Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1956)
Heft: 1

Artikel: Les thèmes fondamentaux de la métaphysique de Raymond Ruyer
Autor: Voelke, André
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380639

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LES THÈMES FONDAMENTAUX DE LA MÉTAPHYSIQUE DE RAYMOND RUYER

Malgré le discrédit qui plane aujourd'hui aussi bien sur la philosophie d'inspiration scientifique que sur la métaphysique de type classique, certains penseurs n'en continuent pas moins à s'avancer avec assurance sur ces voies délaissées du plus grand nombre. C'est ainsi qu'à Nancy Raymond Ruyer travaille inlassablement à l'édification d'une synthèse métaphysique alimentée par une incessante réflexion sur les résultats de la recherche scientifique moderne. Puissante et subtile à la fois, souvent paradoxale, toujours enrichissante, cette œuvre est maintenant suffisamment avancée pour qu'on puisse commencer à en saisir la structure et l'intention générale.

C'est à cette tâche que nous voudrions nous consacrer en nous fondant avant tout sur le livre le plus important de Ruyer, le *Néo-finalisme*, qui projette une lumière si vive sur ses travaux précédents. Malheureusement, nous ne brosserons qu'une esquisse, impuissante aussi bien à faire sentir la richesse et la profondeur de cette pensée qu'à faire goûter la verve et l'humour dont elle est animée. Nous espérons cependant que, par l'analyse des notions-clés, notre travail pourra faciliter l'accès à une œuvre dont l'importance ne peut désormais plus être méconnue [1].

[1] L'œuvre de Ruyer s'ouvre en 1930 par l'*Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, Alcan. Sur ce premier livre, qui défend un *monisme mécaniste* violemment opposé à l'*idéalisme brunschvicgien*, on consultera avec profit la belle étude de M. Gex, *Quelques aspects du réalisme contemporain*, in *Variétés philosophiques*, Lausanne, F. Rouge, 1948, surtout p. 59-66. En 1930 également, paraît *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, Paris, Alcan.

En 1937, avec *La conscience et le corps*, Paris, Alcan, Ruyer rompt avec le mécanisme dont il était parti, et esquisse brillamment l'*épiphénoménisme retourné* qu'il reprendra et approfondira dans ses œuvres ultérieures.

Après la guerre, passée en captivité dans un Oflag, il publie successivement : *Eléments de psycho-biologie*, Paris, P.U.F., 1946 ; *Le monde des valeurs*, Paris, Aubier, 1948 ; *L'utopie et les utopies*, Paris, P.U.F., 1950 ; *Philosophie de la valeur*, Paris, A. Colin, 1952 ; *Néo-finalisme*, Paris, P.U.F., 1952 ; *La cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954.

Parallèlement à ces ouvrages, de très nombreux articles et études précisent divers points de sa pensée. Nous ne donnons que les plus importants, depuis

Les domaines absolus de survol
(*Néo-finalisme*, chap. IX et X)

Considérons une surface physique, par exemple une table, elle est « définissable *partes extra partes* » [1], et ses différents détails sont tous extérieurs les uns aux autres. Si nous voulons la regarder, notre rétine doit se trouver à une certaine distance d'elle, dans une troisième dimension.

Envisageons, d'autre part, la *sensation visuelle comme état de conscience* [2] : cette fois, « *je* n'ai pas besoin d'être en dehors de ma sensation, dans une dimension perpendiculaire, pour considérer, l'un à part de l'autre, tous les détails de la sensation » : quand il s'agit d'éprouver ma propre sensation, « je n'ai pas à me mettre en dehors d'elle pour la connaître » [3]. Par opposition à la surface physique de la table, sa *surface-vue* est une *surface absolue*, « qui n'est relative à aucun point de vue extérieur à elle-même, qui se connaît elle-même

1937 : *Microphysique et microspiritualisme*, Rev. Mét. Morale, 1938, p. 527-541 ; *Parallélisme et spiritualisme grossier*, Rev. philos. France Etranger, 1938, p. 110-127 ; *Causalité ascendante et causalité descendante dans les sciences biologiques*, Rev. philos. France Etranger, 1939, p. 25-64 et 190-224 ; *La place des valeurs vitales*, in *Deucalion*, 1, éd. de la revue Fontaine, 1946. p. 155-170 ; *Inconscient et inconscience*, Psyché, 1947, p. 1091-1100 ; *Dieu-Personne et Dieu-Tao*, Rev. Mét. Morale, 1947, p. 141-157 ; *Métaphysique du travail*, Rev. Mét. Morale, 1948, p. 26-54 et 190-215 ; *Le domaine naturel du trans-spatial*, Bull. Soc. franç. philos., 1948, p. 133-167.; *Pouvoir spirituel et matriarcat*, Rev. philos. France Etranger, 1949, p. 404-422 ; *Marx et Butler ou technologie et finalisme*, Rev. Mét. Morale, 1950, p. 302-311 ; *Ydgrun ou la recherche d'une dernière vérité*, in *Deucalion*, 3, Neuchâtel, La Baconnière, 1950, p. 11-33 ; *La conscience et la vie*, in *Le Problème de la vie*, Neuchâtel, La Baconnière, 1951, p. 37-57 ; *Du vital au psychique*, in *Valeur philosophique de la Psychologie*, XIIIe Semaine de Synthèse, Paris, P.U.F., 1951, p. 13-32 ; *L'action à distance d'après la science contemporaine*, Rev. métapsychique, 1951, p. 183-196 ; *La Cybernétique — Mythes et réalités*, Les Temps modernes, 1952, p. 577-600 ; *Le problème de l'information et la cybernétique*, J. Psychol. norm. pathol., 1952, p. 385-418 ; *La nature du psychique*, Rev. Mét. Morale, 1952, p. 46-66 ; *Les phénomènes métapsychiques et la biologie*, in *Ordre, Désordre, Lumière*, Paris, Vrin, 1952, p. 86-103 ; *Expériences mentales sur la mort et la vie*, Rev. Mét. Morale, 1953, p. 237-263 ; *L'Expressivité*, Rev. Mét. Morale, 1955, p. 69-100.

Au nom de Ruyer il convient d'associer celui de François Ellenberger, son compagnon de captivité. L'ouvrage remarquable de F. Ellenberger : *Le Mystère de la Mémoire — L'intemporel psychologique*, Genève et Annemasse, éd. du Mont-Blanc, 1947, a été en effet entrepris à l'instigation de Ruyer, qui en a suivi toute la genèse et en a fait siennes toutes les thèses.

Mentionnons enfin une excellente *Introduction à la métaphysique de Raymond Ruyer*, due à la plume de M. L. Vax (Rev. Mét. Morale, 1953, p. 188-202) et une étude de M. R. Bouvier : *La philosophie biologique de M. Ruyer* (Rev. de Synthèse, 1947, p. 117-123).

[1] *Néo-finalisme*, p. 95. — [2] *Id.*, p. 96. — [3] *Id.*, p. 97.

sans s'observer »[1]. La tentation est forte, il est vrai, de se représenter que le *je* survole la sensation du dehors pour en inspecter tous les détails ; mais, si l'on cède à cette tentation, on est immédiatement jeté dans une régression à l'infini : on doit imaginer dans ce *je* extérieur à la sensation une seconde sensation qui reproduit la première, puis un second *je* qui considère à son tour du dehors cette seconde sensation, laquelle sera connue grâce à une troisième sensation saisie du dehors par un troisième *je*, et ainsi de suite ! Si l'on veut éviter de tomber dans l'absurdité d'une pareille régression, on doit admettre que « mon champ visuel se voit lui-même par *survol absolu*, ou non *dimensionnel* ». Ainsi, entre le champ visuel et le *je*, « il n'y a qu'une *distance* purement symbolique »[2] : la sensation est *self-enjoyment*[3].

Le second caractère de ma sensation, par opposition à la surface physique, c'est que, si les détails en sont distincts les uns des autres, « ils ne sont pas vraiment *autres* les uns pour les autres, puisqu'ils font tous ensemble ma sensation qui est une ». Par rapport à ces multiples détails, je suis doué d'*ubiquité* : « *je* suis à tous les endroits à la fois de mon champ visuel », et « il n'y a pas d'altérité absolue des détails les uns pour les autres »[4].

Avec la notion de *surface absolue de survol*, nous tenons un exemple de *domaine absolu* ; mais ce n'est qu'un exemple simplifié à l'extrême. A côté du survol spatial, l'existence d'un domaine absolu s'accompagne généralement d'un *survol temporel*, ainsi que le montre l'audition d'une phrase musicale : au moment où *je* saisis la dernière note, il faut que la première *me* soit encore présente. Sans cette *envergure temporelle*, les chiens de Pavlov ne pourraient être conditionnés par un rythme ou une mélodie, et *je* ne pourrais « comprendre comme un tout unique une longue phrase où le mot important, qui donne rétrospectivement la clé du sens total, est rejeté à la fin ». Pour ma conscience, les différents instants d'une unité mélodique ou rythmique ne sont donc pas plus extérieurs les uns aux autres que les différents détails d'une sensation visuelle : *je* jouis par rapport à eux d'une véritable *ubiquité temporelle*[5]. Dans tout champ de conscience un peu complexe, ubiquité spatiale et ubiquité temporelle se combinent pour donner un *domaine absolu d'espace-temps* impliquant survol de l'espace et du temps.

Un domaine absolu n'est donc en aucun cas un assemblage d'éléments spatiaux ou temporels extérieurs les uns aux autres : dans une sensation déjà, « ordre et rapports multiples sont donnés immédiatement dans une unité absolue qui n'est cependant pas une

[1] *Id.*, p. 98. — [2] *Id.*, p. 102.

[3] *Id.*, p. 98, Ruyer emprunte l'expression à ALEXANDER, sans se référer spécialement à sa philosophie.

