

Activité finaliste, actualisation de potentiel,
Un-Dieu Source et Tao.
Une lecture de *Néo-Finalisme* de Raymond Ruyer
Olivier Thiery ¹

Néo-Finalisme peut être considéré comme l'*opus magnum* « académico-théorique » de Ruyer ¹. L'Un et le multiple, Dieu et le monde, la nature et le cosmos, l'être et le devenir, l'essence et l'existence, le potentiel et l'actuel, la substance et les relations, la liberté et la normativité, l'âme et le corps, le temps et l'espace, en somme un nombre considérable de questions majeures de la tradition philosophique occidentale y est abordé avec audace et sans le moindre scrupule de continuer à inscrire à l'instar de Whitehead, et dans une veine leibnizienne comme l'a bien vu Deleuze, de nouvelles notes de bas de page à Platon. Tout cela au beau milieu d'un XX^e siècle marqué par la physique quantique, l'embryologie expérimentale, le renouvellement de la cosmologie scientifique et le triomphe des théories de l'évolution notamment. *Néo-Finalisme* déploie une cosmologie philosophique, inséparable d'un « système » se déclinant en une « physique », une métaphysique et une théologie naturelle.

1. Une « physique » des activités finalistes et domaines absolus de survol

La méditation sur le champ visuel, qui avait dans les années 30 signé l'acte de naissance philosophique de Ruyer, occupe une place de choix dans *Néo-Finalisme* ². Ce dernier y avance qu'il ne faut pas confondre la perception — au sens d'« extéroception » impliquant représentation —, et la sensation. La perception est un phénomène se produisant dans l'espace géométrique, *partes extra partes*, conditionné par les relations entre le sujet percevant et l'objet perçu, c'est-à-dire par les distances entre ces deux corps matériels et les émissions et réceptions de photons qui caractérisent leurs échanges énergétiques. La sensation, la subjectivité, le champ de conscience visuelle, considéré en lui-même, c'est en revanche un espace, une étendue, une surface en l'occurrence, que Ruyer qualifie d'*absolue*. Il m'est en effet impossible de m'échapper de mon champ visuel pour l'observer à distance ou me déplacer autour de lui. Ainsi, la sensation n'est pas comparable à une photographie vue par un sujet percevant situé « à distance », dans une « dimension perpendiculaire » — centre de perspective, point de vue ou

¹ ATER, Université Paris-VII, Département histoire et philosophie des sciences ; Groupe d'études constructivistes, ULB.

système observateur relativiste. Si le mythe illusoire du « troisième œil » s'enracine certes dans le fait que j'apparais sous l'aspect d'un objet au sein de mon propre champ visuel, ce n'est pourtant pas une raison pour souscrire à ce dernier : il faut plutôt le dénoncer d'emblée comme résultant d'un usage malencontreux de l'abstraction. Le champ visuel est précisément ce qui permet au penseur de s'arrêter dans la recherche des conditions, de ne pas s'embarquer dans une régression multipliant les perspectives à l'infini, parce que ce champ n'a en effet pas besoin d'être vu pour être. Il « est, vue », il est vision. Il n'est pas plus une donnée immédiate « de » la conscience que conscience « de » quoi que ce soit, il *est* la conscience et il est *conscience-être*. Il est l'expérience comme subjectivité — certes pas tout ce que sont l'Homme, ou le chat, mais assurément un « étage » de ceux-ci. C'est une « subjectivité sans sujet », une « auto-possession » — le préfixe « auto » étant une métaphore ne désignant aucune « conscience de soi », ou distance à soi, mais bien au contraire l'être comme jouissance contemplative, comme immanence radicale et absolue. Le champ visuel est un être *en soi*, et donc un existant *réel*, car l'existence « physique » — ici spatiale — réelle ne peut être autrement qu'en soi, sauf à ce que les mots ne signifient plus rien.

L'étendue sensible est également un *être* au sens où c'en est *un*, c'est-à-dire un être absolument unitaire, *par soi*. Le champ visuel comprend toujours une multiplicité de détails — au minimum, l'ombre de mes sourcils et la nappe bleue du ciel, et généralement bien plus. Cet espace est donc non seulement une surface, mais aussi un « domaine », c'est-à-dire que si les détails constituent une multiplicité, celle-ci y est pourtant *unifiée* de manière *immanente* et *immédiate* : ces détails n'y sont pas plus perçus de l'extérieur par un sujet que successivement, de « proche en proche ». Le « je », ou l'« unité-x » métaphorique du champ visuel, est ainsi doué d'*ubiquité* relativement à son domaine, dont il parcourt toutes les composantes à une vitesse infinie, violant les lois de la relativité. Les détails du champ visuel sont donc *délocalisés*, puisqu'ils sont tous ici en même temps, immédiatement solidarisés : Ruyer invoque à ce propos un espace *unitas-multiplex* par opposition à l'espace géométrique *partes extra partes*. Si le « je » est métaphorique, si le survol du domaine est « sans distance » et « sans survol », alors la réalité physique du champ de conscience doit être conçue comme *un ensemble de liaisons immédiates ou primaires* des détails, liaisons qui ne ressemblent en rien à des crochets puisqu'elles ne sont pas « entre » les détails, ce qui permet d'éviter une nouvelle régression à l'infini. Ceci étant, les liaisons primaires n'impliquent pourtant pas que les détails du champ visuel ne fusionnement ni ne se confondent dans l'unité du « je », car c'est *comme distincts* que ces détails sont immédiatement ensemble, *localisés* donc cette fois, mais relativement à cette « unité-je ». Puisque les détails peuvent se solidariser immédiatement sans perdre pour autant leur caractère distinctif, Ruyer formule l'hypothèse qu'ils doivent eux-mêmes être des espaces absolus et que par suite, le champ de conscience visuelle constituerait alors une sorte

de « colonie », un domaine composé non pas de « pièces et de morceaux » matériels, mais d'autres domaines absolus subordonnés.

Ruyer ne se limite pas à avancer que la sensation est un être réel, en soi, il affirme corrélativement que *seule cette subjectivité est réellement existante*, par opposition au « cerveau matériel » dont il faut se débarrasser en même temps que du sujet « système observateur », et pour les mêmes raisons³. Que se passe-t-il en effet si un physiologiste, équipé de ses différents instruments, entreprend d'observer la vision que, notamment, je suis ? Il n'en aura certes jamais l'intuition complète, car il faudrait pour cela qu'il fusionne avec moi. Il reste lui-même, et ce qu'il est en tant qu'il se borne à observer, c'est notamment un champ visuel dans lequel apparaît, comme un détail parmi d'autres, un cerveau-image. Que l'observation soit *connaissance*, c'est indéniable — au sens où mon champ visuel et celui du physiologiste se *correspondent* point par point, ce que *vérifie* le scientifique en me faisant être nappe lumineuse quand il excite électriquement ce qui correspond à ce qui lui apparaît comme neurones de mon aire visuelle. C'est pourquoi il n'y a aucun doute à avoir quant au fait, car c'en est un précisément, que les sensations peuvent être localisées « dans la tête » grâce aux progrès de l'observation scientifique. Ruyer n'aura de cesse, à ce propos, de s'attaquer à la formule bergsonienne selon laquelle « l'image de P est au point P ». Pour autant, ceci ne change rien ni à l'être propre des deux sensations en présence, qui sont deux subjectivités conscientes, ni à leur dualité numérique dans la situation d'observation pure. En effet, relativement à la conscience de l'observateur tout d'abord, le cerveau-image est un détail participant indissociablement de l'unité de cette sensation, immédiatement lié à d'autres détails au sein de celle-ci sans y perdre pourtant son caractère distinct, et donc lui-même domaine absolu subordonné au sein d'une colonie. Relativement ensuite à mon champ visuel observé par le physiologiste, le cerveau-image est *l'apparence* de ma subjectivité dans la conscience de l'observateur : c'est donc un simple aspect d'un être dans un autre être, étant données certaines conditions d'observation. Extraire par la pensée ce cerveau-image de la conscience de l'observateur, et le déclarer « substance matérielle », c'est à nouveau mal user de l'abstraction, ce qui tourne au désastre quand cela conduit à affirmer que le cerveau matériel serait la cause de ma propre sensation. A cet égard, il n'est guère difficile d'envisager un monde d'humains sans physiologistes, et donc sans cerveau-image dans le champ visuel d'aucun humain : cela ne changerait strictement rien au fait que les humains sont, notamment, des champs visuels. *Seule la subjectivité existe donc réellement parce qu'elle existe en soi*. Elle ne peut pas être expliquée par des causes matérielles, car en quoi la matière pourrait-elle produire quoi que ce soit dès lors qu'elle n'existe pas et que l'incarnation n'est que le produit d'une « illusion réciproque » ? Si la physiologie permet bien de localiser les sensations dans la tête, si les descriptions brutes d'observations sont parfaitement acceptables comme telles et que le philosophe ne peut pas les ignorer, tout le problème consiste alors à savoir quelle signification accorder à

