

Tiré de : *Controverses sur la création : science, philosophie, théologie*, Bertrand Souchart et Fabien Revol (dir.), Paris/Lyon, Vrin/Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, 2016, p. 11-53. (ISBN 978-2-910-42543-2)

1. La métaphysique de Raymond Ruyer dans son rapport à la théologie naturelle

Philippe Gagnon

Introduction

Nous allons tenter de reconstituer dans ce texte certains des moments principaux qui structurent la pensée métaphysique de Raymond Ruyer, en essayant d'en dégager les quelques grandes idées qui nous semblent être présumées partout s'agissant de réaliser le projet qui lui tenait le plus à cœur, celui d'écrire la théologie de l'âge de la science. Nous commencerons en introduisant la première de celles-ci, celle de subjectivité dédoublée ou délocalisée, après quoi viendront celle d'épiphénoménisme retourné, puis celle d'information signifiante. Nous nous pencherons ensuite sur la question de Dieu et son passage obligé, dans cette philosophie, par l'axiologie.

Il convient de mettre en place quelques éléments de la *Frühphilosophie* de Ruyer. Ruyer fréquenta l'École normale supérieure de la rue d'Ulm et ce qu'on trouve dans sa thèse de doctorat, qu'il publia sous le titre *Esquisse d'une philosophie de la structure*¹, c'est une tentative d'identification d'un fondement de toute réalité intelligible dans le concept de forme, lié au développement d'une philosophie réaliste. L'impulsion donnée à la pensée de Ruyer par cette recherche s'exprima par un anti-substantialisme élaboré dans une série d'articles de recherche publiés dans la décennie qui suivit, où se précise

¹ Raymond RUYER, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, F. Alcan, 1930.

une doctrine selon laquelle les formes, au sens rigoureusement géométrico-mécanique, sont tout ce dont il est besoin pour décrire l'ensemble de la réalité, y compris tous les états mentaux, les idées de quelque nature qu'elles soient, psychiques, mystiques ou même religieuses.

Le Ruyer de cette époque, mettant en place la métaphysique qui à ses yeux serait seule appariée à une science unifiée autour des idées d'invariance et d'espace-temps, n'est pas très éloigné de la grande fresque du philosophe australien Samuel Alexander, *Space, Time, and Deity* (1920¹). Ruyer n'admet pas cependant l'émergentisme du premier grand philosophe du procès².

Cette thèse va se cristalliser autour de l'idée que tout s'explique par la structure, et si on doit reconnaître qu'une telle philosophie ne saurait être qualifiée de « matérialisme » au sens que recevait ce terme à l'époque, on doit certainement y voir l'énoncé d'un physicalisme, au sens où rien ne doit échapper aux méthodes éprouvées qui auront permis à la science de découvrir un point de vue véritablement universalisable sur la réalité.

De pair avec cet exposé, Ruyer sait bien que la philosophie de la forme qu'il met alors sur pied – en une acception qui serait équivoque si on la rapprochait du sens de cette même notion en philosophie néo-scolastique alors qu'elle se rapprocherait cependant du sens de ce terme dans la première philosophie de Leibniz³ – devra faire l'effort de se situer par rapport à la tradition de la métaphysique. Il soutient que la seule métaphysique acceptable serait celle qui irait jusqu'au dernier degré d'enchevêtrement des structures et en dégagerait un invariant puis un *pattern* de sa répétition séquencée, mais qu'une métaphysique qui jugerait l'étant déployé sous nos yeux en termes de sa

¹ Cf. le résumé qu'en donne Philippe DEVAUX, *Le système d'Alexander. Exposé critique d'une théorie néo-réaliste du changement*, Paris, Vrin, 1929, p. 177-178.

² Cf. Raymond RUYER, *Néo-finalisme*, 2^e éd, Paris, P.U.F., 2012, p. 230-238 ; *id.*, *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris, Flammarion, 1970, p. 138-139.

³ Richard T. W. ARTHUR, *Leibniz*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 9.

correspondance idéale et parfaite à un monde archétypal, est à rejeter. C'est un des thèmes de l'*Esquisse* que d'argumenter à l'effet que la métaphysique représente l'effort de répondre à des questions qui n'intéressent que l'homme, alors qu'une fois exhumée la trame constitutive des entités réelles, le primat de la forme au sens géométrico-mécanique viendra mettre fin au mouvement qui porte à chercher à connaître. Il n'y a donc pas *stricto sensu* de connaissance métaphysique possible. La grande vérité du XX^e siècle est le structuralisme mécaniste.

Un des longs articles que nous mentionnions élabore sur ce point, et explique que si nous dialectisons la notion, il faudra rejeter une des options, en d'autres termes, si on peut admettre par la force des choses une métaphysique naturaliste de *transposition*, et lui assigner la tâche d'inverser la connaissance sensible en un savoir générique de l'étant, il faut rejeter toute métaphysique de *construction*, c'est-à-dire toute doctrine qui se proposerait d'expliquer l'univers par un autre numériquement différent¹.

Aux idées développées dans cette série d'articles écrits dans la décennie 1930-40, on ajoutera encore que le structuralisme alors mis en place, qui est aussi un « formisme » et qu'on ne confondra pas avec le structuralisme des années 60, rejoint tous les niveaux, puisque la conscience elle-même n'échappe pas à cette reconstruction. Si nous ne pouvons construire un automate conscient, c'est uniquement parce que certaines des liaisons nous échappent encore, alors que, si nous pouvions les reconstituer toutes, nous aurions reconstitué l'ensemble du phénomène.

Nous dirions, en termes plus généraux, que cela implique également qu'il n'y ait pas d'inobservable en principe, que tout est exposé au regard scrutateur de l'intersubjectivité empiriométrique. On pourrait être tenté ici de rattacher ce projet à l'épistémologie du sensualisme britannique

¹ Cf. Raymond RUYER, « Une métaphysique présente-t-elle de l'intérêt ? », *Revue philosophique*, vol. 119, n^{os} 1-2, janv.-fév. 1935, p. 73-74.

ultimement mécaniciste, puis à celle du *linguistic turn*, pour laquelle la métaphysique est ce qu'on n'a pas encore analysé – que l'on pense par exemple à la « métaphysique descriptive » de Peter Strawson¹ – mais certainement pas une doctrine qui nous fait progresser dans la connaissance des raisons dernières derrière l'existence, celles-ci étant plutôt données à l'analyse scientifique. Il n'en est rien cependant, et malgré les résonances presque néopositivistes du physicisme implicite dans la thèse de 1930, il y a une inspiration fort différente à l'œuvre chez Ruyer, celle de la tradition du spiritualisme français. Cela devient évident lorsqu'on se penche sur l'axiologie développée par Ruyer², mais on le verrait aussi dès le début si on prend la peine de se souvenir que ce qui semble rejeté dans l'*Esquisse*, soit toute forme d'interrogation trop humaine ou anthropomorphique sur l'avenir des sociétés, est pourtant développé en parallèle dans la thèse complémentaire de Ruyer sur *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*³. Ruyer ne s'est pas confiné à l'analyse du langage humain, et puis il n'a pas partagé le présupposé du primat de l'analyse de ce qui est donné au sens commun et publiquement, mis en place des décennies plus tard chez Strawson. Il veut également éviter l'idéalisme du « résidu » purement intelligible, de la « substance » aux modes différenciés de l'épistémologie idéaliste à la manière de Brunschvicg. Il ne faut pas perdre de vue l'emprise exercée par cette dernière au moment où Ruyer s'asseyait sur les bancs de l'École normale supérieure.

¹ Cf. *Analyse et métaphysique*, Paris, Vrin, 1985 ; Hans-Johann GLOCK, « Strawson's Descriptive Metaphysics », in Leila HAAPARANTA et Heikki KOSKINEN (dir.), *Categories of Being : Essays on Metaphysics and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 391-419.

² Par exemple, dans une recension au total négative de *Philosophie de la valeur*, le philosophe étatsunien hédoniste Albert L. HILLIARD voyait fort bien que la structure de l'axiologie de Ruyer est la même que celle de René Le Senne ou de Louis Lavelle, cf. *The Journal of Philosophy*, vol. 49, n° 21, 9 oct. 1952, p. 678.

³ Paris, F. Alcan, 1930.

I. Domaine unitaire et domaines de survol

Ruyer trouvera dans l'exercice de la conscience un paradoxe qui le forcera à avouer l'échec des modèles mécaniques dont l'efficacité avait été tentativement admise autour de 1930. C'est que l'unité du champ visuel conscient est absolue, quoique ce champ soit toujours localisé. On trouvera en particulier dans *La conscience et le corps*, dès 1937, l'énoncé d'une distinction entre la *structure*, seule identifiable par le travail du scientifique qui prendra autant de coupes instantanées sur la réalité, et celle de la *forme*, un terme qui acquerra à partir de ce moment un sens technique, le faisant désigner l'organisation réelle, qui seule est organisation, celle d'étants vrais auxquels on opposera les amas, les totalités sans unité interne. Nous le verrons plus loin, cette caractérisation deviendra le seul point de vue dont Ruyer aura besoin pour élaborer sa cosmologie. N'anticipons pas cependant.

Le champ de conscience est là où est le cerveau. Ruyer prend position contre sa délocalisation par les néoréalistes (appuyée sur des convictions mi-slogan du genre « quand l'arbre tombe dans la forêt et que personne n'écoute, bien sûr que cela fait du bruit »). Répétons-le, quiconque aurait reconstruit toutes les liaisons d'un cerveau vivant, on dirait en un langage exploré par la suite par Ruyer, celui qui pourrait capturer toute l'information portant la structure de l'encéphale, ferait apparaître dans l'expérience un étant conscient. C'est que Ruyer va construire autour de la notion de « conscience » une métaphysique qui en réinterprète à la base l'idée même. La réalité du tissu vivant le rend conscient, parce qu'il est portion de l'espace organisée, ce qui pour Ruyer signifie portion auto-subsistante et auto-survolante.

Ruyer localise donc les sensations dans notre tête¹. La thèse fondatrice des néoréalistes voulait que, dans la

¹ Cf. Raymond RUYER, « Les sensations sont-elles dans notre tête ? », *Journal de psychologie*, 1934, p. 577. « La subjectivité n'est pas un caractère que l'on puisse ou

perception d'une étoile éteinte mais qui nous informe encore sur sa position par un faisceau lumineux, la conscience se trouve là où est l'objet, situation évidemment invraisemblable, puisque la lumière se doit de parcourir un trajet qui est la seule manière pour le sujet connaissant d'être informé de cet événement. Il existe une portion de l'espace hautement organisée et c'est là seulement où la connaissance est possible. On voit ici, d'une manière plus robuste et articulée, la poursuite de la conviction fondamentale déjà relevée dès la thèse de 1930, soit qu'il faut se débarrasser de toute idée d'un résidu substantiel purement intelligible qui serait condition d'intelligibilité du phénomène. Nous sommes en présence d'un sujet qui, au moyen de ce champ de conscience, voit et éprouve l'étendue. Si nous détruisions ce champ, son organisation, les liaisons qui le rendent possible, nous supprimerions ce qu'il voit, qui ne subsiste aucunement dans quelque regard éthéré à un étage supérieur.