[4] *Id.*, p. 99. — [5] *Id.*, p. 121.

fusion ou une confusion »[1] ; d'une façon plus générale, les éléments de tout domaine absolu *existent ensemble*, constituant une *forme vraie*, par la vertu de la *liaison primaire* établie par le *survol absolu*. Ce mode de liaison primaire, analogue à la liaison réciproque des différents détails d'une sensation, est *inhérent* à tout domaine absolu. Et, puisque nous avons jusqu'à présent identifié *domaine absolu* et *champ de conscience* — identification sur laquelle nous devrons revenir — nous considérerons désormais la conscience, non seulement comme connaissance, mais aussi comme *force de liaison*[2].

Notre analyse de la notion de *domaine absolu* ne serait pas complète, si nous ne relevions enfin un dernier point : puisqu'il est *unité dans la multiplicité*, un domaine absolu « réalise la synthèse... de l'être et de l'avoir »[3]. Il est, en effet, impossible de dire si l'unité survolante *a* les détails qu'elle survole ou, puisqu'elle n'est pas en dehors d'eux, si elle *est* l'ensemble de ces détails — *être* signifiant ici *consister en*. Une table ne survole pas comme unité ses constituants, on ne peut dire qu'elle les *a*, mais seulement qu'elle *est* le tout de ses constituants. Au contraire, le *je a* les détails de sa sensation, puisqu'il est l'unité qui les survole. Mais il ne les *a* pas par relation externe, puisqu'il n'est pas en dehors d'eux. Il est modifié par eux, il participe à eux, si bien qu'il *est* en même temps sa sensation. Ainsi, aux notions déjà vues de *domaine absolu*, *forme vraie*, *liaison primaire*, nous devons ajouter celle d'*être-avoir*[4].

Cogito axiologique et activité finaliste
(*Néo-finalisme*, chap. I et II)

Les doctrines les plus diverses proclament le déterminisme et nient qu'il y ait dans l'univers aucune activité libre ou finaliste. Mais, « de la même manière que le doute cartésien est identique à la certitude d'exister », Lequier et Renouvier ont prouvé d'une façon irréfutable l'existence de la liberté. Leur raisonnement peut se résumer de la façon suivante : « Si j'affirme le déterminisme comme une vérité, cette affirmation revient à affirmer que j'ai cherché la vérité. (Or), l'on ne peut chercher que librement. »[5] Ainsi, nier la liberté et prétendre, ce faisant, énoncer une vérité, c'est au fond affirmer la liberté. La *liberté* trouvée de la sorte n'est pas la *liberté d'indifférence*, ni la *spontanéité pure*, ni la *liberté absolue existentielle* : elle consiste à rechercher le vrai, c'est-à-dire à travailler à une *fin*.

[1] *Id.*, p. 99. — [2] *Id.*, p. 112-113. — [3] *Id.*, p. 113.
[4] *Id.*, p. 113-117.
[5] *Id.*, p. 5-6. Cf. Lequier : *Recherche d'une première vérité* (Paris, A. Colin, 1924) p. 138, 139, 141. *Note* de Renouvier à la 4e partie de *Recherche d'une première vérité*, p. 134.

Cette liberté est donc une activité finaliste, et l'on peut immédiatement élargir le raisonnement de Lequier et Renouvier, de façon à prouver l'existence, non seulement de la liberté, mais de l'activité finaliste en général. On aboutira ainsi à un véritable *Cogito axiologique*, montrant qu'il est « contradictoire de nier absolument la finalité » [1] : « Affirmer... que tout acte est un pur effet de causes, et n'a ni fin ni sens, c'est proférer une absurdité... Car celui qui affirme, affirme comme vrai, et avoue donc qu'il a cherché le vrai, ce qui est fondamentalement incompatible avec le fait d'avoir été mû par de pures causes. » [2]

L'activité finaliste qui sert de contenu à ce *Cogito axiologique* doit faire l'objet d'une description plus détaillée :

Cette activité finaliste est *liberté*, nous l'avons vu, mais pas *spontanéité pure* qui s'accompagnerait d'*imprévisibilité totale* : c'est « la liberté d'accomplir une tâche qui pourra être dite réussie ou non ». « Si j'ai peur de me tromper, si j'en ressens la possibilité cruelle, je suis libre. Et il importe peu que mon action soit prévisible ou non. » [3] Lorsque j'effectue une opération mathématique, j'agis librement ; et pourtant, je n'obtiens pas un résultat imprévisible, mais — je l'espère du moins — un résultat conforme à la vérité.

L'activité libre et finaliste implique l'*existence*. Non pas l'*existence-substance* de la pensée chez Descartes, ni l'*existence absolue* des existentialistes, mais uniquement l'*existence d'un centre d'activité finaliste*. « Un esprit ne se manifeste que par son activité spirituelle... en dehors de quoi son existence hypothétique comme substance pure n'est pas plus de notre ressort que la spontanéité pure. » [4]

L'activité finaliste implique, d'autre part, *travail*. Ce terme ne doit pas être pris dans un sens restreint : pour Ruyer, il y a *travail* toutes les fois qu'il y a « accomplissement d'une tâche qui peut être estimée réussie ou non, selon un critérium et selon des normes indépendantes... de l'agent ». Effectuer une opération mathématique ou rechercher le meilleur agencement des organes d'une machine, c'est *travailler*, car « la réussite ne peut être décrétée arbitrairement » [5]. Au travail s'oppose le *fonctionnement*, qui se déroule selon un mécanisme monté d'avance et ne s'accompagne d'aucune recherche de *fin*.

Une activité-travail ne se définit donc que par une *fin*. Mais cette notion de fin n'est pas sans danger : elle désigne, en effet, « un terme ou état final qui prend place dans l'espace et le temps, tout comme les phases de l'action qui tendent vers lui » [6]. On risque alors d'être

[1] *Néo-finalisme*, p. 1.
[2] *Id.*, p. 2. — [3] *Id.*, p. 8-9. — [4] *Id.*, p. 9.
[5] *Id.*, p. 10. Cf. l'article *Métaphysique du travail*, Rev. Mét. Morale, 1948, p. 26-54 et 190-215.
[6] *Id.*, p. 11.

amené à l'idée, logiquement contradictoire, d'une causalité de l'avenir. D'autre part, « si... on admet que la fin matérielle future est présente sous forme d'une idée actuelle, on risque cette fois, non plus une contradiction logique, mais une réduction de la finalité à la causalité pure, sous la forme d'une *causalité de l'idée* », l'idée étant conçue « comme un simple anneau dans une succession causale »[1]. Il faut donc parler du *sens* d'une action, plutôt que de sa *fin*, car « le sens d'une action enveloppe l'ensemble de cette action », et en *survole* toutes les phases, de même que le *sens* d'une phrase « enveloppe ou *survole* la succession temporelle des mots »[2]. Le sens s'attache à tous nos actes qui ne sont pas de purs fonctionnements, même aux actes dits *gratuits*, qui revêtent en réalité un sens esthétique ou politique.

La description de l'activité finaliste doit enfin être couronnée par une dernière notion : celle de *valeur*. La réussite que nous recherchons chaque fois que nous exerçons une activité libre ou finaliste n'est telle que si nous réalisons l'actualisation d'une *valeur : réussir*, c'est obtenir un résultat *valable*, conforme à une *norme* ; *exister*, c'est *agir librement*, c'est-à-dire *actualiser des valeurs*[3].

Ces valeurs ou ces normes ne sont pas données dans le monde de la science classique, pur enchaînement de causes et d'effets. Si nous considérons que le monde qui nous entoure est conforme à ce schéma, nous devons donc admettre l'existence d'un « monde idéal de valeurs... auquel la conscience au travail s'adresse, à la fois pour viser des fins et pour découvrir des moyens »[4].

Mais le monde de la science classique ne peut pas non plus contenir des *existences*, c'est-à-dire, selon notre définition, des centres de *travail*, ou *d'activité finaliste et libre*. L'idée de *sens*, qui implique un enveloppement ou un *survol* des différentes phases d'une action, s'oppose absolument à l'idée d'une pure succession de causes et d'effets irréversibles. Pour que soit possible l'*activité*, au sens propre, il faut donc poser, au-dessus du monde de la science classique, non seulement un monde de valeurs, mais encore un domaine tel que le sens d'une activité puisse survoler le déroulement des causes et des effets de façon à l'organiser en fonction d'une norme. Mais un domaine de ce genre, c'est ce que nous avons appelé un *domaine absolu de survol*. Il s'agit donc de montrer plus précisément comment « les caractères généraux des domaines absolus... sont la condition de l'activité finaliste »[5].

[1] *Id.*, p. 12. — [2] *Id.*, p. 11. — [3] *Id.*, p. 13-14.
[4] *Id.*, p. 14. — [5] *Id.*, p. 118.

Domaines absolus et finalité
(*Néo-finalisme*, chap. XI)

Pour que l'action finaliste ne soit pas une simple causalité déguisée ou ne nous accule pas à des difficultés logiques insurmontables, elle doit s'accompagner d'un *survol* du temps par le *sens*. Soit, par exemple, un voyageur qui s'habille, court à la gare, prend un billet et saute dans le train, « la description de l'affaire, vue comme pure succession de causes et d'effets dans l'espace-temps, demande impérieusement à être complétée par la description du sens et de la fin... qui *survolent* le déroulement des causes et des effets » [1]. Or, ce survol temporel est, avec le survol spatial, un des traits caractéristiques des domaines absolus : une conscience au travail, pour prendre le seul exemple de domaine absolu que nous ayons encore vu, n'est jamais uniquement dans le présent : elle anticipe sur l'avenir et modifie par récurrence le sens du passé ; « le présent n'est pas un bloc à partir duquel mon activité libre s'élancerait dans le vide » [2].

