Université Fédérale
Toulouse Midi-Pyrénées

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par

Guillaume LURSON

Le 12 septembre 2019

Ravaisson et le problème de la métaphysique

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :
ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par
Pierre MONTEBELLO et Paul Antoine MIQUEL

Jury

Mme Anne Devarieux, Rapporteure
M. Arnaud François, Rapporteur
Mme Alexandra Roux, Examinatrice
M. Pierre Montebello, Directeur de thèse
M. Paul Antoine Miquel, Co-directeur de thèse

Université de Toulouse Jean Jaurès

Ecole doctorale de philosophie

Thèse

Pour obtenir le grade de DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ TOULOUSE JEAN JAURÈS en PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue publiquement par

Guillaume Lurson

Ravaisson et le problème de la métaphysique

Sous la direction de Messieurs les Professeurs PIERRE MONTEBELLO et PAUL-ANTOINE MIQUEL

Devant un jury composé de :

Mme Anne DE VARIEUX, Maître de conférences à l'université de Caen Basse-Normandie
M. Arnaud FRANÇOIS, Maître de conférences à l'université de Poitiers
M. Paul-Antoine MIQUEL, Professeur à l'Université Toulouse Jean Jaurès
M. Pierre MONTEBELLO, Professeur à l'Université Toulouse Jean Jaurès
Mme Alexandra ROUX, Maître de conférences à l'université de Poitiers

Remerciements

Je remercie vivement Pierre Montebello pour ses encouragements, sa rigueur et sa bienveillance, et enfin pour sa confiance, qui ont été décisives quant à l'aboutissement de mon projet de recherche.

Je remercie l'école doctorale et le laboratoire ERRAPHIS pour leurs conseils et leur réactivité concernant les aspects matériels et administratifs de ma recherche.

Je remercie tous ceux et celles qui ont contribué à faire avancer ce travail par leurs relectures, leurs discussions, leur regard critique et bienveillant : Thibaut Barrier, Arnaud Baubérot, Frédéric Berland, Roger Bruyeron, Victor Gréhan, Mickaël Perre, Benjamin Sergent, Isabelle Vogtensperger.

Je remercie mes amis, mes proches, et ma famille, et particulièrement mes parents, pour tout.

« Il n'est pas nécessaire que celui

qui donne possède ce qu'il

donne »

Plotin

« Quelque tâche que j'entreprenne,

si je n'ai pas l'amour je ne suis rien »

Saint Paul

« l'indéfini nous épouvante,

l'infini nous rassure »

Ravaisson

« Nul ne réfléchit l'habitude »

Maine de Biran

« Habituons nous, en un mot,

à voir toutes choses *sub specie durationis »*

Bergson

Introduction

Après Descartes et le siècle des Lumières, il semblait évident de faire de la clarté le paradigme de toute pensée de l'être[1]. Qu'il s'agisse de lutter contre les idées obscures ou le fanatisme, la vérité était alors conçue sous la forme du savoir en son avènement lumineux. Or, c'est dans le renversement de ce primat, sous tendu par une certaine conception analytique de l'entendement, qu'il faut comprendre la philosophie de Ravaisson. Pour connaître l'essence de la pensée, nous devons, et tel sera le fil conducteur dès le *De l'habitude*, débuter dans et par *l'obscurité*. En rien entrave à la connaissance de l'être, elle en est la première de ses manifestations. L'obscurité est d'abord le fait de la pensée elle-même, l'opacité dans laquelle elle se meut originairement. Comment en penser alors le déploiement, si le *telos* de la pensée ne consiste pas en un savoir épiphanique ? L'obscurité n'est-elle pas d'abord le fait d'une résistance du monde ou d'une connaissance inexacte ? N'est-elle pas la trace d'une irréductible épaisseur de l'être, qui en interdit toute tentative d'appréhension ?

Mais le monde n'est en lui-même ni clair, ni obscur : chacune de ses déterminations est le produit d'une activité immense qui le précède, activité d'ordre spirituel. Pourquoi rendre alors problématique le rapport du sujet et de l'objet, si, de droit, rien ne s'oppose à leur coïncidence ? Pour Ravaisson, l'identité de la pensée et de l'être est un postulat qui ne sera jamais discuté, étant la seule condition en vue d'une « orientation » au sein de l'obscurité[2]. Cette fidélité à la pensée, ainsi que la foi en sa puissance, est ce que l'on peut nommer, avec Ravaisson, le « spiritualisme ». Il ne s'agit ni d'une doctrine, ni d'une école, mais d'une *tendance* de l'esprit et d'une *méthode*. Lorsque l'avenir de la philosophie sera pensé dans un « réalisme ou positivisme spiritualiste[3] », il faudra y voir le vœu d'une union des écoles philosophiques divergentes. Si le positivisme d'Auguste Comte est largement critiqué en tant que « nouveau matérialisme[4] », il faut souligner qu'il n'y a aucune fatalité dans cette tendance, puisque cette doctrine peut se trouver « plus ou moins empreinte de

[1] Sur cette question, voir Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966, chap. I.

[2] A la manière dont Kant reconnaissait la nécessité, pour la raison « de s'orienter par son seul besoin propre dans la pensée, dans l'espace incommensurable et, pour nous, empli d'une nuit épaisse, du suprasensible. » (*Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, trad. J.-F. Poirier, F. Proust, Paris, GF, 2006, p. 60).

[3] *La philosophie en France au XIX^e^ siècle* [1868], in *De l'habitude, La philosophie en France au XIX^e^ siècle*, Paris, Fayard, 1984, p. 313. Abrégé désormais R, avec le numéro de la page.

[4] R, 288.

spiritualisme[5] ». La définition du spiritualisme se trouve formulée à cette occasion, en tant qu'il est indissociable d'une appréhension synoptique de l'histoire de la philosophie :

> A bien des signes, il est donc permis de de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend de lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre dérive et dépend, et qui n'est autre que son action[6].

D'où vient alors que la pensée ait été aveugle à cette obscure clarté qui s'est répandue dans tous les courants philosophiques ? Pourquoi reste-t-elle, en outre, aveugle autant à son passé qu'à son avenir ? Ravaisson se garde d'essentialiser l'histoire de la philosophie en y voyant la lutte d'éternelles idées : il la conçoit plutôt comme un ensemble de *tendances* plus ou moins vivaces. Le spiritualisme, à titre de tendance, obéit à une nécessité : *celle, intérieure, de la pensée*. Pourquoi devrait-il alors triompher, s'il n'est que l'une des multiples modalités du penser ? Il faut d'abord rectifier l'image que l'on se fait de celui-ci, en tant qu'elle est lourde de présupposés[7]. Le spiritualisme consiste non pas à soumettre la pensée à l'extériorité et à tenir celle-ci pour constitutive de notre rapport à l'être, mais à comprendre la nécessité intérieure qui la presse (dans le sens d'une poussée comme d'une urgence). Il s'agit donc de déterminer quelle modalité de la pensée permettra d'en saisir le principe, soit de se demander à quelles conditions la pensée peut se penser elle-même, et peut se réaliser par le fait de son activité propre. Pour détruire les fausses images de la pensée, il faut commencer par refuser toute objectivation comme toute réification de son essence.

D'où vient que la nécessité intérieure du penser ait été envisagée sous la forme de l'objectivité ? Et si cette dernière est égarement et recouvrement de l'exigence qui constitue la nécessité véritable, à quoi la nécessité du penser a-t-elle été historiquement référée ? Il existe trois manières philosophiques de répondre à cette question : 1/ au sujet lui-même 2/ à une transcendance extérieure à l'esprit 3/ au monde. L'horizon de la philosophie ravaissonienne doit cependant se comprendre dans l'élucidation d'une triple critique, symétrique aux trois possibilités envisagées ci-dessus. Ces possibilités prennent respectivement la forme de trois métaphysiques négatives, correspondant à chacune des conditions extrinsèques du penser : 1/ *une métaphysique du sujet* 2/

[5] *Ibid*., p. 289.
[6] R, 313.
[7] Au sens où l'entend Deleuze lorsqu'il écrit que « la pensée conceptuelle philosophique a pour présupposé implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l'élément pur du sens commun. » (*Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 172).

une métaphysique de la finitude 3/ *une métaphysique de la substance*. Ces trois métaphysiques peuvent être regroupées sous le terme de « métaphysiques de la séparation » en ce qu'elles ont de commun de poser l'être comme principiellement séparé de la pensée. Par-là même, elles le tiennent pour extérieur et rendent la pensée impuissante à se saisir de ce qui constitue son propre fonds.

La critique de la *séparation* n'est pas une nouveauté de la philosophie ravaissonienne, puisqu'elle désignait déjà, chez Aristote, le principe d'une rupture avec la philosophie platonicienne[8]. Néanmoins, la reprise par Ravaisson de cette question donne lieu à l'élaboration d'une métaphysique qui ne consiste pas dans la répétition de la philosophie du stagirite, puisqu'il s'agira, bien plus, de ressaisir l'« Aristotélisme dans sa profonde unité comme un moment nécessaire de la pensée universelle. » (DMA, 212). Ce moment, s'il est nécessaire, n'est pas encore celui du dévoilement de la nécessité que recherche Ravaisson. Tel est le constat qui s'inaugure dès les premiers travaux de celui-ci : Aristote nous a libérés de la transcendance platonicienne, mais il a reconduit le postulat de la séparation sous la forme d'une différence insurmontable entre l'acte pur et l'étant. Au-delà d'Aristote, la métaphysique de la séparation, en la triplicité de sa structure, doit être diagnostiquée comme le symptôme d'un oubli de l'unité première de la pensée et de l'être[9].

1/ La *métaphysique du sujet* se constitue dès que celui-ci est posé comme substrat porteur de ses affections, et que l'homme est pensé comme étant incarnant le sujet par excellence. Par ce geste, elle pose la subjectivité comme fondatrice d'un savoir en première personne. Cependant, et contre Descartes, la clarté du cogito n'est pour Ravaisson qu'un mode de la pensée qui émerge au sein de l'obscurité. En ce sens, sa philosophie refuse l'absolutisation du moi, tout comme la possibilité de la claire représentation de lui-même et de ses idées. L'on ne peut donc suivre Dominique Janicaud, qui écrivait sur ce point :

> Méthodologiquement nécessaire, le *cogito* est-il ontologiquement fondateur ? Ravaisson, selon nous, n'est pas loin de le penser, quoiqu'il ne l'affirme pas formellement. Nous nous trouvons donc en présence d'une philosophie cartésienne qui ne tire pas toutes les conséquences possibles de son

[8] Voir par exemple *Métaphysique*, deux tomes, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000-2003, A, 6, 987b 5-20, ou *Métaphysique* M, 1076a 8- 1086a 18. Sur la question plus générale de la séparation en tant que *chorismos*, voir Jean François Pradeau (dir.), *Platon et les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001.

[9] Ce point étant abordé d'une manière très différente de Heidegger, puisqu'il ne s'agira pas d'en rendre la métaphysique responsable.

> cartésianisme, parce que son refus de l'idéalisme et son attachement à l'aristotélisme bloquent les virtualités que nous avons indiquées[10].

Contrairement à ce qu'affirme Janicaud, nous n'avons pas affaire à un *cartésianisme manqué*, mais bien à un *cartésianisme renversé*, qui fait de la clarté le mode du penser propre à la conscience, non à l'esprit. Le sujet conscient ne peut se constituer que dans et par l'opposition de soi à soi, et de soi à l'objet. Il est un *rapport*, non une *chose* : « la conscience a pour forme éminente l'opposition idéale de son objet (non moi) et de son sujet (moi) dans la volonté[11] ». Opposition « idéale », qui n'a donc rien de réel, et qui a son lieu dans la volonté, c'est-à-dire sous la forme d'une activité réfléchie. Mais le « moi » n'est pas plus saisissable dans la représentation que dans la réflexion, sinon à titre de forme vide. A ce titre, Ravaisson doit être intégré à une tradition philosophique qui dé-subjective le moi, et qui reconnaît l'impossibilité foncière d'une connaissance de soi[12].

L'anticartésianisme de Ravaisson est affirmé dès le travail sur la métaphysique d'Aristote, lorsqu'il qualifie le cogito d' « enthymème », en y voyant le surgissement d'un principe d'identité impersonnel. Ainsi « Il se peut que ce sujet ce soit moi, mais je ne puis le savoir, je n'ai obtenu qu'un moi possible et non un moi réel[13] ». Il faudra accorder à Leibniz le mérite de « tirer la philosophie de cet abîme » (DMA, 205), en reconnaissant l'activité prévenante d'une pensée totale[14]. Cet enracinement du sujet dans l'agir conduira Ravaisson à voir au sein du sujet une force qui en sous-tend le dynamisme. Ainsi, le cogito renversé se pose contre l'idée que le sujet est une substance en

---

[10] Dominique Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique*, Paris, Vrin, 1997, p. 90. Abrégé désormais Janicaud, avec le numéro de la page.

[11] *Philosophie contemporaine*, à propos des *Fragments de Philosophie par M. Hamilton, traduits de l'anglais par M. Louis Peisse*, in *Revue des deux mondes*, novembre 1840, tome 24, quatrième série, p. 426. Abrégé désormais PC, avec le numéro de la page.

[12] Contre une certaine interprétation heideggérienne de l'histoire de la philosophie qui ferait de la subjectité ou de la subjectivité l'essence du moi. L'examen de la philosophie médiévale par Olivier Boulnois tend ainsi à relativiser la portée de la généalogie qu'opère Heidegger (*Être et représentation*, Paris, PUF, 1999, chap. IV surtout).

[13] *De la métaphysique d'Aristote* [1833], in Belay Raymond et Marin Claire (textes réunis par), *De la nature à l'esprit, Etudes sur la philosophie française du XIX^e^ siècle*, Paris, ENS Edition, 2001, p. 205. Abrégé désormais DMA, avec le numéro de la page.

[14] Par la notion de « prévenance », nous désignons l'exercice de la pensée totale, soit de l'esprit, qui donne sans assigner ni ordonner chaque pensée particulière. Si l'essence ne gouverne pas le développement effectif de l'existence singulière, il n'en reste pas moins que celle-ci obéit à une loi harmonique et universelle (Voir *infra*, IV, 2). A notre sens, Janicaud a manqué la modalité de cette relation essentielle entre l'être et l'étant : il n'y a là aucune trace d'« idéalisme spéculatif » (Janicaud, 83), ou de « principe de rationalité universelle » (*Ibid*., p. 87). La modalité de cette relation se rapprocherait, à la rigueur, du principe de raison suffisante leibnizien, mais avec suffisamment de réserves pour que l'on ne puisse les identifier (voir *infra*, I, 6 ; IV, 2 ; Conclusion). La prévenance désigne la *relation d'enveloppement* par laquelle chaque étant se trouve lié de manière *immanente* à la totalité, de manière à ce que l'existence individuelle reste libre dans la position des fins qu'elle se donne, bien qu'elle se meuve grâce à l'apparence du bien. L'on verra que la prévenance se décline sous la forme de la grâce (*infra*, III, 2), « La nature et la grâce, le problème de la liberté »), du sacrifice (*infra*, III, 4) « Conclusion : le problème de la matière et l'ontologie sacrificielle », ou encore de la générosité (*infra*, IV, 3), « La générosité ravaissonienne ».

un sens réaliste comme idéaliste : il ne peut se définir ni comme substrat, ni comme forme pure de l'aperception. Après Maine de Biran, le cogito ravaissonien se fondera sur un *je veux, donc je pense*, c'est-à-dire sur une relation dont l'équilibre métastable n'est jamais assuré définitivement[15]. Toutefois, Ravaisson engagera une discussion critique à propos de Biran, auquel il reproche de ne pas aller jusqu'à l'absolu, en se limitant aux « effets » de l'habitude[16]. La méthode de l'habitude montrera notamment que le sujet, avant même d'être volonté, est *désir* :

> 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 pas 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 tel dans la volonté.[17]

Si le sujet agit « par l'être et dans l'être », c'est parce qu'en lui se découvre un principe antérieur, un absolu qui le rend possible dans son auto-position subjective. Ainsi, la condition transcendantale de l'émergence du moi est la totalité à partir de laquelle il s'auto-constitue. Les conséquences de la *métaphysique du sujet* ne se réduisent pas au plan spéculatif : elles concernent aussi le domaine de la pratique, et de l'action morale. L'idée selon laquelle celui-ci se définirait essentiellement par son autonomie conduit à *l'égoïsme* sur le plan pratique. Faire du sujet une substance séparée et autonome revient en effet à l'isoler du tout dans lequel il est enveloppé, l'humanisme devant alors être tenu pour une croyance qui entraîne le rabattement du sens de l'être sur un étant spécifique. Le sujet de la pensée n'est pas une substance, mais plus encore, Ravaisson semble proche de la noétique d'Averroès en n'accordant pas même l'idée que ce soit l'homme qui pense[18]. S'il ignore la position de ce problème en termes d'intellect matériel et d'intellect agent, il n'en affirme pas moins qu'

> Avant toute pensée particulière, on est obligé de supposer une pensée constante, sans commencement comme sans fin, qui est comme une chaîne sur laquelle se déploie la trame des pensées accidentelles.[19]

[15] Voir notamment l'*Essai sur les fondements de la psychologie* sur cette question.
[16] Maine de Biran, « Deuxième mémoire sur l'influence de l'habitude », in *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1987, Tome II, p. 131. Voir PC, 424-425.
[17] PC, 425.
[18] Le « sujet » baigne ainsi dans un « espace potentiel » au sens où l'analyse J.-B. Brenet, dans *Je fantasme, Averroès et l'espace potentiel*, Lagrasse, Verdier, 2017. Sur la question de l'espace a-topique originel dans lequel se déploie la pensée, voir *infra*, IV, 2.
[19] T, 64.

Qui pense alors en moi, si ce n'est moi ? Comment peut-on affirmer que la pensée n'est pas mon acte, et que chacun de mes actes singuliers de pensée ne peut s'en approprier la puissance ? Cette relativisation du moi, qui s'opère sur le plan noétique comme sur le plan pratique, semble postulée à titre d'*obligation*. La pensée « constante », soit l'esprit, n'est pas un horizon transcendant à chaque pensée particulière : elle est le fonds originaire, pure puissance du penser, qui irrigue de manière immanente tous les étants. L'«obligation » métaphysique qui préside à cette décision repose sur une double imperfection relative à la métaphysique du sujet. La première consiste en ce que celle-ci disjoint les étants en les enfermant dans la particularité de leurs pensées individuelles – hypothèse monadique. La seconde repose sur la dévaluation des pensées individuelles par leur subordination à un principe transcendant. Ravaisson ne penche-t-il pas vers cette seconde imperfection, en admettant que les pensées « accidentelles » se trament sur la pensée constante ? Il reconnaît cependant qu'il s'agit là du « fond de vie qui ne nous manque jamais, et saurait jamais venir à nous manquer[20]. ». De cette vie spirituelle immense, nous ne saurions manquer : la plénitude est première, le retrait toujours second. D'où vient alors que les pensées individuelles se détachent de ce fonds commun et infini ? Pour résister à la métaphysique du sujet, il faut opérer la généalogie de la restriction du penser, en refusant de prendre comme valant de droit ce qui est un advenu de fait. Cette généalogie doit, par la même occasion, dévoiler la totalité dans laquelle nous nous trouvons et qui rend possible la pensée individuelle.

2/ La *métaphysique de la finitude* se constitue dès que l'accès à l'absolu nous est, de droit, refusé. Plus encore, elle prend place dans un dispositif qui désigne un certain étant comme éminence d'être. La stratégie de la métaphysique de la finitude se décline doublement.

D'une part, en construisant une philosophie qui tient pour constitutives du rapport à l'être les limites de la raison, elle fait de l'impuissance de celle-ci la condition de toute pensée. Celle-ci reste alors prisonnière des apories auxquelles la philosophie kantienne l'avait notamment menée[21], et se trouve vouée alors à son imminente destruction. Sur ce plan, la métaphysique de la finitude se confond, selon Ravaisson, avec la suppression de la métaphysique elle-même[22]. En rien modalité propre de l'esprit, la finitude est le fait de l'entendement, qui est substitué à une connaissance totale de la réalité. Ravaisson écrit ainsi « Dans le système de Kant, l'être est l'image décevante de la forme vide

[20] *Testament philosophique* [1901], Paris, Boivin et Cie, 1933, p. 64. Abrégé désormais T, avec le numéro de la page.
[21] Kant, *Critique de la raison pure*, dialectique transcendantale, trad. Alexandre J.-L. Delmarre, F. Marty, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1985.
[22] Voir notamment l'article « Métaphysique et morale » sur cette question.

qu'on appelle le Temps, et c'est le rêve de l'intelligence que de prendre ce néant pour une chose. » (PC, 412). L'entendement rêve l'être au lieu de s'en saisir, car il cherche avant tout à poser les conditions transcendantales de l'objectivité. Ainsi, le temps et l'espace comme formes pures de l'intuition sensible sont le lieu de la vacuité : ils divisent l'unité du réel en le fragmentant et en niant la continuité de la nature. Kant inaugure un « nouveau scepticisme[23] ». Dans la philosophie transcendantale, le sujet n'est qu'« une forme de plus enserrant d'autres formes[24] ». En conséquence, il réduit ce que nous pouvons savoir « à des combinaisons d'imaginations. La nature, l'âme, Dieu, se résolvaient en une pure fantasmagorie » (RPVC, 342). La philosophie, « s'attachant aux objets de la pensée plus qu'à la pensée elle-même » (RPVC, 342), en nie directement la puissance : l'entendement apparait alors comme la faculté qui arrête et réifie le dynamisme du penser.

Mais, plus grave encore, la métaphysique de la finitude a trouvé refuge dans un étant qu'elle tient pour le lieu de la claire connaissance et de l'existence achevée. En cherchant à échapper à l'opposition du phénomène et de la chose en soi, elle a hypostasié l'acte d'être en « Dieu ». Ce point semble avoir échappé à Dominique Janicaud, qui n'interroge pas suffisamment l'écart de la philosophie de Ravaisson d'avec celle d'Aristote, lorsqu'il écrit par exemple que « Le monde physique vibre ainsi pour la Forme parfaite, le Premier Moteur, modèle universel. » (Janicaud, 83). La « Forme parfaite » hypostasiée, c'est la relation de prévenance qui se trouve alors interdite, en rendant impossible la communication de l'être et de l'étant. Cette structure séparative de la métaphysique correspond à ce qu'Heidegger a nommé l'onto-théo-logie[25]. Partant de ce que le fondement de la connaissance réside dans la limitation intrinsèque de nos facultés[26], la métaphysique de la finitude hypostasie la possibilité d'une totalité noétique et substantielle en un étant qui concentre le sens ultime de l'être. Cette opération installe le sujet mondain dans une différence insurmontable, et le jette dans la contingence d'une existence à jamais inadéquate. En défaut vis-à-vis de l'être, il reste en dette, tandis que l'acte suprême d'exister lui échappe. La polarisation théologique de la métaphysique de la finitude manifeste donc l'échec d'une science de l'être en tant qu'être[27], qui a du scinder son objet pour se constituer. En perdant ainsi l'unité de la métaphysique à titre de

[23] *Rapport sur le Concours pour le prix Victor Cousin : « Le scepticisme dans l'antiquité »* [1885], in *De l'habitude, La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1984, p. 342. Abrégé désormais RPVC, avec le numéro de la page.
[24] *Ibid*.
[25] Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, trad. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau, A. de Wahlens, Paris, Tel Gallimard, 1968, p. 40.
[26] Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Tel Gallimard, 1953, p. 86-95.
[27] Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 487.

philosophie première, c'est l'avenir d'une *philosophia perennis* qui se trouve interdit. Pourtant, Ravaisson est plus hésitant sur ce point, puisque la fin du *De l'habitude* semble installer l'étant dans la séparation, après avoir montré que l'habitude réalise, pour nous, la coïncidence obscure de l'être et de la pensée :

> L'habitude est donc renfermée dans la région de la contrariété et du mouvement. Elle 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.[28]

Dès la publication de sa thèse, Ravaisson remarque donc que l'activité pure, soit la forme la plus aboutie de l'existence, nous échappe. L'effort philosophique du spiritualisme consistera à suturer, autant qu'il le peut, la distance qui reconduit la séparation. Il n'en reste pas moins que la philosophie ravaissonienne aura toujours à faire avec la récurrence d'une dualité qui menace l'unité de la métaphysique[29]. L'enjeu n'est pas tant de la tenir pour indépassable que de traquer les différentes manières de procéder à la réification de l'être en le stabilisant dans un étant spécifique. A ce titre, la doctrine qui affirme le primat de l'essence sur l'existence est un obstacle à surmonter[30].

L'on voit ainsi que la métaphysique de la finitude se constitue par la subordination de l'être à l'essence, que celle-ci soit inconnue, ou qu'elle prenne la forme d'un étant spécifique. Or, il faut reconnaître que l'étant est lié à une « essence élastique qui se détend et se retend, se disperse et se concentre » (T, 120). Il ne s'agit pas en effet d'affirmer le caractère extatique de l'existence, ou la prééminence d'un libre arbitre délié à l'égard de la prévenance de l'esprit : chaque étant vit dans l'horizon d'une loi qui le soutient. La distance qu'il entretient vis-à-vis de l'essence est de l'ordre de l'homéostasie, et en ce sens, chaque manière d'être exprime l'être de manière vraie et singulière. Subordonner l'être à l'essence, chosifier l'existence, sont des opérations eïdolâtriques qui sont le propre de l'entendement. A ce titre, la noétique ravaissonienne ouvre la possibilité d'une conversion[31] vers la puissance première, sans que celle-là ne puisse s'achever en une intuition lumineuse. Contre la métaphysique de la finitude, c'est l'existence de l'infini dans le fini qu'il s'agit de reconnaître. Si avec Pascal, il s'agit de dire que « l'indéfini nous épouvante », et que « l'infini nous

[28] *De l'habitude* [1838], in *De l'habitude. Métaphysique et morale*, Paris, PUF, 1999, p. 158. Abrégé désormais H, avec le numéro de la page.
[29] Voir *infra*, Conclusion.
[30] Sur cette question, voir par exemple Pierre Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2009, p. 11.
[31] Au sens de l'*epistrophè* plotinienne, à condition de la tenir pour un mouvement immanent de l'esprit vers lui-même, sans que la pensée s'excède en cet acte. Sur le rapport à Plotin, voir infra, II, 2, « L'ambiguïté du rapport au néoplatonisme et la puissance du premier principe ».

rassure[32] », c'est en raison de l'enjeu éthique qui est présupposé. La métaphysique de la finitude est une philosophie tragique, parce qu'elle installe la distance comme mode d'existence. Ravaisson se dégage ainsi d'une analyse de l'étant humain tel qu'il serait toujours déjà mû par un sentiment de déréliction ou d'angoisse[33].

La métaphysique de la finitude est donc une philosophie de la différence entre l'être et l'étant, et en ce sens, elle recouvre l'unité qui en ordonne secrètement la structure. D'où vient que nous ayons consenti à la différence, en oubliant l'unité qui est la condition transcendantale de la métaphysique authentiquement comprise ? Il faut ainsi nous demander pour quelles raisons nous sommes incapables de voir que

> sous les désordres et les antagonismes qui agitent cette surface où se passent les phénomènes, au fond, dans l'essentielle et l'éternelle vérité, tout est grâce, amour et harmonie[34].

Si tout est originairement lié et uni dans le réel, et si aucune distance de droit ne s'instaure entre l'être et l'étant, alors il faudra dégager les différents modes de la pensée qui permettent d'appréhender leur entrelacement. L'analogie[35], le pressentiment, ou l'expérience esthétique seront ainsi chez Ravaisson des modes approchés, mais expressifs, de la relation d'enveloppement qualifiant le rapport de la partie au tout.

En outre, la métaphysique authentiquement comprise devra se délivrer de son assignation au « suprasensible », en tant qu' « au-delà » de la *physis*. La *physis* n'est pas plus l'en-deçà de l'intelligible que celui-ci n'est la vérité du sensible. D'où la nécessaire requalification des modes de la pensée, ainsi que des étants, qui étaient les détenteurs de cette vérité supra-physique : l'idée ne peut être une force auto-motrice séparée du réelle, de même que Dieu ne peut être tenu pour l'être en tant qu'être régnant au-delà du sensible[36]. C'est bien plutôt la rectification de son contenu qu'il faut faire advenir, en dévoilant la puissance libérale et infinie qu'il contient. Dieu, ou l'Amour, comme puissance productive de toute chose, traverse de manière immanente les étants en leur

[32] *La philosophie de Pascal* [1888], Paris, éditions du Sandre, 2011, p. 52, Abrégé désormais PP, avec le numéro de la page.
[33] L'expérience de la relativité du moi par rapport au tout n'ouvre pas celle du néant comme horizon d'être : sur ce point, Ravaisson se distingue d'une certaine tradition théologique et humaniste.
[34] R, 320.
[35] Laquelle, contre une opinion traditionnellement reçue sur la question, ne reconduit pas nécessairement à la structure onto-théo-logique de la métaphysique. Voir par exemple Jean François Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, p. 29.
[36] Sur ce point, une différence radicale se fait avec Nietzsche : si pour celui-ci la mort de Dieu manifeste l'épuisement de la métaphysique traditionnelle, Ravaisson réintègrera Dieu dans l'échelle des étants après l'avoir destitué de sa transcendance. Voir aussi Heidegger, « Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Tel Gallimard, 1962, p. 261.

donnant l'être. La métaphysique de la finitude fait de Dieu l'envers du monde, en limitant la puissance du premier, puisqu'elle cherche à l'enclore en une forme, ou un acte parfait, mais immobile et solitaire. Par-là même, elle voile la donation infinie de l'être par le premier principe, et donc la nature véritable de la relation du tout à ses parties.

- *La métaphysique de la substance* procède de la réification de l'être par l'entendement, qui pose celle-ci comme la condition transcendantale, mais aussi réelle, de l'ontologie. Depuis Aristote, la question de l'être a en effet été rabattue sur celle de la substance, qui en désigne le premier de ses sens[37]. Mais ce faisant, la dichotomie du sujet et de l'objet se trouve reconduite, puisque selon Ravaisson

> la substance, c'est le terme auquel la raison rapporte, sans le percevoir directement, toute manifestation réelle, c'est un x mystérieux, qui recule dans une profondeur inaccessible à l'intuition[38].

La substance, comme condition logique et ontologique du discours catégorial, échappe à l'identité de l'être et de la pensée. Si ce passage semble kantien, il faut cependant insister sur la voie ouverte par Aristote, que Ravaisson tire dans le sens d'une philosophie de l'activité. La substance n'est pas tant *hypokaimenon* qu'*energeia* : il faut penser le réel dans son caractère dynamique de composition d'être. En adoptant une perspective réifiante sur la question de la substance, on aboutit à « une idée incomplète, et qui serait à des attributs ce que le corps est à un vêtement dont on peut se dépouiller. » (T, 157). Mais derrière l'abstraction de la substance se cache un ennemi plus redoutable, qui est le *dualisme métaphysique*[39], et qui disjoint pensée et matière. Il faudra montrer au contraire que matière et esprit ne sont que les deux pointes extrêmes d'une unique puissance d'être. Le dualisme est, à ce titre, une tendance de la pensée qui décompose et atomise la continuité du réel. Ravaisson, bien qu'il cherche à combattre le fatalisme spinozisme, hésitera cependant à adhérer à la théorie d'une substance unique :

> qu'il y ait plusieurs substances se suffisant à elles-mêmes (et c'est sur quoi il faut suivre Spinoza), c'est ce que l'on ne saurait concevoir. Un corps peut être séparé

[37] *Métaphysique*, Z, 1, 1028a10.
[38] DMA, 205.
[39] Sur cette question, Ravaisson se rapproche de Nietzsche, qui caractérise la métaphysique comme une pensée dualiste. Voir par exemple Patrick Woltling, *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*, Paris, Champs Flammarion, 2008, p. 68.

> d'un autre. L'espace et le temps sont les moyens de division. Mais qu'est-ce qui séparerait deux substances ?
>
> Donc, comme l'a dit Spinoza, une seule substance, ce qui n'empêche pas qu'elle ne diffère en ses modes[40]

Si Leibniz est le plus souvent suivi, il faut néanmoins refuser le monadisme qui disperse l'unicité de la substance. Ravaisson, bien qu'il reste fidèle à l'exigence d'unité de la métaphysique, doit cependant admettre la différence comme singularisation intensive de puissance. Aux accidents, il faut donc préférer les modes, qui ne sauraient se disjoindre de la substance qu'ils expriment. Afin de surmonter la métaphysique de la substance, Ravaisson introduit un schème hénologique dans l'ontologie qu'il constitue, et unifie le sens de l'être par la catégorie de l'activité.

Concernant le premier point, Ravaisson reprend en effet, dans le *De l'habitude*, l'idée selon laquelle l'unité fait la réalité de l'être. En ce sens, l'être et l'Un ne sont pas seulement convertibles[41] : « Pour constituer une existence réelle, où l'habitude puisse prendre racine, il faut une unité réelle » (H, 108). L'approche hénologique évite alors les tensions de la *Métaphysique* d'Aristote, écartelée entre une régionalisation de l'être (ontologie) et la question d'une éminence de celui-ci (théologie). L'unité de l'être prévalant sur son équivocité, Ravaisson peut ainsi constituer une échelle continue des différentes étants sans fractionner le réel. Toutefois, il entretient une certaine méfiance à l'égard du néo-platonisme, qui fait de l'Un un pur néant que l'on saisirait par une intuition extatique[42]. Destituant le primat de la substance, il s'agira alors d'établir la vérité de la puissance d'être et des modes de développement de celle-ci. Cependant, si nous n'avons pas affaire à une « philosophie de la nature[43] », il faudra se demander si ce n'est pas à une extension de celle-ci que Ravaisson va procéder. Pour sortir de la métaphysique de la substance, et donc du réalisme naturaliste, il faut montrer le perpétuel *excès* de la nature sur elle-même. Elle ne se réduit pas en effet au mouvement divisant et à la contrariété qui lui sont traditionnellement assignées. Il faut ainsi que l'être « se sorte lui-même du repos et de l'indifférence, que sa virtualité devienne *vertu*, son action *énergie* » (DMA, 206). Entre la puissance et l'acte se trouvent la force et l'effort, qui assurent la substantialité de l'étant. La catégorie aristotélicienne de l'*hexis* permet en ce sens de concevoir le caractère intermédiaire et hyperphysique de l'étant dans sa plénitude ontologique. Le progrès de l'être est à

[40] T, 158.

[41] *Métaphysique*, Γ, 2, 1003b20. Ils ne sont pas convertibles à titre d'unité focale de signification.

[42] Sur ce point, Pierre Aubenque remarque que « rien ne distingue Plotin de l'onto-théologie classique, si ce n'est une conception moins statique de l'être premier et un hommage moins distrait rendu à sa transcendance. » (*Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, *op. cit*., p. 38). Voir *infra*, II, 1, « L'ambiguïté du rapport au néoplatonisme et la puissance du premier principe ».

[43] Comme le souligne Jacques Billard dans son introduction au *De l'habitude*, *op. cit*., p. 21.

comprendre alors dans le sens d'une intensification de sa propre activité. Dès lors que le mouvement possède une consistance ontologique qui ne se subordonne plus à l'actualité pure, on peut penser une « échelle » (DMA, 207) des étants suivant les degrés de cette intensification.

Cette échelle ne peut se constituer que par la réduction d'une pluralité des sens de l'être. Plus que la substance, c'est l'activité qui doit être tenue pour l'équivalent du *pros hen* qu'évoquait Aristote en *Métaphysique*, Γ, 2. Mais il ne s'agit pas seulement d'une visée grammaticale, ou d'une unité focale de signification : il faut penser chaque étant comme modulant une activité unique et universelle, qui ne peut s'auto-constituer selon des ontologies régionales séparées les unes des autres. Ravaisson lit ainsi la philosophie d'Aristote dans le sens d'un anti-réalisme : « substance et énergie sont même chose » (PP, 28). En ce sens, l'univocité de la catégorie d'activité permet d'échapper au dualisme métaphysique, ou au pluralisme existentiel[44]. Il ne s'agit pas tant de redéfinir les conditions d'un discours sur l'être que de fonder l'existence de chaque étant sur le partage d'une loi commune. Or, « La loi universelle, le caractère fondamental de l'être, est la tendance à persister dans sa manière d'être » (H, 107). Cette affirmation de Ravaisson n'est pas relative à un étant spécifique : elle dessine les contours d'une ontologie générale qui n'a de sens que si elle est référée à une puissance antérieure et traversant tous les étants. Ceux-ci doivent alors être compris comme les variations qualitatives d'une puissance dynamique et universelle.

Métaphysique du sujet, de la finitude, et de la substance, sont liées en ce qu'elles convergent pour constituer la *triple structure de la métaphysique de la séparation*. En leurs principes, elles assurent la négation de l'unité de la métaphysique authentique, en tant que celle-ci doit garantir la coïncidence de l'être et de la pensée. Toutefois, c'est ici que surgit la difficulté principale à laquelle Ravaisson va se confronter. Ce que l'on nomme « métaphysique » est-il le résultat de l'impuissance de la pensée, ou l'à-venir de celle-ci ? La métaphysique semble avoir été recouverte par la *Métaphysique* d'Aristote, qui a légué la séparation comme la « croix » de toute philosophie. Comment s'assurer alors que ces deux problèmes sont indépendants, et que le second n'a pas définitivement oblitéré le premier ? Comment garantir en outre que le problème de la métaphysique puisse être posé hors des termes de la métaphysique de la séparation ? Comment s'assurer, enfin, que le séparé ne constitue pas l'objet même de *toute* métaphysique ?

[44] Deleuze dégage une conception de l'univocité qui peut s'appliquer à la philosophie de Ravaisson : « l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, *de* toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas toutes les mêmes. » (*Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 53).

Chapitre I : La nécessité de la métaphysique et l'exigence spiritualiste

1) Le contexte historique et politique

Pour comprendre la manière dont la métaphysique se constitue comme *problème* pour Ravaisson, il faut partir, non d'un point de vue externe sur son œuvre qui amènerait à la détermination d'une filiation spiritualiste[45], mais d'une triple conjonction d'évènements. Il s'agit d'insérer la formulation de ce problème dans 1/ le contexte intellectuel et politique dans lequel Ravaisson débute son activité philosophique 2/ les débats de l'époque cherchant à déterminer la nature de l'esprit 3/ le travail sur l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* en tant que lié à l'émergence de dispositifs institutionnels spécifiques. Ces trois aspects seront traités simultanément, étant indissociables.

L'émergence du problème de la métaphysique, tel que Ravaisson le formule, ne saurait se déduire de considérations sur la nature de la pensée elle-même : il faut l'enraciner dans le contexte intellectuel qui en a permis l'essor. Ce contexte n'est pas tant la *cause* que l'*occasion* de cette formulation, mais il suppose d'abord que la métaphysique puisse être reconnue comme domaine d'extension légitime de la philosophie, avant d'être constituée comme *problème*. La résurgence de la métaphysique au début du XIX^{e} siècle est le résultat, non d'une histoire de la métaphysique, mais d'une histoire politique et institutionnelle. L'instabilité politique chronique depuis la révolution, ainsi que la « purge » opérée par les révolutionnaires à l'encontre du monopole de l'Eglise vis-à-vis des questions d'éducation, ont réduit les structures scolaires et universitaires à néant[46]. La refondation des structures d'enseignement devient alors une priorité pour la nouvelle république en quête de légitimité : il s'agit de former de nouvelles élites et d'assurer, dans l'urgence, les conditions matérielles d'une nouvelle éducation. Les débuts philosophiques de Ravaisson sont donc indissociables des réformes de l'enseignement depuis la révolution française, et surtout du projet de Victor Cousin de créer des structures pérennes pour l'université. A ce titre, l'écriture de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* est le résultat d'un sujet donné par l'académie des sciences morales et

[45] Contre Dominique Janicaud notamment, qui confronte dans *Ravaisson et la métaphysique* la philosophie de Ravaisson à celle de Bergson. Cette reconstruction du spiritualisme nous semble obéir à l'illusion du « mouvement rétrograde du vrai », au sens où Ravaisson est souvent présenté comme le précurseur de Bergson, plutôt que le second n'est présenté comme le successeur du premier. Cette lecture est d'ailleurs le fait de Bergson lui-même, dans l'hommage qu'il lui rend dans « La vie et l'œuvre de Ravaisson », in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1993.

[46] André Canivez, *Les professeurs de philosophie d'autrefois*, Paris, Les belles lettres, 1965, deux tomes, Tome 1, p. 123 et suiv.

politiques en 1833, à une époque à laquelle Aristote commence à être relu après avoir longtemps été ignoré[47]. Il faut donc considérer avec sérieux l'esprit qui anime la nouvelle génération de professeurs de philosophie dans la lignée de Royer Collard et de Victor Cousin : s'ils manifestent tous deux d'évidentes lacunes philosophiques, ils donneront à la philosophie l'impulsion « spiritualiste » dont Ravaisson héritera et qu'il s'appropriera tout en prenant ses distances avec l'éclectisme officiel[48]. En effet, quand bien même cette impulsion ne ferait pas l'économie de calculs politiques (il s'agit de ne pas froisser les prérogatives de l'Eglise, notamment sous la période de la restauration), l'intérêt pour le platonisme, le néoplatonisme ou le christianisme va donner des fondations nouvelles à la philosophie. Le personnage de Victor Cousin apparaît sur ce point ambigu : si d'un côté il a pu être taxé de « manipulation[49] », il n'en reste pas moins qu'il contribue à une vaste mise à disposition de moyens matériels (mise en place du doctorat pour donner une légitimité aux nouveaux professeurs, sujets d'histoire de la philosophie donnés par l'académie, constitution de bibliothèques dont Ravaisson s'occupera longuement…) qui permettront de donner de solides acquis à la génération des professeurs de philosophie de la fin du XIX^{e} siècle[50].

La régénération de la philosophie voulue par Cousin n'est pas tant le résultat d'une proximité avec certains philosophes que d'un effort pour doter l'université de moyens et de structures qui vont permettre le développement de l'activité philosophique. De fait, la métaphysique comme *horizon* de la philosophie ravaissonienne a nécessité une longue maturation ainsi qu'un ensemble de décisions de la part d'individus qui y étaient disposés favorablement. On pourrait ainsi interpréter la pensée de Ravaisson comme « réaction » à l'exercice troublé et appauvri de la philosophie du début du XIX^{e} siècle. C'est en ce sens qu'il faut comprendre son souhait de « labourer le champ abandonné de la métaphysique[51] » dès 1839, soit peu de temps après l'écriture de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* et du *De l'habitude*. Si le XVIII^{e} siècle et la révolution française semblent avoir laissé un vide dans l'activité philosophique, un obstacle d'ordre institutionnel semble aussi en limiter le déploiement. André Canivez a pu ainsi écrire à propos de la philosophie du XIXe siècle

[47] Il s'agit, selon Denis Thouard, d'entamer une « rupture avec la philosophie post-kantienne et peut être aussi avec les « Lumières » pour revenir à d'autres « Lumières », [et de] réhabiliter la science avec l'expérience, et la philosophie dans son rapport aux positivités » (« Aristote au XIXe siècle, la résurrection d'une philosophie », in Denis THOUARD (éd.), *Aristote au XIXe siècle*, Lille, Presses universitaires du septentrion, 2004, p. 9.

[48] C'est ce que remarque Etienne Vacherot « La situation philosophique en France », Revue des deux mondes, juin 1868, p. 959 : « Sous l'énergique direction et l'éloquente prédication de Victor Cousin, le spiritualisme cessa d'être une thèse philosophique comme les autres systèmes, il cessa même d'être une doctrine, la plus vraie et la plus vitale de toutes ; il devint une cause ».

[49] André Canivez, *op. cit.*, T. 1, p. 145

[50] Victor Cousin met en effet en œuvre un vaste chantier de publications : Platon, Proclus, mais aussi Pascal et Descartes. C'est ce qui explique les longs développements sur le néoplatonisme, mais aussi sur la philosophie antique dans l'*Essai*.

