-à-dire en caractérisant avec des concepts les réalités les plus concrètes – et peu importe si celles-ci ne sont pas observables en elles-mêmes, ce qui effectivement n'est jamais le cas - *à partir desquelles* les abstractions peuvent être opérées, et non pas ratifier les illusions tirées d'un mauvais usage de nos abstractions en considérant ces dernières comme l'équivalent des êtres ultimes. La description du mouvement des corps matériels et des échanges d'énergie de la physique classique est parfaitement objective et valide comme abstraction, mais elle ne porte pas, en tant que telle, sur des réalités. Les corps semblent d'un côté garder parfaitement leur individualité à travers les relations et le mouvement, et de l'autre, toute relation y est toujours modification en même temps puisqu'elle peut être décrite comme échange incessant d'énergie. Nous verrons que Ruyer propose tout autre chose qu'une telle alternative, ou qu'un « mélange » des termes de celle-ci. La philosophie de Ruyer consiste à construire à la fois une *métaphysique*, fondée sur la réalité absolue au sens de la réalité en soi, concrète et immédiate, et une cosmologie, c'est-à-dire chez lui une analyse des types d'interaction entre les êtres, dont l'extériorité caractérisant la relation des deux *area-striata* réelles ici considérées « qui ne touchent même pas » n'est qu'un cas, nous y reviendrons. Ce double cadre doit permettre de faire toute leur place aux descriptions de la physique classique, à condition de considérer celles-ci comme des descriptions abstraites portant sur des corps, qui sont des illusions et que l'on ne saurait prendre pour la réalité. Il faut donc rendre compte de ces descriptions par d'autres descriptions plus concrètes concernant les manières d'être et d'interagir des réalités ultimes afin d'éviter l'erreur du concret mal placé, c'est-à-dire faire un usage pertinent des abstractions. C'est relativement au champ visuel observé qu'il faut interpréter les résultats des observations et des expériences de la physiologie. Ruyer n'a au final aucun problème pour admettre parfaitement d'une part que le cerveau observé est la cause au sens physique de la *perception* de l'observateur, que « ce que nous connaissons comme photon module ce que nous connaissons comme cortex », et en même temps que la *sensation*, le champ de conscience qu'est en soi l'aire visuelle de l'observateur-vision ne s'explique pas par une cause matérielle, puisqu'elle est seule agissante et *causa sui*. Ce n'est pas paradoxal, en tout cas le paradoxe apparent peut être interprété selon une cohérence dont toute la tentative de Ruyer consiste à établir le cadre, ce dernier ne disqualifiant pas du tout les descriptions obtenues par l'observation, mais à condition de redéfinir *ce sur quoi* porte la connaissance par observation

et comment ces descriptions peuvent être interprétées. Continuons à suivre au plus près le raisonnement de Ruyer dans ces premières pages, si capitales et si denses, de CC. Pour l'instant donc : l'idée que le cerveau serait une réalité matérielle est le produit illusoire d'une abstraction opérée à partir de la connaissance par observation, et le parallélisme est donc liquidable ; il n'y a que deux réalités en présence, numériquement distinctes, que sont les deux champs de conscience qui ne se « touchent même pas », quoique l'une « modifie » l'autre dans une description abstraite mettant en scène des corps matériels échangeant de l'énergie ; le cerveau-image représente la sensation visuelle de la personne qui voit le chat, celle-ci apparaissant dans le champ visuel de l'observateur sous l'aspect d'un cortex-image. Ce qui favorise l'illusion réciproque d'incarnation, qui revient à prendre ce que représente le cerveau-image pour de la matière.

3 - L'extension à l'univers entier du « parallélisme de connaissance »

De manière inséparable d'une telle liquidation redéfinissant le parallélisme entre l'âme et le corps comme un sous-produit illusoire abstrait de la connaissance par observation, Ruyer va étendre ce dernier à l'ensemble de la réalité. Ruyer dit donc qu'il y a parallélisme partout où il existe, « ou plutôt qu'il paraît exister », à côté d'un être, connaissance de cet être » (CC, 8), partout où il y a abstraction débouchant sur l'illusion d'une réalité matérielle à partir d'une connaissance par observation. Le même raisonnement que celui qui a permis de décrire l'observation d'un champ de conscience par un physiologiste doit donc être appliqué au cas de la sensation visuelle du rouge ou de celle du chat. Il faut ainsi supposer, pour le cas de la sensation de couleur, des photons réels, et dans le cas de la sensation d'un chat, un chat réel en présence du cerveau réel qu'est l'observateur conscient, numériquement distinct de lui. Il faut aussi supposer une réalité en soi des cellules de l'*area striata*, des organes récepteurs du cerveau et des cellules sensorielles de ceux-ci. Derrière, ou plutôt à l'endroit des images distinguées dans notre champ visuel, il y a toujours des êtres : le cas du cerveau-image et de l'*area striata* réelle n'est donc qu'une illustration du cas générique. Poser l'existence d'une réalité absolue et subjective du photon ou du chat, poser le concept d'un photon ou d'un chat en soi, cela ne suppose aucun anthropomorphisme naïf, mais plutôt de déconnecter le concept de subjectivité et celui d'état d'âme. Il ne s'agit nullement de dire que les cellules réelles pourraient être sensibles à la beauté d'un tableau, ou que les chats peuvent être animés de sentiments religieux, les vagues accusations de « pan-psychisme » ou d'« animisme » qui seraient lancées à l'égard de Ruyer ne valent rien. Ruyer propose ainsi de « faire l'hypothèse qu'une réalité absolue de l'objet est parallèle à l'objet tel que nous le connaissons (...) si l'objet physique n'est pas, comme le cerveau, l'apparence d'un état d'âme, il est nécessairement l'apparence d'une

subjectivité au sens général du mot» (CC, 9). Il faut donc *prolonger l'hypothèse paralléliste à l'ensemble de l'univers, en même temps qu'on la liquide* puisque ce ne sont jamais deux réalités qui sont parallèles, mais toujours une réalité (la subjectivité) et une illusion provenant de l'usage malencontreux d'une abstraction (l'objet). Le parallélisme ne se limite donc pas du tout à la psychologie mais concerne aussi bien la biologie et la physique. La métaphysique a pour Ruyer ce prolongement comme tâche principale, avec les analogies et les mises en contraste que cela implique, en même temps que la construction du concept générique d'être ou de subjectivité. Et c'est ici que la première des « décisions » de Ruyer que nous évoquons compte au plus haut point : cette extension du parallélisme « virtuel », qui semble ici une conséquence logique du raisonnement, ne pose pas de problème à Ruyer *puisque à ses yeux, tous les êtres de l'univers partagent les mêmes caractéristiques génériques*. La dualité entre l'être réel et son apparition dans un autre être peut donc être étendue à l'univers entier. Les réalités ultimes et concrètes peuplant l'univers sont donc des subjectivités, c'est-à-dire des êtres en soi, qui sont des « expériences immédiates », qui sont des existences absolues.

La particularité de la conscience cérébrale, c'est que nous pouvons alors dans ce cas seulement, en tant que nous la sommes, en tant que nous *sommes* vision, faire une sorte de « criticisme expérimental » dit non sans quelque ironie Ruyer, dans la mesure où nous disposons alors à la fois du noumène ou de la chose en soi – la réalité de l'*area striata* que nous sommes et que nous intuitionnons donc directement -, et du phénomène, de la « chose » connue. Connue en effet : nous allons voir que si le cortex n'est pas en soi une réalité matérielle, et que si la sensation et sa représentation dans une autre sous l'aspect de ce que la pensée matérialiste prend à tort pour un objet sont deux subjectivités numériquement distinctes, les deux sensations se correspondent bien pourtant en un sens précis, qui permet de parler de connaissance par observation, ou par vision. La particularité de cette situation du cerveau humain, à la fois intuitionné dans son être et connu dans l'observation, ne marque pas du tout pour Ruyer l'atteinte d'une quelconque limite. Sur ce point, Ruyer est totalement étranger et indifférent au kantisme²⁸.

²⁸ Nous ne pouvons nous empêcher de nous interroger sur l'oubli presque complet de Ruyer dans la philosophie française contemporaine, alors qu'il était de son vivant parfaitement intégré au monde académique, du moins si l'on considère les maisons d'édition qui ont publié ses livres et les revues qui ont fait paraître ses articles. Les raisons sont sans doute multiples et d'ordres très divers. Peut-être que pour ce qui concerne les raisons « académiques », l'indifférence totale de Ruyer à Kant sur cette question de la chose en soi et de la connaissance, et de la causalité, en est une ? Précisons qu'il y a plusieurs passages où Ruyer va dans le sens de Kant en partie (en particulier dans *Le monde des valeurs*), et qu'il admet la thèse kantienne du finalisme

La particularité du cas du cerveau est bien plutôt un point de départ et une *chance* pour la métaphysique, dont la méthode va consister à penser les autres êtres réels, dont nous n'intuitions jamais l'être en soi, sur la base d'une analogie avec la conscience humaine, en bâtissant un concept générique de subjectivité dont toutes les formes sont des expressions variées, et donc en avivant des contrastes.

4 - Critique de James et du premier Russel

Ayant ainsi insisté sur la dualité numérique de la sensation et de la réalité que celle-ci représente, Ruyer n'a pas de mots assez durs contre James, contre le premier Russel et contre tous ceux qui veulent se débarrasser de la « chose en soi » en remplaçant celle-ci par la simple superposition de perspectives portées sur un « x » qui ne serait donc rien d'autre que cette superposition même, c'est-à-dire rien *en soi* – qui ne serait pas une « expérience immédiate » pour son compte. Ruyer propose ainsi une critique du « monisme neutre de la sensation », bien que sur un point fondamental, que l'on examinera au début de la troisième partie, il abonde dans le sens des thèses de James. Pour l'instant Ruyer considère que James et Russel « première version », en faisant de la sensation « l'étoffe commune du moi comme du monde » (CC, 16), ont certes eu l'intention louable d'échapper au dualisme cartésien, puisque selon eux des groupes de sensation peuvent donner tantôt une chose, tantôt une âme. Mais pour Ruyer le « monisme neutre » ne fait pourtant, pour ce qui concerne les réalités *autres* que l'expérience humaine, que prolonger la thèse fautive de Berkeley - et aussi de Leibniz – selon laquelle « être, c'est être perçu », en considérant les êtres *eux-mêmes* comme des superpositions de perspectives, de sensations, de points de vue. Pourquoi si la sensation est dans son en-soi une expérience immédiate la métaphysique s'interdirait-elle de penser aussi tous les êtres de l'univers comme d'authentiques expériences immédiates ? James n'a sans doute pas pris les mêmes « décisions » que Ruyer. Pour ce dernier en tout cas, le « monisme neutre » condamne la métaphysique à ne pouvoir faire une juste place aux descriptions de la physique classique, à la causalité de proche en proche, aux interactions énergétiques entre corps matériels, aux mouvements de ces corps, qui sont des descriptions parfaitement valides, mais bien sûr valides en tant qu'abstraites et portant sur ces illusions que sont les corps matériels comme tels. Comme Bergson plus haut, avec sa thèse selon laquelle l'« image de P est en P » par laquelle ce dernier refuse tout parallélisme qui constituerait selon lui un paralogisme *a priori*, James et Russel ne se montrent pas selon Ruyer à même de se laisser obliger par les observations et les

général de l'Univers (même s'il n'en rend pas du tout compte de la même façon, cf NF, ch. 20).

vérifications de la physiologie, qui ne sont pourtant pas rien et que la philosophie ne peut pas ignorer. Comment peut-on envisager que la philosophie soit prise au sérieux si elle va à ce point contre le sens commun, dès lors qu'elle laisse entendre que le chat réel serait la superposition des perspectives sur le chat ? Ce qui est assez curieux pourrait-on dire, pour en revenir à la formule de Berkeley partagée en partie par la monadologie quoique dans un contexte différent, et selon Ruyer reprise par James, Russel (première version), Mach et même Bergson, c'est que cette formule, comme on va le voir lorsque nous suivrons Ruyer dans son analyse du champ visuel *en lui-même* par contraste avec l'espace géométrique où se déroule la perception mécanique des objets, est en fait parfaitement juste, à condition de ne l'appliquer qu'aux illusions du matérialisme tirées des descriptions abstraites de la physique classique. Elle est parfaite pour décrire la matière qui n'existe pas. Voici comment Ruyer interprète la thèse défendue par James dans ses *Essais d'empirisme radical* et comment il résume, par contraste, sa propre position : « C'est la théorie dite du 'double contexte'. Il n'y a rien à chercher en dehors de la sensation, de l'expérience pure. Il n'y a rien à chercher ni 'devant' ni 'derrière'. Ni 'devant' : la conscience désigne une simple fonction, un groupe de relations établies entre les différentes parties de l'expérience. Ni 'derrière' : l'objet n'est qu'un état de conscience et entre la couleur comme état psychologique et la couleur comme objet marchand, il n'y a qu'une différence de fonction. De cette double thèse, nous rejetons la deuxième partie : nous croyons que 'derrière' l'objet, il y a un être » (CC, 15). Au final donc, à l'adresse de James et du premier Russel, « les philosophes n'ont pas la moindre raison de se refuser à admettre la conception ordinaire de la perception qui attribue à celle-ci une cause autant qu'une référence extérieure » (CC, 25). C'est bien le chat matériel qui est la cause physique de la perception du chat par un observateur considéré également comme un corps matériel. Admettre cela n'empêche pas du tout de considérer par ailleurs que la pensée matérialiste reconstruit à tort comme substance matérielle les subjectivités réelles dans un mauvais usage des abstractions tirées de la connaissance par observation. Le chat réel n'est ni la somme des perspectives portées sur un « x », ni le chat objet du matérialisme. Le chat réel est une réalité subjective, absolue, en soi, concrète, ultime et immédiate, qui apparaît comme chat-image dans la conscience d'un homme qui regarde le chat, cette conscience représentant l'extériorité réelle des deux subjectivités numériquement distinctes en présence. Le chat réel est une subjectivité, que Ruyer va appeler « conscience organique », analogue sans être pourtant identique à la sensation de la personne regardant le chat, les deux consciences ayant par ailleurs certains rapports qu'il va s'agir de penser. Toute la tentative de Ruyer est de construire une cohérence pour qu'il n'y ait aucun paradoxe à admettre la causalité physique qui est aussi celle du sens commun pour la perception, tout en refusant l'illusion de l'existence matérielle s'il s'agit de penser la sensation en soi, comme être. Ce que Ruyer, qui a le sens de la

formule, et la formule n'est pas toujours modeste – sans doute a-t-il besoin de ce manque de modestie autant que de ses cris d'évidences, de ses accusations de puérilité absurde ou de ses piques incisives à l'égard d'autres admirables penseurs -, exprime en écrivant que sa philosophie n'entend faire rien de moins que de remettre le monde « à l'endroit ». Dans le monde à l'endroit, concret, les abstractions auront leur place comme telles, et pas comme si elles étaient les êtres qui composent l'univers concret. L'univers concret n'est habité réellement que par des subjectivités.