Les convictions sur lesquelles repose la construction de Ruyer à ce stade étonnent, puisqu'elles conjoignent deux angles d'approche qui auront souvent semblé antithétiques. Si on appréhende le problème au plan anthropologique et épistémologique, on a d'une part l'expérience de la conscience telle que vécue et transférée ensuite sur d'autres modes de conscience, appréhendés moins quant à leurs états mentaux interne de représentation qu'à leur qualité d'organisation unifiée par maintien d'une forme, et puis la réalité de la corporéité, du fait que le corps est machine physique, chimique, puis biologique et qu'à ce titre il représente tout de même un pont avec le monde du fonctionnement inertiel. Renaud Barbaras a noté comment on a alors la conjonction d'une sphère d'immanence et puis d'un point de contact avec tout ce qui lui est extérieur, dans le premier cas la conscience intentionnelle et dans le second le corps. Si on considère la

que l'on doit construire : elle n'est qu'un autre nom pour dire : être. Le matérialisme classique est exactement aussi absurde que l'argument ontologique : il prétend faire sortir le réel de l'abstrait. » (p. 573).

manière originale dont Ruyer articule leur connexion, il fait en réalité entrer un des termes dans l'autre. En effet, Ruyer force la convergence de deux perspectives « l'une, phénoménologique, qui présuppose la portée ontologique de l'expérience phénoménale, l'autre, objective qui met à profit les résultats de la science en en reconnaissant la valeur philosophique¹. » Comme on ne saurait avoir les deux ensemble, il y a bel et bien ici, d'une manière souterraine, transposition d'une expérience vécue qui nous fait rencontrer une psychologisation du cosmos, et non une véritable matérialisation de la conscience.

Certes, c'est le monde de la science qui est valorisé, mais il a subi un tête-à-queue, dont on peut apprécier la portée si on s'avise de la critique de l'« illusion d'incarnation² ». Dans celle-ci, Ruyer considère que je ne suis corps que pour le champ visuel d'un autre, qui aurait oublié de me créditer de conscience telle que, pourtant, elle lui permet à lui de s'éprouver. Certes, je peux parler de mon corps, je peux voir mes jambes ou mes bras dans mon champ visuel, mais si l'on s'avisait de me retirer ces membres, puis de continuer en amputant les tissus spécialisés dont ces derniers représentaient encore quelque chose par mode d'excroissance, on n'aurait pas détruit mon existence tant que resterait encore une seule cellule³. La conscience est amplification d'une forme d'unité domaniale déjà donnée avec cette seule cellule, mais nous verrons également que la cellule la reçoit de la molécule, puis de l'atome.

À un plan davantage formel, scrutant les conditions logiques sous-jacentes aux affirmations de Ruyer, on verrait que, dans la mesure où il construit la notion de champ domaniale sur l'expérience d'être une conscience percevante « sans bords », c'est-à-dire ne percevant pas les bords de son

¹ Renaud BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 160.

² Cf. Raymond RUYER, *Néo-finalisme*, chapitre VIII, p. 91-105.

³ Cf. Raymond RUYER, « La conscience et la vie » in *Le problème de la vie*, Neuchâtel, La Baconnière, 1951, p. 37-57.

champ visuel, ce qui devrait avoir pour effet de placer la conscience partout, avec comme corollaire la capacité de saisir ensemble tous les détails du champ visuel sans linéarisation ni balayage optique séquentiel, et que d'autre part il refuse l'idée d'une conscience diffuse partout mais insiste à la placer dans notre tête ou au point le plus complexe de l'organisation d'un système nerveux, Ruyer en vient en fin de compte à insister simultanément sur le local et le non-local.

Yves Barel y voyait un paradoxe du passage entre méta-niveau et niveau objet :

« [...] la possibilité que « quelque chose » soit à la fois acteur et terrain de son action. La fusion, la superposition paradoxale de l'acteur et du champ, du « sujet » et de « l'objet », de ce qui dit et de ce qui est dit, revêtent mille formes différentes : auto-action, auto-reproduction, auto-réflexion, auto-vision, auto-expression, etc., etc. On retrouve la structure même du paradoxe logico-mathématique : il est impossible que le message et le méta-message soient confondus, que l'élément soit la classe et la classe élément d'elle-même, et pourtant cela est¹. »

Ruyer est, comme Karl Lashley, impressionné par la délocalisation des fonctions cérébrales, idée qui était venue à l'esprit de Lashley en s'avisant de ce qu'une partie du cortex lésée chez les rats qu'il étudia pouvait être remplacée par une autre à même de progressivement récupérer la capacité pour une performance concrète de direction de l'action². Au niveau ontogénétique, celui du développement, Ruyer est von baerien, il étend vers l'hétérogène des débuts qui sont

¹ *Le paradoxe et le système. Essai sur le fantastique social*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2008, p. 20.

² Cf. Karl LASHLEY, « Studies of Cerebral Function in Learning XII. Loss of the Maze Habit after Occipital Lesions in Blind Rats », *Journal of Comparative Neurology*, 79/3, déc. 1943, p. 431-462 ; Bernard ANDRIEU, « La réalité physique du cerveau selon Raymond Ruyer », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, 12/1, 2005, p. 129-158.

toujours homogènes. Si en apparence, la spécialisation induit un non-retour, cela n'est vrai que des organes d'effecton, et non du cerveau qui, lui, conserve les propriétés équipotentiels d'une « amibe géante¹ ».

Résumons deux points essentiels. D'abord, les sensations sont dans la tête. Le champ de conscience est étalé dans l'espace. Cela signifie que c'est l'espace qui connaît, d'où une inversion de la pierre d'angle de l'élaboration philosophique de Descartes. Ensuite, on peut trouver dans *La conscience et le corps* un progrès dans la démarche de Ruyer, au sens où parmi plusieurs choses qu'on rencontre dans cet ouvrage, on y trouve cette conviction que la forme n'est pas réintroduite dans la science. Le formisme de la thèse de 1930, qui était équivalentement un structuralisme, a donc conduit à une précision de vocabulaire.

II. L'auto-surveillance et la notion de liaison

Ruyer refuse les modèles qui feraient d'une force vitale, d'un esprit manipulant la matière, la condition de perception d'une liberté transcendante. Sa philosophie a voulu dès l'origine se distancier du vitalisme, qui suppose un système inerte, manipulé de l'extérieur par une forme ou âme immatérielle. Toute réalité matérielle autre que les amas de parties extrinsèques les unes aux autres contient en elle le

¹ Un ouvrage tel que *Who's in Charge ?*, de Michael GAZZANIGA (New York, Ecco, 2011) représente l'énoncé du programme inverse, celui qui vise à dégager toutes les conséquences de la modularité dans le fonctionnement du cerveau, même si cela implique de soutenir que la conscience éprouvée de l'unité des images mentales est un sous-produit du fonctionnement de composantes ou modules indépendants. En un sens, il représente l'antithèse de la réflexion de Ruyer, mais avec l'avantage (à notre avis frauduleux) de se présenter comme la conclusion d'une science « dure ». Nous ne disposons pas d'un traité qui articulerait le point de vue inverse, sans sombrer dans le verbiage *new age*. Cf. Michel BITBOL, *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014, qui consacre une section à Ruyer, et dont les conclusions sont négatives. Ces dernières sont en dépendance d'une problématisation de ce coup de force à la fois phénoménologique et empiriste que nous évoquons, mais on ne pourra dans ce texte analyser à fond les nuances qui devraient être mises en place pour se positionner face à la critique de Bitbol.

principe de son unité, il n'y a rien à lui ajouter de l'extérieur. Les solutions telles que celle du « travail décrochant » à la manière de ce qu'on trouvait chez Adhémar Barré de Saint-Venant ou chez Joseph Boussinesq¹, une énergétique de l'action transcendante, sont mises en échec par Ruyer dès *La conscience et le corps*.

Si on ne surprend jamais l'esprit en train de cliquer, de faire l'équivalent de l'action de tirer une gâchette, réduisant asymptotiquement l'énergie nécessaire à activer un système en cascade jusqu'au point où elle pourrait être nulle, alors il n'y a pas pour Ruyer trente-six solutions, il faudra une inversion et reconfiguration de notre manière de comprendre le problème : là où la forme n'existe pas dans la science, elle est ce qui existe pour le philosophe, qui prend une coupe sur le travail de la science et puis l'interprète selon une dimension autre, ce qui sera très bien expliqué avec graphes à l'appui beaucoup plus tard dans *Dieu des religions Dieu de la science*, en 1970.

L'auto-surveillance développée alors est une de ces inversions fondamentales chez Ruyer, qui, nous le disions, refuse la différence cartésienne entre une substance simple pensante, inétendue, et une matière qui n'est qu'étendue, supposant un réinvestissement de la conscience dans l'espace. Je suis l'espace organisé, si bien que la matière, les colloïdes, les protéines, les tissus, sont tous organisés à un degré tel qu'il est capable d'auto-survol puis d'auto-conduction, et finalement de se savoir existant comme un tout. On voit bien que la conscience ici signifie autre chose qu'une pensée existant immatériellement à travers une image dans l'imagination, que la conscience c'est déjà le fait de maintenir sa forme par travail. Une position qui a des conséquences importantes, puisque Ruyer va refuser le besoin d'un acte de connaissance véritable, de liaison ou

¹ Sur ces théories qui consistaient à scruter les conséquences de l'absence de solutions à certaines équations différentielles, cf. Jean LARGEULT, *Systèmes de la nature*, préf. de René THOM, Paris, Vrin, 1985, p. 151-155.

déliation à travers le jugement, et donc un acte de synthèse¹. La « force » qui lie ensemble des éléments reliés, qu'on mette par exemple une boule de billard en contact avec une bande élastique qui ne permettrait plus de rejouer dans une direction ou l'autre le film du choc des boules sans constater un sens du temps², ou qu'il s'agisse des propriétés spécifiques de la colle qui ne viennent pas de l'usage de colles sur les particules en descendant vers les constituants ultimes de la matière, tout cela implique une réflexion sur la notion de liaison rendue équivalente à la non-localité discutée de nos jours en physique des champs, mais dont Ruyer eut très tôt l'intuition en réfléchissant en particulier sur le phénomène de délocalisation dans l'imbrication moléculaire³.

Une des implications de cette position c'est qu'il n'y a pas d'esprit, de moi, d'âme où ma vraie identité serait logée – depuis Socrate protestant que ce ne sont pas ses vieux os qui s'assoient ou qui se lèvent ou auxquels on ordonne de boire la ciguë, mais un être plus intérieur capable de décider, de contrôler les passions, de régner sur le corps (*Phédon* § 98c-e).