[51] « Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling », éditées par P.-M. Schuhl in *Revue de métaphysique et de morale*, 1936, p. 487.

naissant : « Quand nous parlons de philosophie, il ne s'agit point de la recherche difficile et solitaire d'une vérité métaphysique, mais d'un enseignement organisé, surveillé et sans cesse rogné, qui risque de tourner en une sorte de gérance administrative des vérités établies[52] ». Faut-il dire que Ravaisson échappe à cet objectif de police de l'activité philosophique ? S'il est considéré comme « hors de ligne » par Cousin au moment de sa soutenance de thèse[53], et félicité pour le *De l'habitude*, force est de reconnaitre que cet hommage est ambigu. Est-ce l'originalité de Ravaisson qui est ici remarquée, ou sa capacité à se conformer aux exigences institutionnelles ? Il importe en effet de reconnaître que celui-ci élabore sa thèse dans des conditions précises, qui en conditionnent le fond (le thème de l'habitude) et la forme[54] (la thèse fait une cinquantaine de pages) tout en reconnaissant que de le *De l'habitude* ne souscrit pas à la pensée dominante de l'époque, et notamment à l'éclectisme cousinien.

Au moment où Ravaisson écrit l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, il n'existe pas de conception unifiée de la métaphysique, ou une tradition qui lui donnerait un sens précis[55]. On peut néanmoins relever pendant le XVIII[e] siècle un climat globalement hostile à la philosophie de l'Ecole héritée d'Aristote, ainsi qu'une critique récurrente de la « métaphysique ». Mais en quel sens l'entendre? L'*Encyclopédie* traitait de termes qui peuvent être rattachés à la métaphysique, sans que celle-ci soit définie pour elle-même. L'usage en est plutôt négatif, et sert à marquer un champ de recherches qui dépassent l'ordre du connu[56]. La métaphysique se trouve alors remplacée par une théorie de la connaissance qui se fonde sur des postulats empiristes ainsi que sur l'activité analytique de l'esprit, dans la lignée de Locke. Il s'agit de faire l'histoire génétique de l'esprit plutôt que de s'appuyer sur une métaphysique de l'âme[57]. La lecture d'Aristote en France, quand elle a lieu, s'organise donc autour de son empirisme supposé, ou plutôt de son antiplatonisme, et l'attention est davantage portée sur les aspects scientifiques de son travail. Cela tient, d'une part, au discours des lumières, qui rejette majoritairement la métaphysique comme science, et, d'autre part, au fait que la

[52] André Canivez, *op. cit.*, T. 1, p. 146.
[53] Voir Patrice Vermeren, « Ravaisson en son temps et en sa thèse », in *Les études philosophiques*, PUF, janvier-mars 1993, p. 71.
[54] *Ibid.*, p. 66
[55] La situation de l'enseignement de la philosophie en France au XVIII[e] siècle, telle qu'elle est décrite par André Canivez, donne à comprendre qu'elle n'a pas de fil conducteur précis, mais surtout que la culture des professeurs de l'époque apparaît rhapsodique. Elle ne s'organise pas du tout autour de questions présentées comme « métaphysiques ».
[56] Voir par exemple Véronique Le ru, « Le scepticisme dans l'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert », *Revue de métaphysique et de morale*, 2010/1. Diderot, comme d'Alembert ne sont pas favorables à son intégration dans le système des connaissances humaines. Le second écrit par exemple, dans la lettre à Frédéric du 17 septembre 1764 (in *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 2003, t. 5, p. 253) : « Un vrai philosophe, ce me semble, ne doit traiter de cette science [la métaphysique] que pour nous détromper de ce qu'elle croit nous apprendre ; principalement sur ces grandes questions, qui, comme le dit très bien Votre Majesté, nous importent vraisemblablement si peu, par la raison même qu'elles nous tourmentent si fort en pure perte ».
[57] Voir Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières*, *op. cit*., p. 122.

Métaphysique semble peu lue durant le XVIII[e] siècle. La lecture de cette œuvre est compliquée par le fait qu'elle ne connaît aucun travail de réédition entre le tout début du XVIII[e] siècle et l'édition de Brandis, en 1823[58]. Il faudra attendre Victor Cousin pour donner un élan spéculatif nouveau à la philosophie, à travers l'articulation hésitante d'une psychologie et d'une métaphysique[59]. La résurgence de l'exigence métaphysique semble donc le corrélat de l'apparition du « spiritualisme », qui cherchera à dépasser l'héritage des lumières, lequel vit ses dernières heures sous la forme de l'idéologie[60]. Ainsi Destutt de Tracy pouvait-il réclamer, pour accompagner le changement de régime politique une « science des idées » destinée à remplacer l'ancienne philosophie :

> La science qui nous occupe est ni neuve qu'elle n'a point encore de nom […]. [Elle] ne peut être appelée métaphysique. Ce mot désigne une science qui traite de la nature des êtres, des esprits, des différents ordres d'intelligence, de l'origine des choses, de leur cause première. […] Je préfèrerais donc de beaucoup que l'on adoptât le nom d'idéologie, ou science des idées. Il est très sage, car il ne suppose rien de ce qui est douteux ou inconnu ; il ne rappelle à l'esprit aucune idée de cause.[61]

Le discrédit envers la métaphysique est directement lié au refus de rechercher les causes des phénomènes, ce qui suppose de recourir à des concepts tels que celui de substance, ou à celui de « cause première ». A une démarche ontologique, l'idéologie oppose une approche ontique et analytique des phénomènes, condamnant toute science qui s'aventurerait au-delà d'un donné élémentaire nommé « idée ». C'est à ceci que s'opposera le « spiritualisme », et en premier lieu, celui de Victor Cousin. En effet, il revendique une philosophie qui se propose d'atteindre l'absolu, contre le scepticisme destructeur du siècle passé. Il dressera ainsi en 1854 un constat alarmant de l'état de la philosophie du siècle précédent :

> Reconnaissons-le avec franchise et douleur : le XVIII[e] siècle a appliqué l'analyse à toutes choses sans pitié et sans mesure. Il a cité devant son tribunal toutes les

[58] La redécouverte de la *Métaphysique* est liée en grande partie à l'édition de l'académie de Berlin par Bekker et Brandis en 1823. Voir *Aristote au XIX[e] siècle*, *op. cit.*, p. 418 pour les questions de chronologie.

[59] Ce que décrit Patrice Vermeren, dans Vicor Cousin, *Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 25 : « Cousin se réfère finalement à un spiritualisme qui transige entre la méthode expérimentale à la manière de la philosophie du dix-huitième siècle français et la méthode spéculative de la métaphysique allemande. »

[60] Courant résolument anti-métaphysique selon Serge Nicolas, dans *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle, Naissance de la psychologie spiritualiste (1789-1830)*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 83 : « L'idéologie était la véritable science de la pensée, opposée à la métaphysique comme la science astronomique est opposée à l'astrologie ».

[61] Discours de Destutt de Tracy aux membres de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut national, cité et analysé par Pierre Macherey dans « Naissance de l'Idéologie (1796) », in *Etudes de philosophie « Française »*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, pp. 66-67.

> doctrines, toutes les sciences ; ni la métaphysique de l'âge précédent avec ses systèmes imposants, ni les arts avec leur prestige, ni les gouvernements avec leur vieille autorité, ni les religions avec leur majesté, rien n'a trouvé grâce devant lui[62].

La métaphore du tribunal n'est pas sans évoquer la critique kantienne de la métaphysique. S'agit-il cependant de reconduire la raison à ses limites intrinsèques, ou d'en étendre la portée ? Il y a, dans la première moitié du XIX[e] siècle, deux types de réponses à ce moment de destruction de la métaphysique qu'a connue la France. D'une part, le positivisme initié par Saint Simon et théorisé par Auguste Comte[63], et dont l'idéologie n'est pas exempte. D'autre part, le spiritualisme et l'éclectisme de Victor Cousin : c'est au sein de ce dernier mouvement que Ravaisson s'inscrira. Alors que le premier fait de la suppression de la métaphysique la condition de la régénération de la philosophie, le second fait de sa réhabilitation la condition d'un progrès, non seulement de la philosophie, mais aussi de la société[64]. Aussi Victor Cousin jugera-t-il que la tâche du XIX[e] siècle réside tout entière dans le renouveau de la philosophie : « Le XVIII[e] siècle a été l'âge de la critique et des destructions, le XIX[e] doit être celui des réhabilitations intelligentes[65]. ». Force est de reconnaître que malgré le mouvement d'émancipation des « Lumières », c'est une certaine négativité qui s'est emparée de toute cette époque.

Le désir d'une philosophie se targuant d'atteindre des vérités absolues, mais surtout capable de donner un nouvel élan aux spéculations françaises, est partagée par plusieurs intellectuels de l'époque. Il y a notamment chez Victor Cousin, ainsi que chez d'autres penseurs, une sorte de mythologie qui se constitue, selon laquelle seule la philosophie allemande serait capable de faire sortir la philosophie française du « trou[66] » dans laquelle elle se trouve alors. Madame de Staël dira

---

[62] *Du vrai, du beau, du bien*, Paris, Didier, 1854, p. 9.

[63] On retrouvera en effet cette exigence chez Auguste Comte, dans une totale inversion de la démarche ravaissonienne : c'est la métaphysique qui est destructrice, puisqu'elle est responsable du solipsisme en philosophie et de l'individualisme en politique. Cette exigence se trouve dès le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, travaux qui doivent avoir pour but de réformer la société sur le plan théorique et sur le plan pratique.

[64] Louis Pinto explicite, d'un point de vue sociologique, le climat d'une concurrence entre ces deux mouvements de pensée : « Positivisme et spiritualisme étaient concurrents, même s'ils ne disposaient pas de ressources institutionnelles équivalentes. Aucun d'eux ne semblait en mesure d'accorder les exigences internes du champ philosophique avec les exigences externes du champ politique. C'est une voie doctrinale médiane, le néo-kantisme à la française, qui apparaissait le mieux placé pour réaliser une telle conciliation : elle permettait de préserver l'autonomie de la discipline tout en maintenant un équilibre optimal entre science et religion. » (*La vocation et le métier de philosophe : Pour une sociologie de la philosophie dans la science contemporaine*, Paris, Seuil, 2007, p. 56). Voir aussi André Stanguennec, *La pensée de Kant et la France*, éditions Cécile defaut, Paris, 2005.

[65] Victor Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, *op. cit.*, p. 10.

[66] Le contexte idéologique de l'époque est très bien retracé par Pierre Macherey, « Les débuts philosophiques de Victor Cousin », in *Etudes de philosophie « Française », op. cit.*, p. 279-280 : « En regard de la misère

en ce sens que l'Allemagne est « la nation métaphysique par excellence[67] ». Les voyages de Cousin, parti à la rencontre des philosophes allemands dès la fin de l'année 1817, témoignent ainsi de ce désir de régénérer la philosophie. Toutefois, cette « rencontre » a-t-elle eu véritablement lieu ? Les *Souvenirs d'Allemagne* sont-ils le récit de conversations mondaines, ou la preuve d'une influence réelle de la métaphysique de Hegel ou de Schelling sur la pensée française de l'époque ?

En effet, alors que le salut en philosophie semblait provenir de l'Allemagne, l'influence de l'école écossaise du XVIII[e] siècle est certainement plus déterminante que celle de la métaphysique allemande. La lecture de Thomas Reid aurait été, en ce sens, l'acte de naissance de la philosophie nouvelle du début du XIX[e] siècle. L'anecdote de Royer Collard racontée par Taine est à ce sujet révélatrice[68], et manifeste le désir de sortir d'un matérialisme et d'un sensualisme absolus. En dehors de toute mythologie, il convient plutôt de comprendre comment ces références sont utilisées au sein d'un dispositif stratégique d'argumentation[69]. La lecture des auteurs écossais (exception faite de Hume, condamné pour son scepticisme) permettra de redonner un concept de l'esprit irréductible à la passivité à laquelle Condillac l'avait condamné. Mais cette analyse de « la philosophie écossaise » ne doit pas masquer qu'il s'agit d'une « réduction[70] » de celle-ci à deux auteurs en particulier : Thomas Reid et Dugald Stewart, qui forment alors une sorte de « catéchisme » de l'enseignement philosophique. Pour autant, l'exigence métaphysique semble en rester au niveau du discours, faute d'en dégager un concept rigoureux. Si pour Victor Cousin, ou Madame de Staël, elle répond à un désir de régénération de la pensée française, c'est Ravaisson qui en proposera une analyse précise et rigoureuse. Mais il importe d'abord pour en comprendre la légitimité de préciser le statut de la psychologie comme méthode permettant d'accéder à des vérités absolues, ainsi que la manière dont celle-ci peut fonder une « métaphysique ». Que doit-être la pensée, et que doit être son mode d'exercice pour qu'on lui adjoigne un tel prédicat ? En outre, de quel concept d' « esprit » la métaphysique a-t-elle besoin pour fonder son exigence propre ?

---

philosophique française – rappelons-nous la formule cruelle de Jouffroy : « La philosophie était dans un trou » –, l'Allemagne donnait la révélation d'un monde intellectuel vivant et créatif. Suivant un cliché élaboré par Mme de Staël, et qui devait prévaloir en France pendant longtemps, au moins jusqu'en 1870, après quoi il devait être remplacé par l'imagerie inverse d'une nation réaliste, prosaïque, efficace, et surtout militarisée et fonctionnarisée, c'était une Allemagne idéaliste et rêveuse, embrumée dans de poétiques nuées, qui apparaissait alors comme étant vouée au culte des pures idées, du sentiment, de l'art, de la pensée théorique. Pour un Français, dans ces années 1820, cette vision suscitait un effet de radicale étrangeté, qui avait pour corrélat une excitation intellectuelle particulièrement intense. On ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec les séjours d'étude que firent aussi en Allemagne, dans des conditions il est vrai bien différentes, Raymond Aron et Jean-Paul Sartre, dans la période qui a précédé la dernière guerre mondiale. ».

[67] *De l'Allemagne*, Paris, GF, 1968, p. 141.

[68] Citée par André Canivez, *op.cit.*, T. 1, p. 150.

[69] Voir Jean Pierre Cotten, « La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin, Cousin avant sa rencontre avec les écossais », in COTTEN Jean Pierre (textes réunis par), Paris, PENS, 1985, p. 121 et suiv.

[70] *ibid.*, p. 103.

2) Le spiritualisme ravaissonien

Psychologie et métaphysique

Ravaisson voit dans « trois psychologues, Condillac, Maine de Biran et Ampère[71] », et dans la synthèse qu'opère Royer Collard de ceux-ci via « une théorie de la connaissance inspirée surtout de celle des écossais[72] », le point de départ de l'éclectisme. Seulement, il considère comme insuffisantes les tentatives de Victor Cousin pour fonder une philosophie capable d'atteindre l'absolu. Ainsi, l'éclectisme est un échec à la fois dans sa méthode et dans l'objectif affiché de régénérer la philosophie. Dans le *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e^ siècle*, qui est sûrement le texte le plus critique à l'égard de l'éclectisme, Ravaisson écrit en effet que « ce choix que Victor Cousin s'était d'abord proposé de faire du plus vrai et du meilleur de chaque philosophie, il ne le fit jamais » (R, 83). D'autre part, « L'éclectisme, en même temps, se tenait à l'écart, non sans quelque sécheresse scolastique, des choses de l'âme, du cœur, qui a pourtant aussi, et plus encore peut être, ses révélations.» (R, 83). Les « choses de l'âme et du cœur » sont donc le refoulé de la philosophie, alors qu'elles désignent le terrain même de l'investigation métaphysique. Pour ce faire, la psychologie doit reconduire à l'ontologie, et ne pas se limiter aux descriptions de la vie intérieure. Si, comme Stewart, la philosophie est enfermée dans « des questions de faits » (PC, 401), et s'il s'agit de lui « interdire les questions métaphysiques sur la raison des faits et la nature des choses » (PC, 401), alors il faut « bannir de la philosophie l'objet même de toute philosophie digne de ce nom » (PC, 402). La philosophie, en ce sens, devient empirisme, réflexion sur l'expérience, ou encore étude des phénomènes sans pouvoir saisir aucune cause. Il faut néanmoins, pour éviter cet écueil, destituer le primat de la « raison impersonnelle » sur laquelle Cousin souhaitait fonder l'exercice de la philosophie[73].

Comment Ravaisson peut-il sauver la métaphysique sans sombrer alors dans un irrationalisme, ou un romantisme naïf ? Il s'agit d'abord de voir de quelle manière la métaphysique se trouve confrontée à de nombreuses pensées « critiques », qu'il s'agisse de l'empirisme humien, du sensualisme de Condillac ou de la philosophie transcendantale kantienne. La métaphysique doit être restaurée, et la finitude de l'esprit reconduite à une méprise de la pensée sur elle-même. Ravaisson écrira ainsi, en 1896 :

> Déjà, peu avant l'apparition du Positivisme, l'auteur du Criticisme avait cherché à démontrer le néant de la métaphysique, et réduit la philosophie théorique à une

[71] R, 69.
[72] *Ibid.*
[73] Et dont il fait l'éloge dans le *Cours de philosophie* de 1818. Cette théorie, qui semble « averroïste » en son principe, trouve un écho chez Ravaisson. Voir *supra*, introduction.

> analyse des facultés de connaître qui devait les convaincre d'impuissance pour dépasser l'horizon des connaissances physiques[74].

La métaphysique est niée par Kant comme par Auguste Comte, en ce que leurs analyses tendent à montrer qu'on ne peut aller au-delà d'un examen des conditions transcendantales du connaître. Cette restriction de principe les conduit à remplacer l'absolu par le relatif, par l'application du schème de la causalité, ou par la substitution de la notion de loi à celle de cause, en niant la légitimité d'une cause première. La métaphysique se trouve alors réduite à néant en tant qu'elle se transforme en une psychologie des facultés. Ensuite, cette négation s'opère par la critique des concepts traditionnels de la métaphysique, soit des « étants » relevant de la métaphysique dite « spéciale » : l'âme, le monde, et Dieu[75]. Enfin, la destruction de la métaphysique s'accomplit par la suppression de toute ontologie, c'est-à-dire de tout discours sur l'être et sur ses propriétés générales. Ainsi, Kant pouvait affirmer qu'il est nécessaire de remplacer le « nom orgueilleux d'une ontologie » par « le nom modeste d'une simple analytique de la raison pure[76] ». De même, Auguste Comte fait de la science une recherche de lois expliquant les phénomènes, en lui interdisant de se prononcer sur l'être des choses. La négation de la métaphysique, si elle s'opère par une explicite limitation de la raison, est également accomplie dans le champ empiriste. Hume, à propos de la connaissance du moi, refusait la simple discussion avec le « métaphysicien[77] », « l'essence de l'esprit nous étant tout aussi inconnue que celle des corps extérieurs[78] », et affirmait ainsi que le scepticisme était la seule disposition spéculative légitime. Tout discours qui porterait sur l'au-delà de la phénoménalité se trouve ainsi condamné à l'absurdité. Enfin, dans un geste spéculatif similaire, Condillac pouvait écrire qu'avec la métaphysique, « les erreurs s'accumulent sans nombre, et l'esprit se contente de notions vagues et de mots qui n'ont aucun sens[79] ».

Il faut voir dans ces critiques une remise en question des systèmes du siècle précédant celui des lumières, systèmes qui se fondent sur la possibilité d'une coïncidence de la pensée et de l'être (que l'on pense à la preuve ontologique de la cinquième des *Méditations métaphysiques*, la vision en Dieu malebranchiste, ou encore la défense de la cause de Dieu par Leibniz). Qu'est l'être pour la pensée antimétaphysique ? L'inconnaissable, rendu tel par une autolimitation de l'expérience et par une réduction du connaître à la phénoménalité. Cette pensée s'enracine dans un questionnement

[74] MM, 162.
[75] Et dont Descartes faisait mention dans une lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645, en évoquant « la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers » comme objets privilégiés de l'entendement (voir René Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. « La pléiade », 1953, p. 1206).
[76] *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 977.
[77] *Traité de la nature humaine*, trad. P. Saltel et P. Baranger, I, IV, VI, Paris, GF, 1995, p. 344.
[78] *Ibid.*, p. 35.
[79] *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2002, p. 7.

sceptique quant à la portée de nos connaissances, portée qui doit être mise en rapport avec la source de celles-ci : c'est en effet la détermination de l'origine de nos connaissances qui seule peut décider de leur extension. Ernst Cassirer soulignait à ce titre que « le problème critique se ramène à un problème génétique[80] », au sens où c'est l'origine des idées qui est en question. Le XVIII[e] siècle semble en effet caractérisé par deux modes d'explication concernant l'origine des idées, en partant du rejet de l'innéisme. D'une part, la perspective empiriste, qui reconduit l'expérience à la sensation et à sa transformation via la réflexion, et d'autre part, la perspective transcendantale, qui contourne l'innéisme par l'examen des catégories a priori. Dans les deux cas la métaphysique, comme connaissance intuitive de la réalité, se trouve discréditée au profit d'une réflexion sur les conditions de l'apparaître.

Pour restaurer les droits de la métaphysique, il faut donc que la psychologie se trouve en situation de se faire à elle-même son propre procès : doit-elle être considérée comme le moyen d'analyser les faits mentaux et leurs lois, ou peut-elle constituer le point de départ d'une connaissance excédant le strict champ de la phénoménalité ? Ainsi, la psychologie humienne, comme science de la nature humaine, réduisait toute détermination des choses à des propriétés ontiques a posteriori, détruisant toute idée de substance ou de causalité. De manière symétrique, la psychologie était destituée par Kant comme prétendue science de du « moi » : la seule trace qui en subsiste dans la *Critique de la raison pure* se trouve dans l'amphibologie de la raison pure, nonobstant l'usage qui en sera fait dans une perspective morale. Mais en aucun cas, on ne peut trouver en elle le moyen de fonder la connaissance de ce qui est[81]. « Ce qui est » n'a de sens qu'en relation avec les limites de la pensée, et ne peut devenir objet de spéculation : nous devons lui préférer ce qui, *pour nous*, apparaît. Il faut donc, selon Ravaisson, et afin de dépasser l'abîme qui sépare l'ontique de l'ontologique, constituer une psychologie qui ne soit ni empirique, ni transcendantale, mais bien métaphysique, au sens où l'on peut trouver en elle les premiers principes de l'être. Contre le « demi spiritualisme[82] » de Royer-Collard et de Victor Cousin, il s'agira notamment de faire de la psychologie la connaissance de l'esprit réfléchissant en lui-même la totalité du réel. Le spiritualisme véritable doit, selon Ravaisson, reconduire à la prévenance comme à l'activité libre de l'esprit. Que faisaient les philosophies critiques, par l'intermédiaire des métaphysiques de la séparation ? Elles enracinaient l'esprit dans une originaire *passivité* : réserver la spontanéité à l'entendement, c'est encore accorder trop peu à

[80] Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières*, *op.cit.*, p. 117.
[81] Kant, *op. cit.*, p. 988 : « La réflexion n'a pas affaire aux objets eux-mêmes, pour en acquérir directement des concepts, mais elle est l'état d'esprit dans lequel nous nous disposons d'abord à découvrir les conditions subjectives sous lesquelles nous pourrons arriver à des concepts. ».
[82] R, 72.

l'esprit. C'est en ce sens que Ravaisson lit l'histoire de la philosophie du siècle précédent, lorsqu'il écrit :

> Sous la passivité des sensations, qui, depuis Hume, semblait tout expliquer, retrouver l'activité, c'était, sous la matériel, retrouver l'esprit même. Forte de cette découverte, la philosophie devait bientôt se dégager de la physique, sous laquelle Locke, et Hume, et Condillac lui-même l'avaient comme accablée.[83]

Le sujet, pour la philosophie critique, se trouve constitué dans et par le clivage initial posé entre l'être et la pensée, clivage qui le sépare de la totalité de la réalité. La philosophie est irréductible à la physique en un double sens : Ravaisson ne la déconsidère pas seulement en raison de son statut de discipline scientifique, soit en tant que mode de la pensée, mais aussi en raison de la matérialité de son objet, soit la « nature ». La physique, par privation, désigne le champ de ce qui n'est pas de l'ordre spirituel, et donc de ce qui se trouve en dehors de l'activité véritable. La naturalisation de l'esprit, en ce sens, nous condamne à le rendre passif et impuissant[84]. Retrouver le sens et l'ampleur de cette activité, telle est l'exigence qui définit la tâche de la philosophie elle-même, ainsi que sa méthode. Il est donc possible de dire que Ravaisson intervient dans le « champ agonistique de la philosophie de son temps[85] », et qu'il esquisse dans ses travaux un nouvel horizon pour celle-ci, en s'appuyant notamment sur Maine de Biran plus que sur Condillac. Jules Lachelier, reconnaissant la fécondité et la portée de cet effort, écrira ainsi à Ravaisson :

> Quant à Maine de Biran, il me semblait que votre intention manifeste (dans la seconde partie de l'article[86]) était de rattacher vos travaux aux siens, et j'ai cru qu'encore aujourd'hui, il n'était pas sans intérêt de revendiquer pour vous cette illustre parenté. N'y a-t-il pas eu en réalité, depuis 1815, deux philosophies, d'une part celle de M. Cousin et de sa docile école, de l'autre, celle de Maine de Biran, dont la vôtre est le développement légitime, et qui, en s'infiltrant dès 1840 dans la doctrine officielle, a puissamment contribué à la dissoudre ? N'est-ce pas la

[83] R, 66.

[84] La tâche du « spiritualisme » était déjà comprise par Paul Janet comme une réaction au matérialisme et au relativisme. Il en fait une tendance immanente à la philosophie, capable du plus grand degré de vérité: « le spiritualisme, dans tous les temps, s'est présenté sous les formes les plus libres et les plus variées. Au contraire on peut dire que c'est le matérialisme qui est immobile, et qui n'a jamais revêtu qu'une forme, toujours la même. Toutes les grandes idées, toutes les vues originales sur la nature des choses, appartiennent à des philosophes qui plus ou moins relèvent de la pensée spiritualiste largement entendue. […] Descartes, Leibniz, et Malebranche appartiennent tous trois, sans aucun doute, au type de la philosophie spiritualiste : Dieu, l'âme, la vie future, sont pour eux des vérités certaines. ». Voir Paul Janet, « Une nouvelle phase de la philosophie spiritualiste », *Revue des deux mondes*, Novembre 1873, p. 364.

[85] Patrice Vermeren, « Ravaisson en son temps et en sa thèse », *Les études philosophiques*, Paris, PUF, janvier-Mars 1993, , p. 74.

[86] Lachelier fait référence à l'article de 1840, *Philosophie contemporaine*.

> lutte sourde de ces deux philosophies, et le triomphe graduel de la seconde sur la première, que vous ne pouviez pas suffisamment indiquer dans votre *Rapport* et qu'il importe de remettre en lumière ?[87]

Dans cette lettre, comme dans l'ensemble de la correspondance entre Lachelier et Ravaisson, il est décisif de remarquer l'attention portée au devenir de la philosophie à partir d'un conflit[88] entre ces « deux philosophies »[89]. Lachelier trace une ligne de partage qui s'origine dans des débuts de Victor Cousin, et qui le conduit à une certaine hiérarchisation dans l'appréciation de la philosophie de Ravaisson comme de l'histoire de la philosophie de la première moitié du XIXe siècle. D'où vient que la philosophie se constitue comme conflictuelle ? Pourquoi faut-il rejouer l'opposition de Maine de Biran et de Condillac ? Enfin, en quoi la structure de ce conflit peut-elle révéler la nécessité de la métaphysique ? Cette lutte trouve ses conditions d'expression sur le terrain de la méthode. Selon Ravaisson, la métaphysique ne peut se fonder que dans une philosophie de l'activité, mais il faut pour cela d'abord reconnaître la singularité de la vie de l'esprit, soit son irréductibilité à tout étant naturel. Pour ce faire, il faut redonner à la « vraie méthode psychologique » (R, 78) sa portée. Elle est celle

> par laquelle dans tout ce dont nous avons conscience, et qui est par le dehors, en quelque sorte, phénoménal et naturel, nous discernons ce qui est notre acte, qui seul doit être appelé proprement interne, et qui, à vrai dire, supérieur à toute condition d'étendue et même de durée, est, en son essence, surnaturel ou métaphysique[90].

La véritable méthode psychologique doit ainsi permettre d'opérer une partition entre ce qui relève de « notre acte » propre, et ce qui relève du fantasme de l'extériorité auto-subsistante. Mais d'où vient que nous puissions constituer celle-ci de manière indépendante, si l'esprit est partout « chez lui » ? D'où vient que celui-ci s'aveugle sur son essence et qu'il puisse se traiter lui-même comme une chose « externe », en dé-faisant son originaire parousie ? Pourquoi, et comment avons-nous pu absolutiser cette distinction de l'interne et de l'externe, au point de tenir la puissance de l'esprit pour dépendante de la physique ? Ravaisson n'opère pas de genèse de cette illusion, il affirme

[87] Lettre de Jules Lachelier à Ravaisson, 15 août 1868, in *Jules Lachelier*, *Lettres : 1856-1918*, p. 57.
[88] Voir sur ce point Patrice Vermeren, Victor Cousin, *Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, *op. cit.*, p. 218 : « L'institution de la philosophie construit donc l'orthodoxie de la doctrine par l'exclusion de ceux qui sont porteurs de philosophèmes rebelles à l'alliance de l'idée philosophique avec la politique de l'Etat libéral, ou coupables de dévier des stratégies du dispositif conceptuel qui règle la philosophie officielle de l'Université. ».
[89] La philosophie, pour Ravaisson, est structurellement en lutte avec son double, qui voudrait le nier. On retrouve cette dualité dès l'*Essai*, et elle se prolongera jusque dans le *Testament*. Voir *infra*, IV, 3.
[90] R, 78.

l'irréductibilité de l'esprit à toute condition imaginaire d'étendue[91] et de durée. De fait, la pensée peut abandonner sa puissance en un fantasme aliénant, et se prendre elle-même pour une chose soumise aux conditions de la représentation et à la causalité naturelle. L'acte de l'esprit est en lui-même « surnaturel ou métaphysique », mais il oublie son origine en s'identifiant avec ce qui le nie. Il faudra référer l'espace et la durée à l'imagination productrice de ce que nous nommons « réalité », c'est-à-dire enfin à la passivité de l'entendement. Sur ce point, il faut souligner l'anti-kantisme de Ravaisson, qui prend forme dans une critique directe du schématisme transcendantal. L'absolutisation de l'imagination comme condition de la représentation conduit en effet à déposséder l'esprit de la force qui l'anime, le reconduisant ainsi à une originaire passivité[92].

Le statut de la passivité sera en particulier abordé dans le *De l'habitude*, lorsque Ravaisson tentera de résoudre le problème d'une coexistence de la passivité et de l'activité au travers de l'habitude elle-même. D'où vient que l'esprit, s'il est animé par une force prévenante, puisse retomber dans une forme de mécanisme ? Surtout, d'où vient que l'esprit se croie déterminé, en son exercice, dans et par une originaire passivité ? La thèse de Ravaisson s'efforcera sur ce point de montrer que la condition paradoxale de la passivité se trouve dans l'activité même de l'esprit. Il montrera de plus que passivité et activité sont à comprendre comme des *tendances* plutôt que comme des *états*. Mais pour établir la portée métaphysique de la psychologie, il faut d'abord retrouver le sens du « spiritualisme », dévoyé par les tentatives avortées de la philosophie naissante du début du XIXe siècle. L'activité de l'esprit se trouve niée dès que sa puissance est décomposée, ou arrêtée en son dynamisme propre. Par-là même, « notre acte » se trouve référé à des conditions externes d'exercice, que nous nommons « choses », ou « nature ». L'illusion de l'extériorité et la question de la passivité ne constituent-elles pas en réalité le même problème, considéré successivement du point de vue de l'objet, et du point de vue du sujet ?

Le problème de la sensation et le rapport à Maine de Biran

De fait, ce problème se structure essentiellement autour du statut de la sensation et de la « sensibilité » comme faculté réceptrice de la première. Il y a une véritable difficulté autour de ce terme, laquelle organise une grande partie de l'article de 1840 consacré à Hamilton. En effet, la sensation est considérée par l'empirisme à la fois comme un fait, et comme un principe. Mais sa constitution comme « fait » est déjà problématique, surtout dans la mesure où elle est appréhendée

[91] « Rien ne nous est distinctement intelligible que ce que nous pouvons nous figurer dans le champ de l'imagination ; nous ne concevons rien en effet d'une manière distincte que nous ne décrivions en effet à nous-mêmes, dans un espace imaginaire » (H, 123).

[92] La décision théorique de Kant sur ce point se trouve à la fin de l'introduction de la *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 780 : « les conditions sous lesquelles seulement les objets de la connaissance humaine sont donnés précèdent celles sous lesquelles ils sont pensés ».

comme *donnée* pour la philosophie. Pourquoi la sensation est-elle tenue pour l'élémentaire, et donc pour le principe ? En ce qu'elle suppose le moins d'élaboration possible par l'intelligence et la volonté. C'est le sens de la critique que Ravaisson adresse à Hume : d'une part, cela revient à considérer l'esprit comme originairement passif, et d'autre part, « si rien n'est connu que par des sensations, il est impossible de tirer de ces phénomènes la réalité d'un objet qu'ils représentent ; il n'en est pas moins d'en tirer la réalité d'un sujet qui les éprouve » (PC, 413). Hume rend ainsi incompréhensible la relation qui se noue entre le sujet et l'objet. De manière surprenante, Ravaisson qualifie la philosophie de Hume d' « idéalisme » (PC, 413). Quel est le sens de cette déclaration ? On peut comprendre cela par le fait que Hume opère une abstraction de la sensation, en la constituant comme un ensemble de *matter of facts* irréductibles, et donc en décomposant l'unité du réel comme celle de la vie psychologique. La liaison des sensations sera rabattue en effet sur une problématique relationnelle d'ordre psychologique, sans aucune conséquence ontologique. Hume prend les conditions de l'analyse pour l'expérience du sens interne, et par là même rend impossible la modalité par laquelle l'esprit découvre sa puissance propre. En réalité, ce qui lui échappe, c'est la condition même de la naissance de la sensation : la conception humienne emporte dans son « idéalisme » la distinction du sujet et de l'objet. Faut-il pour autant dire que Ravaisson cherche à sauver le sujet, tout comme l'objet de la sensation ?

La sensation semble prise dans un dilemme insurmontable : soit elle ne se rapporte qu'à des objets extérieurs qui en sont la condition, et il est impossible de déterminer la part que l'esprit occupe dans ce processus, soit l'esprit ne peut que se connaître lui-même, ce qui conduit au solipsisme et à l'impossibilité de connaître le monde extérieur. La vérité de l'idéalisme est le solipsisme, et l'analyse de la philosophie humienne vaut aussi pour celle de Condillac, qui toutefois découvre que le principe d'une « révélation d'un monde extérieur » (PC, 414) réside dans le tact. Ravaisson n'insiste pas tant sur le scepticisme à l'égard de la connaissance du monde extérieur que sur la négation du sujet au sein duquel naissent les sensations. Si les choses du monde extérieures se confondent en leur être avec les phénomènes spirituels, alors nous sombrons dans le « torrent des sensations » (R, 66), soit dans une sorte d'héraclitéisme détruisant toute substance. Ce qui manque dans l'analyse de la sensation, c'est la détermination de sa *cause* : est-elle en l'objet, ou doit-elle être dérivée d'une auto-constitution du moi ? Ravaisson reconnaît sur ce point la fécondité des débats qui prennent place entre Condillac, les idéologues, et Maine de Biran. Alors que le premier propose une analyse « grossière et imparfaite » (PC, 414), Tracy en reste à des « descriptions naïves » (PC, 415). Il faudra attendre le troisième, qui « sur la ruine de la fausse philosophie » (PC, 416) parviendra à établir le moi comme cause première.

L'histoire de ces erreurs révèle un décloisonnement progressif dans l'idée vraie que l'on peut se faire du sujet. En dépit des égarements de la pensée, il

> est intéressant, note Ravaisson, ce nous semble, d'assister, dans ces descriptions naïves, à la marche de la réflexion psychologique, qui, de l'observation des sensations, de ce point de vue extérieur et superficiel, se replie pas à pas dans la profondeur du sujet[93].

L'histoire de la philosophie est donc mue par le dévoilement de ce qui était enveloppé de manière discrète en ces différents moments : *la volonté comme fondement du sujet, soit un renversement de perspective sur la nature même de la subjectivité*. Ce renversement de perspective ouvre une nouvelle manière de penser le rapport du sujet à lui-même. Ainsi, Ravaisson trouve en Maine de Biran l'élaboration d'une « intuition intime de nous par nous-mêmes » (PVC, 348). Telle est, avec Biran, la tâche que doit s'assigner la philosophie : montrer que l'expérience interne n'est pas limitée, mais qu'elle doit au contraire devenir le moyen de déterminer un principe métaphysique – hyperorganique dirait Biran - pouvant constituer une ontologie. D'où provient alors l'illusion que la psychologie en serait incapable ? De ce qu'elle fait de la volonté une faculté, et non pas le fondement du sujet. Le rapport à Maine de Biran semble ainsi servir de point de départ pour la philosophie ravaissonienne du sujet[94], puisque l'expérience interne, distinguée de l'expérience externe, permet de constituer le sujet comme force active. Maine de Biran, plus cohérent que Condillac, découvrait en effet dans la résistance du monde extérieur « le fait capital qui nous révèle à nous-mêmes comme une existence placée en dehors du cours de la nature » (R, 66). Ainsi, il souligne le caractère métaphysique, ou sur-naturel de l'essence du moi. Maine de Biran saisit la singularité de la vie spirituelle, en tant que l'effort permet de distinguer le moi du non-moi. En ce sens, le sujet se découvre à lui-même comme inaliénable dans l'objectivité, et irréductible à toute réification[95].

Mais la découverte de la volonté comme fondement du sujet ne reconduit-elle pas à un nouveau solipsisme ? Comment penser la vérité de la relation avec le monde, si le sujet comme volonté, dans l'intuition qu'il a de lui-même, impose que l'extériorité soit relative à une expérience intérieure ? Plus grave encore, la volonté, comme « fin de notre connaissance de nous-mêmes » (PC, 424) n'est pas

[93] PC, 415.

[94] Pour un détail des œuvres de Maine de Biran connues par Ravaisson, voir Emmanuel Blondel, « Ravaisson lecteur de Maine de Biran », dans *Ravaisson*, Paris, Kimé, 1998.

[95] L'on voit ici comment le fondement de la subjectivité découvert par Biran peut ouvrir à une double lecture. D'une part, celle de Ravaisson, qui repense l'essence du moi à partir de la volonté comme phénomène éminemment spirituel. D'autre part, celle de Michel Henry, qui fera de cette question le point de départ d'une philosophie de l'incarnation, qui « signifie la réalité d'une possibilité ontologique qui n'est pas abstraite, mais se révèle au contraire identique à l'être même de l'ego. » (*Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 261).

suffisante pour fonder la substantialité du sujet. Si Ravaisson souligne que Maine de Biran a voulu placer le moi au dehors de la nature, ce n'est pas pour reconnaître les mérites de cette démarche : par-là même, le moi se trouve séparé de la totalité du réel. Maine de Biran en reste en outre à la description des effets du moi, sans saisir le moi lui-même. Les références à Biran, nombreuses dès le *De l'habitude*, sont mobilisées pour souligner la découverte des « lois » de la pensée. Mais relever les lois de la pensée au sens de Biran, telle que celle des effets contraires de l'habitude, ce n'est pas en expliquer *l'origine*[96]. La contrariété des effets (passivité et activité) conduit en effet Biran à scinder la vie de l'esprit en ces deux tendances, sans les référer à une unité première. Ainsi, la dette à l'égard de Maine de Biran ne se déploie pas dans une stricte fidélité à son travail. Il importe donc, pour Ravaison, de relever aussi les manques de la philosophie biranienne :

> Maine de Biran, pour établir l'indépendance de l'homme à l'égard de la sensation, le définissant exclusivement par la volonté, l'éclectisme se renfermant dans l'observation de ce qu'il appelait les faits de conscience, ne s'occupait guère des faits physiologiques que pour marquer les différences par lesquelles s'en distinguent ceux qui sont l'objet de la psychologie.
>
> Dans un travail sur *L'habitude* que nous avons mentionné plus haut, on présentait ce phénomène comme une sorte de moyen terme entre les opérations instinctives et naturelles, qui semblait révéler, ainsi que l'avait dit Stahl, sous la diversité des effets, un principe identique[97].

Bien que Maine de Biran ait reconnu la volonté comme fait capital révélant la nature spirituelle du sujet, il l'isole en cette faculté. S'il ne s'agit que de marquer l'indépendance de l'esprit vis-à-vis de la nature, n'est-on pas amené à faire le constat d'une *dualité* insurmontable[98] ? Affirmer que l'esprit est « indépendant » vis-à-vis de la nature, n'est-ce pas consacrer un nouveau dualisme ? Ravaisson cherchera ainsi, par la voie de l'habitude, à tenir le « moyen terme » qu'elle constitue comme exprimant une unité de l'étant que l'on ne peut écarteler entre la volonté d'un côté, et les sensations de l'autre. Le champ agonistique de la philosophie, contre l'interprétation de Lachelier, ne peut dès lors se résumer à une opposition entre l'éclectisme cousinien et la philosophie biranienne : il s'agit de reconnaître la nécessité locale, mais non la pérennité de ce conflit. Ravaisson fait le constat d'un

[96] Fidèle à l'exigence condillacienne, Biran refuse systématiquement de dériver une ontologie de la décomposition de la pensée qu'il entreprend (Voir par exemple l'introduction du *Deuxième mémoire sur l'influence de l'habitude*, résolument antimétaphysique). C'est ce qui ouvre chez lui une perspective sémiologique dans l'analyse des phénomènes de la pensée.

[97] R, 221-222.

[98] Sur la question de l'« Homo duplex » comme fil conducteur du biranisme, voir notamment François Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, p. 21-34.

semblable isolement de la pensée, d'une identique restriction à l'égard de sa propre puissance. Qu'est la pensée biranienne pour Ravaisson ? *Le moment d'une révélation de la puissance de la pensée, non celui de son effectuation*. La volonté, d'une part, est une faculté constituée comme telle par l'entendement, c'est-à-dire par un mode fini de l'esprit, et, d'autre part, elle est un effet du moi dont la nature nous reste inconnue.

Comment se dévoile la dualité issue de la « décomposition » de la pensée ? Par l'effort. Celui-ci est en effet marqué par l'ambiguïté d'être une relation entre deux termes qui sont disjoints. Il subsiste alors chez Biran, selon Ravaisson, un dualisme qui s'accorde mal avec l'idée d'une unité primordiale :

> La volonté se manifeste elle-même, nous l'avons vu, dans l'effort par lequel elle produit le mouvement. Mais l'effort suppose la résistance du mobile et la résistance un mouvement auquel elle s'oppose. Ce n'est donc point dans l'acte de l'effort que la volonté peut se voir commencer le mouvement. L'effort suppose, comme Maine de Biran l'avait reconnu lui-même, une tendance antérieure qui, en se développant, provoque la résistance ; c'est 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[99].

L'effort, s'il est condition de la manifestation du moi et de la volonté, ne révèle pas le commencement du mouvement, soit de l'animation de l'étant. Enveloppant une insurmontable dualité, il ne peut reconduire à la prévenance de la cause première. En ce sens, le moi se découvre, mais ne se connaît pas, car « l'activité originelle » reste dissimulée. Ravaisson relève ainsi la finité de fait de l'esprit qui ne peut aller au-delà de sa propre phénoménalisation : il règne alors une « nuit impénétrable » (PC, 424), qu'il faut remplacer par une réflexion sur l'obscurité. Si donc l'effort est condition de la « personnalité » (H, 123), il est aussi « le type complet et l'abrégé de la conscience » (H, 124), c'est-à-dire le mode fini de l'activité spirituelle. La conscience est en effet une modalité de la pensée telle qu'elle est marquée par la dualité, par l'opposition du sujet et de l'objet, et du sujet avec lui-même.