C – Structure, Forme, Liaisons

1 - La connaissance par observation : correspondance et vérification

Insistons maintenant sur le fait que Ruyer redéfinit le parallélisme non pas comme parallélisme de « vision » ou simplement d' « observation », mais bien comme parallélisme de « connaissance », ou de connaissance par observation. Car dans la scène du physiologiste regardant une personne regardant un chat, si les deux *area striata* sont bien deux réalités numériquement distinctes et que le cortex-image est l'apparence de l'une dans l'autre, Ruyer considère qu'il faut tout à fait admettre par ailleurs que ces deux champs de conscience, pourtant, se *correspondent*. C'est cette correspondance, *toujours partielle* nous allons le voir, qui constitue pour lui la *possibilité* de la connaissance par observation. Car la connaissance par observation n'est telle que par la *validation* dans l'expérience de la correspondance, par la *vérification* – Ruyer s'inspire ici en bonne partie de Russel. Si le physiologiste excite électriquement ce qui *correspond* à ce qui lui apparaît comme *area striata*-image dans son champ visuel, de la lumière apparaît dans le champ de conscience de l'observé. Mais s'il excite ce qui correspond à ce qui lui apparaît comme rétine ou comme bras de la personne qu'il observe, ce n'est pas du tout le cas. C'est d'ailleurs bien pour cela que les physiologistes disent que la sensation visuelle est localisée dans *l'area striata* et qu'il y a parallélisme, la rétine n'étant qu'un appareil effecteur de la réception, dont on peut d'ailleurs corriger les déficiences par des lunettes. La connaissance par observation, *quels que soient ses instruments*, est toujours fondée sur une correspondance réelle et sur la vérification dans l'expérience – au sens large et bien au-delà de la validation expérimentale – de la correspondance : c'est une « lecture d'index » comme le dit Eddington, revenant toujours à « essayer un champ sur un autre » sur la base d'une correspondance. Au fond, la connaissance par observation est tout à fait comparable au travail des ouvriers qui cherchent des malfaçons parmi des

pièces usinées, en comparant différentes pièces à un modèle, non moins qu'au randonneur qui réussit à se rendre d'une ville à une autre après avoir consulté une carte routière. Il y a donc *correspondance* entre le champ visuel du physiologiste et la sensation de la personne qui voit le chat, entre les deux *area striata* réelles. Le cerveau-image dans la conscience qu'est l'observateur *représente* nous l'avons vu la réalité du cerveau observé, le champ de conscience qu'est celui-ci, et de plus l'observateur *connaît* le champ de conscience observé, *en ce sens précis* - qui ne signifie pas que l'être et la représentation soient un même être numérique -, qu'il y a entre les deux champs de conscience une correspondance vérifiée dans l'expérience par le physiologiste.

2 - Forme et structure

La correspondance entre les deux êtres caractérisant les conditions de la connaissance par observation n'est que *partielle*, et elle n'est *jamais autre* que partielle, autrement dit elle est partielle *en droit* : jamais le physiologiste ne pourra connaître complètement le champ de conscience de l'observé en soi, comme tel, par l'observation. Si le physiologiste *était* l'observé, alors il *serait* cette sensation visuelle qu'est l'observé, c'est-à-dire qu'il en aurait l'intuition immédiate, ce qui ne suppose aucune observation « dans une dimension perpendiculaire » ou à distance. Le physiologiste ne peut jamais connaître rien d'autres que des *structures*, et il y a toujours moins dans les structures que dans l'être réel, que Ruyer va appeler ici, pour la première fois, la *forme*. La connaissance par observation dit Ruyer, s'inspirant à cette époque très clairement de Russel, implique la *perpendicularité*, c'est-à-dire l'occupation d'un point de vue distant sur la réalité observée. Elle ne porte que sur des points, des figures, des distances entre lesquelles elle établit des « relations perpendiculaires », ce qui se comprend d'un point de vue physique au sens où elle en passe toujours par la perception visuelle, celle-ci projetant la réalité des êtres sur la rétine, qui est une surface, et ne pouvant avoir lieu que lorsque les réalités observées sont susceptibles d'émettre des patterns d'ondes lumineuses²⁹. Quelle que soit la précision des instruments scientifiques utilisés, la connaissance par observation implique donc toujours *dissociation* : autrement dit, la structure n'est jamais toute la forme, l'observation implique toujours dissociation, et par suite, la connaissance par observation n'est jamais que *partielle*. Elle laisse toujours « un déchet » inobservable. Dans les termes un peu rugueux que Ruyer emploie dans CC : « La structure n'est que la forme réelle dégradée par la connaissance » (CC, 32).

²⁹ Précisons que dans l'esprit de Ruyer il en va de même pour la perception auditive ou olfactive, et pour n'importe quelle observation et mesure instrumentée qui ne passe pas par les organes des sens : c'est le sens de l'expression de « lecture d'index ».

Tout ceci ne signifie absolument pas que la connaissance par observation soit trompeuse ou qu'elle crée les structures observées et connues. La forme est pour Ruyer formée *par elle-même*, qu'on l'observe ou non, c'est bien à elle qu'il faut – en première approche, la position de Ruyer va se préciser - *attribuer* les structures, c'est bien elle qui les crée puisqu'elle est seule agissante, et pas du tout les catégories d'un sujet transcendantal : les structures ne sont pas arbitraires, « ce que le kantisme a trop souvent l'air de supposer ». Ce n'est en aucune manière l'observateur qui crée ce qui apparaît au sein de son champ visuel comme cerveau-image, c'est-à-dire la réalité correspondant partiellement à celui-ci. Les deux champs visuels en présence sont deux réalités absolues, immédiates, concrètes et en soi, en présence et numériquement distinctes, dont l'une apparaît dans l'autre. La connaissance par observation valide dans l'expérience la correspondance partielle entre les deux êtres, mais la connaissance par observation, pas plus que la correspondance, *ne crée strictement rien par elle-même*. L'*area striata* réelle est formée en soi et par soi : « ... il faut bien que les structures du monde des objets correspondent à des formes, c'est-à-dire à des structures absolues dans le monde des êtres : il faut bien que la forme existe par elle-même avant toute opération de triage ou de mise en correspondance » (CC, 31). Cette « structure absolue », partiellement observable, c'est donc ce que Ruyer appelle la forme, les structures étant la forme visible et connaissable dans l'observation en fait, mais aussi en droit, en fonction de l'évolution de la précision des techniques d'observation et de mesure. Mais la connaissance par observation est toujours partielle : la forme est les structures, mais aussi toujours plus que les structures, et ce qui produit réellement celles-ci.

3 - Les liaisons

Selon Ruyer, ce que la connaissance par observation laisse toujours échapper de cette réalité subjective observable qu'il appelle une forme, ce sont les *liaisons*. Et pour cela, il mobilise dès 1937 la physique quantique. Le découpage et la perpendicularité qui caractérisent la connaissance par observation ont tendance à entretenir une physique matérialiste, mécaniste et atomiste, fondée sur l'illusion de l'existence matérielle et l'erreur du concret mal placé. Selon la pensée matérialiste, les perfectionnements des instruments d'observation devraient permettre d'atteindre le niveau fondamental de la matière, et ainsi permettre un jour d'expliquer les réalités subjectives par une causalité de proche en proche, une cinématique de ces petits corps, un simple fonctionnement entre ces parties fondamentales. Ruyer cite ici Hannequin, on ne peut plus clair : « L'atomisme physique n'est point imposé à la science par la réalité mais par notre méthode et la nature même de notre connaissance » (CC, 32). Nous avons évoqué le fait que la philosophie de Ruyer entend proposer de quoi résister à cette imposition, qui n'est donc pas pour lui une

fatalité. Ce qui est important ici, c'est que la physique quantique, que nous rencontrons pour la première fois en suivant Ruyer, *oblige* à considérer tout autrement les choses que dans la perspective du physicisme atomiste, et ceci par un autre biais que la « démonstration » *a priori* de Ruyer aboutissant à la thèse de l'inexistence de la matière. Comme plus haut la physiologie oblige à admettre le parallélisme et la thèse de la localisation des états de conscience en première approche. Ce que la physique quantique oblige à penser, c'est que l'atome ne peut pas être considéré comme fait de petites particules de matière : les électrons qui tournent autour de son noyau, tout comme les photons qui composent par ailleurs la lumière, sont des *inobservables*, des ondes qui n'apparaissent jamais à l'observateur comme des particules, sauf dans des impacts avec la rétine ou les instruments. Ce sont des ondes, c'est-à-dire non pas des particules mais *des domaines de localisation, sans parties*. L'atome comme tel ne peut donc être considéré que sans « support matériel ». Si donc il est bien aussi un *ensemble unitaire* de ces éléments que sont les électrons autour du noyau, et pas une manière de parler d'une simple somme de parties, c'est qu'il est, qu'il ne consiste en rien d'autre qu'en un *domaine de liaisons pures*. Les électrons, les ondes sont de pures liaisons, sauf à l'instant de l'impact. (CC, 33). C'est seulement quand il observe des atomes en interaction que le physicien peut « voir » des électrons « sauter » d'un atome à l'autre, sans que pour autant il ne voie jamais pourtant les atomes entrer en contact comme dans le mécanisme d'une machine (CC, 37). Bref, ce que la physique quantique oblige à penser, c'est que « le champ de la réalité ne se laisse plus morceler » : lorsque la science trouve indirectement une liaison pure, une forme sans support, on ne peut plus dire qu'elle connaît, elle encadre seulement une sorte de 'blanc absolu' ».

Si donc la mécanique quantique oblige à penser un « échec de l'intelligence » et les limites de la connaissance par observation à qui elle impose une « frontière », Ruyer ne s'attriste pas une seconde, *et c'est le premier point capital*, d'un tel résultat. Car « les liaisons, quelles qu'elles soient, ne sont jamais à proprement parler connues. Elles demeurent un pur fait. Elles ne sont donc jamais comprises que d'une manière métaphorique et analogique » (CC, 33). C'est bien cette compréhension qui importe pour Ruyer. C'est elle qui va permettre d'envisager un *tout autre genre de connaissance*, qui pourrait non pas remplacer ni disqualifier le premier, mais coexister pacifiquement avec lui, et peut-être même l'orienter autrement en permettant de penser un autre type psycho-social de scientifique. Cet autre type psycho-social, d'ailleurs, Ruyer n'entend pas en être complètement l'inventeur, car il y a déjà dans la pensée scientifique de quoi le faire germer : « Le savant comprend le monde physique, au fond, comme nous comprenons une œuvre d'art : par une animation analogique » (CC, 36). C'est cet autre genre de connaissance, cette compréhension que la métaphysique de Ruyer envisage précisément d'accompagner en créant un concept, ou plutôt l'une des composantes du concept de forme. C'est ce type psycho-social de scientifique

qu'elle cherche à susciter et à qui elle s'adresse, puisqu'il est déjà là, et pas au matérialiste puéril et absurde qui ne mérite effectivement que des invectives.

Type psycho-social de scientifique, et pas seulement de physicien. Car pour Ruyer, pour qui tous les êtres de l'univers partagent et expriment des caractéristiques génériques, toutes les formes « avec support », toutes les formes observables comme parties doivent aussi être pensées comme des ensembles de liaisons, qui sont justement ce « déchet » échappant toujours à la connaissance par observation – mais pas, dans le cas de certains « étages du cerveau », à notre intuition. Ce n'est donc pas du tout seulement les physiciens qui sont concernés par les liaisons que Ruyer appellera par la suite « primaires » : chaque science est concernée, mais concernée *en son sein*, pour son compte, relativement aux êtres auxquels elle s'adresse et pas du tout comme si elle devait se soumettre aux physiciens, qui auraient enfin « trouvé » le graal et qu'il fallait dès lors tout expliquer par des atomes « quantiques ». C'est là le *second point capital* de cette première utilisation de la mécanique quantique par Ruyer. C'est bien à son échelle, à son niveau propre que la forme *est* selon Ruyer un ensemble de liaisons : l'analogie n'est pas identité. Le cerveau visuel est un ensemble de liaisons primaires de ce qui apparaît comme neurones de l'*area striata* et d'appareils récepteurs, pas d'atomes ; l'organisme est un ensemble de liaisons primaires de ce qui apparaît comme organes, pas de cellules ni d'atomes. L'atome quantique oblige donc à penser, parce qu'en effet il n'a aucun support et n'est donc pas observable hors des impacts, qu'il est un domaine de liaisons pures, mais il oblige surtout à penser que toute forme, observable ou non par ailleurs, est un domaine de liaisons primaires, l'atome n'étant qu'une illustration du cas générique. Les liaisons, c'est donc ce « déchet » inobservable en droit, distinct des structures, que la philosophie se donne pour tâche de sortir de la poubelle pour en faire un concept à même de proposer un autre genre de connaissance, c'est ce blanc absolu que la métaphysique entend pour son compte remplir et penser.