Il y a quelque chose de préoccupant à voir la pensée de Ruyer se monnayer comme une axiologie étant donné sa corollaire dénégation de toute substantialité personnelle. On pourrait du reste ajouter que Ruyer semble s'appuyer sur une épistémologie que, avec d'ailleurs beaucoup de respect, on pourrait qualifier de naïve, pour laquelle la connaissance

¹ Cet aspect est bien résumé par Xavier VERLEY dans son ouvrage *Sur le symbolisme. Cassirer, Whitehead et Ruyer*, Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2013, p. 113-125.

² Cf. Raymond RUYER, « Le sens du temps. Réflexions sur les films renversés », *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-36, p. 52-64.

³ Cf. Bernard RUYER, « La notion de liaison dans la philosophie de Ruyer » in Louis VAX et Jean-Jacques WUNENBURGER (dir.), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris, Kimé, 1995, p. 45-54, dont les deux premières pages font bien ressortir comment il y eut passage de l'idée de champ d'unification domaniale élaborée en observant la stabilité structurelle de formes matérielles « vraies » en direction d'une théorie de la conscience unificatrice qui assimile tout maintien d'une forme à la force ainsi qu'en l'expression « la force d'un raisonnement », donc un acte de conscience plus proche de la conscience intentionnelle.

n'est pas ici mais là, comme s'il s'agissait simplement de déplacement.

III. Le verticalisme

Ce n'est qu'en abandonnant l'espoir de trouver un modèle mécanique de la conscience que Ruyer entrevoit la possibilité de faire une philosophie de la vie. Comment en est-il arrivé là ? Lors de la Deuxième Guerre mondiale, il fut envoyé en captivité dans un *Offizier-Lager*, un camp de détention que les Allemands avaient organisés pour les intellectuels qui ne faisaient pas partie de la liste des indésirables à exterminer, mais dont la présence aurait néanmoins été dérangeante dans une France occupée. Côtéant plusieurs universitaires de premier rang, Ruyer eut l'avantage d'être initié plus en profondeur à la réalité de l'embryogenèse auprès d'Étienne Wolff, puis au mode de développement des végétaux cette fois auprès d'Alexis Moysse.

Rappelons ce que nous présentions brièvement plus haut. Tout étant à un « soi », mais seuls sont des étants les « individus » authentiques (atomes, molécules, organismes), à comprendre comme « formes vraies » (pas comme substances) à opposer aux amas ou sommes (montagne, lac, planète).

Si tout est amplification de subjectivités, il n'y a pas à se demander comment quelque âme spirituelle, base d'une subjectivité, peut s'unir au corps. Le problème de l'union de l'âme et du corps est pour Ruyer dépourvu de signification, puisqu'il y a amplification, puis association de lignées « fibreuses » qui sont notre seul moyen d'accéder à l'individualité. Si une des conséquences en est de réécrire le traditionnel problème de l'âme, une implication plus subtile devra aussi s'en dégager. C'est que, là où Ruyer a renversé l'idée que toute intellection « verrait » à travers une image mentale capable de prendre une perspective sur l'acte de voir donné immédiatement à l'espace organisé localement, investissant par le fait même l'espace de conscience, il a par ailleurs opéré cette inversion simultanément pour le temps.

C'est l'espace-temps qui en réalité devient conscience¹. Tout étant entre donc, comme structure matérielle unifiée, en résonance avec sa forme vraie, mais celle-ci est tout autant schéma de développement.

C'est cet aspect qui dès l'abord retiendra Ruyer lorsque, à l'époque des *Éléments de psycho-biologie*, soit au sortir de l'expérience d'internement lors de la guerre dont il vient d'être question, il se rend compte de la nécessité de la présence de ce qu'il nomme alors « verticalité », soit cette capacité de l'étant en développement de réinventer des jambes, des poumons, et même un cerveau par une prise sur le monde spatio-temporel d'un schéma d'organisation. Ce dernier ne saurait être statique, il doit représenter un cycle. Si les étants dérivent les uns des autres, si l'évolution est une réalité, il doit aussi changer.

L'épiphénoménisme retourné

Si nous venons de voir de quelle manière Ruyer a pu s'inscrire contre le vitalisme en faisant tout dépendre de la vie, réorchestrant certaines des conditions d'intelligibilité du panpsychisme, qu'il préfère nommer psycho-biologie, il reste à situer une autre de ses grandes conclusions, qui n'en est pas moins étonnante : celle qui permettra de se rendre jusqu'au rejet simultané du dualisme et du matérialisme.

Ruyer créditera Aimé Patri, auteur d'une présentation sur la signification philosophique du behaviorisme, d'avoir été l'éveilleur l'ayant « sorti de son sommeil dogmatique² ». Méditant sur le behaviorisme, Ruyer montrera à l'œuvre la continuation de cette option « métaphysique » d'origine que nous présentions, contre les idées d'âme, de substance, ou d'arrière-monde, et il signifiera également, de manière qui

¹ Cf. Jean-Claude DUMONCEL, « Une archéologie du structuralisme », *Critique*, vol. 804, n° 5, 2014, p. 421 ; André CONRAD, « Repenser la finalité », *Critique*, vol. 804, n° 5, 2014, p. 392 : « Les “domaines” de Ruyer, présentés comme “surfaces absolues” sont à la fois temporels et étendus ».

² On peut lire le texte de cette présentation dans Aimé PATRI, « Signification philosophique du behaviorisme » in Jean WAHL *et al.*, *Ordre, désordre, lumière*, Paris, Vrin, 1952, p. 32-46.

peut étonner, son accord fondamental avec la thèse du psychologue étatsunien John Broadus Watson, qui lie la structuration de la conscience à celle de l'action et du comportement. Pour Ruyer, il est exact, avec Watson, que *mind is behavior and nothing else*¹, sauf qu'il y a inconséquence et confusion à traiter de la source du comportement d'un être organisé de la même manière que l'on traiterait de la source du comportement d'une machine agencée par quelque constructeur. Cette dernière en effet ne correspond à un plan prédéfini que dans la conscience de ce constructeur, alors que le comportement de n'importe quel vivant, fut-ce celui de l'amibe ou de la paramécie, manifeste improvisation et présence d'un plan immanent dans la forme qui est équivalamment l'espace organisé, travaillant, c'est là la clef, au maintien de sa forme par force psychique².

Tout étant qui agit fait quelque chose, il est absorbé dans cette tâche, il est identique à son action. Ruyer se sert alors en un sens inédit de l'adage médiéval *operari sequitur esse*, et en fait comme Barth il le renverse en *esse sequitur operari* et insiste sur le fait que, par exemple, la performance de qui traverse une rue dans une ville comme Paris ou Londres est incompatible avec le fonctionnement mécanique. Ainsi, si l'on peut dire que tout est dans le comportement (*behavior*), c'est que ce comportement est incompatible avec le déploiement de ce qui est préinscrit dans des forces en déplacement local et vectoriel et puis dans la structure matérielle des choses typique du fonctionnement. L'actualité des étants montre qu'ils sont identiques à leur activité, mais que celle-ci n'est pas fonctionnement. Par-là, on voit que la genèse des formes vraies est auto-formation, irréductible à l'action de structures préformées, préécrites (*front-loaded* dirait-on en anglais). Watson a donc eu raison de cibler le comportement, mais ce qu'il nomme comportement c'est encore un

¹ Karl LASHLEY, « The Behavioristic Interpretation of Consciousness – Part I », *Psychological Bulletin*, vol. 30, 1923, p. 238 ; cf. Denis FISETTE et Pierre POIRIER, *Philosophie de l'esprit. État des lieux*, Paris, Vrin, 2000, p. 40.

² Cf. Raymond RUYER, « Le paradoxe de l'amibe et la psychologie », *Journal de psychologie*, vol. 35, 1938, p. 472-492.

fonctionnement. Pour Ruyer, non seulement les behavioristes, mais même les gestaltistes, ne sont jamais sortis de cette équivoque.

IV. L'information signifiante

Parvenu à ce point, dans l'intérêt même d'une poursuite de l'idée d'épiphénoménisme retourné, selon laquelle l'agir serait inexplicable s'il ne faisait rien (et fonctionner sans but ni visée serait ne rien faire), il convient de se pencher un moment sur la présence de cette visée d'un idéal. Une des rencontres les plus significatives que fit Ruyer dans le développement de ses idées fut celle de la cybernétique, née à la suite de la publication de l'ouvrage du mathématicien Norbert Wiener *Cybernetics, or Communication and Control in the Animal and the Machine* en 1948. Ruyer fut un des seuls philosophes en France, avec Gilbert Simondon, à lire attentivement les ouvrages fondateurs de la cybernétique à leur parution, avec en outre *Design for a Brain* de William Ross Ashby ou encore *The Living Brain* de William Grey Walter. Le lien de la cybernétique avec le projet behavioriste a été souvent relevé. Ce que la cybernétique pensait pouvoir faire, c'est de rendre tout comportement « finalisé » dépendant moins d'un but, car ce dernier pourrait parfaitement être inscrit par des variations stochastiques dans les organisations moléculaires qui conservent le plan d'organisation du vivant, que d'une reconfiguration de la causalité, qui n'aura plus besoin de représenter l'action d'inscrire des moyens d'effectation ou de communiquer une forme, mais qui sera réinterprétée comme exécution d'une trajectoire toute entière contenue dans ce que le mécanisme de rétroaction rend circulaire de la causalité, allié à son rapport à un environnement émettant des signaux imprédictibles.

Si Ruyer aperçoit assez tôt l'idée de ce qui deviendra le pilotage de l'action par branchement sur la valeur, celle d'automates non poussés mais appelés, il reste à préciser et à

comprendre ce que peut bien signifier cette absorption de l'étant fonctionnant dans son acte.

Aimé Patri montre dans son exposé que J.B. Watson réservait une priorité au langage humain, qu'il ne se défaisait pas complètement d'une vision cartésienne de l'homme. Si l'action de l'homme est conditionnée par son environnement, il possède un circuit lui permettant d'user d'un langage intérieur, *verbal report* dans les termes mêmes de Watson, thèse lui qui permet de se débarrasser de toute idée d'une émanation centrale¹. C'est par le fait même toute idée d'un observateur central privilégié dont Watson se débarrasse, et si l'on voit le problème sous cet angle, la connexion avec le projet de Ruyer n'en devient que plus claire, pour peu qu'on ait à l'esprit la critique du regard dédoublé, ou regard surplombant.

Ruyer a été un pionnier d'une philosophie qui se pencherait sur les présupposés et les limites d'une analyse à la fois de la cybernétique naissante et de sa science-sœur, la théorie de l'information. Il y a consacré beaucoup de temps et a écrit plusieurs articles, puis un ouvrage qui en reprend certains, resté célèbre dans les cercles de spécialistes et qui s'intitule *La cybernétique et l'origine de l'information*, publié en 1954 avec réédition augmentée en 1968.