Contre la métaphysique du sujet, il faut dire de la conscience qu' « hors de la réalité substantielle dont on la sépare, elle n'est qu'une abstraction » (PC, 425). Ravaisson reconnaît donc le mérite à Biran de dégager la singularité et la primauté de l'activité spirituelle, mais il lui reproche de ne pas être allé au-delà de ses effets. En effet, Biran condamne la pensée à ne pouvoir se penser elle-même, c'est-à-dire à se penser comme substance : selon celui-ci, le moi superficiel et le moi profond sont

[99] PC, 425.

séparés l'un de l'autre, ils « s'opposent, se fuient, et demeurent toujours à distance sans pouvoir jamais s'identifier et se pénétrer[100] ». Chez Maine de Biran, la pensée, en tant qu'irreprésentable et in-objectivable, ne peut saisir l'activité qui la précède[101]. N'est-ce pas parce que Maine de Biran ne peut concevoir la pensée autrement que dans le cadre d'une limitation interne ? Selon Ravaisson, Biran ne peut aller au-delà d'une forme de scepticisme parce que la volonté est dérivée de l'effort, structure impliquant la dualité de l'interne et de l'externe, soit une séparation primordiale entre l'être et la pensée que l'on retrouvera ultimement dans la question de la « troisième vie[102] ».

L'activité originelle échappe à la décomposition de la pensée pour une double raison. D'une part, l'analyse biranienne en reste à la surface du moi ; et d'autre part, le monde a le statut d'une extériorité médiatisante, mais inaccessible. Il faut donc régresser en-deçà de la volonté : le sujet, avant de se faire volonté, est désir, mais plus encore, il est précédé par l'amour. Dans l'habitude, le rapport de l'objet et du sujet est gouverné par une « nécessité d'attrait et de désir » (H, 138). Toutefois « le désir n'est pas encore le fonds de l'activité et par conséquent de la conscience » (PC, 425). Le désir est encore un mode de la conscience finie, puisqu'il suppose une forme de dualité entre l'objet et le sujet : le désir provient du manque ou de l'absence. Mais ce ne sont ni le sujet, ni l'objet qui en sont la cause :

> Pour désirer, il faut que, sans le savoir, on se complaise par avance et se repose dans l'objet de son désir ; qu'on mette dans lui en quelque manière son bien propre et sa félicité ; qu'on se pressente en lui, que l'on s'y sente, au fond, déjà uni, et qu'on aspire à s'y réunir encore ; c'est-à-dire que le désir enveloppe tous les degrés de l'*amour*[103].

Le désir est conditionné par l'amour, c'est-à-dire par l'antécédence d'une puissance prévenante. Nous n'y aspirons pas en tant qu'elle nous manque : ce serait introduire dans le sujet une vacuité originaire, et dans le rapport à l'objet une forme de dualité. Si l'on se complait « par avance » dans l'objet du désir, c'est parce que celui-ci est toujours déjà présent en nous. En rien compréhensible par la « nature » de l'objet, il faut élucider ce mouvement par la compréhension du dynamisme de l'âme elle-même. Ce qu'elle nomme « bon » ou « mauvais » n'a de sens qu'en relation à l'exercice de

---

[100] *Faits psychologiques*, Cité dans *Maine de Biran*, Antoinette Drevet, Paris, PUF, 1968, p. 56.

[101] Voir Pierre Montebello, *La décomposition de le pensée*, Aubenas, Million, 1994, p. 266 : « Il n'y a pas de représentation sans une mise à distance de la présence, sans cet écart qui soustrait le sujet à la pure présence de soi. Tel est le prix à payer pour qu'une représentation de soi advienne ou soit seulement possible. ».

[102] Qui est le reliquat d'un dualisme structurant la pensée de Maine de Biran. Il écrit ainsi qu' « En vertu de sa nature supérieure, l'âme tend par ses désirs à l'union avec Dieu. En vertu de sa nature sensitive ou animale, l'âme tend par ses appétits à se confondre ou s'identifier avec le corps, et avec le sien propre. » (« Nouveaux essais d'anthropologie », in Henri Gouhier, *Œuvres choisies de Maine de Biran*, Paris, Aubier, 1942, p. 294).

[103] PC, 425-426.

la nécessité intérieure qui la presse. Comment la méthode spiritualiste peut-elle alors dévoiler la puissance première qui prévient chacun des actes de la pensée, que celle-ci se fasse désir, volonté, ou encore entendement ? Surtout, cette méthode peut-elle dépasser le primat de la séparation et restaurer l'exigence de la métaphysique authentique ?

3) La méthode du spiritualisme véritable

Un parallélisme spécieux

La nature de l'esprit doit être comprise à partir d'une méthode permettant d'en dégager le caractère hyperphysique. Sur quels principes fonder alors cette méthode ? Quel peut en être objet, si la pensée s'auto-appartient indéfectiblement en son essence spirituelle ? La plus grande des erreurs consiste d'abord à nier la singularité de la vie intérieure par l'application d'une méthode qui est hétérogène à cette essence. Selon Ravaisson, la philosophie s'égare dès qu'elle traite de manière identique les phénomènes de la nature et ceux de l'esprit :

> Reid, Stewart, Royer-Collard, n'avaient pas seulement adopté ce principe général de la science moderne, que toute connaissance remonte, comme à sa source, à l'expérience ; ils avaient admis, avec Locke et toux ceux de son école, que, dans la philosophie comme dans la science physique, la méthode consistait dans l'observation et l'analyse des phénomènes, en y ajoutant l'emploi de l'induction[104].

Il est difficile d'établir avec certitude ce que Ravaisson nomme « science moderne » dans ce passage. Il s'agit certainement d'une caractérisation générale concernant la démarche « expérimentale » que le XVIII^{e} siècle veut ériger en condition du savoir, et qui est hérité de Bacon. On peut en outre penser qu'elle dérive de la « positivité » que réclamait Newton quant au refus des hypothèses sur la nature des choses. Il est donc question ici d'un défaut de méthode consistant à admettre, d'une part, l'identité de nature des phénomènes naturels et des phénomènes spirituels, et, d'autre part, l'extériorité de l'esprit vis-à-vis de lui-même. En effet, cette double erreur témoigne d'un aveuglement de l'esprit à l'égard de sa propre puissance, en le rendant incapable de se connaître lui-même. Cette méconnaissance de la spécificité des phénomènes spirituels provient d'une équivoque de l'« expérience ». En effet, que désigne-t-elle ? Le concept d'expérience, et son corrélat, le phénomène, procèdent de l'exigence de tenir pour « donné » ce qui est déjà le résultat d'une construction théorique. L'« observation » et l'« analyse » des phénomènes, ainsi que leur généralisation par l'induction, sont tenues pour garantes de l'objectivité de ce qui apparaît.

[104] R, 72.

Or, l'esprit, par sa nature même, ne saurait être objectivé, en vue d'être traité comme un objet d'observation commune. C'est l'illusion d'un *sujet naturalisé* qu'il s'agit d'abolir, thèse soutenue en particulier par Auguste Comte lorsqu'il critique l'introspection comme moyen de se connaître soi-même[105]. En effet, de l'impossibilité de l'introspection se déduit la nécessité d'observer les *productions* de l'esprit, soit ses objectivations successives. Aussi Ravaisson remarque-t-il la défiance de Comte à l'égard de toute forme d'intuition, en tant que celui-ci « ne voulut jamais admettre que l'intelligence eût aucune connaissance immédiate et directe d'elle-même[106] ». L'identification de l'esprit avec l'objet physique conduit à faire de l'induction la méthode la plus adaptée pour la connaissance de ses lois. L'erreur de l'induction est double : d'une part, elle est rendue possible par l'anticipation des sensations et perceptions considérées comme uniformes et homogènes. D'autre part, elle suppose que la généralisation pourrait nous donner accès à des causes et à des lois réelles. L'enjeu concerne également le statut de l'habitude : si elle s'identifie en son mouvement avec l'induction, comme condition d'une généralisation à partir de la répétition de l'expérience, alors elle ne pourra constituer une méthode à part entière. L'induction est une procédure hétérogène aux exigences de la métaphysique, qui doit se constituer comme connaissance de l'absolu, non comme savoir relatif ou connaissance graduelle du général. Ravaisson se demande ainsi comment trouver « au moyen de l'induction, la solution des questions métaphysiques, surtout des questions qui se rapportent à l'existence de l'âme et à celle de Dieu » (R. 76), si l'induction ne peut constituer que des séries finies d'événements.

En elle-même, l'induction conduit à la généralisation, c'est-à-dire à l'abstraction, puisqu'elle isole d'abord les éléments qu'elle regroupe ensuite sous un terme général. Elle reste donc prisonnière des limites de l'expérience et de la vacuité des concepts. Aussi faut-il refuser de prendre la philosophie de Bacon comme modèle de méthode : l'induction conduit à une « phénoménologie abstraite du sens intime » (PC, 418), qui consiste dans « l'invention d'une méthode également et parallèlement applicable aux phénomènes internes et aux phénomènes externes » (PC, 418). Dans le *Rapport*, Ravaisson revient sur la nécessité de distinguer la méthode des sciences et celle de la philosophie, à partir d'une analyse rétrospective sur son propre travail :

> L'auteur, étranger d'ailleurs à l'école éclectique, d'un *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (1837-1840), où il avait exposé comment celui qui créa le nom même de la science du surnaturel, et qui la constitua le premier, lui donna pour principe,

[105] Voir par exemple la critique de la « psychologie illusoire, dernière transformation de la théologie » dans la première leçon du Cours de philosophie positive (Auguste Comte, *Philosophie des sciences*, Paris, Tel Gallimard, 1996, p. 71). On peut également penser à la célèbre Lettre à Valat 24 septembre 1819 critiquant l'introspection et la psychologie comme science.
[106] R, 120.

> au lieu du nombre et de l'idée, entités équivoques, abstractions érigées en réalités, l'intelligence qui, par une expérience immédiate, saisit en elle-même la réalité absolue d'où tout autre dépend ; cet auteur, dans un travail sur la *Philosophie contemporaine*, publié à l'occasion de la traduction des *Fragments de philosophie de Hamilton*, par M. Louis Peisse, fit ressortir la différence considérable qui séparait la maxime proclamée par les écossais et par Victor Cousin, selon laquelle il n'y aurait de connaissance immédiate que des phénomènes, et celle que Maine de Biran avait établie, que Victor Cousin semblait alors ne plus repousser, et à laquelle Jouffroy venait d'adhérer formellement. Il chercha à faire voir de plus que Maine de Biran, en plaçant comme au-delà de la force active dont nous avons conscience l'absolu de notre substance, n'était pas lui-même parvenu tout à fait à ce point de vue intérieur où l'âme s'aperçoit en son fond, qui est tout activité, sans qu'il soit nécessaire ni possible de se figurer encore une substance inerte qui la porte. Quoi qu'il en soit, et dut-on en rester où parvinrent Maine de Biran et Jouffroy, c'était assez, remarquait-il, pour renoncer à *ce parallélisme spécieux qu'on avait voulu établir entre la méthode des sciences physiques et celle de la philosophie*[107].

Ce passage est typique d'une lecture « synthétique » - à certains égards excessive – que Ravaisson fait de l'histoire de la philosophie. En effet, de l'*Essai* à l'article de 1840 sur Hamilton, il décèle dans cette histoire une tentative avortée de saisir l'absolu. Le point de départ des écossais comme de Victor Cousin est la considération des phénomènes comme données immédiates susceptibles d'une connaissance. L'évidence de l'extériorité est l'erreur de l'empirisme, erreur qui conduit jusqu'à l'idéalisme. La métaphysique exige donc la possibilité d'une intuition de l'esprit par lui-même, comme véritable forme immédiate de la relation qu'il peut entretenir avec son essence. Or, l'horizon de l'induction est celui de la vacuité : elle en vient à substantialiser le principe même de l'induction, en refusant de voir son caractère seulement modal. Elle ne peut constituer qu'une science sans cause, au double sens de ce terme. Par-là même s'affirme le caractère régional de la pseudo-ontologie qui se trouve fondée : c'est la métaphysique, en tant que science de l'être en tant qu'être, qui se trouve interdite.

Ainsi, la « substance » en un sens réaliste est le corrélat d'une exigence propre à l'expérience, et désigne sa *possibilité* plus que sa *réalité*. Strictement, elle ouvre le domaine de la « figuration », c'est-à-dire de l'imagination, absolument hétérogène à l'activité propre de l'âme. Or, la pensée se trouve à

[107] R. 77-78. Nous soulignons.

la fois au-delà, et en-deçà de la représentation : c'est ce que montrera le *De l'habitude* dans une tension que Ravaisson ne parviendra peut-être pas à éliminer. En effet, cet au-delà de la représentation désigne « l'activité pure » (H, 158) du penser, l'habitude restant « au-dessous » de celui-ci (H, 158). Mais que ce soit par excès ou par défaut (sans que celui-ci désigne une insuffisance caractérisée), il s'agit à chaque fois de montrer que la pensée, en son essence, est irréductible à la figuration qui chercherait à la stabiliser en une forme ou une faculté. Comment l'intelligence peut-elle alors saisir la réalité absolue d'où tout autre dépend sans hypostasier la pensée, c'est-à-dire sans se constituer en « substance inerte » (R, 78) ? Comment penser en dehors de la représentation, si l'intuition semble excéder le champ de la pensée humaine ? Il y a une grave difficulté sur ce point, et la méthode que Ravaisson doit constituer engage la possibilité de la métaphysique. Le problème devient alors : quelle méthode adopter pour la connaissance des phénomènes intérieurs, partant de ce que la pensée ne doit pas se penser par l'intermédiaire de la représentation ? La pensée doit se savoir cause d'elle-même, et productrice des déterminations qu'elle impose aux objets extérieurs ainsi qu'à elle-même. Il s'agit par là même de constituer « un réalisme ou positivisme spiritualiste » (R, 313) qui fait de l'action spirituelle le point de départ de la philosophie. La méthode du spiritualisme véritable doit permettre de saisir le fond de l'âme, c'est-à-dire non seulement de l'âme individuelle, mais aussi de la pensée universelle. Plus encore que la conception théorique d'une infinité qui nous précède, elle doit dévoiler la manière dont l'infini *prévient* chaque pensée particulière.

La méthode réflexive

Selon Ravaisson, la philosophie n'est autre chose que la pensée *réfléchissant* sur elle-même, et sa méthode n'est valable que parce qu'elle suit le mouvement du réel. L'*Essai* est notamment l'occasion non seulement de mettre en place une méthode pour constituer une histoire de la philosophie, mais aussi un moyen de déployer une philosophie de l'histoire. Surtout, il est l'occasion pour Ravaisson de formuler les principes qui orienteront toute la production de son œuvre à venir. Il résume ces principes à l'occasion de la rédaction du *Mémoire* :

> nous sommes arrivés, portés par l'histoire, aux résultats que nous venons de développer et qui se résument ainsi :
>
> 1°. La vraie méthode est dans le retour de l'esprit sur soi-même, où il se saisit à la fois dans sa puissance et dans son développement, comme cause active et force absolue.

> 2°. Le principe suprême de toute réalité dans l'existence comme dans la pensée, est la force, où l'infini et le fini s'identifient sans cesse dans le mouvement de la vie. – Le système de la pensée et du monde se construit par une progression harmonique sur le principe de la force comme dynamisme universel.
>
> 3°. La loi de la méthode philosophique représente la loi de la pensée et de l'existence. C'est le développement et le renveloppement (analyse et synthèse), la réduction des différences à une unité de plus en plus haute, où elles retrouvent leur valeur et leur vérité absolue.[108] »

Ravaisson écrira ensuite : « Ce sont ces principes désormais immortels, qui nous ont dirigé dans notre travail, et qui nous dirigeront à l'avenir dans nos études Philosophiques » (DMA, 213). Ce texte est décisif pour comprendre le rapport de Ravaisson à son travail sur Aristote, mais aussi le rapport qu'il entretient avec la philosophie. Dans ce texte, il énonce une triple coïncidence de la pensée, de l'existence, et de la philosophie. Cette dernière, en rien extérieure au réel, découle du mouvement qui l'anime et la prévient. Cette identité est à la fois reconnue et mise en œuvre par le « retour sur soi » de l'esprit. Mais comment le comprendre, si Ravaisson veut éviter les écueils de la réflexion comme sensation transformée ou comme condition transcendantale de l'expérience ? Selon lui, ce mouvement réflexif est celui de l'être même[109]. Le devenir de la pensée *répond* au devenir de l'être, qui à son tour *exprime* le mouvement de la pensée. En ce sens, il est nécessaire de dés-empiriser la notion de réflexion et de ne pas en faire une simple sensation transformée, contre Condillac[110]. Cependant, il existe une grave difficulté à faire de la réflexion la méthode philosophique par excellence : n'est-elle pas l'acte par lequel la pensée se pense au travers d'un jeu d'oppositions, en distinguant notamment le sujet de l'objet, et le sujet de lui-même ? N'est-elle pas, en outre, la manière dont l'esprit saisit des rapports entre ses représentations, sans rien atteindre d'absolu ? Ne faut-il pas enfin supposer un *ego transcendantal* comme condition de la réflexion, qui serait l'opérateur, mais non le sujet de la réflexion ? Si tel est le cas, alors la béance s'installant entre le principe d'une telle opération et sa mise en œuvre reconduirait à la métaphysique du sujet.

Ce problème est rendu d'autant plus aigu que dans le *De l'habitude*, Ravaisson ne tiendra pas la réflexion pour le point de départ de la connaissance de l'esprit. Il écrira ainsi que sans l'irréflexion et

[108] DMA, 212-213

[109] Voir aussi R, 78-79 : la vraie méthode est « la réflexion, disait Dugald Stewart, qui replie l'esprit sur lui-même et l'habitue à se saisir toujours dans son action vivante au lieu de se conclure des effets extérieurs. ». Néanmoins, il faut quitter l'empirisme pour que la pensée puisse être appréhendée en cette action vivante, irréductible à toute facticité.

[110] Et surtout, de ne pas en faire un principe de décomposition de la vie psychologique : « on dirait que la réflexion suspend à son gré les impressions qui se font dans l'âme, pour n'en conserver qu'une seule. » (*L'essai sur l'origine des connaissances humaines* Paris, Vrin, 2014, p. 108).

la pensée obscure qui la prévient : « La réflexion se replierait vainement sur elle-même, se poursuivant et se fuyant à l'infini. » (H, 156). Aussi, « La pensée réfléchie implique donc l'immédiation antécédente de quelque intuition confuse où l'idée n'est pas distinguée du sujet qui la pense, non plus que de la pensée » (H, 156). La difficulté devient ici presque insurmontable : pour constituer la réflexion comme méthode, il faut quitter le domaine de la pensée obscure assurant le contact avec l'être. N'est-ce pas s'y soustraire et absolutiser la fausse clarté de l'entendement ? La pensée ne se comprend dans son mouvement qu'en référence à la totalité obscure qui la précède, et l'idée doit être comprise comme une partie liée à un tout. Sans la prévenance de la totalité, la réflexion conduirait à l'isolement du sujet pensant, à la manière du doute cartésien. Cette difficulté ouvre une disjonction entre l'intuition que nous avons de nous-même, et l'intuition du tout qui nous enveloppe. N'y a-t-il pas même une dualité au sein de la pensée, entre une modalité pure de son exercice, la « Liberté réflexive » (H, 158), et d'autre part « la Liberté de l'entendement » (H, 149), qui est le mode du penser le plus haut nous sommes capables ? Ces deux libertés, coexistant dans le sujet pensant, seraient alors susceptibles d'une inégale effectuation. Si la seconde forme de liberté semble s'imposer à nous, Ravaisson en montre la relativité en la référant à la faculté qui la produit : l'entendement[111]. Plus avant, elle se présente comme forme dégradée de la Liberté véritable, en laquelle elle se fonde, mais dont elle s'écarte. A cette moindre liberté, il ne faut pas souscrire : la liberté de l'entendement n'est « libre » que dans son rapport avec les limites qu'elle se pose :

> En résumé, c'est par une opération synthétique que, à l'aspect d'un fait, nous ne le rapportons pas simplement à un fait qui le précède, nous ne le résolvons pas seulement en un fait plus général et plus simple, ce sont là les deux degrés de la détermination de ce qu'on appelle la cause physique, mais nous le rapportons à une véritable cause, c'est-à-dire à l'action d'une perfection supérieure[112].

[111] D'une manière générale, et récurrente dans la tradition « spiritualiste », la réflexion a pour objet non pas des choses, en un sens réaliste ou transcendantal, mais le sujet dans son activité pensante. Elle naît de la protestation contre l'idée qu'il existe des « choses » existant indépendamment de nous, et dont la nature serait inconnaissable. On peut voir la proximité des pensées de Lachelier et de Ravaisson sur ce point : celui-ci souligne que le premier a bien montré comment la liberté réflexive « diffère de l'observation des seuls phénomènes considérés à part leur cause », ainsi que la puissance de cette réflexion « qui, sous l'enchaînement des phénomènes intérieurs, reconnaît la libre activité de l'esprit » (R, 276). De même chez Jules Lagneau, la réflexion est l'acte par lequel l'esprit élucide librement le fondement de toute affirmation, et le principe de toutes les déterminations que la pensée s'applique : « La psychologie réflexive présente le caractère universel et déterminé qui manque aux autres formes de la psychologie. Elle est vraiment une science du réel et du libre », *Célèbres leçons et fragments*, Paris, PUF, 1950, p. 58. André Canivez en souligne le dynamisme et l'impossibilité de la réifier à titre de simple faculté : « c'est une activité qu'on ne peut en aucune façon fixer en la substantialisant » *op. cit.*, T II, p. 476. Voir aussi Jean Michel Le Lannou, « Être et liberté chez Lagneau », dans *Jules Lagneau, l'éducateur*, Colloque MAFPEN, Orléans, 18 et 19 octobre 1994.

[112] R, 300.

La causalité physique, prise comme modèle pour expliciter le développement de l'être comme de la pensée, ne peut nous délivrer l'origine de ce qui existe. La « véritable cause » est donc extra-physique, ou surnaturelle : il s'agit de rectifier un mode du penser inadéquat à l'être. Souscrire au déterminisme physique et à la méthode qu'il implique revient donc à généraliser les « faits », et donc à schématiser le réel via l'uniformité du concept. Quelles sont alors les conditions de la synthèse, et en quoi se distingue-t-elle de l'induction ? Poser cette question, n'est-ce pas déporter le problème de la métaphysique sur celui de la synthèse a priori ? En effet, Kant, pour éviter la dispersion des perceptions et fonder l'objectivité de la science, devait admettre une synthèse a priori rendant possible l'expérience[113]. Comment, d'autre part, éviter de retomber dans les antinomies de la raison pure, notamment la troisième, qui considérait comme contradictoires causalité physique et causalité extra-physique ? Peut-on, par la synthèse, remonter jusqu'à l'action d'un principe supérieur, partant de ce qu'elle semble par principe inachevable ?

> Mais à cette opération synthétique, qui est spécialement, par opposition à l'analyse, la méthode philosophique, il y a un principe nécessaire. *Ce principe est la méthode proprement dite (si à une opération simple et indivisible on peut encore donner le nom de méthode) de la haute philosophie, de la métaphysique* : c'est la conscience immédiate, dans la réflexion sur nous-mêmes et par nous-mêmes sur l'absolu auquel nous participons, de la cause ou raison dernière[114].

Il s'agit donc de rectifier le sens de la synthèse, tout en écartant la voie de l'analyse qui était notamment celle de Condillac. La première doit être considérée comme *intégration*[115] des différents moments de la pensée : sensation, perception, jugement, volonté, etc., doivent être référés à la totalité, ou à la « cause ou raison dernière ». Ravaisson laisse entendre ici que la méthode de la synthèse n'est possible qu'en tant qu'elle est adossée à un principe supérieur. Peut-on s'en tenir alors au moment de la méthode comme point de départ et fin de la philosophie, ou faut-il le dépasser ? Cette difficulté se retrouve dans le *De l'habitude*, puisque c'est l'habitude elle-même qui joue le rôle de méthode au détriment de l'intuition. Il faudrait alors reconnaître une distinction entre la synthèse comme méthode « spéciale », et la conscience immédiate de l'absolu comme proto-méthode qui ne peut être découverte qu'une fois la synthèse effectuée. C'est pourtant sur ce point que se joue la possibilité de la métaphysique en tant qu'elle permet de comprendre le principe de

[113] Voir *Critique la raison pure, op. cit*., p. 897 : « La possibilité de l'expérience est donc ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances a priori. Or, l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse selon des concepts de l'objet des phénomènes en général, sans lesquels elle ne serait jamais une connaissance, mais une rhapsodie de perceptions […]. ».

[114] R, 300. Nous soulignons.

[115] Au sens où Bergson l'entendait comme principe de méthode propre à la tâche de la philosophie. Voir *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1939, p. 206.

toute chose. De fait, la première en reste au niveau de la multiplicité, alors que « l'opération simple et indivisible », soit l'intuition, en suppose le dépassement. Faut-il choisir entre la synthèse, soit la voie de l'intégration progressive des modes du penser dans une totalité qui les comprend, et l'intuition, comme contact immédiat avec l'être ? Ravaisson fera allusion à cet enveloppement des méthodes dans des fragments tardifs : « La Méthode est de saisir l'insaisissable et en trouver les approximations rationnelles ; préparer ainsi l'Intuition à laquelle appartient le dernier mot » (Dopp, 376). En ce sens, et telle est la tâche de la réflexion, il faut conquérir la plénitude substantielle de l'esprit par un progrès graduel de la synthèse.

Pour que cette « préparation » puisse advenir, il faut d'abord écarter une fausse synthèse, œuvre de l'idéalisme : elle se confond avec la généralisation et la « conception d'un état plus simple, auquel on réduit, en la dépouillant de ses attributs, une existence » (R, 296). Sur ce point, l'idéalisme se révèle aussi creux que le matérialisme : le premier prend pour principe une unité factice, œuvre de l'entendement et de l'imagination, quand le second décompose la vie psychologique. En ce sens, ils tendent à un identique « abîme de vide et de nullité » (R, 297). En réalité, l'expérience intérieure révèlera dans toutes les combinaisons de l'esprit, dans les rapports tissés entre les idées qui font la pensée, « l'opération même par laquelle nous les formons » (R, 298). Elle révèlera, de plus, la relation à la pensée universelle dont nous ne sommes qu'un fragment. Ravaisson écrit en ce sens que nous sommes :

> un génie, selon l'expression antique, c'est-à-dire un principe générateur spécial, ou encore un dieu, un dieu particulier, dont l'empire a ses bornes ; ce génie, ce dieu ne produit rien, ne peut rien que par la vertu supérieure, à laquelle il participe, du Dieu universel, qui est le bien absolu et l'amour infini. Et ce grand Dieu, selon une parole célèbre, « n'est pas loin de nous ». Mesure supérieure à laquelle nous comparons et mesurons nos conceptions, ou plutôt qui les mesure en nous, idée de nos idées, raison de notre raison, il nous est « plus intérieur que notre intérieur » ; - « c'est en lui, par lui, que nous avons tout ce que nous avons de vie, de mouvement et d'existence ».[116]

Nous nous pensons en et par Dieu, car nous participons de sa puissance. Dieu est à la fois « bien absolu » et « amour infini », ce qui exclut qu'il soit marqué par l'impassibilité[117]. Loin d'être une

[116] R, 299.

[117] Sur ce point, Ravaisson est proche de la question du divin telle que la formule Duns Scot, et qui est notamment dirigée contre Aristote. Voir les analyses d'Olivier Boulnois dans *Être et représentation*, Paris, PUF, 1999, p. 211 et suiv., et notamment p. 213 : « L'amour est la structure intentionnelle de l'ouverture à Dieu. Duns Scot soutient que l'intentionnalité véritable de la volonté, celle de l'intellect ne se disant qu'en un sens

relation marquée par la transcendance, le rapport à Dieu est d'« enveloppement », au sens où il contient tous les degrés d'être. Peut-on néanmoins excéder les « bornes » dans lesquelles nous sommes enfermés ? Reconnaître la trace de Dieu en nous, est-ce pour autant connaitre Dieu, soit l'absolu ? De droit, la reconnaissance est possible, à condition d'user de la bonne méthode. Si le retour de l'esprit sur lui-même peut se faire suivant l'entendement, sur le plan de la multiplicité, il est nécessaire d'invertir cette tendance.

Aussi faut-il distinguer deux modalités de la réflexion : la première, erronée, est le mouvement de décomposition de la pensée qui la réduit à un ensemble de facultés permettant d'isoler et de distinguer par exemple sensation et perception, volonté et intelligence. Elle doit donc buter sur des termes élémentaires que « sépare l'entendement » (H, 145) en atomisant l'unité de la pensée et l'entremêlement des idées. La seconde modalité, véritable « retour sur soi » de l'esprit, doit être comprise comme conversion[118], c'est-à-dire comme *épreuve de la puissance et du développement de l'esprit*. La première modalité de la réflexion est une réplique, dans le sujet, d'une expérience externe, alors que la seconde se donne comme expérience intérieure. Notre intériorité est cependant précédée par une intériorité plus intense et plus vaste : elle ne renvoie pas seulement à la relation que nous entretenons vis-à-vis de nous-même comme particulier, mais à la relation avec l'absolu. En cet exercice de retour sur soi, la pensée se sait précédée par Dieu, car elle s'éprouve dans sa relation avec une puissance sans fin. Alors que les critiques envers le néoplatonisme étaient vives dans l'*Essai*, Ravaisson semble mobiliser dans le *Rapport* le schéma de la procession et de la conversion pour penser les différents niveaux de l'être et de la pensée. Ainsi,

> ce que la cause première concentre d'existence dans son immuable éternité, elle le déroule, pour ainsi dire, détendu et diffus dans ces conditions élémentaires de la matérialité, qui sont le temps et l'espace ; qu'elle pose ainsi, en quelque sorte, la base de l'existence naturelle, base sur laquelle, par ce progrès continu qui est

dérivé, parce qu'il est orienté par la volonté. Il faut donc repenser la visée intentionnelle à partir de la volonté, et la volonté à partir de l'amour de Dieu. ».

[118] Suivant la tradition platonicienne et plotinienne de *l'epistrophè*. Platon distinguait ainsi, dans la *République*, deux conditions de la sortie de la caverne. La première consiste à s'appuyer sur les images pour soutenir la réflexion : cette opération concerne autant les simulacres de la grotte que les reflets des choses qui sont, ou les « apparences divines » (*République*, trad. G. Leroux, Paris, GF, 2004, 532c). Qu'elles soient des images du non être (les simulacres) ou de l'être (les reflets des choses divines), les images ne font pas voir le soleil. Aussi Platon écrit-il à propos des arts qui « saisissent quelque chose de ce qui est réellement, la géométrie par exemple et les arts qui en dépendent », qu'ils « ne font encore que rêver de ce qui est réellement » (533b-533c). L'activité qui fait sortir du rêve, et qui rend possible le dépassement du recours aux hypothèses est appelée « art du retournement » (518d). Contrairement aux réflexions portant sur les apparences divines, et permettant de fonder les principes des sciences, l'art du retournement désigne la philosophie elle-même, qui est au-delà de toute science particulière. Ce retournement, ou *conversion*, est saisie de l'anhypothétique.

> de l'ordre de la nature, de degré en degré, de règne en règne, tout revient de la dispersion matérielle à l'unité de l'esprit[119].

La méthode ne peut être dissociée du mouvement de la pensée, qui exprime à son tour la manière dont le réel se déploie. Celui-ci est structuré par un double mouvement de descente, ou de détente et de diffusion, et par un mouvement de remontée, soit de tension. On peut ainsi noter la portée du couple tension/détente, hérité des stoïciens[120], et qui chez Bergson sera au principe d'une psychologie comme d'une cosmologie[121]. La méthode réflexive chez Ravaisson consistera donc à « remonter la pente » de la puissance première détendue sous la forme de la multiplicité, en vue d'une unification de l'esprit. En ce sens, la philosophie est la pensée se réfléchissant en soi dans un sujet, mais cette réflexion ne saurait stabiliser ou arrêter la force qui sous-tend l'activité de la pensée. Elle n'a donc pas pour objet la connaissance de soi ou des étants comme choses, puisqu'elle a pour but de saisir l'esprit comme *force surnaturelle*. Par une ontologie qui s'adosse à une hénologie, et par l'affirmation d'une différence de degrés entre les différents niveaux de l'être, Ravaisson affirme que le réel est caractérisé par une continuité sans vide.

L'âme a ainsi la capacité de parcourir les divers degrés de réalité par son activité réflexive : « elle se voit, elle se reconnaît, plus ou moins différente d'elle-même, de degré en degré, jusqu'à ces extrêmes limites où, dans la dispersion de la matière, toute unité semble s'évanouir, et toute activité disparaître sous l'enchaînement des phénomènes » (R, 309). Les degrés de l'être sont les degrés de la pensée pensante, qu'elle découvre selon sa capacité à se prendre comme objet de réflexion. Par cette opération, la pensée se comprend alors comme partie intégrante du réel, de même qu'elle saisit une pluralité de modes d'existence enveloppés dans une unité première. Reprenant Aristote, Ravaisson considère en effet que l'âme « est lieu de toutes les formes » (R, 309), ce qui permet de fonder l'exercice singulier de la pensée dans l'identité originelle du pensé et du pensant[122]. Métaphysique du sujet et de la nature se trouvent toutes deux réfutées ici : pour comprendre le lien entre sujet et objet, il faut refuser tout réalisme naturaliste et tout dualisme. Mais la réflexion est-elle pour autant équivalente à l'intuition ? Peut-elle achever le mouvement de remontée vers l'être ? Si d'un côté Ravaisson affirme l'identité originaire de l'être et de la pensée, il ne consent pas à la *totalisation* de ce rapport. Dans sa thèse, il considèrera l'habitude « comme la seule méthode réelle,

[119] R, 317.
[120] Voir supra,
[121] Voir Bergson, lorsqu'il évoque la tâche de la métaphysique qui serait de « remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, une psychologie retournée » (*L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, p. 209).
[122] Il faut cependant noter qu'à proprement parler pour Aristote, c'est l'intellect qui est « forme des formes » (*De l'âme*, 432a, trad. R. Bodéüs, Paris, GF, 1993). Est-ce une manière d'évacuer le problème d'un intellect séparé ?

par une suite convergente infinie, pour l'approximation, réel en soi, mais incommensurable dans l'entendement, de la Nature et de la Volonté. » (H, 139). L'habitude se trouve alors constituée comme une méthode qui ne peut délivrer de certitude ou d'évidence supérieure, puisqu'elle procède par « approximation », c'est-à-dire en pressentant une relation d'enveloppement entre différents termes qu'elle ne peut totaliser. Que révèle-t-elle alors ? Que la pensée, de droit, est animée par un *amour* sans fin d'elle-même, dont aucune dialectique ne peut achever la dynamique relationnelle.

Le désir de la pensée

La prévenance de la totalité réflexive a pour conséquence le déploiement « harmonique » de la pensée et du monde. Est-ce à dire qu'il existe une forme de finalité, ou de téléologie qui oriente le devenir de la pensée ? Cette exigence harmonique n'est pas le résultat d'une idée, ou d'un schème répondant à une nécessité logique de liaison : il s'agit d'une nécessité intérieure, de l'ordre du désir. Ravaisson ne saurait donc souscrire aux analyses kantiennes de la *Critique de la raison pure* ou de la *Critique de la faculté de juger*[123], qui ramènent l'explication du mouvement « à quelque idée organique et créatrice, à quelque idéal régulateur », c'est-à-dire « à une sorte d'idéalisme » (R, 290). L'harmonie du réel n'est pas le résultat d'une exigence transcendantale qui chercherait à subsumer la diversité des lois empiriques sous une idée unifiante. Sur ce point, Kant commet la même erreur que les empiristes qui accordent trop à l'induction. L'ordre harmonique n'est pas une idée : il est inscrit dans le réel et conditionne le déploiement de l'être. Ainsi, il s'agit non pas prendre la forme extérieure de l'organisme pour y trouver le modèle de l'harmonie, mais de partir de soi : « C'est d'après ce type unique de l'organisme intérieur que nous concevons tout ce qu'on nomme êtres organisés » (R, 301). Il y a sur ce point une décision théorique d'importance: si « La loi universelle, le caractère fondamental de l'être, est la tendance à persévérer dans sa manière d'être » (H, 107), pourquoi doter cette tendance d'une finalité qui va l'orienter ? Ne faut-il pas y voir une reprise du conatus spinoziste selon lequel « Chaque chose, autant qu'il est en son pouvoir, s'efforce de persévérer dans son être[124] » ?

Mais alors que chez Spinoza le désir, comme essence de l'être, se retrouve victime de l'illusion de la finalité en posant le désirable en l'objet, Ravaisson pense la finalité comme première par rapport au désir. *Pour* persévérer dans l'être, il ne faut donc pas faire de cette tendance primordiale un instinct aveugle qui pourrait être compris comme nécessité brute. La question est donc de savoir *ce qui* fait penser, dans la mesure où cela ne peut être un objet extérieur. Contre Spinoza, on ne peut donc référer la nécessité de la pensée à une cause antérieure et ainsi à une substance première, en en

[123] On peut la supposer connue par Ravaisson au moment de l'écriture du *Rapport*, la traduction étant réalisée par Jules Barni en 1846.
[124] *Ethique*, III, proposition VI, trad. C. Appuhn, in *Œuvres II*, Paris, GF, 1965, p. 142.

faisant « une sorte d'universelle matière, quoiqu'intelligence, soumise à un développement fatal » (Janicaud, 241). Le rapport de la pensée à la totalité ne peut être conçu sous l'aspect du déterminisme, ce qui nous condamnerait à en penser le développement selon le schème de la causalité. Quelle est l'erreur de l'analyse ? De penser le rapport du prédicat au sujet comme explicitation géométrique des propriétés du second. Telle est la décision théorique de Spinoza, lorsqu'il décide de procéder « à la manière des géomètres », ou de traiter « les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides[125] ». La synthèse va opérer une inversion du primat géométrique, ou mathématique : au lieu de « mathématiser une vision d'abord biologique de la nature[126] », Ravaisson va biologiser une vision *d'abord* mathématique de la nature, afin de fonder une curieuse biologie « spirituelle ». « Biologiser » ne consistera donc pas à instaurer un paradigme scientifique et matériel pour fonder la philosophie première : il s'agit de répondre à l'exigence de déploiement harmonique de la pensée, dont l'organisme intérieur nous donne le « type ». Ainsi, l'effort qui consiste à persévérer dans l'être ne peut atteindre son but dans le cadre d'une connaissance rationnelle adéquate : la philosophie de Ravaisson n'est pas une philosophie de la recherche de la vérité. Elle est sous-tendue par l'explicitation d'une logique désirante de l'être, bien plus que par l'exigence du déploiement de la raison.

Il faut ici faire mention d'une double référence pour expliciter la force qui anime la pensée. D'une part, Ravaisson reprend les analyses du *De l'âme* qui établissait que « l'intellect ne meut manifestement pas sans le désir[127] ». Il écrira dans le *De l'habitude* que « ce n'est pas l'entendement abstrait qui peut remuer d'abord dans leurs source les puissances de l'âme pour les pousser au bien. C'est le bien lui-même, du moins l'idée du bien, qui descend dans ses profondeurs, y engendre et élève à soi l'amour. » (H, 152). L'étant ne peut se mouvoir par la seule représentation théorétique : il lui faut le désir, indissociable de l'appétit du bien[128]. Il y a donc dans l'être une tendance spontanée à préférer le bien, ou du moins l'apparence du bien, et à en faire le mobile de toute action. D'autre part, la référence au « principe de la force comme dynamisme universel » fait référence à la critique leibnizienne du mécanisme cartésien[129], comme au principe de déploiement des prédicats de la monade. Dans l'article de 1840, Ravaisson, après avoir établi que Maine de Biran permet de découvrir « l'activité originelle » (PC, 425) de la pensée, convoque Leibniz pour montrer que la volonté ne peut en être le premier terme : « la volonté a sa source et sa substance dans le désir »

[125] *Ibid.*, p. 134
[126] Ferdinand Alquié, *Leçons sur Spinoza*, La table ronde, Paris, 2003, p. 194.
[127] Aristote, *De l'âme*, 433a20.
[128] Idée que l'on retrouve aussi chez Duns Scot, qui refuse que l'entendement puisse à lui seul être cause de mouvement, au point que l'on peut trouver chez lui une forme d'« autoaffection » de la volonté comme principe de motricité. Voir Duns Scot, *La cause du vouloir*, trad. F. Loiret, Paris, Les belles lettres, 2009, et la riche préface de François Loiret sur cette question.
[129] Voir par exemple Le § XVIII du *Discours de métaphysique*.

(PC, 425). La psychologie réflexive est donc l'opération par laquelle nous rattachons chaque pensée particulière à la totalité prévenante, soit à une puissance antécédente. De cette puissance, il y a, en nous, un sentiment obscur au principe de ce que Leibniz pouvait appeler l'inquiétude dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*[130]. Cette obscurité, en rien erreur ou égarement de l'esprit, trouvera sa formulation expresse dans le concept d'« activité obscure », en tant que pressentiment de l'être. Le rapport à l'être n'a donc pas besoin de devenir clair et distinct pour être saisi en sa pleine référence. Il n'y a pas de degrés de l'être, soit aucun étant, qui ne soit en relation avec la plénitude substantielle : même dans la nature, qui semble marquée par la plus grande des passivités, il existe une « idée obscure du bien et de la beauté » (R, 309).

La tâche de la psychologie réflexive est donc l'auto-compréhension du sujet dans sa relation avec la puissance première qui lui donne vie et mouvement. Comment nommer cette puissance première, si elle est pleine activité ? Si elle n'est pas pensable sur le mode de l'objectité, il faut que reconnaître que « le fonds, la substance, au contraire, c'est l'Esprit lui-même, dont la nature est de s'entendre et de se posséder » (PC, 427). Cette exigence définit la tâche du spiritualisme, comme philosophie de l'esprit, au double sens du génitif, puisqu'il est à la fois sujet et objet. Si le fonds substantiel du réel est l'esprit, et que celui-ci est l'« Eternel amour » (PC, 426), alors on ne peut lui attribuer aucune des modalités finies de la pensée, telle que la conscience ou l'entendement. Seulement, si l'esprit est « objet de la métaphysique » (PVC, 352), comme connaissance intuitive de l'être, alors il faut se demander quelle est la forme que celle-ci peut prendre, d'autant plus que la réflexion était privilégiée[131].

Comment saisir la dynamique de l'esprit, qui se caractérise par une logique désirante ? Il faut distinguer une intuition statique, qui pourrait se confondre avec l'idée d'un tout inerte (à la manière des idées kantiennes), et une intuition dynamique qui est saisie, non pas de l'être en tant qu'être, mais de l'être en tant qu'il se produit en diverses manifestations. Ainsi, Ravaisson, à la fin de l'article sur Hamilton, déclare, sans expliciter la référence de cette citation : « Car l'Esprit n'est pas l'invisible, mais le seul visible » (PC, 427). La manifestation de l'esprit est-elle seulement révélation intérieure ?

[130] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF, 1990, p. 131: « Mais pour revenir à l'inquiétude, c'est-à-dire aux petites sollicitations imperceptibles qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, ne sorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les inclinations et passions nous savons au moins ce que nous demandons, quoique les perceptions confuses entrent aussi dans leur manière d'agir, et que les mêmes passions causent aussi cette inquiétude ou démangeaison. Ces impulsions sont comme autant de petits ressorts qui tâchent de se débande et qui font agir notre machine. ».

[131] La mention de « l'esprit » se fait tantôt avec une majuscule, tantôt sans, Ravaisson ne précisant par la nature de ce choix théorique. Est-ce pour le désigner comme substance qu'il emploie la majuscule dans l'article de 1840 ? L'amour remplacera progressivement l'esprit comme principe premier, jusqu'à ce que ce dernier disparaisse progressivement dans les *Testament* ou dans l'article *Métaphysique et Morale*. Nous préfèrerons donc l'écrire sans majuscule.