ces dernières. L'écart entre l'objectif et le subjectif restera toujours impossible à combler pour qui s'obstine à vouloir faire de la sensation le produit d'un enchaînement de causes matérielles. L'« émergence » de la sensation restera indéfiniment « magique », sans même parler des faits d'*équipotentialité* cérébrale mis en évidence dans les années 20, qui montrent que si les détails du champ visuel correspondent certes point par point aux cellules rétiniennes, en revanche l'ablation d'une partie de l'*area striata* dans laquelle la physiologie localise parfaitement la sensation n'empêche pourtant pas la reconnaissance des formes visuelles⁴. Impossible donc d'« expliquer » la sensation subjective et de comprendre l'équipotentialité du cerveau si l'on ne considère que la seule causalité efficiente et matérielle sur le modèle du mécanisme cartésien, ou même sur celui du dynamisme inspiré par la Gestalt-théorie, invoquant des différences quantitatives d'intensité au sein d'un champ de forces dans la suite du principe de moindre action. Le problème doit être transformé, et d'abord en en renversant les termes : il faut *partir* de l'en-soi de la subjectivité consciente, espace absolu survolé par un « je » partout chez lui en son domaine, et considérer la dualité entre cette réalité et son apparence ailleurs. L'observation et la perception reviennent à projeter une forme sur un plan perpendiculaire, et ainsi à dissocier celle-ci en parties d'espace géométrique. Elles ne retiennent finalement de la forme qu'une *structure*, c'est-à-dire un ensemble de parties séparées, perdant ainsi inévitablement tout ce qui fait l'être en soi du domaine absolu, c'est-à-dire l'unité réelle de l'espace, les liaisons primaires : *la structure est donc à la fois la forme « à l'envers » et « moins » que cette dernière*. C'est pourquoi l'erreur du matérialisme consiste à mal interpréter les résultats des observations, à prendre la forme pour la structure, et par suite à prétendre expliquer l'unité de l'ensemble par la sommation de parties extérieures les unes aux autres dans des liaisons de proche en proche. Ceci étant, il ne faudrait pourtant pas croire que le point de vue de l'observateur crée pour autant la structure, ni même que celle-ci soit « arbitraire » comme semble parfois l'envisager le kantisme : car en effet, si la sensation est observable, c'est qu'elle est *par elle-même* structurée. De cela, il faut déduire que les éléments qui composent la forme réelle, s'ils sont immédiatement ensemble dans des liaisons primaires au sein de l'unité du domaine, sont *aussi* en relation dans des liaisons de pure extériorité, de proche en proche. Sans même parler des émissions et réceptions de photons qui paramètrent les conditions de l'observation, ce sont ainsi ces liaisons secondaires, et les éléments composant la forme en tant qu'ils sont impliqués par celles-ci comme des parties, qui rendent la structure observable. Au final, la question de l'observabilité des formes, tout comme celle de l'âme et du corps, doivent être recadrées dans le problème plus large des *types de liaisons* entre les êtres. En tout cas, l'hypothèse ruyérienne du caractère colonial de la conscience se voit confirmée, puisque celle-ci ne peut assurément pas être composée de matière... qui n'existe pas.

Si la philosophie de Ruyer repose sur le fait qu'être, « physiquement », c'est être en soi, absolument un, deux autres éléments caractéristiques de son

« plan » de pensée doivent être soulignés. D'abord, il considère que *l'homme n'est pas le seul être dans l'univers*. Il ne s'agit surtout pas de plaider ici pour une altérité toujours absolue : c'est même précisément le sens de la notion de « liaison primaire » que d'envisager le fait que les êtres ne sont pas toujours complètement étrangers les uns aux autres, et cela vaut d'ailleurs tout à fait pour la situation de connaissance — à condition de considérer celle-ci autrement que comme le pur fait d'une correspondance structurale entre deux formes, vérifiée par l'expérience ou l'expérimentation. Il n'en reste pas moins que ce que les sciences, surtout l'évolutionnisme et la cosmologie, nous obligent d'abord à penser de manière évidente, c'est *l'absurdité de l'idéalisme philosophique* hérité de la philosophie moderne, qui fait des êtres peuplant l'univers des « corrélats » de la conscience humaine. Les bactéries, les atomes, les molécules, les animaux, les espèces n'ont pas attendu l'homme pour exister, et lui succéderont plus que probablement. Correspondant aux images de nos sensations, il y a des êtres réels, aussi réels que nous, du moins si l'expérience immédiate que nous sommes n'est pas rien — ce dont Ruyer ne doute pas un instant. Le parallélisme entre l'être et son apparition dans la conscience de l'observateur doit donc être étendu bien au-delà du cas de la sensation visuelle des animaux, qui n'a qu'un privilège méthodologique puisque le philosophe dispose dans ce cas aussi bien de la connaissance du « phénomène » que de l'intuition du « noumène ». En second lieu, Ruyer considère que tous les êtres de l'univers possèdent *des caractéristiques génériques*, quoique les premiers expriment certes les secondes à leur propre façon. La philosophie peut et doit construire dans son matériau propre, cette forme symbolique qu'est le langage, des concepts permettant d'explicitier de telles caractéristiques génériques, mais aussi *envisager des contrastes* entre les modes d'expression de celles-ci. Toute la difficulté de l'entreprise consiste d'abord, en recherchant des analogies, à bien sélectionner les traits génériques — le caractère auto-possessif des êtres étant le premier de ceux-ci —, *qui doivent être adéquats aux données de l'expérience immédiate autant qu'aux résultats des sciences*. Eviter l'anthropocentrisme n'est qu'un aspect parmi d'autres, de premier ordre certes, du défi que constitue cette perspective de conciliation d'un monisme ontologique et d'un pluralisme cosmologique. Ruyer veut ainsi bâtir une « philosophie unie à la science » autant qu'à l'expérience, une « *philosophie-science* » obligée à se reformuler sous la contrainte des sciences, mais capable de généralisation au-delà des spécialisations⁵. Car si la philosophie comme les sciences cherchent la vérité « qui est une », l'esprit philosophique pour son compte s'intéresse lui à tout et n'exclut rien⁶. Au final, Ruyer entreprend de se glisser entre la volonté d'intuition des noumènes, illusoire certes quand il s'agit d'autres êtres que nous, ou même de tous les « étages » que nous sommes — ce qui ne justifie pourtant d'aucune façon qu'on renonce à penser spéculativement les êtres en soi —, et la lecture matérialiste des résultats scientifiques. Il envisage pour cela une *connaissance « analogique et métaphorique » des liaisons*, distincte de

la connaissance-correspondance mais articulée à celle-ci, en construisant dans le langage d'autres abstractions que celles du matérialisme ⁷.

Au moment même où il reprend à son compte, dans les années 30, la thèse d'inspiration leibnizienne selon laquelle la matière n'est qu'une apparence du subjectif, Ruyer réceptionne les découvertes de la physique quantique, non pas comme un triste échec — la réalité ne se laissant plus morceler et l'atome n'étant plus observable comme un ensemble de parties d'espace géométrique —, mais au contraire comme une aubaine pour la philosophie. Ce à quoi aboutit la science physique, c'est à des ondes-particules, repérables seulement lors de leurs interactions avec les instruments d'observation, mais que les physiciens eux-mêmes ne peuvent plus du tout concevoir comme les atomes de l'Antiquité ou comme ceux du XVII^e siècle. Ce faisceau d'ondes inobservable qu'est l'atome quantique, Ruyer le rapproche de la sensation visuelle. Les deux formes sont analogues quant à la présence de liaisons primaires en leur sein, mais l'atome est pour son compte un pur ensemble de liaisons primaires, sans liaisons de proche en proche, ce qui permet de comprendre son inobservabilité. *L'analogie ne signifie pourtant pas identité*, car les liaisons primaires qui caractérisent chacune de ces formes le sont à leur propre niveau, l'unité du champ visuel ne consistant pas du tout en liaisons entre des ondes-particules mais bien entre les détails de la sensation, observables « à l'envers et séparés » comme cellules sensorielles. Quant aux travaux de chimie quantique sur la molécule d'eau, ils permettent par ailleurs de préciser le concept de liaison primaire ⁸. La constitution de cette molécule est en effet corrélative du fait que les atomes qui la composent perdent chacun un électron, mis en commun dans une zone d'échange où ils deviennent indiscernables, ceci s'accompagnant de l'émission d'une énergie de liaison covalente cédée au domaine moléculaire et utilisée par ce dernier pour sa subsistance. Non seulement, cela permet d'accorder la physique des domaines de survol avec le principe de conservation de l'énergie — qui n'est certes peut-être pas le dernier mot de l'univers —, mais cela permet de confirmer et de préciser l'hypothèse que les formes réelles sont bien coloniales, c'est-à-dire composées d'autres êtres réels subordonnés, qui peuvent se « superposer » immédiatement ensemble dans des liaisons primaires précisément parce qu'ils sont eux-mêmes des espaces absolus survolés par un « x » doué d'ubiquité. L'évolution de l'univers, qui constitue une « ligne cosmologique » continue d'êtres réels — ce qu'illustre notamment le fait qu'« aucune des cellules de mon organisme n'est encore jamais morte » —, peut alors être envisagée comme une série de colonisations procédant de la sorte ⁹.

