

ER.

Laurent Giassi

PSYCHOLOGIE, ÉCLECTISME ET
SPIRITUALISME : MAINE DE BIRAN,
VICTOR COUSIN ET FÉLIX
RAVAISSON



philopsis

Essais et Recherches

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Laurent Giassi - Philopsis 2011

Philopsis éditions numériques

<http://www.philopsis.fr>





Psychologie, éclectisme et spiritualisme : Maine de Biran, Victor Cousin et Félix Ravaisson

Le courant philosophique du spiritualisme a mauvaise réputation dans l'histoire de la philosophie. Les critiques parfois virulentes des auteurs du XIX^e siècle comme Broussais¹, Comte², Taine³, les tenants de la psychologie scientifique comme Ribot⁴

¹ Broussais (1772-1838). Par exemple, dans son *Cours de phrénologie* (1836), il polémique de façon permanente contre les psychologies qui hypostasient les facultés de l'esprit en les détachant de leurs conditions physiologiques.

² Du point de vue *statique* Comte critique une psychologie qui prétendrait reposer sur l'auto-observation du sujet et se développer de façon autonome sans tenir compte de la comparaison avec les stades de développement de l'animal. Comme pour d'autres disciplines il ne saurait y avoir de psychologie que comparée (*Cours de philosophie positive*). Du point de vue dynamique il faut étudier les lois de la pensée selon le point de vue sociologique et ne pas isoler l'esprit (*Système de politique positive*).

³ *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, 9^{ème} édition, Paris, Hachette (1905).

⁴ Dans *L'Introduction à La psychologie allemande contemporaine*, Paris, 1879, II-VI, Ribot englobe dans un même discrédit Cousin et son ascendance en s'en prenant dans une note aux « quelques rares hégéliens » et en France aux tenants du « réalisme spiritualiste » qui rejettent la psychologie scientifique décriée par eux comme naturaliste. On ne peut plus cacher les tares de l'ancienne psychologie : « d'abord elle est imbue de l'esprit métaphysique : elle est « la science de l'âme » ; l'observation intérieure, l'analyse et le raisonnement sont ses procédés favoris d'investigation ; elle se défie des sciences biologiques, ne puise chez elles qu'à regret, par nécessité et toute honteuse de ses emprunts. D'humeur peu envahissante, comme tout ce qui est faible et vieilli, elle ne demande qu'à se restreindre, à rester en paix chez elle ». Au contraire selon Ribot l'application de la méthode scientifique à la psychologie doit aboutir à la séparation de celle-ci avec la métaphysique. Fonder la psychologie sur l'observation intérieure et l'esprit de finesse, c'est saisir le général et non l'expliquer, c'est être incapable de rapporter les manifestations psychiques aux lois de la vie. Rien de plus scolastique, de

inspirée de la méthode expérimentale sont responsables du lieu commun selon lequel le spiritualisme serait une philosophie verbale qui remplacerait l'étude du psychisme par une analyse scolastique de l'esprit en mystérieuses facultés. L'histoire du développement de la psychologie en France montre d'ailleurs clairement que cette science positive s'est développée en reniant ses origines philosophiques par une attaque en règle contre toute philosophie de l'esprit⁵. Le matérialisme plus ou moins affiché des psychologues, la naturalisation du psychisme laissent peu de place à l'idée d'une vie de l'esprit distincte de celle du corps. De ce point de vue le spiritualisme – ou plutôt les auteurs de ce courant qui ont plus en commun leurs adversaires qu'une méthode et des résultats – apparaît comme un mouvement rétrograde, un obstacle à la naissance de la psychologie expérimentale.

C'est d'un autre point de vue qu'on étudie ici le spiritualisme en partant de trois auteurs qui illustrent les rapports complexes entre la *psychologie* et la *physiologie* (Biran), la psychologie et la philosophie (Cousin), enfin la *psychologie* et la *métaphysique* (Ravaisson) dans la France du XIXe siècle. Ces auteurs français ont tenté de redéfinir le domaine de la philosophie face aux sciences positives qui s'émançaient d'elle et ont lutté contre la réduction de l'esprit à une chose relevant des lois de la nature matérielle. Dans ce conflit la psychologie apparaissait comme une alliée de poids car elle permettait de se référer à des faits donnés, sans pour autant se limiter à eux : comme science immanente de l'esprit elle pouvait représenter une alternative à l'empirisme étroit de l'*Idéologie*, sans verser dans les systèmes de la métaphysique allemande. Si la tentative de conserver la psychologie dans le sein de la philosophie fut un échec, l'ironie de l'histoire voudra que par la suite c'est cette psychologie qu'on jugera responsable de la difficulté à constituer la philosophie comme *strenge Wissenschaft*... Loin d'aider la philosophie à poser une ligne de démarcation avec les sciences

plus abstrait que la délimitation d'un phénomène psychique coupé de tout rapport avec ses conditions anatomiques et physiologiques, et qu'on rattache à une faculté hypothétique qu'on attribue à une substance tout aussi hypothétique.

⁵ *Histoire de la psychologie française, Naissance d'une nouvelle science, 1^{ère} partie, La préhistoire de la psychologie française*, 2002, Impress, Paris, Serge Nicolas.

positives, la psychologie empirique deviendra ce dont la philosophie doit se distinguer à tout prix⁶. Ce n'est pas cet aspect qui nous intéresse car il faudrait traiter aussi de cette période où la philosophie était censée s'inspirer de la psychologie pour rester une discipline fréquentable après le discrédit de la métaphysique⁷.

On se limitera ici à étudier trois moments dans la constitution du spiritualisme français : on verra d'abord la *démarcation de la psychologie* par rapport aux sciences de la nature en vue de préserver la spécificité de l'expérience interne chez Maine de Biran (1766-1824). La pensée biranienne de la *spiritualité* du moi ne permet pas encore de parler de *spiritualisme* au sens d'un corps doctrinal ; la formation d'un tel corps se produit chez Victor Cousin (1792-1867) qui établira un rapport entre *éclectisme* et *spiritualisme*. Enfin l'analyse de certains thèmes de la pensée de Félix Ravaisson (1813-1900) sera l'occasion de voir en quel sens le spiritualisme n'est ni une philosophie se contentant de transposer sur le plan abstrait des vérités générales sur l'âme et Dieu (comme le croyait Cousin) ni une philosophie partant du moi (comme le croyait Biran) et encore moins un idéalisme au sens de la philosophie allemande.

⁶ On aura reconnu ici Husserl.

⁷ Stuart Mill, Dilthey...

La vie de l'esprit selon Maine de Biran

De la psychologie à l'étude des noumènes

La philosophie de Biran se présente d'abord comme une tentative pour clarifier les rapports entre la *physiologie* et la *psychologie* dans un horizon déterminé par les limites de l'*Idéologie* de Destutt de Tracy et Cabanis. Une fois que Biran croit avoir trouvé le principe philosophique par excellence, le moi comme cause, sa réflexion dépasse l'*Idéologie* et s'approche de la métaphysique, de la connaissance des noumènes. De ce parcours riche et parfois sinueux on retiendra des étapes fondamentales pour comprendre en quoi la thèse de la spiritualité du moi n'a rien à voir avec une philosophie dogmatique qui partirait d'un esprit-substance, y compris dans sa dernière philosophie restée à l'état de fragment ou esquissée dans les réflexions de son *Journal intime*. Parmi les nombreux écrits, souvent inédits, de Biran, on partira des *Commentaires sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, texte posthume, daté de 1813, année qui correspond à l'introduction de thèmes ontologiques dans la pensée de Biran⁸. Jusque là Biran s'est attaché à expliquer cette fameuse formule de Boerhaave qu'il cite si souvent – *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* – en distinguant la *physiologie* qui étudie les lois de la vie, la *psychologie* qui étudie le moi, tout ce qui relève de la réflexivité⁹, et la *science mixte* qui étudie « l'homme intérieur considéré uniquement comme sentant »¹⁰. Le but de Biran était alors de montrer comment le moi pouvait naître de sa vie inconsciente et avoir conscience de sa présence au monde comme un être actif et en relation avec son

⁸ François Azouvi, *Maine de Biran, La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, chap. VI, *L'ontologie*.

⁹ *Œuvres de Maine de Biran*, t. VI, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Vrin, 1994 : la psychologie est la science « des phénomènes du moi et du sens interne » ou encore « de toutes les modifications ou actes qui peuvent uniquement se réfléchir en nous-mêmes » (*Décomposition de la pensée*, A, III, 26).

¹⁰ *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

corps propre. Dans l'*Introduction générale* de l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, en revenant sur son cheminement intellectuel, Biran indique bien la prise de conscience progressive de la double nécessité de distinguer et rattacher les éléments obtenus par l'analyse philosophique. Dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il s'agissait de séparer ce qui relève « de l'exercice de la volonté motrice » et ce qui vient « d'une simple capacité réceptive des impressions qui viennent du dehors »¹¹. La sensibilité passive étant stérile sous le rapport de l'origine de la connaissance, celle-ci ne peut commencer qu'à « l'exercice d'une activité hypersensible et hyperorganique, c'est-à-dire au premier acte de vouloir, à l'effort ou au mouvement, non pas senti, mais voulu et opéré par une force qui est en dehors de la sensation et lui est supérieure »¹². Biran reconnaît que dans son *Mémoire sur l'habitude* où il distinguait aussi les facultés actives et les facultés passives, il était encore trop dépendant du point de vue physiologique : il y considère en effet les facultés de la sensibilité et de la mobilité sous des rapports physiologiques, ce qui explique qu'il « gliss[er] trop légèrement sur ce qu'il y avait vraiment d'hyperorganique dans les effets mêmes de l'habitude, qui sont bien loin d'appartenir tous aux organes, et qui surtout sont loin de comprendre et d'expliquer les faits primitifs de l'intelligence humaine »¹³. A l'époque Biran, influencé par les analyses de Bonnet, Hartley et d'autres physiologistes, croyait pouvoir étudier la pensée dans les mouvements du cerveau, ce qui le conduisit à privilégier le point de vue extérieur ou de l'imagination. Dans son troisième *Mémoire sur l'aperception*, Biran prit alors le chemin inverse : il partit de « l'expérience intérieure ou la réflexion »¹⁴, reprenant la distinction entre facultés actives et passives, mais sans recourir à une « hypothèse physiologique » ou une quelconque « explication arbitraire »¹⁵. Depuis cette prise de

¹¹ *Cœuvres inédites de Maine de Biran*, t. 1, Paris, 1839 : *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 23

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* p. 24.

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵ *Ibid.*, p. 25.

conscience Biran est persuadé de la nécessité d'établir « une ligne de démarcation (...) entre les phénomènes de la nature organisée vivante et ceux de la nature intelligente et pensante »¹⁶, ce qui rend impossible toute traduction des uns dans les autres. Cette impossibilité de principe n'exclut pas une influence de certains états organiques sur les facultés intellectuelles et celle de certaines idées de l'esprit sur les fonctions de l'organisme.

L'introduction d'une interrogation de type ontologique à partir de 1813 sous l'influence de son ami Ampère¹⁷ allait donner une nouvelle orientation à la pensée de Biran : si l'aperception du moi n'est plus l'unique thème de la réflexion, s'il faut tenir compte du *moi phénoménal* et *moi nouménal*¹⁸ alors il faut rendre compte de ce moi nouménal, sachant que le moi phénoménal est *donné* immédiatement dans le fait de conscience alors que le moi nouménal comme substance est *induit* plus que *déduit*. Comment une philosophie qui part du moi comme principe et de l'auto-attestation du moi dans l'expérience réitérable de la causalité peut-elle ainsi passer du donné à ce qui ne l'est pas? Faut-il rattacher le phénomène à son noumène et si oui faut-il penser leur relation sous la forme d'un mode (le moi phénoménal) inhérent à sa substance (le moi nouménal)? A partir de cette période Biran modifie la présentation de sa pensée¹⁹ : s'il y a trois ordres de faits qui renvoient à trois sciences distinctes, seules *deux* sciences concernent l'analyse philosophique du moi, la physiologie et la psychologie, ce qui marginalise l'idée d'une science mixte²⁰. La psychologie doit

¹⁶ Ibid., pp. 31-32.

¹⁷ http://www.ampere.cnrs.fr/correspondance/corr_ampere_recherche.php?qt=libre&corr_libre=biran&page=2&total=78&lang=fr.

¹⁸ *Œuvres*, t. VIII, Paris, Vrin, 1986, *Réponse à M. Guizot*, p. 250.

¹⁹ Ibid., *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain* (1813), pp. 12 sq.

²⁰ Biran distingue les *faits extérieurs* représentés par intuition, composés d'une matière sensible et d'une forme, objets de la physique ; les *faits intérieurs* qui sont eux aussi composés et qui renvoient au sujet pour qui ils sont des affections inhérentes, objets de la physiologie ; le *fait primitif* du sens interne qui permet de distinguer entre la psychologie synthétique ou rationnelle qui isole le fait primitif par rapport aux phénomènes externes ou internes – et la psychologie analytique ou expérimentale qui part des faits composés et analyse les sensations ou idées associées entre elles aux signes ou surcomposées par l'expérience.

aussi tenir compte de la *croyance* car c'est par elle que le moi attribue l'être à certaines notions qui échappent à la perception sensible. Ainsi Biran parle de l'erreur des métaphysiciens classiques qui confondent « l'âme, chose en soi, objet absolu de croyance, avec le *moi*, sujet relatif de la connaissance »²¹. Le moi demeure le point de départ de toutes ces notions auxquelles il attribue une réalité absolue : il représente le *terminus a quo* incontournable pour reconnaître une existence réelle et absolue qui préexiste au sujet et à la connaissance philosophique qu'il peut en avoir. On peut évidemment se demander si cette antériorité ontologique des noumènes en 1813-1815 ne prépare pas le terrain pour la dernière philosophie de Biran à partir de 1818 lorsque le rapport à Dieu deviendra déterminant.

L'analyse critique que fait Biran de la substantialité de l'âme chez Descartes en 1813 montre en tout cas comment l'esprit n'est pas une chose, ce qui ne suffit pas pour faire de Biran un spiritualiste car sous sa plume ce terme a une signification bien précise. Dans son *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, Biran, malgré une présentation favorable de Leibniz, indique que s'il fallait qualifier le système de Leibniz on pourrait dire qu'il repousse le matérialisme et « ten[d] plutôt vers une sorte de spiritualisme universel et absolu, où il n'y aura plus de place pour les objets de nos représentations »²². La monadologie de Leibniz aboutit en effet à l'idéalisme, ce qui signifie pour Biran faire l'économie du rapport avec le corps et le monde extérieur.