Corrélativement, Ruyer avance que toutes les théories qui entendent penser la forme comme un simple fonctionnement, un simple enchaînement cinématique de structures, laissent intactes le « mystère de la liaison » : qu'il s'agisse de parler de forces comme dans la dynamique ou de « courbures d'espace » en théorie de la relativité, il s'agit toujours pour Ruyer d'explications toujours seulement spatialistes. Le problème des liaisons primaires concerne autant les cas de liaisons à distance, par exemple dans la gravitation, l'embryogénie et le fonctionnement nerveux, que les cas où des liaisons par contacts, « de proche en proche », sont observables, c'est-à-dire où l'on a pourtant aussi affaire à des liaisons spatiales. Dans les deux cas, les liaisons primaires entre ce qui apparaît dans l'observation comme parties d'un tout, sont inobservables. Les liaisons réelles d'un simple mécanisme d'horlogerie sont en effet aussi mystérieuses, malgré les apparences, que celles du fonctionnement nerveux ou du développement embryonnaire. Les

liaisons de proche en proche, c'est-à-dire spatiales et observables comme des structures parmi d'autres, ne peuvent pas être réellement agissantes. Comme les structures observables, elles sont produites par la forme réelle qu'elles sont aussi, nous le verrons, c'est-à-dire par un ensemble de liaisons impossibles à observer en tant que telles, seules réelles et agissantes. Le cas du fonctionnement nerveux, dans lequel « des mouvements très divers et spatialement isolés devront paraître s'harmoniser sans contact », n'échappe pas à la règle. Bref : « Le problème des rapports de l'âme et du corps n'est pas particulier à la psychologie, il existe en physique puisqu'il n'est autre que le problème des rapports de la forme réelle et de la structure visible, et puisque les mouvements des structures visibles, dans la physique contemporaine, ne s'expliquent pas plus, objectivement, que l'harmonisation des phénomènes nerveux. La structure d'un atome, son unité, tout comme la structure et le fonctionnement unifié du cerveau, supposent une « âme » de liaisons inaccessibles à la connaissance » (CC, 38). Nous connaissons donc dit Ruyer, dans la connaissance-observation par correspondance, les fonctionnements constatables *déterminés* par la forme qu'ils sont aussi - en un sens que nous préciserons plus bas -, c'est-à-dire par les liaisons primaires, en tant que telles toujours inobservables.

4 - Conscience et métaphore

Ruyer n'a dès lors, dans les dernières pages de cette première partie de CC, aucun problème pour admettre certains points développés par le spiritualisme, ce qu'on appelle à l'époque la « théorie du cerveau instrument ». Par exemple, il se range derrière cette citation de Dejean : « Il est très exact également que 'le psychisme est ce qui subordonne les fonctions nerveuses et ordonne les mouvements élémentaires en ensembles kinétiques orientés vers un but' » (CC, 39). Il n'a évidemment pas de problème à critiquer, dans la même ligne, l'épiphénoménisme qui réduit tout à un pur fonctionnement, et qui aboutit en dernier ressort à un pur physicalisme de la dépense énergétique. Bien sûr que « la conscience » est efficace, selon Ruyer. Elle « utilise » les structures du cerveau, qui peuvent lui être attribuées en première approche. L'admettre faisait de toute façon partie de ces « décisions ». Mais non moins intéressante est la réserve immédiate que Ruyer émet en même temps contre le spiritualisme : le tort de ce dernier, c'est de penser la conscience comme un esprit *distinct dans l'espace* des structures observables. Autrement dit le tort du spiritualisme, c'est de refuser tout parallélisme : « Le décalage entre l'objet et l'être n'est jamais tel que les états de conscience puissent être conçus comme libres et flottants dans une sorte de dimension métaphysique du réel, le système nerveux n'étant plus qu'un instrument à son service » (CC, 39-40). Par exemple, un homme de tempérament calme, subissant une trépanation, « n'a pas l'impression d'être

un esprit calme qui s'exprimerait bizarrement par la colère, il est en colère ». Ruyer pense de la même façon le cas des phénomènes de mémoire : « Quand je cherche un mot, il n'y a pas d'un côté mon esprit et le mot, de l'autre, mon corps : c'est le mot qui n'est pas donné à mon esprit, à mon être, qu'il soit en lui-même ou qu'il apparaisse comme corps » (CC, 43). Le dualisme est donc injustifié. La conscience n'est pas dit Ruyer un « interrupteur » ou un « contacteur » ; elle « ne joue pas le rôle d'un aiguilleur orientant la circulation et la dépense énergétique et choisissant entre les voies existant par ailleurs ». La seule solution, c'est donc de considérer la « subjectivité comme *étant* les liaisons » (CC, 46), mais des liaisons qui ne peuvent être des parties observables dans l'espace, entre des structures et de même nature qu'elles, des liaisons qui n'ont donc rien à voir avec les liaisons par contact ou de proche en proche que l'on peut observer par exemple comme articulations d'une machine ou d'un objet technique.

La singularité de la position de Ruyer, c'est donc à la fois de rejeter le dualisme, au sens où la conscience serait une entité distincte dans l'espace des structures observables du cerveau, et d'affirmer en même temps la réalité et l'efficacité de cette « conscience », qui ne se réduit pas aux mécanismes observables. Cela revient à adopter *en même temps* un vocabulaire spiritualiste et dualiste, c'est-à-dire un *double langage*, mais le dualisme de Ruyer par lequel la conscience se trouve substantifiée sera *toujours métaphorique*. L'important est qu'il s'agit bien ici de métaphore, puisque la conscience n'est pas une entité distincte, mais que cette métaphore n'est pour autant pas purement verbale, comme s'il s'agissait là d'un simple jeu de langage. Ce qu'il s'agit de caractériser dans le langage – et nous avons évoqué que la philosophie ne peut pas faire autre chose –, et qui partant permet de proposer à l'adresse des scientifiques en particulier une façon de penser distincte du matérialisme, c'est *une certaine manière d'être ensemble, inobservable, de ce qui apparaît comme parties du cerveau, c'est-à-dire un ensemble de liaisons « primaires »*. La forme est un ensemble de liaisons inobservables, du point de vue du système philosophique dans son acception technique rigoureuse ; Ruyer appelle cet ensemble de liaisons « conscience », ou encore « matière vivante », « cerveau vivant », « forme vivante », lorsque le concept s'exprime sous la forme d'un personnage qui a un rôle dans le cadre d'un « geste philosophique » précis.

Partie III – Le monde à l’endroit : la forme comme unité absolue, mode de liaisons, et activité de visée et d’actualisation de potentiel

A – Premier article : Subjectivité et possessions chez Raymond Ruyer³⁰.

« *La conscience, c’est précisément le fait qu’à un moment il faut s’arrêter* »

« Le ‘psychologique’ et le ‘vital’ »

« *La métaphore de la possession est instructive* »

Néo-finalisme

Soit la surface d’une table d’échecs marquée de damiers : elle est définissable *partes extra partes*, chacun des damiers y occupant une portion d’espace de laquelle sont exclus tous les autres. La perception de l’ensemble des damiers et de chacun distinctement est soumise à deux conditions physiques corrélatives. La première, c’est qu’il y ait lieu une interaction énergétique entre les deux corps matériels que sont d’une part la table, qui est composée d’atomes émettant des ondes lumineuses, plus précisément de millions de photons qui impactent successivement, sous la vitesse limite de la lumière, la surface de ma rétine ; et d’autre part mon corps, qui dépense de l’énergie pour réceptionner ces photons puis transporter dans mon nerf optique des molécules jusqu’à l’aire visuelle de mon cortex occipital. La deuxième condition, c’est que je sois à une certaine distance de la surface de la table. A

³⁰ Article pour le livre de Didier Debaise *Philosophies de la Possession*, Presses du Réel, à paraître.

distance tout d'abord, car je ne peux en effet pas voir l'échiquier si j'ai les yeux collés sur la table. A une certaine distance ensuite, car pour percevoir à la fois l'ensemble des damiers et chacun de ceux-ci distinctement, mon œil doit être correctement situé le long d'une « dimension perpendiculaire »³¹. C'est d'ailleurs une « loi géométrique » qu'« il faut toujours un observateur situé dans la n+1ème dimension pour voir à la fois tous les points constituant d'un être à n dimensions »³² : un être bi-dimensionnel ne verrait à ma place qu'une simple ligne, et un être situé dans un hyper-espace à quatre dimensions pourrait bien percevoir tous les points constituant de mon propre organisme, même s'il n'est pas facile d'imaginer ce que serait son « point de vue ». Que mes yeux s'éloignent ou se rapprochent, je ne distingue plus chacun des damiers clairement, ou je discerne seulement certains d'entre eux mais pas leur ensemble. Dans cette physique de la vision, « je » ne suis donc qu'un corps matériel du même genre que la table perçue, et « je » suis parfaitement substituable à un appareil photographique ; plus précisément, comme le dit la théorie de la relativité, « je » suis un « système observateur », qu'un autre observateur pourrait bien voir comme une partie d'espace géométrique.

Soit maintenant le champ de conscience, la subjectivité, le champ visuel, considéré non pas selon les conditions physiques de son obtention, mais *en lui-même*, une fois obtenu. Apparaissent en son sein diverses formes : l'image de l'échiquier avec tous ses damiers bien distincts, mais aussi les images de mon partenaire de jeu, celle du sol, des pièces du jeu, et de mes propres mains. L'essentiel pour Ruyer, c'est de remarquer qu'alors que si je – mon œil – peux bouger autour de la table, modifiant ainsi la vision, je ne peux absolument pas tourner autour de mon champ visuel, je ne peux pas l'observer. Il m'est en quelque sorte impossible d'en sortir. C'est que cette forme, cette étendue sensible n'a pas besoin de moi pour être, nous dit Ruyer. Elle existe immédiatement avec tous ses détails, avec toutes les formes qui se distinguent en elle, sans que pour autant la considération de l'ensemble de celles-ci ait pour condition ni que je sois à distance de la sensation, ni que je dépense de l'énergie. L'étendue sensible n'a pas besoin, pour être telle qu'elle est, d'un point de vue, d'un centre de convergence, d'un « sujet » en ce sens tout physique, qui la percevrait de l'extérieur et qui l'empêcherait de se réduire en un point³³.

³¹ *Néo-finalisme*, PUF, 1952, p. 96 (abrégé NF). Sur l'analyse du champ visuel voir également « Sur une illusion dans les théories philosophiques de l'étendue », *Revue de métaphysique et de morale*, 1932, n°4, pp. 521-527 ; *La conscience et le corps*, PUF, 1937 (abrégé CC) et *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Albin Michel, 1966 (abrégé PCLA).

³² NF, 96.

³³ CC, 54.

Que la sensation ne soit pas à distance ne veut bien sûr pas dire que le « je » soit « au contact » de la sensation, que mes yeux touchent les choses, mais bien que le « je » n'existe pas : il ne s'agit pas d'une « distance 0 », mais bien d'un « néant de distance »³⁴. La sensation visuelle en elle-même n'est donc pas du tout comme un corps matériel, comme une petite photographie déposée dans ma boîte crânienne et regardée à distance par un troisième œil, comme semblait le présupposer la question naïve de certains physiologistes du XVII^e siècle qui demandaient comment on peut voir les objets droits alors que les images sont renversées sur la rétine. Parler d'un sujet, d'un « je » au sens d'un observateur survolant à distance la sensation et qui la constituerait n'est qu'une « métaphore grossière » par laquelle nous mettons, « dans la manière d'être de la sensation, la mécanique de la perception »³⁵. C'est d'ailleurs fort heureux qu'il en soit ainsi note Ruyer, car si la sensation était une photo vue par un troisième œil, il faudrait dans ce cas un quatrième œil pour voir le champ visuel du troisième, et ainsi de suite, à l'infini : où s'arrêterait-on ? La conscience, chez Ruyer, c'est précisément ce qui permet de s'arrêter, d'éviter la « régression à l'infini » d'un « univers sériel »³⁶.

Pourtant, « nous avons l'impression violente, criante, que nous sommes devant notre champ sensoriel, que l'étendue sensible est comme un tableau devant nous et que nous le survolons »³⁷, un peu comme une abeille survole le champ sur lequel elle peut se poser. Et lorsque je me rapproche de la surface de la table pour mieux distinguer les damiers lorsque je commence une partie, j'ai bien l'impression de « mettre au point sur eux » avant d'y disposer les pions. Mais puisque l'étendue sensible, dans son être propre, n'est pas « à distance », cette impression de survol depuis un point de vue extérieur ne peut être qu'une illusion. D'où vient donc celle-ci ? Selon Ruyer, elle est enracinée dans le fait que l'ensemble du champ visuel comprend *toujours* parmi ses détails des images de certaines parties de mon corps à distance des images d'autres corps matériels, par exemple celle de mes mains, celle de la mèche de mes cheveux, ou celle du cercle de mes lunettes, distinctes de l'image de la table d'échecs. Du fait que l'étendue sensible représente notre corps à distance des corps que nous voyons, c'est-à-dire au fond qu'elle symbolise l'une des conditions physiques de la perception, nous sommes tentés de déduire que nous sommes placés devant l'étendue sensible. Mais que le corps du sujet percevant à qui l'œil appartient soit en effet toujours représenté d'une manière ou d'une autre dans l'image totale ne change pourtant strictement rien au fait que le champ visuel *en lui-même* ne soit pas observé à son tour. Son mode d'être le plus primaire est bien d'exister avec tous ses détails immédiatement,

³⁴ CC, 59.

³⁵ CC, 53.

³⁶ NF, 96.

³⁷ CC, 52.

la représentation des corps matériels, percevant et perçus, à distance les uns des autres, n'étant qu'un contenu particulier, important mais malgré tout secondaire, qui nous entraîne à confondre perception et sensation.