Néo-Finalisme ne commence pas toutefois par une telle description de l'unité absolue de l'espace et par l'exposition de la notion de « liaisons primaires », ni par la présentation de la thèse de l'« illusion de l'existence matérielle », mais par envisager un autre « étage » de ce que nous sommes, nous humains et seulement nous — puisque le chat est tout autant champ visuel que l'Homme —, une autre dimension donc de notre expérience

immédiate : celle de la pensée. Ruyer expose à cet endroit un « *cogito axiologique* » dans lequel il avance que la pensée humaine est une « activité finaliste¹⁰ ». La conscience est *courant plus que champ*, ce que pourrait laisser oublier une focalisation excessive sur le seul exemple de la sensation visuelle. Surtout, c'est une activité *finaliste*, c'est-à-dire à la fois *libre*, sous peine de n'être qu'un pur fonctionnement, mais n'en étant pas moins *orientée et contrainte*, contrairement à ce qu'avance l'existentialisme. Elle peut être réussie ou non, et ce n'est pas elle qui décrète selon quels critères. Plus largement, c'est une activité sensée, car le sens enveloppe la finalité — finalité qu'il est absurde de nier sans se nier soi-même. Mais c'est aussi la rencontre de Ruyer avec les résultats de l'embryologie expérimentale, et au-delà avec les sciences biologiques, qui le conduit à ce concept d'« activité finaliste ». Selon lui, l'épigenèse, c'est-à-dire la différenciation structurale observable des organismes multicellulaires au cours du développement embryonnaire, est une authentique invention qui ne peut s'expliquer ni par le seul copiage d'une mémoire matérielle génétique, ni par l'action de substances inductrices combinée à celle de « centres organisateurs ». Pour comprendre la ressemblance des structures des organismes d'une même espèce, il est alors nécessaire d'envisager que l'embryon actualise une mémoire organique « idéelle » de l'espèce. Avant d'examiner les conséquences métaphysiques d'une telle conception, il faut d'abord noter que celle-ci conduit d'abord Ruyer à concevoir l'organisme comme un *domaine unitaire d'action* et non seulement comme un domaine de survol, comme une durée ou un *temps* et non seulement comme un espace, comme un domaine de *travail* « en train de se faire », c'est-à-dire comme un *processus dynamique* par lequel l'espace qui apparaît comme embryon se forme et se développe lui-même au travers d'une authentique invention, d'une *création* de nouvelles liaisons apparaissant comme autant de différenciations structurales. Il en découle en second lieu que ce processus est une activité finaliste, axiologique, sensée, *orientée* si ce n'est par un but, du moins par un idéal qui est aussi une norme à satisfaire¹¹. Cette activité finaliste se déploie selon un mode de causalité qui n'est ni celui de poussées mécaniques, ni celui d'un dynamisme d'équilibrage de différences quantitatives d'intensité dans un champ de forces. La « causalité vraie », qui n'est pas équivalente à la description par la causalité efficiente — puisque cette dernière porte sur les seules apparences et garde à l'infini quelque chose de sottement magique —, est celle où l'« œuvre à faire », pour le dire comme Souriau, qui est déjà une première précision « thématique » de l'idéal, appelle et compte avant que d'être rencontrée sur le plan des observables, toujours au devant de l'action, tel un blanc dans une matrice-test, impliquant anticipation et effort le long du temps. Corrélativement, l'« x » métaphorique ne peut plus être conçu seulement comme l'unité survolant le domaine, douée d'ubiquité, mais doit être également envisagé comme doué d'*éternité*, toujours en avance sur son domaine. Si la subjectivité est une « auto-possession », c'est ainsi également un être *pour soi*, une activité selon un sens. Non seulement il y a épigenèse et

ressemblance structurale des organismes, mais l'embryon dont les expérimentateurs perturbent le développement est capable d'inventer des moyens pour effectuer des détours et des trajectoires, comme un animal adulte rencontrant des obstacles, et de manière analogue à un atome qui complète ses couches électroniques en cas de perturbation afin de garder son type. Par ailleurs, ce qui s'observe comme embryon, de même que ce qui s'observe comme cerveau, manifeste une équipotentialité qu'ont mise en évidence les embryologistes au début du XX^e siècle¹². Si l'on sépare des blastomères à un stade précoce du développement, l'embryon « régule », c'est-à-dire qu'il se développe normalement, aboutissant à un adulte complet mais plus petit, et non à un demi-adulte. Or, cette équipotentialité diminue au cours du développement, sauf dans le cas de certaines aires cérébrales qui la conservent. A l'état adulte, pour l'ensemble de l'organisme, elle ne se manifeste plus que comme régénération de certains organes et tissus, par exemple comme cicatrisation, l'organisme n'étant pourtant jamais réductible à un simple fonctionnement selon des structures observables — à ce que Descartes appelait un « animal-machine ». Pour Ruyer, une forte équipotentialité embryonnaire signifie que l'espace absolu est alors un domaine de liaisons primaires presque pur. Lorsque la mémoire organique passe dans l'espace, les territoires embryonnaires dont elle prend possession sont alors déterminés à ne plus pouvoir donner par la suite que tel organe précis, comme dans un « œuf-mosaïque ». La différenciation effectivement observable, suivant rapidement cette « détermination », coïncide avec l'apparition de liaisons secondaires entre les organes, de « consolidations » au sens de Dupréel. Cette structuration de l'organisme est irréversible, ce dont témoigne la diminution de l'équipotentialité, sauf, dans une certaine mesure, pour cet « étage » de l'organisme observé comme cerveau.

Ruyer débouche au final sur une cosmologie présentant toute la cohorte des êtres réels, ce qu'il appelle la « liste principale », traçant une ligne continue au fur et à mesure des colonisations. Le concept d'activité finaliste, auquel sont attachés les trois attributs d'unité absolue ou d'auto-possession, d'éternité et de créativité, est *générique*, caractérisant tous les êtres réels « physiques ». Ruyer emploie aussi les termes de « conscience » ou de « subjectivité » comme synonymes de cette activité finaliste dont les domaines absolus ou formes coloniales, c'est-à-dire les êtres spatialisés, ne constituent qu'un cas particulier au sein duquel une multiplicité est subordonnée à une unité, où la créativité est création de liaisons primaires, et où l'attribut d'ubiquité s'ajoute aux trois autres. Si la notion d'activité finaliste est bien un concept générique, c'est donc que les théories vitalistes ou celles de l'élan vital, si elles ont raison contre le mécanisme, ont tort de séparer la matière et la vie, comme plus largement toutes les conceptions qui considèrent que l'univers est une série d'émergences, de couche en couche ou de strate en strate, matière, vie, puis intelligence¹³. Le « pan-psychisme » est préférable au vitalisme, car si la matière n'existe pas en effet, il y a en revanche une « universalité de l'intelligence » — à condition toutefois de ne pas considérer que le

« psychisme » s'accompagne toujours d'extéroception et de représentation. Au premier niveau existe une multiplicité d'ondes-particules, qui ne sont ni des formes ni des espaces, ni des liaisons ni des domaines, c'est-à-dire dont l'unité n'est pas sur-ordonnée à une multiplicité. Ce sont de pures activités finalistes, de purs rythmes, des temps sans espace, inobservables, qui ne se comportent pas dans un milieu, ne se différencient ni même ne se forment, mais qui sont néanmoins créatrices. Avec les atomes, premiers êtres coloniaux, formes ou domaines, la multiplicité fait irruption à l'intérieur des êtres. Ce sont des espaces, des domaines, des faisceaux d'ondes, mais ce sont de purs ensembles de liaisons primaires, des formations actives certes, mais qui ne se différencient pas, et se comportent à peine dans un milieu, sauf en réaction à une perturbation afin de compléter leurs couches électroniques. Viennent ensuite les molécules et les virus, puis les organismes, inaugurant le règne des liaisons secondaires observables, et avec celles-ci de ce qui fait office pour d'autres formes de « matière », de milieux résistants à aménager et d'espace-temps commun. D'abord les unicellulaires, comme l'amibe, qui se reproduisent par division, et qui manifestent l'ébauche d'un comportement instinctif dans un milieu afin de se déplacer et de se nourrir, sans pour autant différencier les structures qui apparaissent comme « eux-mêmes » à l'observateur. Les organismes multicellulaires pour leur compte se reproduisent non par division mais par développement épigénétique, ce sont non seulement des formations mais des différenciations, des structurations observables de ce qui apparaît comme « eux-mêmes », ayant d'autre part un comportement et des échanges avec le milieu de plus en plus intenses. Echanges qui augmentent encore lorsque certains de ces multicellulaires possèdent un groupe de cellules conservant l'équipotentialité, que l'observateur nomme cerveau, relié aux organes de perception, et « prolongent » leur formation dans des actions et des aménagements plus poussés du milieu qui devient alors « Umwelt » expressif. La différence entre les organismes avec cerveau et les autres, c'est que les liaisons qu'improvisent les premiers sont, dans une certaine mesure, réversibles, que l'équipotentialité cérébrale se conserve et qu'un étage des liaisons est en quelque sorte « toujours disponible » dans le cerveau. Dans le cas de l'homme enfin, qui se prolonge dans des systèmes symboliques dont le langage n'est qu'un cas, le milieu n'étant alors plus seulement expressif mais signifiant, l'organisme apparaît, à la différence de ce qui caractérise les autres animaux, comme étant « au service » du cerveau plutôt que l'inverse, le comportement et l'aménagement du milieu s'intensifient au travers de la technique et de l'art, et par ailleurs le monde comme totalité apparaît en arrière-fond de la conscience comme « perspective gnostique », dans la religiosité primitive, puis dans les religions et la métaphysique ¹⁴.