La cybernétique est actualiste, elle ne peut rendre compte de la croissance d'une forme qui se ressourcerait à même une vraie origination d'information². En effet, elle s'est centrée sur l'homologie de fonctionnement entre mécanismes et organismes. L'homologie y a dépassé ce qui relève de la cinématique et de l'énergétique, pour s'étendre jusqu'à

¹ Aimé PATRI, « Signification philosophique du behaviorisme », p. 44-45.

² Usité en géologie, le terme d'actualisme désigne l'uniformitarisme, soit la doctrine selon laquelle les causes qui opèrent aujourd'hui sous nos yeux ont continué leur opération au cours des siècles immémoriaux. Dans le cas présent, l'actualisme se réfère au fait que la cybernétique mécaniste ne croit avoir besoin de rien d'autre pour décrire n'importe quel comportement que ce qui est disponible à un seul niveau de réalité, celui qui se donne à l'inspection visuelle immédiate. En ce sens, elle aura été la dernière grande tentative pour réduire la réalité ultime aux mécanismes auxiliaires et à leur fonctionnement.

l'auto-régulation. En d'autres termes, ce ne sont pas seulement les articulations biomécaniques qu'on imita, elles qu'on peut encore trouver grossières, ni la pensée calculante qu'on peut ramener à la manipulation d'opérateurs booléens ou de règles de la logique ensembliste, et donc estimer préaccordée à cette réduplication. Non, c'est cette zone plus difficile à circonscrire où des commandes qui semblent dépendre d'une volonté se glissent dans le fonctionnement physiologique et dynamique. C'est la pensée intéressée et non la pensée pure qu'on parvint à imiter.

À bien y regarder, nous verrions dans l'usage du langage des moyens mécaniques de communication et donc d'information, au sens de déclencher un effet, en d'autres termes une transmission horizontale de configurations, mais tout autant deux centres qui s'expriment et se comprennent en participant à une dimension verticale et transphysique. Or, la cybernétique nie cette dimension verticale, elle nie donc l'enracinement de la mémoire et du code dans une véritable dimension psychologique, et fait ainsi de toute mémoire un stockage de configurations imitable par modèle mécanique. C'est dire encore qu'elle en fait des structures actuelles étalées dans l'espace.

Si Ruyer fait lui aussi de la conscience quelque chose de distribué dans l'espace, il rejette avec véhémence cet actualisme. Il lui semble invraisemblable parce qu'il nous demande de croire que ce qui est soumis aux théorèmes de croissance de l'entropie, se mettrait soudainement à leur échapper. En effet, l'information, dont le concept se précise dans les mêmes années que le travail de Wiener sur la théorie du contrôle¹, est définie comme un logarithme négatif exprimé en base 2 et en rapport avec une probabilité, ce qui fait que la réception d'une quantité d'information par un récepteur sera d'autant plus grande que la concaténation qui

¹ Les deux biographes de Wiener, Flo CONWAY et Jim SIEGELMAN, suggèrent une dépendance très directe de Claude Shannon envers Norbert Wiener dont les visites finirent par agacer ce dernier, cf. *Dark Hero of the Information Age : In Search of Norbert Wiener*, New York, Basic Books, 2006, p. 126.

la contient est, elle, indistinguable d'une génération par un phénomène stochastique. Si les rapports entre les symboles se précisent, si la communication devient prédictible, c'est également qu'elle diminue d'autant en quantité d'information convenue. Ruyer fera cette remarque critique : inventer, dans tous les cas, que ce soit l'organisme dont la structure phénotypique est réinventée à chaque ontogenèse, ou que ce soit l'émission d'une idée nouvelle à laquelle personne n'a pensé auparavant, c'est toujours raccrocher l'effort et la tension en hauteur à un schème qui fait baisser la tension et qui semble bien fonctionner. Ainsi pourra-t-il également faire l'hypothèse que tout acte de structuration intellectuelle, de théorisation juste, représente le rétablissement d'une information¹. Ultimement, c'est la seule véritable grammaire dont il soit besoin pour comprendre la nature qui est alors épelée sous nos yeux. Or, ce que l'actualisme cybernétique nous demande d'admettre, c'est que ce qui explique la structure du cerveau, l'information comme improbabilité, soumise comme toute réalité physique aux théorèmes de croissance de l'entropie, pourrait servir, sans reconfiguration de la notion, à expliquer l'invention, la théorisation ou la compréhension justes².

Donc, en résumé, Ruyer aura identifié deux problèmes : (1) la cybernétique mécaniste n'a que l'improbabilité pour rendre compte de la nouveauté, mais celle-ci devrait être considérée plus probable vue depuis l'esprit qui en possède la notion, ce qui s'oppose à la définition de l'information comme transfert d'une configuration exprimée mathématiquement par le biais de l'improbabilité ; (2) ensuite, un autre problème fondamental est celui du mode d'exercice de la mémoire, avec délinéarisation, rétention et attente, irréprésentable dans les termes de la théorie des automates finis (*automata theory*). En effet, si on fait de l'information

¹ Cf. Raymond RUYER, « Le problème de l'information et la cybernétique », *Journal de psychologie*, vol. 45, 1952, p. 385-418.

² Sur ce point, l'embarras de Norbert WIENER, dans son ouvrage posthume *Invention : The Feeding and Care of Ideas* (Cambridge, MIT Press, 1994) est véritablement à son comble.

une trace matérielle conservée, et qu'on en fasse le résultat d'une variation stochastique, on devra tenter de rendre compte de l'accès aux universaux, aux idées « bonnes », aux schémas eupraxiques, par mode d'inspection et de balayage des configurations présentes dans l'encéphale. Or c'est K. Lashley lui-même, occupé (pensait-il) à valider les présupposés théoriques du behaviorisme de J.B. Watson, qui se rendit compte qu'ils sont invraisemblables, lorsque par exemple une performance cognitive implique justement délinéarisation, rétention et attente¹.

Comment approcher cette idée d'information thématique ? Essentiellement de cette manière : connaître suppose le parcours, si on imagine par exemple deux hommes parlant au téléphone, d'une dimension verticale ou « se trouve » l'idée. Le physicien Karl F. von Weizsäcker l'exprimait à sa manière, celle d'entrer ensemble dans une autre dimension, « au sens [...] où deux personnes penseraient la même pensée² ». Imaginons en effet nos deux hommes se parlant au téléphone : les ondes sinusoïdales modulées ne transmettent rien en dehors de la présence de ces deux consciences encadrantes. L'appareil téléphonique qui enverrait un signal électrique ou un signal ondulatoire modulé ne contient aucune information s'il n'est pas parti d'une conscience ou s'il ne retrouve pas une conscience à l'arrivée.

Si donc agir ce n'est pas fonctionner, une description correcte de l'action implique que les dimensions d'espace et de temps ne suffisent pas à contenir toute la réalité. Le travail formateur, la mise en place de structures selon un optimum, avec schéma non pas tri- mais quadri-dimensionnel implique référence à ce que Ruyer nomme dès 1947 dans ses *Éléments de psycho-biologie* un potentiel³. Ce

¹ Cf. Karl LASHLEY, « The Problem of the Serial Order in Behavior », in *Cerebral Mechanisms in Behavior*, Lloyd A. JEFFRES (dir.), New York, Wiley, 1951, p. 112-146.

² « *In the sense [...] that two people think the same thought* », *The Unity of Nature*, trad. F.J. Zucker, New York, Straus, Farrar & Giroux, 1980, p. 39.

³ Cf. *Éléments de psycho-biologie*, Paris, P.U.F., 1947, p. 94-100, 107-114.

potentiel est mnémorique, il se réfère à une norme, à un abouchement des étants au « domaine naturel du transspatial¹ ».

C'est clairement en ce point, depuis la découverte de la verticalité dans la reconstruction des structures vivantes, jusqu'aux travaux sur la genèse des formes vivantes irréductibles au fonctionnement mécanique, inertiel et entropique, que l'idée d'invention comme rétablissement d'une information montre d'elle-même en quelque sorte le lien fécond qu'elle est capable de tisser avec le problème central de la théorie de la connaissance, celui de la réminiscence, dont traite Ruyer à la suite de Platon dans le *Ménon*. Nous ne pourrions, dans ce texte introductif, analyser à fond cette idée, mais nous tenons à en souligner l'importance².

Ruyer appliquera à l'organisme en développement l'idée de passage par le domaine du transspatial où existeraient des stimuli-signaux et on pourrait exposer cette application, dans le cas de l'embryogenèse, sous le chapeau de l'idée précédemment introduite d'épiphénoménisme retourné. Clairement, ce que Ruyer veut faire ressortir c'est que les pionniers en embryologie, Hans Spemann par exemple, ont eut tort de chercher dans la chimie, dans la physique, bref dans ce que la science mesure horizontalement, un principe de compréhension de la genèse des formes. Ils doivent se référer à ou faire intervenir une transversale verticale, une

¹ Cf. Raymond RUYER, « Le domaine naturel du trans-spatial », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 31 janv. 1948, p. 133-165.

² Pour approfondir, consulter notre « Que reste-t-il de la théologie à l'âge électronique ? Valeur et cybernétique axiologique chez Raymond Ruyer », *Chromatikon IX, Annales de la philosophie en procès*, Michel WEBER et Vincent BERNE (dir.), Louvain-la-Neuve, Éd. Chromatika, 2013, p. 93-120 ; Cf. Raymond RUYER, *La cybernétique et l'origine de l'information*, 2^e éd. augm., Paris, Flammarion, 1968, p. 179-181.

dimension hyperphysique. Un organisme ne vient pas à l'être tout fait, il se fait par obéissance à un thème¹.

Ruyer souligne de manière répétée l'insuffisance des explications chimiques par diffusion modulée de gradients, puis l'insuffisance de celles qui font appel au déploiement du contenu des gènes. Nous l'observions, l'organisme qui se développe est entièrement absorbé dans son acte. Donc, face au principe que « toute conscience est conscience de quelque chose, d'autre chose », qui a été tout un thème dans le développement de la phénoménologie transcendantale, Ruyer mettrait l'emphase sur *quelque chose* lorsqu'on dit conscience de soi et conscience de quelque chose, et ferait du soi, de l'*égo*, une complication du vrai mode d'unité qui est celui de la conscience primaire.

La conscience que Ruyer nomme primaire, celle dont nous traitons depuis un moment et dont les résultats sont visibles en la capacité de maintenir une structure matérielle unifiée sous l'égide d'une forme, manifeste une connaissance par auto-possession dans la mesure où elle est capable de faire orchestrer le développement d'un membre, d'un bourgeon de membre dans l'embryon, puis de construire des jambes ou un cerveau là où il n'y en avait pas. Elle manifeste ainsi que nos opérations cognitives supérieures s'appuient sur une forme, à savoir la forme constituée du cerveau, qui est elle-même le résultat du déploiement d'une information.