Le Moi-cause et le Moi-substance : la critique du substantialisme

« Que l'esprit soit conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient au corps, c'est ce que Descartes prétend avoir démontré, et qu'on peut bien regarder comme une illusion de l'esprit

²¹ *Rapports des sciences naturelles...*

²² *Œuvres philosophiques*, t. IV, Paris, Ladrangé, 1841, *Exposition...*, p. 336.

qui attache de la réalité à ses abstractions. Conçoit-on l'esprit comme une chose ? »²³

Rien ne montre davantage l'erreur qui ferait du spiritualisme la connaissance d'une chose (l'esprit) séparée de la nature ou de la matière, que l'analyse biranienne de la substance et de la cause dans l'application de ces notions au moi²⁴. L'étude de la priorité lexicale de ces catégories est fondamentale pour Biran car elle permet de tirer au clair des difficultés autrement inextricables. La découverte de l'effort comme force hyperorganique est corrélative de ce qu'on pourrait appeler la dimension relative de l'absolu : *est principe en nous ce qui est relation* car le moi n'est pas une chose, une substance, étant donné qu'il n'est pas moi tant qu'il ne se pose pas comme moi par l'effort qu'il fait et que la résistance interne qu'il rencontre ne l'authentifie pas comme présence à soi. C'est par cette relation du moi au corps propre que le moi peut se réfléchir comme substance ayant existé avant que le moi ne se pose dans son actualité – et que le moi peut appliquer les notions de cause et de substance à lui-même et aux réalités phénoménales du monde extérieur. Biran conteste toute chosification du moi qui peut se manifester de plusieurs façons, soit en laissant les images que nous nous en formons recouvrir ce que nous découvrons par l'aperception interne – par exemple en confondant les conditions instrumentales du moi avec le moi lui-même par une réduction de la pensée à l'activité des fibres cérébrales ; soit en objectivant le moi sous la forme d'une *substance* abusivement transformée en principe au mépris de ce qu'indique le *fait psychologique*. Dans le premier cas on a affaire à un abus d'images qui devient abus de langage, dans le second à une erreur philosophique, d'autant plus préjudiciable que la philosophie devrait en prémunir. Contemporains des *Rapports* de 1813 les *Commentaires sur les Méditations métaphysiques de Descartes* étudient l'erreur du substantialisme cartésien qui fait du secondaire (la substance) le primitif (le principe ou la cause).

²³ *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes (1813)*, Science et psychologie, Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran, Paris, Leroux, 1887.

²⁴ On laissera de côté ici tout ce qui relève de la matière, de la substance étendue.

Descartes pèche d'abord par abstraction en faisant comme si le doute hyperbolique pouvait s'appliquer uniformément à tout ce qui est pensable. On ne doute que de ce qui est douteux et non pas de l'indubitable, en particulier de cette vérité nécessaire qu'est « la certitude que j'ai de mon existence » comme « d'un individu qui se sent modifié dans un corps étendu, inerte, organisé, sur lequel il agit »²⁵. Les attributs que j'aperçois dans cette étendue comme la divisibilité et le nombre sont aussi indubitables que le moi qui a l'assurance d'exister. Il est absurde de supposer comme Descartes que je puisse ne pas avoir un corps ou que je puisse dire moi sans avoir conscience de l'effort :

« je puis bien rêver que je marche pendant que je suis dans le repos du sommeil, mais non pas que j'ai un corps sur lequel ma volonté agit, pendant que ce corps n'existe pas »²⁶.

Un *cogito* sans assise corporelle ne pourrait pas s'énoncer : l'auto-intuition immédiate du *cogito* qui se donne dans une évidence irrécusable est conditionnée par un fait primitif qui empêche tout dualisme métaphysique car ce fait est la *relation* du moi et de son corps propre. En effet Descartes a eu tort de croire qu'en énonçant « le fait primitif » de l'individualité reconnue, *je suis, j'existe* » il énonçait un être, un « terme absolu » et pas une relation. Descartes a ainsi confondu *l'âme* et le *moi*, faisant d'une notion abstraite (l'âme) le point de départ de la connaissance. Ce faisant il a négligé le point de départ réel : la relation entre deux faits qui sont tous les deux indubitables « car le *je* n'est pas la substance abstraite qui a pour attribut la pensée, mais l'individu complet dont le corps propre est une partie essentielle, constituante »²⁷.

L'analyse philosophique implique non seulement de déconstruire l'objectivisme cartésien mais aussi de montrer la genèse et l'application des notions de cause et de substance après

²⁵ *Commentaire, Méditations I, II, IV p. 74.*

²⁶ *Ibid.*, p. 77.

²⁷ *Ibid.*, p. 79.

avoir montré leurs relations avec le moi²⁸. Reprenant la distinction scolastique entre la réalité formelle et la réalité objective des idées, Biran considère que la seule perception ou idée objective est celle de l'étendue tangible et visible, jointe à la résistance ou séparée d'elle car cette étendue renvoie au sens de l'effort. La réalité formelle des idées vient ce qu'on a tiré les notions de cause ou de substance de notre être propre, agissant et pensant.

« Les notions se rattachant ainsi au fait de conscience ; celle de la force intelligente est déduite du sentiment de notre volonté efficace ; celle de la substance matérielle est déduite de l'aperception de notre propre corps inerte, étendu, obéissant à la volonté. Toute la réalité formelle qui est contenu dans les éléments du fait primitif se retrouve dans les notions, originaires de ce fait, et n'a pas une autre source »²⁹.

Les notions de substance et de cause ne sont pas des images qui auraient de la réalité objective, elles ont immédiatement de la réalité formelle car elles prennent naissance dans le moi. Descartes affirme que par réflexion sur soi l'âme est capable de tirer les notions de la substance, de la durée, du nombre... Biran le corrige : par cette réflexion je parviens à l'idée de cause mais la notion de substance étendue a son origine « dans l'aperception de mon individualité dont mon corps est une individualité nécessaire, et de là elle se transporte aux corps étrangers »³⁰. La destruction de l'âme-substance entraîne aussi celle d'un Dieu-substance : tout se passe comme si Descartes avait réitéré son erreur sur le plan théologique après l'avoir produite sur le plan métaphysique. En *identifiant la substance au principe* dans le cas de l'âme, il ne pouvait éviter de faire du principe de tout être (Dieu) une substance infinie qui aurait mis dans le moi les notions permettant de tout penser. La répétition d'une erreur ne rend pas celle-ci moins nuisible et excusable comme le montre la tendance des cartésiens au panthéisme ou à la négation de toute indépendance du moi par rapport à Dieu (excepté Leibniz dans une certaine mesure) : ce n'est

²⁸ Ibid., *Méditation III*.

²⁹ Ibid., p. 88.

³⁰ Ibid., p. 94.

pas une substance infinie qui a mis en nous sa notion mais nous nous sommes élevés à une telle notion « en réalisant hors de nous par induction la cause, la substance que nous trouvons en nous-même »³¹. Autrement dit il n'est pas nécessaire de recourir à Dieu pour rendre compte de la genèse de ces notions car si on peut remonter des actes aux facultés qui sont en nous, on ne peut remonter des facultés aux causes qui produisent celles-ci ainsi que notre âme. Le progrès qui remonte à la *cause première* des substances et des forces n'est pas dans l'ordre naturel de la raison. En d'autres termes il n'est pas nécessaire de sortir du moi ou du fait primitif pour rendre compte de la genèse de ces notions.

Il n'en reste pas moins qu'un problème fondamental se pose : si le moi n'est pas d'abord une substance avant d'être cause, si c'est dans la causalité de l'effort qu'il se pose, le moi ne saurait exister ontologiquement seulement au moment de cette position. Le problème déjà rencontré par Biran lorsqu'il pensait le rapport de la physiologie et de la psychologie (qu'advient-il du moi lors des défaillances, pendant le sommeil, etc. lorsqu'il est réduit à sa vie sensitive ?) se pose ici au niveau des notions : si le moi est en tant que cause, la cause n'épuise pas tout son être car il est avant d'être cause et même quand il ne l'est pas, par exemple dans le sommeil. Autrement dit *ce n'est pas parce que le moi n'est pas une substance au sens du principe que le moi n'est pas substance* en raison de son lien étroit avec le corps propre.

« Nous ne percevons, ni ne pouvons imaginer aucun mode qui ne soit rapporté actuellement à une substance. Au contraire, nous sentons ou imaginons très bien certains effets sans penser à la cause ou même en en faisant abstraction, comme font les physiciens. La relation du mode à la substance semblerait donc avoir un caractère supérieur de nécessité et de primauté.

D'un autre côté, puisque le *moi* ne s'aperçoit ou n'existe pour lui-même qu'à titre de *cause*, il ne peut y avoir aucune perception ou idée antérieure à la relation de causalité qui semblerait ainsi devoir être plus intime à l'esprit. N'y a-t-il pas là une sorte de contradiction ? La relation de substantialité est déjà dans le sentiment confus de l'existence avant la

³¹ Ibid., p. 96.

personnalité distincte. Elle est renfermée dans les intuitions ou les affections qui sont avant le *moi*. Mais cette relation n'est connue distinctement qu'après la naissance du *moi* et par suite après la relation de causalité. De là vient qu'au moment où nous existons pour nous-mêmes à titre de causes, la notion de substance étendue se présente à notre esprit, non point comme une chose nouvelle ou qui commence à exister, mais comme une chose qui préexiste à notre connaissance et qui était déjà dans les intuitions » confuses de la sensibilité ou de l'instinct même »³².

Si dans le mode de penser habituel et dans l'étude du monde physique on a tendance à privilégier la substance en oubliant la cause, il ne saurait en être de même dans le cas du moi ou de l'esprit. A l'inverse du monde physique la relation de causalité est prioritaire car sans la clef de l'effort le monde psychologique ne s'ouvre pas. Or c'est de ce même moi qu'il faut dériver les notions de substance et de cause si on ne veut pas recourir à l'artifice cartésien qui prétend faire de ces idées, et de l'idée de Dieu même, un produit déposé dans l'âme humaine à sa création ! L'image de l'artisan divin qui crée l'âme humaine à son image n'est plus éclairante pour Biran, ce n'est plus qu'une image trompeuse. Biran pense résoudre la difficulté de la priorité lexicale des catégories de cause et de substance en distinguant de façon aristotélicienne entre ce qui vaut selon l'ordre logique et selon l'ordre chronologique. Temporellement la relation de substantialité³³ précède celle de causalité si on tient compte des stades de développement du moi qui est d'une certaine façon d'être pour soi : dans la vie sensitive le moi est encore *en soi* sans être *pour soi*. Ce n'est qu'une fois que le moi est pour soi, qu'il peut se poser de façon rétroactive comme ayant été là où il n'était pas encore. Il y a ici une ébauche de relation dialectique entre la cause et la substance : la substance n'est posée comme telle que par la cause qui la vérifie et sans la cause le moi ne pourrait être pensé selon la relation de substantialité pas plus qu'on ne saurait appliquer cette notion aux objets du monde

³² Ibid., pp. 124-125.

³³ On remarquera d'ailleurs que Biran parle de relation de substantialité au lieu de substance, comme si la primauté de la relation devait se retrouver dans toutes les notions du moi, comme la notion de *substance*.

extérieur. La suite de la citation est claire : penser le moi comme substance ce n'est pas le penser comme une chose mais comme une cause en rapport avec le corps propre comme substance étendue, ce qui évite l'erreur de penser le moi-substance incorporel dans son rapport au corps-substance corporel. *La relation du moi-cause au corps-substance étendue* est ainsi la façon dont Biran, à ce stade de sa pensée, résout le problème du statut du moi³⁴.

A la même époque, dans les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain*, Biran précise que le moi se forge la notion d'âme car la destruction du substantialisme cartésien n'implique pas l'abandon de la notion métaphysique d'âme. Voici comment le moi qui se connaît comme cause parvient à la notion de l'âme : son identité reconnue par la mémoire entre deux temps différents amène la croyance nécessaire d'un être ou d'une substance qui dure absolument lorsque le moi cesse d'exister dans un temps relatif.

« L'autorité seule d'une telle croyance suffit pour établir la réalité absolue de l'être avec qui le *moi* s'identifie d'une part, et en tant qu'il se sait exister présentement, mais dont il se distingue d'une autre part, en attribuant à cet être une durée absolue permanente, qu'il sait par expérience ne pas lui convenir »³⁵.

A partir de la cause agissante qu'il est, le moi, faisant abstraction d'un effet déterminé, conçoit « une force *absolue* qui n'agit pas, mais qui a en elle la possibilité d'agir »³⁶. Les notions sont de telles abstractions réalisées qui sont objets de croyance nécessaire, universelle. Le moi peut ensuite transporter hors de lui les notions qu'il attribue objectivement à son âme – substance, durée et causalité – de même qu'il peut tomber dans le travers de penser son âme de façon matérielle. C'est seulement en partant du moi, du relatif que l'on peut dériver l'absolu de l'être, de la

³⁴ Comme le fait remarquer François Azouvi dans *Maine de Biran, la science de l'homme*, cette préexistence de la substance donne une certaine priorité au corps sur l'âme et modifie le rôle donné à l'effort : comme il est discontinu il ne suffit plus à assurer la permanence de l'ipséité (III, *La psychologie et le noumène*, §2).

³⁵ *Rapports...*, p. 216.

³⁶ *Ibid.*, p. 217.

substance, de la force « par l'analyse et l'abstraction réfléchie » alors que les métaphysiciens font l'erreur inverse en partant d'un absolu supposé inné³⁷.

Le Moi et la transcendance divine : mystique et métaphysique

« [...] Le moi lui-même, la source des principes, tient à un principe *plus haut que lui*, savoir une raison suprême (*logos*). Cette raison est la lumière de l'homme ; il en jouit par réflexion et ne l'a pas en propre, comme les corps éclairés qui réfléchissent la lumière ne sont pas lumineux par eux-mêmes »³⁸.

Si sur le plan de la *psychologie* le moi est un principe relatif et un point de départ, au point de vue *ontologique* il n'en est pas de même. Déjà les relations entre l'âme et le moi montrent la difficulté qu'il y a à mettre en rapport l'existence préconsciente du Moi ou son existence *en soi* et l'existence consciente du Moi ou son existence *pour soi*. En disant que le moi est déjà substance avant d'être cause mais devient substance quand il se pose comme cause, Biran ne fait que formuler philosophiquement ce qui relève d'une évolution naturelle du moi empirique : le moi devient conscient de son ipséité après être passé par une étape de relative inconscience où prédominent les affections organiques. Cette relation entre la cause et la substance est cependant remise en question lorsque Biran comprend à partir des années 1818-1820 que le moi n'est principe que dans un ordre relatif et dérivé lorsqu'on le met en relation avec Dieu. La psychologie devient alors insuffisante pour rendre compte de l'homme intérieur : c'est à *l'anthropologie* comme discipline de prendre le relais comme l'indique l'*Introduction des Nouveaux essais d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur*, ouvrage inachevé en raison de la mort de Biran mais ouvrage peut-être inachevable en raison de l'orientation que prend la pensée de Biran.

³⁷ Ibid., pp. 220-221.

³⁸ *Œuvres de Maine de Biran*, t. X, 2, *Note sur l'idée d'existence*, Vrin, Paris, 1989, pp. 298-299.