Il faut revenir ici à ce que la méditation sur champ visuel avait révélé, afin de bien comprendre que les animaux dits « supérieurs » ne sont pas plus que les autres en rapport avec un quelconque corrélat, objet ou monde, de par le fait qu'ils sont dotés d'un cerveau et d'organes perceptifs. Tout domaine

absolu d'action, *quel qu'il soit*, est toujours et de façon primordiale un bloc d'espace-temps physique *unitaire* : lorsque le chat se forme en voyant un oiseau puis en le dévorant, la conscience qu'il est, dont l'un des « étages », la conscience visuelle, comprend effectivement en son sein l'oiseau-image, n'est pas plus fondamentalement « conscience-de » qu'un atome de fer qui continue activement à être du fer, ou qu'un embryon qui développe ce qui apparaît à l'embryologiste comme « sa propre » structure. C'est bien plutôt la transposition ontologique naïve de cette dernière expression langagière qui constitue une grossière erreur, fondée sur une mauvaise abstraction, puisque « manger l'oiseau », « se faire un organe » et « rester du fer » sont dans tous les cas intégrés à des domaines unitaires d'action, à des activités finalistes créatrices qui ne restent jamais tout à fait « elles-mêmes ». Bien évidemment, dans le cas de l'embryon ou de l'atome, l'auto-possession n'est jamais vision ni « représentation de ». Sur ce point, il faut rappeler que si le champ visuel est initialement privilégié par Ruyer parce que dans son cas le philosophe peut saisir à la fois le noumène et le phénomène, l'analyse de la sensation comme vision absolue conduit à distinguer soigneusement l'auto-possession, qui est le caractère *primaire* ou générique du champ visuel, et la vision superficielle et la représentation *comme telles*, qui sont à la fois un caractère *secondaire* de ce dernier et un trait particulier ne concernant *que* certaines aires cérébrales. L'intérieur et l'extérieur *tels qu'ils apparaissent à l'observateur* et comme traits secondaires et particuliers de la conscience visuelle, ne doivent en aucun cas être tenus pour des indices permettant de penser de façon pertinente le problème ontologique de l'*altérité* des êtres, c'est-à-dire des modes de liaison : deux cellules dans un oeuf semblent extérieures l'une à l'autre, et pourtant, en tant qu'elles participent à l'unité de l'embryon, elles sont analogues aux détails du champ visuel et interagissent de manière « primaire » — ni complètement extérieures, ni complètement fusionnées, mais immédiatement ensemble comme distinctes, en partie libres et en partie possédées par l'unité d'un domaine qui les survole. Le pur observateur et le chat, en tant qu'ils se bornent à observer un champ visuel ou à dévorer un oiseau, n'interagissent de leur côté que de manière secondaire avec ces derniers. Enfin, le fait que l'homme seul accède aux significations et plus encore au « monde » comme totalité n'empêche pas qu'une telle réalité « spirituelle » *arrive* à une conscience qui reste un domaine physique unitaire, et n'a rien à voir avec le cerveau et la perception comme tels, en tant que réalités psycho-organiques qui caractérisent nombre d'autres animaux, même si cela requiert ces dernières.

A toutes ces activités finalistes, qu'elles soient ou non des formations, des comportements ou des différenciations structurales observables, et auxquelles il convient d'ajouter les espèces animales ainsi que les sociétés animales et humaines, s'oppose la liste subalterne des agrégats. *Les agrégats n'ont aucune unité réelle par eux-mêmes et ne sont pas des êtres*¹⁵. Si des êtres réels correspondent *toujours* aux images du champ visuel d'un observateur, cela ne signifie donc pas qu'il y ait toujours *un* être derrière chaque image distincte de

la sensation — il n'y a par exemple aucune raison d'attribuer une unité ontologique à un objet ou une âme à la Terre. Le pan-psychisme de Ruyer est donc plus subtil qu'un animisme caricatural. Plus précisément, Ruyer distingue deux familles d'agrégats : d'abord les machines et les mécanismes, qu'ils soient physiologiques ou techniques. Abstraitement, il ne s'agit là que d'ensembles de liaisons de proche en proche entre des êtres réels, qui se bornent à fonctionner selon ces structures et ne créent jamais aucune liaison par eux-mêmes. Cependant, dès lors que les êtres réels composant les mécanismes sont considérés comme participant à des liaisons primaires qui leur sont imposées par une conscience organique ou cérébrale qui *conçoit* et/ou qui *utilise* les mécanismes comme « ambocepteurs » ou « enchaînements substitués », ces derniers redeviennent concrets puisqu'ils participent alors à ces consciences dont ils sont un « prolongement ». En revanche, les nuages ou les foules d'atomes et d'animaux sont comme tels de pures vues de l'esprit, simple distribution statistique et hasardeuse d'êtres, certes bien réels, mais se cognant stupidement les uns contre les autres. Il en va de même des équilibres sans finalité de type « gestalt » ou « bulle de savon », sauf quand là aussi ces phénomènes sont utilisés par une conscience et alors intégrés à celle-ci. Concernant ces diverses sortes d'agrégats, il faut préciser que Ruyer appelle souvent « existence physique », aveugle et sourde, les seules liaisons de proche en proche comme telles. Au regard cependant de l'espace-temps réel — que l'on a ici appelé le plan « physique » pour mieux le distinguer des plans métaphysique et théologique —, les liaisons secondes considérées abstraitement sont *non-existence*, multiplicité non-survolée par une unité réelle. Si pourtant Ruyer maintient les deux registres de vocabulaire à leur propos, c'est que l'exclusion des liaisons secondaires comme telles de l'ontologie n'équivaut pas du tout cependant à leur non-importance cosmologique. C'est même *tout à fait l'inverse*, puisque les liaisons secondaires constituent en effet pour les véritables formes des milieux à aménager, pouvant ou non apparaître comme des corps perçus et/ou vus, qui comptent parce qu'ils « résistent » aux activités finalistes et qui « contraignent » donc celles-ci, quoiqu'en un sens bien distinct de celui des normes idéales que ces dernières cherchent à satisfaire.

2. Une métaphysique de l'actualisation de potentiel

L'embryologie expérimentale, obligeant à comprendre en même temps le caractère authentiquement inventif de l'épigenèse et la ressemblance structurale des organismes d'une même espèce, conduit Ruyer à basculer dans une métaphysique d'inspiration platonicienne¹⁶. La mémoire organique, composée de thèmes d'organes, que Ruyer appelle aussi le *potentiel* spécifique, et qui rend compte à ses yeux des ressemblances structurales au sein d'une espèce, constitue l'idéal orientant l'embryogenèse. Ce potentiel ne peut pas être conçu selon lui comme étant de nature matérielle, ni en tant