Comment en saisir le dynamisme et le progrès en dehors de la conscience ? Ne doit-il pas se phénoménaliser, afin d'être saisi dans ses productions extérieures ? Ici se trouve contenue une des plus grandes difficultés de la pensée ravaissonienne : si l'esprit est pure intériorité, l'effort de conversion suffit. Mais cela suppose alors de renoncer à en chercher des manifestations extérieures. La « visibilité » de l'esprit devrait être pensée non seulement comme révélation, mais aussi comme objectivation. Pour être cohérent avec la critique de l'idéalisme, qui subordonne l'effort de la pensée à des idées inertes, il faut accepter que l'esprit se produise en des manifestations extérieures qui témoignent d'un progrès harmonique de la pensée. Dans la continuité d'un thème chrétien, l'esprit doit s'incarner dans le monde : de la même manière que Dieu s'est donné un corps et une parole en Jésus Christ[132], « L'esprit, s'abaissant, est devenu chair ; la chair deviendra esprit » (R, 318). Le progrès de la pensée trouvera son expression dans les œuvres humaines. Pour saisir l'action de l'esprit dans le monde, il faut donc une pensée de l'histoire qui permette d'en recueillir les manifestations, mais aussi de remonter jusqu'à lui.

4) L'histoire et la puissance

Puisque l'être est activité et non pas substance au sens réaliste, c'est dans son devenir qu'il faut l'appréhender. L'être, en sa manifestation temporelle, est l'histoire elle-même, et l'histoire comme discipline est l'étude de l'enchaînement des époques qui dévoilent les incarnations successives de l'esprit. A aucun moment, pourtant, Ravaisson ne semble constituer une philosophie de l'histoire, contrairement à nombre de ses contemporains (Comte, Taine, Michelet, Kant ou Hegel)[133]. Cependant, il faut remarquer que la structure de la plupart de ses ouvrages s'organise selon une *perspective historique* : ainsi dès l'*Essai*, il est question, après l'analyse de la *Métaphysique* elle-même, de faire « l'histoire de l'influence que la métaphysique péripatéticienne a exercé sur l'esprit humain » (E, 12-13) comme de « déterminer le rôle qu'elle est appelée à jouer encore dans la philosophie » (E, 13). De même, le *Rapport* souligne que pour comprendre la situation de la philosophie et son « progrès » (R, 53), il faut la rattacher à son « origine » (R, 53), ce qui revient à en indiquer la destination en adoptant un point de vue finaliste sur cette histoire. De quelle manière Ravaisson pense-t-il alors le devenir historique suivant ce schème finaliste, si ce n'est pour fonder une « philosophie de l'histoire » ?

Le développement de l'esprit se déploie dans un temps hétérogène à celui de la science, qui le fige plutôt qu'il n'en appréhende le dynamisme. Qu'est le temps pour l'entendement ? Une abstraction qui renverse l'ordre du possible et celui du réel, ou l'ordre de l'efficience et celui de la causalité. Le

[132] Sur cette question, et en particulier la christologie ravaissonienne, voir *infra*, III, 2.
[133] Sur cette question, voie Simone Goyard-Fabre, « Ravaisson et les historiens du XIXe siècle », in *Les études philosophiques*, Paris, PUF, octobre-décembre 1984.

temps n'est une pas une « forme vide » (PC, 426), ou une condition transcendantale de l'expérience : il est le milieu dans lequel se déploie la dynamique créatrice du réel. D'où vient alors que nous ayons tenu une forme impuissante pour la condition de l'appréhension de l'être dans son devenir ? Il existe, en nous, un double rapport au temps : « La forme générale de la réalité est la marche du temps, en sens inverse de la science, et l'ordre suivant lequel les choses viennent à l'être, en sens inverse de l'ordre de l'être » (E, 372). La disjonction du temps substantiel et du temps intellectuel est relative à la pente que la pensée emprunte pour penser l'être. Or, c'est dans un rapport faussé au temps que s'originent matérialisme et idéalisme, puisqu'ils remplacent l'ordre des existants par un *ordo cognoscendi* qui leur est extérieur. L'ordre de la connaissance est celui de la représentation statique, qui substitue à l'harmonie des causes finales une détermination schématique et spatiale des rapports entre les étants. Comment faire alors l'expérience d'un temps continu et créateur ? Ravaisson écrit ainsi que le « temps renverse l'ordre logique, par-là aide à mieux voir, en nous délivrant de l'inattention produite par l'habitude intellectuelle interne » (Dopp, 371). Mais comment le temps substantiel pourrait-il, *par lui-même*, détruire l'illusion de la discontinuité, si celle-ci répond à une direction spontanée de la pensée ? Ravaisson reste allusif sur ce point : il ne dévoile pas tant les conditions d'une expérience du temps substantiel, qu'il ne dégage les conditions d'émergence des tendances qui nous en éloignent. L'émergence du temps comme mesure de l'homogène est relative à une disposition *acquise*, soit à une « habitude intellectuelle ». En niant la dimension qualitative et efficiente du temps, l'histoire reste livrée à un devenir séparé du principe de toute chose.

Cependant, la pensée du temps comme manifestation de l'esprit chez Ravaisson reste largement indéterminée. La méthode spiritualiste suppose plutôt de renverser le primat de l'entendement, et de considérer le principe du déploiement de la pensée, soit son but, en tant que celui-ci est présent dans tous les moments que le premier pourrait considérer séparément. En ce sens, il s'agit de montrer que l'histoire de la philosophie procède d'un développement ordonné en vue de l'actualisation d'une tendance prévenante. Aussi Ravaisson va-t-il jusqu'à « prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste » (R, 313). L'histoire se trouve donc constituée comme un des principes du « positivisme spiritualiste », parce qu'elle manifeste le déploiement harmonique de l'être. Celui-ci est animé par des principes dont la validité s'applique aussi à l'esthétique et « qu'on retrouverait aussi dans la succession des grandes époques de l'histoire » (R, 286). Une nouvelle fois, il ne s'agit pas, à la manière de Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, de faire de l'harmonie une idée directrice dont la nécessité serait d'ordre transcendantal. Il faut référer chaque moment de l'histoire de l'humanité à l'esprit, en tant que ceux-ci en sont la trace.

Ravaisson semble alors emprunter une conception de l'histoire que l'on peut trouver dans la doctrine éclectique de Victor Cousin. Dans la première leçon de son *Cours* de 1818, celui-ci pouvait en effet affirmer:

> Ce que je recommande, c'est cet Eclectisme éclairé qui, jugeant toutes les doctrines, leur emprunte ce qu'elles ont de commun et de vrai, néglige ce qu'elles ont d'opposé et de faux... Puisque l'esprit exclusif nous a mal réussi jusqu'ici, essayons de l'esprit de réconciliation[134].

Et dans la seconde leçon :

> Chaque école, en effet, ne s'est pas contentée de s'attacher à un élément divers, elle est allée jusqu'à nier l'existence des autres éléments, de sorte que chaque élément contient une part d'erreur et une part de vérité ; l'erreur est dans son intolérance ; il ne s'agit donc que de négliger, dans chaque doctrine, ce qu'elle nie, de recueillir soigneusement ce qu'elle affirme, et de composer à l'aide de toutes les vérités partielles une vaste et complète vérité qui embrasse et mette en harmonie toutes les autres[135].

On retrouve dans ces déclarations l'intention de Cousin de donner une impulsion nouvelle à la philosophie postrévolutionnaire. Ravaisson semble souscrire à cette méthode, lorsqu'il écrit à propos du travail sur Aristote qu'il faut « Rechercher et discuter la part d'erreur et de vérité qui se trouvent dans la métaphysique, et quelles sont les idées qui subsistent encore aujourd'hui ou qui pourraient entrer utilement dans la Philosophie de notre siècle » (DMA, 208). De la même manière, il pouvait relever des « traces d'éclectisme » dans la philosophie d'Aristote. Cependant, cet emprunt n'est qu'apparent : il ne s'agit pas de conserver le vrai et de mettre de côté le faux. Le projet de la *Métaphysique* doit ainsi entrer dans l'histoire de la pensée « tout entier, comme aussi le Platonisme : mais tous deux transfigurés et réconciliés » (DMA, 212). Sur ce point, Ravaisson est plus proche de Hegel que de Cousin, qu'il accusera pourtant de « tout réduire au logique, au rationnel seul » (R, 185), ou au « mécanisme logique » (R, 319). Il s'agira alors pour Ravaisson de trouver, entre l'éclectisme et l'idéalisme, une manière intermédiaire de penser l'histoire. L'éclectisme s'oppose à la dialectique, en ce qu'il décide de se passer du faux en refusant de le tenir pour moment du vrai[136]. Ainsi, il ne peut être que rhapsodique (soit anti-harmonique) : il ne peut saisir l'histoire de la pensée comme mouvement continu. C'est sur la question de la continuité que Ravaisson insiste : il n'y a pas

[134] Victor Cousin, *Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Paris, Hachette, 1836, p. 11.
[135] *Ibid.*, p. 13.
[136] Sur cette question, voir la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

de révolutions en philosophie, mais une progression continue. La révolution, par son étymologie même, indique un retour périodique au même point, ainsi qu'un temps 0 qui serait un absolu recommencement. Qui considère l'histoire comme un ensemble de révolutions ? Celui qui tient la discontinuité du temps, soit une forme vide, pour la condition d'une manifestation de l'être. Or, selon Ravaisson, il n'y a pas de sauts qualitatifs dans le processus historique : le mouvement de la vie est par essence producteur de nouvelles formes qui sont grosses des formes passées. Toute perspective statique sur l'histoire est donc exclue, à la manière dont Auguste Comte pouvait concevoir la loi des trois états : l'on ne peut enfermer l'histoire dans un système, au risque de subordonner toute forme existante au principe d'identité.

L'histoire de la pensée est celle d'un conflit de *tendances* : dans le *Testament philosophique*, Ravaisson fera se rejouer ultimement l'opposition qui, selon lui, a structuré l'histoire de la philosophie. La confrontation du matérialisme et de l'idéalisme platonicien a pour but de révéler l'identité de leurs principes comme de leurs buts[137]. En effet, matérialisme et idéalisme conduisent tous deux à substituer à l'être un ensemble d'abstractions, de principes vides. Ce que Ravaisson remarque dans *l'Essai*, c'est que le spiritualisme trouve ses racines dans la philosophie aristotélicienne, qui seule avait fait de l'action le fond de l'être, et par là même en avait éclairé le sens. Le travail de Ravaisson sera alors de mettre à jour cette tendance comme ses résurgences dans les philosophies qui lui succèderont. Toutefois, si l'on se fie au nombre de pages écrites, Ravaisson semble avoir plus écrit sur l'histoire de la philosophie qu'il n'a laissé apparaître une pensée singulière. Mais dans un certain nombre d'ouvrages, les dernières pages sont l'occasion d'un élan spéculatif singulier, qui est souvent le moment de nommer la puissance première et productrice de toute chose. Dans l'*Essai*, il est question de « l'éternelle Pensée » (E, 752), dans *Philosophie contemporaine*, l'absolu est nommé l'« Esprit » (PC, 427), dans le *Rapport*, c'est la « liberté spirituelle » (R, 320) qui doit se manifester. L'histoire est donc caractérisée par deux tendances antagonistes : d'un côté, l'idéalisme et le matérialisme qui consacrent l'impuissance de la pensée, d'un autre côté, le spiritualisme qui s'exprime dans les philosophies d'Aristote, de Leibniz ou de Biran, et qui *devrait* en principe triompher.

Le principe herméneutique qui permet de comprendre le développement de l'histoire se trouve déjà au sein de la nature. Ravaisson identifie ainsi histoire humaine et histoire naturelle, en ne posant aucune différence de nature entre les deux : « la philosophie, dans son histoire, a suivi la même marche que la nature » (T, 116). Est-ce à dire qu'il faut comprendre l'histoire de la pensée suivant un

[137] C'est ce que Ravaisson suggère en disant qu'Aristote a découvert les véritables principes de l'être : « C'est la sentence qu'il oppose, de par l'observation de la nature, aux matérialistes de son temps avec lesquels, tombant du point de vue mathématique à leur point de vue, avait fini par faire cause commune le Platonisme » (T, 116).

modèle naturaliste, en abolissant par là même toute distinction entre art et nature ? S'appuyant sur Jan Swammerdan, Ravaisson fait de la nature le modèle de l'histoire « dont le type le plus frappant est celle de la chrysalide et du papillon » (T, 75). En ce sens, la perspective spiritualiste sur le devenir historique suppose d'identifier activité naturelle et activité humaine : elles expriment toutes les deux une identique puissance. Le mouvement de la vie, comme celui de l'histoire, obéissent à une loi unique de développement, qui est ordonnée par une exigence de perfection. Prenant position contre les « modernes évolutionnistes » (PVC, 352)[138], Ravaisson affirme que « sous le développement des phénomènes le principe auquel ils obéissent, c'est la perfection qui met dans les choses le mouvement même par lequel elles tendent à l'atteindre » (PVC, 353). Ainsi, tout semble se dérouler comme si la révélation du sens de l'histoire n'apparaissait qu'au terme d'une longue maturation, à partir d'un « germe[139] » qui se développe et se perfectionne. Cependant, cette perfection ne désigne pas tant le terme que le principe du développement historique. A-t-on affaire à un perfectionnement sans fin, ou à un progrès pouvant s'achever en une figure spécifique, que celle-ci soit intellectuelle, politique ou sociale ?

En effet, cette question se pose d'autant plus que la loi de développement orientée par la perfection ne semble avoir de terme. Dans la nature, l'unité première va se différencier, puis cette différenciation va progresser en vue d'un retour à l'unité. C'est ce que montre « la méthode de la nature dans la production des vivants » (T, 66). Ce que les philosophies de l'histoire manquent, c'est *la mort (la fin d'une époque ou d'une idée) comme moment constitutif de la vie*. La mort n'est qu'un *moment*, et le véritable sens de l'histoire réside dans une forme de sacrifice continu obéissant à une loi :

> cette loi c'est l'immolation du présent au profit de l'avenir, la mort pour la vie. Chaque créature, comme l'a dit Léonard de Vinci, aspire à sa mort. Mais c'est pour ressusciter en une autre. Dans cette autre elle se produit d'abord dans une grandeur réduite, dans un état d'enveloppement et de concentration homogène et presque sans propriétés perceptibles, puis elle s'y divise, et s'achemine par ramifications où elle paraît près de se perdre à une nouvelle unité où reparaissent

[138] Il semble que cela soit une référence à Darwin, que Ravaisson connaît mal. Le paradigme scientifique utilisé dans par celui-ci est bien plutôt néo-lamarckiste.

[139] Métaphore que l'on retrouve chez Herder, qu'on sait connu par Ravaisson, notamment grâce à la traduction d'Edgar Quinet. D'une manière générale, l'on peut noter plusieurs similitudes entre Ravaisson et l'auteur d'*Une autre philosophie de l'histoire* : le refus d'un rationalisme naïf, le refus d'une hiérarchisation entre les peuples dans la contribution à un plan global, ainsi que le rôle de la nature qui fait des hommes les instruments inconscients de son dessein. En ce sens, la notion de *Fortgang* qu'Herder oppose au *Fortschritt* des lumières conviendrait davantage à Ravaisson, à ceci près que jamais Ravaisson n'entame de réflexion sur la notion de « peuple » (sur l'opposition de ces deux termes, voir l'introduction de Max Rouché à *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, trad. M. Rouché, 1964, p. 62-69).

> toutes ses perfections ; sacrifice spontané auquel succède comme dans l'histoire évangélique une nouvelle et glorieuse vie[140].

Il faut peut-être renoncer à chercher chez Ravaisson une pensée claire de l'histoire : celle-ci est élaborée à partir de considérations biologiques, chrétiennes, et esthétiques, dont l'entremêlement en rend parfois la cohérence difficile. Il faut plutôt expliciter la conception ravaissonienne de l'histoire à partir d'un double refus. L'idée de progrès n'est problématique, selon lui, que si elle est mal comprise. Ravaisson refuse tout d'abord toute promesse d'un perfectionnement de la pensée par la société ou par la science. Contre Condorcet, « imbu des principes d'une philosophie à demi matérialiste » (R, 94), il faut montrer que le progrès ne se limite pas « aux conditions de l'existence naturelle et terrestre » (R, 94), et surtout que les transformations économiques et sociales ne peuvent en être la cause. Il se montre également très critique envers le socialisme de Saint Simon ou de Proudhon, qui conduit à chercher sur terre la condition de la félicité humaine. Ravaisson semble même manifester une certaine indifférence, voire une certaine hostilité, envers la promesse républicaine de la révolution française, et envers tout libéralisme politique. En effet, ni Constant, ni Tocqueville ne sont mentionnés dans le *Rapport*, alors qu'il reconnaît la pertinence de la pensée de Joseph de Maistre, lequel montre que « l'humanité forme une unité réelle, substantielle, d'où il suit que les membres sont liés les uns aux autres par une intime solidarité » (R, 97). Le tout a une prééminence sur les parties, et la perspective historique doit s'organiser en ce sens : la relation prime sur l'individu.

Il faut remarquer ici la dimension réactionnaire de la pensée de Ravaisson : il trouve dans la révolution et sa continuation avec la politique libérale de Victor Cousin le principe d'un individualisme, voire d'un égoïsme s'opposant au perfectionnement spirituel[141]. Le principe de tout progrès ne pourra se trouver dans le peuple[142], ou dans l'avènement de la démocratie : Ravaisson privilégie un modèle aristocratique d'action humaine[143], dont il trouvera l'incarnation dans le « héros ». Les progrès dont la société est capable doivent donc être référés à des individus supérieurs, à la manière dont Bergson considèrera le rôle du mystique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. En effet, selon Ravaisson, « Retrancher le surnaturel, retrancher le métaphysique, c'est donc là proprement écarter toute pensée du ciel, tout réduire à la terre » (R, 101). Réduire tout progrès à des conditions terrestres revient à consentir au matérialisme :

---

[140] T, 75.

[141] Ravaisson qualifie ainsi la révolution française d'« apothéose de l'humanité. » (T, 140).

[142] Contre Michelet, dont Ravaisson a été le secrétaire. Il manque des données précises sur ce point, et les remarques de Joseph Dopp sur l'influence de Michelet sur Ravaisson ne sont pas concluantes. Voir Félix Ravaisson, *La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain, 1933, pp. 57-61. Désormais abrégé Dopp, avec le numéro de la page.

[143] Voir Simone Goyard Fabre, « Ravaisson et les historiens… », *art. cit*., p. 493

> Pour le positivisme, le matérialisme, les transformistes, l'histoire du monde, l'histoire universelle est un perpétuel progrès qui part des confins du néant et sans aucun principe de mouvement ni hors de lui, ni en lui, s'élève tout seul jusqu'aux formes d'existence les plus compliquées et finalement, jusqu'à la pensée et la conscience. La vérité est toute différente. La vérité c'est la divinité s'abaissant par amour à des formes qui tout ensemble la cachent et la font voir, c'est l'âme inspirée de la divinité, remplie par elle du désir de déverser ses dons sur le monde, de le vêtir de splendeur et de gloire, de l'enivrer de bonheur[144].

L'histoire n'est ni progrès matériel vers le bonheur ou vers la liberté politique, ni déclin des sociétés. Le positivisme ou le matérialisme nient tout principe de mouvement qui donnerait au progrès une direction, car ils le cherchent dans les activités terrestres (science, politique)[145]. Or, il faut dériver l'inférieur du supérieur en procédant à une radicale inversion de perspective : le progrès doit être référé à la divinité. Celle-ci se manifeste par des formes qui la rendent visible, et qui sont l'occasion de sa manifestation. Qu'est la foi en le progrès selon les modernes ? L'illusion d'une société auto-subsistante, qui croit trouver en elle-même le principe de son développement. L'histoire naturelle ne peut donc pas non plus être le modèle unique de l'histoire : elle n'est à son tour comprise que comme la manifestation du premier principe. En son essence, la vie est sacrifice, ou immolation, mais pas destruction. Elle s'accomplit comme kénose[146], c'est-à-dire incarnation révélante du principe divin. Peut-on encore parler d'histoire dans l'œuvre de Ravaisson ? Il y a plutôt une *perspective* historique sur le devenir de la pensée qui cherche à dégager les principes d'une forme de théodicée. Mais si Dieu veut le progrès de la pensée, il ne s'agit pas d'une volonté transcendante : Dieu est immanent à son devenir. Ainsi, « nature », « histoire », « Dieu » ne sont que les noms d'une même substance : l'esprit.

Il y a une difficulté fondamentale sur ce point : si la puissance de la pensée s'incarne dans un devenir historique, de quel progrès est-il question ? Le parallèle entre histoire naturelle et histoire humaine ne supprime-t-il pas toute action humaine comme principe de ce progrès ? Ne sommes-nous pas absolument passifs dans le déroulement de ce processus ? L'avènement du « positivisme

[144] T, 121.
[145] Etienne Vacherot y voit d'ailleurs une ligne stricte de partage entre le courant spiritualiste et le positivisme, qui est rattaché à une idéologie économique (*art. cit*., p. 961) : « Dans ce monde-là [celui de la science], on ne parle que de matière, on ne connaît que des forces, on réduit à peu près tous les progrès de la civilisation aux conquêtes de l'industrie. On n'y a guère d'autre morale et d'autre politique que l'économie politique pure. Si l'on y fait des rêves de bonheur pour les sociétés humaines, c'est sur l'accroissement du bien-être général que l'on compte pour les réaliser. Beaucoup produire, beaucoup consommer, voilà le mot de la destinée humaine et le vrai criterium de la prospérité des nations. ». Voir aussi *La question du luxe*, in *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 1887, t. 128, p. 727-728.
[146] Voir *infra*, III, 2.

spiritualisme » est-il, quoiqu'il advienne, inéluctable ? Si l'histoire est grâce prévenante permettant le retour de l'esprit en lui-même, le progrès sera avant tout spirituel, mais le salut ne sera pas dans un au-delà du monde. Il s'agit de

> savoir, alors même que nous devrions, dans un avenir indéfini, dépendre toujours, pour notre existence, de conditions matérielles et sensibles, si notre destinée est d'être, plus encore que nous n'y sommes présentement, dans ce séjour, qui est tout intérieur, de la gloire et de la béatitude éternelles, si nous vivrons en Dieu et avec Dieu[147].

Le progrès spirituel n'est donc pas externe : il ne viendra ni de la société, ni de Dieu comme puissance transcendante. Il est intérieur, et consiste en un indéfini perfectionnement, quand bien même il passerait par des degrés d'intensité moindres : « cette marche est abaissement d'abord et ensuite relèvement, ou résurrection, et encore selon une formule de la physique, kathode et anode : théorie stoïcienne et chrétienne. » (T, 121). S'il y a une permanence de la tendance spiritualiste, dès Aristote, alors l'effort métaphysique pour la comprendre ne peut s'accommoder des considérations matérialistes des modernes, qui placent trop de foi dans un progrès constant. D'autre part, s'il y a un progrès spirituel, il ne peut consister dans une amélioration continue : il faut des moments de rechute qui en préparent le *retour*. L'histoire de la métaphysique est l'histoire elle-même, c'est-à-dire un développement temporel de la pensée orienté vers son intensification. Ravaisson fait ainsi mention d'un état de crise appelé à être dépassé : il est temps que l'esprit « renonce enfin à se chercher en dehors de lui, dans son œuvre, l'idole de la matière inerte, et reconnaisse en lui le principe universel, la substance, l'essence, comme la cause première de toutes choses » (PC, 427).

L'histoire de la pensée manifeste donc une tendance à dépasser la séparation fictive de la pensée et de l'être, du moi et du monde. Néanmoins, cette histoire semble être sans fin, et nulle part Ravaisson n'affirme que la métaphysique pourra se réaliser sous une forme adéquate, ou que l'absolu se manifestera avec certitude. La métaphysique est-elle alors une promesse vouée à ne jamais s'accomplir ? Le conflit des tendances est-il indépassable, en raison de ce que justement, le mouvement de l'histoire suppose un tel conflit ? On peut comprendre sur ce point l'opposition à Hegel : subordonner la philosophie de l'histoire à une philosophie de l'identité, n'est-ce pas soutenir qu'à terme, toute différenciation de l'être devra s'achever ? Si l'absolu doit se manifester à un moment déterminé, le temps ne doit-il pas se supprimer en cet avènement ? Dire que l'histoire de la philosophie a une fin, c'est affirmer la fin de la philosophie comme son avenir. D'un autre côté, dire que la métaphysique ne peut s'achever, c'est affirmer que son histoire est celle de son impuissance,

[147] R, 100-101.

en la réduisant à une simple exigence transcendantale. En effet, chaque incarnation de l'esprit devra être comprise comme tentative nécessaire, mais insuffisante, pour actualiser la puissance première. Ravaisson ne semble se décider sur aucune de ces deux solutions, abandonnant le devenir de la pensée à un inachèvement dont le sens n'est ni déterminé a priori, ni déterminable a posteriori. En refusant le schème dialectique pour caractériser la vie de l'esprit, Ravaisson oscille en effet entre l'idée d'un progrès de la pensée, et la circularité de l'effort qui doit y mener.

Si l'on peut parler de « dialectique ravaissonienne », alors il faut tenir celle-ci pour un mouvement à deux termes, dont la relation ne peut être subsumée sous un troisième. L'exigence méthodologique de synthèse reste donc in-totalisable, puisqu'elle peut se poursuivre sans fin. Reste une méditation sur les archives que constituent les traces du spiritualisme dans le passé, et qui indiquent un mouvement de croissance de l'esprit. Mais si ce mouvement de croissance est la suite d'un abandon de la puissance première, rien n'interdit que l'unité qu'il cherche à recréer pourra demeurer. L'histoire est l'ondulation même de l'être œuvrant dans les étants, et à ce titre, chaque fragment ou partie significative doit être rattachée au tout d'où il émane. Cette méthode herméneutique peut être qualifiée de « métonymique », en ce qu'elle permet de saisir dans chaque partie l'expression du tout[148].

5) Ravaisson et la métaphysique allemande

L'influence de la philosophie allemande sur Ravaisson doit être comprise au travers du dialogue franco-allemand qui se noue au début du XIX^{e} siècle, notamment par l'intermédiaire de Victor Cousin. Cependant, ce dialogue semble surtout se caractériser par une succession d'échecs : l'histoire des relations philosophiques entre France et Allemagne est en grande partie une histoire des non-lectures et des incompréhensions des uns par les autres. Le premier contact de Cousin avec Hegel a lieu en 1817, lors de son premier voyage en Allemagne, ce qui a certainement donné l'impulsion pour l'écriture du *Cours* de 1818. Il s'agit alors d'un moment d'« enthousiasme[149] », bien que l'essentiel de la philosophie de Hegel ne semble ni compris, ni restitué dans ce cours[150]. L'on assiste ensuite à une prise de distance progressive de la part de Cousin vis-à-vis de la « métaphysique allemande ». Ravaisson, de son côté, ne sera pas hostile à la métaphysique allemande en elle-même, mais plutôt à son versant « idéaliste ». En ce sens, Kant[151] et Hegel seront identifiés comme les « ennemis » d'une

[148] L'on retrouve l'application de cette méthode dans l'analyse des œuvres d'art : voir *infra*, IV, 1.
[149] J.P. Cotten, « Victor Cousin et la "mauvaise métaphysique de l'Allemagne dégénérée " », in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^{e} et XX^{e} siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1994, p. 89.
[150] Voir D. Janicaud, « Victor Cousin et Ravaisson, lecteurs de Hegel et de Schelling », *Les études philosophiques*, oct-déc 1984 , pp. 456-459.
[151] Nous ne traiterons pas ici du rapport spécifique à Kant, qui se retrouve de manière systématique dans toute l'œuvre de Ravaisson. Nous reviendrons localement sur celui-ci en fonction du besoin des analyses.

restauration de la métaphysique, alors que Schelling sera considéré comme le plus grand de ses contributeurs outre-Rhin.

Hegel

Si la compréhension de Hegel par Ravaisson semble meilleure, elle est souvent inexacte, et il semble lui manquer, tout comme Victor Cousin, une approche de première main de ses œuvres[152]. Pourtant, sur certains points, Ravaisson semble rejoindre Hegel, notamment en ce qui concerne la compréhension du processus historique et le principe de son déploiement. Cela ne l'empêchera pas de trouver chez lui un formalisme et un logicisme abstraits, incapables de déterminer la vie dont l'être a besoin pour se manifester[153]. Ce que Ravaisson refuse, c'est une philosophie de l'identité qui réduit l'absolu à l'inerte, et qui substitue à la métaphysique la logique. Or, il y a « un abîme entre le Logique et la Métaphysique, entre la science du vide et celle du réel » (DMA, 209), et « la véritable logique » n'est pas « une juxtaposition d'abstractions, mais un tout vivant » (DMA, 210). De manière étrange, Ravaisson semble identifier la philosophie hégélienne et la philosophie kantienne, laquelle était réduite à un simple jeu de formes vides. Cela montre que Ravaisson ne comprend pas, ou du moins ne connaît pas le détail des critiques de Hegel à l'encontre de Kant, notamment en ce qui concerne le statut de l'entendement[154]. La logique hégélienne n'a-t-elle pas pour but de révéler non des fragments, mais des *moments* de l'être, en refusant tout mécanisme ? L'effort de Hegel n'est-il pas de montrer que la vie de l'esprit ne saurait se réduire à des relations entre des formes vides ? Ravaisson ne semble pas connaître la *Phénoménologie de l'esprit*, laquelle est dirigée à la fois contre Schelling et contre Kant. Cette interprétation partiale[155] ne rend pas compte de l'effort de Hegel pour dépasser la finité des déterminations provenant de l'entendement. Comme le remarque D. Janicaud[156], Ravaisson semble tributaire d'une conception de l'entendement que l'on retrouve chez Kant, lorsqu'il en fait ce qui « assujettit la science[157] » aux conditions transcendantales de l'objectivité. Ravaisson ne traite pas l'entendement comme un moment erroné de la recherche de la

[152] Jacques d'Hondt, dans « La réception profane de Hegel en France » fait ainsi l'hypothèse d'une première lecture de seconde main des écrits de Hegel, qui a été introduit par des non-philosophes (*La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècle*, *op. cit.* p. 60 et suiv.).

[153] Ravaisson fait mention de « l'idéalisme absolu » de Hegel, qui repose selon lui sur « l'être comme le pur esprit, tandis que le principe supérieur de la force contient dans une unité plus haute la pensée, la volonté, l'amour. » (DMA, 213). Ravaisson ne pouvait avoir connaissance des écrits de Hegel sur l'amour dans le christianisme, qui n'ont été publiés qu'au début du XIX^e^ siècle sous le titre *L'esprit du christianisme et son destin*. Mais bien que le texte de Ravaisson soit de 1833, et qu'Hegel ait donc écrit toutes ses œuvres majeures, le premier ne s'appuie explicitement sur aucune d'entre elles.

[154] Voir la critique du « formalisme monochrome » dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 15.

[155] J. Dopp parle même de « consigne reçue » à ce propos (Dopp, 117).

[156] Janicaud, 110.

[157] H, 120

vérité, dont les insuffisances ont vocation à être dépassées : il le tient pour une puissance constitutive de l'idéalité des choses, soit de leur vacuité.

Pourtant, Ravaisson défend brièvement Hegel dans le *Rapport* :

> Malgré ce que la méthode peut avoir, soit en apparence, soit même en réalité, de sophistique, il est difficile de confondre la doctrine moderne où tout se réduit à la pensée, avec l'antique sensualisme de Protagoras et de Gorgias . L'opinion de Hegel est, au fond, que les oppositions, les contrariétés même que présentent les degrés inférieurs, soit de l'existence, soit de la connaissance, trouvent à un degré supérieur leur harmonie, leur unité ; et, de plus, que c'est la fonction par excellence de la pensée, dans sa plus haute perfection, que d'opérer ce mariage, cette intime union des contraires[158].

D'où vient que la dialectique hégélienne ait pu être tenue pour un simple art de raisonner ? L'on peut supposer qu'outre le manque de compréhension à l'égard de la philosophie hégélienne, l'idéalisme allemand est en train de « s'effondrer » au moment où le *Rapport* est écrit[159]. Ravaisson commente ici une opinion du père Gatry, dont il se distancie, en reconnaissant à Hegel le mérite d'avoir intégré les oppositions dans une unité supérieure. Plus encore, il lui reconnaît le mérite d'avoir « porté les antinomies jusqu'au sein de l'absolu » (R, 202), là où Kant voyait un conflit indépassable de la raison avec elle-même. Il faut remarquer que dans ce passage, Ravaisson renvoie aux *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, qui cherchent à déterminer une conception de la philosophie en tant qu'elle se développe comme un germe[160]. S'il semble en accord sur certains points avec Hegel, c'est sur la question du principe de ce déploiement qu'il s'oppose à lui. Comment l'idée pourrait-elle, par elle-même, produire son propre contenu ? La *Science de la logique* peut bien dévoiler les conditions logiques de ce développement, pour autant, elle repose sur le principe d'une auto-différenciation de *l'idée comme forme*. Ravaisson refuse donc nettement la dialectique hégélienne, et soutient que logique et métaphysique doivent se rejoindre sans se résoudre en une unité immobile.

Le « sauvetage » de Hegel n'est donc qu'apparent : Ravaisson écrira à la suite du passage cité ci-dessus :

---

[158] R, 184.

[159] Voir les analyses de Léo Freuler dans *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1997, chapitre premier. Si ces analyses valent pour l'Allemagne, il faut remarquer qu'en France, le mouvement « idéaliste » n'a pas véritablement pris, en dehors de Lachelier.

[160] Voir par exemple *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Folio, 1954, p. 123.

> Reste à chercher sans doute, sous les formules par lesquelles Hegel a exprimé cette succession alternative de contrariétés et d'harmonies, quel en est le principe ; et peut être a-t-il eu le tort de prendre ici la forme pour le fond, et, en général, de tout réduire au logique, au rationnel seul. Il ne lui en restera pas moins le mérite d'avoir montré avec une précision toute nouvelle, comme avec une rare étendue de vue, l'enchaînement rationnel des conditions logiques qui forment en quelque sorte le mécanisme du monde intellectuel[161].

Faut-il y avoir une allusion au célèbre mot de Hegel selon lequel « Ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel.[162] » ? Le « principe » ordonnant le déploiement du réel est pourtant connu, contrairement à ce que suggère Ravaisson. Au sens de Hegel, Ravaisson serait ainsi à taxer de « misologue ». Ainsi, l'hommage rendu à Hegel est ambigu, puisqu'il s'agit de montrer que celui-ci a permis de dévoiler le « mécanisme » du « monde intellectuel », qui signifie ici l'entendement. Ravaisson défend ainsi une métaphysique sans logique, en cantonnant celle-ci à n'être qu'une faculté de l'entendement. Plus encore, lorsqu'il écrira que « L'univers est comme une pièce de musique où le motif essentiel paraît et disparaît pour reparaître et pour émerger enfin » (T, 81), il faut reconnaître la prédominance d'un schème esthétique et poétique pour appréhender le devenir du monde. Par cette conception quasi-romantique de l'histoire, Ravaisson se distingue absolument de l'effort scientifique du concept que défend Hegel.

Prendre le logique comme principe de la métaphysique, c'est passer donc illégitimement du nécessaire à l'absolu, en renversant l'ordre des choses. C'est, selon Ravaisson, ce à quoi conduit Hegel: « Le monde logique, tel par exemple que le constitue l'idéalisme hégélien, offre, pourrait-on dire, une image renversée du monde réel » (PP, 27). Ce n'est pas le réel qui est l'image du logique, mais le logique qui en est l'image « renversée » : le monde n'est pas la réplique dégradée de l'idée. La détermination logique fige le dynamisme créateur du réel, en en cherchant le principe dans une idée. A quoi conduirait une telle caractérisation de l'être ? A nier son développement effectif, en le subordonnant à la finité des formes : l'être est au-delà de l'acte, ou de la forme. Ainsi, il est faux « que l'être soit tout entier dans la simplicité de l'acte pur » (DMA, 210). Ce qui vaut pour Aristote vaut pour Hegel : la subordination de l'être à l'acte, ou à l'idée, en rend le développement impossible[163]. Dans l'être absolu compris comme premier principe, l'essence et l'existence ne

[161] R, 184-185.
[162] *Principes de la philosophie du droit*, trad. Robert Derathé, Paris, Vrin, 1993, p. 55.
[163] Alors que Hegel développe une critique du premier moteur, ou de Dieu comme séparés du tout dans le préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : « En soi, cette vie est bien l'égalité sereine et l'unité avec soi-même qui n'est pas sérieusement engagée dans l'être-autre et l'aliénation, et qui n'est pas non plus engagée dans le mouvement de surmonter cette aliénation » (*Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit*., p. 18).

peuvent strictement s'identifier : il faut pouvoir penser une différenciation sans extériorité de l'être, non une pleine actualité de celui-ci. En un mouvement conjoint, la doctrine de l'esprit absolu et du *nous* aristotélicien manquent les conditions d'un développement progressif de la pensée et conduisent au nécessitarisme. Avec la mauvaise philosophie de l'identité, produit de la logique, la tendance spontanée de l'être à se déployer « n'est qu'une tendance fatale : car cette fin, c'est la forme universelle elle-même qu'enveloppe toute la nature dans la raideur de son actualité. Ce n'est pas là une aspiration spontanée ; et l'idée de la moralité y manque complètement : il manque l'idée du libre mouvement de l'agent vers l'absolu » (DMA, 211). A nouveau, la lecture de Hegel par Ravaisson manque ce qui en fait l'essentiel, à savoir le caractère absolument libre de l'esprit.

Si la dialectique hégélienne est insuffisante, comment penser le devenir de l'être, en refusant que celui-ci soit actualisé de toute éternité ? C'est la lecture de Schelling qui délivrera les conditions d'une méthode adéquate dans l'appréhension de la puissance de l'esprit. La *perspective historique* apparaitra ainsi comme une manière de refuser la détermination logique de l'être. Il s'agit donc de saisir l'absolu dans ses manifestations, c'est-à-dire comme une puissance qui se différencie suivant divers degrés.

Schelling

Pour comprendre la défiance qu'entretient Ravaisson vis-à-vis de Hegel, il faut passer par l'analyse ravaissonienne des critiques que Schelling adresse à Cousin et à Hegel. Dans la préface de la seconde édition des *Fragments philosophiques*, Cousin prend parti contre la méthode « allemande » qui consiste à partir de l'absolu pour penser l'être. Il ne s'agit pas, pour celui-ci, d'y renoncer, mais de partir de la psychologie pour constituer ensuite une ontologie. En ce sens, la philosophie allemande

> aspirant à reproduire dans ses conceptions l'ordre même des choses, débute par l'être des êtres, pour descendre ensuite par tous les degrés de l'existence jusqu'à l'homme et aux diverses facultés dont il est pourvu ; elle arrive à la psychologie par l'ontologie, par la métaphysique et la physique réunies. Et certes moi aussi je suis convaincu que dans l'ordre universel l'homme n'est qu'un résultat, la résumé de tout ce qui précède, et que la racine de la psychologie est au fond dans l'ontologie ; mais comment sais-je cela ? […] je n'ai pas commencé par ce principe, et je n'y ai pas placé d'abord certaines puissances, certains attributs ; car à l'aide de quoi l'aurais-je fait ? Ce n'eût pas été là une induction, puisque je ne

> connaissais encore ni l'homme ni la nature ; c'eût donc été ce qu'on appelle en Allemagne une construction et chez nous une hypothèse[164].

Cousin s'enferme donc dans une contradiction insurmontable : il affirme l'existence d'une puissance première, tout en refusant un mode de penser spécifique pouvant l'atteindre. En bornant la pensée à l'induction, il ne peut faire autre chose que d'en rester à une généralité vide. Comment la psychologie pourrait-elle en effet excéder la représentation, sans pressentir la primauté de l'absolu en elle ? En refusant les « constructions » ou « hypothèses », Cousin semble réitérer le geste des pensées empiristes et scientifiques du siècle précédent[165]. Son souci de conciliation ne peut ici le conduire qu'à une aporie. Cette préface est à la fois dirigée contre Hegel et Schelling qui tentent au contraire de supprimer toute limitation principielle de la pensée. La décision méthodologique de Cousin est importante, et Ravaisson s'en souviendra: il s'agit pour le premier de privilégier l'analyse à la synthèse. En effet, Cousin ajoute : « Je préfère l'analyse à la synthèse, parce qu'elle 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 abstractions hypothétiques des choses[166] ». Cette question, notamment évoquée dans le *Rapport*, avait amené Ravaisson à affirmer la nécessité de privilégier le point de vue du Tout. La perspective synthétique n'est donc pas spécifiquement allemande : elle manifeste le refus d'une décomposition de la pensée et du réel.

Le premier contact réel de Ravaisson avec Schelling s'opère au travers de la traduction qu'il donne du *Jugement de Schelling sur la philosophie de Monsieur Cousin* en 1835, qui est une réponse à la préface des *Fragments*. Il faut donc supposer que l'influence de Schelling sur Ravaisson est sensible dès ses premiers travaux. Cependant, faut-il dire que Ravaisson est marqué par la philosophie de Schelling, ou qu'il est en accord avec le jugement que Schelling porte sur Victor Cousin ? Dans le *Jugement*, Schelling remarque l'incohérence de Cousin, qui veut faire de la psychologie une étude préparatoire de la métaphysique. Selon lui, l'hétéronomie de ces deux disciplines le conduit à condamner la métaphysique :

> sa métaphysique est tout à fait pareille à celle de Kant, en ce qu'elle repose sur le seul syllogisme et que partout elle se contente du *que* sans s'occuper du *comment*. Quelque peu de rapports qu'elle ait du reste, pour le fond et pour la forme, avec la scolastique, néanmoins ce qu'elle veut et ce qu'elle donne en

[164] *Fragments philosophiques*, Paris, Sautelet, 1826, Préface de la seconde édition, p. X-XI.
[165] Suivant le mot de Newton : *Hypotheses non fingo*.
[166] *Ibid.*, pp. XI-XII.

> apparence, ne va guère au-delà de la mesure de l'ancienne métaphysique de l'Ecole, et elle est loin encore d'être une philosophie réelle[167].

Schelling ne voit donc dans la prétendue métaphysique de Cousin qu'un art de raisonner qui se cantonne à l'induction. Surtout, Cousin reconduit le présupposé finitiste de Kant : c'est ce qui lui vaut de ne pas être l'auteur d'une philosophie « réelle », mais d'une philosophie seulement négative. Schelling critique également la dialectique hégélienne, d'une manière qui sera reprise par Ravaisson : le tort de Hegel est d'« attribuer à la notion purement logique la faculté de se transformer par sa nature même en son contraire, et puis de retourner à soi, de redevenir elle-même : chose qu'on peut bien penser d'un être réel vivant, mais qu'on ne saurait dire de la simple notion que par la plus absurde des fictions[168] ». La perspective schellingienne est donc mue par un anti-idéalisme autant que par un anti-rationalisme, ce que Ravaisson revendique également, notamment lorsqu'il fait appel au « cœur » comme principe de connaissance[169].

Remarquant les insuffisances de Cousin, Schelling affirme que l'exigence première de toute philosophie n'est pas la connaissance de l'être pur (« das blosse Seyende »), mais de l'être qui existe (« das Seyende, das Ist oder existiert »)[170]. L'impersonnalité de la raison ne saurait donc conduire à la connaissance des principes de l'être : elle est pure tautologie ne pouvait excéder l'identité formelle de l'être à lui-même. La « bonne » philosophie de l'identité réside donc dans l'intégration des différences au sein de l'existence. La conception ravaissonienne de l'être est donc difficile à tenir : il faut penser un principe unique agissant en chaque étant, sans pour autant y voir une forme de répétition ou d'éternel retour. Selon Ravaisson, Aristote produit une détermination de l'être au sein de la pensée pure dans la *Métaphysique* qui s'apparente à la mauvaise philosophie de l'identité :

> c'est une identité immédiate où il n'y a point de place pour la différence ; d'où il suit qu'il y manque le moment de la *personnalité*. La personne, c'est l'être qui se pose par opposition à tout ce qui n'est pas soi, en se reconnaissant comme identique dans la variété de son développement[171].