Si l'anthropologie remplace la psychologie c'est parce qu'il s'agit de traiter « de *l'homme intérieur*, considéré dans les rapports établis par la conscience entre le sujet identique, permanent, qui se dit moi, et les sensations, idées, fonctions ou opérations de tout ordre, organiques ou intellectuelles, qui changent, passent et se succèdent avec une prodigieuse variété »³⁹. Comme notre âme ne peut avoir le sentiment de son existence personnelle indépendamment du corps, l'anthropologie prend pour objet ce lien entre le moi et la vie organique. L'homme réunit en lui deux natures et relève de deux sortes de lois : il est à la fois « être physique organisé » sans conscience de vivre et doué de la conscience de vivre avec une existence séparée⁴⁰. L'erreur des systèmes métaphysiques est de vouloir déduire « d'un seul principe la science vraie d'un être mixte, organisé, vivant, sentant, pensant et libre » qui d'un côté touche à la sensation et de l'autre à un « monde supérieur de réalités invisibles qui ne se manifeste qu'à un sens sublime, à celui de la religion ou de la foi et de l'amour »⁴¹. Cette polarité entre la sensation et les réalités invisibles devient un facteur de déséquilibre potentiel à l'intérieur de l'anthropologie puisque la dualité de vie, qui remplace le dualisme métaphysique des substances, devient une *triplicité* de vie. La dualité de *l'homme intérieur* et de *l'homme extérieur*, selon la fameuse distinction si souvent citée par Biran, ne suffit plus pour penser l'homme : le point de vue l'homme intérieur se dédouble en un point de vue humain (le moi) et un point de vue divin qui, comme tel, nous échappe puisqu'on ne peut se mettre à la place de Dieu⁴². Ou du moins c'est de façon supra-rationnelle⁴³ que le moi peut se

³⁹ *Œuvres*, t. X-2, Paris, Vrin, 1989, *Nouveaux essais d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur*, p.1

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁴² *Nouveaux essais*, p. 69 : « la personnalité de l'âme, du moi de l'homme, pôle inférieur, la personnalité de la cause suprême infinie, Dieu, pôle supérieur, séparé du premier par un intervalle immense, effrayant pour la raison humaine, mais que franchit l'âme portée sur les ailes du *sentiment*, de l'amour et de la foi ».

⁴³ Bien entendu supra-rationnel ne signifie pas nécessairement irrationnel comme le remarquait Leibniz qui distinguait ce qui est *au-dessus* de la raison et *contre* la raison.

rapporter à Dieu, par ce que Biran appelle « les ailes du *sentiment*, de l'amour et de la foi ». A la fin de cette *Introduction* Biran distingue la *vie animale* qu'il ne distingue pas de la *vie organique*, la vie de l'homme « soumis aux passions de la vie animale, et en même temps libre d'agir par sa propre force » et enfin la *vie spirituelle* où l'homme est dans un état de réceptivité à l'égard d'une « influence supérieure à lui, mais non étrangère à sa nature la plus élevée »⁴⁴. Cette réceptivité n'est pas sans conséquence sur le projet biranien : si jusque là c'est du moi et du moi seul qu'il fallait partir pour celui qui voulait poser les fondements de la science de l'homme intérieur, la réceptivité du moi, distincte de son affectivité, implique que le moi *sorte de soi* comme le remarque lui-même Biran⁴⁵.

L'éditeur des œuvres posthumes de Biran, Naville, a complété les *Nouveaux Essais* inachevés par la mort de l'auteur, en sélectionnant certains passages tirés du *Journal intime* qui pourraient correspondre à cette troisième vie⁴⁶. Si le procédé avait le mérite de porter à la connaissance des lecteurs les analyses inédites de Biran à ce sujet, il a cet inconvénient majeur de transformer en résultat définitif ce qui n'est qu'une étape dans la pensée en devenir de Biran. Il n'est pas certain que cette vie puisse faire l'objet d'une analyse aussi fouillée et aussi méticuleuse que la seconde vie par exemple si l'expérience spirituelle vient au premier plan. On peut donc se demander légitimement si l'intérêt de Biran pour les mystiques chrétiens ne vient pas de la limite de la pensée lorsqu'elle dépasse ce qui est donné, le moi dans sa réalité phénoménale et nouménale, vers ce qui transcende ce donné – Biran, à la différence

⁴⁴ Ibid., pp. 25-26.

⁴⁵ *Journal intime*, t. II, Paris, Plon, 1931, pp. 150-151 : « * Le 28 [décembre 1818]. — L'âme peut trouver en elle-même, ou dans la pensée de Dieu, de l'infini, des moyens de force, d'élévation et de paix, qui restent les mêmes quand la machine s'affaisse et que tout l'organisme tend au découragement, à la tristesse, à l'ennui. Voilà où il faut tendre, au lieu de se livrer, comme je l'ai fait jusqu'ici, aux impressions instinctives qui font toute ma vie, même intérieure. Je me livrais à l'attrait de ces impressions, j'étais heureux par elles seules; d'autres ont succédé; il faut chercher la force ailleurs. Dans mes meilleures dispositions j'ai été jusqu'ici seul avec moi-même. « Pauvre conseil où Dieu n'est pas! » dit Fénelon. La présence de Dieu opère toujours la sortie de nous-mêmes, et c'est ce qu'il nous faut. Comment concilier cela avec ma doctrine psychologique du moi? ».

⁴⁶ *Œuvres inédites*, t. III, Paris, Dezobry, 1859.

de Kant, ne voyant pas dans ce dépassement du moi une transgression des limites de la connaissance mais une conséquence de la finitude du moi que Biran exprime en parlant du moi *animal*. La multiplication des références aux auteurs chrétiens (Pascal, Bossuet, Fénelon) et à *l'Imitation de Jésus-Christ* ne doit pas cacher que Biran continue de dialoguer avec lui-même dans les passages de son *Journal intime*, sans jamais parvenir à une certitude absolue. On n'est certes pas dans la situation des *Pensées* où l'ordre choisi dans les premières éditions pouvait accentuer la dimension apologétique de la démarche fragmentaire de Pascal car les passages du Journal sont nombreux et assez denses. On voit la récurrence de certains thèmes qui montrent non pas tant une pensée en évolution qu'une pensée qui retourne sur elle-même et ne se contente pas des résultats acquis. La lecture du *Journal intime* (principalement celle du tome II couvrant la dernière période de la philosophie de Biran) nous montre la récurrence des thèmes suivants :

Les deux vies, la vie organique et animale/ la vie intellectuelle

12 mars 1817⁴⁷ ; 9 octobre 1817⁴⁸ ; 14 octobre 1817⁴⁹ 26 août 1818⁵⁰ ; 30 décembre 1818⁵¹ ; avril 1821⁵² ; le 25 décembre 1822⁵³ ; octobre 1823⁵⁴

Les trois vies, la vie de l'esprit

Le 12 décembre 1821⁵⁵ ; septembre 1822⁵⁶ ; octobre 1822⁵⁷ ; 12 décembre 1822⁵⁸ ; septembre 1823⁵⁹ ; mars 1824⁶⁰

⁴⁷ *Journal*, t. II, pp. 15-16.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 54-58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 119-119.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 135-137.

⁵² *Ibid.*, p. 253 sq.

⁵³ *Ibid.*, pp. 300-302.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 318-324.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 274-275.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 317-318.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 318-324.

L'analyse philosophique des concepts de Moi et d'âme

-Distinction entre l'âme, la force et la substance

17 mars 1817⁶¹

-Le moi, la cause et la force

10 août 1819⁶² ; 1^{er} août 1822⁶³

La vie intérieure

-L'indifférence du monde extérieur pour la vie intérieure

20 juillet 1817⁶⁴

-L'homme intérieur et l'homme extérieur

10 octobre 1818⁶⁵ ; 3-4 novembre 1818⁶⁶ ; 20 février 1819⁶⁷ ; 28 octobre 1819⁶⁸ ; septembre 1820⁶⁹ ; 27 mars 1824⁷⁰

Le Moi, l'âme et Dieu

-Le Moi comme point de départ pour s'élever à Dieu

30 novembre 1816⁷¹ ; 2 janvier 1819⁷² ; Octobre 1821⁷³ ; 28 juillet 1822⁷⁴

⁵⁸ Ibid., pp. 273-275.

⁵⁹ Ibid., pp. 317-318.

⁶⁰ Ibid., pp. 332-335.

⁶¹ Ibid., pp. 17-18.

⁶² Ibid., p. 181.

⁶³ Ibid., pp. 311-312.

⁶⁴ Ibid., p. 42.

⁶⁵ Ibid., p. 133.

⁶⁶ Ibid., pp. 135-137.

⁶⁷ Ibid., p. 161.

⁶⁸ Ibid., pp. 191-194.

⁶⁹ Ibid., p. 227.

⁷⁰ Ibid., p. 336.

⁷¹ *Journal intime*, t. I, p. 298.

⁷² *Journal intime*, t. II., pp. 153-154.

⁷³ Ibid., pp. 265-267.

⁷⁴ Ibid., pp. 306-310.

- La grâce et l'absorption du Moi
17 novembre 1817⁷⁵ ; 18 décembre 1818⁷⁶ ; 11-20 juin 1820⁷⁷ ; octobre 1821⁷⁸
- Le moi et la lumière intérieure
Le 17 novembre 1820⁷⁹, 16 décembre 1820⁸⁰ ; le 13 mars 1822⁸¹ ; septembre 1822⁸²
- La présence de l'Absolu et les réalités nouménales
23-25 novembre 1817⁸³ ; juin 1822⁸⁴
- Dieu comme point d'appui du Moi
1^{er}-8 mai 1818⁸⁵, 26 mai-6 juin 1818⁸⁶ ; 22 septembre 1819⁸⁷ ; octobre 1821⁸⁸
- L'âme et le monde intellectuel
19 septembre 1818⁸⁹ ; 16 avril 1820⁹⁰
- L'amour
13 décembre 1822⁹¹ ; 15 juillet 1823⁹²

Christianisme et stoïcisme

-Insuffisance du stoïcisme

⁷⁵ Ibid., pp. 70-71.

⁷⁶ Ibid., p. 148.

⁷⁷ Ibid., pp. 215-219.

⁷⁸ Ibid., p.265.

⁷⁹ Ibid., pp. 237-238.

⁸⁰ Ibid., pp. 238-239.

⁸¹ Ibid., pp. 286-289.

⁸² Ibid., p. 294.

⁸³ Ibid., pp. 74-75.

⁸⁴ Ibid., pp. 292-293.

⁸⁵ Ibid., pp. 96-97.

⁸⁶ Ibid., pp. 100-101.

⁸⁷ Ibid., pp. 183-187.

⁸⁸ Ibid., p. 264.

⁸⁹ Ibid., p. 126.

⁹⁰ Ibid., pp. 209-211.

⁹¹ Ibid., pp. 298-300.

⁹² Ibid., pp. 312-314.

30 septembre 1817⁹³

-Vices du christianisme et du stoïcisme

10 novembre 1817⁹⁴

-Comparaison des stoïciens et des chrétiens

9 février 1819⁹⁵ ; 9 décembre 1819⁹⁶ ; mai 1820⁹⁷ ; juin 1821⁹⁸ ; 30 novembre 1821⁹⁹ ; 27 décembre 1821¹⁰⁰ ; 4 avril 1822¹⁰¹

-Le christianisme supérieur au stoïcisme

17 mai 1824¹⁰²

Religion et raison

-*La religion résout les problèmes que la philosophie pose*

29-30 juin 1818¹⁰³

Ces thèmes mériteraient d'être étudiés pour eux-mêmes mais s'il fallait se limiter à l'essentiel on pourrait dire que Biran est conscient d'avoir remis en cause l'unité de sa pensée :

« La présence de Dieu opère toujours la sortie de nous-même, et c'est ce qu'il nous faut. Comment concilier cela avec ma doctrine psychologique du moi ? » (28 décembre 1818) ¹⁰⁴

S'il faut toujours partir du *moi*, que celui-ci ne se pense plus seulement en termes d'effort, dans sa relation au corps propre, mais

⁹³ Ibid., pp. 50-51.

⁹⁴ Ibid., pp. 68-69.

⁹⁵ Ibid., pp. 159-160.

⁹⁶ Ibid., pp. 200-201.

⁹⁷ Ibid., pp. 211-212.

⁹⁸ Ibid., pp. 257-259.

⁹⁹ Ibid., pp. 270.

¹⁰⁰ Ibid., pp. 277-278.

¹⁰¹ Ibid., pp. 253-256.

¹⁰² Ibid., pp. 341-342.

¹⁰³ Ibid., p. 104.

¹⁰⁴ Ibid., pp. 150-151.

en relation à *Dieu* la philosophie ne fait que poser des questions en attente de réponse venant d'ailleurs¹⁰⁵. Les habituelles descriptions psycho-physiologiques laissent place à une phénoménologie de l'expérience morale et religieuse inspirée de grands modèles du passé, comme le *christianisme* et le *stoïcisme* où l'expérience *sui generis* du spirituel rivalise avec la philosophie, sans jamais la rendre inutile. Pour autant faut-il faire de Biran un philosophe qui aurait fini par choisir la religion comme solution à toutes les difficultés, après une sorte de combat intérieur entre le stoïcisme et le christianisme ? Les nombreux passages où Biran distingue le point de départ philosophique (le moi) et le point d'appui réel (Dieu) pourraient le laisser croire :

« Ne trouvant en moi, ni hors de moi, dans le monde de mes idées ni dans celui des objets, rien qui me satisfasse, rien sur quoi je puisse m'appuyer et qui me procure quelque satisfaction, je suis plus enclin, depuis quelque temps, à chercher dans les notions de l'être absolu, infini, immuable, ce point d'appui fixe, qui est devenu le besoin de mon esprit et de mon âme. Les croyances religieuses et morales que la raison ne fait pas, mais qui sont pour elle une base ou des points de départ nécessaires, se présentent comme mon seul refuge, et je ne trouve de science vraie que là précisément où je ne voyais autrefois, avec les philosophes, que des rêveries et des chimères

Ce que je prenais pour la réalité, pour le propre objet de la science, n'a plus à mes yeux qu'une valeur purement phénoménique; mon point de vue a changé avec mes dispositions et mon caractère moral »¹⁰⁶.

De là à faire de Biran un fidéiste qui sacrifierait la réflexion philosophique, ce serait aller vite en besogne. Au lieu de parler d'un sacrifice, on devrait plutôt parler d'une oscillation entre une reconnaissance de la valeur de *l'abnégation* du moi conscient de sa finitude et la conscience du danger de *l'absorption* totale de l'homme en Dieu :

« La puissance de l'âme (exagérée par les stoïciens) vient de Dieu qui l'a donnée en créant l'âme, et dans ce sens, toute la puissance appartient

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 104.

¹⁰⁶ *ibid.*, pp. 100-101.

originellement à Dieu; mais n'est-elle actuellement que la puissance ou la force de Dieu, tellement qu'il n'y en ait aucune part appartenant en propre à l'âme? Si on le disait, il faudrait dire aussi que l'âme n'est rien par elle-même, car sa substance ne peut être autre chose que sa force ; en ôtant l'une, l'autre est ôtée par cela même. Le point de vue *mystique*, qui anéantit la force ou la met toute en Dieu, annule aussi la substance avec le *moi* » (juin 1820)¹⁰⁷.

Biran n'est pas Maître Eckart, il ne faut pas s'attendre à trouver ici des analyses sur les liens étroits de l'âme et de la déité. Malgré l'abandon du point de départ, Biran n'oublie jamais que le moi vit une *existence incarnée* qui empêche l'expérience du spirituel de se couper de la vie.

« Toujours le même doute sur cette question première, d'où dépend toute notre connaissance de l'homme : dans les dispositions et affections qui ne sont pas au pouvoir de l'action de la volonté, qu'est-ce qui vient du corps organique ou des variations spontanées du principe et du jeu de la vie? qu'est-ce qui vient d'une force supérieure ou étrangère, qui peut diriger notre force propre de pensée et de volonté, l'exciter, l'élever quelquefois au-dessus d'elle-même, la nourrir d'idées et de sentiments, qui n'ont plus de rapport avec les sensations et les choses environnantes? Si je me consulte moi-même, je dois reconnaître, de bonne foi, que tous les bons mouvements, toutes les bonnes pensées que j'ai eues en ma vie, ont tenu à certaines dispositions de la sensibilité, ou conditions organiques, aussi étrangères à mon activité propre que le sont la digestion, la nutrition, l'accroissement, les maladies, les affections diverses, et tous les changements que j'éprouve dans le sentiment de mon existence, suivant les saisons de l'année, la température, etc. (...)