Par ailleurs, l'action finaliste exige un *choix* des fins et des moyens. Or, ce choix n'est possible, lui aussi, que par *survol* : pour que je puisse choisir entre plusieurs buts, il faut qu'ils me soient donnés ensemble. Cette *existence ensemble*, absolument distincte de la juxtaposition des points et des instants dans l'espace-temps, est le propre des domaines absolus. Si, par exemple, je peux choisir entre différents itinéraires pour aller de chez moi à la gare, c'est qu'ils sont tous présents à la fois à ma conscience, qui peut ainsi les survoler.

Quant à l'*activité-travail*, autre caractère essentiel de l'action finaliste, elle consiste dans l'organisation d'un donné en un tout doté de sens, c'est-à-dire dans l'établissement de *liaisons*. Mais c'est seulement dans l'unité d'un domaine absolu que peuvent se constituer entre les éléments d'une multiplicité des liaisons véritables, différentes de la simple juxtaposition. Ainsi, toute activité-travail ne peut se dérouler que dans un domaine absolu.

L'analyse précise de la notion de *domaine absolu* permet enfin d'éviter que le problème de la finalité ne vienne buter sur un obstacle insurmontable. Pour décrire l'activité finaliste, on est obligé de dédoubler le domaine absolu en une unité survolante et en une multiplicité survolée. Mais alors se présente la régression à l'infini qui nous avait déjà arrêtés plus haut : à l'intérieur de l'unité survolante, il faut admettre une nouvelle multiplicité survolée, décalque de la première, sur laquelle plane une nouvelle unité survolante, et ainsi de suite ! En réalité, toutefois, dans un domaine absolu il n'y

[1] *Id.*, p. 14. — [2] *Id.*, p. 122.

a pas de distance entre l'unité survolante et la multiplicité survolée : le dédoublement n'est qu'une métaphore inévitable. C'est ainsi que la conscience n'est pas « un existant distinct du domaine intuitif ou symbolique sur lequel elle s'exerce » [1]. Le sujet, l'unité survolante, ne doit en aucun cas être substantialisé, c'est un pur *Agissant* [2], qui n'existe pas en dehors du clavier sur lequel il agit ; on ne le saisit pas le long d'une dimension perpendiculaire à celle du clavier : le survol, il est bon de le répéter, est *sans distance* [3].

Domaines absolus et région du trans-spatial (*Néo-finalisme*, chap. XII-XIII)

Reprenons maintenant un point que nous avions provisoirement négligé : l'analyse de l'activité finaliste nous avait conduits à poser un monde des *valeurs* — Ruyer dit également un monde des *essences*. En effet, « la liberté et le travail supposent... la vision d'une valeur ou d'un idéal à réaliser » [4].

Laissons de côté toute idée préconçue, oublions complètement Platon, évitons même provisoirement de recourir à la notion de *valeur*, et demandons-nous si certains faits psychologiques ne nous obligent pas à admettre l'existence d'une *région du trans-spatial*.

Tout d'abord, les faits d'*évocation mnémique* : si les évocations successives d'un même souvenir sont semblables entre elles, cette similitude ne provient-elle pas du fait que ces évocations sont alimentées par un *thème mnémique* indépendant de l'écoulement du temps ? Pour François Ellenberger, dont les travaux sur la mémoire furent entrepris à l'instigation de Ruyer, son compagnon de captivité, l'évocation d'un souvenir est une participation de la conscience actuelle à l'intemporel, et cette conception est la seule, aux yeux de Ruyer, qui rende compte des phénomènes mnémiques [5].

Que deux outils analogues aient été *inventés* par deux peuplades qui n'avaient entre elles aucun contact possible, c'est également là, pour Ruyer, un fait dont seule l'existence d'une région du trans-spatial peut rendre compte : les deux *inventions* ont été *financées* [6] par une *idée* dont le statut d'existence offre probablement quelque analogie avec celui d'un thème mnémique ; ce sont deux *actualisations* d'une même *essence*.

[1] *Id.*, p. 128. — [2] *Id.*, p. 131.

[3] *Id.*, p. 128. A cette finalité, qui n'implique aucune distance entre le sujet et le domaine de son action, Ruyer donne le nom de *finalité-harmonie*. Il l'oppose à la *finalité-intention*, où le sujet agit sur un domaine situé hors de lui.

[4] *Id.*, p. 123.

[5] *Le Mystère de la Mémoire*, Genève et Annemasse, Ed. du Mont-Blanc, 1947.

[6] *Néo-finalisme*, p. 140.

Quant à l'action de la *ressemblance*, au fait qu'une structure *A* puisse évoquer une structure *B* actuellement absente, on ne peut de nouveau l'expliquer que par un détour par le trans-spatial : la structure *A* est une actualisation d'une essence, et la structure *B* une autre actualisation de la même essence. Dès lors, on comprend que *A* fasse penser à *B*.

L'*imitation*, enfin, implique un détour analogue par le trans-spatial. Elle n'est jamais un simple calquage mécanique d'une structure actuelle sur une autre structure actuelle, mais toujours une reproduction du *sens* de l'action imitée. Comme le dit Buytendijk, dont la position phénoménologique est pourtant fort éloignée de Ruyer, « quand elle est authentique, l'imitation humaine... consiste à reproduire un acte de telle manière qu'on prouve qu'on a *compris* ce qu'a fait l'autre... Cette *compréhension*... consiste... dans une participation, en la perception même, au sens, à l'intelligibilité de l'acte perçu... » [1] Mais le sens ne peut être contenu dans la structure spatio-temporelle de l'action : il lui est transcendant, il fait aussi partie de la région du trans-spatial.

Revenons maintenant sur le problème de la subsistance d'un thème mnémique. Dans ce cas, comme dans celui de l'imitation, la psychologie a montré que le *sens* joue un rôle prépondérant. On ne se souvient que de ce qui offre un sens, et, quand le matériel à mémorer en est dépourvu, on essaie de le rattacher par analogie à des sens auxiliaires : pour se souvenir de deux syllabes vides de sens, on s'efforce de les rapprocher d'un mot connu dont la consonance soit voisine.

Ainsi, toutes sortes de faits psychologiques nous révèlent l'existence d'une région située au-delà de l'espace et du temps. Pour le moment, nous pouvons lui attribuer trois caractères fondamentaux :

1. Il y règne une véritable *ubiquité* spatiale et temporelle. Un thème mnémique peut donner lieu n'importe quand à l'évocation d'un souvenir ; une idée peut s'actualiser n'importe où en invention, et même en plusieurs endroits à la fois.

2. Alors que, dans le monde spatio-temporel, des êtres semblables peuvent être numériquement différents, dans la région trans-spatiale les êtres semblables sont identifiés. Un thème mnémique échappe au nombre, en ce sens qu'il peut alimenter un nombre quelconque d'évocations du souvenir ; le nombre des inventions financées par une même idée est lui aussi indéfini. Le monde du trans-spatial est donc également un monde du *trans-numérique* [2], où « le *même analogique* et le *même numérique* se confondent » [3].

[1] *Traité de psychologie animale*, Paris, P.U.F., 1952, p. 327.
[2] *Néo-finalisme*, p. 137. — [3] *Id.*, p. 132.

3. Enfin, dans cette région règne le *sens*. Pour que l'actuel y ait accès, sous forme de souvenir, il faut qu'il soit *pénétré de sens*, car « il est faux que tout actuel devienne automatiquement souvenir, comme le croit Bergson » [1].

Cette région du trans-spatial n'est pas radicalement coupée du monde spatio-temporel. Elle communique avec lui, ainsi que le prouve l'invention, qui correspond à l'actualisation dans le spatio-temporel d'une essence trans-spatiale, et la mémoire, où l'actuel est transformé en thème mnémique dont le statut rappelle celui de l'essence. La communication entre ces deux mondes est donc à double sens, *descendante* et *ascendante*.

Mais cette communication n'est pas immédiate. Dans l'invention comme dans la mémoire, elle s'effectue par l'entremise d'un *domaine absolu*, la *conscience* : c'est la conscience qui appréhende l'essence et l'actualise en objet, dans l'invention ; c'est elle également qui accomplit l'acte de mémoration transformant l'actuel en thème mnémique. La conscience est donc le lieu où se révèlent les essences, et ceci dans un double sens : d'une part, en tant qu'elles sont saisies directement pour être actualisées ; d'autre part, en tant qu'elles sont saisies à travers l'actuel et lui permettent ainsi de se transformer en thème mnémique, car, nous l'avons vu, l'actuel dépourvu de sens ne peut devenir souvenir, et pour Ruyer *sens* et *essence* sont, sinon identiques, du moins très proches. Ce qui vaut pour la conscience vaut pour tout domaine absolu : un domaine absolu est une sorte de *miroir* [2] où se reflètent les essences de la région du trans-spatial, soit directement, soit à travers le monde spatio-temporel.

Les rapports entre région du trans-spatial et domaines absolus ainsi précisés, nous pouvons nous faire une idée plus adéquate de la structure interne du trans-spatial. En effet, malgré toutes les analogies, une essence, une idée, un thème mnémique ne sont pas identiques. L'essence seule jouit d'une éternité et d'une ubiquité authentiques. Une idée, au contraire, n'a qu'une éternité et une ubiquité relatives : elle peut être appréhendée n'importe où et n'importe quand, mais il faut qu'il y ait une conscience pour la saisir ; sans cette conscience, elle est inexistante. Le statut du thème mnémique, enfin, est encore plus précaire : il peut alimenter un nombre quelconque d'évocations, mais au cours d'une durée qui ne dépasse pas la vie de l'individu.