Les philosophes idéalistes objecteraient volontiers à Ruyer que si la sensation n'est certes pas à distance d'un sujet considéré comme un système observateur, ou d'un « point de vue » de l'espace géométrique, l'étendue sensible n'en est pas moins constituée par un sujet métaphysique, qui seul peut unifier activement les formes qui vivent dans la sensation et leur conférer une signification, au-delà de la perception mécanique et de ses lois physiques qui ne donnent lieu qu'à une étendue dispersive, pulvérulente et dépourvue de sens – car en effet, je ne vois pas des millions de photons mais bien une table d'échecs qui a un sens et dont la figure est soulignée dans mon champ visuel quand je m'apprête à jouer. La meilleure preuve de l'existence du sujet spirituel à distance et constitutif de l'étendue, n'est-ce pas que je peux inspecter mon champ visuel avant de me rendre chez l'ophtalmologiste, ou bien focaliser toute mon attention sur tel ou tel détail de ma sensation plutôt que sur un autre ? Pour Ruyer, le problème du sens de l'étendue sensible et des formes qui vivent en elles est fondamental, mais la réponse apportée par l'idéalisme, celle d'un sujet métaphysique attentif et réflexif, vecteur de sens et d'unité de l'espace, en propose une solution catastrophique. Il n'y a pas cependant à s'engager dans une interminable discussion théorique pour en évacuer l'hypothèse : il suffit pour cela de constater que les sensations visuelles obtenues suite aux dits efforts d'attention ou d'inspection ne sont pas plus « à distance » d'un quelconque sujet que n'importe quelle autre sensation, et que donc ceux-ci ne changent *strictement rien* à la manière d'être fondamentale de la subjectivité consciente. Que je regarde une horloge pour connaître l'heure ou pour tester ma myopie, je ne suis pas plus « à distance » de mon champ visuel dans un cas que dans l'autre. Au fond, l'hypothèse idéaliste n'est rien d'autre qu'une « sublimation », substituant l'esprit « à l'image de notre corps, qui en reste pourtant le noyau de condensation méconnu »³⁸ : elle commet, malgré toutes les subtilités dont elle se pare, la même confusion que celle des physiologistes naïfs qu'elle se plaît pourtant à dénoncer, victime de la même illusion.

La sensation n'est donc pas donnée, elle n'est relative ni à un point de vue de l'espace géométrique, à un système observateur physique, ni à un sujet métaphysique et spirituel. Elle n'a donc besoin, en aucun sens, d'être perçue pour être, contrairement à ce qu'avance la célèbre formule de Berkeley. La conscience « est, vue »³⁹, immédiatement, dans un « néant de distance », elle n'est donnée à rien ni à personne. Elle existe en elle-même et c'est tout : c'est

³⁸ CC, 53.

³⁹ *L'embryogénèse du monde et le Dieu silencieux*, 1983, inédit.

un être *en soi*. Elle ne voit rien, car elle n'a pas d'yeux pour voir, elle est vision. Si ce champ visuel, c'est bien une subjectivité, alors il faut dire que c'est une *subjectivité sans sujet*, non moins qu'une *auto-subjectivité, un self-enjoyment* (« auto-jouissance ») comme le dit Whitehead à propos de son « entité actuelle ». Etre étendu et avoir une sensation extensive, c'est donc la même chose, contrairement à ce qu'avance la thèse idéaliste. Et Ruyer va multiplier cette utilisation simultanée des métaphores et des paradoxes. Ainsi la sensation visuelle « se voit elle-même », elle est « auto-vision », sans avoir pourtant d'yeux pour se voir à distance. Elle est « auto-survol », mais sans se survoler à la manière dont l'abeille survole le champ de fleurs. Et c'est ici la première manière dont résonne la question de la « possession » chez Ruyer, lorsqu'il écrit que la sensation visuelle est une *auto-possession*, qu'elle *se possède elle-même*, mais qu'elle est une *possession sans possesseur* : « La conscience n'implique pas du tout une appartenance à X. La distinction que tout le monde avoue indéfinissable entre un état de conscience 'sans propriétaire' ou 'avec propriétaire' est en effet inexistante »⁴⁰.

En avançant que le champ de conscience est une subjectivité sans sujet, Ruyer rejoint la tradition empiriste et sa conception de l'expérience immédiate. Mais pour lui, une telle description du champ visuel appelle également un renouvellement de notre conception de l'espace. Car la conscience, la subjectivité, est justement une étendue, un espace, une surface en l'occurrence : ce n'est pas un point. Puisque cette surface n'est pas relative, qu'elle existe immédiatement avec les détails variés qui la peuplent, Ruyer l'appelle *surface absolue*. Quelles sont ses caractéristiques et en quoi diffère-t-elle donc d'une surface physique comme la table d'échecs, définissable *partes extra partes* par un observateur extérieur ?

L'important est d'abord de bien remarquer que le champ visuel est toujours constitué d'une multiplicité de détails, de formes sensibles. Multiplicité indéfinie bien sûr, mais multiplicité toujours : même dans le cas rarissime et simplifié où je regarde tête renversée un ciel bleu, la forme de la nappe colorée occupe presque tout le champ visuel, mais apparaît également dans le champ visuel l'image du cercle de mes lunettes et celle de l'ombre de mes sourcils. Le point capital est ensuite que le champ visuel est toujours une surface immédiatement *unitaire*. Dans le cas de la sensation où apparaît la forme de la table d'échecs avec tous ses damiers bien distincts, c'est immédiatement que ceux-ci existent ensemble : le champ visuel est donc un *espace réalisant immédiatement l'unité d'une multiplicité*. La sensation est « une, multiple », être-ensemble de la variété de formes qui sont en elle. C'est un espace que Ruyer appelle en ce sens « *unitas-multiplex* », pour marquer le contraste avec l'espace définissable « *partes extra partes* ». Cela signifie deux

⁴⁰ CC, 63.

choses relativement au statut de l'*unité* dans la surface absolue. Premièrement, que la considération de l'ensemble des détails est *immanente*, qu'elle n'est pas relative à un point de vue extérieur, puisque la sensation n'est pas à distance. Autrement dit, c'est un espace qui est non seulement un *être* en soi, mais aussi un être, *par soi*. Deuxièmement, cela revient à dire que l'unité absolue en quoi elle consiste n'implique pas la sommation successive de chacun des détails d'abord considérés séparément, puisque ceux-ci sont *immédiatement ensemble*. Dans l'étendue sensible donc, « c'est une illusion de croire que chaque détail est en lui-même isolé de l'ensemble, comme un prisonnier dans une cellule, et que seul notre regard spirituel, qui se promène de détail en détail, à la manière d'un visiteur, peut les mettre en relation »⁴¹.

Pour symboliser cette unité absolue, Ruyer va jouer à nouveau la carte de la métaphore. Il va continuer à employer le mot « je », mais en le mettant systématiquement *entre guillemets*. Comment d'ailleurs faire autrement qu'utiliser cette notation symbolique, ces métaphores et ces paradoxes pour caractériser l'existence en soi et l'unité absolue par soi ? La philosophie, si elle entend parler d'autre chose que de l'espace géométrique, doit en effet y réussir à l'intérieur d'un matériau, le langage, dans lequel elle doit inventer et qui reste pourtant attaché à ce dernier, pour qui les noms symbolisent des parties séparées et l'unité une sommation de proche en proche⁴². Au delà de l'invention terminologique, il faut donc en quelque sorte tordre la structure et la syntaxe du langage usuel. « Je », qui n'a rien à voir avec un sujet, désigne donc d'abord l'unité absolue d'une multiplicité que réalise la forme en soi. « Je », sorte de « personnage conceptuel » pour le dire comme Deleuze et Guattari⁴³, suis doué d'*ubiquité* puisque « je » suis en même temps à tous les endroits du champ visuel dont « je » parcours tous les détails sans aucune vitesse limite et sans dépenser d'énergie pour y propager de proche en proche un quelconque regard, « violant les lois de la relativité »⁴⁴. Comme cette unité absolue est unité *d'une multiplicité*, Ruyer va surtout parler de *domaine* unitaire en survol absolu, dont « je » suis le maître, et relativement auquel « je » suis comme Dieu⁴⁵.

⁴¹ CC, 61.

⁴² Cela vaut du moins si l'on considère que l'activité philosophique est inséparable de l'écriture et donc du langage. Voir A-N. Whitehead, *Modes de pensée*, Vrin, 2004.

⁴³ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1990. L'univers de Ruyer est rempli de personnages inouïs. Par exemple NF, 82, 92 ; « Expériences mentales sur la mort et la vie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1953, n°3, pp. 237-263 ; et bien sûr *La Gnose de Princeton*, Fayard, 1974.

⁴⁴ NF, 99.

⁴⁵ NF, ch. 20.

Mais comment, justement, caractériser plus précisément la multiplicité dans un espace réalisant l'unité immédiate d'une multiplicité tel que le champ visuel ? Comment concevoir le mode d'existence de la multiplicité, c'est-à-dire des détails de la sensation, des différentes formes qui composent le champ visuel et qui sont en lui ? Et comment, d'autre part, envisager le type de rapport entre l'unité et la multiplicité dans ce domaine absolu ?

D'abord, puisqu'il y a unité absolue, les détails ne sont « pas vraiment *autres* les uns pour les autres, puisqu'ils font tous ensemble ma sensation qui est une »⁴⁶. Il n'y a donc pas d'« ailleurs absolu » dans la surface absolue. Relativement au « je », les détails sont tous « là » en même temps. Ce qui implique que les formes qui sont dans la sensation ne sont pas du tout comme des parties strictement localisées dans des portions d'espace géométrique, d'abord distinctes puis réunies ensuite, mais appartiennent d'emblée au même espace indivisible dont l'unité n'est pas obtenue par totalisation. Par exemple, s'il y a deux triangles sur un écran et que l'on y fait apparaître des points, ceux-ci sont localisés ici ou là seulement « parce qu'ils font partie d'un ensemble *per se* »⁴⁷. Autrement dit, la sensation n'est pas un espace géométrique, définissable *partes extra partes*, dans lequel s'applique le principe de « simple localisation » des parties⁴⁸.

Le domaine unitaire n'écrase pourtant pas du tout les formes qu'il comprend : la sensation réalise dit Ruyer une sorte d'« intégration sans mélange »⁴⁹. Car en effet, les détails de la sensation sont bien, au sein du champ visuel dans son ensemble, parfaitement *distincts* : l'image de la table d'échecs ne se confond pas avec celle de mon partenaire de jeu. Autrement dit le « je » n'empêche pas du tout qu'il y ait « extériorité et distinction réciproque de parties » et ceci « malgré l'absence de tout centre de perspective »⁵⁰. Sur la surface absolue, les multiples détails de la sensation visuelle sont donnés ensemble *comme distincts* de manière immédiate : « ordre et rapports multiples sont donnés immédiatement dans une unité absolue qui n'est cependant pas une fusion ou confusion »⁵¹. Les détails sont donc à la fois délocalisés, puisque le « je » est partout et que la sensation n'est pas considérée *partes extra partes*, et localisés relativement à l'unité absolue du champ visuel.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *CC*, 62.

⁴⁸ A-N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, 1926.

⁴⁹ *PCLA*.

⁵⁰ *CC*, 57.

⁵¹ *NF*, p. 99.

Soit à présent la seule image de la table d'échecs. N'est-ce pas aussi pour son compte une surface, une forme, une figure absolue, puisqu'elle existe immédiatement avec tous ses détails ? Pas plus que je ne peux tourner autour du champ visuel dans son ensemble, je ne peux tourner autour d'elle : elle n'est pas à distance d'un œil, et elle existe immédiatement avec tous ses détails sans qu'un point de vue extérieur à elle ne dépense de l'énergie pour agréger ceux-ci de proche en proche. En ce sens, c'est une forme ou une figure absolue, qui « ne se perd pas de vue »⁵². A-t-elle comme le champ visuel lui-même une unité absolue ? En un sens oui, pour les deux raisons précédentes, mais pas exactement non plus, puisqu'elle n'existe que dans la sensation d'ensemble et par l'unité du « je » à qui elle appartient de manière indivisible, qui la localise en son sein ici plutôt que là. Considérée en dehors de ce champ, c'est une abstraction, et d'ailleurs, la grande différence entre l'image de la table et le champ visuel dans son ensemble, c'est que celui-ci n'a pas de bords, qu'il n'est lui-même jamais comme une figure sur un fond, alors que l'image de la table se détache de l'image du sol ou de celle du mur - et c'est d'ailleurs bien ce qui fait qu'elle est distincte.

Comment rendre compte à la fois du fait que les détails de la sensation ne sont pas des parties d'espace géométrique tout en étant localisés en elle, et qu'en même temps ils partagent l'absoluité ontologique de celle-ci d'une manière seulement partielle ? Ruyer va inventer, aux alentours de 1940, une série de concepts tout à fait extraordinaires pour répondre à ces problèmes⁵³. Il va envisager que la conscience a un caractère *colonial*, que c'est une sorte d'empire, une hiérarchie d'autres formes absolues subordonnées. Elle n'est donc véritablement composée que d'autres formes elles-mêmes absolues, et pas de parties d'espace géométrique. Dans ce cadre, la subordination de certaines formes à l'unité de la conscience peut être conçue comme concomitante d'une *perte partielle d'individualité* des premières - et seulement partielle, sinon la fusion serait totale et ces formes ne seraient plus distinctes dans le champ visuel. La sensation dans son ensemble est donc pleine d'« étages divers »⁵⁴, ce n'est pas du tout comme si l'on passait sans degrés des photons - que les instruments des physiciens n'ont d'ailleurs jamais permis d'observer un à un et qui ne sont des particules qu'à l'instant de leur impact sur la rétine -, à l'image totale bien nette. L'image de la table est plus individualisée dans le champ visuel lorsque sa figure y est soulignée et en occupe la plus grande partie tandis que je dispose les pièces de jeu sur

⁵² CC, 99.

⁵³ « L'individualité 1 et 2 », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3 et 4, 1940, pp. 286-304 et 386-410. Voir aussi NF, ch. 10, et *Eléments de psycho-biologie*, PUF, 1946, ch. 4 (abrégé EPB).

⁵⁴ « L'individualité 2 », 396.

l'échiquier, que lorsqu'elle apparaît comme un détail insignifiant lorsque je parle avec mon partenaire de jeu.