Que Dieu agisse sur nos âmes pour les modifier immédiatement, ou sur l'organisation et les affections du principe vital pour produire dans l'âme les sentiments et les idées qui y correspondent, toujours est-il que c'est l'homme tout entier qui pense, qui veut, agit et éprouve tels sentiments de son existence et non pas l'âme toute seule. Descartes dit : Je pense, j'existe, en séparant de lui-même, ou du sentiment qu'il a de sa pensée, tout ce qui tient au corps. Mais ce corps n'intervient pas moins comme partie essentielle de l'homme, de telle sorte que, sans lui et hors de telle condition organique, il n'y aurait dans l'homme rien de pareil à ce sentiment intime

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 217-218.

qu'il a de sa pensée et qu'il exprime par ces paroles : Je pense. De même, dans l'influence la plus élevée de la grâce, on peut croire qu'il y a toujours une condition organique, sans laquelle l'homme qui se sent élevé au-dessus de lui-même n'aurait pas ce sentiment. En général, nous faisons et nous pouvons très peu, si même nous faisons ou pouvons quelque chose, pour nous modifier et diriger nos facultés. La question est de savoir si nous sommes constitués en dépendance des lois inconnues de l'organisme, ou de l'action propre et immédiate d'une force divine, ou de l'une et de l'autre à la fois; et, dans ce dernier cas, comment nous pouvons distinguer l'une et l'autre action » (avril 1821)¹⁰⁸.

Toute la difficulté sur laquelle bute Biran à la fin de sa vie est de concilier deux thèses : l'éveil du moi à l'existence par son activité et la donation de son être par Dieu dans une sorte de passivité supérieure :

« tu n'es rien que par le *moi*, et tu le reçois comme tout le reste d'une source plus haute »¹⁰⁹ (décembre 1821)

Parfois Biran envisage une sorte de synthèse paradoxale où par son activité même l'âme s'abandonnerait à la passivité de l'accueil, ce qui supposerait une forme de réceptivité non-sensible compatible avec l'auto-activité du moi, afin d'enraciner dans le moi la lumière et l'amour :

« Il me semble qu'en prenant pour point de départ le fait psychologique, sans l'entremise duquel l'esprit de l'homme se perd dans les *excursions ontologiques vers l'absolu*, on peut dire que l'âme, force absolue qui est sans se manifester, a deux modes de manifestation essentiels, savoir : la raison (*logos*) et l'amour. L'activité, par laquelle l'âme se manifeste à elle-même comme personne *moi*, est la base de la raison ; c'est la vie propre de l'âme, car toute vie est la manifestation d'une force. L'amour, source de toutes les facultés affectives, est la vie communiquée à l'âme et *comme une addition de sa vie propre*, qui lui vient du dehors et de plus haut qu'elle, savoir de l'Esprit-amour qui souffle où il veut. Et vraiment l'activité du moi, qui concourt à la génération ou représentation des idées de l'esprit, n'a aucune influence directe sur les sentiments du cœur ou l'amour. Tout ce que

¹⁰⁸ Ibid., pp. 254-256.

¹⁰⁹ Ibid., p. 273.

l'âme peut faire, en vertu de l'activité de sa vie propre, c'est de se *prêter à la réceptivité* de l'Esprit, quand il vient, ou de se tourner du seul côté d'où il peut venir, comme nous tournons les yeux vers la lumière » ¹¹⁰ (août 1823).

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 312-313.

La méthode psychologique selon Victor Cousin

Si le spiritualisme est souvent décrié au XIX^e siècle, *l'éclectisme* de Victor Cousin est l'occasion de constater l'affinité entre la rhétorique et la philosophie, pour le meilleur et surtout pour le pire. La critique faite au philosophe d'Etat et à la fonctionnarisation de la philosophie est devenue un lieu commun de l'analyse de l'éclectisme. Il est vrai que Cousin a contribué à noircir le trait par ses palinodies intellectuelles et sa volonté, parfois un peu ridicule, de gouverner le régiment de ses philosophes¹¹¹ en décidant d'un corps doctrinal à enseigner et à faire enseigner durant ses fonctions dans l'institution philosophique¹¹². On passera sur les faiblesses de l'homme pour se concentrer sur la médiation qu'il représente dans l'histoire du spiritualisme français. Le rapport du spiritualisme et de l'éclectisme ne va pas de soi : quel rapport entre l'affirmation de la spiritualité de l'âme et une philosophie qui prétend intégrer tous les principes vrais présents dans des systèmes antagonistes¹¹³ ? Quoi de commun entre le spiritualisme et une philosophie qui prétend trouver une correspondance entre la conscience et l'histoire de la philosophie, entre les faits psychologiques et les principes philosophiques ?¹¹⁴

¹¹¹ Victor Cousin, Jules Simon, Paris, Hachette, 1887 en particulier le chapitre III intitulé *Le Régiment*.

¹¹² Taine estimait que le livre *Du Vrai, du Beau et du Bien* faisait de la philosophie « une harangue, moyen de pédagogie et de gouvernement », dont le but est « d'édifier les honnêtes gens et de convenir aux pères de famille » (*Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, pp. 146-147).

¹¹³ Dans la *Préface* du *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann, t. 1, Paris, Pichon, 1829, Cousin justifie l'éclectisme : « cette prétention de ne repousser aucun système et de n'en accepter aucun en entier, de négliger ceci, de prendre cela, de choisir dans tout ce qui paraît vrai et bon, et par conséquent durable, d'un seul mot, c'est l'éclectisme » (XII).

¹¹⁴ *Fragments philosophiques*, Paris, Didier, 1856. Dans la *Préface* de 1833 Cousin définit ainsi l'éclectisme : « l'éclectisme suppose un système qui lui serve de point de départ et de principe pour s'orienter dans l'histoire ; il lui faut pour instrument une critique sévère, appuyée sur une érudition étendue et solide ; il a pour résultat préalable la décomposition de tous les systèmes par le fer et le feu de la critique, et pour résultat

C'est dans un contexte bien particulier que Cousin rapprochera les deux, en faisant du spiritualisme le *principe* dont l'éclectisme n'est que *l'application*¹¹⁵ et qu'il verra la sauvegarde du dispositif philosophico-pédagogique de l'éclectisme dans la référence à un spiritualisme élargi qui va de Platon¹¹⁶ jusqu'à Descartes¹¹⁷ et Cousin lui-même afin de contrer les accusations de *panthéisme* en raison de formules équivoques dispersées dans ses écrits. Avant que cette querelle relative au panthéisme n'éclate, Cousin, à partir de ce qu'il avait cru comprendre de la philosophie allemande, développe une pensée qui se veut novatrice dans le

définifit leur recomposition en un système unique qui est la représentation complète de la conscience dans l'histoire. L'éclectisme part d'une philosophie, et il tend, par l'histoire, à la démonstration vivante de cette philosophie » (p. 89).

¹¹⁵ *Du Vrai, Du Bien et du Beau*, 1854, 2^{ème} édition, Paris, Didier, *Avant-propos*.

¹¹⁶ Pour ce qui est de Platon on renvoie aux Arguments de certains dialogues traduits par Cousin où ce dernier traduit « dans un langage plus moderne » (*Cœuvres de Platon*, t. I, Paris, Bossange, 1846, p. 159) certains thèmes platoniciens sans craindre l'anachronisme puisque l'éclectisme implique que le vrai n'a pas d'histoire. Par exemple voici comment Cousin reformule la découverte de la part du divin dans l'âme dans le *Premier Alcibiade* (*Cœuvres de Platon*, t. V, Paris, Bossange, 1846) : « que sommes-nous donc ? On a dit que l'homme est une intelligence servie par des organes. Il fallait dire que l'homme est une intelligence qui se sert des organes. En effet le *moi* ne s'aperçoit lui-même que dans le sentiment intime du pouvoir qu'il a de se servir, quand et comment il lui plaît, de ces mêmes organes qui l'enveloppent et dont il semble le produit ». L'homme n'est pas homme tant qu'il ne fait que sentir ou jouir, tant qu'il n'a qu'une vie sensible. « Tant que le sentiment de l'action volontaire et libre subsiste dans l'âme, le miracle continue ; l'homme s'appartient à lui-même, et possède la conscience d'une existence qui lui est propre ». Ce qui constitue le moi c'est d'être « force » ou « cause ». Comme le moi est une cause limitée, il a besoin d'un « point d'appui plus ferme que celui de la conscience », une puissance supérieure à elle. Pour trouver cette puissance il faut revenir au moi, dégager en lui « un principe fixe » et « considérer le moi substantiellement ». Comme substance la substance du moi doit être une « force absolue » (pp. 6-9).

¹¹⁷ Pour ce qui est de l'intégration de Descartes au spiritualisme, l'*Avant-propos* des *Fragments de Philosophie cartésienne* (1845, Paris, Charpentier) est éloquent : la méthode psychologique de la philosophie cartésienne est vraie, son esprit est indépendant et modéré, elle a « ce caractère de spiritualisme à la fois sobre et élevé qui doit toujours être le nôtre », ses principes ont de la grandeur et de la beauté morale. Et surtout « elle est essentiellement française et [...] elle a répandu sur la nation une gloire immense qu'il n'est pas bon de répudier » (VII). Bien plus Descartes est le père de la philosophie moderne car comme Socrate et Platon il a inventé « la méthode psychologique » (X).

champ intellectuel français déterminé par les querelles tardives au sujet de *l'Idéologie*. Comme Biran, Cousin considère que la psychologie doit rester dans le giron de la philosophie mais, à sa différence, il considère qu'elle inspire une méthode opérant le passage de la *psychologie* à *l'ontologie* sans qu'il soit nécessaire de distinguer les points de vue de l'homme intérieur et de l'homme extérieur et sans qu'il faille parler de la triple vie du moi. Mais si Biran rencontrait le problème de l'éclatement de la science de l'homme avec la polarité entre le moi fini et Dieu, Cousin devait alors faire face à la question du *cercle vicieux* entre la psychologie et l'ontologie, question qu'il crut résoudre en se référant à une tradition spiritualiste censée guérir de l'intempérance spéculative.

Le jugement de Cousin sur Biran

Cousin et Biran eurent l'occasion de se rencontrer et de discuter de certains thèmes ; Biran nous rapporte d'ailleurs en 1821 un échange avec « le jeune professeur Cousin » qui « avec une tête trop ardente, n'en est pas moins l'espoir de la vraie philosophie parmi nous »¹¹⁸. On citera un passage qui montre l'ampleur du différend entre Biran et Cousin :

« Nous cherchons ensemble *le passage du subjectif à l'objectif*, d'accord sur la personnalité du moi, qui est notre point de départ commun.

Nous différons sur *l'objectif*, qu'il prétend ramener, comme Schelling, à l'unité de substance; il nie la personnalité de Dieu et la pluralité de forces absolues, quoiqu'il admette le dualisme des forces vitales et pensantes, mais à titre de *phénomène* seulement.

J'ai combattu ce point de vue en étendant à l'objet ce que nous concevons ou apercevons primitivement dans le sujet. Ces spéculations conduisent à demander dans la pratique jusqu'à quel point nous avons la propriété de notre être spirituel, jusqu'où peut s'étendre l'empire sur nous-mêmes. Quelle est la dépendance réciproque des deux vies? Quelles sont les modifications de la vie organique, qui absorbent nécessairement l'activité propre de l'âme et font de l'homme un animal.

¹¹⁸ *Journal de Maine de Biran*, t. II, 15 janvier 1821, pp. 243-244

Le professeur Cousin, qui ne connaît d'autre révélation que de la raison, nie l'influence actuelle d'une force intelligente, supérieure, sur notre âme : grande question où il faut comparer les points de vue des stoïciens, des platoniciens avec celui des chrétiens : ce qui conduit encore à l'examen des doctrines *sur le pur amour, l'abnégation* de Fénelon et le libre arbitre selon Bossuet! »¹¹⁹

En 1821 Cousin défend encore un monisme ontologique qui l'amène à faire de la raison et de la conscience le mode d'apparition de l'Absolu comme substance. Biran tire immédiatement les conséquences éthiques de ce monisme : si la substance est première et si le sujet est un mode d'apparition de la substance alors la causalité du sujet risque elle aussi d'être un phénomène et être un phénomène de l'Absolu n'enlève rien au fait d'être seulement un phénomène. Dans sa présentation de la pensée de Biran Cousin reste évidemment silencieux sur cette discussion car il s'agit de gommer cette hybris spéculative que Cousin cherchera à faire oublier. Cousin rédige en 1834 une *Introduction* à la première édition des œuvres de Biran où il indique le mérite et les insuffisances des travaux de ce dernier¹²⁰. Dans la philosophie du XIXe siècle Biran est original car il ne relève ni de Condillac comme Laromiguière qui a commencé à modifier les principes de *l'Idéologie*, ni de l'école écossaise comme Royer-Collard, ni même de la philosophie allemande comme Cousin¹²¹. C'est dans le *Mémoire sur la décomposition de la faculté de penser* que Biran comprend les lacunes de la doctrine de Cabanis et de Tracy, la prédominance de la passivité sur l'activité, ce qui implique « la réintégration de l'élément actif avec le cortège entier de ses conséquences »¹²². Le cœur de la doctrine de Biran, selon Cousin, peut se résumer ainsi à partir du développement de ce qui est contenu dans « l'effort musculaire » :

« 1° La vraie activité est dans la volonté ;

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Introduction aux œuvres de M. Maine de Biran*, Paris, Didier, 1856.

¹²¹ *Fragments de philosophie contemporaine*, pp. 292-293

¹²² *Ibid.*, p. 295.

2° La volonté, c'est la personnalité et toute la personnalité, le moi lui-même ;

3° Vouloir, c'est causer, et le moi est la première cause qui nous est donnée »¹²³.

Dans tout effort il y a une sensation musculaire et l'effort qui la produit. La conscience atteste que le rapport qui lie les deux termes est un rapport de cause à effet : le moi nous est donné dans la cause et la cause dans le vouloir, c'est-à-dire l'effort. Cette doctrine établit la liberté de la volonté ou du moi, immédiatement aperçue par la conscience ; elle établit par la même occasion « la spiritualité du moi » car ce moi identique et un s'aperçoit dans la continuité de son existence. Il existe d'une façon qui échappe à l'imagination et aux sens, ce qui est le mode même de « l'existence spirituelle »¹²⁴. C'est un « spiritualisme rétabli dans la philosophie sur la base même de l'expérience » car l'esprit est ici pensé dans son rapport à la sensation localisée dans tel ou tel point du corps¹²⁵. Biran est le premier qui a réhabilité Descartes contre Bacon qui avait demandé qu'on ne s'en tienne qu'aux lois et qu'on néglige la recherche des causes, thèse qui ne vaut pas dans « l'étude de l'homme » car ce serait négliger le moi comme cause¹²⁶. Le tort de Descartes et d'avoir dit « je pense, donc je suis » au lieu de dire « je veux, donc je suis » car dans ce cas il aurait posé un moi « cause de ses actes » au lieu d'en faire une substance : faire du moi une cause de toutes ses opérations et de toutes ses idées aurait ainsi « arrêté peut-être l'école cartésienne sur la pente glissante qui entraîne tout spiritualisme au mysticisme »¹²⁷. En faisant du moi une substance et non une cause, il était naturel que Malebranche recoure à l'efficace divine pour expliquer les opérations inexplicables par la seule pensée et que Spinoza rapporte notre individualité à une substance unique.