Ainsi, la région du trans-spatial comprend des *sous-régions* ou *niveaux* [3]. Tout en haut, la région des *essences* ou des *valeurs* pures — il faudra plus tard justifier la quasi-synonymie de ces deux

[1] *Id.*, p. 136. — [2] *Id.*, p. 118. — [3] *Id.*, p. 143.

termes — complètement indépendantes de l'espace-temps ; puis une série de niveaux dont les habitants ne sont plus des essences pures, mais des essences qui, d'une façon ou d'une autre, par l'intermédiaire d'un domaine absolu, sont en contact avec l'actuel et sont *contaminées* [1] par ce contact. A ces niveaux-là, il n'y a plus que des *hybrides entre l'éternel et l'actuel* [2] ; les essences y sont l'objet d'une première *incarnation* ou *actualisation*, par suite de leur *appropriation* [3] par un domaine absolu. Dans ces régions mixtes de l'*idée*, essence déjà assimilée par une conscience, de l'*idéal*, valeur déjà assumée, du *thème mnémique*, se font sentir les effets de l'actuel : il déforme l'idée ou l'idéal, de même qu'à chaque nouvelle évocation il modifie quelque peu le thème mnémique. Ces niveaux intermédiaires sont donc peuplés de « thèmes amortisseurs étagés qui adaptent l'une à l'autre la région trans-spatiale et la région de l'espace-temps, en permettant l'incarnation des essences et des valeurs par action descendante, et en laissant, d'autre part, les accidents de l'espace et du temps modifier à leur tour, par action ascendante, les thèmes qui les survolent » [4]. Ainsi, la conception platonicienne — ou en tout cas attribuée à Platon — de deux mondes séparés n'est vraie que si l'on fait abstraction des « innombrables étages » du trans-spatial, qui ne sont pas séparations, mais degrés.

Nous sommes loin d'avoir épuisé le problème des rapports entre actuel, domaines absolus et trans-spatial, mais nous ne pourrons serrer la question de plus près que si nous abandonnons la route suivie jusqu'à présent pour prendre un nouveau point de départ. Nous nous étions, en effet, placés d'emblée *à l'intérieur* d'un domaine absolu, la *conscience*, et c'est à partir de là que nous avions analysé l'activité finaliste et la région du trans-spatial. Il s'agit maintenant de nous placer *à l'extérieur* d'un domaine absolu, qui sera de nouveau la conscience, et de voir comment il se manifeste à l'observateur.

L'ILLUSION D'INCARNATION
(*Néo-finalisme*, chap. VIII)

Dans son livre *La conscience et le corps*, Ruyer soutenait que la réalité que nous intuitionnons comme *champ de conscience* apparaît aux autres comme *cortex cérébral*. Ainsi, il n'y aurait pas deux réalités — la conscience et le corps — mais une seule réalité, la *conscience* ou *subjectivité*, qui n'est *corps* qu'en apparence, pour ceux qui nous observent. C'est donc un *épiphénoménisme retourné* que défendait cet

[1] *Id.*, p. 144. — [2] *Id.*, p. 136. — [3] *Id.*, p. 147.
[4] *Id.*, p. 146.

ouvrage : « Toute la réalité, toute l'efficacité, appartient au subjectif. L'objectif n'est qu'un épiphénomène, qui, par lui-même, n'est ni réel ni agissant. » [1]

Depuis lors, notre auteur a considérablement élargi son champ d'investigations ; il a en particulier longuement étudié les données récentes de la biologie ; mais tous ses travaux ultérieurs n'ont fait que le confirmer dans son hypothèse, et il consacre tout un chapitre de son *Néo-finalisme* à montrer que l'incarnation n'est qu'une illusion : « Le problème posé par la dualité de la conscience et du corps... est un problème apparent, pour l'excellente raison qu'il n'y a pas de corps. Le *corps* résulte, comme sous-produit, de la perception d'un être par un autre être. L'être perçu est perçu par définition comme objet... Il apparaît, d'autre part, comme indépendant de l'observateur, ce qui conduit à le substantialiser. L'objet substantialisé est appelé, en un seul mot, un corps. » Soient A et B deux hommes qui se regardent : « La réalité de A pour B apparaît, dans la conscience... de B, comme un objet perçu, que B appellera le corps de A — et réciproquement » [2] ; puis, second moment, A adopte pour lui-même le point de vue qu'il vient d'avoir sur B et se considère également comme corps, auquel est attachée la conscience. Cette illusion est encore renforcée par la disposition anatomique de nos organes qui nous permettent de nous voir et de nous toucher nous-mêmes. Mais si nos mains et nos yeux étaient placés de façon à ne pas nous donner de prise sur nous-mêmes, et s'il n'y avait pas de miroirs, nous n'aurions sans doute pas l'idée de nous considérer comme composés d'une conscience et d'un corps, « nous saurions simplement, par le témoignage de nos voisins, que nous sommes corps pour eux, comme ils sont corps pour nous, et nous serions peut-être tentés de juger, avec raison, que notre intuition vaut bien leur connaissance, et que l'*incarnation* n'est qu'un cas d'illusion réciproque » [3].

Mais qu'en est-il alors des autres « réalités » matérielles, de tous les corps « inanimés » ou « animés » qui nous entourent ? — A cette question, il ne peut y avoir pour Ruyer qu'une réponse : ce sont les apparences que prennent pour l'observateur externe des êtres analogues à notre conscience, c'est-à-dire des *subjectivités*. Ainsi, comme l'avait déjà vu Leibniz, « les subjectivités seules... sont réelles » [4] et « c'est le *mode d'appréhension* du réel B par le réel A qui fait apparaître le réel B comme corps ou objet matériel » [5]. Pour Ruyer,

[1] *La conscience et le corps*, p. 28.
[2] *Néo-finalisme*, p. 81.
[3] *La conscience et le corps*, p. 28 ; cf. aussi *Néo-finalisme*, p. 82.
[4] *La conscience et le corps*, p. 2.
[5] *Néo-finalisme*, p. 85.

une subjectivité, en tant qu'elle se manifeste comme objet, est une *structure* [1]. Le mode d'appréhension qui la transforme ainsi en objet ou structure est l'*observation*. A l'observation s'oppose la *connaissance*, qui nous livre l'*autre* dans sa subjectivité, et non plus dégradé en structure ; nous possédons, en effet, un *sens de l'autre* aussi primitif que l'*intuition de notre propre existence* [2].

La notion de *subjectivité* n'a pas été clairement définie jusqu'à présent, mais nous tenons depuis longtemps en réserve une notion beaucoup plus précise qui peut lui être substituée, celle de *domaine absolu*, elle-même synonyme de *forme vraie* ; tous les êtres réels sont des domaines absolus ou des formes vraies, avec tous les caractères analysés plus haut, l'auto-survol et les liaisons primaires en particulier. A propos des *liaisons primaires*, il faut remarquer que nous ne pouvons jamais les saisir par l'observation pure, et pourtant c'est par elles que s'expliquent tous les autres modes de liaison qui donnent à l'univers sa cohésion. Que l'on procède à l'analyse de n'importe quel autre mode de liaison, de caractère physique ou chimique, on arrive toujours au moment où des éléments, tout en étant situés les uns à côté des autres, sont pourtant « immédiatement solidarisés » [3]. Cette solidarité, différente aussi bien de la pure juxtaposition que de la fusion, ne peut être que « l'existence ensemble » des éléments d'un domaine absolu où règne l'auto-survol.

Pour en revenir à la conscience, qui nous a tout au long de notre démarche servi d'exemple de domaine absolu, elle est sans doute un être réel, mais il y a d'autres domaines absolus et, partant, d'autres êtres réels que la conscience, ou, tout au moins, que la conscience telle que nous l'intuitionnons. L'homme que nous avons imaginé, et qui ne se saisirait jamais comme corps, parce qu'il ne pourrait ni se voir ni se toucher, ne se saisirait pas non plus comme *pure conscience-je* : les pulsions instinctives qui l'agiteraient, les états d'euphorie ou de malaise par lesquels il passerait, lui laisseraient entrevoir en lui l'existence d'une *autre* réalité, étrangère à sa conscience-je, à tel point qu'il se sentirait vaguement *multiple*. Disons-le donc d'emblée, la conscience que nous intuitionnons, c'est cette réalité qui apparaît à l'observateur comme cortex cérébral, mais tout le reste de l'organisme est aussi domaine absolu : à ce domaine absolu, Ruyer donne le nom de conscience *primaire* ou *organique*, et il lui oppose la *conscience-je* ou conscience *secondaire*, qui n'est que *cérébrale*.

[1] *La conscience et le corps*, p. 30.
[2] *Néo-finalisme*, p. 86.
[3] *Id.*, p. 111.

Conscience primaire et conscience secondaire

L'étude complète de ces deux formes de conscience et de leurs rapports nous conduirait trop loin. Il faudrait, en effet, discuter et interpréter minutieusement les données récentes de la psychologie, de la génétique, de l'embryologie, de la neurologie, voire même de la cybernétique ! C'est ce patient travail d'analyse que Ruyer a effectué dans ses *Eléments de psycho-biologie* et dans de nombreux chapitres de son *Néo-finalisme*, ainsi que dans de multiples études parues dans diverses revues.

Nous nous contenterons de résumer très schématiquement, sans souci des nuances et de la complexité du problème, les résultats de cette longue enquête scientifique.