Tout ceci a pour conséquence d'amener Ruyer à penser à *la fois* que les formes sont absolues et que leur degré d'individualité est susceptible de varier. S'il avance qu'une telle conception revient à abandonner le caractère « monadique » de l'être, c'est en raison du fait que les monades de Leibniz, rappelons-le, sont unes et pas unes *plus ou moins*, mais aussi parce qu'elles sont « sans portes ni fenêtres ». Or pour Ruyer, l'individualité *plus ou moins* des formes absolues est aussi ce qui permet d'apporter une réponse au problème philosophique qui le hantait depuis les années 20, celui des liaisons. Dans sa thèse, il avait d'ailleurs déjà avancé l'idée que la forme, ou l'être, est un ensemble de liaisons⁵⁵. Car en effet, puisque les détails du champ visuel sont immédiatement ensemble comme distincts, que l'unité n'est pas extérieure à la sensation, et que les détails de la sensation ne sont pas des parties d'espace géométrique, il faut bien que celle-ci ait en elle-même ses liaisons, et il n'est pas possible de concevoir que ces dernières soient « entre » les détails - ce qui d'ailleurs évite une nouvelle « régression à l'infini », car « entre » des parties d'espace géométrique il ne peut y avoir que d'autres parties, qui doivent donc être liées à nouveau... Il faut bien s'arrêter. La conception selon laquelle les formes absolues subordonnées ont cédé au domaine unitaire en survol absolu une part de leur individualité est pour Ruyer la seule façon de comprendre les liaisons comme des sortes de « superpositions » immédiates des détails du champ visuel.

Mais il faut revenir au « je » : puisqu'il y a unité immédiate de l'ensemble des détails, il y a aussi unité immédiate des liaisons, et il n'y a donc évidemment pas plus de collection, de sommation de proche en proche de celles-ci qu'il n'y en a des formes subordonnées. Il ne s'agit donc pas (seulement) de jouer les relations internes contre les relations externes. Car en aucune manière l'unité ne saurait en effet résulter des liaisons primaires, ou désigner un quelconque effet « émergent » de leur réunion. Au contraire pour Ruyer, et pour le dire comme I. Stengers⁵⁶, le « je » *requiert* la perte d'individualité des formes subordonnées dans des « liaisons primaires ». Les liaisons *ne sont donc pas les conditions* du « je », qui les constitue comme ses propres réquisits. Ruyer va dire pour cette raison que le « je » est ainsi un *mode de liaisons primaires*, un mode d'être-ensemble s'imposant aux détails du champ visuel. Comme le « je » n'occupe pas un point de l'espace géométrique, il faut concevoir que ce mode de liaisons *possède* à la fois chacun de ceux-ci en leur intérieur, et les possède tous ensemble immédiatement. Voilà pourquoi le terme de « superposition », pour caractériser les liaisons primaires, est bien sûr une nouvelle métaphore,

⁵⁵ *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Alcan, 1930.

⁵⁶ *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, 2002.

puisque celles-ci sont localisées *et* délocalisées, tout comme les détails. Ce mode de liaisons qu'est la forme vraie en tant qu'être colonial réalisant immédiatement l'unité d'une multiplicité, Ruyer écrit encore que c'est l'« *aséité* » du domaine absolu⁵⁷, sa « *consistance* »⁵⁸, et qu'il est toujours *singulier*⁵⁹.

A travers ces concepts de colonie, d'individualité à degré variable des formes, et de mode de liaisons primaires, la question de la « possession » résonne une seconde fois dans la philosophie de Ruyer. Ces concepts permettent en effet d'exprimer la multiplicité, la relation entre l'unité et la multiplicité, et d'enrichir la conception de l'unité dans la forme absolue, sur le registre de l'être et de l'avoir. « Je », unité absolue métaphorique de la sensation, maître du domaine, possède donc les détails, mais « je » suis « substantiellement indéfinissable ». « Je », n'étant pas à distance de la sensation, ne possède pas les détails par une relation externe ou transcendante, comme un sujet substantiel pour qui la possession ne changerait rien, et dont les propriétés seraient comme des prédicats inclus dans la notion : « Je participe » à, et « je » « suis modifié » par les détails⁶⁰. Sinon, il n'y aurait pas *des* détails distincts dans le champ visuel : « Psychologiquement, le fait que la table, ou la machine, ou la maison, apparaît comme sensation familière dans la conscience, donne à la possession quelque chose d'absolu et d'immédiat, et, par suite, la possession modifie toujours le possesseur »⁶¹. Ici, c'est la structure prédicative du langage, qui prolonge la nomination symbolisant des parties d'espace géométrique pour faire des relations entre celles-ci de simples propriétés externes, qui est mise à mal par les métaphores de Ruyer. Mais pour autant, la métaphore n'est pas « purement verbale », elle n'est pas un jeu de langage mais le second trait d'un personnage conceptuel : « je » ne consiste en effet pas seulement dans ces détails, ou dans un effet émergent de leur somme, puisque « je » suis une véritable unité qui s'impose aux formes subordonnées, qui les requiert. Sinon, les détails ne seraient pas *mes* détails. Loin des deux

⁵⁷ *EPB*, 17.

⁵⁸ *NF*, 111.

⁵⁹ *NF*, 115. Ruyer pense les liaisons primaires que sont la conscience grâce à une analogie avec les liaisons covalentes des atomes dans les molécules telles qu'elles sont envisagées par certains travaux de chimie quantique. Il s'agit bien d'une analogie et en aucune manière d'un retour au physicisme refondé par la mécanique quantique : le champ de conscience est à la fois *microscopique* en ce sens que ces liaisons sont analogues à celles des liaisons entre atomes au sein de la molécule, et *macroscopique* en ce sens que pour ce qui concerne la sensation, ces liaisons ne doivent rien aux atomes et aux molécules, pas plus qu'elles ne les concernent, en ce qu'elles existent à *la propre échelle* de la sensation, celle du « je » et des formes sensibles qui lui sont subordonnées.

⁶⁰ *NF*, 116.

⁶¹ *Ibid.*

extrêmes leibnizien et atomiste, « je » consiste en un mode singulier de liaisons primaires, par lesquels les détails, qui sont eux mêmes des formes absolues semi-aliénées et à l'individualité atténuée, sont possédés chacun de l'intérieur et tous ensemble immédiatement. Il faut donc en conclure qu'« avoir une sensation visuelle, c'est en même temps l'être », ou encore que la sensation « réalise la synthèse de l'être et de l'avoir »⁶², c'est-à-dire que « je » suis ce que l'on pourrait appeler un *mode de possession*.

Reste à comprendre en quoi le champ visuel est intégration non seulement sans mélange mais aussi signifiante ; pourquoi donc la conscience est telle unité absolue s'imposant aux formes qu'elle se subordonne en faisant varier le degré d'individualité de celles-ci, pourquoi elle consiste en tel mode « colonial » de liaisons redistribuant sans cesse la géographie de son empire. Pourquoi donc la conscience est bien une subjectivité, au sens d'un être *pour soi* et dont la consistance est *sensée*. Afin d'apporter une réponse plus intéressante que celle de l'idéalisme à l'important problème que ce dernier envisage, Ruyer commence par considérer que la conscience n'est pas seulement l'étendue sensible avec ses liaisons, formée et actualisée, mais qu'elle a aussi à voir avec la *formation* des formes, avec l'établissement de nouvelles liaisons, bref qu'elle ne concerne pas le monde tout fait mais aussi le monde « en train de se faire ».

Soit un exemple très simplifié⁶³. Imaginons par exemple un chat voyant un morceau de viande situé dans un pré voisin de celui où il se trouve lui-même, séparé de ce dernier par une petite clôture de barbelés. Et considérons la trajectoire du chat qui réussit à manger la viande après avoir sauté les barbelés, apparaissant *in fine* comme le trajet le plus économique. Ce que Ruyer appelle le *domaine unitaire d'action* est constitué des formes du milieu extérieur, correspondant aux figures absolues de la sensation, sur lesquelles « je » peux agir et que « je » domine donc en ce qu'elles existent toutes immédiatement ensemble dans ce domaine : les barbelés, la viande, les étendues intermédiaires. Ce domaine d'action est donc une colonie, un espace *unitas-multiplex*, comme la sensation visuelle. L'action, c'est « l'acte dans son accomplissement réalisé dans le domaine unitaire »⁶⁴, observable à distance comme mouvement accompli par le chat considéré comme un corps matériel, qui passe entre les barbelés ou les saute, et mange le morceau de viande. La

⁶² *Ibid.*

⁶³ *EPB*, ch. 9 ; Voir aussi « Le 'psychologique' et le 'vital' », *Bulletin de la société française de philosophie*, 1938, pp. 159-193 (abrégé PV) ; « Métaphysique du travail 1 et 2 », *Revue de métaphysique et de morale*, 1948, n°1 et 2, pp. 26-54 et 190-215 (abrégé MT) ; *NF*, ch. 1, 2, 11.

⁶⁴ *EPB*, 233.

physique classique définit cette action comme une énergie multipliée par un temps. Une fois l'acte accompli, le domaine s'est différencié, formé, augmenté de la trajectoire du chat. Or dit Ruyer, ce trajet accompli, *considéré en lui-même*, et non selon les conditions physiques de l'exécution du mouvement et des flux d'énergie, ne peut pas être compris comme un enchaînement de causes mécaniques *a tergo*, réductible à des poussées de proche en proche ou à des chocs, ainsi que le conçoit le behaviorisme. L'animal « marche plutôt en éclairé », et si on l'empêche matériellement d'accomplir son trajet, il n'en avait pas moins *déjà* résolu le problème. L'acte est donc un « effort *le long* du temps »⁶⁵ : il y a avant comme après l'acte existence-ensemble de diverses trajectoires possibles, remplissant les « blancs » dont l'espace qu'est le domaine d'action est comme gonflé. Ces trajectoires possibles ne sont donc pas exclusives les unes des autres et ne sont localisées que relativement à l'unité du domaine d'action. Celles qui ne sont finalement pas accomplies existent avant l'acte en tant que possibles et subsistent virtuellement après l'acte, jouant le rôle du fond derrière une figure⁶⁶. Celle qui est accomplie est localisée dans le domaine parce qu'elle résulte d'un *choix*, et non de simples poussées mécaniques. Plus encore, l'animal est bien sûr capable de créer des moyens, de faire des détours, de passer entre les barbelés ou de sauter la clôture, alors qu'une balle lancée contre un mur rebondit sur celui-ci, elle n'invente aucun moyen pour passer par dessus et continuer son trajet de l'autre côté.

Mais qui donc « travaille » ? Qui choisit parmi les possibles, invente et agit ? Le corps de l'animal, à distance de l'action ? Un petit animal travailleur tapi dans l'ombre du premier ? Une deuxième paire de jambes cachée quelque part dans la première ? Pas plus qu'il n'y a de troisième œil à distance du champ visuel, il n'y a aucun sujet à distance de l'acte, qu'il soit organique ou spirituel - puisque les deux sujets peuvent être évacués l'un comme l'autre exactement pour la même raison, le second n'étant qu'une sublimation du premier. L'illusion de l'acteur censé être l'auteur de l'action a d'ailleurs le même motif que celle du troisième œil à distance du champ visuel : parce que notre sensation visuelle, dont les figures correspondent aux formes composant le domaine unitaire d'action, représente notre corps à distance des autres corps du milieu extérieur, c'est-à-dire qu'elle symbolise certaines conditions du mouvement physique, nous en déduisons que l'action en elle-même doit être « à distance » et qu'elle est mouvement physique en son être. Mais là aussi, c'est une confusion. L'action consciente et subjective est auto-activité, activité sans acteur, sans bras ni jambes, auto-possession et domaine absolu de survol. Elle n'a pas besoin d'un sujet pour exister *en soi* comme différenciation et formation, comme choix parmi un ensemble de possibles coexistants. C'est la

⁶⁵ EPB, 226.

⁶⁶ PV, 167.

forme, l'être, la conscience, la subjectivité, le « je » qui se forme et se différencie tout seul, tel un clavier qui jouerait sans pianiste. Et le « je » renvoie également, comme pour la sensation, aux liaisons qui ici s'improvisent sur un mode dont il exprime l'unité et en quoi consiste l'acte comme redistribution coloniale, sans pour autant réduire ce dernier à n'être qu'un prédicat du « je » : les actes sont bien *des* actes, qui ne fusionnent pas complètement avec le « je », mais ils sont bien en même temps *ses* actes. Le « je » se fait en faisant⁶⁷.

Comparée à celle de l'étendue sensible formée et actualisée, la considération du domaine unitaire d'action permet surtout, et c'est le point capital, d'envisager que le survol de la forme consciente par elle-même est aussi bien *temporel* que spatial : puisque le « je » anticipe, puisque l'acte en lui-même ne se déroule pas selon une causalité physique, mécanique ou dynamique, ne voyant pas plus loin que le bout de son nez, Ruyer estime que le « je » n'est plus seulement doué d'ubiquité mais aussi d'une sorte d'*éternité* relativement au domaine absolu. Le morceau de viande, comme les barbelés, parce que ce sont des formes existant dans le domaine d'action avant l'acte, comptent avant d'être présents⁶⁸, avant que d'être rencontrés physiquement par le chat considéré comme un corps matériel. Est-ce à dire que le morceau de viande dans la conscience est la cause et le sens de l'acte ? Ce ne sera définitivement plus la réponse de Ruyer après son livre de 1937. C'est bien pour lui *le souvenir ou l'idée de se nourrir*, la tâche ou l'« œuvre à faire », pour le dire comme Souriau, qui doit être considérée comme agissante, comme une « cause » de l'acte. C'est cette idée qui confère à l'unité du domaine absolu et au mode de liaisons en quoi celle-ci consiste sa signification. Le morceau de viande, qui apparaît dans le champ visuel du chat avant l'action, n'a pour seul rôle que d'appeler, d'évoquer l'idée ou le souvenir de manger : il déclenche, mais il ne cause pas la trajectoire du chat. Que le but à atteindre soit actualisé dès le départ de l'action est de toute façon bien loin d'être systématique : l'artisan qui a marqueté la table d'échecs n'avait pas devant ses yeux une première table qu'il s'agissait de reproduire, et l'artiste devant son tas de glaise visualise encore moins la future statue : c'est l'idée ou le souvenir d'une table d'échecs, c'est l'idée du tableau à faire qui guide l'action, l'autodifférenciation du champ de conscience qui se prolonge lui-même dans la formation de la table ou de la sculpture, puis ensuite dans la table et la sculpture matérielles, qui ont un sens parce qu'elles actualisent ces souvenirs

⁶⁷ Ce qui n'est pas sans constituer un paradoxe philosophiquement très important, n'ayant rien à voir avec le pseudo-paradoxe justifiant le recours au sujet. Ce sera pour Ruyer le point de départ d'une théologie n'aboutissant pas du tout à un Dieu Créateur supprimant la liberté des êtres. Voir *NF*, ch. 20 ; *MT 2*, 208-214 ; *Dieu des religions, Dieu de la science*, Flammarion, 1970.