¹²³ Ibid., p. 296.

¹²⁴ Ibid., pp. 297-298.

¹²⁵ Ibid., p. 298.

¹²⁶ Ibid., p. 302.

¹²⁷ Ibid., p. 304.

Biran a aussi remis à l'honneur la philosophie de Leibniz où il croyait reconnaître certains de ses principes au sujet de l'effort¹²⁸.

Cousin explique ensuite les limites de la philosophie de Biran. Pour pouvoir tirer toute la philosophie de la psychologie comme le prétend Biran, encore faut-il que la psychologie soit complète et reproduise tous les faits de conscience. Or Biran a rajouté seulement les faits actifs et volontaires aux faits sensitifs mais il a oublié les faits rationnels. Dans son *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Biran affirme à tort l'indivisibilité de la faculté d'apercevoir de celle de vouloir : il n'admet que l'idée de cause et les idées qui en dérivent, ce qui réduit toutes nos idées à celle de cause¹²⁹. Mais le plus grave c'est que le moi comme cause finie ne peut jamais donner l'idée de l'infini car seule la raison peut concevoir l'infini en présence du fini¹³⁰. La volonté ne peut rendre compte des principes universels et nécessaires, comme le principe de causalité par lequel nous rapportons une sensation à une cause. Biran croit possible *le passage de la psychologie à l'ontologie* par ce qu'il appelle induction : or cette induction aboutirait à penser le monde à partir des causes humaines, selon un anthropomorphisme limité¹³¹. Cousin estime que si Biran n'était pas mort en 1824 il aurait fini comme Fichte : comme lui il est parti du Moi pour aboutir à la grâce mystérieuse qui descend sur l'homme. Dans les deux cas ces deux penseurs ne peuvent sortir du moi qu'en recourant au *mysticisme* au lieu de passer par la raison impersonnelle¹³².

En d'autres termes une théorie de la raison impersonnelle et une méthode psychologique tenant compte de tous les phénomènes de la conscience sont censées combler les lacunes du volontarisme biranien qui ne pouvait s'achever qu'en se jetant à corps perdu dans la grâce de Dieu afin de ne pas s'enfermer dans le moi fini.

¹²⁸ Cousin fait référence à la notice sur Leibniz rédigée par Biran, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 317.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 318.

¹³¹ *Ibid.*, p. 320.

¹³² *Ibid.*, p. 325.

La méthode psychologique et le passage à l'ontologie

Par la méthode d'observation portant sur les faits de conscience Cousin estime avoir trouvé une voie intermédiaire entre la tradition sensualiste condillacienne (avec sa postérité idéologique) et la voie déductive *a priori*¹³³ identifiée plus tard comme celle de la philosophie allemande. La gageure que rencontre Cousin est de concilier cette méthode avec la fonction ontologique dévolue au *fait de conscience*, assurer le passage du subjectif à l'objectif : tout fait de conscience est supposé impliquer la triple connaissance de notre existence personnelle, du monde et de Dieu. Avant d'aborder ce passage en tant que tel, on rappellera que la méthode va de pair avec une ambition avouée de systématisme qui prend(ra) de plus en plus la forme d'une classification *statique* des facultés de l'âme, sous la forme de la *triplicité* des faits rationnels, des faits de volonté et des faits de sensation.

C'est dans les différentes Préfaces des *Fragments philosophiques* que Cousin justifie sa méthode, en particulier dans celles de 1826 et 1833. Dans la *Préface* de 1826, date de la première édition des *Fragments*, Cousin fait un bilan de la philosophie du XVIIIe siècle qui a appliqué de façon dogmatique « la philosophie de la sensation »¹³⁴, la philosophie de Locke et de Condillac. Le problème c'est que cette méthode n'a produit en France que « le système de la sensation transformée »¹³⁵. La cause en est que la méthode d'observation a été appliquée partialement en traitant l'esprit selon une méthode faite pour les sciences physiques : on a privilégié certains faits au détriment des autres. La méthode d'observation inspirée du paradigme physicaliste doit donc être corrigée par l'auto-observation qui part du sujet pensant. Voilà ce qui amena Cousin en 1815 à étendre le champ de l'observation¹³⁶ :

¹³³ *Fragments philosophiques*, Préface de la 2^e édition, Paris, Ladrangé, 1833, p. 3 sq. et Préface de la 1^e édition (1826), p. 54.

¹³⁴ *Fragments philosophiques*, *Philosophie contemporaine*. p. 4.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 16. Le talent psychologique est de « [...] se placer à volonté dans ce monde tout intérieur, [...] s'en donner le spectacle à soi-même, et [...] en reproduire librement

« le champ de l'observation philosophique, c'est la conscience ; il n'y en a pas d'autre, mais dans celui-là il n'y a rien à négliger ; tout est important, car tout se tient, et une partie manquant, l'unité totale est insaisissable »¹³⁷.

Étudier tous les phénomènes dans conscience, c'est l'objet de la psychologie qui est « la condition et comme le vestibule de la philosophie »¹³⁸. En appliquant une telle méthode on découvre des faits irréductibles les uns aux autres, les faits volontaires, les faits rationnels et les faits de la sensation¹³⁹. Une telle méthode ajourne l'ontologie avant d'y reconduire car c'est un « fait rationnel » que tout phénomène qui commence à paraître a une cause et cette cause se révèle être une cause extérieure dans le cas de la sensation. Ce fait montre bien comment on fait un « premier pas dans l'ontologie, mais par la route de la psychologie »¹⁴⁰. Cette cause dans les sensations nous amène ainsi progressivement à la cause substantielle ou cause de toutes les causes, donc à la théologie. Cousin donne ensuite des précisions sur chaque catégorie de faits :

1° *les faits rationnels* : les lois de la raison impersonnelle se réduisent à deux, la loi de la *cause* et de la *substance*. Pour éviter comme Kant de tomber dans l'affirmation du caractère subjectif de ces lois, en appliquant la méthode psychologique, Cousin dégage « l'aperception spontanée de la vérité [...] passée inaperçue dans les profondeurs de la conscience » qui devient une conception nécessaire par la réflexion¹⁴¹.

et distinctement tous les faits que les circonstances de la vie n'amènent guère que fortuitement et confusément ».

¹³⁷ Ibid., p. 11.

¹³⁸ Ibid., p. 12.

¹³⁹ Ibid., p. 13.

¹⁴⁰ Ibid., p. 15.

¹⁴¹ Ibid., p. 21. On se rapportera au *Discours prononcé à l'ouverture du cours (5 décembre 1816)* dans *Les Premiers essais de philosophie*, 3^{ème} édition, Paris, Librairie nouvelle, 1855, Cousin explique que la réflexion qui contient l'opposition entre le moi et le non-moi suppose un point de vue antéréflexif, spontané, une « conscience primitive » qui contient l'union des opposés et permet même d'apercevoir l'être infini. « Le fait primitif », « la raison primitive » ne contiennent pas explicitement l'idée de limite,

« La raison devient bien subjective par son rapport au moi volontaire et libre, siège et type de la subjectivité ; mais en elle-même elle est impersonnelle ; elle n'appartient pas plus à tel moi qu'à tel autre moi dans l'humanité ; elle n'appartient pas même à l'humanité, et ses lois par conséquent ne relèvent que d'elles-mêmes »¹⁴².

Appliquées à elles-mêmes les deux lois de la pensée nous donnent l'idée d'une cause substantielle, c'est-à-dire l'être en soi.

2° les faits de la volonté : la volonté est l'origine de la notion de cause personnelle, patron ultérieur des causes impersonnelles. La réflexion est la condition de l'acte volontaire, si celui-ci implique prédétermination et délibération, la réflexion suppose la spontanéité, phénomène souvent inaperçu puisqu'il échappe à la saisie réflexive de l'acte volontaire.

« La spontanéité contient donc tout ce que contient la volonté, et elle le contient antérieurement à elle, sous une forme moins déterminée, mais plus pure, ce qui élève encore la source immédiate de la causalité et du moi. Le moi est déjà avec la puissance productrice qui le caractérise dans l'éclair de la spontanéité, et c'est dans cet éclair instantané qu'il se saisit instantanément lui-même. On pourrait dire qu'il se trouve dans la spontanéité, et que dans la réflexion il se constitue »¹⁴³.

Les actes spontanés ou volontaires se rapportent à une même puissance : la liberté qui n'est ni la volonté ni la spontanéité seulement. Ces actes ont pour point commun le fait « d'avoir leur point de départ en eux-mêmes et de se rapporter immédiatement à

d'illimité et d'infini, mais ils contiennent tout cela implicitement et c'est la raison développée qui fait naître « les idées distinctes de fini et d'infini, de relatif et d'absolu, lesquelles préexistent confusément dans le premier fait » (p. 254). Déjà dans ce *Discours* « Les idées de la substance et de cause sont les deux idées fondamentales sur lesquelles roule toute la philosophie. La recherche de leur nature, de leur origine et de leur certitude, est la philosophie tout entière ».

¹⁴² *ibid.*, p. 21.

¹⁴³ *ibid.*, p. 26.

une cause qui est leur cause propre et n'agit que par sa propre énergie »¹⁴⁴.

3° *les faits de la sensation* : la sensation renvoie à une cause, une force extérieure qui la produit ; or le moi aussi est une force et la passivité naît du rapport de ces deux forces. La nature de même que la conscience représente un ensemble de forces soumises à des lois de la raison : « les lois du monde ne sont pas autre chose que la raison considérée dans le monde »¹⁴⁵. En rejetant la notion d'atome et de corpuscule la physique moderne s'engage « dans la large route du spiritualisme bien entendu »¹⁴⁶ car il n'y a rien de matériel dans les forces et les lois.

Cousin synthétise ainsi la méthode et les résultats auxquels elle est censée conduire :

« En rentrant dans la conscience, nous avons vu que le rapport de la raison, de l'activité et de la sensation est tellement intime, que l'un de ces éléments donné, les deux autres entrent de suite en exercice, et que cet élément, c'est l'activité libre. Sans l'activité libre ou le moi, la conscience n'est pas, c'est-à-dire que les deux autres phénomènes, qu'ils aient lieu ou qu'ils n'aient pas lieu, sont comme s'ils n'étaient pas pour le moi qui n'est pas encore. Or le moi n'existe pour lui-même qu'en se distinguant de la sensation que par là même il aperçoit, et qui prend par là rang dans la conscience. Mais comme le moi ne peut s'apercevoir et apercevoir la sensation qu'en apercevant, c'est-à-dire par l'intervention de la raison, principe nécessaire de toute aperception, de toute connaissance, il s'ensuit que l'exercice de la raison est contemporain de l'exercice de l'activité personnelle et des impressions sensibles. La triplicité de conscience, dont les éléments sont distincts et irréductibles l'un à l'autre, se résout donc dans un fait unique, comme l'unité de la conscience n'existe qu'à la condition de cette triplicité. De plus, si les trois phénomènes élémentaires de la conscience sont contemporains, si la raison éclaire immédiatement l'activité qui se distingue alors de la sensation ; comme la raison n'est pas autre chose que l'action des deux grandes lois de la causalité et de la substance, il faut que la raison rapporte l'action à une cause et à une substance intérieure, à savoir le moi, la sensation à une cause et à une

¹⁴⁴ *ibid.*, p. 28.

¹⁴⁵ *ibid.*, p. 31.

¹⁴⁶ *ibid.*, p. 73.

substance extérieure, le non-moi ; mais ne pouvant s'y arrêter comme à des causes et à des substances absolues où elle puisse se reposer, il faut bien qu'elle les rapporte à une cause et à une substance absolue et par conséquent unique, au-delà de laquelle il n'y a rien à chercher relativement à l'existence. Donc la substance et la cause absolue, nous est connue en même temps que les deux causes et les deux substances contingentes et finies avec les différences qui les séparent et le lien de nature qui les rapproche, c'est-à-dire que l'ontologie nous est donnée en même temps que la psychologie. Le fait de conscience qui comprend trois éléments internes nous révèle aussi trois éléments externes : tout fait de conscience est psychologique et ontologique à la fois, et contient déjà les trois grandes idées que la science plus tard divise ou résume, mais qu'elle ne peut dépasser, l'homme, la nature, et Dieu. [...] Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par-delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence : c'est un Dieu à fois vrai et réel, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité »¹⁴⁷.

Le bilan du spiritualisme cousinien

Cousin croit tirer un avantage certain en suivant *l'ordre réel* des connaissances plutôt que l'ordre hypothétique des déductions alors qu'en fait c'est de l'analyse du langage que part Cousin plutôt que d'une observation ou d'une série d'observations¹⁴⁸. Au fond chez Cousin la psychologie est le *miroir renversé* de l'ontologie : la conscience contient *déjà* ce qui sera développé dans le cadre de l'ontologie car la psychologie est censée conduire aux vérités objectives, les vérités de la psychologie rationnelle (existence de l'âme), de la cosmologie (existence du monde), et de la théologie (existence de Dieu). C'est par la théorie de la *raison impersonnelle*

¹⁴⁷ Ibid., pp. 33-34.

¹⁴⁸ *Fragments philosophiques*, Préface de la 2^e édition, 30 juin 1833, p. 6 : c'est ce que Cousin appelle la voie de l'analyse car l'analyse « reproduit l'ordre d'invention qui est le vrai, tandis que la synthèse, en prétendant reproduire l'ordre nécessaire des choses, court le risque de n'engendrer que des constructions hypothétiques ».

que Cousin cherche à justifier ce passage *hétérogène* du psychologique à l'ontologique ou au métaphysique et par la signification qu'il donne aux catégories de *cause* et de *substance*.

La théorie de la *raison impersonnelle* est fondamentale pour le projet cousinien : il faut que la raison ne soit pas uniquement subjective au risque d'enfermer le sujet pensant dans sa finitude sans être totalement objective sinon le sujet serait banni de l'être. Comme le dit Cousin en 1826 la raison est le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie : elle n'est pas le Dieu absolu mais « le Dieu du genre humain »¹⁴⁹. La raison est en effet l'apparition de la substance dans la conscience. L'aperception pure de la vérité est censée assurer le passage de la psychologie à l'ontologie, de la raison à Dieu et au monde : l'homme ne commence en effet ni par la réflexion ni par la négation mais par une affirmation sans négation, une intuition primitive, une inspiration. C'est cet état spontané de la pensée, analogue au savoir immédiat de Jacobi, qui est censé faire passer de la conscience à Dieu, passage d'autant plus vrai et vérifié qu'il serait entièrement objectif, car les vérités recueillies lors de ce passage (l'existence de Dieu, du monde) sont subjectives seulement par rapport à nous, dans l'après-coup d'une synthèse originale déployée par la réflexion alors qu'elles sont parfaitement objectives¹⁵⁰. L'explicitation de cette aperception pure par la réflexion n'apporte rien par rapport au positif préexistant, si ce n'est le bénéfice d'exposer au grand jour ce qui était dans l'unité de façon implicite : la spéculation devient alors *spectacle* puisque la réflexion n'apporte rien, si ce n'est sa forme relative qui n'affecte en rien le contenu de l'aperception pure. Le point de vue psychologique choisi affecte tout le reste : l'identification du point de départ de la philosophie et de la psychologie aboutit à faire de l'immédiateté inconsciente de la conscience un terme supérieur à la réflexion – alors que cette même immédiateté (l'unité) est censée se médiatiser (passer par la pluralité) pour être ce qu'elle est. On peut se demander si le *passage psychologique* (de la spontanéité à la réflexion) recoupe vraiment le *passage ontologique* (de l'unité à la pluralité et de

¹⁴⁹ Ibid., p. 78.