Selon notre auteur, il est impossible de comprendre le mode d'activité d'un *embryon* si l'on n'admet pas un *auto-survol* « impliquant une *dimension* métaphysique, toute différente des dimensions géométriques d'espace-temps » [1]. L'embryon observable n'est pas « le tout de sa réalité » [2] : de même que le cortex cérébral, il est la *structure* sous laquelle se manifeste à l'observateur une *forme vraie*, c'est-à-dire un *domaine absolu*, la *conscience primaire*. Comme tous les domaines absolus, cette conscience primaire exerce une activité finaliste ; on peut donc y distinguer un *pôle Agent* — gardons-nous de le substantialiser — visant une essence qu'il cherche à actualiser. Cette essence n'est autre que le type dont nous voyons peu à peu la structure organique s'édifier dans l'espace-temps : à chaque espèce correspond donc une essence. Les domaines absolus, nous l'avons vu, ne se contentent pas de faire passer dans l'actuel des essences, mais ils rendent également possible le passage en sens inverse : cette propriété est attestée par la mémoire qui arrache l'actuel à l'espace-temps pour le transformer en thème mnémique dont le statut est voisin de celui des essences. La conscience primaire jouit du même privilège, et c'est ainsi que peu à peu se constitue une *mémoire organique* où se conservent, sous forme de thèmes mnémiques, les souvenirs des actualisations passées, c'est-à-dire des précédents développements embryonnaires du même type. Ainsi s'explique l'évolution des espèces : les modifications survenues au type, par suite du contact avec l'*Umwelt* lors des premières actualisations, se conservent, pour peu qu'elles offrent un *sens*, sous forme de thèmes qui viendront influencer les actualisations ultérieures. On voit donc que la conscience primaire est une conscience de l'espèce, et non de l'individu : par

[1] *Id.*, p. 269. — [2] *Id.*, p. 73.

rapport à elle, chaque nouvelle actualisation d'un nouvel individu est analogue à l'évocation d'un souvenir par rapport à notre conscience.

Dans l'ensemble, les phénomènes biologiques ont ceci de particulier qu'on n'y trouve pas de *causes*, au sens propre du mot, ni d'*effets* rigoureusement calculables. L'organisme réagit à la prétendue « cause » comme à un *signal*, et « l'effet implique toujours régulation, complétion ou correction » [1], selon un thème survolant. Considérons, par exemple, les substances chimiques déversées par les gènes ou par les centres organisateurs embryonnaires : ce ne sont pas des *causes* du développement, mais plutôt des *déclencheurs*, ou, mieux encore, des *évocateurs* de thèmes appelés par elles à se manifester dans l'espace-temps. Ces substances agissent donc comme les odeurs, « évocatrices de souvenirs chez l'homme, ou... d'instincts chez les animaux » [2] — il existe, en effet, à côté des thèmes mnémiques, des *thèmes instinctifs* qui s'emparent de l'animal avec la même force qu'un souvenir irrésistible et lui donnent des schèmes d'actions qu'il fera passer dans l'actuel ; inutile d'ajouter que le statut de ces thèmes instinctifs est fort proche de celui des thèmes mnémiques et des essences.

Que l'organisme adulte ressemble à une machine, qui semble *fonctionner* plutôt qu'exercer une action finaliste, c'est un fait ; mais « c'est une machine qui s'est construite elle-même. Cette auto-construction, évidemment, ne peut se comprendre que si l'on part d'une sorte d'auto-survol de la structure de la machine à tous ses stades. » [3] Du reste, l'instinct ou des phénomènes comme ceux de régénération des tissus attestent que la conscience organique continue à veiller et n'abandonne pas la structure en laquelle elle se manifeste. Seule, la mort peut transformer l'organisme en un pur agrégat sans liaisons vraies et sans auto-survol.

Il serait faux de s'imaginer que cette conscience primaire est plus obscure que notre conscience secondaire cérébrale, et de se la figurer comme une sorte de conscience vague et confuse : « Le caractère précis ou vague d'une conscience ne peut être inféré que par la structure des appareils ou des comportements qu'elle monte. Or, les appareils et comportements embryonnaires sont des merveilles de subtilité et de précision. » [4]

Entre ces deux consciences, une seule différence : la primaire travaille en *circuit interne* : elle ne « regarde » pas le monde extérieur, mais uniquement l'organisme qu'elle est en train de construire. Elle est entièrement absorbée par cette tâche, ce qui sans doute rend vague pour elle le monde extérieur ; mais, à l'intérieur de son propre champ d'activité — l'édification et la surveillance d'un organisme —

[1] RUYER : *L'esprit et l'œil*, Critique, N° 93, févr. 1955, p. 161-171 (p. 169).
[2] *Id.*, p. 59. — [3] *Id.*, p. 63. — [4] *Id.*, p. 75.

tout est merveilleusement clair et précis. La conscience cérébrale, au contraire, travaille en *circuit externe*, en prenant pour champ d'activité le monde environnant : « Le cerveau *agrandit* le champ de la finalité organique, il lui permet de déborder sur le monde. »[1] Mais, avant de faire de l'action en circuit externe le tout de l'activité finaliste, il faudrait envisager deux faits bien simples. D'une part, l'organisme édifie son cerveau avant de s'en servir ; ainsi, « le cerveau ne peut avoir le monopole de la mémoire ou de l'invention, puisque lui-même doit être inventé ou mémoré par l'être embryonnaire en formation »[2]. D'autre part, il faut bien que le cerveau perçoive ce que lui apportent les nerfs acoustiques ou optiques, et pour cela il ne dispose pas d'organes sensoriels internes ; il faut donc, pour que la conscience externe soit possible, que le cerveau ait une conscience immédiate de lui-même ; celle-ci ne peut être que la conscience primaire, qui lui est inhérente, non pas en tant qu'il est cerveau, mais en tant qu'il est tissu vivant faisant partie de l'organisme.

Ainsi, la conscience secondaire n'est qu'un « étage de la conscience primaire du cerveau »[3] ; mais, parce qu'elle travaille en circuit externe, elle jouit d'une propriété extraordinairement importante : elle est en rapport avec la région des essences, non seulement d'une manière directe, comme la conscience primaire, mais encore d'une manière indirecte, par l'intermédiaire des objets extérieurs qu'elle perçoit et qui peuvent évoquer pour elle des essences. C'est pourquoi le nombre des essences avec lesquelles elle peut être mise en circuit est pratiquement illimité, tandis que la conscience primaire n'est en rapport qu'avec l'essence du type organique qu'elle actualise.

Univers et finalité

La liste des domaines absolus n'est pas encore épuisée. A côté du cortex cérébral et de l'organisme, il faut encore considérer les individualités qui les composent : cellules, molécules, particules élémentaires[4]. Se fondant sur la microphysique, Ruyer affirme que ce sont également de véritables êtres, c'est-à-dire des domaines absolus grâce auxquels s'actualisent des essences, par exemple, les divers *types* chimiques du tableau de Mendéléieff.

Ainsi, où qu'on se tourne, on trouve des domaines absolus, et à toutes les réalités semblent correspondre des essences. Est-ce à dire

[1] *Id.*, p. 37. — [2] *Id.*, p. 40.
[3] *La conscience et la vie*, in *Le Problème de la vie*, Neuchâtel, La Baconnière, 1951, p. 55.
[4] Cf. en particulier *Néo-finalisme*, chap. XIV.

que n'importe quel objet soit la manifestation d'un domaine absolu ? — En fait, il faut distinguer entre les *êtres primaires*, qui sont de véritables *domaines unitaires*, et les *êtres secondaires*, purs *agrégats* résultant de l'accumulation d'êtres primaires. Si un animal ou une cellule ont une subjectivité, il n'en est pas de même d'une planète ou d'un nuage : ces derniers sont des systèmes sans auto-survol et sans liaisons internes, des amas sans unité véritable. En remontant à chacun des constituants, on retrouverait le mode d'activité propre aux domaines absolus ; mais, dans l'agrégat, seuls comptent les effets de masse ou de foule, et seule règne une causalité sans finalité. Aux êtres primaires correspondent les *lois primaires* de l'activité finaliste ; aux autres ne s'appliquent que des *lois secondaires*, de caractère statistique, exprimant les relations de proche en proche qui peuvent s'établir entre des êtres que ne maintient ensemble aucune liaison interne.

Chercher à nier la finalité en essayant de réduire les lois primaires de l'activité finaliste aux lois secondaires, c'est s'empêtrer dans d'inextricables contradictions, que Ruyer ne cesse de dénoncer avec une verve et une subtilité impitoyables. Il pose comme principe qu'une activité qui se sert de certaines lois ne peut s'expliquer par ces mêmes lois ; il montre ensuite que les organismes ne cessent de se servir des lois secondaires, ce qui le mène à la conclusion qu'ils ne peuvent s'expliquer par elles. Voici, par exemple, ce genre de raisonnement appliqué au phénomène de la détermination du sexe : on sait que le sexe, chez l'individu, résulte d'un mécanisme « comportant probabilités égales d'aboutir au mâle ou à la femelle » [1] ; pour une espèce donnée, ce mécanisme assure approximativement l'égalité numérique des individus des deux sexes, ce qui permet la reproduction normale de l'espèce. Tout se passe donc comme si le sexe était déterminé par un jeu de pile ou face. Or, « si l'organisme lui-même... est le résultat d'un pur triage automatique de variations fortuites, on doit... interpréter le fait en disant que le hasard a fabriqué un jeu de hasard » [2]. C'est là, selon Ruyer, une contradiction criante : l'emploi du hasard ne peut être que voulu ; on n'invente pas un jeu de hasard en suivant les lois du hasard !

Bien d'autres exemples nous confirmeraient dans cette idée qu'un être qui *utilise* certaines lois ne peut en même temps leur *obéir* : le camouflage animal ou la régulation du chimisme interne, pour ne citer que deux autres cas particulièrement intéressants. Mais nous devons maintenant reprendre notre étude des êtres primaires. Ce ne sont pas des êtres simples : une cellule, être primaire, est composée

[1] M. Caullery : *Génétique et hérédité*, P.U.F., 1951, p. 59.
[2] *Néo-finalisme*, p. 24.

de sous-individualités, également primaires, et sert à composer un organisme, primaire lui aussi. Un domaine n'est, en effet, pas une pure unité, mais une unité survolant une multiplicité, ou, plus exactement, une multiplicité qui se survole et se possède elle-même, comme un champ de conscience. Or, chacun des éléments de cette multiplicité peut être également un domaine absolu, c'est-à-dire à son tour unité-multiplicité. Mises à part les individualités dernières, qui sont « unité pure d'action, sans multiplicité subordonnée » [1], les êtres primaires sont des « empires coloniaux hiérarchisés » [2], où règnent des lois fort complexes : deux domaines absolus peuvent se pénétrer au point de disparaître dans l'unité d'un nouveau domaine enveloppant, par exemple, dans la reproduction par fusion de deux gamètes ; un domaine absolu peut se multiplier en un ensemble de domaines à leur tour dominés par une unité survolante, par exemple, dans le développement d'un multicellulaire à partir d'une cellule unique ; un domaine absolu peut se scinder en deux autres domaines que plus aucune unité ne survole, cas des jumeaux univitellins. Il serait intéressant, mais trop long, de montrer comment des lois analogues règnent au niveau de la conscience secondaire [3].