Il convient de s'arrêter un moment sur l'anti-substantialisme fortement accusé, repérable surtout depuis la thèse de 1930 jusqu'au tournant psycho-biologique. Ruyer le maintiendra au-delà même de ce point, mais d'une manière qui ne saurait convaincre. Il est remarquable que les notions spéculatives de « potentiel », d'« actualisateur », d'« essence », que Ruyer avait rejetées comme verbales, sembleront maintenant faire tout le travail.

¹ Cf. sur ce point Raymond RUYER, *La genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958 (repris sous le titre *L'origine des formes vivantes*, même éditeur, collection « Science de la nature », en 1967).

V. *Quel sort pour la métaphysique de construction ?*

Il convient en ce point de poser la question : Ruyer aurait-il réhabilité la métaphysique de construction ? Laurent Meslet fait valoir que Ruyer, dans « Behaviorisme et dualisme » (une présentation faite à la Société française de philosophie), affirme ne pas avoir changé d'avis¹. Il faut marquer cependant que cette présentation fut faite en 1957, et que Ruyer, répondant à la demande de Deledalle et Huismans de rédiger une notice autobiographique pour un ouvrage de présentation des philosophes français, y affirme avoir bel et bien changé d'idée².

Qu'est-ce donc qui motiva le projet de Ruyer, si on se souvient qu'il admet avoir été précédé en celui-ci par les romantiques allemands et leur *Naturphilosophie*, et avoue avoir voulu faire « une philosophie de la vie, échappant à la fois au vitalisme et au matérialisme mécaniste³. » Il va s'agir de conférer aux résultats de la science leur pleine intelligibilité. Cela commandera toute une entreprise visant à transformer les observations scientifiques en connaissance des liaisons, et puis à rapporter le tout à la dualité agent / idéal. Cela va consister pour Ruyer à fournir à la science le « mythe minimal » dont elle a besoin pour retrouver l'énergie qui la porte à lire le monde comme un théâtre expressif, contenant des significations branchées sur des sens. Avec Michel Serres, Ruyer aurait volontiers reconnu que « le plus beau mythe contemporain, c'est l'idée d'une science purgée de tout mythe⁴ ».

¹ Cf. Laurent MESLET, « Raymond Ruyer – Philosophie de la nature et métaphysique », *Cahiers philosophiques*, n° 87, juin 2001, p. 76 ; *Id.*, « Raymond Ruyer et la métaphysique », in L. LANGLOIS et J.-M. NARBONNE (dir.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/ Presses de l'Université Laval, 1999, p. 923, 927.

² Cf. « Raymond Ruyer par lui-même », *Les études philosophiques*, vol. 80, n° 1, 2007, p. 4. Ce texte est paru à l'origine en 1963 dans un ouvrage intitulé *Les philosophes français par eux-mêmes*, aujourd'hui quelque peu difficile à trouver.

³ « Raymond Ruyer par lui-même », p. 6.

⁴ Michel SERRES et Bruno LATOUR, *Éclaircissements*, Paris, F. Bourin, 1992, p. 188.

Ruyer s'est tourné vers une philosophie de la vie. À la manière de celui qui a trouvé un trésor et dont l'évangile nous dit qu'il est prêt à tout vendre à condition de pouvoir le retenir (Mt 13,44), suite à sa prise de conscience de la puissance trans-spatio-temporelle de la vie, Ruyer prononça à la fin de son expérience d'internement une conférence où il partage sa conviction que le déchiffrement du monde au moyen des sciences présuppose un regard sur ce monde comme on s'aviserait de la forme inimitable d'un visage¹. Les critiques faites à l'encontre du scientisme implicite lors de la naissance de la science moderne en Occident, par exemple par la théologienne Carolyn Merchant, appelant à une sortie de la vision physicaliste de la nature héritée du XVIII^e siècle, nous offrant une nature qui n'est que « morceaux de matière morte en mouvement² », ne l'atteindraient pas. Pourtant, et c'est ce qui sera intrigant, Ruyer ne va pas enfouir quelque âme, ou quelque principe d'émanation mystique dans l'intime des choses ainsi que sont tentés de le faire les « écothéologiens » œuvrant aux côtés de Merchant³.

C'est que chez Ruyer l'organisme singulier est branché sur une valeur, sur ce potentiel dont nous avons introduit la notion, et que son ultime réalité ne sera jamais que là où elle se trouve. Nous le disions précédemment, Ruyer a combattu bec et ongles toute forme de subtilité, qu'elle soit celle de Maurice Merleau-Ponty ou des néoréalistes, qui plaçait la conscience et la perception au point où elle se porte et non dans quelque localisation redevable au système nerveux et à son organisation⁴. Or, en élaborant son axiologie, il va prendre un chemin qui semble diamétralement opposé en

¹ Cf. Ruyer RUYER, « L'esprit philosophique », *Revue philosophique*, vol. 138, n° 1, 2013, p. 16. Il s'agit, comme pour le texte autobiographique de Ruyer, d'une utile republication, encore une fois au vu de la difficulté de retrouver le recueil d'origine intitulé *Orientalisation* et publié en 1946.

² Cf. Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature*, New York, HarperOne, 1990, p. 20 s.

³ Cf. notre texte « Diversité et historique des mouvements écologiques en Amérique du Nord », *Connaître. Cahiers de l'Association foi et culture scientifique*, vol. 40, janv. 2014, p. 76-89.

⁴ Cf. en particulier Raymond RUYER, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin Michel, 1966, surtout p. 64-74.

développant toute une théorie, en partie redevable aux observations faites en captivité par le géologue François Ellenberger sur le mode de fonctionnement du rêve et de la mémoire¹, selon laquelle les prétentions les plus irréductibles du moi singulier, de l'*ego* personnel, n'en restent pas moins des actes que nul ne possède, qui correspondent à une fascination à même un domaine qui est pour le « je » un autre, et dont on ne prend conscience que par l'expérience d'un retournement (encore une fois) de l'intersubjectivité. L'autre, qui peut nous dénier la possession d'une subjectivité en nous traitant un moment furtif comme un corps, peut aussi faire l'inverse, et se faire notre « je », donc devenir pour nous un « autre-je² ». C'est ce que Ruyer nomme le « principe de non-doublage », qui signifie qu'un Dieu qui verrait tout et revivrait nos expériences forcerait, métaphysiquement, à poser l'univers deux fois, ce que Ruyer considère inutile. Si ce non-doublage est vrai, alors c'est l'éternité et l'ubiquité qui sont vécues par tous les étants³.

La science va donc procéder à une animation axiologique, elle va réintroduire dans le champ de manifestation phénoménal ce « je » qu'est aussi le potentiel, et qui rend toute subjectivité celle d'une conscience primaire. Dans les termes de l'ouvrage de Ruyer *La Gnose de Princeton*, paru en 1974, la philosophie a pour tâche de raconter le mythe autrement. Le sous-titre de cet ouvrage « Des savants à la recherche d'une religion » donne le ton et représente bien mieux l'intention originelle de l'auteur avant la censure de l'éditeur quant au titre. Ce retour du mythe correspond à une inversion du sens de lecture de la science, lue non plus à partir de la direction de croissance de l'entropie mais quant à son réservoir, ou potentiel, de branchement puis d'expansion

¹ Cf. *Le mystère de la mémoire. L'intemporel psychologique*, Les Houches, Éd. Du Mont-Blanc, 1947.

² Cf. le développement de cette idée dans *Dieu des religions, Dieu de la science*, p. 174-184.

³ *Dieu des religions, Dieu de la science*, p. 134-135, 164.

sur les domaines unitaires¹. Nous ne nous attarderons pas ici aux circonstances de ce canular, dans lequel Ruyer avait caché ses propres idées en les faisant passer pour celles d'un groupe de savants néo-gnostiques présent sur les campus des grandes universités étatsuniennes².

Si nous prenons la question à un niveau plus profond, il sera utile de se souvenir de la manière dont Ruyer, dans son traité de métaphysique le plus achevé, *Néo-finalisme*, avait affirmé que le métaphysicien ne peut faire autrement que de se placer du côté de Dieu³. Il s'agit non seulement de trouver les catégories les plus universelles pour parler de toute réalité donnée dans l'expérience, comme en métaphysique dite analytique, mais de penser les conditions de la venue à l'être pour tout étant, qui sache rendre compte de toute disposition observable en référence au visible comme à l'invisible. La « transposition » adéquate de la science suppose de s'affairer à une construction, en dépassant les seules données objectives.

Tentons de mieux le faire comprendre. Si Bergson a publié un *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), c'est Ruyer qui semble le compléter, car devant le réductionnisme scientifique, c'est au nom des données immédiates qu'il va réagir. En effet, nous observerons en compagnie de Laurent Meslet que, lorsque les affirmations de la science entrent en conflit avec les données immédiates de la conscience (c'est-à-dire lorsque, par exemple, le mécanisme en biologie écarte la finalité), le philosophe de la nature a pour devoir d'affirmer la priorité de l'immédiat sur la construction scientifique⁴. Cet immédiat sera le branchement sur la valeur, sur le stimulus-signal, dont la réponse n'est pas conditionnée par un déplacement de force.

¹ Cf. Raymond RUYER, *La Gnose de Princeton*, 2^e éd., Paris, Fayard, 1977, p. 63.

² Cf. Jean-Claude DUMONCEL, « Les mutations de Raymond Ruyer » in *Chromatikon* v. *Annuaire de la philosophie en procès*, Michel WEBER et Ronny DESMET (dir.), Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2009, surtout p. 248-249.

³ p. 267-268.

⁴ Laurent MESLET, « Raymond Ruyer – Philosophie de la nature et métaphysique », p. 78.

Ou plutôt l'est-il, mais en redonnant à la force son sens spirituel, d'où en même temps l'extraordinaire situation d'un Ruyer pionnier d'une épistémologie goethéenne. Par exemple, la langue courante dira « le soleil se lève tous les matins ». Par la suite, Copernic intervient et explique cette impression, mais sans la nier ; elle s'obstine à demeurer ce qu'elle est. Mes sens voient le bâton brisé dans la chaudière remplie d'eau, et encore là l'esprit va corriger et situer, mais il ne va pas nier. Aucune science ne me convaincra que le bâton n'est pas vu comme brisé, de même qu'aucune connaissance sophistiquée de la théorie quantique ne parviendra à me convaincre que l'objet vert, la feuille d'arbre par exemple, puisqu'il absorbe toutes les longueurs d'onde et ne réémet que celle-ci, est en réalité en sa constitution interne, si on le considère comme filtre d'ondes, toutes les couleurs sauf la verte. Soit, mais le vert sera toujours vert, et même un des meilleurs exemples que nous possédions de l'intemporalité. Il serait fascinant de relier ces affirmations au propos du Husserl auteur de *La terre ne se meut pas*¹, mais nous n'aurons pas ici loisir de le faire.