Mais pourquoi faire le reproche à Aristote de concevoir la pensée de la pensée sans personnalité ? Ne convient-elle pas qu'à l'être qui s'identifie et se pose comme fini ? Plus grave, c'est bien le sens

[167] *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, Paris, Levrault, 1835, p. 11.
[168] *Ibid*., p. 17.
[169] Voir aussi l'allusion au « cœur fort » qui fait référence à l'exigence schellingienne (T, 60). Ravaisson écrit ensuite : « Le cœur, contenant volonté et sensibilité, demandait plus. Il lui fallait ce que demande Schelling, l'être qui existe, c'est-à-dire auquel s'adresse une expérience, tel l'être qui se pense, se touche dans la conscience. » (T, 60).
[170] *Ibid*., p. 21.
[171] DMA, 211.

même de la métaphysique qui est ici en question : si le premier principe doit être défini par la personnalité, on ne voit pas pourquoi il faudrait que la métaphysique soit la science de l'être en tant qu'être, ou de l'être sans ses accidents. Soit donc la métaphysique se définit par une contradiction interne, en tendant au formalisme, soit il faut en excéder le cadre pour en sortir. Or, selon Ravaisson, ce qu'il s'agit de déterminer est « le rapport du fini et de l'infini » (DMA, 211), ou le « lien […] entre le monde et Dieu ». La logique comme la dialectique conduisent à substituer à ce rapport l'être qui ne peut être conçu que par lui-même, ou qui ne tire son existence que de lui-même, à titre de *causa sui*.

Mais par-là même, tout rapport réel du prédicat et du sujet est nié : la philosophie se réduit à une doctrine de l'essence sans l'existence. La philosophie doit donc se donner pour tâche d'être compréhension intensive du rapport de la puissance première avec les étants qui en dérivent, lequel se traduit par l'inclusion de l'infini dans le fini. L'affinité avec Schelling, sur ce point, est totale[172]. L'être doit donc être compris avec ses prédicats, qui n'en sont pas des accidents ou des attributs séparables. La mise en relation du texte de Schelling avec celui du premier manuscrit de l'*Essai* montre que Ravaisson se recommande des analyses du premier. La critique de Hegel repose sur le même postulat : le mécanisme ou formalisme logique ne peut déterminer la pensée. Ainsi, selon Schelling, Hegel a renouvelé le « wolfianisme […] en substituant au principe vital et réel, auquel la philosophie antérieure avait attribué la faculté de se réaliser dans les objets et puis de retourner en lui-même, la notion ou l'idée logique[173] ». Ravaisson écrit ainsi à ce propos, après avoir critiqué Hegel, que le même wolffinanisme est « dépourvu de principe vital » (DMA, 208). Le *Jugement* est destiné à relever l'hétérogénéité de la raison et de la volonté : Schelling critique le principe d'induction, qui est commandé par la raison. Il véhicule la notion de causalité, et fait apercevoir celle de substance, mais dépourvue d'activité : elle n'est « que la *cause en soi*, dans son essence, dans sa puissance virtuelle, considérée comme n'agissant pas[174] ». La métaphysique, pour être possible, ne peut donc reposer sur le passage de la psychologie à l'ontologie, si du moins la psychologie est déterminée par un présupposé rationaliste. Le principe de toute activité, comme de toute pensée doit donc être libre et personnel, et c'est ce que Ravaisson écrira dans l'article sur Hamilton, sous la forme d'une référence elliptique à Schelling, qui « place dans l'action, dans la personnalité, dans la liberté, la base de la métaphysique future » (PC, 421). De même, dans le *Rapport*, il soulignera le mérite de celui-ci d'avoir fait de « la liberté absolue du vouloir » (R, 319) le principe de la philosophie.

[172] Voir par exemple *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature*, *Œuvres métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine, E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 65 : « tout ce qui est appartient, en tant qu'il est, à l'être de l'infinie substance à la nature de laquelle il appartient seule d'être. »
[173] *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, *op. cit.*, p. 15.
[174] *Ibid*., p. 27.

Mais ces allusions à Schelling sont-elles suffisantes pour affirmer que son influence sur la philosophie de Ravaisson est déterminante ?

Malgré une influence manifeste sur les premiers travaux de Ravaisson, le nom de Schelling apparaîtra de manière très partielle par la suite. L'obstacle essentiel à ce dialogue reste le manque de connaissances linguistiques, puisque Schelling comme Ravaisson avouent leurs faiblesses en la matière. Dès lors, on peut s'étonner de la fécondité de ce qui semble être en partie un dialogue de sourds, mais qui laisse toutefois place à une certaine affinité philosophique. D'autre part, la connaissance de Ravaisson par Schelling semble également limitée. Schelling, dans une lettre de 1838[175], dit à Ravaisson n'avoir lu que le rapport que Cousin a écrit à la suite de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*. De même, en 1839, s'il a entre les mains la thèse latine de Ravaisson ainsi que le *De l'habitude*, il lui avoue ne pas les avoir lus[176]. Dès lors, il est permis de se demander pour quelles raisons Schelling, qui meurt 15 ans plus tard sans que l'on sache s'il finira par lire ces ouvrages, peut montrer autant d'enthousiasme concernant Ravaisson. Qu'apporte alors le jugement de Schelling sur la philosophie française pour Ravaisson ? Il est certain que Ravaisson voit en lui un restaurateur de la métaphysique en Allemagne, lorsqu'il déclare que « […] tout n'est pas fini avec Hegel. Schelling sort aujourd'hui de ce nuage scolastique, il renonce à tout ce qu'il appelle le sec formalisme et la stérile bouffissure de toute cette logique, et il a déjà donné dans ses cours, que je lis, les éléments d'une philosophie libre et substantielle, et, comme il l'appelle, véritablement positive.[177] ». On pourrait accumuler les citations de ce genre, qui montrent en quoi Schelling représente un espoir pour régénérer l'activité philosophique. Cependant, peut-on véritablement affirmer que Ravaisson va au-delà de cette simple déclaration d'intention ? Le problème est peut être mal posé : si la recherche sur ce point ne progresse que très peu[178], c'est peut-être parce que l'enquête généalogique ne peut pas aller plus loin que le constat d'une simple affinité intellectuelle. On peut noter plusieurs points de convergence, sans pour autant faire de Ravaisson un « disciple[179] » de Schelling :

[175] Voir « Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling », *op. cit.*, p. 503.
[176] *Ibid*., p. 506.
[177] Cité par J.-F. Courtine, « Les relations de Ravaisson et de Schelling », in Jean Quilien, *op. cit*., p. 120
[178] Christiane Mauve, « Ravaisson, lecteur et interprète de Schelling », in *Romantisme*, Paris, Armand Colin, 1995, vol. 25, n° 88, p. 70.
[179] Voir Xavier Tilliette, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, Paris, CNRS, 1999, qui soulignait le sauvetage ravaissonien en marquant l'incapacité philosophique des intellectuels de l'époque : « malheureusement les relais étaient inconsistants. Germaine de Staël et Victor Cousin entendaient mieux la rhétorique que la philosophie. […] L'exception est Félix Ravaisson, à plus d'un égard fils de l'esprit de Schelling. » (p. 399). L'interprétation de Tillitette est, à notre sens, excessive : la « paternité » schellingienne ne saurait expliquer l'ampleur de l'œuvre ravaissonienne.

1/ L'usage de la méthode historique, contre la « logique » de la dialectique hégélienne. Cette exigence se dresse contre la « philosophie abstraite » qui fait du principe de contradiction la condition d'une détermination de l'être et du non-être : « L'essence de la philosophie abstraite est de reconnaître ce qui suit de la raison, le *nécessaire logique*. » (Dopp, 367). Cette méthode fait de toute existe un « Reste de l'abstraction » (Dopp, 368). Ainsi,

> Ce point de vue historique ne signifie pas une éternelle variation sans unité et sans but, ni que le passé ait plus de valeur que le présent, ni que l'on ne puisse rien savoir s'il n'y a eu déjà des évènements qui nous aient instruit. Le point de vue historique est celui selon lequel quelque chose se et s'est fait, d'après lequel il a une action libre. Schelling l'appelle historique par opposition au point de vue logique de la philosophie moderne[180].

Ravaisson retrouve l'exigence schellingienne selon laquelle la quiddité de l'être doit être appréhendée avant sa quoddité. La méthode historique s'efforcera de trouver les traces de l'Esprit dans les existants, en les tenant pour les productions libres du premier. Cette méthode n'a pas de sens scientifique ici, mais une portée métaphysique, en ce qu'elle doit mettre au jour la totalité vivante qui enveloppe chaque degré d'être.

2/ Le désir d'une philosophie « réelle » ou « positive », c'est-à-dire d'une philosophie qui affirme l'identité vivante de l'être et de la pensée[181]. La philosophie « négative » fait du néant, c'est-à-dire de la séparation, la condition de la philosophie, et consacre une métaphysique de la finitude. Elle commence par affirmer la possibilité de l'être pour en déduire ensuite son existence. Elle fait ainsi de la preuve ontologique une méthode générale pour déterminer les propriétés de l'être. En ce sens, elle l'emprisonne dans un acte, ou dans une essence qui en commanderait le développement. Ainsi, « Dieu est prouvé (ontologiquement) quand il est établi que la non-existence contredit sa notion que l'on doit former sans aucune expérience ; de même pour l'immortalité de l'âme. » (Dopp, 367). Or, l'être excède l'essence, tout comme l'actualité : il faut refuser le primat de la présence pour penser l'être, sans pour autant lui donner une structure extatique. De la même manière, il faut refuser la constitution d'une méontologie, qui interdirait le discours sur l'être en raison de son éminence.

[180] Dopp, 368.

[181] Dans la correspondance entre Ravaisson et Schelling, ce dernier reconnaît le mérite à Aristote d'avoir contribué à la « philosophie *négative* ». Voir « Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling », *op. cit.*, p. 504.

Ravaisson prendra en particulier position sur ce point dans l'*Essai*, en critiquant le néoplatonisme de Plotin et de Proclus[182].

3/ L'irréductibilité de l'être à des déterminations rationnelles : être et agir sont identiques. La substance est donc à comprendre comme sujet agissant, dont le dynamisme ne peut s'expliquer par un jeu de formes. Sous la multiplicité de celles-ci se trouve l'Esprit, qui est premier. En agissant, l'être se différencie, sans se séparer de soi. Il y a une « vie » de l'Esprit, irréductible au mécanisme qu'on peut trouver dans les sciences ainsi qu'à toute détermination biologique. Dans une longue note à la fin du *Jugement*[183], Ravaisson revient sur la notion de *Prozess* qu'il traduit par « procès ». Il distingue la dimension de « travail progressif, de développement successif » qui est le propre de Schelling, et qui constitue un « procès réel », du sens qu'Hegel lui donne lorsqu'il l'applique à « la transformation par progrès à l'idée logique ». La philosophie doit, grâce à la compréhension de la naturelle processuelle de l'être, « Expliquer comment de la plénitude primitive, absolue, virtuelle, est sorti l'univers, le monde physique et le monde moral[184] ». La question du procès est donc également celle de la *procession*, soit de l'auto-engendrement de l'être en des formes qui sont des manifestations de sa puissance.

6) Conclusion : la prévenance de la totalité

L'émergence de la métaphysique comme *problème* est donc liée à un moment historique qui en menace le retour. Mais ce « retour » de la métaphysique n'est possible que parce que celle-ci n'a jamais disparu, à titre de tendance propre à l'esprit. En ce sens, il faut comprendre la métaphysique comme science désirée, plus que comme exigence théorétique. Son apparente éclipse ne saurait donc faire disparaitre l'éternel désir de pensée qui anime chaque étant. Ainsi, la présence constante d'une aspiration à l'absolu manifeste une *prévenance* de la pensée totale en chaque pensée particulière. Même en son degré d'exercice minimal, l'esprit ne peut jamais « s'échapper entièrement à lui-même » (T, 150). Mais alors, d'où vient qu'il ait pu manquer sa pleine réalisation ? Pourquoi, d'autre part, la pensée totale s'est-elle particularisée, au point d'oublier sa destination propre ? Ces deux problèmes manifestent une grave difficulté pour la pensée ravaissonienne. En effet, il s'agit de demander si la restriction de la puissance de l'esprit est advenue, donc surmontable, ou alors si elle le constitue en propre. Si l'esprit ne peut s'échapper « entièrement » à lui-même, ne

[182] L'Un ne peut pas être au-delà de l'être, ce qui reviendrait à en faire une abstraction : « Plotin rend ainsi l'un après l'autre à son Dieu tous les attributs que doit avoir la métaphysique péripatéticienne : mais c'est toujours pour finir par les lui retirer » (E, 662-663).
[183] *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, *op. cit.*, 38-40.
[184] *Ibid*., 40.

faut-il pas reconnaître alors que son activité comporte des degrés, qui manifestent l'unité d'une puissance première ? La méthode réflexive n'es-elle pas, à ce titre, une modalisation de l'activité originaire au sein de l'étant ?

En effet, nous « appréhendons en nous une force qui n'est point phénomène mais substance, qui est profondeur mais non superficie, unité et non multitude, être et non devenir » (PVC, 348). Mais cette force est-elle saisie comme « une », ou est-elle appréhendée selon les modalités finies de chaque étant qui s'en empare ? Le degré d'être dont chaque étant est capable ne rend-il pas impossible la saisie unitaire de la totalité prévenante? N'y a-t-il pas un risque que cette « force » soit décomposée, en étant nommée « sensation », « intellect », ou « volonté », ou qu'elle soit pulvérisée dans le jeu des facultés ? Si chaque étant ne peut ressaisir la puissance de l'esprit en sa totalité, il est néanmoins capable de comprendre la *relation* par laquelle il est enveloppé dans le tout, et qui est condition de son être. Il faut remarquer, sur ce point, la référence constante à la philosophie leibnizienne dans les écrits de Ravaisson. Il partage en effet avec celle-ci une forme de panpsychisme[185] qui fonde la réalité de cette relation. Si l'être et la pensée ne peuvent être séparés, c'est parce que pour être, il faut penser : rien d'existant ne saurait échapper à cette loi, bien que celle-ci se manifeste à différents degrés. La découverte de la présence de l'esprit nous interdit d'absolutiser le moment du *cogito* comme découverte solitaire de notre destination spirituelle.

Ainsi, chaque pensée particulière est en relation constante avec la totalité prévenante, qu'elle actualise et individualise. Ravaisson retient de Leibniz, plus que la doctrine des monades qui « n'ont point de fenêtres[186] », l'hypothèse de l'expression de la totalité du réel dans les étants individuels. Il se propose alors de lire Leibniz « sans accepter les hypothèses monadologiques » (DMA, 213), ce qui, selon lui, reviendrait à clôturer l'être individuel sur lui-même et à faire dépendre son activité d'« une monade centrale qui est Dieu » (T, 153). Le panpsychisme ravaissonien a pour corrélat une adhésion à la thèse des petites perceptions, bien que celle-ci doive être étendue :

> Mais si c'est le propre de la pensée que de n'être pas seulement le sujet de son action mais d'en être en même temps et cela même un objet, ne se peut-il pas que ce soit aussi un objet pour elle qu'une pensée qui pourtant n'apparaît pas d'abord comme sienne et qu'ainsi à la rigueur elle ait conscience quoique d'une manière plus ou moins obscure de toutes les pensées qui se produisent ? Toute

[185] Voir Y. Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 2005, p. 249.
[186] *La monadologie*, § 7, Paris, Delagrave, 1880, p. 144.

> conscience envelopperait ainsi non seulement tous les phénomènes que déroule la nature mais tout ce qu'ils expriment d'intelligence et de volonté[187].

Chaque pensée particulière *pressent* la relation à la totalité qui l'enveloppe et la fonde : c'est sur ce point que se joue l'articulation d'une psychologie et d'une cosmologie[188]. En effet, Ravaisson refuse que ce pressentiment soit celui d'un étant spécifique nommé « Dieu ». En ce sens, il existe, de droit, une « communication intime avec tout ce qui de notre point de vue ordinaire semble nous être tout à fait extérieur et étranger[189] ». A quoi conduit la primauté relationnelle de l'étant avec Dieu ? A l'isolement du sujet ainsi qu'à la négation des relations entretenues avec les autres étants. La transcendance n'est en rien un mode constitutif de l'être individuel, et la nature de la relation n'est pas tant verticale qu'horizontale. La *totalité* avec laquelle nous sommes en relation ne désigne donc pas tant « Dieu » au sens d'un étant éminent, que le monde dont nous sommes une partie. Il faut donc concevoir l'univers comme un tout marqué par une continuité sans vide, tout en admettant différents degrés dans la perception que chaque étant en a.

Il faut, en ce sens, reconnaître que le sujet individuel est *excédé* par la pensée totale. L'hypothèse d'un inconscient psychologique fonde alors réellement la relation de l'étant individuel à la totalité réflexive de l'esprit, dont elle est une émanation. Ravaisson précise en quel sens il faut comprendre l'obscurité de l'activité spirituelle : « Au lieu d'inconscience, il ne faudrait pour s'exprimer exactement ne parler que de conscience faible et obscure ou subconscience[190] ». La privation de conscience est impossible, celle-ci ne peut qu'être amoindrie[191]. L'extension de la doctrine des petites perceptions doit servir à marquer la trace d'un *excès*, celui de la puissance de la pensée. Mais si la relation du sujet avec la totalité est première, comment qualifier la relation du sujet avec lui-même ? Le primat de la clarté doit être écarté, comme mode le plus abouti du rapport à soi : c'est l'obscurité qui doit être tenue pour la vérité de ce rapport. En ce sens, la réflexion ne doit pas aboutir

[187] T, 152.

[188] Cette articulation de la psychologie et de la cosmologie peut être comprise contre une double prise de distance vis-à-vis de la cosmologie grecque, soit de la séparation des étants lunaire et sublunaires, mais également vis-à-vis de la physique galiléenne et cartésienne, qui réduisent la diversité du réel en vertu d'un principe mathématique d'homogénéité. Il y a, sur ce point, une proximité de la pensée ravaissonienne avec la théorie de l'unité du microcosme et du macrocosme telle qu'on peut trouver développée chez des auteurs de la renaissance aussi divers qu'Origène, Marsile Ficin, ou Pic de la Mirandole. Voir Ornella Pompeo Faracovi, « L'homme et le cosmos à la Renaissance. "Le ciel en nous" dans une lettre de Marsile Ficin », *Diogène*, 2004/3 (n°207), p. 64-71.

[189] T, 153.

[190] T, 150.

[191] Cette distinction sera reprise par Bergson, dans *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 144 : « il faut signaler ici une différence, trop peu remarquée, entre deux espèces d'inconscience, celle qui consiste en une conscience nulle et celle qui provient d'une conscience annulée. Conscience nulle et conscience annulée sont toutes deux égales à zéro ; mais le premier zéro exprime qu'il n'y a rien, le second qu'on a affaire à deux quantités égales et de sens contraire qui se compensent et se neutralisent. » Bergson est cependant très clair sur la conscience annulée du minéral, ce qui n'est pas le cas pour Ravaisson.

à maintenir l'opposition statique du sujet et de l'objet, mais doit reconduire, par un effort de conversion, à reconnaître l'enveloppement de chaque étant dans la totalité prévenante de la pensée.

La réflexivité de la pensée, qui est son essence même, fait de celle-ci à la fois un sujet et un objet. La conscience obscure, loin d'être un mode dégradé de la connaissance, en est au contraire une de ses expressions les plus fidèles. En effet, elle *pressent* l'unité fondamentale du réel. Contre le solipsisme du sujet cartésien, et contre la réduction de la relation de la pluralité des étants à un étant spécifique, Ravaisson fait de la pensée individuelle le centre en lequel se reflète l'univers, en postulant a) une continuité entre tous les êtres, partant du « point de vue de la sympathie et l'union universelle » (T, 153) ; b) un entrelacement des idées, puisque « dans une idée se voient toutes les idées » (T, 152). Ainsi, le multiple est contenu dans l'un, et l'un se réfracte dans le multiple. Toutefois, si *l'exigence* qui préside à la restauration de la métaphysique est mise en lumière, il reste à déterminer le statut propre de son *objet*. En effet, la métaphysique a pour objet « quelque chose d'un et de divers à la fois, qui se dédouble et se différencie sans que sa simplicité soit aucunement compromise » (RPVC, 350). Il faut donc que la métaphysique traite « de l'âme et de Dieu, ou pour réunir ces deux termes en un seul, de l'esprit » (RPVC, 352), ou encore de « l'essence spirituelle » (RPVC, 357) qui enveloppe une pluralité de modes. Comment la métaphysique peut-elle simultanément nous donner un objet simple et divers ? Peut-on fonder une science de l'être sans subordonner le sens de l'être à un étant en particulier ? Enfin, peut-on surmonter l'écartèlement de la métaphysique, qui tend à constituer simultanément, bien que séparément, une ontologie et une théologie ? Pour répondre à ces questions, l'analyse de la lecture de la *Métaphysique* d'Aristote que fait Ravaisson doit être menée.

Chapitre II : Le problème de la métaphysique

1) Introduction

Le problème de la métaphysique, s'il est en partie déterminé par des conditions historiques, procède également d'une tension *interne* à la pensée. C'est ce que Ravaisson remarque dans son travail sur Aristote, et notamment au travers de la rédaction de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*[192]. L'écriture du *De l'habitude* se fera cependant sans aucune référence à la métaphysique. Faut-il y voir le signe d'un abandon de du thème de la métaphysique en général, ou un abandon de la métaphysique spécifiquement aristotélicienne ? Il y aura pourtant dans la suite de l'œuvre ravaissonienne une présence constante du stagirite. La lecture que Ravaisson fait initialement d'Aristote repose sur une fidélité[193] à la démarche qui est celle de la *Métaphysique*, mais également sur une interprétation de celle-ci qui le conduira à en établir les difficultés propres. Le travail sur Aristote, paradoxalement, est donc envisagé dans la double perspective d'une adhésion et d'un dépassement. En effet, Ravaisson affirmera qu'« avec Aristote, la métaphysique n'en était qu'à son commencement » (R, 55), ou encore que celle-ci restait « comme une promesse qui ne pouvait s'accomplir » (E III, 54). Le dépassement est rendu nécessaire, en ce qu'il est suscité par 1/ la relativité de la pensée péripatéticienne dans l'histoire de la philosophie 2/ les apories suscitées par la *Métaphysique* elle-même.

1/ Le travail sur la *Métaphysique* d'Aristote vise à faire de celle-ci un moment dans l'élaboration d'une philosophie qui dépasse l'aristotélisme comme moment particulier de l'histoire de la pensée. C'est donc sa dimension historiale et temporaire qu'il convient de souligner en vue de son intégration dans un « plus large système » (DMA, 212). Les conclusions du *Mémoire* de 1834 permettent d'appréhender les intentions de Ravaisson sur ce point :

> L'Aristotélisme n'est donc pas un monument ruiné d'un monde fini, dont on doit faire rentrer quelque débris dans la construction de la philosophie moderne. Il

[192] Ce travail est réalisé en plusieurs temps : d'abord l'écriture du *Mémoire* en 1834, puis la reprise de ce travail dans le tome I de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, publié en 1837. Enfin, la publication du tome II en 1845, consacré au devenir historique de la métaphysique. Par la suite, Ravaisson cessera de rédiger des ouvrages dont la philosophie d'Aristote sera spécifiquement le sujet ; en témoigne le projet avorté du tome III de l'*Essai* dont il ne subsiste que des fragments publiés en 1953, et le tome IV qui n'a jamais vu le jour.

[193] Ravaisson possède en effet une connaissance de première main de la *Métaphysique* grâce aux éditions Bekker (1830-1831) et Brandis (1823). Il connaît également très bien les travaux les plus récents d'histoire de la philosophie sur la *Métaphysique*. Sur ces points, voir Aubenque, « Ravaisson interprète d'Aristote », *Les études philosophiques*, octobre-décembre 1984, p. 436-437, et Dopp, 73-124.

> faut qu'il y entre tout entier, comme aussi le Platonisme : mais tous deux transfigurés et réconciliés. Rien ne subsiste et rien ne peut subsister de la Métaphysique d'Aristote, à son état primitif : tout le livre est bien évidemment suranné et la Doctrine dépassée de bien loin : mais cette doctrine est trop bien liée et trop profondément une sous le désordre de la forme, pour qu'une partie vive encore, tandis que l'autre aurait péri. Elle vit et doit vivre tout entière élevée à une vie nouvelle dans un organisme supérieur[194].

Ce passage pourrait suggérer un rapprochement avec l'éclectisme de Cousin : il s'agirait de conserver des parties (« ruines » ou « débris ») permettant de fonder une philosophie supérieure capable de vérités absolues. Toutefois, le fait que l'aristotélisme doive vivre en étant « transfiguré » indique que toute perspective rhapsodique est exclue. Ravaisson souligne à la fois le caractère désuet de la philosophie d'Aristote (livre « suranné », « Doctrine dépassée ») et sa vivacité. N' y a-t-il pas toutefois ici un paradoxe à soutenir simultanément qu'Aristote est dépassé, et que sa philosophie a encore un rôle déterminant à jouer dans l'avenir[195] ? Que doit-il rester d'Aristote, ou plutôt de l'*Aristotélisme* ? Il faut remarquer au moins deux « résurrections » d'Aristote qui seront longuement analysées par Ravaisson. D'une part, le perfectionnement par Leibniz de la doctrine de l'acte et de la puissance développée dans le livre Θ de la *Métaphysique*. En effet, ce qui faisait défaut chez le stagirite « était le moment de la tendance, de l'effort, intermédiaire entre la puissance et l'acte » (DMA, 206), que Leibniz déterminera rigoureusement comme entéléchie, problème qui est également abordé par Maine de Biran dans son examen de la constitution du moi au travers de l'effort[196]. Cette question sera décisive dans le *De l'habitude*, en tant que l'effort sera référé à une puissance antécédente et apparaîtra comme la médiation conditionnant l'existence d'un être. D'autre part, la reprise par l'école vitaliste (Stahl[197], Barthez) de la notion d'habitude dans le processus vital, ce qui sera développé dans le *De l'habitude*.

Ainsi, il importe à Ravaisson de mettre en lumière le rôle de l'Aristotélisme, c'est-à-dire d'une tendance inactuelle dans la philosophie, plus que d'exposer le système de la *Métaphysique* pour lui-même. La structure même du travail sur Aristote semble confirmer cette intention, puisque Ravaisson consacre la majeure partie de son ouvrage à l'histoire de la métaphysique *après* Aristote. Il

[194] DMA, 212.
[195] Voir notamment la fin de l'*Essai*, où Ravaisson déclare de manière prophétique que l'aristotélisme constitue un « monument impérissable presque seul debout parmi tous les débris de l'Antiquité, et où vont d'abord s'établir, pour l'asseoir plus tard sur des bases plus profondes encore, les doctrines nouvelles qui s'emparent du monde. » (E, 752).
[196] Voir PC, 416-417 ; 424-425 pour Biran, et PC, 425 pour Leibniz.
[197] Si Ravaisson s'appuie sur Stahl, c'est pour contrer les thèses des iatromécaniciens qui se trouvent reprises par les matérialistes modernes.

s'agit de montrer alors que dans l'économie globale de l'histoire de la pensée, aucune doctrine singulière ne peut être tenue pour contingente, ou inessentielle. Mais si la philosophie d'Aristote est à la fois nécessaire et inachevée, cet inachèvement est-il constitutif de la métaphysique, ou celle-ci peut-elle s'incarner dans une philosophie déterminée, qui n'a pas encore vu le jour ? Et en quel sens l'Aristotélisme peut-il avoir un rôle à jouer sans la *Métaphysique* ?

La métaphore organique du développement, doublée d'une référence théologique, indique déjà une intuition que Ravaisson ne cessera de poursuivre : la vérité du rapport entre l'être et la pensée se déploie comme un organisme qui se transforme dans le temps, à partir d'un principe unique. Il s'agit donc de restituer le fonds de la philosophie aristotélicienne, et de voir de quel degré de « réconciliation » avec le platonisme elle est capable[198]. Le refus de la contingence n'a-t-il pas alors pour contrepartie une téléologie de l'histoire de la philosophie ? Ne faut-il pas dire que la pensée, se développant tel un organisme, est *naturellement* portée à dépasser les oppositions qui l'affectent ? Le travail mené sur Aristote permet d'entamer une réflexion sur ce que doit être la philosophie en général :

> La vraie philosophie, c'est celle qui aspire à un système métaphysique absolu, à une science infinie. Celle-là saura comprendre l'Aristotélisme dans sa profonde unité comme un moment nécessaire de la pensée universelle. Au lieu d'en détruire la réalité et la vie, en la divisant comme une agrégation d'idées mécaniquement juxtaposées, elle l'acceptera tout entier pour l'absorber dans sa vie propre ; et c'est en le transformant dans un plus large système qu'elle lui donnera sa valeur absolue[199].

La métaphore biologique est donc filée, et la vie de l'esprit procède de manière analogue à la vie du corps : elle croît par « absorption » de son passé. Tout modèle mécaniste est écarté, le développement de l'esprit étant irréductible au schème de la causalité naturelle. Bien que Ravaisson critique systématiquement Hegel en voyant dans sa philosophie un formalisme logique, il semble pourtant emprunter ici un certain nombre de thèmes qu'on peut trouver dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. On peut ainsi noter a/ l'absolu et l'infini comme buts de la philosophie sous une détermination « scientifique »[200] ; b/ la nécessité du moment aristotélicien dans l'économie historiale de la pensée[201] ; c/ la métaphore vitale et biologique du développement qui s'oppose aux

[198] Cette déclaration peut paraître étrange, étant donné la critique systématique de Platon à laquelle Ravaisson se livrera dans l'*Essai*.
[199] DMA, 212.
[200] *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 8.
[201] *Ibid.*, p. 20.

raideurs de l'entendement[202] ; d/ l'alternance du vrai et du faux comme moments de la vérité[203]. Faut-il y voir un hégélianisme contrarié, ou non assumé ? Il y a ici une ambiguïté dans la position que Ravaisson adopte par rapport à Hegel[204]. Pourtant, il se défend explicitement d'en reprendre le système, de même que celui de Schelling : « Nous ne voulons pas professer le système de Schelling. Bien moins encore adoptons nous l'idéalisme de Hegel : il a conçu l'être comme le pur esprit, tandis que le principe supérieur de la force contient dans une plus haute unité la pensée, la volonté, l'amour. » (DMA, 213). Ce qui distingue le projet philosophique ravaissonien consiste plutôt dans le but qu'il assigne au mouvement et au développement des idées dans l'histoire, dont le terme est imprévisible de droit. Selon Hegel, l'esprit, comme sujet, doit parvenir à la connaissance de soi, et dépasser toutes les médiations qui ont précédé la conscience de lui-même sous la figure du savoir absolu. Ravaisson semble au contraire affirmer un essentiel inachèvement de l'histoire de l'être, en faisant de l'amour la substance et le principe de celui-ci. Si la philosophie d'Aristote peut apparaître transfigurée, rien n'indique en effet que le dévoilement de son fonds coïncidera avec l'avènement du Vrai ou du savoir absolu. En effet, le « système métaphysique absolu », ou le « plus large système » dont Ravaisson fait mention semble ne pouvoir s'incarner en aucune philosophie spécifique.

Pour quelles raisons ne peut-on assigner un terme au déploiement temporel de l'esprit ? Est-ce parce que la « promesse » aristotélicienne est vouée à n'être jamais réalisée ? L'inachèvement constitutif de la métaphysique du stagirite laisse ainsi entendre que le principe qui meut la pensée est sans fin. En effet, « l'amour » est la structure et la force dynamique de l'être, tel que livré à un développement sans terme de sa puissance[205]. L'unité « plus haute » qui comprend à la fois la pensée, la volonté et l'amour, est une unité dynamique, ou plutôt une structure d'enveloppement dans laquelle tous les termes, ou parties, s'entre-répondent. Il n'en reste pas moins que la perspective ravaissonienne sur le devenir de la pensée vise, comme la philosophie hégélienne, à une unité supérieure qui consiste dans le dépassement des oppositions via une forme de dialectique interne. Il manque toutefois sur ce point une détermination précise du concept d'« amour », dont on ne sait s'il s'agit de l'*Eros* platonicien, comme désir nostalgique d'une unité perdue, ou d'une

[202] *Ibid.*, p. 12 : « En vérité, l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, mais il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif ; seulement il en est ici comme dans le cas de l'enfant ; après une longue et silencieuse nutrition, la première respiration, dans un saut qualitatif, interrompt brusquement la continuité de la croissance seulement quantitative, et c'est alors que l'enfant est né ; ainsi l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent. ». Nous citons ce passage en particulier, car il est sûrement celui qui illustre le mieux la proximité de Ravaisson avec Hegel.
[203] *Ibid.*, p. 19.
[204] Voir Janicaud, 109-112.
[205] Voir PC, 426 : « l'Amour n'est plus, comme la Volonté, l'acte abstrait d'un *principe* qui se résout à d'aller à la *fin*, encore tout idéal ». Ravaisson évoque encore « l'éternel amour », qui se distingue de la finitude temporelle qui habite la volonté comme le désir, tous deux modes finis de l'activité de l'être.

structure extatique, dont l'inaccomplissement est le propre. Par son aspect irréfléchi et immédiat, et par son opposition à la volonté[206], il semble désigner le mouvement substantiel de l'être, comme la continuité sans séparation de son activité. En ce sens, et malgré l'absence de généalogie de ce concept par Ravaisson, il faudrait plutôt le considérer comme la puissance sans déficience qui anime l'être[207] et qui se trouve être au principe de ses manifestations.

2/ L'avant-propos de l'*Essai* indique que « c'est dans la métaphysique que se révèlent le caractère et l'esprit propres à l'aristotélisme » (E, 13). Plus que la lettre, ce serait donc l'esprit de la métaphysique qu'il faudrait tenter de saisir si l'on veut comprendre la philosophie d'Aristote. Toutefois, pour comprendre l'aristotélisme, il y a tout d'abord une double erreur d'interprétation à éviter :

> On s'est représenté l'aristotélisme, depuis la chute de la scolastique, tantôt comme un système d'abstractions sans réalité et classifications logiques ou même purement verbales, tantôt comme un système d'empirisme analogue, dans ses principes psychologiques et dans ses conséquences morales, à l'épicurisme antique ou au sensualisme moderne. Ce sont deux erreurs qui ne peuvent se dissiper entièrement que devant une exposition complète de la *Métaphysique*.[208]

L'objet de l'avant-propos semble tendu par un seul but : la philosophie d'Aristote ne peut se comprendre que si l'on saisit le sens de la *Métaphysique*, lequel semble excéder le cadre de l'ouvrage du stagirite lui-même. L'enjeu de ce travail est bien de corriger une lecture erronée d'Aristote, qui oscille entre idéalisme abstrait et matérialisme. D'où vient que des lectures divergentes, voire contradictoires, aient pu émerger ? D'une méprise de la pensée sur elle-même, méprise qui renaît sans cesse au cours de l'histoire. La pensée, notamment à l'époque moderne, s'est faite impuissante[209] : tel est le constat de Ravaisson au moment de la rédaction du Mémoire de 1833, puis de l'*Essai*. L'esprit de l'aristotélisme doit donc être retrouvé, afin de mettre fin aux erreurs psychologiques et morales qui ont été engendrées. Mais comment concilier la relativité de la philosophie aristotélicienne avec l'exigence d'absolu qui anime la pensée ?

---

[206] Voir H, 46 : « la Volonté ne fait que la forme de l'action ; la liberté irréfléchie de l'amour en fait toute la substance ». Il demeure néanmoins une ambiguïté fondamentale quant à ce terme : s'agit-il de l'état de passivité le plus élémentaire, l'état de nature aveugle de l'être, ou de la forme la plus accomplie d'activité qu'est la contemplation ? Il reste sur ce point une tension que Ravaisson laisse en suspens.

[207] Et pas comme un amour intellectuel ou théorique de Dieu, à la manière dont Spinoza le développe dans l'*Ethique*, à la proposition XXXVI de la cinquième partie. L'amour reste hétérogène à toute appréhension noétique.

[208] E, 13.

[209] Ravaisson ne changera jamais d'avis sur ce point : il écrira ainsi au début de *Métaphysique et morale* : « Une opinion tend à s'établir, au moins chez un grand nombre, favorisé par les progrès, si considérables en ces derniers siècles, des connaissances mathématiques, physiques et historiques, d'après lesquelles la philosophie, resserrée dans des bornes de plus en plus étroites, doit enfin disparaître » (MM, 161).

Il faudra alors distinguer la *Métaphysique* comme œuvre, accident de l'histoire, et construite au gré des travaux éditoriaux, et la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être, objet d'une science universelle et recherchée. En effet, la *Métaphysique* du stagirite doit être considérée comme une manière de fonder la connaissance de l'être *per se*, débarrassé de ses accidents, puisque « L'être véritable, objet de la métaphysique, est ce qui existe par soi » (E, 263). L'exposition de cette œuvre circonstancielle qu'est la *Métaphysique* doit donc, en retour, nous éclairer sur l'objet nécessaire de la métaphysique. Mais l'examen de la *Métaphysique* peut-il alors nous délivrer l'essence même de la métaphysique ? Ravaisson relève en effet l'essentielle contingence de la formation de l'ouvrage d'Aristote, dont l'authenticité peut être discutée : il écrit ainsi que « la *Métaphysique* a eu le sort de l'*Iliade* » (E, 19). Les mêmes soupçons que ceux qui pèsent sur Homère pèsent à l'égard de l'auteur de la *Métaphysique* : quel rôle Aristote a-t-il joué dans la construction de cet ouvrage, puisqu'il n'en a pas donné le titre ? Les difficultés liées à la cohérence doctrinale de la *Métaphysique* sont d'abord les conséquences de difficultés matérielles, au sens éditorial du terme[210]. L'apparence rhapsodique de la *Métaphysique* serait, d'autre part, liée à l'impossibilité d'accéder aux ouvrages acroamatiques d'Aristote, qui auraient pu en révéler la cohérence et le sens[211]. Ne faut-il alors pas lire l'ouvrage d'Aristote comme une tentative nécessaire, mais insuffisante, de déterminer l'objet de *la* métaphysique ? Ravaisson, en effet, ne détermine pas tant *l'objet* de la *Métaphysique* d'Aristote qu'il n'en fait *l'histoire*, en étudiant le devenir de l'exigence contenue dans ce livre. Ce point est rendu problématique par le fait que Ravaisson passe, dans l'*Essai*, de la *Métaphysique* comme ouvrage contingent à la métaphysique comme science de l'absolu. S'il s'agit d'en relever la contingence, ne faut-il pas même relativiser la disposition intellectuelle qui fait de la métaphysique le but de la philosophie[212] ? En ce sens, la métaphysique est-elle l'horizon de la philosophie, ou une de ses modalités erronées ?

En effet, Ravaisson écrira que la philosophie a pour tâche de :

> sortir de l'équivoque introduite par l'entendement et le langage en distinguant les
> entre les divers sens que cache la vague généralité des conceptions et des termes.

[210] Voir E, 71 : « Quelques livres se rattachent à peine à l'ensemble ; dans d'autres, on est arrêté à chaque pas par des épisodes historiques ou dialectiques, par de longues et confuses réfutations, par des redites continuelles. Le sujet semble plus d'une fois recommencer ; les questions se reproduisent presque au hasard, et les plus importantes sont souvent les plus brièvement énoncées et résolues en passant *; en un mot il y a absence presque complète de proportion et de systématisation* ». Nous soulignons.

[211] Sans cette unité de l'ouvrage, toute la *Métaphysique* ne serait que « vaine et creuse subtilité, et toute la richesse de sa science et de son génie qu'inutile fécondité de classifications logiques et de distinctions grammaticales » (E, 168).

[212] Il faut remarquer en ce sens que chez Kant, il n'y a aucune généalogie de la métaphysique, ni en un sens matériel, ni en un sens intellectuel : elle est d'emblée considérée comme disposition naturelle – donc éternelle – de l'esprit humain.

> Le terme d'être a des significations très différentes, ne s'appliquant pas seulement à ce qui existe en soi, mais aussi à ce qui n'existe qu'en une autre chose, de laquelle l'abstraction seule la détache. Telles sont les qualités ; telles sont surtout les quantités, où le Pythagorisme et le Platonisme ont cru trouver les principes des êtres. L'Être proprement dit, c'est le sujet ou la substance, en quoi seuls existent les modes, et qui seul existe par lui-même. C'est là le « premier » ; tout le reste, qui y est relatif et en dépend, est secondaire[213].

Ce texte semble proche de l'esprit de la métaphysique aristotélicienne, et pourtant il apparaît comme une rupture avec son projet fondateur. Ravaisson, fidèle aux analyses d'Aristote, reconnaît la pluralité des sens de l'être selon les catégories, ainsi que le « premier » de ses sens, qui est la substance. Mais ce texte suggère que la *Métaphysique* d'Aristote se définit par une tension liée à l'équivocité du sens de l'être, qui semble écartelé entre ses significations dérivées ou secondaires et son sens premier. De plus, c'est la « philosophie », et non la « métaphysique » qui a pour but de dissiper l'équivocité du sens de l'être. Ne faut-il pas même dire que c'est la philosophie sous son aspect métaphysique qui produit cette équivocité ? Dans ce texte, Ravaisson réfère explicitement la pluralité des sens de l'être à l'action de l'entendement, ce qui laisse entendre que la métaphysique est générée par celui-ci. Si tel est le cas, alors c'est un mode de pensée qu'il s'agit de rectifier, puisqu'il substitue à l'être en tant qu'être de simples parties de celui-ci (telle est l'erreur de Platon comme de Pythagore : avoir annexé le sens de l'être en tant qu'être au domaine des mathématiques via la catégorie de la quantité). La *Métaphysique* serait alors problématique parce qu'elle est le nom donné à des écrits qui absolutisent une conception abstraite de l'entendement.

Est-ce à dire que nous sommes en présence d'une tentative pour nous libérer de la *Métaphysique* aristotélicienne, voire de la métaphysique elle-même ? Cette sortie, toutefois, ne semble pas tant tendue par le désir de *suppression* de la métaphysique que par une tentative de *dépassement*[214] de celle-ci. La métaphysique fait donc face à un dilemme : soit a/ elle se reconnaît impuissante à déterminer ce qu'est l'être, car elle ne peut sortir de l'équivocité b/ elle est encore possible si elle est capable de dissiper cette équivocité. La solution a/ conduit à établir une division irréconciliable entre deux déterminations de l'être, ce qui amène par exemple à ce que Heidegger nomme une structure onto-théo-logique de la métaphysique. La reconnaissance de cette dualité engendre la question de son dépassement, qui chez Ravaisson pourrait consister dans la substitution

[213] MM, 172.

[214] Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Folio, 2004, Troisième partie, chap. IX, Frédéric Nef évoque ce qu'il nomme la « vulgate du dépassement », pour montrer que le problème s'origine dans la construction d'une onto-théo-logie au sens heideggérien. Le dépassement, ici, est plutôt reconquête de l'essence de la métaphysique.

de la philosophie à la métaphysique. La solution b/ amène à reconnaître que cette problématique est locale, et qu'elle est le fait d'Aristote : le progrès de l'esprit est tel qu'à terme, cette dualité s'effacera par elle-même. Le problème de la métaphysique, en ce sens, n'est que celui que contient la *Métaphysique* d'Aristote, et que s'efforcera de résoudre l'antiquité grecque.