L'univers dont l'image s'est peu à peu précisée au cours de ce travail est donc entièrement constitué par des êtres que nous pouvons nous représenter sur le modèle de notre propre subjectivité, *monades*, si l'on veut, mais monades avec portes et fenêtres, qui peuvent avoir entre elles toutes sortes de relations d'intériorité. L'altérité complète n'est qu'un cas limite, réalisé dans l'agrégat où règne une aveugle causalité de proche en proche.

Chacune de ces subjectivités se définit, non comme une substance, mais comme l'activité finaliste d'un pôle agent organisant une multiplicité en visant une essence trans-spatiale et trans-individuelle située sur une *transversale métaphysique* [4]. Cette action est indépendante de la distance, ou, mieux encore, *sans distance* : l'agent est présent à tous les points de son domaine d'action, quel que soit l'intervalle spatial qui semble les séparer [5].

[1] *Néo-finalisme*, p. 162.

[2] *Id.*, p. 160.

[3] Les contenus de la conscience secondaire peuvent se fermer sur eux-mêmes et s'enkyster au point de devenir extérieurs les uns aux autres et comme étrangers à la conscience : ils agissent sur elle à la manière de forces extérieures, et c'est tout le problème de la *psychanalyse* qui se pose alors. En effet, ces contenus que la conscience cesse de survoler sont, à la lettre, *inconscients* (cf. *Inconscient et inconscience*, Psyché, 1947, p. 1091-1100, et *La nature du psychique*, Rev. Mét. Morale, 1952, p. 46-66).

[4] *Néo-finalisme*, p. 243.

[5] Cf. *L'action à distance d'après la science contemporaine*, Rev. métapsychique, oct.-déc. 1951, p. 183-196.

L'*essence* actualisée est également une *valeur*, car la distinction entre ces deux termes ne dépend que du point de vue, ainsi que nous le montrerons mieux dans un instant. En même temps, par rapport à l'activité finaliste qui les vise, essences et valeurs apparaissent comme *sens* ou *thème* survolant. Enfin, à l'idée de valeur, il faut associer l'idée de *force* : la valeur exerce, en effet, une véritable attraction dynamique sur la conscience, aussi bien quand elle est saisie dans un objet donné dont on peut s'emparer, que lorsqu'elle se présente comme idéal à réaliser. Le sujet qui travaille à son actualisation ne se contente pas de la contempler, il est en état de tension dynamique, il suit une « ligne axiologique » [1], véritable trajectoire vers un optimum non encore réalisé. Ce n'est pas seulement au figuré que l'on peut parler d'un dynamisme de la valeur : toute force véritable agit au fond à la façon d'une valeur, et, si cette nature axiologique n'apparaît pas dans les phénomènes physiques macroscopiques, cela est dû une nouvelle fois à leur caractère statistique.

Notre image de l'univers resterait incomplète, si nous conservions l'impression que la multiplicité des agents et des essences ou valeurs est irréductible.

Aucun agent ne commence son existence en un moment déterminé : il ne fait jamais que continuer un acte précédent, selon une ligne qui remonte aussi loin que l'on veut dans le passé. Mais, en suivant n'importe laquelle de ces lignes d'activité, qui donnent à l'univers une structure *fibreuse* [2], on rencontre des embranchements permettant de bifurquer sur une autre ligne. En essayant de saisir l'activité d'où sort l'activité de mon *je*, je trouve donc l'activité d'où sort l'activité de n'importe quel autre agent : derrière mon *je*, il y a un *x* qui ne commence jamais à exister, et qui est *Dieu*. Ainsi, l'activité de chaque agent s'enracine dans l'activité divine : elle est création continuée, ou *Dieu continué* [3].

Mais, dans l'ordre des valeurs, le pluralisme n'est-il pas définitif ? En effet, comme le remarque Ruyer lui-même, les valeurs sont vraiment spécifiques, irréductibles les unes aux autres, situées chacune dans « une dimension » particulière, « irreprésentable à des êtres qui n'en auraient pas l'intuition » [4] : pour un homme dépourvu de sens esthétique ou religieux, les valeurs esthétiques ou religieuses sont aussi invisibles que les objets de la troisième dimension pour un être infiniment plat, et l'on peut parler dans ce cas d'une véritable « cécité » axiologique.

[1] *Philosophie de la valeur*, p. 46.
[2] *Néo-finalisme*, p. 149.
[3] *Id.*, p. 263.
[4] *Le monde des valeurs*, p. 40.

La multiplicité des valeurs entraîne naturellement des conflits innombrables et des choix douloureux, mais, loin d'être le signe d'une imperfection, elle est la marque d'une culture évoluée. Dans les civilisations primitives règne *un état axiologique indifférencié* [1], où les ordres les plus différents de valeurs — la morale, la technique et la religion, par exemple — sont encore confondus. Le progrès de la culture consiste donc, en grande partie, à multiplier les valeurs spécifiques à partir d'une indifférenciation de base, et l'histoire de la civilisation est jalonnée par de véritables découvertes de valeurs qui donnent « à l'âme humaine un pouvoir nouveau » [2] : que l'on songe simplement à la découverte de l'amour par le christianisme, de la volonté morale par Rousseau et Kant, des valeurs vitales par Nietzsche !

Toutefois, le pluralisme des valeurs ne saurait être le dernier mot, pas plus que celui des agents. Les valeurs entretiennent entre elles, en effet, des rapports internes fort complexes qui témoignent d'une tendance à converger aussi importante que la tendance à se différencier. C'est ainsi qu'il est impossible de définir, dans quelque ordre que ce soit, « une valeur spécifique sous une forme absolument pure, c'est-à-dire sans rien emprunter, pour *remplir* cette forme, aux autres valeurs » [3] : « La vérité théorique, par exemple, n'est que la *position* des essences et des valeurs... La puissance ne vaut que comme possibilité d'imposer aux autres ses propres évaluations. L'art est avant tout expression, donc expression des autres valeurs. L'économie est le moyen général de les produire. L'amour est pressentiment des valeurs de l'autre, chaleur qui en favorise l'éclosion. La moralité est la volonté de réaliser les valeurs. L'acte religieux n'est au fond que la prise de conscience par le *je* de la totalité des valeurs, ou de leur source commune... » [4] Ainsi, il y a un « remplissage réciproque des valeurs » [5] tel que chacune porte sur toutes les autres. Comme le dit Le Senne, « toute valeur tient sa perfection du concours de toutes les autres » [6], à quoi il faut ajouter : « Le manque d'une valeur corrompt toutes les autres » [7]. On peut même aller plus loin et se demander si chaque valeur, portée à l'infini, ne serait pas en même temps toutes les autres : la possession parfaite de la vérité ne donnerait-elle pas aussi le salut, la puissance, la vie ? La foi et l'amour parfaits ne sont-ils pas toute-puissance, ne donnent-ils

[1] *Philosophie de la valeur*, p. 90.
[2] *Le monde des valeurs*, p. 80.
[3] *Philosophie de la valeur*, p. 120.
[4] *Le monde des valeurs*, p. 71.
[5] *Id.*, chap. IV.
[6] Cité dans *Le monde des valeurs*, p. 75.
[7] *Le monde des valeurs*, p. 75.

pas la beauté et la vérité ? [1] De cette nécessité, pour chaque valeur, d'être remplie par les autres, les tentatives de faire de l'art pour l'art nous offrent une preuve par l'absurde : à rechercher à tout prix un poétique ou un pictural purs, on tombe dans le vide absolu. Ce qui vaut pour l'art vaut pour tous les autres domaines : à tendre vers une impossible pureté, toute valeur s'anéantit ; ce n'est qu'en se nourrissant des autres qu'elle se sauve.

Dès qu'on rejette le pluralisme absolu des valeurs pour admettre qu'elles s'organisent entre elles, on doit se poser la question de leur hiérarchisation. Mais il est bien dangereux de prétendre dresser une hiérarchie universelle et définitive, surtout si l'on se contente d'un ordre linéaire : c'est, en effet, condamner à l'étiolement les valeurs classées comme inférieures et c'est en même temps risquer de méconnaître les rapports internes entre les divers termes de la hiérarchie. Pour éviter ce double péril, il vaut mieux substituer à cet ordre linéaire un *enveloppement*, où il ne sera plus question de valeurs inférieures ou supérieures, mais seulement de « valeurs enveloppées » et de « valeurs enveloppantes » [2]. Prenons, par exemple, les valeurs *vitales* et les valeurs *spirituelles* ou *religieuses* ; les premières ne sont pas « dépassées », mais « enveloppées » par les secondes : la santé, la sexualité, la force physique sont des valeurs centrales autour desquelles se développent les valeurs théoriques, esthétiques, morales ou religieuses ; sans elles, les valeurs dites supérieures ne peuvent s'épanouir normalement et l'on aboutit à des types humains incomplets, à qui Ruyer colle des étiquettes cruelles, « l'intellectuel rabougri et faiblard », par exemple, ou « l'honnête homme miteux » [3] ! Mais, sans valeurs enveloppantes, les valeurs centrales dégénèrent en barbarie et en cynique volonté de puissance. Dans cette perspective enveloppante, aucune valeur n'est sacrifiée, et l'on saisit mieux comment chacune a besoin de toutes les autres pour sa parfaite réalisation.