Disons par exemple que le chat gratte à ma porte, et que l'on me dise qu'il n'y a là que fonctionnements par renforcement, que le chat n'a ni volonté ni dispositions supérieures d'ordre qualitatif ; on me demande alors de nier une donnée immédiate. À cet égard, le rôle de la philosophie sera de maintenir, contre une science sans sagesse, le primat de l'intuition, et de « rétablir le rapport normal d'enveloppement du mécanisme par la finalité². »

VI. Dieu et la valeur

La dernière grande idée sur laquelle nous nous pencherons, c'est celle de la place de Dieu. Il est frappant de voir comment le *Néo-finalisme* s'ouvre par le rejet de l'argument ontologique, déclassé parce qu'il s'exerce sur des

¹ Trad. Didier FRANCK, Dominique PRADELLE et Jean-François LAVIGNE, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

² « Raymond Ruyer – Philosophie de la nature et métaphysique », p. 79.

idées ou en définitive des mots (en 1970 il sera précisé qu'il est valide mais seulement s'il s'applique à l'univers entier), pour être remplacé par le *cogito* axiologique, que Ruyer rattache à Jules Lequier, par voie de Charles Renouvier. Ce dernier porte sur l'impossibilité d'une action qui aurait pour fin de prouver sa non-poursuite d'une fin¹. Cela est nécessaire pour que la science soit intellection totale du monde. Ruyer se doit de réserver cette place pour rendre compte du fait qu'aucun étant en développement n'a atteint la pleine figure, la pleine réalisation de ce plan le développement. Il en conclut que si on fait le même raisonnement pour tous les étants du cosmos, on voit que Dieu a dû se partager entre eux.

Avant de fixer de manière plus précise cette terminologie, et de parler d'un « partage » de Dieu ou d'une « explosion », il y a eu plusieurs années d'écriture et de réflexion de la part de Ruyer. Le mieux sera sans doute ici d'enjamber maints détails et d'aller directement au terme tout constitué.

Ruyer fait l'hypothèse que, pour tout étant en développement, mais surtout pour tout organisme en phase embryonnaire, la démarche de fascination est équivalente à une « conscience-je », qui n'est telle que dans un « autre-je », ce qui signifie que pour lui la conscience n'est jamais là où se trouve le psychisme, qui serait participant de ce je. Cet étant que nous voyons, s'il est une totalité ou forme vraie, est tenu dans cette forme par un acte de liaison, et toute liaison est d'origine psychique. Elle ne l'est ultimement que par visée d'une valeur.

Pour Ruyer, nous l'avons déjà dit, la science moderne, contre la thèse des néo-réalistes, montre le besoin inévitable d'un médium qui traverserait le temps et l'espace pour communiquer, rendant impossible à l'un d'entre nous de s'adresser à quiconque serait à l'extérieur du système solaire sans devoir attendre un délai qui peut être très long, puisque la communication instantanée relève de la magie. Cela

¹ Cf. *Néo-finalisme*, chap. 1, p. 1-8.

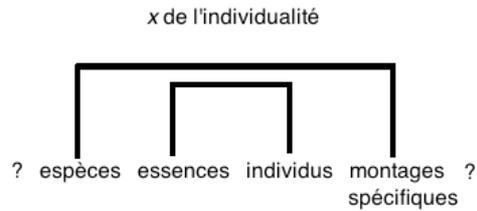
devrait poser une présence dans un « ici-maintenant » des codages qui rendent un domaine d'espace qualitativement « dieu » par rapport au reste, et c'est de cette manière que Dieu finissait sa carrière dans l'exposé de Samuel Alexander, que Ruyer discute mais refuse¹.

Est-ce que la solution de Ruyer est panthéiste ? Le panthéisme ne semble pas le satisfaire, et ce qui, semble-t-il, distinguerait la pensée toute faite de Ruyer du panthéisme classique, c'est sa théorie axiarchiste². Ruyer, nous l'avons déjà évoqué, a mis en place une impressionnante réflexion sur la valeur, dont un regard perspicace pourrait noter qu'elle est là depuis le début, bien qu'il faille savoir la trouver, alors qu'elle s'exprime catégoriquement dans deux ouvrages (et plusieurs articles) dédiés à l'axiologie, soit *Le monde des valeurs* (1948) et *Philosophie de la valeur* (1952, même année de publication que *Néo-finalisme*).

Dans le premier de ces deux ouvrages, Ruyer développe une réflexion fascinante sur le problème de l'individuation, et traite la valeur comme un universel en se demandant quelle est sa portée, son impact sur le monde physique, le monde de l'expérience. Il se penche longuement sur le cas des couleurs. Il y fait l'hypothèse que la valeur ne sera pas toujours l'expression d'une conscience humaine intentionnelle valorisante, mais que des archétypes imposeront souvent au monde physique de réaliser ce que nous considérons comme des valeurs, par exemple la beauté.

¹ Cf. *La cybernétique et l'origine de l'information*, p. 177-178. Samuel ALEXANDER, *Space, Time, and Deity*, I, Londres, Macmillan, 1920, p. 21.

² Sur l'axiarchisme, on aimera consulter John LESLIE, *Infinite Minds : A Philosophical Cosmology*, Oxford, Clarendon Press, 2002 ; *Id.*, *Immortality Defended*, Malden/Oxford, Wiley/Blackwell, 2007.



Du niveau minéral (de l'essence à l'individu), organique (de l'espèce aux montages spécifiques), jusqu'au supra-organique, on voit à l'œuvre une différenciation relative du sens à donner à cet intervalle, ou parabole, qui met en circuit la valeur, au sens le plus primitif qui se puisse concevoir, et son porteur, cristal ou espèce, mettant en œuvre autant de relais par le moyen de boucles dans une organisation ou redondante ou hiérarchique et dissymétrique.

Ce premier schéma est intéressant et nourricier pour la réflexion moins en raison de ce qu'il éclaire que de ce qui reste obscur lorsqu'on l'a médité un moment. Cournot, dans le *Traité*, avait remarqué que la région médiane, de part et d'autre de laquelle il y a distribution symétrique, reste le lieu d'inscription de quelque chose de mystérieux mais à la fois d'absolument central dans la nature. Si on divise en effet

- [1] les forces mécaniques,
- [2] les forces moléculaires et chimiques,
- [3] la vie végétative,
- [4] la vie animale,

on constate symétrie entre les termes [2] et [3], puis correspondance entre [1] et [4]. L'idée d'une force mécanique ne serait jamais apparue, si nous n'avions pu observer les phénomènes de la vie animale¹. L'animal ne fait pas que canaliser sa structuration immanente, mais il réalise hors de lui quantité de montages, d'essais, d'erreurs, bref une mise

¹ Antoine A. COURNOT, *Traité sur l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, Hachette, 1861, § 210, p. 329.

sur pied d'appareillages, qui montrent la projection hors de lui d'un idéal de projets à finaliser, conditionnant déjà l'environnement à ses besoins et sa réalité au lieu de s'y soumettre passivement.

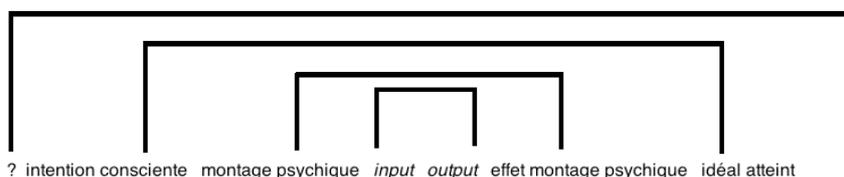
La valeur ne doit donc pas être confinée dans la sphère de l'intentionnalité humaine ou de l'égologie, elle peut être objectivement appréhendée en ayant prise sur le monde physique. En considérant un cristal, nous la verrons diriger des réseaux de force et de liaisons atomiques (le diamant) ou moléculaires (le sucre) en leur soufflant de réaliser entièrement un modèle pour ainsi dire sans écran d'un monde purement mathématique. C'est le monde parméniidien, celui de la sûreté, où le plus petit atome d'univers est divin, qui nous débarrasse également d'avoir à trouver une présence de Dieu sous le changement. S'il est une prérogative de Dieu, ce sera celle d'être un absolu. Dieu va-t-il déléguer cette individualité ? Le cristal nous montre une pure réduplication d'un monde où semblent se réaliser sans entraves les rapports mathématiques

Lorsque nous portons notre regard sur l'espèce, nous nous rendons compte que le porteur de l'individualité acquiert des traits qui feront de lui un étant singularisé ultimement par l'histoire unique de son système nerveux, mais en s'appuyant sur des prédispositions typiques. Quantité de cycles de comportement, de boucles d'effection, assureront au membre de l'espèce quelque chose de cette sûreté, image réfractée de l'infailibilité divine. Les espèces incarnent un effort vital visant des valeurs, qui ne sont pas toutes exprimables en termes biologiques, par exemple la symétrie. Il reste cependant que, envisagé à partir de la réalisation des caractères de l'espèce, ce porteur singulier n'acquiert aucune individualité au sens d'avoir été fait irremplaçable.

Un second schéma présenté plus bas insère un niveau additionnel de différenciation et de partage, ajoutant aux visées et montages psychiques relatifs aux cycles de spécialisation de l'espèce, un partage entre l'intention consciente et l'idéal poursuivi. Parvenu au niveau de

l'individu réflexivement conscient, alors que ce codage de sa rencontre avec l'environnement par le biais des engrammes du système nerveux est la clef de compréhension, nous retrouvons une distance face aux valeurs. Ces dernières seront présentées avec un caractère d'immutabilité et d'éternité. C'est alors que l'homme, être symbolique par excellence, comprend la puissance des archétypes et peut en venir à réaliser que la liberté ne suppose en rien l'émancipation absolue ou la « création » des valeurs. Si le schéma étendu laisse indéterminé l'encadrement ultime, entre l'apophatisme de l'origine radicale et de la finalité ultime, on aura tôt fait de constater que sa version primitive laissait pareillement indéterminée la ligne de poursuite d'un idéal par l'homme. C'est que pour Ruyer, et ceci comme nous l'avons vu fort primitivement, l'option interprétative du sens le plus général de déploiement cosmologique de l'action s'est donnée comme non-anthropomorphe. L'homme ne comprendra l'idéal qu'il vise que par référence à la puissance qui porte tous ses projets et qui est celle de la vie comme puissance d'expansion des domaines de véritable unité. L'intrant-extrant (*input – output*) du schéma stimulus-réponse du behaviorisme est une imitation dégénérée de la mise en éveil et du rétablissement de l'homéostasie typique de la vie de l'espèce.

Cette réflexion sur ce qui individualise et sur le comment d'une telle individuation est présente dans *Le monde des valeurs*, puis ultérieurement développée en 1952 dans *Néo-finalisme*. C'est là finalement que nous trouverons l'inspiration qui sera mise efficacement en schéma, repris ensuite de manière définitive dans *Dieu des religions, Dieu de la science* en 1970 (p. 114-120) :



Pour Thomas d'Aquin, c'est la ressemblance à l'étant transparent à soi, capable de retour vers soi (*reditio ad seipsum*), qui montre premièrement le besoin de Dieu dans ce schéma, et deuxièmement le fait que l'homme est à l'image de Dieu. Plus l'écart de soi à soi est grand, plus on doit en appeler à ce qui peut en conserver l'unité¹.