¹⁵⁰ *Cours de philosophie*, 1828, 6^e Leçon, p. 7 sq.

l'unité plurielle à l'unité une et plurielle), ou si ce n'est pas une analogie extérieure. Au croisement de ce double passage se pose le délicat problème du rapport entre la substance et la cause : soit le rapport entre la substance-cause (Dieu) et la substance-cause (l'âme) qui avait mené Cousin aux limites sinon d'un panthéisme avoué, du moins d'un monisme de la substance. Les proclamations de fidélité au *théisme* ont progressivement occulté le problème ontologique pour s'en tenir au passage psychologique, censé éviter les écueils des extrêmes : la voie de l'analogie étant alors censée rendre compte non seulement de la création du monde par liberté, mais aussi des différents attributs de Dieu¹⁵¹.

Au lieu d'une *analyse* du sens propre des catégories de cause ou de substance¹⁵², on a une *application dogmatique* de principes (donnés) à des objets (donnés). La mise au premier plan de la psychologie rend alors de peu d'intérêt les questions strictement philosophiques, puisque l'attention va surtout au *résultat* obtenu qui concorde avec les vérités générales du sens commun. Pour ce qui est de la déduction des catégories elles se réduisent aux principes de *cause* et de *substance* ou bien à une présentation assez verbale et schématique des relations existant entre le fini, l'infini et leur rapport¹⁵³. De même l'assertion prend la place de la démonstration

¹⁵¹ *Nouvelle théodicée d'après la méthode psychologique* (1844), Paris, L'Harmattan, 2001. Dans cet ouvrage destiné à servir de manuel Cousin donne un exemple frappant de l'usage de l'analogie pour résoudre tous les problèmes métaphysiques. La psychologie fournit à la théologie naturelle les preuves de l'existence de Dieu par l'examen des facultés de l'esprit humain. Pour éviter toute erreur sur Dieu, le penser comme substance et non comme cause (Spinoza), il faut partir de l'homme comme être actif et libre (id., pp. 83-84). C'est l'âme humaine et ses caractéristiques qui permettent d'inférer les attributs de Dieu : « l'âme est libre, elle est une, essentiellement identique à elle-même, sous la diversité harmonieuse de ses facultés ; elle est capable de concevoir la vertu et de l'accomplir ; elle est capable d'amour et de sacrifice. Or il répugne que l'être qui est la cause première et dernière de cette âme, soit un être abstrait possédant moins qu'il n'a donné, ni n'ayant lui-même ni personnalité, ni liberté, ni intelligence, ni amour. Ou Dieu est inférieur à l'homme, ou il possède au moins tout ce qu'il y a de permanent ou de substantiel dans l'homme avec l'infinité en plus » (id., p. 103-104), etc.

¹⁵² *Fragments philosophiques, Préface de 1826*, p. 62. Dans cette Préface Cousin parle de *faits* rationnels, ce qui confirme le caractère donné (et donc incontestable) de ces lois de la raison.

¹⁵³ C'est dans la 4^e Leçon des cours de 1828 que Cousin présente ce qu'il appelle « la statistique de la raison » en se référant à Aristote et à Kant. Prétextant un manque de

lorsqu'il s'agit d'expliquer le rapport entre l'unité et la multiplicité, et le passage d'une unité enveloppée à une unité développée sous la forme de la multiplicité et à une unité faisant retour sur soi¹⁵⁴. Passe encore que les catégories soient prises comme des variations autour d'une opposition prise pour modèle, Cousin aurait pu développer une réflexion originale à partir de là. C'est ce que Cousin avait fait en 1817-1818 et aussi en 1828, mais mal lui en prit car ses spéculations sur l'unité de substance (1818) et sur la substance divine qui ne pouvait pas ne pas être cause du monde (1828) lui valurent l'accusation de panthéisme – ce qui obligea Cousin à renier ce qui l'aurait rapproché le plus de la conception idéaliste des rapports entre Dieu et le monde¹⁵⁵. Quant à l'application des principes elle se fait d'une manière naïve, c'est-à-dire que la possibilité d'appliquer les concepts de cause et de substance au moi et à des êtres extérieurs au moi (Dieu et le monde) est admise comme une vérité incontestable¹⁵⁶. Le recentrement cousinien ultérieur opéré sur Descartes (pour fonder le spiritualisme) et sur Leibniz (pour sauver l'individualité) aboutira à une application

temps pour justifier l'absence d'une démonstration détaillée, Cousin explique que tout se ramène au rapport de deux idées, le fini et l'infini, cette opposition servant de prototype pour toutes les autres catégories possibles : substance/phénomène, cause absolue/cause relative, parfait/imparfait, etc. (*Cours de philosophie, Introduction à l'histoire de la philosophie*, Pichon et Didier, Paris, 1828, 4^e leçon, pp. 28-30). Au lieu d'une déduction on a une énumération qui procède par couples de synonymes.

¹⁵⁴ Ibid., pp. 39-40.

¹⁵⁵ C'est-à-dire l'impossibilité de séparer Dieu et le monde. – La rétractation cousinienne a lieu dans les *Etudes sur les pensées de Pascal, Avant-propos*, XLVI-XLVIII. S'il est arrivé à Cousin de parler de l'unité de la substance, c'est pour distinguer comme les platoniciens et les pères de l'Eglise « l'essence éternelle et absolu de Dieu en opposition à notre existence relative et bornée ». Cousin ne défend pas la nécessité physique de la création et il a fini par retirer la notion de nécessité morale pour lui substituer celle de « convenance souveraine ». Selon celle-ci il est meilleur pour Dieu de créer le monde plutôt que de ne pas le créer, Dieu restant libre de créer ou de ne pas créer le monde.

¹⁵⁶ *Fragments philosophiques, Préface de 1833*, p. 15 Le moi est une cause ou une force finie qui s'oppose à une cause ou une force finie extérieure ; ces deux causes finies renvoient à une cause infinie ou cause se suffisant elle-même. Au moi nous rapportons les phénomènes de la volition, au non-moi les phénomènes sensitifs et involontaires. Dieu est substance absolue « en tant que cause absolue, et son essence est précisément dans sa puissance créatrice ».

dogmatique des principes de cause et de substance¹⁵⁷. Cette énumération confinerà à la platitude lorsque Cousin aura supprimé toute dimension spéculative de son discours pour revenir dans l'ornière de la tradition et trouver dans les évidences du sens commun la justification exotérique du contenu ésotérique de la philosophie – Cousin renversant la charge de la preuve, puisque c'est la philosophie qui doit justifier le contenu du sens commun mais par la forme langagière, populaire du sens commun, ce qui rend la philosophie insignifiante et donc inutile, sauf à des fins d'édification¹⁵⁸. Ce n'est pas la référence au sens commun qui est nouvelle¹⁵⁹, mais l'adéquation entre la forme (délibérément prosaïque c'est-à-dire débarrassée des barbarismes étrangers...) et le contenu (le sens commun) qui abolit la philosophie. Descartes et le christianisme deviennent alors des références fondamentales pour

¹⁵⁷ On se rapportera à la 4^e Leçon de *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 72, portant sur Dieu comme principe des principes » où on passe de l'existence des principes à l'existence de Dieu comme principe de ces principes en vertu de la simple inhérence des qualités à une chose. Comme ces principes n'existent ni en nous, ni hors de nous et que tout phénomène a son sujet d'inhérence, comme nos facultés n'existent que dans un être qui est nous, la vérité suppose un être en qui elle réside. Cet être substantiellement existant est le sujet des vérités nécessaires et absolu, Dieu. – D'un point de vue critique le principe de substantialité ne saurait évidemment conduire par lui-même à l'existence de Dieu, et d'un point de vue spéculatif un tel Dieu comme sujet d'inhérence n'est qu'une chose en relation avec d'autres choses. On remarquera que l'abandon de la forme spéculative de la philosophie aboutit à remettre en valeur les autorités (Platon, Augustin, Thomas d'Aquin, etc.) qui sont convoquées pour authentifier le contenu de vérité des assertions. Le sens commun philosophique vient ainsi compléter le sens commun tout court, et la boucle est bouclée.

¹⁵⁸ Un tel exemple en est donné dans la manière dont Cousin trouve les principes universels et nécessaires en partant du sens commun, où la méthode pédagogique (un exemple) finit par se confondre avec le processus philosophique de l'analyse : « : « si je vous disais qu'un meurtre vient d'avoir lieu, pourriez-vous ne pas me demander quand, où, par qui, pourquoi ? Cela veut dire que votre esprit est dirigé par les principes universels du temps, de l'espace, de la cause et même de la cause finale (sic) » (*Du vrai, du beau et du bien*, Didier, 2^e édition (1854), p. 22).

¹⁵⁹ *Fragments philosophiques, Préface de 1833*, p. 16-17. La philosophie a pour but « de reproduire dans ses formules scientifiques la pure croyance du genre humain, pas moins que cette croyance, pas plus que cette croyance, cette croyance seule, mais elle tout entière » et dans la *Préface de 1826*, p. 77, la tâche est de réconcilier la spéculation et l'observation, la science et le sens commun dans une science « qui ne contient rien de plus que le sens commun, mais l'élève à une forme plus sévère et plus pure, et lui rend compte de lui-même ».

fonder une spiritualité philosophique, pâle décalque de la spiritualité chrétienne comme le montre la définition qu'en donne Cousin dans l'*Avant-propos* du *Vrai, du Bien et du Beau* :

« [le spiritualisme] enseigne la spiritualité de l'âme, la liberté et la responsabilité des actions humaines, l'obligation morale, la vertu désintéressée, la dignité de la justice, la beauté de la charité ; et par delà les limites de ce monde elle montre un Dieu, auteur et type de l'humanité, qui, après l'avoir faite évidemment pour une fin excellente, ne l'abandonnera pas dans le développement mystérieux de sa destinée. Cette philosophie est l'alliée naturelle de toutes les bonnes causes »¹⁶⁰

Le passage de la philosophie allemande – décriée comme panthéisme et comme philosophie étrangère au génie français – au spiritualisme¹⁶¹ signe ainsi une renonciation de Cousin à la spéculation, non pas tant par impuissance que par acceptation de ce qui donné dans le sens commun au risque d'une médiocrité intellectuelle assumée comme telle et qui devient le dernier mot de la philosophie, lorsque la spéculation se nie elle-même.

¹⁶⁰ *Du vrai, du beau et du bien*, Didier, 2^e édition (1854), *Avant-propos*, IV.

¹⁶¹ C'est P. Janet qui considère que « de 1815 à 1833 Cousin a eu au plus haut degré la fièvre métaphysique. Comme Platon, comme Malebranche et comme Hegel, il a cru à la puissance et à la vertu de la pensée spéculative : il n'a pas cru devoir enchaîner sa pensée dans les limites du sens commun ou dans les convenances de la foi religieuse ». En 1818 on peut qualifier la doctrine de Cousin d'idéalisme plutôt que de spiritualisme dont Cousin ne traite pas une seule fois (*Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann-Lévy, 1885 p. 92 et p. 97).

Le positivisme spiritualiste de Ravaisson

Comme le montre l'exemple de Ravaisson, rattacher différents auteurs à un même mouvement ne permet pas de dégager une affinité intellectuelle qui dépasse la simple opposition à des adversaires communs. Rejeter la naturalisation de l'esprit et le matérialisme ne suffit pas pour faire des philosophes qui parlent de l'esprit une famille d'auteurs ayant la même démarche et parvenant aux mêmes résultats. Le principe hégélien qui interdit de séparer un résultat philosophique des médiations qui y conduisent s'impose ici de lui-même: si Biran et Cousin différaient au niveau de la méthode, comme on l'a vu, Ravaisson se distingue de Biran par son intégration de la nature et de Dieu dans sa réflexion sur l'esprit – et de Cousin par son assimilation de la philosophie allemande (schellingienne) sans faire de celle-ci un repoussoir face à une *philosophia perennis* que serait le spiritualisme. On n'en déduira pas de là une supériorité de Ravaisson sur Cousin mais il est frappant de voir Ravaisson réaliser malgré lui l'éclectisme dont se réclamait Cousin en partant de la philosophie aristotélicienne (*la conception scalaire de l'être*), de la philosophie moderne (*la réflexivité du moi*) et de la philosophie schellingienne (*l'identité de l'idéal et du réel*). Cette synthèse qui pourrait donner lieu à une véritable cacophonie conceptuelle fait justement l'originalité de la pensée de Ravaisson qu'il appelle lui-même un « réalisme ou positivisme spiritualiste »¹⁶². On remarquera que *réalisme* et *positivisme* ont ceci de commun qu'ils s'opposent à *l'idéalisme* – et c'est bien ce que confirme l'analyse de la pensée de Ravaisson.

¹⁶² *La Philosophie en France*, 1895, 4^{ème} édition, Paris, Hachette, p. 275 : ce réalisme ou ce positivisme se caractérise par « la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action ».

Les insuffisances de la méthode observationnelle pour une connaissance de l'esprit

Dans un article de 1840¹⁶³ Ravaisson explique sans équivoque la nécessité de dépasser l'éclectisme si on veut rendre compte de l'esprit. Il saisit l'occasion d'un compte rendu sur une traduction des *Fragments* de Hamilton¹⁶⁴ pour envoyer quelques flèches en direction de Cousin. Au nom de la méthode baconienne Hamilton et les écossais considèrent que la philosophie doit renoncer à être la science des causes et des substances pour se contenter de l'observation des phénomènes internes, spirituels, psychologiques, thèse commune à Royer-Collard, Cousin et Jouffroy. Cousin eut le mérite de saisir la limite de ce procédé et combina ce qu'il connaissait de la spéculation de Schelling et la méthode d'observation pour élaborer sa philosophie à partir de 1817. Or même corrigée par la philosophie allemande l'observation ne suffit pas. D'abord affirmer que c'est à l'occasion d'un phénomène que la raison nous découvre certaines réalités qu'elle suppose, comme le fait Cousin qui passe du phénomène à la substance et à la cause, c'est parler un langage bien vague. Il faut selon Ravaisson que la raison dispose déjà d'une connaissance de son objet, ici de la cause ou de la substance. Ensuite l'histoire de la philosophie montre que cette méthode a poussé ceux qui l'appliquaient à dépasser la sphère de l'observation. On voit comment chez Condillac et Destutt de Tracy le problème de la distinction entre le sujet sentant et l'objet ou le monde amène progressivement à se replier « dans la profondeur du sujet », comme c'est le cas pour Destutt de Tracy qui passe par la *faculté de vouloir* afin d'établir l'objectivité du monde extérieur¹⁶⁵. Même si Destutt de Tracy a encore tendance à faire de la volonté un mode de la sensibilité, dans le *Traité de la volonté et de ses effets* il finit par faire de la volonté la base de la personnalité¹⁶⁶. L'erreur des écossais et de

¹⁶³ *Revue des deux mondes* (1840)

¹⁶⁴ *Fragments de Philosophie*, traduction de Louis Peisse, Librairie de Ladrangé, 1840

¹⁶⁵ *Revue des deux Mondes* (1840), p. 415.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 416.