que « structure clichée », ni en tant que matière « en puissance », pré-individuelle et non-informée, sous peine que l'épigenèse ne soit alors qu'une fausse invention : il doit donc être envisagé comme « idéal » ou « essentiel ». Ruyer va généraliser ceci au-delà du cas particulier de l'embryogenèse et admettre en conséquence la réalité d'une transversale, d'une « région trans-spatiale » — ou « trans-spatiotemporelle » —, à la fois « naturelle » et métaphysique. Le potentiel abrite les mémoires individuelles, les mémoires spécifiques — organiques, comme celles qui entrent en jeu dans l'embryogenèse, et instinctives —, les types vivants ou chimiques, puis les essences comme la dualité ou la circularité, et enfin les valeurs dont les plus « hautes » sont des sortes de vérités éternelles ou d'universaux tels que le vrai, le beau ou le bien. La réalité n'est ainsi pas seulement actuelle, c'est-à-dire espace et temps, ceux-ci fussent-ils « remis à l'endroit » et considérés comme absolus. Il y a bien une *dualité ontologique*, et non seulement épistémologique, entre les activités finalistes actuelles et le potentiel trans-spatial, car ce dernier est en effet en un sens *indépendant* de l'actuel. Plus précisément, Ruyer distingue soigneusement l'*existence* du potentiel, qui *ne peut pas être séparée* des actualisations, et sa *réalité*, qui elle ne dépend pas de ces dernières, comme en témoigne le fait que les valeurs peuvent en effet, comme les couleurs — et à la différence certes des Idées spécifiques —, *subsister* dans leur pure réalité potentielle sans être pourtant actuellement existantes. L'embryologie oblige également à considérer que le principe d'identité numérique des semblables s'applique au sein de la région trans-spatiale : c'est bien le même potentiel mnémique, *au sens numérique et non pas analogique* du terme, qui se trouve actualisé dans la multitude indéfinie des organismes d'une même espèce, comme je peux me rappeler un même souvenir en des lieux et à des moments différents. L'actuel n'est ainsi qu'une « mince couche », une « limite » d'une réalité potentielle numériquement une à laquelle il *participe*. Par ailleurs, il faut insister sur le fait que si Ruyer ne conçoit pas les Idées comme des choses ou des structures toutes faites planant dans le ciel imaginaire d'une transcendance abstraite — la question ainsi formulée renvoyant à un faux problème puisque le potentiel est le « vis-à-vis » de l'actuel et non celui de la matière inexistante —, sa conception revient cependant à affirmer que nous « ressemblons » en un sens aux « êtres trans-spatiaux ». En effet, l'« unité-je » survolant les détails du champ visuel par exemple, qui n'est plus à présent « purement métaphorique » dès lors que l'on envisage un plan proprement métaphysique, n'obéit certes pas au principe d'identité numérique des semblables, au sens où elle ne correspond qu'à une activité finaliste numériquement distincte : elle se voit donc à ce titre exclue de la région trans-spatiale. Pourtant, Ruyer la considère également comme le premier étage de celle-ci, car elle est tout à fait analogue aux « êtres trans-spatiaux » en ce qu'elle est, tout comme ces derniers, douée d'ubiquité et d'éternité, mais selon un *moindre degré*, précisément relatif aux limites du procès qu'elle survole. Par ailleurs, nous allons y revenir, cette « unité-x » n'existe pas actuellement indépendamment des détails du champ visuel,

exactement comme le potentiel n'existe pas pour son compte de manière séparée des actualisations. Il y a donc éternité, ubiquité et dépendance existentielle pour la conscience individuelle comme pour l'Idée spécifique, quoiqu'à des degrés divers. Sur ce dernier point, et pour en revenir au potentiel au sens strict, les divers « étages » de ce dernier vont se distinguer également chez Ruyer par leur degré d'ubiquité et d'éternité, de plus en plus important à mesure que l'on va des mémoires individuelles et spécifiques aux types, puis aux essences et aux valeurs. Enfin, concernant le potentiel transpatial toujours, la « philosophie-science » envisagée par Ruyer ne vise pas moins la connaissance « analogique et métaphorique » des sens, c'est-à-dire du potentiel, que celle des liaisons primaires inobservables.

Ruyer refuse pourtant de « platoniser » à l'excès et de considérer que l'actualisation se réduise à un simple « passage » du potentiel éternel dans l'actuel temporel. Cette conception lui semble en effet contradictoire avec le fait que les êtres actuels physiques, qui sont certes des « auto-jouissances » — et en ce sens des contemplations d'essences éternelles —, sont bien toujours aussi des processus, des *activités* finalistes dotées de l'attribut de créativité : c'est pourquoi il faut dire *à la fois* que les actualisations sont des « limites » du potentiel et qu'elles constituent pourtant des *enrichissements* et non des dégradations. Correspondant aux activités finalistes, les individualités métaphysiques doivent en conséquence être conçues comme des *efforts de visée et d'actualisation* du potentiel. Or un acte ne peut être pensé sans agent : si l'unité-x, que Ruyer inclue ou non celle-ci dans la région trans-spatiale, est une réalité *sur-actuelle*, l'« x » doit donc aussi être conçu comme l'« agent actualisateur » *infra-actuel*, le « centre d'activité finaliste », le « principe de l'individualité », logiquement et ontologiquement antérieur, de même que le potentiel, à l'existence physique. Seul l'« *abouchement* », suivi des « mises en circuit » des agents actualisateurs et des « êtres trans-spatiaux », peut déterminer l'existence actuelle, c'est-à-dire les forces qui constituent l'actuel dynamique. Visés et actualisés, les êtres trans-spatiaux ne sont plus alors, ce qu'ils sont « comme tels », des essences — au sens non pas d'un « étage » particulier du trans-spatial, entre les mémoires et les valeurs, mais selon l'acception plus générique du terme caractérisant les êtres potentiels, vis-à-vis de l'actuel, comme impassibles, éternels et immobiles : ils deviennent pleinement « Idées » pour et dans la visée et l'acte d'un agent. Idées, c'est-à-dire aussi bien *normes contraignantes* pour cet agent. Ainsi conduit à envisager un tel « agent-x », Ruyer retrouve-t-il un sujet métaphysique qu'il avait brûlé quinze ans plus tôt en même temps que le sujet-système observateur, simple « sublimation du corps » disait-il alors ? En un sens oui, et de manière corrélée au fait qu'il ne soutient plus, dès lors qu'il entre pleinement en métaphysique et dégage la réalité du potentiel, l'idée que l'espace, fut-il absolu, contient son sens en lui-même. Mais il faut faire ici particulièrement attention. Premièrement, cet « agent-x » doit être envisagé pour le cas de la sensation visuelle et du penseur autant que pour ceux de l'amibe, de l'atome de fer, de l'électron et du chat : Ruyer emprunte une fois

de plus ici un chemin leibnizien, se tenant toujours soigneusement à l'écart de la tradition « idéaliste » de la philosophie moderne. Deuxièmement, cet agent ne peut pas être conçu comme une « entéléchie » vitaliste ou spiritualiste, point-substance métaphysique posé comme vis-à-vis d'un actuel de type matériel. D'abord parce que, comme dans le cas du potentiel, cela reviendrait à un faux problème que de le considérer en face d'une matière qui n'existe pas. Mais aussi parce que l'unité-x n'est *jamais deux fois identique à elle-même, ne peut jamais être complètement déduite de l'agent-x* qui la précède. C'est à nouveau en raison du fait que l'actuel est activité et créativité qu'il ne peut correspondre métaphysiquement au simple développement d'une substance individuelle, pas plus qu'il ne peut se réduire à un pur passage d'une Idée universelle. Dans le cas des organismes, dès lors que l'on admet que l'épigenèse et le comportement sont d'authentiques inventions, il devient alors tout à fait impossible de soutenir le substantialisme leibnizien hérité d'Aristote, qui annule la dimension créatrice du temps en décalquant la métaphysique sur le principe logique de l'inhérence des prédicats dans la notion du sujet. Mais cela vaut aussi pour les atomes et les ondes. La conception des « monades » comme « formes substantielles » doit donc être abandonnée et le schème hylémorphique, déjà mis à mal par la thèse de l'inexistence de la matière, définitivement enterré. La dépendance existentielle entre l'x et ses actes, tout à fait analogue à celle du potentiel vis-à-vis de l'actuel, signifie que l'être ne peut pas être séparé de l'agir, du devenir, que *l'individu est une « ligne d'activité » qui se fait en faisant*, comme l'énonce la formule de Lequier que Ruyer reprend à son compte avant d'utiliser quelques temps plus tard, contre le principe d'Identité, la notion de « génidentité ¹⁷ ». Ainsi, *l'actualisation du potentiel implique toujours aussi l'individuation de l'agent-x dans une unité-x, qui deviendra à son tour agent-x*.