Pour Ruyer, ce n'est pas l'agent humain qui est remarquable, il définit celui-ci négativement comme qui ne fait pas que répliquer un cadre sans information parce qu'il serait entièrement généré par une répétition redondante comme dans le cas du cristal, mais c'est l'espèce, elle qui est intermédiaire d'une certaine manière entre le cristal et la conscience valorisante au sens que cette dernière revêt dans une phénoménologie mettant l'homme à la recherche des essences.

C'est l'espèce qui correspond à l'amplification du type comme la molécule-type, c'est elle qui peut changer, mais surtout elle qui est à mi-chemin entre compression et expansion². Ruyer, qui s'était depuis les grands articles des années postérieures à sa thèse fait adversaire d'une cosmologie des « règnes » hiérarchisés, donne alors finalement une solution que l'on pourrait qualifier de quantique au problème de l'harmonisation de ces traces de l'unité perdue dans le cosmos matériel. Elle n'est ni maximum de redondance ni maximum de turbulence, mais optimum de pilotage par mise en place de structures en amboception tentant de reproduire l'*enjoyment* absolu de la valeur. Ruyer reproche à A.N. Whitehead dans *Néo-finalisme* ses spéculations sur la nature antécédente puis conséquente de Dieu³, car cette approche trahit une usurpation d'un point de vue surplombant auquel nul d'entre

¹ Cf. p. ex. *Somme contre les gentils*, livre IV, *La révélation*, Ch. 11, trad. Denis Moreau, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 105-117.

² Cf. *Le monde des valeurs. Études systématiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1948, p. 114. Consulter aussi Raymond RUYER, « Théologiens du salut, et théologiens du plaisir », *Commentaire*, vol. 1, n° 4, hiver 1978-1979, p. 551-554.

³ *Néo-finalisme*, p. 285.

nous n'a accès. La seule réalité, c'est celle d'être pris dans le tissage d'une lignée fibreuse dans l'univers, d'être un « moi » qui est légion, parce que l'agrandissement de domaines unitaires l'ayant lui-même permis. C'est ici que Ruyer, encore une fois, rappelle Alexander, car nous sommes « dieu » par rapport à la rétroaction passive et morte du centre du schéma, et l'on peut hypothétiquement poser que, de la même manière que nous sommes dieu pour elle, quelque chose fait de notre propre situation une réalité elle-même encadrée, donc est « dieu » par rapport à nous. Seulement, nous y procédons à partir d'une réalité donnée et expérimentée, plutôt que de faire de toutes les mises en circuit cosmiques des sortes de manifestations fantomatiques d'une divinité expérimentée au premier degré d'identification.

Ruyer élaborera une réflexion affirmant l'irréductibilité de l'homme aux programmations instinctives, en même temps que la dépendance des plus hautes idées que sont le moi, le monde et Dieu, face au monde comme horizon de ce qu'il nommera « sensifiante », dans la mesure où selon lui le sens est plus primitif que l'ordre syntaxique, c'est-à-dire l'ordre de correspondance de propositions énoncées dans le langage humain et jugées comme vraies ou fausses par correspondance. C'est qu'au fond Ruyer s'objecte à tout ce qui procéderait d'une conviction inavouée quant à la capacité de ne faire un monde non seulement symbolique mais effectif qu'à partir du langage de l'homme, qui n'est que celui d'une conscience secondaire, donc d'une conscience greffée :

« Le passage de la valence à la valeur, du signal au sens et au symbole, est le moment capital, qui explique l'inversion du rôle de la conscience. D'instrument qu'elle était au service de l'organisme, elle devient appréhension d'un monde vraiment extérieur, et, à travers lui, d'un monde transcendant¹. »

¹ *Dieu des religions, Dieu de la science*, p. 52.

Confronté par exemple à la question de savoir ultimement pourquoi la vie est une valeur, pourquoi l'humanité à un avenir, Ruyer va se rabattre sur l'idée d'une sélection négative, c'est-à-dire d'une sélection qui pour lui sera la seule « naturelle », justement parce qu'éliminatrice de ceux qui se sont donnés la permission de nier la présence du génie de l'espèce, puisque c'est en définitive ce même génie de l'espèce qui se retournera contre eux pour les éliminer misérablement¹.

Lorsqu'il fait de la connaissance, comprise par le détour de la conscience primaire, quelque chose d'équivalent au rétablissement d'une information, cela ne peut se comprendre que dans le contexte de cette axiologie : il y a des systèmes de correspondance abstraits qui font qu'une action contre la finalité spécifique ne pourra jamais profiter². Pour Ruyer, le « Tao au-dessus de tous les noms » reste l'énoncé le plus réussi au niveau de l'effort visant à circonscrire cette durée de la lignée ou de l'espèce, auquel il consacra un article³.

Ruyer ira-t-il jamais plus loin que cette recherche d'un Dieu-Tao ? Il est significatif que dans son dernier grand manuscrit, malheureusement tenu à l'écart des chercheurs pendant une trentaine d'années et désormais publié, *L'embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*⁴, il se réfère

¹ Nous avons développé ceci dans une analyse de ce thème surtout en rapport à une note critique de Ruyer à propos de l'ouvrage du biologiste moléculaire Gunther STENT, *The Coming of the Golden Age* (1969), in « Le paradoxe du progrès : Cournot, Stent et Ruyer », *Chromatikon X. Annales de la philosophie en procès*, Michel WEBER et Vincent BERNE (dir.), Louvain-la-Neuve, Éd. Chromatika, 2014, p. 71-90.

² Cf. les remarques de RUYER à propos de Max Scheler in *Le monde des valeurs*, p. 89-90 qui se voit cependant corrigé dans le sens de l'axiarchisme, ainsi que le faisait également Clives S. LEWIS *The Abolition of Man*, New York, HarperOne, 2015, surtout livre III, p. 53-82.

³ « Dieu-personne et Dieu-Tao », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 52, n° 2, avril 1947, p. 141-157 ; cf. également *Dieu des religions, Dieu de la science*, p. 146-155.

⁴ Paris, Klincksieck, 2013 ; voire notre note critique, « Le dernier état d'un finalisme contemporain. À propos d'un inédit majeur de Raymond Ruyer », *Laval théologique et philosophique*, vol. 70, n° 2, juin 2014, p. 367-378.

au Dieu « silencieux », car cela oriente dans une autre direction. Pour le Tao, que Dieu soit silencieux ne poserait aucun problème, ne poserait pas même question. Le problème du mal, parfois nommé le « mystère d'iniquité », force Ruyer à faire un pas de plus.

L'ouvrage avait comme titre original « Au Dieu inconnu, source de toute vie¹ », et il faut bien voir que le titre faisait allusion au livre *God the Known and God the Unknown* de Samuel Butler (1917, reprenant des articles publiés dans *The Examiner* en 1879), Ruyer ayant décidé de changer le Dieu inconnu en Dieu silencieux. S'il soulève indirectement le problème du mal, en mettant en scène le thème d'un Dieu qui ne répond pas, donc celui de la responsabilité de Dieu, ouvrant ainsi l'immense affaire de la théodicée, il le soulève mais d'une certaine manière pour en démontrer l'irréalité. Au terme, le mal n'a pas d'être, ce qui est très classique, car peu importe les dérives, nous dira Ruyer, la vie, qui est la vie de l'espèce, triomphera des obstacles ou bien l'on n'en parlera plus. Ou bien la vie subsistera, ou bien il n'y aura plus de conscience : c'est un syllogisme disjonctif, qui réinsère toute conscience dans le psychisme universel, si l'on a cure de nos remarques précédentes sur la délocalisation de l'espace-psychisme.

Ruyer pose un ciel d'archétypes, de formes-types, mais parce que l'expérience l'exige. Dans cette philosophie, l'argument ontologique vaut, mais il vaut de Dieu démultiplié et aventuré dans des lignées fibreuses de l'univers², défaisant et inversant tout aspect physique de masse indifférencié que pourrait prendre l'univers, ce qui revient à l'avoir capturé avant qu'il n'ait lieu, bref contrecarrant l'aspect physique molaire de la physique classique depuis Newton. Que le monde soit autre que l'image que s'en est fait cette physique, que toutes les lignées individuelles, apparemment réfutées par les amas

¹ Cf. Raymond RUYER, « Il n'y a pas d'inconscient. Embryogenèse et mémoire », *Diogène*, vol. 142, avril-juin 1988, p. 23.

² Cf. *L'embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, p. 151-154, 197-199.

indifférenciés, soient en réalité seules porteuses de la vie du sens, voilà qui pour Ruyer pose Dieu.

Ici, le panthéisme semble passer la barre, celle de l'univers entier, puisque de Dieu ubiquitairement présent dans tous les étants et éternitairement participé, on peut dire qu'il ne saurait faillir. Mais pourquoi Dieu ne saurait-il résister à toute défaillance qu'à l'unique condition d'être tous les étants ? Nous le disions, dans *Néo-finalisme*, Ruyer disait de l'argument d'Anselme qu'il fait trop souvent figure de sophisme minable, mais que si nous le comprenions comme *cogito* axiologique, alors il serait parfaitement irréfutable¹.

Mais pourquoi l'est-il ? Parce que si je ne puis nier que j'agisse dès que je cherche ou que je questionne, comment dès lors nier Dieu si le *nisus* de l'univers continue ? Cela supposera que Dieu soit en travail, qu'il ne « servirait » à rien s'il n'était pas requis pour pousser l'univers dans l'existence et puis l'aspirer vers le fonctionnement permettant au multiple de rester organisé, qu'il serait à rejeter exactement comme l'en-deça purement intelligible et substantiel de l'épistémologie des disciples de Brunschvicg était à rejeter.

Il semble que tel soit bien le cas, si bien qu'au terme il faudra se demander si l'on n'a pas « scientificisé » Dieu. Quiconque voudrait s'arracher à lui ne le pourrait, puisque s'affranchir de lois c'est aller au-devant d'autres lois, axiologiques celles-là. C'est ainsi que Ruyer n'a jamais manqué une occasion de déclarer fou l'existentialisme de la liberté pure².

Socrate aurait dit : nul ne fait le mal complètement et sciemment ; Ruyer répond à deux millénaires de distance : nul ne le fait parce que nul ne fait en ne faisant rien. Il y a donc ici en jeu une conviction fondamentale anti-

¹ p. 1-2.

² Cf. « Raymond Ruyer par lui-même », p. 3 ; *Id.*, « Les limites biologiques de l'humanisme » in *Originalité biologique de l'homme*, Paris, Fayard, « Recherches et débats » 18, 1957, p. 153-165.

contemplation sans action, anti-substantialiste et ces deux convictions fondamentales sont suspectes. Si nous devons les intégrer, c'est parce que nous tous les trouverions assorties de leurs raisons, sinon il n'y a pas à les accepter.