La position de Ravaisson se révèle toutefois ambigüe sur ce point : il n'est pas tant question d'un dépassement que d'une réorientation, d'un changement de direction en vue de reconquérir les exigences propres de la métaphysique[215]. Si l'on suit l'avant-propos, le livre III de la troisième partie de l'*Essai* est une « dissertation » plus qu'une « exposition » du système d'Aristote[216]. C'est l'ordre de la synthèse qui doit prévaloir, synthèse orientée par un but clairement explicité : il s'agit de montrer « l'identification de la pensée et de l'être en Dieu» (E, 13). Cette orientation impose une double remarque : d'une part, Ravaisson reconnaît la séparation effective de la pensée et de l'être au sein de l'étant sublunaire[217], soit l'inadéquation en lui de l'essence et de l'existence, et, d'autre part, le nom donné à l'identité de l'être et de la pensée est « Dieu ». N'est-ce pas reconnaître que la métaphysique est d'emblée désignée comme la science de l'être en tant qu'être, en prenant comme objet l'étant le plus éminent ? A ce titre, l'exigence de la métaphysique se confond avec une exigence théologique. Mais cette exigence théologique est elle-même dérivée d'une nécessité de dépasser une opposition entre l'idéal et le réel[218]. Le problème légué par la *Métaphysique* d'Aristote est donc double : il est d'abord théorique, puisqu'il s'agit de pouvoir affirmer l'existence du premier principe, ou de Dieu, et d'en saisir la nature au-delà des oppositions de l'entendement. Il est ensuite pratique :

---

[215] Il est, à notre sens, inexact de plaquer sur la problématique ravaissonienne de la métaphysique une question heideggérienne qui serait anachronique. Ravaisson n'emploie jamais le terme d'ontologie dans l'*Essai*, il ne considère que la « généralité » des catégories. La seule occurrence qui s'en rapproche se trouve dans le *Rapport*, pp. 195-198. Dans ce passage, Ravaisson fait la critique de ce qu'il nomme l' « Ontologisme », doctrine d'inspiration religieuse puisqu'elle est exposée par les « théologiens de l'université de Louvain », et notamment l'abbé Hugonin, qui a rédigé une *Ontologie ou les lois de la pensée* en 1865. Mais l'ontologisme n'a rien à voir avec l'ontologie comme science générale des propriétés de l'être. Il consiste à « mettre la raison en rapport immédiat avec l'être, comme avec un objet extérieur et supérieur à nous » (R, 196). D'autre part, cette doctrine affirme que « les idées par lesquelles les l'intelligence se règle et qui lui servent à comprendre et à mesurer tout le reste ne sont pas seulement des objets de conception, mais qu'elles sont des modes d'une existence réelle, actuelle, qui n'est autre que Dieu. » (R, 197). L'ontologisme est donc une forme de vision en Dieu malebranchienne qui a pour conséquence de n'accorder aux étants singuliers aucune autonomie spirituelle, et aucun progrès interne, en dé-réalisant la pensée individuelle.

[216] E, 12.

[217] « dans le monde où nous sommes, au milieu du combat perpétuel des contraires, la nature ne peut arriver, ni dans l'espace, ni dans le temps, à la continuité du monde céleste. » (E, 387).

[218] Voir Dopp, 206 : « Ravaisson part d'abord d'une opposition radicale, issue de la réaction schellingienne contre le rationalisme, entre l'ordre du pur possible ou de l'idéal, et l'ordre de l'être ou du réel. ». A notre sens, Dopp donne trop d'importance à celle-ci dans la constitution du projet ravaissonien : lorsqu'il écrit que « c'est toujours bien la doctrine de l'identité de Schelling qui constitue, pour l'*Essai*, la synthèse métaphysique définitive » (p. 216), cela va contre les déclarations du mémoire du 1834. Rappelons en outre que la seule lecture avérée de Schelling par Ravaisson à ce moment est le *Jugement* de ce dernier sur la philosophie de Victor Cousin.

si Aristote nous promet que l'identité du réel et de l'idéal est fondée en un être supérieur, quelle activité *humaine* pourra nous faire pressentir cette vérité ? Cette identité de l'être et de la pensée est-elle interdite à l'homme[219] ? Pourquoi se donner comme tâche la plénitude de la vie accomplie, si « la vie spéculative ne semble pas faite pour nous » (E, 338) ?

La métaphysique semble alors se confondre avec la théologie, c'est-à-dire avec la science du premier moteur. Néanmoins, les difficultés de la *Métaphysique* d'Aristote tiennent essentiellement au statut de celle-ci, soit à sa possible transcendance. Aussi Ravaisson écrit-il à propos de la philosophie d'Aristote qu'elle « semblait laisser séparés, d'un côté, l'intelligence divine, cause finale du monde, de l'autre, le monde, en y comprenant même l'âme humaine ; un monde sans principe intérieur d'unité, simple assemblage de parties indépendantes les unes des autres » (E, 614). C'est de cette transcendance possible que dérive le problème de la métaphysique, puisque celle-ci est écartelée entre la détermination d'un être marqué par la pleine égalité à soi, et la détermination des propriétés des êtres appartenant au domaine de la *physis*, affectés par le mouvement[220]. Il faut donc saisir le travail sur Aristote comme une tentative pour sauver la métaphysique, *malgré* les difficultés internes présentes dans l'ouvrage du stagirite. Telle est l'intuition de Ravaisson : dépasser Aristote ne revient pas à dépasser la métaphysique, ou à en sortir. Il s'agit plutôt d'en corriger une modalité circonstancielle.

Pour Ravaisson, il n'est en effet pas question de remettre en question le fondement de tous les étants en un étant supérieur d'où ils dériveraient tous. Tout étant exprime le premier principe, et le « monde des êtres » est un « système disposé en séries ascendantes de termes de plus en plus individualisés, et dont chacun est un résumé et un perfectionnement de tout ce qui le précède, mis au service d'une âme et d'une activité supérieures » (E, 417). Comment maintenir alors l'exigence théologique de la métaphysique et la relation du premier principe aux étants, sans tenir la séparation pour constitutive ? Il faut en effet échapper à l'alternative suivante : soit 1/ faire de la métaphysique revient à tenir sa tension interne pour constitutive de son exercice, soit 2 / dépasser la métaphysique revient à questionner le *sens* de l'être, sans le résorber dans un étant éminent.

La première possibilité conduit à affirmer le devenir de l'être dans l'horizon d'une parousie impossible, la seconde se définit par l'affirmation première de la liberté, corrélativement à la

[219] C'est tout le problème du passage de *L'éthique à Nicomaque*, X, 7, concernant l'impossibilité pour l'homme de vivre selon la vie contemplative. Ravaisson en relève la tension lorsqu'il écrit : « le sage est celui qui sait d'une science certaines et invariable ce qui ne peut pas ne pas être et ne peut pas varier. Or ce qui ne peut pas ne pas être, ce qui est nécessaire par soi-même, et non pas seulement, comme la matière, d'une nécessité relative et conditionnelle, c'est l'être simple, identique à lui-même, de toute éternité. Mais pour saisir le simple et l'invariable, il faut une vue simple et invariable ; par conséquence un acte perpétuel de pensée, exempt de toute condition matérielle, supérieur à l'opposition et au changement ; c'est là qu'est la sagesse. » (E, 337).
[220] *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, Deuxième partie, chap. II.

structure possibilisante de l'existant[221]. Ces deux tendances ont en réalité quelque chose en commun : le maintien de la structure extatique de l'être, vouée à être dépassée dans le premier cas, maintenue dans le second. N'y a-t-il pas dans ces deux tentatives un mouvement conjoint, qui conduit à rendre impossible la plénitude substantielle d'une coïncidence entre l'être et la pensée ? C'est ainsi que se présente pour Ravaisson le problème de la métaphysique : sa philosophie consiste en une tentative de ne souscrire à aucune de ces deux possibilités. La métaphysique devra donc refuser toute séparation de l'être et de l'étant, tout en acceptant son essentiel inachèvement : telle est la difficulté centrale de l'œuvre de Ravaisson qui cherchera à constituer une *autre* métaphysique[222].

2) Sauver Aristote ?

La métaphysique comme anti-idéalisme

Il faut tout d'abord libérer l'œuvre d'Aristote des erreurs de lecture provenant du passé. Dans l'*Essai*, Ravaisson écrit en effet que la philosophie d'Aristote, « ne peut reparaître dans son vrai jour qu'à la lumière de la métaphysique dégagée des voiles épais dont la scolastique l'avait enveloppée » (E, 13). Ravaisson mentionne en effet la « philosophie » d'Aristote, sans la désigner explicitement comme une « métaphysique ». S'agit-il, dès lors, de retrouver le sens originel de la métaphysique dans les écrits d'Aristote ? Quelle est, historiquement, l'erreur qui a été doublement été commise, et qui empêche à la fois de comprendre la philosophie du stagirite, et le sens de la métaphysique ? La critique de la « scolastique » sera menée régulièrement dans le corpus ravaissonien, au regard de l'abstraction qu'elle implique. Il écrira ainsi dans le *Rapport* :

> Avec ces puissances mystérieuses, qualités occultes agissant sans moyens intelligibles, formes substantielles efficaces et créatrices à elles toutes seules, la scolastique croyait tout expliquer, et elle n'expliquait rien. Dans ce qu'elle nommait les causes, dès qu'elle se voyait forcée d'en retrancher ce qu'elle y avait mis d'analogue à une action intentionnelle, il ne lui restait que des expressions générales

[221] Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin,, Paris, Gallimard NRF, 1986, p. 37 : « Le Dasein s'entend soi-même toujours à partir de son existence, une possibilité de soi-même, possibilité d'être soi-même ou de ne pas l'être. ». Voir aussi Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Tel Gallimard, 1943, pp. 70-71 : « L'angoisse, en effet, est la reconnaissance d'une possibilité comme ma possibilité, c'est-à-dire qu'elle se constitue lorsque la conscience se voit coupée de son essence par le néant ou séparée du futur par sa liberté même ».

[222] Nous empruntons cette formulation à Pierre Montebello, *L'autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003. Ravaisson, lecteur d'une « autre » histoire de la philosophie, ne représente-t-il pas un courant « oublié » de la métaphysique ?

> des phénomènes mêmes, de purs signes logiques, de simples catégories, et, au lieu de solutions des problèmes, des énoncés en termes plus abstraits[223].

La scolastique se réduit à un vague système d'abstractions logiques, qui remplace les causes des êtres par des formes inertes. C'est donc une critique de toute philosophie qui confond les termes et les choses qui est menée. Ainsi « Cette philosophie [la scolastique] consiste donc surtout à diviser d'une manière toute logique les idées abstraites qu'expriment les termes généraux » (Dopp, 370). C'est en ce sens qu'il faudra lire Aristote : la *Métaphysique* est un ouvrage guidé par la recherche des causes, plus qu'une réflexion sur les différents sens de l'être. En effet, les catégories sont à comprendre comme « moindre être, *ens diminutum*, et en chacune degrés différents. » (Dopp, 381). Celles-ci ne doivent être entendues que dans et par une relation réelle avec l'être qu'elles désignent, non comme de simples prédicats relatifs à la pensée seule.

Cependant, il est rare que Ravaisson nomme expressément les auteurs qui seraient les tenants d'une telle « scolastique[224] ». Elle semble plutôt désigner une tendance de la pensée à abstraire toute détermination causale en subordonnant l'actualité à la possibilité. Ainsi en est-il de Wolff, qui fait subir une « étrange dégénération » (DMA, 207) à la philosophie en la définissant comme « science du possible en tant que possible » (DMA, 207). Par-là même, toute substantialité du réel est niée, la métaphysique de Wolff étant « un formalisme stérile, une analyse et une combinaison mathématique des notions abstraites de l'entendement » (DMA, 207)[225]. Ravaisson opère en ce sens une critique générale de tout raisonnement s'assimilant à la « preuve ontologique ». Il s'agit de renverser l'ordre de la possibilité et de la réalité, en tenant pour faux que la seconde dérive de la première. Mais il faut aussi comprendre la critique de la scolastique comme étant dirigée contre l'empirisme condillacien, qui fait de la philosophie une grammaire. Dans le *Rapport*, Ravaisson jugera son propre travail sur Aristote de la manière suivante :

> L'auteur, étranger d'ailleurs à l'école éclectique, d'un *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (1837-1840), où il avait exposé comment celui qui créa le nom même de la

[223] R, 56.

[224] En revanche, on peut noter chez Ravaisson un refus de l'ontologie telle qu'elle s'est historiquement développée dans la scolastique post-suarézienne, et dont Wolff est l'héritier. On peut la comprendre comme le mouvement global qui a déterminé le sens de l'être comme essence, excluant l'existence par ceci même que la première concentre déjà tout le sens d'être possible. Il ne s'agit pas, pour cette scolastique, de refuser la dichotomie de l'essence et de l'existence au nom d'une unité plus haute que réclamerait l'être, mais de déduire la question de l'être d'une possibilité logique en vertu du principe de contradiction. Voir sur cette question Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972, Chapitre V.

[225] Critique qu'on retrouve également chez Hegel, dans les paragraphes 17 et 18 de l'*Encyclopédie*, lorsque la logique est substituée à la métaphysique comme science de l'Idée pure. Voir Jean Louis Vieillard Baron, « Hegel : une métaphysique sans substance ni ontologie », in *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2005, p. 221-232.

> science du surnaturel, et qui la constitua le premier, lui donna pour principe, au lieu du nombre ou de l'idée, entités équivoques, abstractions érigées en réalités, l'intelligence qui, par une expérience immédiate, saisit en elle-même la réalité absolue d'où tout autre dépend[226].

Tous les thèmes qui structurent la compréhension ravaissonienne de la métaphysique se trouvent condensés dans ce texte. La métaphysique est désignée comme « science du surnaturel », ce qui la distingue des recherches qui sont de l'ordre de la physique. Elle doit se réclamer d'une « réalité absolue », cause de toutes les causes, dans une perspective aitiologique qu'on trouve développée en détail dans l'*Essai*. Parallèlement, la métaphysique est conditionnée par l'« expérience immédiate » de l'intelligence par elle-même, qui renvoie à la possibilité d'une intuition de soi qui sera aussi intuition de l'être, modèle d'une pensée sans *séparation*.

Il faut remarquer la charge anti-idéaliste de ce passage, et notamment anti-platonicienne : l'idée est la forme vide de l'être[227]. Les idées ne peuvent jouer le rôle de causes agissantes : ce sont des « entités logiques, inertes et inanimées » (E, 645). Le formalisme critiqué par Ravaisson ne se réduit pas à un formalisme logique, mais s'étend à toute pensée qui pose des principes séparés de l'être pour en déduire les lois qui en commandent le développement. N'est-ce pas alors le sens de la métaphysique que de refuser l'idéalisme ? N'a-t-elle pas pour tâche de reconduire l'être à l'activité de la pensée, en refusant de le faire dépendre du seul principe d'identité, soit de la forme pure ? Ravaisson reprend sur ce point la critique qu'Aristote opérait à l'égard des mathématiques comme science première dans le livre M de la *Métaphysique*[228]. En effet, il était question pour Aristote de refuser les conclusions pythagoriciennes et platoniciennes, qui admettaient l'existence de réalités identiques à elles-mêmes au-delà du sensible, partant de ce qu' « il n'y a pas de science de ce qui est en perpétuel écoulement[229] ». L'erreur de Platon est d'avoir assimilé la métaphysique aux mathématiques en vue de résoudre ce problème[230]. Ainsi, « Aristote met partout liaison, au lieu des sections platoniciennes. » (Dopp, 381). Le problème de la métaphysique peut être alors élucidé, si

---

[226] R, 77.

[227] « Cette forme abstraite, qu'exaltait le platonisme, n'est point l'être, n'est pas même le passage à l'être, mais bien un idéal qui n'est rien s'il n'est pas rempli, une pure possibilité » (E, 202).

[228] « les objets des mathématiques sont des abstractions sans existence réelle. Les objets de la physique sont des êtres mêlés de matière, il est vrai, changeants et périssables, mais ce sont des êtres » (E, 200).

[229] *Métaphysique*, M, 4, 1078b15.

[230] Ravaisson, par un mouvement de réduction doctrinale, fait du platonisme un idéalisme logique, ou mathématique : « Platon avait voulu s'élever à la science suprême, à la philosophie première, par les mathématiques » (E, 425). La doctrine des idées est le lieu du passage d'une qualité singularisante de l'être à une détermination quantitative de celui-ci : Platon effectue le même geste réducteur que Pythagore. Cela revient pourtant à nier la subordination des mathématiques à la dialectique qui était établie dans la *République*, ou à la pensée démiurgique du *Timée*. La partialité de cette lecture indique que Ravaisson s'en tient à la critique qu'Aristote opérait de Platon, assimilé en ce sens à Pythagore.

l'écoulement de l'être peut être tenu pour substantiel, au-delà de la séparation de l'être et de l'étant.

En effet, chercher la solution à ce problème dans une instance séparée revient à inaugurer la disjonction entre l'essence et ce qui est. Le rapport de l'essence à l'étant doit être un rapport de causalité fondé dans l'individualité de l'existant. Mais de quel genre de causalité sera-t-il question ? Comment penser les rapports de l'être en tant qu'être avec tous les étants sans retomber dans le schéma physique de la causalité naturelle ? Le refus de la causalité physique donnait lieu, chez Platon, à la théorie de la participation[231]. Mais en voulant assurer l'unité de l'essence vis-à-vis de la multiplicité des choses qui y participent, Platon conduisait à faire de l'être véritable « l'essence d'une manière absolue, l'essence réduite à elle-même, et qui ne se communique à rien » (E, 227). Aussi la participation est-elle une « fiction non moins vaine » (E, 229), qui conduit à l'atomisation de l'être, en ce qu'il faudrait supposer que chaque être participe aux idées de l'espèce, du genre, et de la différence.

L'opposition entre Platon et Aristote se résout, selon Ravaisson, dans la manière dont ils conçoivent la causalité. L'abstraction platonicienne tient à ce que « la généralité étant prise pour le caractère même de l'essence et de la cause » (E, 717), l'*ousia* est tenue pour la forme (ou l'*eidos*). Au contraire, dans la philosophie aristotélicienne, le principe des choses et à chercher « dans l'acte qui spécifie, détermine et achève l'être » (E, 717) : l'*ousia* sera pensée sur le mode de l'*energeia*. Ravaisson, en refusant la participation platonicienne, entérine l'usage du couple puissance/acte permettant de dire l'être, et surtout, permettant d'en appréhender le dynamisme comme la continuité dans les différents étants qui y sont reliés. Ainsi, Aristote

> tient dans la distinction de Molière entre figure et forme. N'a que figure un σωρος. Forme est une puissance qui tient unis les éléments ; ne peut être séparée de l'être qu'elle informe (Platon), n'est pas le genre, qu'il renferme, mais ce qu'il renferme ; et plus strictement que ne le fait la différence. La Forme, cause, c'est l'aristotélisme. Reste à trouver qu'elle est Volonté, Cœur[232].

Ravaisson s'appuie sur un passage d'une pièce de Molière dans laquelle le personnage qui fait cette distinction apparaît ridicule[233]. Cependant, il s'en sert afin de distinguer un principe d'individuation erroné, reposant sur la figure (au sens de *morphè*), soit sur une unité sans liaison, d'un principe vrai,

[231] Voir par exemple la seconde navigation évoquée dans le *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris, GF, 1991, 99c.
[232] Dopp, 379.
[233] Il s'agit de la scène VI de la pièce *Le mariage forcé*, dans laquelle Pancrace distingue la figure de la forme d'un chapeau. Il est d'ailleurs étonnant que Ravaisson prenne ce passage au sérieux.

assurant l'unité d'une multiplicité. L'unité du « tas » est purement externe : elle d'agrégation, non d'union. La forme doit donc être comprise comme « Volonté », « Cœur », soit à partir d'un principe interne d'union. Le genre ne peut donc pas non plus jouer le rôle d'*ousia*, puisqu'il nie la réalité individuelle de l'étant. Ainsi, l'idéalisme rejoint le matérialisme, puisqu'ils postulent tous deux un principe d'individuation séparé de l'étant individuel.

Positivement, la métaphysique doit permettre de fonder la causalité de l'être premier vis-à-vis des étants particuliers, et de comprendre le dynamisme interne de ceux-ci. La démarche de Ravaisson consiste à montrer qu'il n'y a pas de métaphysique platonicienne, au sens où Platon n'a pas élucidé la nature véritable de la causalité. Platon reste en effet prisonnier de la dialectique, soit d'une exigence formelle de la pensée, incapable de remonter jusqu'à l'anhypothétique évoqué en *République*, VI[234]. Ravaisson est cependant attentif aux difficultés internes de la pensée platonicienne, et il montre en outre comment celui-ci échappe aux apories parménidiennes dans le *Sophiste*, en essayant de penser un mouvement de négation interne à l'être. Cependant, la dialectique est un art de penser qui ne s'exerce que sur les essences, et rend incompréhensible la communication de l'être aux existants. En demeurant dans « le vide de la dialectique » (E, 194), la philosophie platonicienne reste négative. Il a donc manqué à Platon d'avoir dégagé la dimension vivante et agissante des formes dans l'esprit, qui ne sont pas que des déterminations noétiques figées.

La métaphysique doit en effet avoir pour objet l'être lui-même, par le recours à l'intuition : elle doit supprimer toute médiation en vue de le saisir, la dialectique n'étant que « l'instrument, l'organe de la philosophie » (E, 196). La dialectique condamne la pensée à l'abstraction, en ce qu'elle détache des déterminations de la pensée du mouvement dynamique qui leur donne naissance. L'idéalisme est un logicisme, c'est-à-dire une appréhension statique de l'être : il ne donne à penser que les « cadres vides de l'existence » (E, 415), ou encore les « fantômes de l'entendement » (E, 415). Il n'y a pas de métaphysique platonicienne au sens où Platon subordonne la réalité à la possibilité – soit à la vacuité et à l'universalité des formes. D'où provient ce renversement ? De ce que la pensée s'est soumise à l'entendement : désirant l'absolu, mais d'un désir qui n'a pas compris les conditions de son émergence, elle s'est fait dialectique, et est restée « éprise des abstractions de l'entendement » (E, 743). Ravaisson insiste en particulier sur la généralité à laquelle conduit la dialectique platonicienne, laquelle nie toute individualité des étants. Le platonisme prend l'idée de l'être pour l'être lui-même, soit une détermination particulière de celui-ci pour la totalité de ce qu'il est. L'idéalisme est donc par

[234] Aussi Ravaisson écrit-il : « Platon ne s'arrête pas aux idées, qu'il en considère les plus hautes, les plus indépendantes de tout élément sensible, comme n'étant pour la dialectique que des hypothèses qu'elle doit rapporter à quelque principe supérieur encore, c'est-à-dire à une idée suprême qui ne suppose rien, qui suffise à tout et à soi-même. Mais ce terme où tend la dialectique reste hors de sa portée. » (E, 218).

essence antimétaphysique, puisqu'il entrave la possibilité d'une science réelle de l'être en tant qu'être.

Cependant, l'idéalisme est une tendance de la pensée plus qu'une doctrine, sa résurgence étant récurrente, et sa disparition impossible. Son horizon est identique malgré ses diverses manifestations : il nie la prévenance de l'esprit en nous, en substituant à la connaissance intuitive du réel une appréhension des idées-formes de l'entendement. Quel est le statut de telles idées ? N'étant pas reconduites à la puissance qui les rend possibles comme expressions finies de la pensée, elles sont tenues pour l'être même. Plus encore, l'idéalisme consiste à croire à la force des idées, force qu'elles posséderaient de manière interne et autonome. C'est la méthode réflexive qui se trouve par là même niée : si les idées sont considérées comme indépassables, la vie de l'esprit se trouve atomisée. Ainsi, chez Platon, Descartes, ou Kant, si

> les idées peuvent paraître ne pas fournir de preuves suffisantes de l'existence réelle, et laisser le champ libre au scepticisme, c'est alors qu'elles sont pour ainsi dire en l'air, sans être rattachées par notre conscience réfléchie de nous-mêmes à la pensée dont elles sont les actes, et fondées ainsi en réalité[235].

L'examen des idées doit donc reconduire à la réalité comme à l'infinité de la pensée précédant chacun de ses modes particuliers. Mais si les idées sont les « actes » de « la » pensée, de quelle pensée est-il question ? Est-ce la pensée individuelle, ou la pensée totale qui précède chaque pensée particulière ? Dire que les idées sont des « actes » de la pensée pourrait supposer l'usage du schème néoplatonicien selon lequel l'intelligence pense l'intelligible au sein d'un acte, la possibilité de ce mouvement provenant de l'Un. Pourquoi remonter à la prévenance d'une pensée universelle ? L'idéalisme commet l'erreur de faire des idées des substances en les hypostasiant. Or, une substance doit se définir par un principe d'action[236]. Ravaisson écrit ainsi : « On n'ira point, sans doute, jusqu'à attribuer à des idées, sans les réaliser en un esprit, de l'effort et de la volonté. » (R, 170). Les idées ne tirent leur existence et leur capacité à faire penser que de leur enveloppement en une substance qui est un esprit.

L'idéalisme est antimétaphysique au sens où il nie cette relation, et où il accorde un caractère auto-moteur aux idées. Ravaisson, critiquant par exemple Rémusat, explique que celui-ci « au lieu de réduire les idées, l'idéal à des opérations de l'intelligence, veut les mettre en dehors de toute réalité » (R, 170), ce qui constitue « l'idéalisme le plus conséquent avec lui-même » (R, 170). La vérité

[235] RPVC, 345.

[236] Il faut noter sur ce point la proximité des analyses ravaissoniennes avec la philosophie de Leibniz : voir par exemple *Principes de la nature et de la grâce* [1] : « La *Substance* est un Être capable d'action » (Paris, GF, 1996, p. 223).

de l'idéalisme consiste donc dans la séparation de l'être et de la pensée, puisque l'« idéalisme absolu […] réduit toute réalité à des idées » (R, 288). Mais comment comprendre que nous soyons capables de séparer les idées de l'esprit, si l'esprit est premier par rapport à toute pensée singulière ? D'où vient l'acte de scission originaire par lequel la pensée se sépare d'elle-même ? Est-ce le fait de la pensée elle-même, ou de l'activité des entendements individuels ? Enfin, pourquoi la pensée totale a-t-elle renoncé à sa puissance, en ouvrant la possibilité pour l'être individuel de reconnaître, comme de nier le rapport d'enveloppement qui lui donne son effectivité ?

Il faut distinguer, en nous, un double rapport aux idées. Le premier consiste à les tenir pour « des choses abstraites séparées les unes des autres » (PVC, 344) : c'est le moment de la vacuité[237]. Le second consiste à les référer à « cette chose absolument unique qui est l'infini » (PVC, 344), pour voir que les idées s'entre-répondent et s'impliquent les unes les autres, puisqu'elles découlent de cette puissance première. L'enjeu théorique consiste alors à reconnaître que, de droit, ce rapport à l'infinité de la pensée est premier. C'est le moment de la plénitude psychologique et ontologique, qui doit être compris comme *relation substantielle* de la pensée individuelle à la pensée totale, non comme *substitution* de la première à la seconde. Comment définir alors le statut de la pensée individuelle ? On ne pourra caractériser l'opération de celle-ci ni par l'obéissance aux règles de l'entendement, ni faire du sujet de cette pensée une substance pensante autonome. Toute pensée singulière contient la trace et l'expression d'une pensée supérieure : en ce sens, l'*ideatum* est perpétuellement en excès sur l'*ideata*.

En effet, l'erreur de la philosophie idéaliste – qui rejoint l'empirisme sur ce point – est que non seulement « elle ne justifie pas la réalité des objets de ses idées nécessaires, mais elle ne justifie pas la possibilité de l'idée » (PC, 412). S'il y a des idées nécessaires, c'est-à-dire produites par le mouvement de la pensée, il faut les considérer comme des *effets* de celle-ci. La possibilité d'une idée (que ce soit celle de la substance, de l'étendue, du temps, ou de Dieu) doit dériver d'une réalité plus vaste qui la précède. Comment inverser la tendance, en nous, qui nous amène à subordonner la réalité à la possibilité ? S'agit-il d'une tendance naturelle de la pensée, ou d'une disposition acquise, renforcée par exemple par l'exercice de la science ? La tâche première de la philosophie consiste à se défaire de la croyance théorique qui nous pousse à accorder aux idées la fonction de *causes* de la pensée. Le but de la métaphysique apparaît alors clair : il s'agit de déterminer la nature de l'esprit qui prévient chaque pensée particulière, soit de l'absolu. En quel sens la philosophie a-t-elle besoin, cependant, de se faire « métaphysique » pour l'atteindre ? Et en quoi la *Métaphysique* d'Aristote n'a-t-elle pu accomplir cette tâche ?

[237] Sur cette question, voir Jean Michel Le Lannou, « Ravaisson ou le refus de la vacuité », in *Les études philosophiques*, janvier-mars 1993.

L'ambiguïté du projet de la *Métaphysique*

Selon Ravaisson, l'ouvrage qui se nomme *Métaphysique* ne semble pas tant se définir par l'affirmation de celle-ci comme science que par le projet d'une « philosophie première[238] », capable de dépasser les oppositions par lesquelles l'entendement[239] exerce son activité réflexive. La philosophie première a-t-elle besoin de se faire « métaphysique » en vue de saisir cet absolu ? Ravaisson écrit ainsi, dans l'avant-propos de l'*Essai* :

> On verra qu'Aristote ne s'est enfermé ni dans la sphère de la sensation, ni dans celle du raisonnement ; que ce ne sont au contraire à ses yeux que deux degrés où la philosophie s'était successivement arrêtée avant lui, et qu'elle a dû franchir pour s'élever à ce point de vue supérieur de la raison pure où le réel et l'idéal, l'individuel et l'universel se confondent dans l'activité de la pensée. Or ce point de vue, c'est celui de la philosophie première[240].

Ni sensualisme empiriste, ni idéalisme abstrait, la « philosophie première » se définit par un point de vue supérieur capable de surmonter les antinomies par lesquels nous pensons le réel[241]. En ce sens, Aristote a su dépasser les apories dont la philosophie était restée prisonnière. Avant le stagirite, la métaphysique était impossible en raison de l'absence d'une philosophie capable de déterminer ce qui constitue la *primauté* comme la *supériorité* de son objet. Il s'agit toutefois de déterminer quelle modalité de la pensée est impliquée ici : quelle est la nature de l'activité spirituelle capable de dépasser les oppositions ? *Qui* est le sujet d'une telle pensée ? Et pouvons-nous penser le réel sans en référer le fondement à une instance transcendante ? Répondre à ces questions semble être l'objectif de la *Métaphysique* selon Ravaisson, puisque selon le plan annoncé dans l'avant-propos il est question d'étudier successivement « l'opposition de l'être et de la pensée » (E, 13), soit le mode d'être de l'étant naturel, puis « l'identification de la pensée et de l'être en Dieu » (E, 13), soit l'objet propre de la philosophie première. L'organisation du commentaire de Ravaisson semble alors commandée par une détermination de la philosophie première comme théologie. Ne faut-il pas dire toutefois que le sens de l'être reste équivoque, si la *Métaphysique* a pour objets l'étant naturel, tout autant que l'étant le plus éminent ? La *Métaphysique* d'Aristote serait alors écartelée entre le problème de l'universalité de l'être, en tant que son extension concerne la totalité des étants, et

[238] E, 54.
[239] Le terme d'entendement, dans l'*Essai*, traduit systématiquement celui de *dianoia*.
[240] E, 13.
[241] L'introduction du terme de « raison pure », comme celui du couple « idéal/réel » semble provenir des philosophies kantienne et schellingienne.

celui de son éminence, soit du premier étant au sens ontologique. Une telle interprétation semble permise par deux remarques de Ravaisson au sujet de la philosophie première :

- D'une part, Ravaisson reconnaît que l'être n'est pas un genre, ce qui reviendrait à le régionaliser[242] : « L'être en tant qu'être ne se laisse circonscrire dans aucune classe ; les causes n'en sont pas diverses et particulières, mais universelles et uniformes : il ne peut être l'objet que d'une science universelle » (E, 261). Si cette science universelle n'est pas nommée « ontologie » par Ravaisson, elle se fonde néanmoins sur la reconnaissance de propriétés communes à tous les étants, ainsi que sur la distinction entre accident et substance[243]. La diversité des étants n'est pas un obstacle à l'identité des principes, qui sont « identiques au point de vue de la relation et de l'universalité » (E, 282). En quoi cette communauté de principes est-elle nécessaire ? Sans cela, le monde serait un vaste chaos d'étants marqués par des différences de nature insurmontables. Par-là même, c'est l'unité du savoir elle-même qui serait impossible. En ce sens, une science des propriétés générales de l'être en tant qu'être est possible et nécessaire : en rester aux oppositions phénoménales du monde, c'est demeurer dans l'« apparence » (E, 282) d'une multiplicité sans ordre. Ainsi, il faut reconnaître que du « plus bas degré de la nature », soit de « la simplicité absolue des corps élémentaires » (E, 303) jusqu'à « cette forme excellente de l'humanité », c'est une même puissance qui agit en se différenciant. L'universalité de l'être se manifeste donc à des degrés divers, et le couple acte/puissance permet notamment d'unifier le discours sur celui-ci.

- D'autre part, l'objectif de la *Métaphysique* est clairement identifié, en accord avec les analyses d'Aristote au livre A[244] : « La philosophie première est donc, comme toute science, une science de causes ou de principes » (E, 257). Le point de départ est donc aitiologique[245], et la métaphysique doit avoir pour objet les *premiers* principes des êtres : « la plus haute science ne peut être que la science des causes les plus hautes, et la philosophie première la science des premiers principes » (E, 257). La primauté de la science des principes les plus hauts est à comprendre relativement à l'ordre des êtres. Ensuite, Ravaisson précise la définition de la science première: « La science des premiers principes est donc la science des causes de l'être en tant qu'être » (E, 261). La philosophie première doit alors être comprise comme la science de l'être le plus éminent, en tant que premier d'un point de vue ontologique. De là découle l'exigence de la sagesse, qui prend pour objet le premier des étants, soit celui dont l'existence est la plus parfaite.

---

[242] Ceci en accord avec le livre Γ de la *Métaphysique*, notamment en Γ, 1, 1003a20. Voir le résumé que Ravaisson en propose dans E, 113-118.

[243] « Le premier, l'unique objet de la science de l'être, est l'Être proprement dit, la substance dont toutes les catégories ne sont que les accidents » (E, 277).

[244] *Métaphysique*, A, 1, 981b25.

[245] En un sens antiplatonicien. Ravaisson ne variera jamais sur ce point : « les formes, inertes, sans force ne sauraient rien mouvoir : elles seraient plutôt des raisons d'immobilité » (Janicaud, 268).

L'unification du discours sur l'être présuppose donc, en plus de ses conditions universelles d'applicabilité, un étant supérieur qui est à la fois principe et condition de chaque existence individuelle. La *Métaphysique* est alors écartelée entre deux exigences propres à une structure de type onto-thé-logique. Nous faisons donc face à une alternative à ce point :

1/ Soit il s'agit de reconnaître que le projet aristotélicien de la *Métaphysique* est traversé par une logique de séparation. Cela supposerait alors de dire que la structure du discours catégorial prouve l'impossibilité de définir et de circonscrire l'être en tant qu'être. La pluralité des catégories exprimerait la déficience de la pensée qui ne peut ressaisir de manière unitaire la question de l'être, laquelle reste une énigme. Parallèlement, l'être en tant qu'être reste séparé en raison même de son éminence, ou de son inanité[246]. Ainsi, le rapport des catégories à l'Être en soi est discursif, ou simplement logique, tout en étant inadéquat. Cette thèse revient à affirmer un écart irréconciliable entre la nature et Dieu, lequel reste de l'ordre de l'ineffable. Cette détermination amène donc à reconnaître la structure onto-théo-logique non seulement de la *Métaphysique* d'Aristote, mais de la *métaphysique* elle-même.

2/ Soit il faut reconnaître que l'ouvrage d'Aristote laisse en suspens la nature du lien entre l'étant le plus éminent et la totalité des étants. En rien rapport de séparation, il est, de droit, d'enveloppement et de prévenance. Le fait que l'être échappe aux déterminations catégoriales ne doit pas être compris dans le sens d'une pauvreté de celui-ci, mais comme la preuve de sa surabondance[247]. Hors des catégories et du langage, le rapport de l'être en tant qu'être aux étants est fondé réellement, dans une continuité sans vide. Il n'y a donc que des différences de degrés entres les différentes choses existantes, partant de ce que c'est le premier principe qui confère leur substantialité aux étants. Le fondement d'une telle continuité est alors dépendant d'un étant supérieur, qui donne à chaque étant son être[248], sans être extérieur au monde.

---

[246] C'est le sens de l'interprétation de Pierre Aubenque, dans *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 309 : « Nous retrouvons ici les deux conceptions de la « science recherchée », comme science universelle ou comme science première, que nous avons vu s'affronter dans la philosophie pré-aristotélicienne, et qui se précise chez Aristote dans le double projet d'une ontologie et d'une théologie. En ce sens, on pourrait appeler *ontologique* le problème de l'unité et *théologique* le problème de la séparation. ».

[247] Contre l'interprétation d'Aubenque, qui écrit dans *Le problème de l'être*, *op. cit.*, p. 232 : « non seulement on ne peut rien dire de l'être, mais l'être ne nous dit rien sur ce à quoi on l'attribue : signe non de surabondance, mais de pauvreté absolue ».

[248] C'est ce qu'Olivier Boulnois nomme la structure *katholou-protologique* de la métaphysique, qui est universelle *parce que* première. Il écrit ainsi, dans *Métaphysiques rebelles*, *op. cit*., p. 146 : « la même science est science des premiers étants et science universelle, puisque les premiers étants sont les principes de tous les autres, et qu'en connaissant le principe, on connaît aussi les effets ». Rémi Brague utilise également ce terme, dans *Aristote et la question du monde* afin, dans un premier temps, de la rapprocher de la structure onto-théo-logique de la métaphysique (p. 110) puis pour l'en distinguer, en montrant comment elle commande la mise en œuvre de l'interprétation heideggérienne (p. 514).

Ravaisson souscrit à cette seconde possibilité, pour deux raisons :

1/ Il ne rend pas problématique la conciliation de l'universalité de l'être avec l'éminence du premier principe. En ce sens, il n'adhère pas à la division wolffienne[249] de la *metaphysica generalis* et de la *metaphysica specialis*, qui sera reprise notamment chez Kant, puisqu'elle ne semble pas connue, du moins sous ces termes. En effet, pour affirmer qu'il existe une tension dans la *Métaphysique* entre l'ontologie et la théologie, il faut que ces deux déterminations soient thématisées comme deux sciences exclusives l'une de l'autre, ce qui n'est pas le cas chez Ravaisson[250]. L'interprétation ravaissonienne d'Aristote est tendue par une exigence d'unification de la diversité du réel : il s'agit de montrer que le stagirite cherche à penser le réel selon une stratification des niveaux d'existence dans leur relation à un premier principe, même s'il ne parvient pas à réaliser ce geste de manière convaincante. La métaphysique n'a pas pour objet un étant spécifique : elle est le fondement de toutes les sciences. Sur ce point, Ravaisson ne fait pas de distinction entre philosophie première et métaphysique, ce qui interdit de penser que celle-ci est le résultat d'un échec de celle-là :

> la métaphysique n'est donc pas non plus une science, une philosophie, mais la science, la philosophie elle-même ; la physique, les mathématiques, la pratique, l'art ne sont, on peut le dire, que ses parties ; et si elle est, au sens propre, la première philosophie, elle est, en une acception plus large et non moins légitime, la philosophie tout entière[251].

L'appellation de « première philosophie» marque la dépendance de chaque science particulière à l'égard de la métaphysique. Ainsi, toute pensée d'un étant spécifique, soit de l'être dans ses détermination régionales, enveloppe la référence à l'être absolu d'où elles proviennent. Ce passage de l'*Essai*, consacré à la classification des sciences, est remarquable pour deux raisons. D'abord, la «philosophie première » est identifiée à la « métaphysique », ce qui indique que Ravaisson ne cherche pas à rendre immédiatement problématique l'articulation de ces deux termes. D'autre part, c'est la première fois dans l'écriture de l'*Essai* que la métaphysique désigne un substantif, et une science, plutôt qu'un simple titre donné à une compilation de textes. Ravaisson est donc passé de

[249] C'est sur un autre point que se joue la critique de Wolff : Ravaisson voit dans les écrits de celui-ci « l'opposé direct de la définition péripatéticienne » (DMA, 207) de la métaphysique qui rend irréconciliables le possible et l'actuel.

[250] Il faut supposer peu connues par Ravaisson les discussions médiévales sur ce point. Ce qu'il nomme « scolastique » est trop vague pour désigner un courant, ou une doctrine spécifique, en dehors de la critique de l'« abstraction » dont il la rend responsable. Il ne semble pas connaître les thèses qui dissocient philosophie première et métaphysique, en donnant à la première le rôle d'une science de l'être en tant qu'être, et qui font de la seconde la science de Dieu. Sur ce point, voir dans O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles*, *op.cit.*, le chapitre 10, intitulé « Naissance de l'ontologie ».

[251] E, 204.

l'examen de la *Métaphysique* comme objet contingent et temporellement situé, à la *métaphysique* comme telos de l'activité philosophique[252]. C'est ce qui organise le commentaire ravaissonien de la *Métaphysique* selon une unité d'intention plus que selon des questions chronologiques.

2/ La philosophie première n'est pas définie comme science du séparé, comme elle l'est par Aristote au livre E, ou au livre K[253]. Selon Ravaisson, l'intention théologique de la *Métaphysique* ne peut se distinguer d'une question d'ordre cosmologique. C'est ce qui justifie une interprétation « scalaire » des rapports de l'être en tant qu'être avec les étants. Ravaisson écrit en ce sens :

> Mais la nature ne peut se dégager que par degrés des liens de la matière et de la nécessité. Elle tend à sa fin et ne la perd jamais de vue ; mais elle ne peut pas s'y élever du premier coup. Ce n'est que par une progression ascendante de formes qu'elle atteint la forme la plus haute. Une échelle d'existence se développe qui remplit, sans laisser de vide, toute la catégorie de la substance ou de l'Être. C'est comme une même puissance qui, d'organisation en organisation, d'âme en âme, monte d'un mouvement continu jusqu'au point culminant de l'activité pure ; c'est l'être sortant par degrés de la stupeur et du sommeil[254].

Il n'existe donc aucune tension apparente entre le problème de l'universalité et celui de l'éminence de l'être. Selon Ravaisson, ces deux déterminations s'incluent mutuellement[255]. S'il reconnaît que la métaphysique « est universelle, mais parce qu'elle tient le premier rang » (E, 276), ce n'est pas pour indiquer immédiatement « Dieu » comme son horizon ultime : primauté et universalité s'entr'impliquent. Le réel est traversé et organisé par une unique puissance, dont la réception diffère selon le niveau d'activité dont les étants sont capables. La continuité des différentes strates de l'être rend nécessaire la considération de « degrés » de réalité qui, en dépit de leur hétérogénéité apparente, possèdent les mêmes principes. Le domaine de la *physis* peut être intégré à la métaphysique en tant qu'il est traversé par une activité spirituelle. Ainsi, « le progrès de la nature consiste dans le progrès de la détermination de la puissance ; et à mesure que l'action augmente et se développe, à mesure se fortifie l'individualité » (E, 367). Toutes les couches du réel sont animées

[252]Alors que ce terme n'apparaît jamais dans l'ouvrage d'Aristote : voir Annick Jaulin, *Aristote, La métaphysique*, Paris, PUF, Philosophies, 1999, p. 5, qui rappelle que la « métaphysique » n'a pas même l'unité d'un nom.

[253] Voir *Métaphysique*, E, 1, 1026a15 : « la science première a pour objet des êtres à la fois séparés et immobiles. », ou K, 7, 1063a25, où Aristote affirme qu'il existe « une science de l'Être en tant qu'être et séparé ». C'est le statut du *korismos* qui est en question : s'agit-il d'une séparation réelle, ou simplement d'un point de vue spécifique à la métaphysique, qui se distingue de la physique ? Ravaisson soutient sur ce point que toute séparation est relative à une conception intellectuelle, et qu'elle n'exprime rien de réel.

[254] E, 303.

[255] En accord avec *Métaphysique* K, 7, 1064b10, et en suivant la suggestion de E, 1, 1026a23.

par un perfectionnement dynamique, en tant qu'elles aspirent à dépasser les oppositions qui sont au principe des étants. Contre l'indétermination mortifère de l'*apeiron*, chaque étant est traversé par une force individualisante : plus l'être *agit*, plus il est *un*, et plus il est *un*, plus il *est*. Faut-il voir, toutefois, une réserve dans l'expression « comme une même puissance » ? S'agit-il d'une manière de parler qui masque une différence de nature dans la pluralité et la diversité des étants ? Le premier principe peut-il être intégré à cette dynamique de l'être, et le terme de « puissance » peut-il y être appliqué ?