Un tel abandon du caractère monadique de l'individualité permet dans la foulée à Ruyer de proposer une interprétation métaphysique des liaisons primaires. Il lui faut admettre en effet que c'est parce que *l'individualité métaphysique est susceptible de degrés* que les êtres et les formes peuvent se coloniser les uns les autres. Les organismes connaissent des degrés très divers dans l'intimité de la possession, c'est-à-dire des *redistributions du degré d'individualité des domaines subordonnés*, et corrélativement des *variations de leur propre degré d'unité*. Si les êtres physiques sont absolus tout en pouvant former des colonies impliquant des liaisons primaires, alors les individualités métaphysiques sont pour leur compte *pleines de « portes et de fenêtres »*. La métaphysique du devenir, correspondant au concept d'activité finaliste, est donc aussi une métaphysique des possessions, correspondant plus précisément à la notion de domaine absolu : si l'être est inséparable de l'agir, il l'est tout autant, comme chez Tarde, de l'avoir, dépendant existentiellement de ce qu'il a — du moins pour ce qui concerne les formes, c'est-à-dire les êtres multiples. Toutefois, le concept de liaison ne reçoit sa détermination métaphysique complète que lorsque celles-ci sont *redéfinies comme transspatiales* : les agents ne faisant que viser et actualiser les Idées, et les « unités-

x » ne cessant de se faire au travers des actualisations, *ce sont en effet en dernier ressort les sphères mnémiques et intelligibles qui s'entre-capturent*. C'est sur ces bases que Ruyer, se démarquant définitivement du néo-darwinisme et des théories de l'émergence, propose d'interpréter métaphysiquement la « continuité cosmologique des êtres », l'aspect « fibreux » de l'univers, comme *une série de nouvelles captures*, des êtres coloniaux plus complexes imposant à d'autres êtres un *mode de possession singulier* en prélevant une part de l'individualité de ces derniers. Cependant, il faut immédiatement préciser que si l'actuel n'est ni un pur passage d'essences éternelles universelles, ni la pure réalisation de substances métaphysiques particulières, ni une quelconque combinaison des deux, il ne peut pas plus, dans le cas particulier des formes, équivaloir à une stricte imposition d'un tel « mode de possession ». A tous les niveaux, la métaphysique ruyérienne de l'actualisation, contrainte par les résultats de l'embryologie expérimentale et de la physique quantique autant que par l'analyse de la conscience humaine, implique *à la fois* de rejeter l'idée de possibles tout faits dont l'existence spatio-temporelle serait un simple décalque, comme dans une reprise trop brute d'un mélange de Platon et d'Aristote, mais aussi de considérer, à la différence de Bergson notamment, qu'il est pourtant nécessaire de maintenir non seulement le concept de potentiel essentiel-idéal, mais aussi celui d'agent-x — ou de mode de possession — comme principe d'individualité. Cette double affirmation caractérise précisément son « néo-finalisme », et n'est pas sans conduire à un paradoxe apparent.

Avant d'évoquer la façon dont Ruyer entend se défaire de ce dernier, il faut ajouter que la considération de l'actualisation comme visée et acte conduit à doter en retour le potentiel d'une ultime caractéristique. Il importe ici de souligner que Ruyer *refuse d'opposer drastiquement invention et réminiscence* : la réalité potentielle des espèces et l'impassibilité de la mémoire organique relativement à une multiplicité indéfinie d'embryogenèses se tirent des faits, mais l'évolution des espèces est également un fait tout aussi indéniable. C'est pourquoi il faut admettre, sans pour autant soutenir les thèses du néo-lamarckisme sur l'hérédité des caractères acquis¹⁸, que de nouveaux « êtres trans-spatiaux » peuvent apparaître dans le potentiel par suite des trajets d'actualisation, des « mises en circuit ». Ceci est encore plus évident dans le cas des souvenirs individuels. Ainsi le potentiel trans-spatial, s'il est constitué d'« êtres » comme tels « essentiels », impassibles et éternels vis-à-vis de l'actuel, connaît néanmoins une sorte d'aventure historique ou d'évolution, précisément parce que ces êtres trans-spatiaux sont aussi des idéaux pour des agents qui s'y abouchent en les visant et en les actualisant. Cette évolution n'est pourtant pas pleinement créatrice, puisqu'elle est toujours aussi remémoration, précision « thématique » d'un idéal plus général. Corrélativement à ces « décrochages » d'idéaux plus précis, il faut concevoir qu'un être potentiel est toujours un peu modifié par les actualisations, du moins pour ce qui concerne les mémoires spécifiques et individuelles. Car les essences en effet — au sens cette fois d'un « étage » précis du potentiel et non

de l'impassible immobilité de tout être trans-spatial — et les valeurs universelles, aux plus hauts étages de la région trans-spatiale, ne semblent pas affectées pour leur compte par leurs « mises en circuit » avec l'actuel.

Ruyer passe alors à nouveau en revue toute la liste des êtres réels de sa cosmologie, mais cette fois au crible des composantes de sa métaphysique générique de l'actualisation de potentiel ¹⁹. Dans le cas des premiers êtres non spatialement formés qui sont autant d'individualités non-coloniales, l'actualisation équivaut à un quasi-passage dans l'actuel des essences potentielles, qui sont alors presque assimilables à des possibles tout faits. Presque, mais jamais complètement, puisque les ondes sont malgré tout d'authentiques actualisations auto-créatrices. Symétriquement, l'agent-x fournit pour son compte un effort se réduisant à une pure visée sans acte, c'est-à-dire à une quasi-contemplation. Cet agent ne s'individue qu'à peine dans une unité-x, aussi évanouissante que lui, qui n'est que celle d'une pure durée non spatiale. Si le travail cosmologique de l'agent est ainsi d'une certaine façon minimal, puisqu'il n'y a pas pour ce dernier de milieux résistants à aménager, il est pourtant maximal en un autre sens, puisque l'agent ne peut alors pas « démobiliser » ni se « reposer » sur des liaisons secondaires entre des éléments de multiplicités subordonnées qu'il ne possède pas. Dans un univers sans milieux ni formes où coexiste une multiplicité de temps propres non spatialisés presque identiques, la distance métaphysique entre l'agent et l'idéal est ainsi réduite au minimum mais n'est pourtant pas rien. Corrélativement, le cosmos, c'est-à-dire l'ensemble des « unités-x », s'il en est très proche, n'est pas exactement équivalent à la nature, définie par le potentiel, puisque ces unités-x ne sont jamais de stricts décalques de ce dernier. Dès lors que les individualités s'entre-capturent, se forment des atomes et des molécules, c'est-à-dire des domaines d'espace-temps, des individualités multiples et coloniales actualisant des types apparaissant progressivement et distinctement dans le potentiel, dérivant eux-mêmes des valeurs plus fondamentales que les agents ne peuvent saisir directement, comme telles. La distance entre les agents et les idéaux commence à se creuser dans cet ensemble constituant un cosmos minéral ; parallèlement, ce dernier s'éloigne plus nettement de sa propre nature, parce que dans chaque forme le mode de possession qui s'impose aux multiplicités subordonnées n'est jamais exactement calqué sur les domaines absolus actuels. Vient ensuite le cosmos au sens historique et géographique du terme, peuplé d'organismes au sens usuel, c'est-à-dire de formes comprenant non seulement des liaisons primaires mais aussi des liaisons secondaires. Dans ce dernier, « deux sortes de lois » peuvent dès lors être mieux distinguées : celles qui confèrent à chaque individualité une nature constituée des idéaux « contemplés » — les mémoires spécifiques et individuelles apparaissant alors dans le potentiel —, et celles qui caractérisent les phénomènes de foule, les interactions secondaires entre les êtres. Ces dernières rendent compte des accidents, des hasards et des agrégats, qui constituent une « sorte de matière », c'est-à-dire des milieux résistants contribuant à distancier plus

amplement les agents des idéaux, en même temps qu'à augmenter l'effort d'actualisation, le travail cosmologique fourni par les agents. Corrélativement, ceux-ci s'individuent de manière plus prononcée en unités survolantes de domaines absolus, ces dernières apparaissant à l'extrême comme des agents quasi-substantiels correspondant presque à des machines mécaniques coupées de leurs concepteurs et utilisateurs, se bornant à fonctionner et à s'user stupidement en déroulant des liaisons pré-établies. Presque mais pas complètement toutefois, puisque les organismes sont toujours des activités et des créativités, ne réalisant jamais simplement des substances — les agrégats, les machines notamment, n'existent pas. Enfin, si les agents doivent alors maximiser leurs efforts pour réussir à aménager des milieux de plus en plus résistants, ces efforts sont aussi minimisés au sens où ils peuvent connaître des sortes d'intermittences, les agents pouvant alors « démobiliser » et se « reposer » sur les liaisons secondaires entre les éléments des multiplicités qu'ils possèdent et survolent. Quant aux deux distances, celle qui sépare les agents des idéaux, et celle qui sépare le potentiel-nature de l'ensemble des « unités-x » constituant le cosmos, elles s'accroissent de plus en plus. Il faut signaler enfin que si pour Ruyer l'Homme est un organisme comme les autres, il échappe aussi, par la pensée — dont la recherche rationnelle du vrai n'est qu'un cas —, au schéma général valant pour ces derniers. L'agent peut en effet dans le cas humain non seulement court-circuiter le niveau des mémoires instinctives et se brancher directement sur les valeurs fondamentales des plus hauts étages du trans-spatial, mais aussi saisir ces universaux en un éclair, dans une *transparence* presque parfaite et immédiate, qui confère aux êtres et objets du monde, correspondant aux images distinctes de la conscience représentative humaine, une signification et non une simple expressivité. L'homme retrouve alors sur son propre mode, malgré son caractère d'organisme et par delà la grande distance métaphysique que celui-ci implique entre agent et idéal, une saisie quasi-contemplative des couches les plus hautes et éternelles du potentiel, ce qui le rapproche en ce sens des êtres les plus primitifs de l'univers — c'est pourquoi Ruyer dit parfois que les « êtres de la micro-physique » sont de « purs esprits ». Mais pourtant, si elle est « angélique » en ce sens, comme les ondes, la pensée n'est jamais contemplation pure et reste toujours un « travail de pensée » minimal²⁰.