Le remplissage réciproque et l'enveloppement des valeurs attestent que l'univers axiologique n'est pas le royaume du pluralisme absolu [4]. Une étude perspicace des conflits de valeurs nous confirmerait dans cette idée : ces conflits sont généralement d'autant plus violents que les valeurs sont interprétées d'une façon plus grossière. « Ce sont surtout les formes superstitieuses de la religion et les formes dogmatiques de la science qui entrent en conflit... ce sont les formes primitives et grossières de l'industrie qui enlaidissent la vie... c'est le

[1] *Id.*, p. 79. — [2] *Id.*, p. 108.

[3] *Id.*, p. 111. Cf. aussi *La place des valeurs vitales*, in *Deucalion*, 1, éd. de la revue Fontaine, 1946, p. 155-170.

[4] Ruyer s'oppose donc au pluralisme radical des valeurs défendu récemment par DUPRÉEL (*Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, Alcan, 1939).

chauvinisme, et non le patriotisme, qui est hostile à l'amour de l'humanité... »[1] Au contraire, quand les valeurs s'approfondissent, elles finissent par se rapprocher et par s'assister mutuellement, comme l'avait déjà montré l'étude de leur remplissage réciproque. On peut donc penser « qu'en prolongeant les lignes on aboutit à un point de convergence »[2] qui est Dieu, un Dieu dont la perfection réside dans la « parfaite conciliation qualitative », plutôt que dans « l'infini quantitatif des attributs »[3].

Ainsi, la multiplicité n'est pas fondamentale ; l'activité finaliste des existences constituant les *fibres* de l'univers implique deux pôles insaisissables : « L'un en deçà de l'agent, représentant ce qui l'a porté dans l'existence et continue à le porter dans son action, l'autre au-delà des formes et même des idéaux, représentant le point de convergence des idéaux dans le Bien. Dieu est l'un aussi bien que l'autre. »[4] La dualité de ces deux pôles n'existe elle-même qu'à nos yeux, car, probablement, « Dieu comme Agent ne diffère pas de Dieu comme Idéal »[5]. Comment cette synthèse s'opère-t-elle, c'est ce qui nous échappe ; l'essentiel n'est du reste pas qu'il y ait « un être nommé Dieu », mais qu'il y ait un *sens* de l'univers, car « on gagne visiblement à poser un problème de sens plutôt que d'existence »[6].

Conclusions

Au terme d'une étude sur une philosophie aussi riche et originale que celle de Ruyer, on éprouve le désir de la confronter avec quelques-unes des grandes positions actuelles.

A première vue, le caractère scientifique de son inspiration, l'appel constant aux leçons de la biologie, font de cette œuvre une manifes-

[1] *Philosophie de la valeur*, p. 93.

[2] *Ibid.*

[3] *Id.*, p. 96. Gardons-nous de croire que cette thèse de la conciliation des valeurs puisse être *prouvée* : la soudure entre deux ordres de valeurs est le propre du génie, tout comme la découverte d'une nouvelle valeur ; invraisemblable tant qu'elle n'est pas réalisée, elle apparaît toujours comme une trouvaille inattendue. Ainsi, la convergence des valeurs à l'infini ne peut être que l'objet d'un *acte de foi*, tout comme Dieu lui-même.

[4] *Id.*, p. 206.

[5] *Néo-finalisme*, p. 265. Cf. une intéressante précision dans l'article *Métaphysique du travail* : « L'x, « l'âme de notre âme » correspond à ce que les théologiens appellent la volonté de Dieu, tandis que le potentiel des essences et des valeurs, visé par l'x dans son incessant travail de création, correspond à l'entendement divin » (Rev. Mét. Morale, 1948, p. 210).

[6] *Néo-finalisme*, p. 1.

tation de tout un puissant courant de philosophie scientifique représenté par des penseurs comme Lecomte du Noüy, Gustave Mercier, le Père Teilhard de Chardin. Le rapprochement semble d'autant plus s'imposer que chez ces auteurs comme chez Ruyer la finalité joue un rôle de premier plan.

Mais, en fait, ce courant se situe dans le prolongement d'une œuvre qui s'oppose à la pensée que nous venons d'étudier bien plus qu'elle ne s'en rapproche : *L'Evolution créatrice,* de Bergson. Certes, les points communs abondent [1] ; le contraire serait du reste étonnant, puisque ces deux pensées considèrent le même ordre de phénomènes avec le même souci d'échapper au mécanisme.

Toutefois, pour Ruyer, la réalité avec laquelle la science nous met en contact se fonde sur un monde d'essences intemporelles, où préexistent les formes qui nous sont données. L'intuition fondamentale de Bergson est, au contraire, celle d'un « jaillissement ininterrompu de nouveautés » [2] : l'élan vital se manifeste par la création perpétuelle de formes absolument nouvelles et imprévisibles. Quant à l'essence, loin de fonder la réalité, elle n'est qu'une « image *moyenne* » [3], « la forme moyenne au-dessus et au-dessous de laquelle les autres formes s'échelonnent » [4]. L'avenir apparaît toujours comme « dilatant le présent » [5], et ne saurait lui préexister sous forme d'essence ou d'idée. L'évolution de la vie diffère à tel point de la réalisation d'un plan qu'elle « crée au fur et à mesure, non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre » [6].

Par ailleurs, le finalisme radical est faux, aux yeux de Bergson, d'une part, parce qu'il pose déjà au départ le tout de l'évolution sous la forme d'une idée, faisant ainsi « table rase du temps » [7], d'autre part, parce qu'il suppose que la nature travaille comme un ouvrier humain, par assemblage de pièces, confondant ainsi l'*organisation* avec la *fabrication,* l'être vivant avec une machine.

Mais le *néo-finalisme* de Ruyer échappe, nous semble-t-il, à la critique bergsonienne, grâce à la notion de *domaine absolu.* En effet, dans le cas d'un domaine absolu, on ne peut parler d'une idée donnée à l'avance et prise comme but, puisqu'on a affaire à un *thème survolant*

[1] Comme Ruyer, Bergson pense que « la vie est en réalité d'ordre psychologique » (*L'Evolution créatrice,* 35e éd., Paris, Alcan, 1930, p. 279) et que la conscience lui est « coextensive » (*Id.,* p. 203). Cf. p. ex. cette formule très proche de ce qu'on peut lire chez Ruyer : « il serait aussi absurde de refuser la conscience à un animal, parce qu'il n'a pas de cerveau, que de le déclarer incapable de se nourrir parce qu'il n'a pas d'estomac » (*Id.,* p. 120).

[2] *L'Evolution créatrice,* p. 50.

[3] *Id.,* p. 327. — [4] *Id.,* p. 340. — [5] *Id.,* p. 57.

[6] *Id.,* p. 112. — [7] *Id.,* p. 49.

tout le déroulement de l'action [1]. Et la confusion entre organisation et fabrication ne risque plus de se produire du moment où il n'y a plus extériorité absolue des éléments les uns par rapport aux autres, ni assemblage de pièces détachées, mais liaison interne.

Cependant, si éloigné que soit Ruyer du finalisme un peu simpliste attaqué par *L'Evolution créatrice*, un bergsonien ne saurait se rallier à sa position, pour la raison que, du moment où on admet un monde des essences, on limite la part de l'invention et du temps. Ruyer a beau insister sur le caractère inventif, épigénétique, du développement embryonnaire ou de l'activité axiologique, et les opposer au fonctionnement selon une structure matérielle préétablie, l'invention ne porte jamais, à ses yeux, sur l'essence ou la valeur, mais sur les moyens de réalisation : elle n'est pas « synonyme de création » [2]. Bergson, au contraire, identifie *invention* et *création* [3].

D'autre part, le temps n'a pas, pour Ruyer, ce caractère absolu qu'il revêt dans la pensée bergsonienne : chaque centre d'actualisation crée un certain domaine de temps en organisant les individualités qui lui sont soumises ; c'est ainsi qu'en actualisant sous forme de phrase une certaine signification nous créons une « mélodie temporelle » [4] dont les éléments sont constitués par les mots ; à l'intérieur d'un domaine temporel, il peut se produire une « récurrence du présent sur le passé... par la vertu de l'ubiquité du sens » [5] : un mouvement musical dépendra des derniers accords, ou, pour prendre une envergure temporelle beaucoup plus grande, un repentir final efface toutes les fautes en changeant la signification de toute une vie humaine. Il y a donc autant de domaines temporels qu'il y a d'actualisations. Quant au temps commun dans lequel semblent se dérouler toutes ces actualisations, ce n'est qu'un « phénomène

[1] L'idée de *thème* apparaît déjà dans *L'Evolution créatrice*, dans un emploi voisin de celui qu'en fait constamment Ruyer. A propos des différentes formes d'instinct social chez les hyménoptères, par exemple, nous lisons chez Bergson le passage suivant, auquel Ruyer souscrirait sans doute : « nous nous trouvons bien plutôt devant un certain *thème musical* qui se serait d'abord transposé lui-même, tout entier, dans un certain nombre de tons, et sur lequel, tout entier aussi, se seraient exécutées ensuite des variations diverses... » (*L'Evolution créatrice*, p. 186).

[2] *Philosophie de la valeur*, p. 67.

[3] « Durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau » (*L'Evolution créatrice*, p. 11-12).

Bien suggestive, la façon dont chacun de ces deux philosophes interprète la présence d'organes analogues sur des lignées d'évolution différentes : pour Ruyer, il s'agit de l'actualisation de la même essence par des espèces différentes ; pour Bergson, cette similitude atteste la présence d'un « élément commun », non pas transcendant à la manière d'une essence, mais immanent aux deux lignées en vertu de leur unité d'origine : « l'élan primitif du tout » continue à « subsister dans les parties » (*L'Evolution créatrice*, p. 58).