Hamilton est de considérer la science du sujet *du dehors* comme l'avait remarqué Biran : le sujet ne peut se transformer en un objet comme les autres puisqu'il est son propre objet, le principe de connaissance de l'objet et la cause des déterminations de l'objet.

« Ainsi, tandis que la science du monde extérieur n'a pour objet immédiat que des *phénomènes*, l'expérience de conscience, l'aperception est l'expérience d'une *cause*. Le physicien ou naturaliste voit devant lui un monde changeant d'apparences diverses, qu'il ramène par degrés à des lois générales. Le philosophe sent en soi, il voit d'une vue intérieure le principe de sa science ; lui-même il est ce principe, lui-même la loi et la cause immanente de ce qui se passe en lui »¹⁶⁷.

Le tort de la philosophie écossaise et de toute la philosophie du XVIIIe siècle fut d'assimiler la philosophie à la physique, de même que celle de la philosophie du XVIIe fut d'assimiler la philosophie aux mathématiques. La spécificité d'un objet ou d'un domaine suppose un mode de connaissance qui lui est approprié : que dire alors dans le cas de l'esprit qui résiste à son traitement naturaliste ? Il faut bien penser la présence de l'esprit à soi et au monde sans en faire une chose du monde et sans renier l'appartenance de l'esprit à l'être.

« La philosophie n'est ni une science fondée sur des définitions comme les mathématiques, ni comme la physique expérimentale une phénoménologie superficielle. C'est la science par excellence des *causes* et de l'*esprit* de toutes choses, parce que c'est avant la science de l'Esprit intérieur dans sa Causalité vivante. Elle a son point de vue à elle, le point de vue de la réflexion subjective indiqué par Descartes, mais qu'il avait laissé flottant dans la sphère mal définie de la *pensée* en général, mieux déterminé par Leibniz, et maintenant établi, par un progrès original de la philosophie française, au centre de la vie spirituelle, dans l'expérience de l'*activité* volontaire »¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Ibid., p. 419.

¹⁶⁸ Ibid., p. 420.

Ici on a « un principe réel » qui unit les deux mondes distincts des phénomènes et des êtres¹⁶⁹. La définition de l'être comme volonté n'épuise pas le champ de l'être : Ravaisson tire les conséquences de la polarité entre Dieu et le moi, la différence étant que Ravaisson commence là où Biran finit et trouve une difficulté à conclure. Dans l'analyse de Ravaisson l'action volontaire suppose un arrière-plan ontologique qui peut à la fois être désigné dans le langage psychologique de la *tendance* ou dans le langage théologique de la *grâce* :

« l'activité originelle, antérieure à l'effort, qui, réfléchie par la résistance, entre en possession de soi et se pose elle-même dans une action volontaire. [...] Pour que la volonté se détermine par l'idée abstraite de son objet, il faut donc que la présence réelle nous en ébranle déjà secrètement. Avant que le bien soit un *motif*, il est déjà dans l'âme, comme par une grâce prévenante, un *mobile*, mais un mobile qui ne diffère point de l'âme même. Avant d'agir par la *pensée*, il agit par *l'être* et dans l'être, et c'est là jusqu'au bout ce qu'il y a de réel dans la volonté »¹⁷⁰.

L'habitude comme pont jeté entre la nature et l'esprit

C'est dans *De L'habitude* que Ravaisson donne la version la plus claire et aussi la plus ramassée d'un spiritualisme qui se détache de la forme limitée du moi et qui échappe à la philosophie de la représentation en pensant une présence à soi originale de l'esprit. L'auteur du fameux *Rapport sur la métaphysique* d'Aristote est resté célèbre par son œuvre *De L'Habitude*, météore dans la philosophie du XIXe siècle, dont la densité philosophique est proportionnelle à son laconisme. Reprenant un des sujets qui avait été traité au début de la carrière de Biran¹⁷¹, Ravaisson tire profit des travaux ultérieurs de Biran et des insuffisances de Cousin pour donner au spiritualisme une dimension ontologique et théologique. Au lieu de faire comme Cousin de la *raison* le pont jeté entre la psychologie et

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 425.

¹⁷¹ *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.*

l'ontologie¹⁷², Ravaisson choisit *l'habitude* comme médiation entre la nature et l'esprit. Le choix de ce terme n'est pas gratuit : il renvoie à ce qui est le plus bas dans les activités intellectuelles, à cette tendance à l'inerte qui fait prédominer la passivité, l'automatisme sur l'activité. Sous la plume de Ravaisson ce terme se charge d'un sens nouveau car il pense l'esprit dans une philosophie de la nature qui culmine dans une théologie. Dans ce cadre, l'habitude joue un rôle déterminé et déterminant pour passer de l'être à l'esprit par un mouvement ascendant de spiritualisation qui nous fait aller à l'esprit en passant par les différents degrés de l'être (la *nature inorganique*, *l'organique*, le *moi*).

Comment définir l'habitude en général ? C'est « la manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ses époques »¹⁷³. Ce qui intéresse Ravaisson, c'est l'habitude contractée suite à un changement qui lui a donné naissance et qui subsiste par-delà ce changement. La loi universelle de l'être est la tendance à persister dans sa manière d'être. En même temps l'être nous apparaît sous la forme de l'espace et du temps : la synthèse de l'espace (stabilité) et du temps (changement) donne l'étendue mobile ou le corps dont on sait qu'il persiste dans son mouvement (inertie). A ce premier degré de l'existence on trouve bien la permanence et le changement mais dans le changement même on trouve la tendance à la permanence. C'est le degré de *l'inorganique* où on n'a affaire qu'à des synthèses homogènes (union mécanique, union physique, union chimique) : il n'y a pas d'intervalle possible entre la puissance et l'acte, entre ce qui pouvait être et ce qui est, comme c'est le cas d'une combinaison chimique. Cette absence d'intervalle fait qu'il n'y a pas de changement durable qui puisse donner naissance à une habitude et de puissance permanente où elle puisse s'établir. Dans les tous produits il y a *de* l'être mais pas *un* être¹⁷⁴.

¹⁷² Victor Cousin, *Fragments philosophiques*, Préface de 1826, p. 78.

¹⁷³ *De l'habitude*, Paris, Puf., p. 105.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 109.

Au niveau suivant, *l'organique*, la réunion n'est plus immédiate : il y a un temps mesurable entre la fin et le principe, une suite d'intermédiaires dans le temps et des moyens qui y correspondent dans l'espace. Avant on avait de l'être, à présent on a *un* être, *une* individualité¹⁷⁵, le vivant qui comme totalité ne se divise plus ici en parties semblables. Avec un tel sujet se développant dans des formes et à des époques différentes, les conditions de l'habitude sont remplies. Par son rapport à la matière et à ses conditions d'existence, la vie reçoit le changement ; par la vertu supérieure qui est sa nature même, la vie commence le changement¹⁷⁶. La vie implique en outre l'opposition de la réceptivité et de la spontanéité et la loi générale est que plus la réceptivité diminue, plus la spontanéité augmente. Le changement subi, venu du dehors, est de plus en plus étranger au vivant alors que le changement qui vient de lui-même lui est de plus en plus propre. Moins l'individu s'éloigne de l'inorganique, moins il a de degrés à parcourir pour atteindre sa fin, moins l'existence est affranchie de la nécessité et l'habitude y pénètre difficilement. L'habitude a ainsi peu d'accès dans la vie végétale mais la durée du changement commence à laisser des traces durables, ce qui fait qu'on peut cultiver les plantes sauvages¹⁷⁷.

La vie animale implique une organisation plus compliquée, une hétérogénéité supérieure. Plus on s'élève dans l'échelle des êtres, et plus on voit se multiplier les rapports de l'existence avec les deux conditions de la permanence et du changement dans la nature, l'espace et le temps¹⁷⁸. Prenons le cas du temps : le corps inorganique existe sans rien devenir, la vie végétale veut un certain temps qu'elle remplit de sa continuité, la vie animale n'est plus continue car toutes ses fonctions sont des alternatives de repos et de mouvement. C'est dans l'intermittence de ces fonctions que se manifeste le plus clairement la spontanéité, comme « initiative du

¹⁷⁵ Ibid., p. 110.

¹⁷⁶ Ibid., p. 112.

¹⁷⁷ Ibid., p. 113.

¹⁷⁸ Ibid., p. 114.

mouvement »¹⁷⁹. A ce niveau l'habitude se manifeste par la périodicité : inflammation, spasme, convulsion, fièvre périodique, ce qui correspond à une « exaltation de la spontanéité »¹⁸⁰

Dans le monde inorganique, l'action est égale à la réaction alors que dans la vie action et réaction commencent à se distinguer, principalement au niveau de la vie animale où à des affections imperceptibles de la réceptivité correspondent des agitations plus ou moins considérables dans l'espace. Ainsi les objets extérieurs affectent les organes de la réceptivité de l'animal mais les mouvements qui répondent à ces impressions sont de plus en plus amples, de plus en plus compliqués. La double loi de l'habitude, selon que le changement est subi ou commencé par l'être, s'applique ici : les impressions perdent leur force à mesure qu'elles se reproduisent davantage et les mouvements, disproportionnés aux impressions de la réceptivité, sont de plus en plus indépendants de l'altération matérielle de l'organisme. Le centre commun de la réaction de l'organisme à l'action à laquelle il répond est un centre réglant le rapport nécessaire de la réaction produite avec l'action subie – ce centre qui mesure et dispense la force est *l'âme*¹⁸¹.

« Ainsi semble apparaître dans l'empire de la Nature le règne de la connaissance, de la prévoyance, et poindre la première lueur de la Liberté »¹⁸².

L'être est sorti de la fatalité du monde mécanique, ici commence la conscience et en elle l'intelligence et la volonté. La conscience implique la science et la science l'intelligence. Penser c'est saisir la diversité sous la forme de la *quantité* qui est la forme logique, scientifique de l'étendue. Comme l'unité est la forme de la quantité et que l'unité de la pluralité est une quantité discrète, le nombre, il n'y a rien dans l'espace de défini et d'un : c'est seulement dans le *moi* qu'on peut trouver l'unité¹⁸³. Il en est de même du

¹⁷⁹ Ibid., p. 115.

¹⁸⁰ Ibid., p. 116.

¹⁸¹ Ibid., p. 118.

¹⁸² Ibid., p. 119.

¹⁸³ Ibid., p. 121.

temps : en lui rien ne demeure et comme toute mesure implique une unité, on trouve celle-ci hors du temps, dans le moi qui est à la fois dans le temps et hors du temps¹⁸⁴. La synthèse des parties dans l'espace prend la forme du mouvement et toute représentation de la synthèse des parties dans l'espace suppose que « je sois le sujet substantiel qui accomplisse le mouvement, au moins par l'imagination : il faut encore que j'en conçoive, que j'en marque la fin, et que j'en veuille la direction »¹⁸⁵. Un tel mouvement reste encore indéterminé ; pour qu'il soit réel, il faut qu'il ait une intensité et celle-ci mesure et proportionne son énergie actuelle à la résistance qu'elle doit vaincre. La force se mesurant à la résistance qu'elle doit vaincre, le rapport et la mesure de la puissance et de la résistance sont dans la *conscience de l'effort*¹⁸⁶. Ravaisson ne donne pas ici une explication *matérialiste* qui donnerait la genèse de l'effort à partir de conditions naturelles car le matérialisme commet l'erreur de traduire une antériorité temporelle en une relation de causalité où l'inférieur explique le supérieur¹⁸⁷. Mais on voit bien qu'on dépasse ici le point de vue biranien qui partait toujours de l'individu dans son existence incarnée pour penser le moment où

¹⁸⁴ Ibid., p. 122.

¹⁸⁵ Ibid., p. 122.

¹⁸⁶ Ibid., p. 123.

¹⁸⁷ *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, pp. 189-190 : « qu'est-ce que donc alors que le matérialisme de tel ou tel système ? C'est la théorie qui, sans aller jusqu'aux dernières conséquences de son principe, explique les choses par leurs matériaux, par ce qui est en elles l'imparfait, et dans cet imparfait prétend trouver la raison de ce qui l'achève. Selon l'excellente définition d'Auguste Comte, que nous avons rapportée, et par laquelle du haut de sa seconde philosophie il a jugé lui-même la première, le matérialisme est la doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur. Qu'est-ce qui en fait le faux ? C'est que précisément il est contradictoire, comme disait Aristote, que le meilleur provienne du pire, que le moins produise le plus. Et lorsque le matérialisme réussit en apparence à rendre compte, dans tel ou tel cas, du supérieur par l'inférieur, c'est que, par une subreption dont il ne s'est pas aperçu, il a mis déjà dans l'inférieur ce supérieur que, ensuite, il croit et semble en faire naître. Si l'on explique l'intelligence par la sensation, l'esprit par le corps, c'est, sans qu'on s'en rende compte, au moyen de ce que la sensation renferme nécessairement d'intellectuel, de ce qu'il y a, dans le corps le plus grossier, de nécessairement spirituel ».

« C'est l'œuvre achevée qui explique l'ébauche, le complet, le parfait qui explique l'incomplet et l'imparfait, le supérieur qui explique l'inférieur. Par suite, c'est l'esprit seul qui explique tout »

l'activité prenait le dessus sur la passivité prédominante – puisque Biran a souvent insisté sur le fait que le sujet vit avant d'avoir conscience d'être un sujet. C'est bien dans une philosophie de la nature qui situe la place de l'homme à un moment déterminé de l'être qu'on peut parler de l'effort et l'activité motrice.

Le sujet conscient est un sujet qui ne se connaît que dans l'action par laquelle il imprime le mouvement. Son activité motrice a sa mesure dans l'effort et c'est dans la conscience de l'effort que se manifeste, sous la forme de l'activité volontaire, la *personnalité*. Cet effort enveloppe deux éléments : l'action et la passion. La passion est la manière d'être qui a sa cause dans quelque chose de différent de l'être auquel elle appartient ; l'action est la manière d'être, produite immédiatement par l'être à qui elle appartient. L'action est la condition immédiate de la distinction du sujet et de l'objet de la connaissance : c'est cette action qui permet la *perception*, alors que la passion renvoie au contraire à la *sensation*¹⁸⁸. Cet effort s'accomplit d'abord dans le tact, mais dès que la résistance s'évanouit, rien ne réfléchit plus sur lui-même le principe de l'action¹⁸⁹. Plus on s'élève du sens du goût et de l'odorat à l'ouïe et à la vision (avec le tact comme moyen terme entre l'action et la passion), plus on passe de la sensation à la perception – « la perception, c'est-à-dire le mouvement, l'activité, la liberté [...] ». La sphère de la conscience se développe parallèlement avec celle de l'action¹⁹⁰. Tout ce qui est dans la conscience distincte suppose le mouvement ; le mouvement étant dans le temps, le temps est la forme nécessaire de la conscience. Tout ce qui est dans la conscience est un changement ayant sa durée dans un sujet qui dure et ne change point. La continuité ou répétition de la passion l'affaiblit, la continuité ou répétition de l'action l'exalte et la fortifie : la sensation répétée finit par s'éteindre, le mouvement prolongé devient plus facile, plus rapide, plus assuré et la perception liée au mouvement devient plus claire, plus certaine, plus prompte. L'effort finit par disparaître dans le mouvement répété :

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 124.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 128.

disparaissent ainsi la fatigue et la peine ; de même dans la sensation, la répétition fait prédominer de plus en plus l'élément d'affection et de sentiment au profit du jugement.