3. Une théologie naturelle de l'Un-Dieu source et Tao

C'est aussi le propre de l'homme, dans ce que Ruyer appellera plus tard la « perspective gnostique du paganisme fondamental », que de saisir la totalité au-delà même des essences et des universaux²¹. Et c'est d'ailleurs dans ces termes, conjugués à ceux de son « système », qu'il envisage d'abord le problème théologique, non sans que cela ne le conduise à un premier paradoxe apparent²² : la totalité de l'univers peut-elle être envisagée comme

un seul domaine absolu, au sens numérique du terme ? Autrement dit, Dieu est-il au monde ce que chaque *x* est à son activité-domaine, à la fois agent actualisateur et unité survolante ? La question ainsi posée conduit à un paradoxe, car une réponse négative amènerait à considérer que la finalité n'est au bout du compte pas fondamentale dans le monde, tandis qu'une réponse positive aboutirait à une régression à l'infini puisqu'il faudrait alors demander quel peut bien être l'idéal visé par Dieu considéré comme l'agent du monde. Ruyer est également conduit à poser le problème de Dieu par un autre biais, à savoir comme un ultime réquisit de son système philosophique et de sa cosmologie. Il faut insister ici sur le fait qu'une fois la métaphysique déployée, deux difficultés persistent. Se pose d'abord, à propos du potentiel comme de l'actuel, le problème de la *source* : si les êtres réels forment une lignée cosmologique continue de captures successives, et si de nouveaux idéaux apparaissent dans le « trans-spatial », décrochés des valeurs fondamentales, comment penser d'une part l'agent-*x* primitif, et d'autre part l'idéal ou la norme suprême, le Tao au-delà même des universaux ? Ensuite, le paradoxe du « sujet métaphysique » n'est pas encore résolu : comment penser la pure saisie d'un idéal, c'est-à-dire aussi bien la *toute première apparition* d'un agent-*x* qui ne commence jamais son existence « par un coup d'œil sur lui-même » comme chez Descartes dont le cogito substantialiste prend le problème à l'envers, et qui est donc antérieure à toute individuation conduisant à faire de cet agent l'unité-*x* d'un procès, devenant agent à son tour ? Chaque individualité métaphysique, qui correspond à un bloc physique de devenir singulier, à un procès original, garde semble-t-il toujours quelque chose d'*insaisissable*. Il en va de même pour les « êtres » peuplant le potentiel trans-spatial, qui ne peuvent jamais être intégralement saisis « comme tels », dans leur mode de subsistance « essentiel », impassible et immobile : même les êtres actuels sans forme constituent des actualisations créatrices, et même la pensée transparente et quasi-« contemplative » implique un travail cosmologique minimal. Au final, comment donc penser les « abouchements » singuliers entre agents et idéaux comme tels ?

Ruyer propose dans ces conditions « d'identifier Dieu, non avec un être ou un sens ou une activité transcendante au monde, mais avec les deux pôles de toutes les activités finalistes dont l'ensemble fait le monde ²³ ». Dieu est donc pour son compte *à la fois Agent et Idéal, Créativité et Norme, Volonté et Entendement*. Ruyer entend ainsi résoudre le premier paradoxe identifié, puisqu'avec avec la *coexistence* en Dieu de l'Agent et de l'Idéal, avec l'abolition en Dieu de toute distance entre ces derniers, on évite d'avoir à poser le problème de « l'Idéal de Dieu », et ce tout en considérant dans le même temps que la finalité est bien une caractéristique primaire de l'univers considéré dans sa totalité. Cette conception est également à même de résoudre le second paradoxe : la coexistence de l'Agent et de l'Idéal a lieu en Dieu qui est Un, au sens d'un *même numérique*, et qui peut dès lors être identifié à l'insaisissable inconnue enfouie au plus intime de tous les agents, l'âme de toutes les âmes, mais aussi à l'enveloppant universel de tous les

idéaux, sens des sens ou « Logos » universel au-delà des noms, norme absolue ou Tao. C'est pourquoi Dieu est le seul véritable Etre substantiel, les individualités cosmiques correspondant aux activités finalistes n'étant jamais complètement séparées de lui, ne naissant ni ne mourant jamais absolument, autant que l'unique véritable Essence éternelle, dont tous les « êtres potentiels » naturels sont des degrés. Dieu ne peut donc pas être envisagé comme un créateur transcendant au sens où il serait séparé des agents et des idéaux et des activités finalistes. C'est une « source » certes, mais de laquelle rien ne chute absolument, qui ne se détache ni ne s'éloigne jamais complètement du monde. Ce dernier, qui est à la fois le cosmos et la nature potentielle, infra et métaphysiques, et les activités finalistes physiques et actuelles, est en ce sens non pas tant créé que création continuée, c'est-à-dire Dieu continué. Pourtant, si tous les idéaux sont enveloppés dans un même idéal, dans un sens total, et si par ailleurs tous les agents ont une racine commune qui constitue l'inconnue de chacun d'eux, il n'est pourtant pas possible de dire que Dieu soit l'unité survolante d'un cosmos qui serait alors parfaitement comparable à un gigantesque organisme. Pour comprendre ce dernier point, pour saisir en quoi par l'un de ses aspects le monde ressemble plus à un agrégat d'êtres qu'à un être unitaire, il faut insister sur le fait que Ruyer n'est pas purement moniste ou panthéiste. Si les agents sont certes intimement habités par Dieu, ce sont bien pourtant aussi d'authentiques *individualités libres* ; et si tous les idéaux sont enveloppés par un sens total, ils sont bien pourtant aussi réellement *distincts* dans la région *naturelle*, et non théologique, du potentiel trans-spatial. Si Dieu est bien l'inconnue et la source, numériquement une, de tous les agents-x, il n'est pourtant pas « en double » dans chaque individualité, qui se fait bien en faisant de manière autonome vis-à-vis de la source, tour à tour unité-x puis nouvel agent-x, en actualisant son idéal, en aménageant ses milieux extérieurs et ses possessions intérieures. Quant aux idéaux, ils sont bien visés par les agents dans leur singularité propre et distincte : l'embryon actualise une mémoire organique, enveloppée par Dieu et décrochée en Dieu certes, mais qui n'est pourtant pas Dieu comme tel ; et même l'homme qui pense Dieu vise encore le Bien, le Beau ou le Vrai, et non pas directement le Tao qui ne peut être ni saisi, ni nommé, ni vraiment « pensé ». La non-séparation de Dieu et du monde n'équivaut donc pas à une fusion complète, Dieu n'est pas strictement identifiable au monde, à l'ensemble de la réalité constituée par la nature potentielle et métaphysique et le cosmos infra-physique d'une part, et par les activités finalistes actuelles d'autre part — et il l'est d'autant moins à l'époque historique et géographique des organismes affrontant des milieux extérieurs et intérieurs, aménageant des hasards, des agrégats, des effets secondaires de multiplicités de plus en plus importants, et décrochant leurs propres mémoires individuelles dans le potentiel. Au final, il faut donc dire *à la fois* que Dieu est le monde et qu'il ne l'est pas exactement.

A cela, il faut ajouter, c'est la seconde conséquence de la considération d'une authentique liberté des agents, que la « part » du monde qui est

détachée de Dieu ne fait par ailleurs l'objet d'aucun contrôle de la part de ce dernier, qui n'est donc pas un créateur transcendant en ce second sens. En effet, Dieu est certes moteur du monde au sens où il « décide » d'autoriser en lui des visées d'idéaux eux-mêmes décrochés en lui, au sens où il choisit de s'explorer en une multiplicité d'« abouchements », mais *le moteur n'est pas plus perpétuel que la décision n'est un calcul* : dès lors que cette dernière est prise, la suite — c'est-à-dire l'aventure infra et métaphysique des *x* et des idéaux, du cosmos et de la nature, et la dynamique de l'actuel qui lui correspond —, ne dépend plus de Dieu, qui a *délégué* aux agents et aux idéaux les attributs de créativité et de normativité qui en lui coexistent sans séparation. L'actualisation est un *enrichissement* impliquant liberté des agents individuels et distinction des idéaux, qui requiert une « décision » divine initiale d'« auto-explosion » en libertés et finalités, mais celle-ci n'est pas en mesure de prévoir quelle sera l'exacte réalité effective du monde qui découle d'elle.