⁶⁸ *PV*, 160.

ou ces idées. On peut maintenant comprendre que ce sont ces idées et ces souvenirs qui donnent à la conscience du chat avant l'action sa consistance, qui expliquent les variations figure/fond au sein du champ visuel de l'animal qui aperçoit la viande, et qui confèrent à l'unité de la sensation sa signification.

Pour faire une place dans sa philosophie au souvenir de manger, à l'idée de la table d'échecs ou à la valeur de beauté impliquée dans l'idée d'une sculpture « à faire », Ruyer va concevoir une « transversale métaphysique », ce qu'il appelle aussi un *potentiel*, lui permettant de penser les idées, les souvenirs et les valeurs comme des « êtres » logés dans ce qu'il appelle la « région du trans-spatial »⁶⁹. Ce potentiel n'a rien de matériel ou d'une matière en puissance : il est constitué d'êtres trans-spatiaux qui s'emparent, qui *prennent possession* de la forme actualisée, véritables causes de ses différenciations, et seuls à même de conférer un sens et une véritable *nature* à la subjectivité. Lorsque les damiers apparaissent bien distincts dans le champ visuel du joueur, c'est que s'empare du « je » l'idée, le souvenir d'une partie d'échecs. Lorsque le sculpteur commence à faire sa statue, c'est la valeur du beau qui prend possession de « lui ». Ce n'est donc pas seulement le clavier qui est sans pianiste, c'est la mélodie qui se joue elle-même. Par ailleurs, le plan spatio-temporel n'est selon Ruyer qu'une « mince couche » actualisant les idées et les mémoires individuelles, et au-delà les essences et les valeurs, mais n'épuisant jamais celles-ci : la valeur du beau est toujours plus que les actions de sculpter actuelles et les œuvres d'art dans lesquelles ces subjectivités se prolongent elles-mêmes, et le souvenir de manger, pas plus que les essences qu'il implique, ne se réduit à la multitude existante des trajectoires que tous les animaux ont effectuées pour se nourrir. Considérés en eux-mêmes, les êtres du trans-spatial peuvent être conçus selon le principe d'identité numérique des semblables, ce qui leur confère un degré d'éternité et d'ubiquité plus fort que les formes absolues actuelles, toujours numériquement distinctes : ainsi le même souvenir de manger peut s'actualiser dans une infinité de trajectoires accomplies par l'animal, et la même valeur du beau dans une liste infinie d'œuvres d'art. Ces êtres peuvent également, pour ceux qui sont en tout cas les plus éloignés du plan de l'espace-temps, tels que les essences et les valeurs, subsister dans la région trans-spatiale sans être pour autant actualisés, à la façon dont l'essence de la beauté, comme une couleur, peut être « mise en réserve » sans qu'aucune sculpture ne l'actualise, alors que les mémoires et les idées individuelles, qui sont autant d'« autres-je », disparaissent pour toujours en même temps que l'individualité qui les porte.

⁶⁹ « Le domaine naturel du trans-spatial », *Bulletin de la société française de philosophie*, 1948, pp. 133-165 ; *Le monde des valeurs*, Aubier, 1948 ; *NF*, ch. 12.

Cette sorte de néo-platonisme de Ruyer se veut pourtant moins « mythique » que l'original. Quel que soit en effet leur degré de proximité d'avec la forme subjective actualisée – la valeur de beauté est plus « lointaine » de la sculpture que le souvenir de manger ne l'est de la trajectoire du chat –, les êtres du trans-spatial ne ressemblent en effet *jamais* aux formes actualisées qui n'en sont donc aucunement des copies, et il ne faut pas penser leur mode d'être propre comme identique à celui du champ visuel ou du domaine unitaire d'action. C'est pourquoi si le potentiel est « plus riche » que l'actuel, non seulement ce n'est pas la même monnaie qui a cours dans la région du trans-spatial et dans le monde des formes actualisées, mais le point d'arrivée de l' « activité finaliste » n'est jamais donné d'avance. Le « néo-finalisme » de Ruyer ne rejoue pas les anciennes « causes finales », et n'est pas un préformationnisme : l'actualisation est toujours un véritable enrichissement. Le souvenir de manger n'indique pas sous la forme de quelle trajectoire le domaine d'action qu'est le chat va se différencier, ni la manière dont l'animal sautera les barbelés, pas plus que l'essence du beau ne décide d'avance comment le sculpteur sculpte. Se souvenir, actualiser une idée, se conformer à une essence, à une valeur ou à une norme, contempler même, c'est donc bien toujours *se* différencier. S'il faut bien *penser* les êtres trans-spatiaux comme proprement distincts des formes actualisées, au-delà du plan de l'espace-temps, et si la métaphore « régionale » n'est ainsi pas seulement verbale, ces êtres ne peuvent pourtant exister *actuellement*, empiriquement, que dans l' « ici-maintenant-je » de la subjectivité. La réciprocité est telle que les êtres trans-spatiaux les plus proches du plan de l'espace-temps peuvent d'ailleurs être modifiés en participant à ce dernier, et même en sortir, lorsque par exemple un souvenir d'échiquier émerge de la toute première réalisation d'un jeune artisan. La troisième résonance de la question de la possession dans la métaphysique de Ruyer, selon laquelle le potentiel s'empare des formes actualisées, s'accompagne ainsi d'un troisième trait du personnage conceptuel : le « je » est la *visée subjective des êtres trans-spatiaux autant que l'effort d'actualisation*, effectuant une véritable « succion » du domaine naturel du trans-spatial afin de s'y « aboucher », conférant ainsi une signification à l'auto-possession et au mode de possession en quoi il consiste, causant ainsi *lui-même* sa propre différenciation. La subjectivité, la forme, n'est ainsi pas une substance, et n'est donc jamais comme telle complètement actualisée : c'est une activité, et seule l'activité est véritablement *actuelle* chez Ruyer. « Je » ne suis *libre* et créateur, ne me possède moi-même et ne suis ce que « je » possède, que parce que « je » suis l'effort de me laisser posséder par ce qui n'est pas « moi », et qui fait de « moi » un être valable et sensé.

B – Deuxième article : Le rituel de l’embryon et l’appel de l’espèce

Raymond Ruyer, *Eléments de psycho-biologie*, PUF, 1946, 292 p⁷⁰.

Ruyer entend penser *véritablement* sous la contrainte de l’épigenèse, c’est-à-dire de l’inexistence avérée des structures observables de l’organisme dans les cellules germinales et dans l’œuf, et ceci dès le départ de l’interprétation qu’il propose du développement embryonnaire. Celle-ci se déploie dans les premiers chapitres des *Eléments de Psycho-biologie* publiés par Ruyer en 1946. Cet ouvrage constitue à la fois le premier livre de Ruyer consacré aux formes vivantes, et la première exposition complète de son système philosophique⁷¹. Accepter vraiment l’épigenèse, cela implique avant tout de rejeter la théorie préformationniste de l’œuf-mosaïque, qui envisage que le germe contient les structures du futur organisme en miniature. De toute façon, l’aspect du développement d’un multicellulaire, qui est de type o donne O, O étant o’o’’o’’’, interdit de considérer celui-ci comme un simple découpage. Cela implique ensuite de rejeter tout déterminisme génétique, qui ne peut jamais être pour Ruyer qu’une nouvelle version, confuse et magique, de la théorie de l’œuf-mosaïque. Le problème du « passage étroit », qui avait occupé Darwin puis Weissman, est ainsi mal posé si l’on entend le résoudre par des explications basées sur des correspondances spatiales entre des structures observables. La formation, pour Ruyer, ne peut pas être pensée comme un simple fonctionnement « de proche en proche », comme une cinématique de petites briques matérielles, ce qui signifie que les structures observables de l’organisme ne peuvent pas s’expliquer par l’assemblage d’éléments spatiaux préexistants, quel qu’ils soient et quel que soit leur degré de ressemblance apparente avec les premières.

L’épigenèse n’est pourtant pas l’unique point de départ de Ruyer. En effet, il est évident à ses yeux que la ressemblance des individus d’une même espèce à travers l’hérédité oblige à considérer le développement comme une véritable répétition. Comment donc concilier sans paradoxe une différenciation authentique et une vraie répétition, c’est-à-dire l’épigenèse et la ressemblance des organismes ? Dans les *Eléments*, Ruyer va partir de la répétition et envisager qu’il faut, pour comprendre le développement

⁷⁰ Article soumis à “Critique” pour le numéro spécial sur la forme dirigé par T. Hoquet.

⁷¹ Le second ouvrage de Ruyer consacré exclusivement aux formes vivantes et à la biologie est *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958. Le système philosophique de Ruyer s’exprime également dans l’immédiat après-guerre dans *Le monde des valeurs*, Aubier, 1948 ; et surtout dans *Néo-Finalisme*, PUF, 1952.

embryonnaire, concevoir qu'une *mémoire organique* agit comme une force structurante de celui-ci⁷². Cette mémoire comprend selon Ruyer en premier lieu des *thèmes* d'organes. Le développement procède en effet tout d'abord par de simples ébauches ou esquisses, tête-queue, ventre-dos, la détermination des organes apparaissant ainsi comme un souvenir ou une idée qui se précise : patte d'abord, dans le bourgeon, avant que d'être la gauche ou la droite. La mémoire est d'abord constituée de ces thèmes, dont la ressemblance des embryogénies de diverses espèces et la présence d'ébauches d'organes ancestraux dans le développement, sur lesquels Haeckel avait insisté, conforte selon Ruyer l'hypothèse. Il faut donc penser le développement sur un mode *analogue*, ce qui ne signifie pas du tout identique pour Ruyer, à celui d'une personne possédée par ses souvenirs. Le développement est « proustien ». Ruyer envisage en second lieu cette mémoire bien au-delà des thèmes d'organes, et conçoit ainsi que des *essences spécifiques* sont impliquées par les thèmes d'organes. Le développement embryonnaire, c'est donc l'espèce qui passe dans le plan de l'espace-temps.

Les thèmes mnémiques et les essences spécifiques appartiennent à ce que Ruyer appelle de manière générique, bien au-delà du cas de ce qui intéresse la seule biologie, le *potentiel*. Il faut penser dit Ruyer, que les mémoires et les essences sont des sortes d'« êtres », et que les structures observables qui les incarnent dans l'espace et le temps ne les épuisent jamais et n'en sont qu'une « mince coupe ». Par ailleurs, Ruyer pense ces êtres, comme tels et dans leur mode d'être propre, comme différant en nature des structures actualisées de l'organisme, incarnées dans l'espace et dans le temps, que les biologistes observent. Ainsi, l'idée ou le souvenir de patte n'est pas identique à la patte observée, mesurée, décrite par l'anatomie, et la « grenouillette de la grenouille » encore moins. Ces êtres potentiels se « logent » dit Ruyer, dans une « dimension transversale » à l'espace et au temps, sur-actuelle et pourtant *naturelle*, puisque c'est elle qui selon lui confère à l'œuf et à l'organisme sa nature propre, c'est-à-dire son sens. Ruyer appelle cette « transversale métaphysique » la « région du trans-spatial », qui comprend donc elle-même divers étages : ainsi les idées ou souvenirs d'organes sont plus ressemblants aux ébauches organiques qui les manifestent que ne le sont les essences spécifiques, logées aux étages supérieurs. Les êtres du trans-spatial obéissent à l'étrange principe de l'identité numérique des semblables qui ne vaut pas dans le monde des structures actualisées : une même espèce s'incarne ainsi dans une infinité d'individus, un même souvenir peut lui aussi faire ou refaire des organes numériquement distincts. Pour Ruyer, c'est uniquement du point de vue de cette mémoire organique, thématique et spécifique, seulement pensable et pas observable comme telle, que l'on peut parler de continuité entre les structures des organismes vivants,

⁷² *EPB*, ch 2.

puisque l'épigenèse implique qu'il n'y ait aucune continuité des structures spatiales observables. Au delà du développement embryonnaire, Ruyer envisage que sa conception du potentiel soit étendue au cas de la reproduction par dédoublement des formes vivantes que sont les chromosomes et les unicellulaires, dans lequel la continuité spatiale est bien observable, mais qui n'est selon lui qu'un cas particulier d'actualisation du potentiel, le développement épigénétique en étant un autre. Envisageant ces êtres potentiels logés dans une région trans-spatiale, Ruyer propose ainsi une sorte de néo-platonisme, quoiqu'il se distancie de l'idée « mythique » que les structures soient de simples copies des êtres trans-spatiaux, puisque ceux-ci diffèrent en nature d'avec celles-là et ne leur ressemblent jamais complètement. Sa conception du potentiel s'oppose par ailleurs aux conceptions réputées aristotéliennes, et reprises notamment quelques décennies plus tôt par le philosophe et biologiste H. Driesch⁷³, qui considérait le potentiel comme une propriété de la matière d'être plus que ce qu'elle deviendra. Le potentiel n'a pour Ruyer en effet rien à voir avec de la matière « en puissance » : les souvenirs, les mémoires, les essences, sont *idéels*. Le germen, mis en réserve et n'ayant par définition rien appris pendant tout ce temps, devient soma, et c'est forcément la première fois que cela lui arrive. Le soma n'est ainsi ni une projection, ni le porteur du germen, pas plus que le germen n'est un instrument au service du soma. Pour Ruyer, il faut en revanche considérer que le germen et le soma manifestent tous les deux le potentiel de l'espèce qui leur est logiquement antérieur, de qui ils sont au service, et dont ils sont l'un comme l'autre des structures actualisées.