Le premier moteur et ses limites

L'existence de l'absolu impose de surmonter effectivement les oppositions qui divisent l'être d'avec lui-même au sein de l'étant naturel. Le mouvement de l'étant naturel n'est pas l'activité « pure » du premier moteur, qui meut sans être mû. En effet, la nature, comme principe de mouvement, suppose la *composition* de la puissance et l'acte. De droit, l'étant naturel n'est jamais ce qu'il est, ou devrait être : son existence porte la marque d'une imperfection fondamentale. Ainsi, tout étant naturel est toujours « en chemin vers l'acte, dans l'acte imparfait du mouvement » (E, 416). Cette double détermination de l'être - imperfection de la nature, perfection de l'absolu-, et l'ambiguïté qui en découle, se résolvent dans la *Métaphysique* d'Aristote par la constitution de la philosophie première comme théologie.

L'interprétation ravaissonienne de la *Métaphysique* a pour but de montrer que celle-ci est subordonnée à l'existence d'un absolu qui réalise la synthèse de la puissance et de l'acte, de la forme et de la matière, et qui, dans son unité, communique son être aux étants. Ravaisson écrit ainsi : « Il n'existe qu'un seul être qui soit tout en acte, qui soit une *énergie absolue*, ενεργεια. » (DMA, 201), ce qui indique qu'il suit notamment le raisonnement des livres H et Λ de la *Métaphysique*, qui visent à appliquer l'acte et la puissance à tous les êtres, tout en soulignant la nécessité d'un principe dont l'acte se confond avec son existence[256]. Mais l'acte pur doit être au principe de son activité, puisque le premier moteur doit avoir le pouvoir de mouvoir. En ce sens, l'acte pur de *Métaphysique*, Λ, 7 est caractérisé par une intelligence de lui-même qui découle de sa simplicité[257]. Toutefois, « Il est simple,

[256] La puissance ne peut être sujet, c'est-à-dire principe de mouvement. Aristote écrit ainsi que « Le mouvement ne se produira pas non plus, lors même que la cause dût mouvoir actuellement, si l'essence de cette cause est la puissance, car alors le mouvement ne sera pas éternel, ce qui est en puissance pouvant cesser d'être. » (*Métaphysique*, Λ, 6, 1071b15). La possibilité – abstraite - de cette disjonction rend nécessaire l'existence d'un étant absolument en acte. C'est la thèse défendue dans *Métaphysique*, Θ, et en particulier le livre 8 à propos la nécessité de l'antériorité de l'acte sur la puissance : Ravaisson en tire toutes les conséquences.

[257] Le prédicat de la simplicité ne semble toutefois pas venir d'Aristote lui-même, mais bien plutôt de Saint Thomas, qui en fait un des principes architectoniques de la *Somme contre les gentils* et de la *Somme*

mais il n'est pas l'Unité » (DMA, 201), ce qui le distingue de l'unité mathématique statique selon Ravaisson : la simplicité désignerait alors le mode d'être de Dieu en tant qu'il n'est pas composé de parties, qu'il n'admet pas de différence interne. En tant que simple, il jouit d'une connaissance immédiate de lui-même, ce qui constitue le modèle de l'« intuition ». Cependant, Ravaisson écrira dans l'*Essai* : « dans l'intuition immédiate de l'intelligence pure, toute différence, et toute opposition, toute relation disparait dans une indivisible unité » (E, 397). Le lexique ravaissonien semble flottant : quelle est la nature du premier moteur? La disparation de toute opposition, comme de toute relation en lui, ne conduit-elle pas à en faire une entité inerte ? Pourtant, s'il est simple, « il veille, il pense, c'est une intelligence vivante, car l'action de l'intelligence est une vie » (DMA, 201-202). Mais la « vie » ne suppose-t-elle pas alors de reconnaître une dualité dans l'acte qui constitue l'existence du premier moteur ? La pensée elle-même, comme mouvement, ne nécessite-t-elle pas la distinction du sujet et de l'objet, soit de l'intelligence et de l'intelligible ? D'autre part, comment l'activité autotélique de Dieu peut-elle se communiquer aux étants si elle est « jouissance parfaite et souveraine[258] » ?

Ravaisson, en effet, met en question la capacité du premier moteur à communiquer l'être aux autres étants :

> Il n'existe qu'un seul être qui soit tout en acte, qui soit une *énergie absolue*, ενεργεια. Mais ne nous laissons pas tromper par le sens moderne du mot dont se sert Aristote. Ce qui manque précisément à son Dieu, c'est la *Causalité*. Non seulement Dieu n'est pas le Créateur du monde, ni le principe dont il émane, mais il n'est pas même la cause active de son mouvement, il n'en est que le but, la cause finale ; il le meut comme l'objet de l'amour meut l'amant, comme l'intelligible meut l'intelligence. Il est le Bien absolu auquel aspire la nature[259].

L'impuissance du premier moteur est évidente : son mode d'action est restreint à la causalité finale, ce qui exclut la causalité efficiente et matérielle. Ce passage est assurément un commentaire de *Métaphysique*, Λ, 7 : Dieu, par son action « magnétique », n'a aucun souci du monde, et n'en est pas le créateur. La *Métaphysique* a pour but d'assigner à la philosophie première un objet, l'étant le plus éminent ; et un mode de connaissance propre : la sagesse, ou la contemplation. Mais cette exigence

---

théologique. La simplicité de Dieu découle de son absence de composition de matière et de forme, en tant que l'essence de Dieu est d'être.

[258] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b20.

[259] DMA, 201. L'analogie du désirable et de l'intelligible comme moteurs provient de la lecture de *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b25.

théorétique est exclusive d'une doctrine de la création[260]. En effet, si la nature aspire à Dieu, Dieu ne pense pas la nature en tant qu'il est voué à une « spéculation solitaire » (E, 399). De la même manière, il est dépourvu de pouvoir causal réel puisque « la pensée de la pensée ne sort pas de la pensée » (E, 402). L'intériorité de Dieu est donc incompatible avec ses manifestations sensibles. La perfection de la vie divine est alors la raison de la séparation entre l'étant le plus éminent et le reste des étants. N'est-ce pas le projet même de la *Métaphysique* qui est alors marqué par une déficience fondamentale ? L'unification des degrés d'être par le couple acte/puissance, soit l'unité même de la *Métaphysique* n'est-elle pas alors impossible, puisque le premier principe est acte pur ?

L'impuissance du projet de la *Métaphysique* se manifeste alors doublement :

> Pour déterminer le mouvement, il faut un excès, une prédominance ; toute impulsion suppose plus de mouvement dans le moteur que dans le mobile. Le moteur immobile ne meut donc pas par une impulsion ; il meut le monde sans se mouvoir, et par conséquent sans puissance motrice[261].

Dieu cause le mouvement en en étant exclu, puisque le mouvement suppose la composition propre à l'étant naturel. Il est donc enfermé en un acte éternel qui le dépossède de tout *excès* possible. L'excès devrait résider dans la puissance motrice, mais Aristote ne peut affirmer simultanément la perfection du premier moteur et son pouvoir causal. Comment alors le premier moteur peut-il être déterminé comme « activité », s'il est « acte pur » ? L'acte, en effet, suppose l'achèvement d'un processus, d'un devenir, soit la suppression de la puissance. Il y alors une contradiction dans la *Métaphysique* d'Aristote, entre l'exigence de faire du premier moteur un être non mû et le souhait de maintenir la continuité relationnelle des étants avec Dieu. D'autre part, comment affirmer alors la réalité du premier moteur, s'il reste pour les étants composés de matière et de forme, un « lointain idéal » (E, 406) ? Cela ne revient-il pas à dire que, *pour nous*, l'intuition reste un mode inaccessible de l'intelligence? Ce problème était déjà reconnu par Aristote, lorsqu'il écrivait que la vie du premier moteur « pour nous, est impossible[262] ». Le rapport avec le premier étant est alors marqué par

[260] En ce sens, Ravaisson ne cherche pas à lire et à reconstruire la *Métaphysique* selon une exigence unitaire : il analyse le propos aristotélicien dans le sens d'une séparation de l'être et de la pensée, ce qui ne l'empêchera pas de rechercher un fondement unitaire pour la métaphysique par la suite. La lecture unitaire, selon Olivier Boulnois, a été tentée par certains néoplatoniciens, qui ont tenté de réconcilier Platon et Aristote. Il écrit ainsi : « Dans leur projet d'harmoniser Aristote et Platon, les néoplatoniciens rencontrent une difficulté : Aristote rejette la doctrine des idées ou formes séparées, et n'admet pas que le principe soit au-delà de l'étant, deux thèses marquant du platonisme et du néoplatonisme. » (*Métaphysiques rebelles, op.cit.,* p. 29). La *Métaphysique* manifeste en réalité l'échec de la compréhension unitaire du projet de la métaphysique, qui, de droit, doit constituer son horizon.

[261] E, 391.

[262] *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b15.

l'abstraction et l'idéalité : nous tentons d'en saisir la nature, mais nous ne pouvons nous défaire d'une pensée d'entendement qui assimile acte pur et immobilité.

Ravaisson reconnaît alors que l'exigence de la *Métaphysique* est dérivée du principe de contradiction qui n'est qu'une détermination logique de l'être. Celui-ci est en effet :

> un principe abstrait qui n'exprime que l'identité morte de la pensée avec elle-même, où l'on tourne dans le cercle vide, et non pas la fécondité de l'Esprit qui exprime la réduction des différences à une vie commune[263].

Le premier moteur étant acte pur, en tant que sommet d'une hiérarchie des étants, il ne devrait pas, de droit, être caractérisé par l'identité à soi. Si identité il y a, il doit s'agir d'une identité dynamique qui comprend les contraires comme des moments d'elle-même, non comme des manifestations inadéquates de ce qu'elle est. Ce qui est identique à soi, en tant que statique, ne peut rien créer d'autre que soi. La simplicité de Dieu, qui s'accomplit dans une égalité à soi inaccessible aux étants naturels reste donc « en dehors de la conscience humaine, enveloppé dans l'idée abstraite et imparfaitement déterminée de l'acte pur » (E, 458). Cette simplicité est donc une « idée » qui désigne la *possibilité* de l'étant éminent plus que sa *réalité*. Faut-il voir dans la conception du premier moteur aristotélicien une manifestation de l'idéalisme ? Plus grave encore, la conception de Dieu comme acte pur ne dérive-t-elle pas du primat de la *physis*, la méta-physique tentant de donner une solution au problème de la composition affectant les étants naturels ? Si tel est le cas, alors il faut dire que la nature est tenue pour première dans la détermination de l'être, et que le Dieu aristotélicien n'est produit que pour résoudre un problème *d'abord* physique. La métaphysique, en rien tendance naturelle de l'esprit qui aspire à l'absolu, serait alors dérivée de l'affirmation selon laquelle c'est la nature qui, avant tout, est prise comme le modèle de l'être. En maintenant d'un côté l'imperfection fondamentale de la nature, et d'un autre, la perfection idéale du premier moteur, Aristote a ainsi « profondément séparé Dieu de la nature[264] », et a rendu la communication de la puissance originelle aux étants impossible. Si Aristote a, le premier, compris l'exigence de la relation qui devait s'établir entre tous les étants, il a toutefois fait du premier moteur un principe en acte réduit à l'im-puissance.

Ainsi, si l'univers est

[263] DMA, 209.

[264] *Essai sur la métaphysique d'Aristote, Fragments du tome III*, (*Hellénisme, Judaïsme, Christianisme*), Paris, Vrin, 1953, p. 45. Désormais abrégé E, III, avec le numéro de la page.

> un enchaînement de puissances successives subordonnées les unes aux autres, selon les degrés de leur développement, et coordonnées entre elles par une série d'analogies, selon leurs rapports communs avec un même principe[265].

Ravaisson écrit immédiatement après que

> Le premier principe n'est plus une puissance : il est le premier et le plus haut terme de toutes les séries, et cependant il est en dehors, au-delà, ou plutôt au-dessus de toute série et de tout ordre, indépendant et séparé[266].

La *Métaphysique* est donc structurée par une injonction paradoxale : l'« acte pur où réside le *maximum* ou plutôt le tout de l'être et de la réalité » (E, 418) se révèle la détermination la plus pauvre de l'être. L'unification du réel grâce au couple acte/puissance a conduit Aristote à se méprendre sur le sens de la métaphysique, qui ne pouvait trouver son achèvement que dans une théologie de l'acte pur. Ainsi, dépouillés de la puissance, « ces actes exempts en eux-mêmes de toute virtualité et de tout mouvement » (E, 422) ne sauraient être des principes d'action pour les étants[267]. Plus grave encore, la doctrine de l'antériorité de l'acte pur reconduit à l'idéalité, soit à la vacuité de l'être. Aristote reste donc, sur ce point, un disciple de Platon.

L'ambiguïté du rapport au néoplatonisme et la puissance du premier principe

La détermination théologique du premier moteur comme acte pur ne doit-elle pas alors être refusée ? L'antériorité de l'acte sur la puissance ne conduit-elle pas à faire du réel un processus fini, dont le déploiement doit être orienté vers son épuisement ? Le premier moteur ne doit-il pas, afin de sauver la métaphysique de son aporie, être pensé selon la *puissance* ? Ravaisson semble toutefois refuser cette possibilité. La thèse sur Speusippe place ainsi la question du statut du premier principe au centre de la discussion. Il s'agit en effet de défendre l'idée que le premier principe ne peut être indéterminé, au sens où il ne peut être puissance pure. L'Un, selon Speusippe « n'était ni un bien ni même un être en acte, mais était un être en puissance[268] ». Tirant toutes les conséquences de l'*epekeinia tes ousia* de *République*, VI, Speusippe fait donc du premier principe une puissance au-delà de l'essence, et au-delà même de l'être. Ce faisant, selon Ravaisson, il a « détaché l'intellect de

---

[265] E, 404.
[266] *Ibid.*
[267] On retrouvera cette critique centrale de l'aristotélisme chez Bergson ou chez Jankélévitch, ce dernier affirmant qu'il faut « ruiner cette idée aristotélicienne d'un grignotement de la possibilité par l'actualisation », puisque cela reviendrait à épuiser la dynamique créatrice de la réalité (*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, 1. La manière et l'occasion, Paris, Points, Seuil, 1990, p. 34).
[268] *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele* (1838) [*La doctrine de Speusippe sur les premiers principes selon le témoignage d'Aristote*], dans *Ravaisson*, in *Les cahiers philosophiques*, CNDP-CRDP, 2e trimestre 2012, p. 79. Désormais abrégé DS, avec le numéro de la page.

Dieu » (DS, 79), en opérant ainsi une disjonction de la pensée et de l'être en tant qu'être, ce qui le conduit à faire de Dieu *l'impensable*. La contrepartie de la doctrine de l'Un est son exclusion de l'ontologie, et l'impossibilité de coïncider avec lui, sinon par « un transport, une extase, où l'âme, sortant d'elle-même, se confondait avec l'absolue unité » (E, 712). Or, c'est ce rapport extatique avec l'Un que refuse Ravaisson, puisque cela revient à affirmer la transcendance du premier principe, soit sa séparation réelle d'avec le reste du créé. Quelles sont les conséquences d'une telle transcendance du premier principe ?

D'une part, l'impossibilité de maintenir une échelle scalaire des différents degrés de l'être, et, d'autre part, l'impossibilité de fonder la réalité de l'intuition, remplacée par la vision extatique de l'ineffable. Ravaisson refuse la voie mystique du néoplatonisme, qui constitue en ce sens le « dernier et insuffisant effort de la philosophie grecque » (E, 424) pour penser l'être. Cette remarque permet en outre de comprendre que le *telos* de l'activité philosophique consiste dans la détermination exacte du rapport entre être et pensée. La voie abstractive de Platon, selon Ravaisson, est redoublée par les néo-platoniciens, qui sont allés « par-delà l'être même, jusqu'à l'Unité ou l'Un, terme extrême, dernier résidu de l'abstraction » (E, 740). Si le néoplatonisme a cru dépasser les apories de la métaphysique grâce à l'hénologie, il l'a fait au prix de la détermination du premier principe. Dans la constitution de la méontologie néoplatonicienne, l'au-delà de l'être et le néant s'équivalent. La conséquence en est l'impossibilité de faire du premier principe une cause capable de communiquer son être aux étants.

Pourtant, dès 1833, Ravaisson reconnaît l'impuissance de la philosophie aristotélicienne, notamment en ce qui concerne la doctrine du premier moteur. Celle-ci conduit à en faire « une identité sans différence, et qui ressemble beaucoup à une identité abstraite » (DMA, 204). Il manque au Dieu d'Aristote « la véritable énergie, la vraie *Puissance*, la Cause.[269] » (DMA, 204). Qu'est-ce à dire, sinon que la subordination de la puissance à l'acte est une doctrine considérée comme insuffisante par Ravaisson ? En quoi consiste la « vraie puissance » ? Et comment la distinguer, théoriquement, de la puissance inauthentique ? Il manque en effet, dans la philosophie d'Aristote, la compréhension du « rapport intime de la puissance à l'acte, du non être à l'être, du négatif au positif » (DMA, 204), c'est-à-dire la compréhension du *passage* de l'indéterminé à la détermination. Le premier principe peut-il donc être *à la fois* infini et déterminé ? Surtout, comment peut-il produire la détermination à partir de l'indéterminé ?

Si Dieu est la « vraie Puissance », il faudrait dire qu'il est au-delà de ce rapport et qu'il le prévient. Cela ne suppose-t-il pas de comprendre la véritable puissance comme ce qui est le principe de tous

[269] Ravaisson souligne.

les prédicats qui s'appliquent aux différents étants ? Et ne faut-il pas distinguer une puissance relative aux catégories de l'entendement, et une puissance qui est au-delà de celles-ci[270] ? En effet, sur le plan catégorial, la puissance n'est qu'une des manières de dire l'être, dont le sens ultime est celui de substance[271]. Le couple puissance/acte se dévoile non comme un absolu, mais comme relatif au mouvement. C'est en effet dans celui-ci que se manifeste « l'opposition universelle de la puissance et de l'acte » (E, 373). La détermination catégoriale de la puissance semble ainsi s'opposer à la réalité de la puissance première d'où est dérivé la série des étants :

> Dans la série des êtres dont nous avons suivi le développement, chaque terme est le résultat du passage successif d'une puissance par toutes les formes des termes inférieurs, et la série entière représente les différentes époques d'un seul et même mouvement, les différents progrès de la nature, de l'imperfection à la perfection[272].

Ravaisson manque la thématisation précise du double emploi de la notion de puissance, au sens où Plotin distinguait la puissance de l'Un de l'en-puissance des sensibles[273]. Mais dans ce texte, il est question d'« une » puissance singulière génératrice des étants, sans que l'on sache si elle est un prédicat réel du premier moteur, ou un effet dérivé de celui-ci. On voit ici la difficulté à laquelle Ravaisson fait face : la puissance est en position de sujet, et semble une détermination satisfaisante de l'excès causant le mouvement. Mais en même temps, il y a une hésitation quant à être infidèle à Aristote : admettre la réalité de la puissance, c'est reconnaître que l'indétermination peut *être*. Ravaisson affirme en effet que la puissance, quand elle est appliquée aux étants naturels, a le sens de l'inachèvement. Mais elle a également le sens d'une *pure possibilité logique* : à « l'existence virtuelle ou en simple puissance » (R, 54), il faut opposer « l'existence effective, actuelle » (R, 54). Le concept de puissance est systématiquement rabattu sur la possibilité indifférente, pour une chose, d'être ou de n'être pas. Là où le néoplatonisme pouvait apporter une solution par la distinction des deux

---

[270] Cette distinction se trouve chez Plotin : voir par exemple dans les *Ennéades*, V, 3, (44), 15, 32-35, la distinction de l'en puissance, relative à la matière, et de la puissance, propre à l'Un. Il s'agit de distinguer une *dunamis* passive, propre aux sensibles, et une *dunamis* active, propre au premier principe, et qui manifeste à la fois l'au-delà du discours catégorial et la simplicité absolue de l'Un. L'Un est puissance de tout au sens où il est *dunamis panton*. Sur ce point, voir en particulier Gwenaëlle Aubry, *Dieu Sans la puissance, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2006, pp. 222-239, ainsi que Jean Marc Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, pp. 26-38. Ravaisson connaît cette expression plotinienne, puisqu'il écrit : « Tandis que la métaphysique péripatéticienne prend pour premier principe l'acte parfait, dans lequel seul rien ne subsiste à l'état de simple virtualité, Plotin cherche le principe de l'acte lui-même ; par conséquent, il ne peut trouver à ce principe d'autre caractère, sinon qu'il est *puissance de tout* » (E, 660). Nous soulignons.

[271] Tel est le but du livre Z de la *Métaphysique* comme des *Catégories*, sur le plan ontologique et logique.

[272] E, 372.

[273] Voir E, III, 46 : « reporter en Dieu même les puissances, bases de la nature, faire ainsi de Dieu la matière première, n'est-ce pas toujours l'assujettir aux conditions inévitables de toute matière, et en faire un être physique, une chose ? ».

puissances, Ravaisson en reste au vocabulaire aristotélicien, quitte à maintenir le problème de la métaphysique. Le refus d'accorder à la puissance une réalité et une effectivité propres se manifeste triplement :

1/ Le mode d'être de Dieu est tel qu'il n'y a pas lieu de distinguer en lui l'en-puissance et l'acte : ce serait en faire un être composé. Dieu est par-delà les contrariétés du mondes sublunaires : en lui « la virtualité et la réalité, la puissance et l'acte, ne font qu'un » (R, 315). Il dépasse donc toute composition, de par sa simplicité. Mais c'est néanmoins le primat de l'acte qui est affirmé, lequel peut seul conférer une détermination à l'être. Il faut reconnaître en ce sens « le vrai principe et l'essence des choses dans l'acte qui constitue, par opposition au simple pouvoir, l'existence complète et véritable » (E, III, 44). Ainsi, le passage du non être à l'être ne peut s'accomplir que dans et par la subordination de la puissance à l'acte. Ravaisson reconnaît donc dans les apories de la *Métaphysique* une métaphysique de la finitude, qui s'accomplit dans le primat de l'acte pur, et à laquelle néanmoins il semble consentir. Si Dieu est l'existant véritable, pourquoi dire de lui qu'il unit acte et puissance ? Pourquoi alors ne pas faire de Dieu la *dunamis pantôn*[274] qui confère l'être à toute chose ? Le primat de l'acte, soit de l'achèvement, affirme bien la prééminence d'une ontologie du fini, qui donne sa détermination à l'être en tant qu'être.

2/ On ne trouve aucun des étant naturels « qui ne soit qu'en-puissance, tel qu'on se figure quelque fois ce qu'on nomme une matière première » (R, 316). Sur ce point, Ravaisson reste fidèle aux analyses aristotéliciennes, en refusant que l'*apeiron* ait une réalité propre. Le monde se caractérise au contraire par une plénitude ontologique, toute idée de virtualité étant reconduite à l'entendement, soit à la pensée qui se pose comme séparée de l'être. L'en-puissance reste une détermination de l'être qui ne répond qu'à une possibilité abstraite. La fidélité ravaissonienne à l'égard d'Aristote se manifeste en particulier sur la question de la finalité : admettre la réalité, et surtout l'autonomie de l'en-puissance reviendrait à consacrer la dispersion chaotique des étants[275].

3/ Le refus de l'Un n'est pas tant théorique qu'éthique. Ravaisson récuse en effet l'idée d'une puissance première qui aurait produit le monde par pure volonté. Le fait que Speusippe ait « détaché l'intellect de Dieu » peut aussi compris comme le fait que Dieu ait été conçu comme pure volonté, sans que son action n'ait été réglée par l'entendement. Quelles en sont les conséquences ? Sur le

[274] Voir par exemple *Ennéades*, VI, 9, (8), 5, 36. Cette détermination du premier principe chez Plotin permettait en effet de concilier l'au-delà de la détermination catégoriale et la causalité de celui-ci.

[275] Il est inutile de relever toutes les déclarations qui vont en ce sens, tant elles sont nombreuses. Jusqu'au *Testament*, Ravaisson ne contestera jamais le primat de la finalité.

plan de Dieu lui-même, cela revient à faire s'équivaloir liberté et nécessité[276] : la création du monde est arbitraire, et les néoplatoniciens soutiennent que « c'est par son être seul que Dieu a tout créé, sans délibération » (E, 712). N'est-ce pas alors faire de Dieu un être tyrannique, produisant ce qu'il souhaite sans se soucier du bien ? Si le bien n'est relatif qu'à la condition humaine, Dieu étant au-delà de celui-ci, ne faut-il pas dire que sa recherche est vaine ? En ce sens, il n'y a plus de providence, plus aucun progrès interne de l'étant qui soit possible. Ravaisson semble donc plus proche du démiurge platonicien que de l'Un-Bien plotinien, mais aussi plus proche de Platon que d'Aristote. Il reviendra sur ce point dans le *Rapport*, à propos de la nécessité morale qui doit organiser l'univers, et qui doit être distinguée de la nécessité absolue, laquelle affirme « qu'une chose ne peut pas ne pas être ce qu'elle est » (R, 306). Que le premier principe soit appelé « bon » en vertu de sa puissance ne revient pas à inclure en lui une forme de providence : « que la génération des choses résulte de la bonté du principe, ce n'est pas à dire qu'elle soit l'effet d'une volonté bienfaisante » (E, 665). Il faudrait alors dire que le premier principe est bon parce qu'il est puissant, plus qu'il n'est puissant parce qu'il est bon. Supposer une telle nécessité en l'action divine revient à placer en elle l'indifférence vis-à-vis du monde. L'antériorité de la puissance sur l'acte a pour conséquence de détruire la finalité qui doit organiser le monde. Or, la loi de développement interne de l'être exige que la fin précède les moyens qui sont employés pour y parvenir : « Au lieu de subir un destin aveugle, tout obéit et obéit de bon gré à une toute divine providence » (R, 308). A quoi conduit le Dieu des néoplatoniciens ? Au vide intellectuel, à la vacuité de l'existence individuelle, et surtout à la négation de la bonté comme de la sagesse divines. Ravaisson rejoue la critique leibnizienne du Dieu cartésien, qui, en tant que créateur des êtres comme des essences en vertu d'un pouvoir absolu, est un tyran[277].

Malgré la critique du néoplatonisme, Ravaisson semble toutefois adhérer à un certain nombre de thèses qui en proviennent :

1/ *Le schème hénologique*. En un geste qui rappelle le néoplatonisme plotinien, Ravaisson affirme que la préséance de l'unité sur le multiple se manifeste d'abord par une expérience interne :

[276] Il est possible que Ravaisson pense en particulier au texte des *Ennéades* sur la liberté et la volonté de l'Un. L'Un, s' « il est ce qu'il fallait qu'il fût », simultanément « est ce qu'il veut être » (trad. E. Bréhier), VI, 8, (39), 9, en tant qu'il est au-dessus de l'antinomie de la liberté et de la nécessité.

[277] Voir par exemple *Essais de théodicée*, Paris, GF, 1969, p. 107 : « Notre but est d'éloigner les fausses idées qui leur représentent Dieu comme un prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé et peu digne d'être aimé. ».

> nous apprenons par une conscience intime qu'au contraire, en nous, il y a réellement quelque chose d'un et de simple qui se divise en des pensées et des volontés diverses[278]

La multiplicité doit être référée à l'unité qui la précède et la rend possible. Son savoir même n'est possible que dans cet horizon : se penser, c'est alors penser le principe qui nous a engendrés, et dont nous saisissons l'image réfractée dans le multiple[279]. Dans le *Testament*, alors que Platon est toujours critiqué pour avoir utilisé en guise de « principes des abstractions créés par l'entendement » (T, 58), Ravaisson affirmera que dans le monde « Tout tend à l'union, à l'unité, quoiqu'en passant par la distinction. C'est qu'au fond tout est un (temporairement), et que les choses vont de l'unité à l'unité » (T, 66). Dès le *De l'habitude*, il était en effet question de fonder une exigence hénologique afin de penser le maintien de l'être dans l'existence : « Pour constituer une existence réelle, où l'habitude puisse prendre racine, il faut une unité réelle » (H, 108). De même, il écrivait « Dans un tout homogène, il y a de l'être sans doute, mais il n'y a pas un être » (H, 109). L'homogénéité désigne le mode d'être idéal du nombre, qui rend possible l'addition des unités numériques. Or, selon Ravaisson, on « ne construit pas le monde avec des unités mathématique ou logiques » (T, 110) : la science, prolongeant le mouvement de la pratique, « construit » le monde en niant son organicité et solidarité internes. Ce qui donne l'unité aux êtres n'est pas « l'unité factice […] des genres et des espèces, qu'on a réunis, dans l'Ecole, sous la dénomination d'universaux » (PP, 26). L'unité, comme l'individualité des étants, ne peut donc reposer sur la différence spécifique ou sur l'unité numérique, qui fait dépendre l'individuation d'un principe général et abstrait.

L'unité doit-elle alors être posée avant l'être, comme sa condition ? Si Ravaisson n'affirme pas son antériorité, il reconnaît néanmoins que l'unification de l'être procède de son action. Il est proche de la solution leibnizienne, qui refusait de voir dans le substrat passif ou dans l'étendue la condition suffisante de l'unité de l'être, et qui l'établissait plutôt dans la force[280]. Le désir d'être, qui est aussi *désir de l'être*, joue alors le rôle d'un principe d'individuation et d'unification[281]. Ainsi, exister consiste à passer de l'un au multiple, puis du multiple à l'un. L'expérience spirituelle de conversion, qui se distingue de la mauvaise réflexion, est l'expérience d'un degré d'unité supérieur en soi, sans séparation d'avec soi. C'est ce que nous pouvons retrouver grâce à la « conscience intime » de nous-

[278] T, 67.
[279] Voir par exemple *Ennéades*, (trad. E. Bréhier), V, 5, (23), 1 : « Sans doute cette unité passe, en s'avançant (autant qu'il lui est possible de s'avancer), à des êtres différents ; elle prend ainsi l'aspect d'une multiplicité ; elle est même multiple en quelque manière. Mais l'antique nature, le désir du Bien, c'est-à-dire de soi-même, amène vraiment à l'unité : toute nature tend à l'unité, c'est-à-dire à elle-même. »
[280] Voir par exemple *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Paris, GF, 1994, p. 66.
[281] Voir *supra*, I, 2).

même : cette expérience est reconnaissance du lien prévenant qui nous attache à l'être. Quel est le statut de cette expérience ? Elle n'est pas sortie de soi, extase : elle se caractérise par l'immanence de l'objet saisi. Comment la nommer alors ? Elle se donne comme simplification[282], et cet acte sera au principe de la morale recherchée par Ravaisson, qui voit dans le héros une « simplicité complexe ou une simplicité multiple[283] ».

L'hénologie se présente alors comme une alternative à l'ontologie, puisqu'elle fait de l'unité la condition réelle de l'existence au lieu d'en faire le point focal des multiples significations de l'être[284]. Mais s'agit-il de penser toute réalité comme dérivant de l'Un, ou d'affirmer l'équivalence de l'être et de l'un[285] ? Et en quel sens faut-il comprendre l'unité, si celle-ci est une tendance, plus qu'un état ou qu'une condition ontologique de l'être? Ravaisson emprunte un concept d'unité qui la désigne plutôt comme solidarité des parties au sein d'une totalité in-décomposable, sinon par les artifices de l'entendement. En ce sens, l'unité dont il parle peut être assimilée à celle que Platon utilisait pour caractériser le monde[286]. En effet, rien n'est selon l'unité absolue : celle-ci intègre la différenciation interne de la multiplicité. Même Dieu « s'abaisse spontanément, en se divisant dans des créatures » (T, 120), puisqu'il n'est pas l'Un, mais la totalité du réel en son point le plus contracté et le plus intégré. Ravaisson ne fonde donc pas, à la manière des néoplatoniciens, une « métaphysique de la transcendance de l'Un[287] », ce qui reviendrait à annuler la métaphysique elle-même. Ravaisson cherche alors à fonder une « hénologie positive », contre l'« hénologie négative » du néoplatonisme, qui pose l'Un comme sa condition transcendante. Il reste alors le « mystère, sans doute, de la décomposition et recomposition qui défie l'entendement et l'imagination » (T, 124).

2/ *L'idée de procession et la doctrine des deux actes*. Ravaisson semble, en apparence, admettre la vérité de la procession plotinienne, en reconnaissant qu'elle s'effectue sans séparer le premier principe du reste des étants. En ce sens, les hypostases « sont des développements progressifs de la puissance infinie renfermée dans l'unité absolue de la première. Mais elles n'en demeurent pas moins dans leur source » (E, 670). Mais en réalité, le néoplatonisme ne résout pas les apories de la métaphysique. Pire, il reconduit le « dualisme de la métaphysique d'Aristote » (E, 681) : l'abîme entre le premier moteur et l'intellect est, structurellement, la même que celle qui se trouve chez Plotin

[282] La lecture ravaissonienne du néoplatonisme le pousse systématiquement à reconnaître la transcendance de l'expérience de l'Un, et donc à en affirmer la vacuité. La voie de la « simplification » plus que de l'« extase » est celle que défend Jean Trouillard, dans *La purification plotinienne*, Paris, Hermann, 2011, p. 95-103. A notre sens, on peut dire de Ravaisson, si l'on suit cette interprétation, qu'il adopte des principes issus de la philosophie néoplatonicienne.
[283] T, 55. Voir *supra*, IV, 3.
[284] *Métaphysique*, Γ, 2, 1004a20.
[285] *Métaphysique*, Γ, 2, 1003b20.
[286] *Timée*, trad. L. Brisson, Paris, GF, 2001, 31b.
[287] Pierre Hadot, *Plotin, Porphyre, Etudes néoplatoniciennes*, Paris, Les belles lettres, 1999, p. 49.

entre l'Intellect et l'Un. C'est la création de la matière qui est considérée incompatible avec la nature de l'Un : de lui émane un quasi non-être qui lui semble en tout point absolument contraire. L'analyse de Ravaisson va jusqu'à identifier le mode d'être de l'Un avec celui de la matière, qui ont en commun « l'existence informe et indéterminée » (E, 684)[288]. Plus grave encore, l'erreur des néoplatoniciens est d'avoir anéanti la puissance du premier principe en adoptant la méthode abstractive : ils ont pris « pour l'idéal suprême de la perfection, une condition inférieure à celle même de la matière brute » (E, 722).

L'échec du néoplatonisme tient donc à son incapacité de penser ensemble la puissance et la causalité du premier principe :

> Mais plus l'Un se réduit, par le progrès de l'abstraction, à la pure et simple unité, à l'unité absolue, plus il devient impossible d'en faire provenir par aucun changement, quel qu'il soit, ce qui lui est inférieur. Plus le premier principe est réduit à une immobilité et une simplicité rigoureuse, plus il est impossible de concevoir qu'il *procède* ni qu'il s'*abaisse* à une multitude quelconque[289].

C'est donc le problème constitutif de la métaphysique qui n'est pas élucidé : l'Un, s'il est puissance de tout, ne peut selon cette détermination être cause. Aussi Ravaisson peut-il écrire que, dans la détermination du premier principe, le néoplatonisme a reconduit l'erreur aristotélicienne : « le Néoplatonisme rétablissait encore un principe supérieur d'attraction tout en acte, et revenait au principe de la métaphysique péripatéticienne » (E III, p. 54). La transcendance de l'Un devient alors incompatible avec l'exigence relationnelle d'enveloppement qui détermine les rapports entre les différents étants[290]. Quelle est la racine de l'erreur de Plotin ? D'avoir concentré toute la puissance productrice de l'être en un point, et de l'avoir rendue incommunicable. Comment penser alors le rapport des étants avec le premier principe ? S'il faut conserver l'exigence d'enveloppement, la donation de l'être ne peut s'accomplir par le biais d'un étant supérieur qui en est le seul dépositaire. Dans la structure katholou-protologique de la métaphysique, c'est le caractère non seulement premier, mais aussi universel de l'être en tant qu'être qui est décisif. Plotin, insistant sur l'éminence de l'Un, met en péril les relations que les étants peuvent aussi, de leur propre fait, tisser entre eux.

[288] Le jugement de Ravaisson sur Porphyre est identique, puisqu'il descend « jusqu'à la profondeur mystique où il n'y a plus ni être, ni pensée » (E, 690). D'une manière générale, il y a une méfiance systématique à l'égard du mysticisme dans l'œuvre de Ravaisson : y adhérer reviendrait à consentir à l'impuissance de la *pensée*. Le mysticisme est en ce sens la fin de la métaphysique, soit de la philosophie elle-même.
[289] E, 724.
[290] Sur cette question, voir Sylvain Roux, « Transcendance et relation. Plotin et l'antinomie du principe », *Archives de philosophie*, 2012/1, p. 49-76.

On ne pourra donc pas dire du premier moteur, ou de l'Un, qu'ils sont seuls à avoir le pouvoir d'être des causes, ou qu'ils sont seuls à l'être d'une manière éminente sans fracturer la continuité du réel.

L'insuffisance du premier moteur, privé de puissance active à cause de sa détermination en tant qu'acte pur, oblige Ravaisson à penser le rapport de causalité entre le premier principe et les étants autrement que dans l'horizon d'une approche théologique. C'est principalement dans le *Testament* que l'on peut trouver certains éléments permettant de résoudre ce problème, qui devient dès lors cosmologique. Comment fonder une causalité universelle des étants, sans faire dépendre l'action de chacun d'entre eux uniquement du premier principe ? Et comment assurer à chacun des étant une causalité propre, sans autonomiser la nature et sacrifier la métaphysique ? Si la doctrine des deux actes n'est jamais mentionnée comme telle, Ravaisson y emprunte certains aspects. Aussi écrit-il :

> Maintenant, non seulement tout ce qui est, agit, mais il a de plus la propriété de tendre naturellement à se communiquer. C'est celle que possédaient au plus haut degré les plus grandes âmes, les âmes héroïques. Dans la conscience, la pensée tend à se répandre en idées où elle se mire en quelque sorte en quelque sorte et se reconnaît. Chaque vivant, parvenu à son point de perfection, tend à se reproduire comme pour prendre en ce qu'il engendre une plus pleine possession de son être[291].

L'identification de l'être et de l'agir suppose de faire de l'acte le principe d'une activité de l'être. Au sein du premier moteur, cette activité était essentiellement tournée vers lui-même, dans une incommunicable autarcie. Cependant, Ravaisson étend ici à l'ensemble des étants la propriété de se communiquer, par une sorte de don de soi. Dans le traité 7 (V, 4), Plotin distinguait ainsi « l'acte qui appartient à la réalité et un acte qui provient de la réalité »[292]. Agir, selon Ravaisson, c'est donner l'être à un autre que soi. Cette surabondance que l'être contient en lui n'est pas uniquement le fait de Dieu, mais aussi de l'homme ou des êtres vivants. Ainsi se constitue une ontodologie[293] qui fonde une causalité spirituelle universelle. La condition de cette ontologie reposant sur la donation réside dans une surabondance dynamique de l'être. Ainsi, si l'on peut parler d'actualité, c'est en tant que celle-ci est une activité productrice, puisque son achèvement n'est pas clôture sur soi.

Comment cette communication peut-elle être comprise sans être une dégradation ? Les manifestations de cette capacité à se donner sont multiples : pour Dieu, il s'agit de la création elle-

[291] T, 62.
[292] Sur ce point, voir le commentaire éclairant de J.-L. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, *op. cit*., p. 61-72.
[293] Nous empruntons cette expression à Claude Bruaire dans *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, reprise par Denise Leduc-Fayette dans « La métaphysique de Ravaisson et le christ », *Les études philosophiques*, octobre-décembre 1984, p. 511-527.

même. Pour l'homme héroïque, il s'agit de la générosité morale. Pour les êtres vivants, il s'agit de la reproduction[294]. La reprise de la doctrine des deux actes repose en partie sur l'idée que, selon Ravaisson, c'est en cherchant à se connaître soi-même que l'être engendre un étant qui lui ressemble. En cherchant ainsi à s'unifier, il produit le multiple qui est une réfraction d'un principe supérieur : « Tout être tend à se dédoubler comme pour mieux se connaître et se saisir de soi » (T, 130). Dans ce mouvement ascendant, et simultanément descendant, on peut reconnaître l'activité de l'Intellect qui, voulant penser l'Un, pense par le multiple, et donc le produit[295]. Penser le principe revient à se penser, et donc à s'engendrer soi-même comme à engendrer une image de soi. Ainsi, chaque étant donne selon sa puissance de produire, et cet abandon est production d'être. Cette donation de soi est universelle :

> L'esprit a le privilège de se dédoubler par une espère de polarisation en prenant connaissance de lui-même et se mouvant. De là en tout être, tout être étant esprit à quelque degré, une scission en deux termes dont l'un est l'image de l'autre. C'est n'est pas une simple répétition, le premier des deux termes antérieur restant supérieur[296].

Si tout être est « esprit à quelque degré », c'est donc parce que *la pensée est identique à l'être* : l'unification des différents niveaux de réalité repose sur la nature spirituelle des étants. En ce sens, l'être est produit par la pensée se pensant elle-même, en des déterminations qui sont autant de tentatives pour atteindre l'être en tant qu'être. Mais le « dédoublement » est le signe d'un retour en soi avorté : il manifeste l'impossibilité de coïncider avec l'être total. Chaque étant, dont l'activité est prévenue par la pensée universelle, se donne en une autre chose qui ne lui est pas extérieure. La donation de soi à tous les degrés de l'échelle hénologique manifeste alors la continuité du réel. Faut-il cependant parler d'échec, ou de dégradation ontologique ? Si cette production d'être était gouvernée par le régime de la séparation, alors ce serait le cas. Or, « entre les choses les plus différentes et les plus distantes il existe toujours avec une continuité secrète une quelque secrète solidarité » (T, 129). L'image qui procède du dédoublement de l'être n'est pas un simulacre, ou une copie inexacte de l'être : elle *est*, quoiqu'à un degré moindre, et entretient toujours une relation substantielle avec ce qui la précède. Tel était le cas chez Plotin, qui faisait de l'image une *trace*

[294] Ce thème est également platonicien : voir *Le banquet*, trad. L. Brisson, Paris, GF, 2007, 208d-209c. Il ne faut pas sous-estimer l'importance de Platon pour Ravaisson, en dépit de son apparent statut d'ennemi. A ce titre il y a un véritable décalage entre la présentation de Platon comme idéaliste logique, et la réflexion de Ravaisson sur l'*Eros*, dans lequel il trouve des éléments pour fonder sa propre théorie de l'amour comme premier principe.
[295] Voir par exemple *Ennéades*, V, 3, (49), 13.
[296] T, 130.

indiquant la prévenance d'un degré d'être supérieur[297]. A ce titre, la philosophie de Ravaisson peut être comprise comme une pensée de la trace, laquelle manifeste l'unité du réel, qui est alors *pressentie*.

La compréhension de l'essentielle unité du réel ne peut-elle alors se faire que par la médiation de la multiplicité ? N'est-ce pas mettre en péril la saisie du premier principe ? Et comment être certain de la réalité de cette unité, puisqu'elle semble l'objet d'un postulat plus que d'une expérience directe ? Au dilemme de la *transcendance* ou de la *relation*, Ravaisson choisit la relation, c'est-à-dire la garantie d'une continuité ontologique entre les différents étants. Le néoplatonisme sert donc à Ravaisson en partie de repoussoir, mais il conduit surtout à réévaluer les apories de la métaphysique aristotélicienne. Le premier principe est en toutes choses, ce que manifeste le panpsychisme. Mais sur ce point se trouve la difficulté fondamentale quant à la détermination de la nature du premier moteur. La « simplicité » que Ravaisson lui attache implique dédoublement et continuité de son action en un autre que lui-même.

> Par l'action, l'être meut. Il meut hors de soi. Le mouvement est ἐν ἄλλῳ**.** Le mouvement ou changement est produit par une chose dans une autre. Ainsi résulte de la réalité même de l'être une dualité. S'il se meut lui-même, c'est en se dédoublant en deux facteurs distincts et opposés. Dualité et opposition résultent de l'existence la plus simple. L'action est un sujet auquel il faut un objet. Ainsi est constituée la causalité[298].