Il faut pour finir insister sur le fait que Ruyer n'affirme pas seulement qu'en Dieu coexistent sans distance métaphysique l'agent et l'idéal, mais que Dieu est *au-delà même de la dualité* entre agent et idéal qui donc *coïncident* en lui, point polaire ou *Un* — non plus au sens de l'unité numérique cette fois, mais au sens où il s'agit d'un pôle sans pôles, pure contemplation, n'ayant même pas d'attributs. Or il convient ici de rappeler qu'une telle coïncidence entre agent et idéal caractérise *également* les activités finalistes physiques : ce n'est que le métaphysicien qui envisage, tout à fait légitimement d'ailleurs afin de caractériser la part non-actuelle du réel, une « distance » variable entre l'agent et l'idéal. Mais la métaphysique rend pourtant compte à son propre niveau de cette absoluité de « coïncidence », lorsqu'elle envisage la première des lois caractéristiques du cosmos peuplé d'organismes, celle qui fait des « *x* » autant de « contemplations de possibles ». Et la physique de Ruyer implique bien quant à elle, fondamentalement, de considérer les durées et les espaces-temps actuels comme des auto-jouissances, des *unités absolues* de procès et de domaines. C'est pourquoi Ruyer considère pour finir, retrouvant là une troisième voie d'accès au divin — celle de l'analogie entre le « je », ou l'*x*, et l'Absolu —, que les activités finalistes, pour leur part qui ne fusionne pas complètement avec Dieu et qui n'est pas entièrement déterminée par lui — le problème ne se posant pas pour leur part qui *est* Dieu —, sont aussi *comme* Dieu, c'est à dire comme l'Un. Au-delà même d'une analogie concernant les attributs d'ubiquité et même d'éternité qui ne saurait s'appliquer à l'Un qui n'a pas d'attributs, c'est bien le caractère *auto-possessif* et *absolument unitaire* des êtres actuels, des temps et des espaces-temps, l'*unitas-multiplex* pour les formes organiques, qui fait des activités finalistes *des dieux*. Du Dieu-Source, *x* primitif intime de toutes les individualités autant que Tao enveloppant tous les idéaux, qui est un Dieu « restreint », on pourrait alors considérer que Ruyer envisage ici l'« Un » « élargi », incluant tous les *x* qui se sont faits eux-mêmes et tous les idéaux plus précis décrochés dans le potentiel par suite des « mises en circuit » consécutives aux « abouchements », correspondant à la réalité

actuelle. Sauf que, de la même façon qu'il fallait précédemment considérer que le monde est seulement *un peu* Dieu, il faut dire ici que ce qui du monde n'est pas tout à fait Dieu, est par ailleurs seulement *un peu* comme Dieu. L'unité physique des activités finalistes est certes absolue, mais elle est tout de même *limitée* puisque ces dernières ont un début et une fin, la mort dans les organismes étant caractérisée par le triomphe des liaisons secondaires sur les liaisons primaires, ce qui n'est bien sûr pas le cas pour l'Un. Métaphysiquement, le fait que l'actualisation soit toujours un travail, un procès jamais purement contemplatif de possibles, impliquant une distance métaphysique entre agents et idéaux qui va s'amplifiant dans l'époque « organique » de l'univers caractérisée par l'importance croissante des effets secondaires de multiplicités, revient à rendre le monde de plus en plus *imparfait*. La décision de l'Un de se multiplier en libertés et en finalités a donc pour conséquence de faire naître un monde composé d'êtres certes absolument uns et contemplants, mais pourtant de plus en plus imparfaits et à l'unité de plus en plus restreinte. En ce sens, la décision de Dieu de se multiplier, de s'auto-exploser en libertés et finalités, revient donc à une négation de l'Un dans la finitude : le monde détaché de l'Un est *à la fois* comme l'Un, mais pas exactement.

Reste que si le cosmos ressemble plus à un agrégat d'êtres qu'à un gigantesque domaine en survol absolu, et que si la nature, éclatée en idéaux distincts, se détache distinctement du Tao, les activités finalistes ne sont jamais complètement séparées de leur source-inconnue et restent toujours enveloppées par la Norme suprême, qui ne font qu'un. Reste que si la décision d'explosion divine n'équivaut pas un calcul parce que toute actualisation est un enrichissement, les actualisations sont pourtant bien des *réussites*, des idéaux toujours *participables* étant *effectivement actualisés* par des agents. Reste enfin que la négation de l'Un dans un monde imparfait *est encore une manifestation de l'Un parfait*, puisque le monde actuel réel n'est pas constitué du multiple ou de la matière, qui ne sont qu'une mauvaise interprétation par l'esprit humain d'un effet secondaire de la multiplication, mais bien d'une multiplicité d'*unités* immédiates, et d'unités immédiates de multiplicités. Et c'est la dernière phrase de *Néo-Finalisme* : « Dieu n'est pas synonyme de Perfection, ou alors sa perfection est au moins autant dans la bigarrure, et la luxuriance, que dans la pureté et l'harmonie. Elle est dans la variété des accords dissonants, autant que dans l'accord parfait. L'improvidence, l'accident, la chance ou la malchance peuvent faire partie de l'essence providentielle d'un monde où la liberté divine choisit de se multiplier en myriades de libertés et de finalités ».

Notes

- ¹ R. Ruyer, *Néo-Finalisme*, Paris, PUF, 1952 (désormais noté *NF*). Ce livre est publié à la même époque que trois autres ouvrages qui le complètent : R. Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946 ; *Le monde des valeurs*, Paris, Aubier, 1948 ; et *Philosophie de la valeur*, Paris, Armand Colin, 1952. L'auteur remercie Émeline Deroo pour sa relecture.
- ² *NF*, ch. 9 ; et R. Ruyer, *La conscience et le corps*, PUF, 1937.
- ³ *NF*, ch. 8.
- ⁴ *NF*, ch. 5, 6 et 7.
- ⁵ R. Ruyer, « La philosophie unie à la science », in *Encyclopédie Française*, XIX, 1957, p. 6-10.
- ⁶ R. Ruyer, « L'esprit philosophique », in *Orientation. Recueil de conférences faites au centre universitaire de l'Oflag XVII A*, 1946, p. 55-61.
- ⁷ *NF*, ch. 20.
- ⁸ *NF*, ch. 10.
- ⁹ *NF*, ch. 14.
- ¹⁰ *NF*, ch. 1 et 2.
- ¹¹ *NF*, ch. 11.
- ¹² *NF*, ch. 6 et 7.
- ¹³ *NF*, ch. 14.
- ¹⁴ La « philosophie anthropologique » de Ruyer est plus amplement développée dans des ouvrages postérieurs complétant le tableau cosmologique de *NF*. Voir R. Ruyer, *L'Animal, l'Homme et la fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964 ; *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris, Flammarion, 1970 ; et *Les nourritures psychiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- ¹⁵ *NF*, ch. 8.
- ¹⁶ *NF*, ch. 12 et 13.
- ¹⁷ R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin Michel, 1966.
- ¹⁸ *NF*, ch. 19 ; pour les discussions sur l'évolutionnisme et plus précisément contre le néo-darwinisme, voir les ch. 16 et 17.
- ¹⁹ *NF*, ch. 20.
- ²⁰ Ces considérations, certes présentes dans *NF*, sont toutefois plus amplement développées dans d'autres ouvrages de la même époque, et prolongées par des textes ultérieurs. Voir R. Ruyer, *Le monde des valeurs*, *op. cit.* ; *Philosophie de la valeur*, *op. cit.* ; et *Dieu des religions, Dieu de la science*, *op. cit.*

²¹ Nous nous sommes focalisé ici sur le système philosophique et cosmologique de Ruyer, sur sa « philosophie-science », d'un point de vue strictement « technique ». Vu sous ce seul angle, Ruyer semblera peut-être proche de l'esprit de l'onto-théologie « scientifique », un peu naïvement réaliste et dogmatique. Or ce n'est là qu'une partie et une seule de l'affaire, qui laisse de côté toute la réflexion de Ruyer sur la nature et le rôle des abstractions philosophiques, et notamment sur le fait que selon lui la *foi* et le *mythe*, desquels jamais le discours ne peut complètement se passer, sont bien susceptibles d'intensifier la valeur de vérité de ce dernier, sans jamais pourtant se confondre avec cette vérité. Ce qui est présent dès l'époque de *NF*, dans ce livre mais aussi dans ceux sur les valeurs et l'utopie, mais sur un mode alors encore « théorico-réflexif », de type « le penseur se pensant lui-même comme l'une des cases dans son tableau », et qui ne sera pleinement déployé que grâce au dispositif d'écriture, philosophiquement consistant, de *La Gnose de Princeton*.

²² *NF*, ch. 20. Voir aussi *Dieu des religions, Dieu de la Science*, *op. cit.*, et R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1974.

²³ *NF*, p. 261.