Comment donc penser plus précisément le rôle des chromosomes présents dans le germen et dans la première cellule-oeuf ? Pour Ruyer, les thèses mutationnistes de Weissman, qui déduisaient du fait qu'une lésion germinale produit systématiquement une modification somatique, que tout changement observable dans le soma implique nécessairement un changement préalable du germen, ne sont pas acceptables. Cela ne signifie pas pour autant que les chromosomes, qui en effet, ne peuvent pas être régénérés, ne jouent pas un rôle particulier. Si tous les germens et somas d'une même espèce disparaissent, l'espèce en question s'éteint en effet pour toujours. Pour Ruyer, il faut considérer que les chromosomes constituent la partie toujours « émergée » du potentiel, ce qu'il appelle son « matériel d'accrochage » à l'espace-temps, c'est-à-dire le minimum de structuration dont la mémoire a besoin pour agir, à la façon d'une habitude technique qui ne peut s'exercer sans un minimum de matériau à transformer. Cela ne change pas grand-chose à la différence conceptuelle entre les êtres trans-spatiaux et les structures actualisées et observables de l'espace-temps, mais cela permet de penser, par contraste, qu'il y a des « étages » encore plus élevés que les essences

⁷³ H. Driesch, *La philosophie de l'organisme*, Rivière, 1921 (1909).

spécifiques dans la région du trans-spatial, avec des valeurs encore plus éloignées du plan de l'espace-temps, le beau ou le juste par exemple, qui peuvent elles subsister et être « mises en réserve » sans être pour autant actualisées, à la manière des couleurs. Plus on monte dans les étages de la région du trans-spatial, plus le degré d'éternité, d'ubiquité et d'immortalité des êtres potentiels s'élève.

Ayant ainsi posé le concept de potentiel comme « transversale métaphysique » qu'il faut penser comme une véritable force structurante du développement embryonnaire, Ruyer propose ensuite une lecture puis une interprétation des résultats obtenus par l'embryologie expérimentale depuis que Roux l'a fondée à la fin du XIX^e siècle⁷⁴. Le premier aspect sur lequel Ruyer met l'accent, c'est la *régulation*, telle que différentes expériences de Hörstadius et de Driesch sur de très jeunes œufs d'oursin ont permis de la décrire. En sectionnant les parties végétale et animale d'un embryon, puis en accolant l'une de celles-ci à la moitié d'un même œuf coupé cette fois en longueur, les biologistes ont constaté que le développement conduit à un résultat « normal ». De même, lorsque le développement est perturbé par déficit ou excédent, l'embryon régule ces perturbations. Seul le matérialiste serait troublé, qu'une modification de la cause ne change visiblement rien à l'effet. A ce stade précoce, l'embryon est un tissu « totipotent », dans lequel la partie semble valoir et contenir le tout, les futures structures de l'organisme ne correspondant visiblement à rien de précisément localisable dans les structures observables de l'œuf.

Répétant les mêmes expériences à un stade plus tardif du développement, les biologistes constatent que l'embryon ne « régule » plus. Les territoires embryonnaires se sont visiblement spécialisés et ne peut plus apparaître en chacun d'eux qu'un type d'organe précis. Cette spécialisation d'une aire embryonnaire, c'est la *détermination*. Dans le cas du triton, les biologistes observent que chaque moitié d'embryon régularise lorsque la coupe est faite sur le plan sagittal, mais qu'en revanche la séparation d'une moitié ventrale et d'une moitié dorsale ne donne lieu à régulation que dans le second cas. Ce qui importe, c'est que la détermination ne peut jamais être vérifiée qu'après coup, par échecs de greffes. Elle n'est pas observable dans l'espace ni dans le temps, et doit être bien distinguée de la *différenciation* qui lui est toujours postérieure et qui consiste en l'apparition d'une nouvelle structure observable. Ainsi, un greffon se développe localement s'il n'a pas été déterminé, mais selon son origine s'il l'a été. Le développement peut ainsi être décrit comme une cascade de déterminations qui restreignent de plus en plus, au fil du temps, la totipotence initiale. Le point capital pour Ruyer, en vertu de

⁷⁴ *EPB*, ch. 3.

son hypothèse concernant le rôle de la mémoire organique, c'est que la détermination doit être pensée comme thématique, et non comme un fonctionnement consistant en une cinématique de structures observables préexistantes.

Le dernier fait biologique que Ruyer considère, c'est l'*induction*. Dans l'une de ses expériences, Spemann, tout en sachant que la lèvre dorsale du blastopore se forme au dépens de matériaux qui émigrent ensuite, lors de gastrulation, sous la partie de l'ectoderme qui fournira *in fine* l'ébauche du système nerveux central, transplante la lèvre dorsale sur une blastula, mais dans une zone qui normalement fournit de l'épiderme banal. Il constate que se forment alors dans cette blastula deux plaques neurales, et par suite un embryon secondaire sur le flanc de l'hôte, utilisant les tissus de celui-ci pour sa propre croissance. Les matériaux de la lèvre semblent ainsi pouvoir induire n'importe quelle aire à former une plaque nerveuse. Après Spemann, plusieurs autres embryologistes ont observé que l'induction pouvait aussi être le fait de substances chimiques fonctionnant comme des hormones.

Comment interpréter toute cette « mécanique du développement » ? Alors que Driesch avait conclu devant les faits de régulation qu'il avait découvert à l'action d'une « entéléchie », Spemann invoque lui l'action d'un « centre organisateur », et Dalcq, à la suite de ce dernier, celle de « substances inductrices ». Dalcq autant que Spemann entendent subordonner la régulation à l'induction. Selon Ruyer, les explications de ceux-ci ne peuvent être qu'un nouveau retour au préformationnisme spatialiste et à la simple causalité de proche en proche. Ruyer insiste pour sa part sur le fait que certaines expériences de greffes inter-spécifiques montrent que si un changement d'inducteur peut déterminer un tissu à former un organe qu'il n'était pas destiné à donner, le tissu ne forme pourtant toujours qu'un organe *de son espèce*. Si l'inducteur peut ainsi faire une plaque neurale ou une patte avec un tissu qui devrait normalement donner un autre organe, il n'a pas le pouvoir de modifier la « grenouilleté de la grenouille », c'est-à-dire l'essence spécifique. L'induction et ses substances, pour Ruyer, sont donc le mécanisme de la détermination, ajustant les phases du développement, elles n'expliquent pas le développement qui doit selon lui être interprété comme actualisation du potentiel de l'espèce, dont les inducteurs sont les instruments.

Dans la foulée, Ruyer se livre à une critique serrée des théories physico-chimiques de la régulation, qui ne sont pas préformationnistes au sens mécaniste du terme, et qui proposent du développement des explications dynamiques, à la manière de la Gestalt-Theory en psychologie, et dans l'esprit du « principe de moindre action » en physique. Dans la suite de la chimie de

l'induction, Dalcq par exemple⁷⁵ considère que la régulation consisterait d'abord en un remaniement spontané du gradient d'une substance chimique contenue dans l'embryon, l'organisine, selon de simples lois d'équilibration dynamique entre des *extrema*. Par suite, la régulation proprement organique, qualitative et différenciatrice, s'expliquerait selon lui par l'interaction entre les seuils quantitatifs variables atteints par le gradient et l'action des gènes, qu'il considère pour leur compte comme des invariants. Selon Ruyer, l'idée du ré-équilibrage d'un gradient est bien trop générale et simple pour permettre de comprendre tout ce qui dans le vivant, régulation des excédents ou régénération par exemple, implique des « remaniements compliqués » du matériel, l'invention active de moyens, et suppose donc l'existence d'un choix. Invention et différenciation ne peuvent être comprises, comme le fait Dalcq par ailleurs afin de rendre compte de la correspondance des régulations chimique et organique, par une vague explication quantitative selon laquelle le seuil d'organisine requis serait fonction de la « noblesse » de l'organe. Le raisonnement de Dalcq amène surtout ce dernier, d'après Ruyer, à considérer que les gènes, réagissant aux seuils d'organisine et envisagés alors comme les seuls invariants, sont finalement les véritables responsables de la détermination et de la régulation. Enième retour au préformationnisme aux yeux de Ruyer, pour qui toutes ces explications par équilibrations de quantités de substances dans un champ de forces sont beaucoup trop générales et ne peuvent pas permettre d'interpréter à elles seules la différenciation qualitative et la capacité d'invention du vivant.

Contre les explications structurales et spatiales, qu'elles soient mécaniques ou dynamiques, Ruyer estime donc que Driesch a fait « le pas décisif » en proposant de sortir de l'espace pour rendre compte de la régulation. Pourtant, le néo-vitalisme de Driesch n'est pas pour Ruyer acceptable en tant que tel. Il est « mythique ». Une « entéléchie » toute puissante ne permettrait pas de comprendre en effet que la régulation ne s'effectue ni partout, ni tout le temps, et qu'elle dépende des inducteurs non moins que de l'absence de détermination des tissus. En fait, ce sont surtout les greffes inter-spécifiques avec induction assimilatrice, dans lesquels le greffon se développe selon l'hôte pour ce qui est de l'organe, mais selon son origine pour ce qui est de l'espèce, qui obligent à renoncer à l'idée d'une entéléchie substantielle invisible, car comment une entéléchie pourrait-elle « diriger un lambeau, enclavé dans le domaine d'une entéléchie étrangère » ? Le tort de Driesch est donc à la fois, rappelons-le, de faire du potentiel une sorte de matière en puissance, mais aussi de surajouter à celle-ci, pour expliquer la différenciation, une entéléchie surnaturelle substantialisée de manière « mythique », logée dans un autre monde et encore trop conçue à image des

⁷⁵ A. Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, 1941.

structures actuelles, c'est-à-dire comme une partie séparée de l'espace géométrique.

L'induction étant bien pour Ruyer le mécanisme de la détermination, celui-ci va parler de « constellation d'appel » pour caractériser le rôle, dans des circonstances données, d'un ensemble d'inducteurs permettant l'« amorçage mnémique » et l'« *abouchement* » des thèmes d'organes à un tissu encore indéterminé. Les inducteurs constituent bien une « constellation » en ce qu'ils constituent un ensemble multifactoriel, qui ne peut jouer son rôle que dans des circonstances bien précises. Cette constellation « appelle » la mémoire organique trans-spatiale et idéelle, les thèmes d'organes et les essences spécifiques, qui n'est pas du tout du même ordre de complexité, ni de même nature que l'évocateur. Enfin, Ruyer considère que l'inducteur ne peut être conçu comme une cause mécanique, à la manière d'une clé ouvrant une serrure. Il le pense en revanche comme un signe expressif, évoquant le potentiel au point d'abouchement de ce dernier au tissu indifférencié, déclenchant la différenciation, l'actualisation, qui se déroule pour son compte selon une causalité thématique.

La régulation, caractéristique de la totipotence de l'oeuf, que Ruyer appelle aussi l'« équipotentialité », est bien le fait embryologique essentiel pour Ruyer. Par suite de sa lecture de l'induction comme « constellation d'appel », il propose d'interpréter l'équipotentialité non pas comme ce qui manifeste une propriété de la matière d'être, en puissance, plus que ce qu'elle sera une fois structurée, mais comme la manifestation de ce que l'embryon, n'étant pas encore déterminé, vient s'aboucher avec des thèmes mnémiques d'organes différents. L'équipotentialité signifie pour Ruyer que le potentiel peut ainsi prendre pied partout sur le territoire embryonnaire non déterminé, alors observable comme ensemble de tissus où la partie vaut le tout et qui se forme selon une causalité thématique, différente de tout type de causalité matérielle. Comment faut-il donc penser l'embryon pour son compte, en soi, comme tel, et non seulement en tant qu'il apparaît aux biologistes comme une structure manifestant l'équipotentialité ? Il faut le concevoir comme une *forme* dit Ruyer, distincte aussi bien des êtres trans-spatiaux que des structures observables⁷⁶.

Ruyer conçoit d'abord la forme, dans une veine leibnizienne, comme une unité absolue, *un* être véritable, qu'il appelle aussi « domaine absolu de

⁷⁶ Nous nous permettons de renvoyer à un autre article, explicitant un peu plus précisément les trois composantes du concept de forme chez Ruyer dans le cas du cerveau et non de l'organisme. O. Thiery, « Subjectivité et possessions », in D. Debaise (ed.), *Philosophies de la possession*, Presses du Réel, 2011.

survol » ou « auto-possession ». Cette unité comme telle n'est pas observable et n'apparaît aux biologistes que sous l'aspect de ses parties, chromosomes de la première cellule de l'oeuf, ou premières ébauches d'organes. Cette unité absolue n'est pas seulement un domaine de survol absolu, c'est aussi un « domaine unitaire d'action », au sein duquel ne règne pas la causalité mécanique de proche en proche, ni les lois d'équilibre, mais une causalité thématique et finaliste, le finalisme de Ruyer n'ayant rien à voir avec les anciennes causes finales ou le préformationnisme⁷⁷. Selon Ruyer, l'important est de penser le développement comme une auto-différenciation : le potentiel, qui indique la finalité thématique, n'est pas seule cause du développement, et il faut ainsi concevoir que l'embryon est un être *causa sui*, qui se forme lui-même, à partir de n'importe laquelle de ses parties observables, lorsqu'il n'a pas encore été déterminé⁷⁸. C'est cet être absolument unitaire qui réalise pleinement l'appel de l'espèce, les inducteurs de la constellation étant pour lui des signes expressifs, déclenchant sa remémoration. En ce sens, l'embryon « se connaît mieux que les embryologistes » dira métaphoriquement Ruyer quelques années plus tard, dans son second livre sur les formes vivantes⁷⁹. Si Ruyer n'hésite pas à parler métaphoriquement de « conscience organique » ou de « subjectivité » pour caractériser l'embryon comme forme vivante, une telle métaphore n'est pourtant pas à ses yeux « purement verbale », puisqu'elle caractérise une véritable unité, d'être autant que d'action, à même de se posséder et de *se former*, c'est-à-dire de produire les structures observables de l'organisme. Le terme de « conscience » renvoie ici à la première composante d'un concept générique de forme élaboré par Ruyer, il n'implique pas d'anthropomorphisme ou de « pan-psychisme » confusément animiste. La conscience embryonnaire est certes pensable selon une analogie avec celle de certaines aires du cerveau, mais ces dernières travaillent et se prolongent dans ce qui apparaît à l'observateur comme se trouvant à distance d'elles dans le milieu extérieur, grâce aux organes des sens, alors que l'embryon travaille sur ce qui apparaît à l'observateur comme son propre milieu intérieur, et qu'il n'a pas d'organes sensoriels... puisqu'il est en train de se les fabriquer⁸⁰.