Conclusion : le programme de l'ontologie de demain

La métaphysique de Ruyer est d'une grande puissance si on l'envisage selon un éclairage moins axé sur la validité de chacune de ses composantes fondamentales, et qu'on accepte de l'éclairer à partir des problèmes laissés en suspens par la réflexion de la théologie philosophique traditionnelle. Si en effet Ruyer n'est pas celui qui a le plus à offrir lorsque vient le temps de s'interroger sur la personne incarnée comme lieu d'inscription des valeurs, puisqu'il nous laisse avec une théorie du déplacement de l'*ego* qui pose autant de problèmes qu'elle n'en résout et semble laisser un avatar d'individualité coupable de n'être pas l'universel qu'il vise, en revanche la métaphysique de Ruyer pose à nouveaux frais et de manière stimulante le problème de l'individualité distribuée sur des réseaux de colonisations successives. En effet, Ruyer a très bien vu que le concept de forme vraie n'en est pas un qui, d'abord et avant tout, permettrait de prendre en instantané quelque doigt divin dans l'engrenage, lorsqu'il intervient et suspens l'éparpillement matériel en injectant d'en-haut de l'organisation, mais qu'il procède plutôt en enveloppant et en étendant des structures capables d'aggrégativité et déjà opérantes. Ainsi l'homme, ou l'animal mettant en place les montages rendus nécessaires par la poursuite du sens de la part de la finalité instinctive, vont-ils unifier autour d'eux en référence à une fin comprise comme norme. Cette dernière ne serait norme de rien si elle ne rencontrait du déjà organisé en amont. Dire de l'homme qu'il n'est qu'un amas de cellules, c'est certes l'amputer de sa dimension transcendante, mais lorsqu'il va faire entrer un projet qui l'anime dans l'ordre d'exécution propre à la réalisation d'une fin, il devra traiter les éléments subordonnées comme si on l'avait traité, lui, comme un amas de cellules. Ce qui rend la cellule possible, ce sont les

propriétés des molécules biotiques, et ces dernières ont dû trouver des champs de valence leur permettant de réaliser une action de maintien d'un ensemble de liaisons. Si l'on devait remédier aux insuffisances de la théorie ruyérienne de l'individualité, et y réintroduire une réflexion trop brutalement écartée sur la substance¹, on trouverait aussi, comme le notait Ronald Bogue², des matériaux inattendus pour l'édification d'une théorie leibnizienne renouvelée, attentive aux niveaux de subordination de centres d'unités, de monades représentant, par la création d'une harmonie, une théorie spirituelle des rapports d'associativité qui sache respecter les formes de vie inférieures à celle de la conscience intentionnelle qui s'éprouve libre, et dont le ruyérisme nous aura également appris à penser l'enracinement.

Références bibliographiques :

ALEXANDER Samuel, *Space, Time, and Deity*, I, Londres, Macmillan, 1920.

ANDRIEU Bernard, « La réalité physique du cerveau selon Raymond Ruyer », *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie* 12/1, 2005, p. 129-158.

ARTHUR Richard T. W., *Leibniz*, Cambridge, Polity Press, 2014.

BARBARAS Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

BAREL Yves, *Le paradoxe et le système. Essai sur le fantastique social*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2008.

¹ Michel SERRES remarque : « Mais justement comme [Christiane Frémont] le montre dans son beau livre, le lien substantifie, c'est-à-dire produit de la substance. », *Éclaircissements*, p. 166.

² Cf. Ronald BOGUE, « Raymond Ruyer » in *Deleuze's Philosophical Lineage*, Graham JONES et Jon ROFFE (dir.), Édinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 313.

- BITBOL Michel, *La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014.
- CONRAD André, « Repenser la finalité », *Critique* 804/5, 2014, p. 388-401.
- CONWAY Flo et Jim SIEGELMAN, *Dark Hero of the Information Age : In Search of Norbert Wiener*, New York, Basic Books, 2006.
- DEVAUX Philippe, *Le système d'Alexander. Exposé critique d'une théorie néo-réaliste du changement*, Paris, Vrin, 1929.
- DUMONCEL Jean-Claude, « Une archéologie du structuralisme », *Critique* 804/5, 2014, p. 417-430.
- , « Les mutations de Raymond Ruyer » in *Chromatikon V. Annuaire de la philosophie en procès*, Michel WEBER et Ronny DESMET (dir.), Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2009, p. 243-250.
- ELLENBERGER François, *Le mystère de la mémoire. L'intemporel psychologique*, Les Houches, Éd. Du Mont-Blanc, 1947.
- FISSETTE Denis et Pierre POIRIER, *Philosophie de l'esprit. État des lieux*, Paris, Vrin, 2000.
- GAGNON Philippe, « Diversité et historique des mouvements écologiques en Amérique du Nord », *Connaître. Cahiers de l'Association foi et culture scientifique* 40, 2014, p. 76-89.
- , « Le dernier état d'un finalisme contemporain. À propos d'un inédit majeur de Raymond Ruyer », *Laval théologique et philosophique* 70/2, 2014, p. 367-378.
- , « Le paradoxe du progrès : Cournot, Stent et Ruyer », *Chromatikon X. Annales de la philosophie en procès*, Michel WEBER et Vincent BERNE (dir.), Louvain-la-Neuve, Éd. Chromatika, 2014, p. 71-90.

- , « Que reste-t-il de la théologie à l'âge électronique ? Valeur et cybernétique axiologique chez Raymond Ruyer », *Chromatikon IX, Annales de la philosophie en procès*, Michel Weber et Vincent Berne (dir.), Louvain-la-Neuve, Éd. Chromatika, 2013, p. 93-120.
- GAZZANIGA Michael, *Who's in Charge ?*, New York, Ecco, 2011.
- GLOCK Hans-Johann, « Strawson's Descriptive Metaphysics » in Leila HAAPARANTA et Heikki KOSKINEN (dir.), *Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 391-419.
- HILLIARD Albert L., recension de R. Ruyer, *Philosophie de la valeur* in *The Journal of Philosophy* 49/21, 1952, p. 677-682.
- HUSSERL Edmond, *La terre ne se meut pas*, trad. Didier FRANCK, Dominique PRADELLE et Jean-François LAVIGNE, Paris, Éd. de Minuit, 1989.
- LARGEAULT Jean, *Systèmes de la nature*, préf. de René THOM, Paris, Vrin, 1985.
- LASHLEY Karl, « The Problem of the Serial Order in Behavior » in *Cerebral Mechanisms in Behavior*, Lloyd A. JEFFRES (dir.), New York, Wiley, 1951, p. 112-146.
- , « Studies of Cerebral Function in Learning XII. Loss of the Maze Habit after Occipital Lesions in Blind Rats », *Journal of Comparative Neurology* 79/3, 1943, p. 431-462.
- , « The Behavioristic Interpretation of Consciousness – Part I », *Psychological Bulletin* 30, 1923 p. 237-353.
- LESLIE John, *Immortality Defended*, Malden/Oxford, Wiley/Blackwell, 2007.
- , *Infinite Minds: A Philosophical Cosmology*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- LEWIS Clives S., *The Abolition of Man*, New York, HarperOne, 2015.

- MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature*, New York, HarperOne, 1990.
- MESLET Laurent, « Raymond Ruyer – Philosophie de la nature et métaphysique », *Cahiers philosophiques* 87, 2001, p. 65-82.
- , « Raymond Ruyer et la métaphysique », in L. LANGLOIS et J.-M. NARBONNE (dir.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/ Presses de l'Université Laval, 1999, p. 920-929.
- PATRI Aimé, « Signification philosophique du behaviorisme », in Jean WAHL *et al.*, *Ordre, désordre, lumière*, Paris, Vrin, 1952, p. 32-46.
- RUYER Bernard, « La notion de liaison dans la philosophie de Ruyer » in Louis VAX et Jean-Jacques WUNENBURGER (dir.), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris, Kimé, 1995, p. 45-54.
- RUYER Raymond, *L'embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, Paris, Klincksieck, 2013.
- , « L'esprit philosophique », *Revue philosophique* 138/1, 2013, p. 7-19.
- , *Néo-finalisme*, 2^e éd, Paris, P.U.F., 2012.
- , « Raymond Ruyer par lui-même », *Les études philosophiques* 80/1, 2007, p. 3-14..
- , « Il n'y a pas d'inconscient. Embryogenèse et mémoire », *Diogène* 142, 1988, p. 23-41.
- , « Théologiens du salut, et théologiens du plaisir », *Commentaire* 1/4, 1978-1979, p. 551-554.
- , *La Gnose de Princeton*, 2^e éd., Paris, Fayard, 1977.
- , *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris, Flammarion, 1970.
- , *La cybernétique et l'origine de l'information*, 2^e éd. augm., Paris, Flammarion, 1968.

- , *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin Michel, 1966.
- , *La genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958 (repris sous le titre *L'origine des formes vivantes*, même éditeur, collection « Science de la nature », en 1967).
- , « Les limites biologiques de l'humanisme » in *Originalité biologique de l'homme*, Paris, Fayard, « Recherches et débats » 18, 1957, p. 153-165.
- , « Le problème de l'information et la cybernétique », *Journal de psychologie* 45, 1952, p. 385-418.
- , « La conscience et la vie » in *Le problème de la vie*, Neuchâtel, La Baconnière, 1951, p. 37-57.
- , « Le domaine naturel du trans-spatial », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 31 janv. 1948, p. 133-165.
- , *Le monde des valeurs. Études systématiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1948.
- , « Dieu-personne et Dieu-Tao », *Revue de métaphysique et de morale* 52/2, 1947, p. 141-157.
- , *Éléments de psycho-biologie*, Paris, P.U.F., 1947.
- , « Le paradoxe de l'amibe et la psychologie », *Journal de psychologie* 35, 1938, p. 472-492.
- , « Le sens du temps. Réflexions sur les films renversés », *Recherches philosophiques* 5, 1935-36, p. 52-64.
- , « Une métaphysique présente-t-elle de l'intérêt ? », *Revue philosophique* 119/1-2, 1935, p. 73-92.
- , « Les sensations sont-elles dans notre tête ? », *Journal de psychologie normale et pathologique* 31, 1934, p. 555-580.
- , *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, F. Alcan, 1930.
- , *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, Paris, F. Alcan, 1930.

- SERRES Michel et Bruno LATOUR, *Éclaircissements*, Paris, F. Bourin, 1992.
- STRAWSON Peter, *Analyse et métaphysique*, Paris, Vrin, 1985.
- THOMAS D'AQUIN (SAINT), *Somme contre les gentils*, livre IV, *La révélation*, trad. Denis Moreau, Paris, GF-Flammarion, 1999.
- VERLEY Xavier, *Sur le symbolisme. Cassirer, Whitehead et Ruyer*, Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2013.
- VON WEISZÄCKER Karl F., *The Unity of Nature*, trad. F.J. Zucker, New York, Straus, Farrar & Giroux, 1980.
- WIENER Norbert, *Invention : The Feeding and Care of Ideas*, Cambridge, MIT Press, 1994.