En toutes circonstances, la continuité ou la durée, la répétition, affaiblissent la passivité et exaltent l'activité mais en produisant une activité spontanée sous-jacente : d'une part en s'effaçant la sensation devient un besoin ; d'autre part à mesure que l'effort s'efface et que l'action devient plus libre et plus prompte, elle devient une *tendance* qui prévient le commandement de la volonté¹⁹¹. C'est cette *activité passive* ou cette *passivité active* qui forme un élément original dans la pensée de Ravaisson : entre la passivité et l'activité il y a un moyen terme qui permet d'éviter une *autogenèse de la volonté*, péché habituel de l'idéalisme qui fait de l'esprit ce qui se présuppose soi-même et pose tout ce qui n'est pas lui. Il y a une façon d'être qui échappe à l'être de la nature au sens de la nature matérielle, sans être complètement assimilable à l'être produit par l'esprit et qui nous fait communiquer avec l'être au sens absolu. Répétition et continuité développent ainsi dans la sensibilité et l'activité « une sorte d'activité obscure qui prévient de plus en plus ici le vouloir, [dans le cas de l'activité] et là l'impression des objets extérieurs » [dans le cas de la sensation]¹⁹². On assiste alors à une détermination réciproque : ce qui est actif devient passif et inversement. Dans la sensibilité, la répétition produit la tendance à la persistance dans le même état : ainsi le bercement provoque le sommeil –mais le sommeil n'est causé que parce que le mouvement de bercer développe dans les organes des sens une activité obscure qui les monte au ton de la sensation, qui la détruit et en fait un besoin pour la sensibilité. C'est le développement progressif d'une activité interne qui explique l'affaiblissement progressif de la passivité. Inversement du côté de l'activité, le mouvement répété devient involontaire : ce n'est pas la volonté elle-même qui est concernée, mais c'est dans l'élément passif du mouvement lui-même que se développe peu à peu une activité secrète¹⁹³.

¹⁹¹ Ibid., p. 131.

¹⁹² Ibid., pp. 131.-132

¹⁹³ Ibid., p. 133.

La continuité ou la répétition abaissent la sensibilité et exaltent l'activité par

« le développement d'une spontanéité irréfléchie, qui pénètre et s'établit de plus en plus dans la passivité et l'organisation, en dehors, au-dessous de la région de la volonté, de la personnalité et de la conscience. [...] La loi de l'habitude ne s'explique que par le développement d'une Spontanéité passive et active tout à la fois, et également différente de la Fatalité mécanique, et de la Liberté réflexive »¹⁹⁴.

Le mouvement, en devenant une habitude, a beau sortir de la sphère de la volonté et de la réflexion, il n'échappe pas à l'intelligence au point de lui devenir étranger. Le mouvement répété est l'effet d'un penchant qui succède au vouloir et, dans ce penchant, la conscience reconnaît une tendance à la fin que la volonté se proposait. Dans le progrès de l'habitude la fin n'est plus séparée du mouvement, l'intervalle diminue de plus en plus. On retrouve ici à un niveau supérieur la même caractéristique de l'inorganique – la médiation de plus en plus courte entre la fin et le temps nécessaire à sa réalisation – seulement transposée ici au niveau du moi, elle prend un sens différent.

« Dans la réflexion et la volonté, la fin du mouvement est une idée, un idéal à accomplir, quelque chose qui doit être, qui peut être, et qui n'est pas encore. C'est une possibilité à réaliser. Mais à mesure que la fin se confond avec le mouvement, et le mouvement avec la tendance, la possibilité, l'idéal s'y réalise. *L'idée* devient *être*, l'être même et tout l'être du mouvement et de la tendance qu'elle détermine. L'habitude est de plus en plus une *idée substantielle*. L'intelligence obscure qui succède par l'habitude à la réflexion, cette intelligence immédiate où l'objet et le sujet sont confondus, c'est une intuition *réelle*, où se confondent le réel et l'idéal, l'être et la pensée.

Enfin, c'est de plus en plus hors de la sphère de la personnalité comme aussi hors de l'influence de l'organe central de la volonté, c'est dans les organes immédiats des mouvements que se forment les penchants qui font l'habitude et que s'en réalisent les idées ; et c'est de ces organes que ces

¹⁹⁴ Ibid., pp. 134-135.

penchants, ces idées deviennent de plus en plus la forme, la manière d'être, l'être même. La spontanéité du désir et de l'intuition se dissémine, en quelque sorte, en se développant, dans la multiplicité indéfinie de l'organisation.

Mais c'est par une suite de degrés imperceptibles que les penchants succèdent aux volontés. C'est aussi par une imperceptible dégradation que souvent ces penchants, nés de la coutume, se relâchent si elle vient à s'interrompre, et que les mouvements sortis du domaine de la volonté y rentrent avec le temps. Entre les deux états, la transition est insensible, la limite est partout et nulle part. La conscience se sent expirer avec la volonté, puis revivre avec elle, par une gradation et une dégradation continues ; et la conscience est la première, l'immédiate, l'unique mesure de la continuité »¹⁹⁵.

Les mouvements que l'habitude soustrait graduellement à la volonté ne sortent pas de la sphère de l'intelligence pour passer sous l'emprise du mécanisme aveugle. C'est la même force qui, sans rien perdre de son unité dans la personnalité, se multiplie sans se diviser, s'abaisse sans descendre et se résout en tendances, actes, se transforme dans le temps et se dissémine dans l'espace¹⁹⁶. La différence entre *l'habitude* et *l'instinct* n'est que graduelle, l'habitude approchant toujours plus de la sûreté, de la nécessité, de la spontanéité parfaite de l'instinct. L'habitude est le moyen terme mobile, sans cesse en déplacement, entre la volonté et la nature. C'est par l'habitude qu'on peut penser approximativement le rapport, incommensurable dans l'entendement, entre la nature et la volonté. En descendant graduellement des plus claires régions de la conscience, l'habitude porte avec elle la lumière dans les profondeurs et dans la sombre nuit de la nature. C'est une nature acquise, une *seconde nature* qui a sa raison dans la nature primitive mais qui seule l'explique à l'entendement¹⁹⁷. L'habitude transforme les mouvements volontaires en mouvements instinctifs, l'instinct étant ici le désir comme instinct primordial où le but de l'acte est confondu avec l'acte, l'idée avec la réalisation, la pensée avec l'élan de la spontanéité. L'effort conscient suppose la tendance antérieure,

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 136-137.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 138.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 139.

involontaire où le sujet ne se distingue pas encore de son objet¹⁹⁸. Le mouvement volontaire a donc son origine et sa source dans le désir, « instinct primordial, dans lequel le but de l'acte est confondu avec l'acte, l'idée avec la réalisation, la pensée avec l'élan de la spontanéité »¹⁹⁹ ou en d'autres termes la nature elle-même.

L'habitude est une véritable clef pour comprendre la nature :

« L'habitude ne devient nulle, ou du moins elle ne paraît le devenir que dans les fonctions les plus élémentaires de l'organisation. Mais jusqu'en ces abîmes qui semblent lui être interdits, les derniers et pâlisants rayons de la lumière qu'elle tire de la conscience éclairent, au plus profond de la nature, le mystère de l'identification de l'idéal et du réel, de la chose et de la pensée, et de tous les contraires que sépare l'entendement, confondus, dans un acte inexplicable d'intelligence et de désir »²⁰⁰.

Cette identité des contraires permet de penser le monde comme une totalité hiérarchisée et une série ordonnée allant de l'imparfait au parfait où chaque terme inférieur est la condition du terme supérieur²⁰¹. Dans l'homme comme terme et non principe de la série, l'habitude figure sous une forme successive ce que la nature réalise sous la forme d'un développement spatial des puissances de la nature²⁰². L'habitude rend compte de la totalité de la vie humaine, consciente et inconsciente, qu'il s'agisse du passage de l'instinct à la personnalité ou du mouvement inverse de dépersonnalisation du moi²⁰³. L'habitude permet enfin de comprendre le lien entre les formes les plus élémentaires de l'existence et les formes supérieures :

« La forme la plus élémentaire de l'existence, avec l'organisation la plus parfaite, c'est comme le dernier moment de l'habitude, réalisé et substantifié dans l'espace sous une figure sensible. L'analogie de

¹⁹⁸ Ibid., p. 141.

¹⁹⁹ Ibid., p. 142.

²⁰⁰ Ibid., pp. 144-145.

²⁰¹ Ibid., p. 146.

²⁰² Ibid., p. 147.

²⁰³ Ibid.

l'habitude en pénètre le secret et nous en livre le sens. Jusque dans la vie confuse et multiple du zoophyte, jusque dans la plante, jusque dans le cristal même, on peut donc suivre, à cette lumière, les derniers rayons de la pensée et de l'activité, se dispersant et se dissolvant sans s'éteindre, mais loin de toute réflexion possible, dans les vagues désirs des plus obscurs instincts.

Toute la suite des êtres n'est donc que la progression continue des puissances successives d'un seul et même principe, qui s'enveloppent les unes les autres dans la hiérarchie des formes de la vie, qui se développent en sens inverse dans le progrès de l'habitude. La limite inférieure est la nécessité, le Destin, si l'on veut, mais dans la spontanéité de la Nature ; la limite supérieure, la Liberté de l'entendement. L'habitude descend de l'une à l'autre ; elle rapproche ces contraires, et, en les rapprochant, elle en dévoile l'essence intime et la nécessaire connexion »²⁰⁴.

Au niveau de l'âme, la sensation correspond au sentiment et l'activité à l'activité spirituelle qui poursuit le bien et le mal. Ici aussi la répétition change en un besoin le sentiment qu'elle détruit et rend l'activité morale plus facile et plus assurée. Elle développe dans l'âme la disposition, le penchant et la tendance actuelle à l'action, comme dans les organes la tendance au mouvement. Au plaisir de la sensibilité passive, elle fait par degrés succéder le plaisir de l'action. L'habitude transforme peu à peu en penchant involontaire la volonté de l'action, c'est ainsi que se forme une *seconde nature*, les mœurs, lorsque la vertu cesse d'être une fatigue pour devenir un attrait, un plaisir²⁰⁵. Au sein même de l'âme on redécouvre donc comme limite où le progrès de l'habitude fait redescendre l'action « la spontanéité irréfléchie du désir, l'impersonnalité de la *nature* » qui est la substance, la source et l'origine première de l'action. Dans le monde moral, c'est la liberté qui se propose sa fin, se commande et exécute l'action, mais ce n'est ni la volonté ni l'entendement abstrait qui peuvent remuer les puissances de l'âme pour les pousser au bien²⁰⁶.

²⁰⁴ Ibid., pp. 148-149.

²⁰⁵ Ibid., pp. 150-151.

²⁰⁶ On reconnaît ici en filigrane une des thèses de la rationalité pratique aristotélicienne.

« C'est le bien lui-même, du moins l'idée du bien, qui descend dans ces profondeurs, y engendre et élève à soi l'amour. La Volonté ne fait que la forme de l'action ; la liberté irréfléchie de l'Amour en fait toute la substance, et l'amour ne se distingue plus de la contemplation de ce qu'il aime, ni la contemplation de son objet, c'est là le fonds, la base et le commencement nécessaire, c'est l'état de *nature*, dont toute volonté enveloppe et présuppose la spontanéité primordiale. La nature est toute dans le désir, le désir dans le bien qui l'attire. Ainsi se vérifie à la rigueur cette profonde parole d'un profond théologien : "La nature est la grâce prévenante". C'est Dieu en nous, Dieu caché par cela seul qu'il est trop au dedans, et dans ce fonds intime de nous-mêmes, où nous ne descendons pas »²⁰⁷.

Cette même loi de l'habitude vaut dans le domaine de la pensée abstraite : l'habitude est la condition de toute pensée distincte. L'idée distincte que cherche la réflexion suppose une idée irréfléchie et indistincte qui en soit l'occasion et la matière, d'où on parte, où on s'appuie. La pensée réfléchie suppose un état immédiat antérieur où l'idée n'est pas distinguée du sujet qui la pense et de la pensée. Ravaisson peut donc conclure que

« [l'habitude] reste au-dessous de l'activité pure, de l'aperception simple, unité, identité divine de la pensée et de l'être ; et elle a pour limite et fin dernière l'identité imparfaite de l'idéal et du réel, de l'être et de la pensée, dans la spontanéité de la nature. L'histoire de l'habitude représente le retour de la Liberté à la Nature, ou plutôt l'invasion du domaine de la liberté par la spontanéité naturelle »²⁰⁸.

La polarité entre Dieu et l'âme qui déconcertait Biran car elle menaçait de faire éclater la science de l'homme retrouve ici sa fonction heuristique à condition d'être pensée par rapport à la nature. Ni le terme de psychologie ni celui d'anthropologie ne suffisent pour éclairer ce mouvement qui permet au plus haut de communiquer avec le plus bas, avec cette pensée de *l'harmonie* qui trouvera son expression caractéristique dans ce qu'on pourrait appeler une *ontologie esthétique* où la beauté rivalise avec le concept

²⁰⁷ Ibid., pp. 152-153.

²⁰⁸ Ibid., p. 158.

chrétien de grâce pour rendre compte de la culmination de l'être dans l'esprit²⁰⁹. Cette référence à la beauté montre bien la distinction du spiritualisme français avec l'idéalisme allemand : la *beauté* n'est pas un seuil à franchir pour que la pensée puisse se retrouver elle-même après son objectivation sensible, ce n'est pas un paraître de l'Idée qui prépare une intelligence supérieure de l'intelligence, mais c'est pour Ravaisson la meilleure façon de nommer ce que la théologie appelle la grâce. Ainsi dans le rapport sur *La Philosophie en France au XIXe siècle* Ravaisson affirme que l'explication du beau se trouve dans la constitution de l'être et celle de l'être dans la force. Comprise dynamiquement au sens de Leibniz, la force renvoie à la tendance et à la volonté : la beauté exprime donc la volonté, et les différentes volontés s'avèrent être à leur tour être des manifestations partielles d'une cause, c'est-à-dire du bien suprême, de la bonté supérieure qui est amour²¹⁰. Ravaisson établit alors un parallèle entre les catégories esthétiques et les régions de l'être : se demandant ce qui distingue le beau du sublime, il avance que les « éléments primordiaux de la nature divine et humaine et qu'on retrouverait aussi dans la succession des grandes époques de l'histoire, c'est-à-dire (...) la triplicité de la puissance, de l'intelligence et de l'amour » peuvent correspondre aux « catégories esthétiques ». La correspondance ferait du sublime la puissance, cause de la grandeur, le beau serait l'intelligence, cause de l'ordre et l'amour le sublime supérieur, cause de la beauté divine. Ravaisson en conclut que dans ses principes l'esthétique s'identifiant à la morale, « elle devient la philosophie elle-même » :

« Si donc la beauté est le mobile de l'âme, et ce qui la fait aimer et vouloir, c'est-à-dire agir, c'est-à-dire vivre, c'est-à-dire être, puisque pour l'âme, puisque pour toute substance, être, vivre, agir, sont même chose, la beauté, et principalement la plus divine et plus parfaite, contient le secret du monde »²¹¹.

²⁰⁹ Ravaisson, *Testament philosophique*

²¹⁰ *La philosophie en France*, chap. 35, p. 245

²¹¹ *Ibid.*, p. 247.