Ceci étant dit, le terme de « conscience embryonnaire » est pourtant bien une métaphore : Ruyer n'est pas Driesch, et sa métaphysique ne propose pas de dualisme vitaliste. La conscience embryonnaire n'est ainsi pas séparable, ni dans l'espace géométrique, ni à la manière d'un point-sujet métaphysique, des chromosomes et des organes observés par les biologistes. La forme vivante, pour Ruyer, *est une certaine manière d'être ensemble de*

⁷⁷ *EPB*, ch. 9.

⁷⁸ Ruyer pensera par ailleurs un concept de Dieu, non « créateur » ni providentiel, ni même transcendant au sens habituel du terme, comme troisième « cause » ou détermination du développement. Voir notamment *EPB*, Introduction et ch. 10.

⁷⁹ *La genèse des formes vivantes*, *op. cit.*, ch. 11 et 12.

⁸⁰ *EPB*, ch. 2.

celles-ci, réalisant par là une synthèse immédiate de l'être et de l'avoir ou l'unité immédiate d'une multiplicité, par laquelle les chromosomes ou les organes ne peuvent être conçus comme des parties séparées simplement assemblées, mais doivent être pensés comme des éléments un peu moins qu'individuels, existant tous ensemble immédiatement dans l'unité de la forme qui s'impose à eux. Tel est le deuxième trait du concept de forme proposé par Ruyer. L'œuf initial *est-il* ou *a-t-il* deux cellules demande Ruyer ? Les deux répond-il : l'œuf réalise, à sa manière singulière, l'unité immédiate d'une multiplicité, comme telle inobservable et seulement compréhensible « métaphoriquement et analogiquement ». Utilisant, sans aucun déterminisme atomiste certains résultats de la physique quantique, et là aussi de manière analogique, Ruyer sera conduit à envisager que la forme, sous ce second aspect, est un « mode de liaisons primaires » s'imposant à ce qui apparaît comme des parties, liaisons que Ruyer considère à la fois comme localisées, relativement à l'unité du domaine équipotentiel, et délocalisées, du point de vue d'un observateur extérieur⁸¹.

Comment penser enfin la relation entre la forme et le potentiel transpatial, la mémoire organique, l'espèce ou l'Idée ?⁸² Ruyer refuse de concevoir que les êtres du trans-spatial ont le pouvoir de s'actualiser par eux-mêmes. A ses yeux, il n'est pas possible que ces êtres soient intuitionnés directement, comme s'il s'agissait de les contempler pour suffire à les faire passer dans l'espace et dans le temps : pour qu'il y ait actualisation de potentiel, il faut donc que les formes *visent* activement les êtres trans-spatiaux. D'autre part, rappelons que les êtres trans-spatiaux diffèrent en nature d'avec les structures observables : le potentiel a beau être « plus riche » que l'actuel, qui n'en est qu'une « mince couche », l'actualisation doit bien être pensée comme invention, différenciation et épigénèse, c'est-à-dire comme un *acte*, un effort ou une tendance. L'embryogénie ressemble certes le plus souvent à une « actualisation mélodique », qui se rapprocherait d'un simple passage, tout semblant se répéter selon un scénario établi à l'avance, comme s'il s'agissait seulement de réaliser des possibles. Pourtant, par d'autres aspects, le développement est plus proche d'une « actualisation adaptative » qui se manifeste par exemple lorsque l'embryon s'ajuste à la position et à la nature des matériaux qui varient d'une fois sur l'autre. L'embryon dont le développement est perturbé expérimentalement est par ailleurs capable de fabriquer des moyens, des organes annexes, de faire des choix, d'inventer des détours pour satisfaire la visée thématique. Il est ainsi exagéré, pour Ruyer, d'opposer brutalement l'invention et la réminiscence. L'important, c'est que jamais la forme comme activité ne doit être conceptuellement confondue avec le potentiel, mais qu'il faut en même temps considérer que le potentiel n'existe

⁸¹ *EPB*, Introduction et ch. 5.

⁸² *EPB*, ch. 4 et 9.

pas, au sens d'exister *actuellement*, autrement que par les formes qui le vise et l'actualise : tout comme la « conscience organique », la « région du transpatial » est elle aussi une expression métaphorique, sans être pour autant « purement verbale ». Les formes donc, sous ce troisième aspect, ne sont donc jamais actualisées comme le sont les structures observables de l'organisme : l'actuel ou le spatio-temporel comme tel, ce sont les formes comme activités, comme processus. Si l'œuf, l'embryon et l'organisme sont des formes vivantes, cela signifie ainsi chez Ruyer qu'ils sont unité absolue, mode de liaisons et activité de visée et d'actualisation de potentiel. Au fur et à mesure que le développement se déroule, les territoires embryonnaires se déterminent, l'équipotentialité diminue et la forme absolue se distribue dans les structures observables : l'organisme adulte n'est plus totipotent, mais il n'est jamais réductible à un ensemble de structures observables, qui apparaissent à Ruyer comme autant d' « enchaînements substitués » dont la conscience organique, ou la forme vivante, est alors la « surveillance active »⁸³.

⁸³ *EPB*, ch.7. Ajoutons pour finir que nous n'avons pas traité ici de la manière dont Ruyer envisage dans le chapitre 5 la question du lien entre l'ontogenèse et la phylogenèse, à partir des concepts que nous avons exposés ici.

Conclusions et perspectives

Nous avons tâché de suivre ici le trajet de pensée de Ruyer et précisément la construction du concept de forme telle qu'elle se déploie dans les trois ouvrages les plus importants de la période « psycho-biologique » de cet auteur. Nous l'avons fait en examinant la façon dont cette construction trouve à s'illustrer en même temps qu'elle est obligée par trois formes : l'atome, le cerveau et l'organisme. Nous avons dégagé trois composantes de ce concept : unité absolue, mode de liaisons (ou de possession), activité de visée et d'actualisation d'êtres trans-spatiaux (ou de potentiel). Nous avons enfin tâché de procéder en examinant comment cette construction se déploie de manière inséparable d'une cosmologie (portant sur les modes d'interaction entre les êtres et les formes), d'une philosophie de la Nature (portant sur le potentiel), et d'une théologie, mais aussi en insistant sur le fait qu'elle ne peut être comprise que replacée dans le cadre d'un « geste philosophique » dont nous avons caractérisé deux aspects importants : la manière dont Ruyer inscrit sa métaphysique dans le cadre de ce que nous avons interprété comme une « proposition spéculative » à l'adresse des scientifiques ou de la pensée scientifique, et des « décisions » qui font de sa philosophie une véritable construction, et non une recherche de vérité obéissant à la logique.

Sans en modifier l'esprit d'ensemble, ce travail pourrait être repris, amélioré et développé si nous nous lançons dans une thèse ou un livre sur Ruyer. Nous pouvons aussi envisager d'écrire plutôt d'autres articles. Au cas où nous nous lançons dans un travail long, indiquons les pistes principales que ce dernier nous semblerait devoir suivre : 1) une ré-écriture de la troisième partie qui consiste à ce stade encore en deux textes autonomes, qui impliquerait une fusion des deux articles et leur complément par un certain nombre d'éléments sur les liaisons primaires chimiques et par un parallèle et un contraste plus précis entre le cerveau et l'organisme, c'est-à-dire entre ce que Ruyer appelle la « conscience primaire » et la « conscience seconde » ; 2) une distribution de l' « aperçu du système » exposé ici dans la partie I.A plus loin dans le cours du texte, afin que l'on ne donne pas au lecteur l'impression de « plaquer » le système au début puis de l'exemplifier ensuite, et ainsi renforcer notre démarche de « suivi d'une construction » ; 3) un développement plus abouti sur la continuité cosmologique, sur la théologie, sur le lien entre métaphysique, fiction et utopie, et sur le fait que le « geste » de Ruyer implique la recherche d'une cohérence entre la science et la philosophie mais aussi la religion ; 4) au-delà, reste à savoir si nous élargirions notre propos à la question des espèces, des sociétés animales et des sociétés humaines et animales que Ruyer traite par ailleurs (avec les mêmes concepts, le même système et le même geste, mais au travers de nouveaux contrastes).

Bibliographie

1. Corpus principal :

La conscience et le corps, PUF, 1937.

Eléments de psycho-biologie, PUF, 1946.

Néo-finalisme, PUF, 1952.

2. Autres livres de Ruyer directement utilisés pour ce mémoire :

Esquisse d'une philosophie de la structure, Alcan, 1930.

Le monde des valeurs, Aubier, 1948.

Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme, Albin Michel, 1966.

La gnose de Princeton, Fayard, 1974.

3. Articles de Ruyer directement utilisés pour ce mémoire :

« La connaissance comme fait cosmique », *Revue philosophique*, 1932, pp. 369-394.

« La connaissance comme fait physique », *Revue philosophique*, 1932, pp. 77-104.

« Sur une illusion dans les théories philosophiques de l'étendue », *Revue de métaphysique et de morale*, 1932, pp. 521-527.

« La psychologie, la 'désubjectivation' et le parallélisme », *Revue de synthèse*, III, avril-octobre 1933, pp. 167-180.

« Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme », *Revue philosophique*, 1933, pp. 28-49.

« Rôle du sens commun en philosophie », *Revue philosophique*, 1934, pp. 248-258.

« Une métaphysique présente-t-elle de l'intérêt ? », *Revue philosophique*, 1935, pp. 73-92.

« Le versant réel du fonctionnement », *Revue philosophique*, 1935, pp. 338-362.

« Parallélisme et spiritualisme grossier », *Revue philosophique*, 1938, pp. 110-127.

« Micro-physique et micro-spiritualisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 1938, pp. 527-541.

« Le ‘psychologique’ et le ‘vital’ », *Bulletin de la société française de philosophie*, 1938, pp. 159-193.

« Causalité ascendante et causalité descendante dans les sciences biologiques », 1 et 2, *Revue philosophique*, 1939, pp. 25-64 et pp. 190-224.

« L’individualité », 1 et 2, *Revue de métaphysique et de morale*, 1940, pp. 286-304 et pp. 386-410.

« Métaphysique du Travail », 1 et 2, *Revue de métaphysique et de morale*, 1948, pp. 26-54 et pp. 190-215.

« Le domaine naturel du trans-spatial », *Bulletin de la société française de philosophie*, 1948, pp. 133-165.

« Expériences mentales sur la mort et la vie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1953, pp. 237-263.

« Raymond Ruyer par lui-même », *Etudes philosophiques*, n°1, 2007, pp. 3-14.

3. Etudes sur Ruyer :

F. Colonna, *Ruyer*, Les belles lettres, 2007

J-C. Dumoncel, « Les mutations de R. Ruyer », in M. Weber et R. Desmet (eds), *Chromatikon V. Annuaire de la philosophie en procès*, P. U. de Louvain, 2009, pp. 243-250

Les Etudes philosophiques, janvier 2007, numéro spécial (ed. F. Colonna).

L. Meslet, *Le psychisme et la vie. La philosophie de la nature de Raymond Ruyer*, L’Harmattan, 2005.

L. Vax et J-J Wunenberger (eds), *Raymond Ruyer. De la science à la théologie*, Kimé, 1994.

4. Autres références utilisées :

D. Debaise, *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et Réalité de Whitehead*, Vrin, 2006.

D. Debaise, « Les sujets de la nature », *Revue philosophique*, à paraître.

L. de Broglie, *La physique moderne et les quanta*, 1936.

G. Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, 1968.

G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, 1980.

G. Deleuze, *Le Pli*, Minuit, 1988.

G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991.

E. Dupréel, « Théorie de la consolidation. Esquisse d'une théorie de la vie d'inspiration sociologique », *Revue de l'Institut de Sociologie*, n°3, 1931.

E. Dupréel, « La consistance et la probabilité constructive », Académie Royale de Belgique, tome LV, fascicule 2, 1961.

M. Granet, *La pensée chinoise*, La renaissance, 1934.

F. Jullien, *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise*, Seuil, 1989.

Lao-Tseu, *Tao te King*.

G-W. Leibniz, *Monadologie*.

P. Sloterdijk, *Critique de la Raison Cynique*, Bourgois, 1983.

I. Stengers, *Cosmopolitiques*, La découverte/Les empêcheurs de penser en rond, 1996-97.

I. Stengers, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, 2002

A-N. Whitehead, *La science et le monde moderne*, Ed. du rocher, 1994 (1926).

A-N. Whitehead, « Le symbolisme, sa signification et sa portée », in *La fonction de la raison et autres essais*, Payot/Rivages, 2006 (1927)

A-N. Whitehead, *Modes de pensée*, Vrin, 2006 (1939)

A-N. Whitehead, « L'immortalité », in *L'immortalité*, Cécile Defaut, 2008 (1941).