[4] *Eléments de psycho-biologie*, p. 182.

[5] *Néo-finalisme*, p. 120.

statistique »[1]. Quel que soit le sens précis de cette théorie du temps, que l'on aimerait voir plus amplement développée, elle est fort éloignée de toute théorie qui, s'inspirant de *L'Evolution créatrice*, tendrait à faire de la durée un absolu.

Sur le problème de l'individuation, enfin, nous trouvons une profonde opposition entre ces deux penseurs. On sait que, pour Bergson, c'est la matière « charriée » par l'élan vital qui le divise en « individualités distinctes » : « Cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. » Dans cette perspective, les « âmes », comme dira Bergson, n'ont qu'une réalité dérivée, n'étant que « les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie »[2]. Pour Ruyer, au contraire, l'individuation est une donnée première : là où se trouve un agent actualisateur d'essences, il faut poser l'existence d'un centre d'action doté d'individualité vraie.

Ainsi, malgré leur commun intérêt pour les phénomènes vitaux et leur commun éloignement du positivisme, ces deux doctrines baignent dans des climats bien différents. Le sentiment profond autour duquel s'édifie la métaphysique bergsonienne est sans doute celui du *renouvellement incessant* de toutes choses, du flux qui ne se lasse jamais de créer. Tout autre, l'intuition fondamentale que nous croyons deviner chez Ruyer, ce sentiment constant de l'*ordre cosmique* qui le guide, nous semble-t-il, dans l'élaboration de toute son œuvre[3]. Pour une philosophie qui s'est ainsi constituée sur l'intuition d'un ordre partout présent, l'idée d'évolution sera peut-être importante, mais elle ne sera pas une pierre d'angle, et, si un jour, il fallait renoncer à la théorie évolutionniste, cette philosophie ne serait pas touchée dans ses œuvres vives, tandis qu'une bonne partie du bergsonisme s'écroulerait.

Après cette longue confrontation avec *L'Evolution créatrice*, on se rendra sans doute compte que la pensée de Ruyer obéit à une inspiration très différente de celle qui préside à tout le courant de philosophie scientifique issu de cette œuvre. D'un autre côté, notre philosophe prend nettement ses distances par rapport au mouvement de pensée remontant à la théorie de l'*émergence* d'Alexander. D'après cette théorie, on le sait, chaque niveau de réalité constitue par rapport

[1] *Eléments de psycho-biologie*, p. 179. Cf., dans le même passage, une théorie analogue pour l'*espace* : c'est l'actualisation d'un thème qui transforme ce thème en structure spatiale, et l'espace n'est, lui aussi, que le « phénomène statistique » de toute les structures.

[2] *L'Evolution créatrice*, p. 292.

[3] Sur cette idée d'*ordre*, cf. l'important article *Dieu-Personne et Dieu-Tao*, Rev. Mét. Morale, 1947, p. 141-157. Le sentiment de l'ordre cosmique est très vif chez COURNOT, que Ruyer a longuement médité.

au niveau immédiatement inférieur une émergence irréductible à celui-ci. Aux yeux de Ruyer, ce mouvement a le mérite de rompre avec le monisme matérialiste, d'entrevoir le fait de la finalité, et d'admettre l'originalité spécifique de la vie, de la conscience et des valeurs. Mais il est faux, dans la perspective du *néo-finalisme*, de se représenter l'univers comme formé d'une série de couches superposées dont les plus hautes, la conscience et la valeur, ne pourraient subsister sans prendre appui sur un socle constitué par les étages inférieurs, espace-temps, matière et vie : loin de nous représenter le monde comme une « bâtisse à étages dont le rez-de-chaussée — matière, *Grund, space-time* — est seul solide » [1], la science contemporaine nous donne bien plutôt à penser que le spatio-temporel et la matière sont un « point d'arrivée », et qu'on peut en « suivre la construction à partir de ce qui n'est pas visible ou tangible, de ce qui n'est pas spatio-temporel ou matériel » [2], c'est-à-dire à partir de « centres d'activité » [3] qui peuvent être aussi bien des individus microphysiques que des êtres vivants et conscients de caractère supérieur. Seuls, ces centres d'activité ont une existence réelle, inséparable de l'essence qu'ils actualisent. Si l'on veut appuyer la réflexion sur une image, ce n'est pas à celle de *couche* qu'il faut recourir, mais plutôt, nous l'avons vu, à celle de *fibre* : chaque individualité vraie se situe sur une ligne traversant le temps et remontant « aux origines mêmes de l'univers » [4]. A toutes les constructions qui font de la notion d'*émergence* leur clé de voûte, Ruyer oppose donc l'intuition fondamentale de Leibniz, selon qui la figure de l'univers s'explique par des centres d'activité.

En réalité, s'il fallait rapprocher la pensée de Ruyer de l'un des courants actuels, c'est dans une tout autre direction qu'il faudrait chercher : dans les chapitres finaux de sa *Philosophie de la valeur*, il avoue sa sympathie pour l'*axiologie* de Lavelle et de Le Senne, et il vaut la peine de s'arrêter un instant sur les indications contenues dans ces quelques pages, car elles précisent fort heureusement l'un des points les plus importants de toute la pensée que nous sommes en train d'étudier. Bien souvent, de l'aveu même de notre auteur, cette pensée évoque le platonisme. Comment, en effet, ne pas songer au monde des idées platoniciennes devant tant de pages consacrées au monde des essences ou valeurs ? Mais Ruyer nous avertit d'un autre côté que c'est uniquement pour la commodité de la description qu'il sépare si souvent, dans son analyse de l'activité axiologique, la valeur, l'agent et la forme réalisée. En fait, il s'agit d'éléments

[1] *Néo-finalisme*, p. 150. — [2] *Ibid.* — [3] *Id.*, p. 250.
[4] *Id.*, p. 151. Cette expression ne doit pas être serrée de trop près. Ruyer se garde en effet de poser le problème du commencement absolu du cosmos.

indissociables, donnés ensemble et qui doivent être présents tous trois pour que surgisse « le phénomène *valeur* », lequel est « relation, passage, transition actualisante ». Ainsi, « valeur et action ne font qu'un » [1]. Certes, on peut se demander si cette théorie de la valeur comme activité n'est pas souvent contrebalancée par une forte tendance à platoniser, mais elle est évidemment fort proche de l'axiologie de Lavelle ou de Le Senne. Pour nous borner à ce dernier, rappelons que, selon lui, la valeur est extrinsèque par rapport à nous, mais qu'en même temps elle dépend de nous « au sens que nous devons contribuer à son actualisation dans notre expérience » [2]. Or, pour qu'elle puisse être accessible au sujet qui l'actualise, elle doit s'adapter à la situation particulière de celui-ci, s'individualiser « en fonction des conditions de sa réception par le moi » [3] : « Métaphysique par son origine transcendante au moi, elle est psychologique par son assimilation avec et par le moi » [4], et l'ensemble du phénomène valeur consiste en une « relation bipolaire » [5], qui peut être considérée à partir de chacune de ses extrémités. A cette théorie de la valeur comme « rapport actif de la conscience et de l'Eternel... comme participation non statique, mais actualisante, à l'œuvre de la création » [6], Ruyer donne son plein assentiment, et c'est probablement à la lumière de cette théorie que nous pouvons essayer de résoudre le délicat problème posé par la quasi-synonymie qu'il établit entre *essence* et *valeur* : bien souvent, il emploie indifféremment l'un ou l'autre terme ; toutefois, en serrant les choses de près, il apparaît que le terme *valeur* désigne la « participation active au trans-spatial » [7], tandis que le terme *essence* s'applique au trans-spatial en tant que tel.

Toutefois, malgré cet assentiment donné à la pensée de Lavelle et de Le Senne, notre philosophe regrette que l'axiologie contemporaine se tienne à l'écart de la science, et il souhaite l'établissement d'une « synthèse philosophique entre la théorie des valeurs et la cosmologie » [8]. Selon lui, la microphysique, la chimie biologique et l'embryologie ont, en effet, mis en évidence la continuité qui lie les individualités élémentaires de la physique aux organismes biologiques en développement, et ceux-ci aux agents actualisateurs de valeurs. Ainsi, « l'élément *matériel* est déjà action » [9], si bien que

[1] *Philosophie de la valeur*, p. 203-204.
[2] Le Senne : *Introduction à la philosophie*, 2e éd., Paris, P.U.F., 1947, p. 362.
[3] Le Senne : *La destinée personnelle*, Paris, Flammarion, 1951, p. 210.
[4] *Ibid.*
[5] *Id.*, p. 211.
[6] *Philosophie de la valeur*, p. 205.
[7] *Id.*, p. 209.
[8] *Id.*, p. 207-208.
[9] *Id.*, p. 209.

« l'action est le véritable élément de la réalité »[1]. Or, nous l'avons suffisamment montré, toute action a un caractère axiologique : la philosophie de la nature débouche donc inévitablement dans l'axiologie.

Mais pourquoi regretter, avec Ruyer, que l'axiologie contemporaine ne se préoccupe pas davantage de cosmologie ? — L'auteur du *Néo-finalisme* n'a-t-il pas, en effet, accompli lui-même cette synthèse philosophique dont il désire l'édification, et cela mieux que quiconque n'aurait pu le faire ? Qui d'autre, aujourd'hui, allie au même degré le sens des valeurs et le sens cosmique, la ferveur scientifique et le sentiment de l'existence personnelle ? Où trouver actuellement une autre métaphysique si richement alimentée par l'apport toujours nouveau de la réflexion scientifique, et fidèle en même temps aux intuitions les plus profondes de Platon et de Leibniz ?

ANDRÉ VOELKE.

[1] *Id.*, p. 208.