On ne peut agir sans soutenir l'épreuve du multiple, ou de de la dualité, et cela s'entend à tous les niveaux de l'être. Mais si l'être meut hors de soi, il ne faut pas voir ici une adhésion au caractère extatique du mouvement, qui ruinerait la substantialité des relations entre étants. L'être en tant qu'être, ou le premier principe, suppose aussi en lui une pluralisation de son existence. Faut-il voir dans ce dédoublement un amoindrissement de sa puissance d'être ? Et comment concilier la simplicité de l'être, et l'excès qui semble le déborder ? Ravaisson n'affronte pas cette difficulté : il essaie de dégager les conditions d'une simplicité féconde, et la « dualité » n'est pas la marque d'une déficience. Elle est, au contraire, manifestation d'une surabondance première. Le modèle physique de la causalité manquait la détermination de l'origine, et c'est la raison pour laquelle la causalité est pensée sur un mode spirituel[299]. Le caractère de *causa sui* du premier principe doit envelopper ce rapport médiatisé à soi : pour être cause, il doit envelopper la pensée de soi-même. Les

[297] *Ennéades*, V, 1, (10), 25-30.
[298] T, 123.
[299] Qui prendra la forme de la grâce, nous y reviendrons plus loin.

déterminations causales mondaines sont alors des analogues de la causalité première, et nous en trouvons « des échos sans nombre dans la nature » (T, 125). De ce point de vue, Ravaisson reste aristotélicien : le plus haut degré d'être, c'est-à-dire de la pensée, agit en tant que *noesis noeseos*. Sa simplicité est l'unité d'une multiplicité, non l'Un.

Le rapport de Ravaisson au néoplatonisme reste donc ambigu, au sens où il emprunte certaines exigences qui lui sont propres. En outre, sa compréhension est parfois confuse, en ce que les thèses mobilisées ne sont pas toujours explicites. Dans un mouvement spéculatif qui tantôt s'en rapproche, tantôt s'en écarte, on peut remarquer toutefois que les références à celui-ci se font plus nombreuses dans les œuvres tardives. Dans l'*Essai*, le néoplatonisme était un repoussoir, et manifestait de manière redoublée l'échec de la métaphysique après Aristote. Dans le *De l'habitude*, l'exigence hénologique n'est pas proprement néoplatonicienne : elle semble plutôt le fait de Leibniz[300]. C'est dans le *Testament*, ainsi que dans certains fragments tardifs que l'on peut y trouver le plus de renvois. Le néoplatonisme sert surtout à éprouver la question métaphysique par excellence, celle de l'être en tant qu'être, en interrogeant les déterminations qui peuvent lui convenir. Or, Ravaisson refuse explicitement que le plus haut degré d'être soit *dynamis panton*. Le problème de la métaphysique, qui consiste à concilier pour Ravaisson universalité et primauté de l'être en tant qu'être, ne peut donc être résolu grâce à la doctrine de l'Un. Redoublant la séparation du premier principe et du reste des étants, Plotin ne peut réaliser la promesse d'Aristote. Cependant, il libère la pensée de l'aporie qui constituait le problème initial de la métaphysique : la détermination de l'être en tant qu'être comme acte pur.

3) La métaphysique : sa méthode et son objet

La nature de l'absolu

La métaphysique suppose, en accord avec la philosophie d'Aristote, d'« avoir traversé les apparences et les relations auxquelles s'arrêtent les sciences inférieures », et ainsi de « s'élever jusqu'à l'être absolu, source invisible des phénomènes » (E, 199). Prenant appui sur la tradition aristotélicienne, elle est identifiée comme « la science de l'être absolu » (E, 201). Il faut alors dire qu'elle précède la physique dans l'ordre de l'être, qui n'est que « seconde philosophie » (E, 201), puisque son objet est affecté par des oppositions (matière/forme, puissance/acte, etc.). Ainsi, il faut « pour constituer la métaphysique, montrer que l'idéal, que l'absolu est indépendant du physique, du sensible, du

[300] Sur l'influence de Plotin sur Leibniz lui-même, voir G. Rodier, « Sur une des origines de la philosophie de Leibniz », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Septembre 1902, pp. 552-564.

contingent » (R, 201). L'objet de la métaphysique doit donc être affecté de nécessité, et échapper au devenir. Mais si l'absolu est, et s'il est l'objet de la plus haute des sciences, ne faut-il pas alors reconnaître son autarcie comme son indépendance radicales ? Si la métaphysique est science *de* l'être absolu, nous est-elle est accessible, ou désigne-t-elle le rapport noétique du premier principe à lui-même ? Une telle détermination de l'absolu relève-t-elle, par ailleurs, de la *métaphysique*, ou de la *Métaphysique* aristotélicienne ?

Ravaisson va devoir préciser le statut de l'absolu, en tant qu'il semble livré à la détermination formelle de l'« idéal », soit à l'abstraction. Dès 1833 en effet, l'absolu ne peut être pensé dans la pure égalité à soi : « L'absolu, c'est l'Esprit ou plutôt la Force qui se développe sans cesse et passe éternellement de la puissance à l'acte » (DMA, 204). De même, « Le principe suprême de toute réalité dans l'existence comme dans la pensée, est la *force*, où l'infini et le fini se différencient et s'identifient sans cesse dans le mouvement de la vie.[301] ». L'absolu ne fait pas qu'être : il agit, d'un mouvement qui n'est pas l'actualisation d'un possible. La pensée de la pensée, en un certain sens, manifeste « l'identité morte » (DMA, 209) de l'être avec lui-même, au lieu de révéler « la féconde identité de l'Esprit » (DMA, 209). L'absolu, au sens de la *Métaphysique*, semble condamné à l'auto-position de son existence, sans qu'il ne produise rien en dehors de lui-même. La théorie de l'acte pur de *Métaphysique*, $\Lambda, 7$ est donc insuffisante, puisqu'elle livre le premier moteur à l'identité tautologique. D'autre part, si le mouvement de la vie exprime cette force initiale, la vie n'est pas l'absolu : elle en est une des manifestations. Il ne s'agit donc pas de coïncider avec elle, ou de reconnaître la préséance d'un élan vital en toutes choses[302].

Ni acte, ni puissance, l'absolu doit donc être compris dans sa dimension dynamique et créatrice. Son développement est proprement sans fin, en ce qu'il excède toute composition. Mais si l'absolu est l'esprit agissant, ne faut-il pas dire qu'il est toujours déjà en nous comme en chaque chose, et, ainsi, qu'il désigne la totalité du réel, plutôt qu'un étant en particulier ? Et à quelles conditions l'expérience de cette totalité est-elle possible ?

C'est dans le *Rapport* que la réflexion sur ce point est la plus aboutie[303]. En effet, il est possible, par une expérience intérieure, d'en *sentir* la présence. Nous devons, pour ce faire, nous placer « à ce point de vue auquel se mesure, en définitive, tout relatif, point de vue qui est celui de la réflexion de

[301] DMA, 212.
[302] Bergson hésitera sur ce point, alors que Ravaisson ne variera jamais : la vie ne peut être l'ultime sujet des manifestations vitales. Il faut référer la possibilité même de la vie à la pensée universelle.
[303] On compte en effet une trentaine d'occurrence du terme « absolu » en tant que celui-ci est mis en position de sujet.

l'esprit sur lui-même[304] » (R, 138). Mais comment ce point de vue pourrait-il coïncider avec « le centre perspectif d'où se comprend le système que forme notre personnalité imparfaite, et, par suite, celui que forme toute autre existence » (R, 246) ? Comment les relations finies que nous entretenons avec l'absolu pourraient-elles s'inverser en saisie de l'origine de toute relation ? Atteindre l'absolu en tant que *force*, et non pas comme *forme*, reviendrait donc ressaisir à rebours le processus par lequel le réel se fait. Or, celui-ci se développe non selon le schème de la causalité, mais selon des moyens qui s'ajustent à des fins[305]. Il faut alors saisir l'antériorité de la fin, soit du dessein initial qui a présidé à la création. L'absolu n'est-il pas alors Dieu lui-même ? Saisir l'absolu, pour l'homme, est-ce penser en, et avec Dieu ? La métaphysique doit-elle alors se comprendre à partir son fondement théologique ?

Il semble y avoir une véritable hésitation de Ravaisson sur ce point. Dans un premier temps (*l'Essai*, le *De l'habitude*), il maintient une conception plutôt aristotélicienne de cette question, au sens où l'absolu est assimilé à Dieu à travers la doctrine de l'acte pur. Dieu est la synthèse « idéale » de l'être et de la pensée, et nous reste extérieur[306]. Cependant, dans un second temps (*Philosophie contemporaine*, *Rapport*), il développe plutôt l'idée, en germe dans le manuscrit de 1833, de la nature spirituelle de l'absolu. L'esprit est alors mis en position de substance et de sujet premiers : « le fonds, la substance, c'est l'Esprit lui-même, dont la nature est de s'entendre et de se posséder » (PC, 427). Enfin, (*Métaphysique et morale*, *Testament*), Ravaisson ne semble pas tant dériver toute chose de Dieu qu'il ne constitue une cosmologie et une morale. Tout se passe comme si l'exigence théologique que Ravaisson trouve dans la *Métaphysique* avait engendré une philosophie qui cherche à déterminer comment l'être se produit à partir de lui-même, de manière incessante et surabondante, cette production ne pouvant toutefois prendre la forme d'un étant spécifique. On ne peut donc pas dire qu'il existe chez Ravaisson *une* pensée de l'absolu, bien que sa philosophie soit traversée par la recherche de la force première qui traverse et produit le réel. Dieu semble alors un nom donné à l'absolu, mais il ne le désigne pas ultimement. En effet, lorsque Ravaisson évoque Dieu, c'est souvent pour montrer la contribution de certains courants de pensée dans la détermination de celui-ci[307]. Tout se passe comme si, en nous faisant une idée plus juste de Dieu, nous nous faisions une idée plus juste de l'absolu, et non le contraire.

[304] Cette référence à la « mesure » n'est pas sans évoquer le *Théétète*, tout entier dirigé contre Protagoras.
[305] Ainsi, « Puisque les causes physiques ne sont pas des causes efficientes, mais seulement des conditions dont l'ordre de succession représente en sens inverse les degrés de perfection de la fin aux moyens, peut-être est-il permis de dire : les causes efficientes se réduisent aux causes finales. » (R, 305).
[306] C'est ce que semble indiquer la fin du *De l'habitude*.
[307] Tant le *Testament*, comme déjà dans le troisième tome de l'*Essai*, il est en effet plus question d'évaluer l'apport de la religion dans la résolution du problème de la métaphysique que de souscrire à une théologie quelconque.

Ni la Vie, ni Dieu ne peuvent être le nom donné à l'absolu. Le sens de l'être ne peut donc être donné à la faveur d'un étant spécifique, ce qui assignerait à la métaphysique une tâche limitée. Il faut reconnaître toutefois que l'absolu ne peut faire l'objet d'une détermination définitive, le concept même de « force » restant imprécis[308]. Le terme de « force » n'est-il pas en effet propre à la *physis* ? La méta-physique n'est-elle alors que le prolongement d'un rapport fini au réel ? Si l'absolu est de nature spirituelle, Ravaisson admet que la reconnaissance de son existence ne se fera pas sans une sorte de « foi » (PC, 427). Que l'esprit soit sujet, et que celui-ci soit la cause première de la pensée, c'est ce qu'il s'agit d'admettre sans démonstration. La science travaille contre l'absolu, en nous faisant demeurer dans le relatif. Toute détermination finie de l'être doit donc être référée à la prévenance de l'absolu en nous, en tant qu'elle en dérive :

> c'est de la notion de l'infini véritable, qui est l'absolu, trésor inné de notre raison, que se forme la notion de cet infini apparent et imaginaire de la quantité, dont le vrai nom, avait dit Descartes, nom qui exprime seulement la possibilité de dépasser toujours tout fini , est l'indéfini[309].

Afin d'élucider la manière dont l'absolu se présente à nous, Ravaisson prend appui sur Descartes[310], et distingue le type négatif de l'infini (l'indéfini), du type positif de celui-ci (l'infini véritable). Il reconnait cependant la dualité interne à la pensée dans la saisie de l'infini (au sens où nous le *concevons* positivement alors que nous le *comprenons* négativement[311]). En effet, l'infini, ou l'absolu, n'est pas l'objet d'un savoir rationnel ou d'une conception. Le Descartes de Ravaisson n'est pas celui de Victor Cousin, qui réduisait l'expérience du cogito à des « faits de conscience compris comme de purs phénomènes, avec la notion indéterminée d'un être, d'une chose inconnue, pour les supporter.[312] » (R, 82). Cette phénoménalisation de l'expérience intérieure la dé-susbstantialise, et interdit d'en comprendre la provenance. Comment reconnaître la prévenance de l'absolu et son infini mouvement au travers des déterminations finies de la pensée ? Et comment dépasser la

[308] Ravaisson admet seulement, en accord avec Leibniz, que « pour trouver quelque chose de positif et de réel, et de réellement distinct du matériel des phénomènes, ou du mouvement, il faut y comprendre la tendance même, enfin, la volonté. » (R, 284).

[309] R, 190.

[310] Voir les *Méditations métaphysiques*, Réponses aux première objections, AT, XI, p. 89 : « les choses auxquelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et autres choses semblables, je les appelle *indéfinies*, et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni limites ».

[311] *Ibid.* : « Davantage, je mets distinction entre la raison formelle de l'infini, ou l'infinité, et la chose qui est infinie ».

[312] La suite du texte met en avant les écueils de l'interprétation cousinienne : « C'est le cartésianisme sans son étendue et sans sa profondeur : sans l'étendue que lui donne la conception de la liaison rationnelle de toutes choses, d'où la portée infinie de la raison ; sans la profondeur que lui donne la conception de la réflexion intérieure, atteignant par elle seule, *au-delà de tout ce que les actes particuliers ont de relatifs, l'absolu de la nature spirituelle.* » (R, 82). Nous soulignons.

finitude de l'entendement, qui « se trouble comme se trouble devant le jour, suivant une parole d'Aristote, l'œil de l'oiseau de nuit » (T, 184) ?

Ce n'est pas tant l'idée de l'infini qu'il s'agit de saisir, ce qui supposerait de distinguer sa réalité formelle de sa réalité objective, que sa présence actuelle en nous[313]. L'exigence métaphysique se définit ici comme protestation contre l'ontologie qui prend appui sur la physique. Mais c'est d'une physique mathématisée qu'il s'agit : l'infini apparent et imaginaire de la quantité provient d'une pensée qui fait du nombre le principe de l'être, et de la mesure l'examen de ses relations[314]. Le point de vue de la physique, dépendant des limites de l'entendement, ne peut dégager une détermination positive de l'infini, en ce qu'elle le rend prisonnier des oppositions qui affectent les étants naturels. En effet, chez Aristote, l'infini était assimilé à l'*apeiron* qui interdisait tout accomplissement de l'être s'il n'était subordonné à une forme le déterminant. Il pose ainsi les conditions d'une philosophie qui se constitue dans l'affirmation première de la finitude, et qui culmine dans la théorie de l'acte pur. Aristote, par-là même, interdit toute pensée positive de l'infini. En effet, en refusant la possibilité d'un infini en acte[315], et en découvrant l'origine de celui-ci dans un acte de « négation perpétuelle » (E, 291), ou un acte noétique de « décomposition » (E, 291), il fait dépendre l'idée de l'infini d'une pure possibilité. Ainsi, l'idée de l'infini est négative en ce qu'elle dérive de « la possibilité d'un progrès à l'infini » (E, 291) propre aux mathématiques. Pour en souligner la nature négative, Aristote l'opposait à la « totalité[316] » qui est le propre de l'étant sans déficience. En effet, la nature se détruirait elle-même, dans sa possibilité comme dans son effectivité, si elle admettait l'infini en elle[317].

Les formes de l'excès dans la philosophie d'Aristote[318], sont ainsi toujours pensées comme *secondes* vis-à-vis de la forme limitante, tout comme la puissance est toujours pensée dans la dépendance de l'acte. Il existe une divergence forte de Ravaisson vis-à-vis d'Aristote sur ce point, puisque le premier refuse de réduire le sens de l'infini à l'*apeiron*. Le fini et l'infini, selon Ravaisson, sont dans un rapport

[313] Sur cette question de la présence comme « point aveugle » de l'hellénisme, voir Rémi Bague, *Aristote et la question du monde*, *op. cit*., p. 39-46.
[314] Dans les Premières réponses, Descartes établit la distinction entre l'infini et l'indéfini à partir d'un indéfini de nature mathématique.
[315] Ce que Ravaisson souligne en E, 291, en accord avec les analyses de *Métaphysique*, K, 10.
[316] Voir *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF, 2002, III, 6, 207a-207b.
[317] *Métaphysique*, K, 10 ; 1066b20 : « l'infini ne rentre pas dans les choses sensibles. Si un corps se définit comme ce qui est limité par des surfaces, il ne saurait y avoir de corps infini, soit sensible, soit intelligible. »
[318] Dans l'œuvre d'Aristote, on peut remarquer plusieurs occurrences de ce qui pourrait faire croire à une disparition de la nature. En premier lieu, la chrématistique dans *La politique*, définie comme l'art d'acquérir des richesses sans aucune limite. Ensuite, l'excès dans le champ de la représentation, au travers des couleurs jetées au hasard par le peintre dans la *Poétique*. Enfin, l'excès du désir sous la forme de l'*epithumia*, qui devrait être en principe subordonné à l'activité vertueuse et rationnelle. Mais aucune de ces formes de l'excès ne sera tenue pour première : l'excès est toujours défaut d'accomplissement, ou monstruosité.

d'entremêlement qui prouve la présence d'un excès créateur, non d'une menace de dissolution du réel. Ainsi, il faut renverser le rapport de subordination qui dérive l'infini du fini : « ce qui se développe dans la variété du fini, c'est ce que l'infini concentre dans l'unité. La nature, pourrait-on dire, est comme une réfraction ou dispersion de l'esprit » (R, 310). Si l'infini est en toute chose, il est alors spécifiquement *en nous* en tant qu'objet de pensée et de jugement, et il manifeste la présence comme la prévenance de l'absolu. La foi dans l'absolu comme horizon de la pensée doit avoir pour corollaire la joie d'être : commentant Pascal, Ravaisson écrira ainsi que si « L'indéfini nous épouvante, l'infini nous rassure » (PP, 52). La métaphysique de la finitude a donc pour conséquence théorique l'ignorance, et sur le plan pratique le désespoir.

L'entendement fait donc *concevoir* l'infini comme un possible, alors qu'il s'agirait de le *comprendre* comme productivité incessante du réel. La possibilité de la métaphysique repose donc sur une compréhension de l'infini plutôt que sur une conception claire et distincte de celui-ci. Ainsi, « Les idées distinctes […] sont de petites idées » (T, 138), et l'absolu sera l'objet d'un pressentiment obscur[319]. Il s'agit bien d'une obscurité qui naît, paradoxalement, d'une clarté insoutenable pour l'entendement[320] : « Cette clarté, d'ailleurs, n'est pas celle qui accompagne dans notre entendement, la distinction ou division de parties se limitant et, par cela même, se faisant ressortir les unes les autres. Elle est d'une nature plus haute, à laquelle répond malaisément notre faiblesse » (RPVC, 356). L'obscurité ne manifeste pas un défaut de connaissance, mais le mode d'appréhension légitime de l'absolu. Du point de vue de l'entendement, l'infini en tant qu'*idée* reste prisonnier d'une séparation interne entre la chose pensée et la chose à laquelle cette pensée renvoie, alors qu'en lui-même, l'infini excède tout contenu représentatif. Ainsi Ravaisson écrit-il à propos du Dieu de la religion :

> L'idée pure de la divinité est celle d'une perfection sans aucune limite, perfection qui est intelligence et volonté réunies. Une telle idée, l'entendement, humain a peine à la concevoir, la perfection qui est la vie la plus vivante, pour ainsi dire, paraissant impliquer par cela même une sorte de mouvement qui étant tendance à une fin, est par cela même imperfection[321].

L'entendement détache les prédicats qui appartiennent ensemble à l'être qui concentre le maximum d'existence en lui. En découpant des « fins », il divise l'unité multiple contenue en l'être, et projette sur lui le schème du mouvement. L'acte de décomposition propre à l'entendement doit être compris

[319] Sur les deux modes de l'obscurité, par défaut, et par excès, voir *infra*, IV, 2.
[320] De la même manière que les prisonniers qui sortent de la caverne ne peuvent soutenir la clarté du soleil en *République*, VII, 515e.
[321] T, 184.

à la fois comme illusion théorique et pratique : l'action comme la pensée claires supposent toutes deux d'isoler dans l'être ce qui leur convient. Ainsi, la métaphysique consiste à :

> comprendre qu'il y a, au-dessus de l'état d'antinomie et de contradiction, qui est celui de la nature et jusqu'à un certain point le nôtre, un état absolu où la négation, qui nous semble ici-bas la condition même de l'existence, n'a pourtant aucune place, et où il n'y a que réalité ; c'est l'état propre de l'être[322].

L'« état d'antinomie et de contradiction » désigne plusieurs choses, que Ravaisson unifie sous des termes généraux. Il fait en effet directement référence aux antinomies de la raison pure, tenues par Kant pour un horizon indépassable de la raison pure spéculative. Il s'agit également d'une critique du principe de contradiction, condition du pensable pour l'entendement. Enfin, il s'agit du schème de la « composition » que nous introduisons pour penser le réel. Cette opposition qui met la raison en conflit avec elle-même est relative à la modalité de la pensée par laquelle nous nous y rapportons. Ce passage, toutefois, est ambigu : on ne sait pas si Ravaisson veut dire que, de droit, l'antinomie et l'opposition désignent une modalité ontologique de l'être, ou s'il s'agit d'un mode noétique de la pensée. En effet, comment affirmer simultanément que l'opposition « est » dans la nature et en nous, et que la négation « semble » la condition de l'existence ? De là se dessinent trois possibilités :

Soit 1/ l'absolu est un idéal inaccessible, produit par l'entendement. Il se conçoit alors par composition, ou par négation du fini en nous.

Soit 2/ la difficulté de le nommer et de le concevoir prouve paradoxalement sa présence en nous, et il peut être pressenti au travers des déterminations finies de la pensée.

Enfin 3/ la connaissance de l'absolu est, de droit, possible, si l'on admet une coïncidence, en nous, du sujet et de l'objet de la pensée.

Ravaisson semble osciller la seconde et la troisième de ces possibilités. Mais, comme le remarque Janicaud, « prétendre avoir une connaissance de l'absolu, ce n'est pas se donner une connaissance absolue[323] ». Le mouvement perpétuel de la pensée manifeste la *présence* de l'absolu : s'il est sans cesse à rechercher, c'est parce qu'en un sens, il a toujours déjà été trouvé. D'un autre côté, Ravaisson rappelle régulièrement les limites auxquelles la pensée fait face, et semble parfois les tenir pour indépassables. Toutefois, le savoir des limites ne suppose-t-il pas un pressentiment de l'au-delà des limites ? Il s'agirait alors de renverser la perspective kantienne, en insistant sur ce qu'elle laisse

[322] R, 203.
[323] Janicaud, 136.

entrevoir plus que sur ce qu'elle condamne. Comment nommer alors la modalité de l'expérience qui nous donne accès à l'absolu, ou, à défaut, à une connaissance de l'absolu ?

L'intuition : portée et limites

La méthode (ou quasi-méthode[324]) qui saisit l'absolu est l'intuition, exercice supérieur de la pensée sans médiations. Ainsi, « La première philosophie ou métaphysique ne se sert ni de la démonstration ni de la définition. Son moyen est la pure intuition » (PVC, 356-357). Pour démontrer, il faut déjà connaître les premiers principes[325], et définir est une opération analytique qui n'élucide en rien le sens du verbe « être », puisqu'elle en présuppose l'usage[326]. L'intuition serait vaine et vide, si elle nous conduisait à affirmer de manière tautologique que l'être *est* : elle doit reconduire à l'expérience de la plénitude substantielle. La primauté de la métaphysique implique que celle-ci soit connaissance *immédiate* des premiers principes, mais aussi de leur *universalité*. Mais comment peut-elle être à la fois immédiate et universelle, si elle est un acte revenant à un étant spécifique, l'homme, dont le mode d'être inclut la composition ? N'est-il pas l'être qui pense grâce aux médiations du raisonnement ? Dans la *Métaphysique*, l'intuition est d'abord l'acte propre du premier moteur, qui est *noesis noeseos*. Elle définit la manière dont il se rapporte à lui-même, en une indéfectible présence à lui-même : « dans l'intuition immédiate de l'intelligence pure, toute différence, et toute opposition, toute relation disparaît dans une indivisible unité » (E, 397). Le génitif, s'il est objectif, désigne un mode pensée qui n'appartient qu'au premier moteur. Mais si cette thèse constitue la vérité de l'intuition, alors nous en sommes irrémédiablement séparés. S'il est subjectif, il désigne la possibilité, pour nous, de saisir l'identité de l'être et de la pensée, soit de dépasser la vacuité de l'entendement. Cependant, Ravaisson remarque que « La vie divine n'est pas la vie pratique, œuvre de vertu et de la prudence » (E, 398) : dans le projet aristotélicien de la *Métaphysique* subsiste une différence fondamentale qui distingue le monde sublunaire du monde supralunaire. La vertu est une médiation nécessaire en vue du bien, mais elle définit les conditions de l'accomplissement du bien *pour nous*. La prudence, quant à elle, suppose délibération et choix : elle ne peut s'exercer que dans

[324] Ravaisson suggère en effet qu'à ce point, la méthode ne peut plus être entendue dans son sens de propédeutique ou de médiation. A propos de celle-ci, il écrit : « si à une opération simple et indivisible on peut donner encore le nom de méthode » (R, 300).

[325] Ravaisson reviendra sur ce point : « si Pascal rapporte au cœur la connaissance des principes en général, c'est que les premiers principes, desquels tout dépend, lui paraissent résider dans ce qui est le fond et la substance de ce qu'on nomme le cœur, dans cette énergie primordiale qui est la volonté. » (PP, 48).

[326] Ravaisson reprend sur ce point les analyses d'Aristote dans le livre A de la *Métaphysique* et dans les *Seconds analytique*s : « point de science sans des principes d'où descende la démonstration, et qui ne se démontrent pas » (E, 259).

l'horizon de la contingence[327]. Ainsi, le monde de la pratique est celui d'un schème poïétique projeté sur le réel : il suppose l'activité de l'entendement. Plus encore, la vie pratique est le lieu d'un effort perpétuel pour incarner le bien, effort pourtant voué à l'échec. Le maintien d'une séparation réelle entre l'être qui est pleinement et l'étant qui aspire à être conduit ainsi à la vaine réitération de la médiation, laquelle est la *conséquence* de cette différence originelle.

Il existe toutefois une manière de dépasser une telle séparation. Selon Ravaisson, l'acte simple par lequel nous saisissons le réel dans son unité et sa force va se faire reconnaissance de sa *prévenance*. Ce problème s'élabore tout d'abord dans et par l'examen du premier moteur aristotélicien, afin de voir dans quelle mesure ce mode de connaissance est transposable en l'homme. Mais ensuite, c'est le « cœur » qui opérera la saisie intuitive de l'être, au travers du sentiment recueillant l'Amour universel. Ce passage s'opère en particulier au moment de l'écriture du *Rapport*. Ainsi, la problématique noétique de la *Métaphysique* aristotélicienne va être transformée en une réflexion sur les conditions affectives, ou infra-noétiques, de la saisie de l'être. D'un point de vue interne, Ravaisson passe donc de *l'intuition* au *pressentiment* de l'être en nous, comme en témoigne le but qu'il donne à la métaphysique en 1884 :

> Le premier principe, que la première philosophie a pour objet, et qui n'est autre que l'essence spirituelle, n'est donc pas pour l'intelligence, suivant une expression employée, après Descartes, par Leibniz, qu'un « je ne sais quoi », qui ne s'explique pas, mais qui se sent[328].

Le déplacement de ce problème va permettre de dépasser l'aporie léguée par la *Métaphysique*. En effet, ce qui faisait l'insuffisance de la théorie du premier moteur était la priorité de l'acte sur la puissance, qui rendait incompréhensible l'activité de celui-ci. Cette mécompréhension a affecté la manière de concevoir la nature du premier moteur, mais aussi le mode de pensée qui doit s'y rapporter. Ainsi, le temps a permis à la doctrine d'Aristote de se corriger elle-même :

> il fallait qu'approfondissant davantage le principe posé par Aristote, on arrivât à comprendre pleinement que substance et énergie sont même chose, et que dans l'action se fait voir à l'esprit qui réfléchit sur soi l'être même[329].

[327] Elle distingue ainsi la fin des moyens, ou encore l'universel et le particulier au sein du syllogisme pratique. Voir sur ce point Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 142 : « C'est cet infini qu'Aristote demande à la prudence de combler par des médiations laborieuses et hasardeuses ».
[328] RPVC, 357. Ce texte est contemporain de *La philosophie de Pascal*, qui en tire toutes les conséquences. Alors que Descartes était reconnu, dans le *Rapport*, comme un des fondateurs de l'expérience interne donnant accès à l'être, le texte sur Pascal rejouera l'opposition des deux auteurs au travers de ce problème.
[329] PP, 28.

Le sens ultime de l'être ne peut être la substance en un sens réaliste : immanquablement, celle-ci est comprise comme substrat, comme *hypokaimenon*. Le progrès de la pensée montre une tendance à penser l'être « sans qu'il soit nécessaire ni possible de se figurer encore une substance inerte qui la porte » (R, 78). Ces remarques permettent également d'insister sur une détermination de l'acte moins limitée que celle qui désigne l'achèvement d'une chose. Ce double sens de l'acte se trouve chez Aristote[330], mais n'est toutefois pas directement thématisé chez Ravaisson. En effet, l'entéléchie peut désigner à la fois la disposition permanente d'une chose à être, soit *l'activité*, et l'achèvement d'un processus, soit son *actualité*. Le seconde de ces déterminations immobilise alors l'être en une substance qui devient la condition du pensable, c'est-à-dire ce qui, par défaut, apporte une solution à la problématique coexistence des prédicats en un sujet. Cette détermination de l'être procède du « spectacle[331] » de la nature dans lequel nous ne saisissons que « l'extériorité de l'acte[332] » : dans le *De l'habitude*, Ravaisson en phénoménalise l'émergence. Mais le premier de ces sens laisse apparaître un mouvement dynamique au sein de l'être, peu compatible avec l'existence, et surtout avec la permanence d'un substrat[333]. En cette détermination de l'être, il y a coïncidence entre le sujet et l'objet, puisque « l'acte et la vue de l'acte se confondent[334] ». Toute se passe alors comme si l'histoire de la métaphysique avait oscillé entre ces deux sens de l'être : l'actualité désignerait une tendance à figer le processus par lequel l'être se manifeste, alors que l'activité l'aurait compris dans son déploiement sans fin. Poser l'être comme substance est une erreur commune de l'idéalisme et du matérialisme : le désigner, d'une part, comme « essence », et, d'autre part, comme « chose », revient à subordonner l'appréhension de l'être aux conditions finies de la pensée.

De fait, l'illusion chosiste menace en permanence la métaphysique, que la chose qu'elle pose soit idéale (une forme), ou réelle (la nature). Ainsi, la compréhension de l'aristotélisme suppose son dépassement, et il faut se défaire de l'obstacle substantialiste[335] qui en entravait la véritable portée.

---

[330] Voir notamment *De l'âme*, II, et surtout, le commentaire dense et convaincant de Rémi Brague dans *Aristote et la question du monde, op. cit.*, chap. IX.

[331] H, 119.

[332] *Ibid.*

[333] La double interprétation de « l'acte » est le point de départ sans cesse affirmé par la tradition « spiritualiste », qui insistera sur son sens d' « activité ». Il est frappant de constater que cette notion va être centrale chez des auteurs divers, mais en étant toujours au service d'un refus de la transcendance comme horizon de l'être agissant. On trouvera ainsi chez Lagneau une pensée de l'action spirituelle comme effort intellectuel sans fin. Blondel conclut ainsi dans son ouvrage majeur, en refusant de faire de l'action l'affaiblissement d'une plénitude antérieure : « l'action accomplie rapport à l'être qui l'a conçue et voulue, une richesse nouvelle qui n'était encore ni dans sa conception ni dans sa résolution. » (*L'action*, 1893, Paris, PUF, p. 467). Lavelle, dans son ouvrage *De l'acte*, montrera aussi en quoi l'expérience de l'acte qui nous fait être ne peut être comprise comme expérience d'un objet, mais qu'elle doit reconduire à la totalité.

[334] H, 119.

[335] Nous reprenons à dessein l'expression de Bachelard dans *La formation de l'esprit scientifique*, pour insister plus sur la manière dont l'entendement fige les déterminations dynamiques du réel que sur l'illusion de la profondeur.

Le réalisme est donc une tendance avec laquelle il faut rompre : « Le substrat passif des phénomènes n'est qu'une abstraction réalisée par l'imagination, et il n'y a de réalité véritable que dans l'activité interne de l'Esprit » (PC, 427). En plus de faire croire à l'être comme chose, le réalisme dépossède l'esprit de son activité, puisqu'il en fait une entité morte. L'être est donc activité, il se déploie de lui-même en produisant des étants qui restent en relation avec celui-ci. Comment appréhender alors la force qui traverse le réel et qui le fait être en lui donnant une consistance ontologique ? De quelle manière peut-on saisir le réel comme se faisant, en un processus qui semble n'avoir pas de fin ? Quel est, enfin, l'acte intellectuel qui peut, sans tomber dans le néant, saisir une force qui n'est ni une chose, ni une forme ou une essence ? Il s'agit d'abord de définir les modalités de l'expérience interne par laquelle l'étant peut réfléchir en lui-même ce dynamisme créateur, sans pour autant tomber dans le constat d'une différence insurmontable entre l'être et l'étant. L'erreur constante de la philosophie sur ce point, est de s'être toujours attachée « aux objets de la pensée plutôt qu'à la pensée elle-même » (PVC, 342). Comment s'attacher cependant à ce qui ne semble pouvoir être contenu ?

Une dernière difficulté se présente dans la constitution de l'exigence intuitive. En effet, les hésitations terminologiques de Ravaisson en font un mode du penser difficile à appréhender : il y a une variation du lexique employé pour désigner une telle opération, qui est nommée « intuition », « aperception », ou encore « sentiment ». L'objet de cette opération est appelé à son tour « absolu », « principe », « essence », « être ». Corrélativement, un problème se pose quant à la *double direction de l'intuition*. Dans le *De l'habitude*, Ravaisson réserve le terme d'« intuition confuse » (H, 72) à la « pensée irréfléchie » (H, 119), c'est-à-dire qui se trouve *en-deçà* des conditions de représentations de l'entendement. L'exercice *supérieur* de la pensée, est nommé « l'aperception simple, unité, identité divine de la pensée et de l'être» (H, 148), et excède l'entendement. A l'intuition obscure de l'être répond, par excès, « l'Intuition claire », ou « l'Intuition sublucide » (Dopp, 373). Cette ambiguïté se retrouvait déjà dans le commentaire de la *Métaphysique* quant à l'objet de l'intuition : partant de ce que seul l'être individuel peut être dit « exister », Ravaisson écrit ainsi que « l'individu [est] objet de l'expérience, ou de l'intuition » (E, 278)[336]. Quel est le sens de l'intuition, si elle peut ainsi varier, non seulement quant à son mode d'exercice, mais aussi quant à son objet ? Quelle portée lui donner, si elle permet de coïncider avec le minimum d'être, comme avec son maximum ? La sortie de la représentation peut-elle s'effectuer indifféremment par défaut

[336] Il faut supposer que Ravaisson s'appuie ici sur les textes aristotéliciens qui reconnaissent une connaissance intuitive de la substance comme individu, tel que *Métaphysique*, Z, 15.

ou par excès ? S'agit-il alors de reconduire la pensée à l'immanence de la vie[337], ou d'affirmer sa transcendance à l'égard du donné spatio-temporel ?

La sortie de la représentation

L'erreur des modernes, en partie de Kant et de de Renouvier, consiste à affirmer comme impossible la connaissance de l'absolu pour y substituer l'examen des relations, et notamment celle de cause à effet. Aussi, pour le second, qui est « ennemi de tout absolu » (R, 159), la philosophie est un « phénoménisme » ou « représentationisme » (R, 162) qui est subordonné aux conditions subjectives de l'apparaître. Tenir la finitude de l'esprit pour constitutive de celui-ci revient à adhérer au scepticisme. Le *Rapport sur le prix Victor Cousin*, qui devait initialement être un compte-rendu portant sur des travaux consacrés au scepticisme dans l'antiquité, assimile Kant au renouveau de celui-ci. En substituant à l'appréhension de l'être un examen des conditions transcendantales du connaître, Kant

> niait en même temps qu'il y eut en cette action [celle de la pensée] une unité réelle et substantielle : ce n'était qu'une forme de plus enserrant d'autres formes. Un nouveau scepticisme venait ainsi réduire ce que nous pouvons savoir, non plus à de simples sensations, mais à des combinaisons d'imaginations. La nature, l'âme, Dieu se résolvaient en une pure fantasmagorie[338].

L'interprétation ravaissonienne de Kant en fait à la fois un sceptique et un idéaliste, mais c'est *de* son idéalisme même que dérive ce scepticisme. On peut toutefois reprocher à Ravaisson une lecture partiale, voire partielle, de la *Critique de la raison pure*[339] : l'effort de Kant n'est-il pas, de manière négative, de montrer que l'absolu ne peut être dérivé des conditions d'une expérience *possible* ? Kant ne met-il pas en garde contre la détermination de celui-ci comme *inconditionné*, c'est-à-dire comme déduit d'une problématique d'ordre causal ? En effet, si la métaphysique est condamnée comme science, c'est-à-dire comme soumise au schématisme des catégories, il n'en reste pas moins

[337] L'œuvre de Michel Henry développe cet aspect en recherchant l'épreuve d'une passivité originaire, dans laquelle le sujet n'est plus séparé de lui-même.
[338] RPVC, 342.
[339] Ravaisson comprend de manière erronée le kantisme sur la question de l'idéalisme, qu'il ne distingue pas de l'idéalisme transcendantal de ce dernier – soit d'un idéalisme qui critique la substantialité des idées. Opposant l'unité substantielle à l'unité factice de l'entendement, il écrit : « Telle est l'unité profonde qui a échappé à Kant, et où se rencontre la réalité que nie ce qu'il nomme son idéalisme » (PVC, 343). Or, il y a bien au moins deux critiques centrales de l'idéalisme dans la *Critique de la raison pure* : la « réfutation de l'idéalisme » dans les « Postulats de la pensée empirique », et la critique des idées platoniciennes dans la « Dialectique transcendantale ».

qu'elle conserve sa fonction à titre de disposition naturelle[340]. La critique ravaissonienne porte en particulier sur l'esthétique transcendantale ainsi que sur l'analytique transcendantale, c'est-à-dire sur les conditions même de ce qui est nommé « expérience » par Kant. En effet, Ravaisson refuse de ne rien connaître « qu'au moyen d'intuitions a priori de l'espace et du temps » (RPVC, 342). Ainsi, il faut distinguer deux modalités de l'expérience : une « expérience inférieure, relative aux phénomènes » (RPVC, 357), et « une expérience d'ordre supérieur relative aux substances, ou choses intelligibles » (RPVC, 357). L'intuition est cette expérience d'ordre supérieur, qui est ici supérieure en termes de *degrés* : en effet, la puissance de l'esprit est relative à l'effort de conversion dont il est capable, et il est capable d'intuition dans la mesure où il peut ressaisir la simplicité de l'être qui précède toute décomposition.

L'inversion de la pente de l'entendement doit alors amener à s'affranchir du problème strictement logique qui concerne la détermination des prémisses dans un raisonnement :

> les jugements où chaque science a son principe remontent tous pareillement à quelque vue ou intuition primordiale qu'a l'esprit de sa nature, et où sont conciliés les contraires que l'abstraction sépare ensuite comme absolument incompatibles, mais que montre partout plus ou moins étroitement unis cette image de l'âme qu'on nomme la nature[341].

Ravaisson rend possible le retour à « l'intuition primordiale qu'a l'esprit de sa nature » en vertu d'une continuité entre les différents degrés d'être, et donc de pensée. La « remontée » de l'esprit réfléchissant à sa source s'opère au travers d'une simplification qui passe d'abord par l'épreuve de la différence. Ce texte suggère un passage de la nature à l'âme, puis de l'âme à la science, et enfin, de la science à l'intuition. A chaque moment, la transition qualitative d'un état à un autre est possible, en vertu d'une intégration de chaque partie dans le tout. La médiation critique de l'entendement peut seule rompre cette progression, en vertu de sa puissance d'abstraction. La difficulté vient cependant de la détermination précise du sujet qui opère cette remontée : Ravaisson semble abandonner ce mouvement à une tendance interne dont la modalité reste en suspens. Faut-il confier cet acte interne à la nature, ou au temps ? Pourquoi cette tendance irait-elle à l'intuition, puisqu'elle semble se développer favorablement dans l'abstraction ? La foi accordée à l'esprit prend alors la forme d'une espérance :

---

[340] *Critique de la raison pure, op. cit*., p. 773-774 : « cette espèce de connaissance peut en un certain sens aussi être regardée comme donnée, et la métaphysique est réelle, sans doute pas comme science, mais bien comme disposition naturelle (*metaphysica naturalis*). ». Voir sur ce point Léo Freuler, *L'origine et la fonction de la metaphysica naturalis chez Kant*, Revue de métaphysique et de morale, juillet-septembre 1991, p. 371-394.

[341] RPVC, 351.

> Il y a un foyer aussi, il y a un soleil du monde intellectuel et moral. Quelque nouveau Kepler, quelque nouveau Newton, en rendront manifeste un jour et la réalité et la puissance. Nous le sentons déjà, si nous n'en pouvons donner encore la claire démonstration[342].

La remontée vers l'intuition est donc le résultat d'une « attraction » naturelle de l'esprit vers son principe. Ravaisson reprend ici le thème classique de la révolution philosophique calquée sur la révolution scientifique, et qu'on trouvait chez Hume, ou chez Kant[343]. Seulement, cette révolution n'est pas encore accomplie : elle reste une promesse – tout comme le projet de la *Métaphysique* aristotélicienne. Le principe de continuité de l'histoire de la philosophe ne peut en effet admettre la possibilité d'une *révolution*, seulement celle d'une *évolution*. Mais en refusant la structure discontinuiste de cette histoire, Ravaisson ne renvoie-t-il pas à un horizon incertain l'avènement d'une intuition de l'être ?

En dépit de cette difficulté, Ravaisson considère qu'il n'y a aucune légitimité à poser l'expérience supérieure, ainsi que l'objet de cette expérience, comme extérieurs à nous. C'est le sens même de l'intuition qui doit être corrigé. En effet, si l'on suit Kant, ce renversement est impossible, puisque : « toute notre intuition n'est rien d'autre que la représentation du phénomène.[344] ». Ainsi, l'intuition est subordonnée à une détermination régionale de l'être[345], et le sens de l'étant relatif à l'intuition est déjà déterminé par le sens même de l'objet dont il y a une intuition possible[346]. Kant absolutise la représentation en ne concevant pas d'autre expérience que spatio-temporelle :

> Ainsi, la cause n'est que l'expression du rapport des phénomènes entre eux, dans le temps ; la substance, l'expression de leur rapport avec le temps, avec la durée elle-même. – La cause est la représentation de l'ordre du temps ; la substance, la représentation de sa quantité ; ce ne sont que des figures (ou schèmes) des règles nécessaires de l'expérience[347].

Dans la philosophie kantienne, le temps n'est pas un processus créateur, mais « le lieu individuel dans lequel nous plaçons nécessairement tous les faits. C'est une *intuition* ou une *imagination a priori*» (PC, 411). Ravaisson insiste sur le rôle de l'imagination, comme sur celui de la figuration au cœur du projet kantien : imaginer ou figurer, c'est chercher à se représenter l'être dans les limites de

[342] R, 268.
[343] Via les personnages de Newton pour le premier, et de Copernic pour le second.
[344] *Critique de la raison pure, op. cit.,* p. 801.
[345] *Critique de la raison pure, op. cit.,*, p. 810 : « ce mode d'intuition ne cesse pas d'appartenir à la sensibilité, parce qu'il est dérivé (*intuitus derivatus*), et que par conséquent il n'est pas intuition intellectuelle. »
[346] Voir en particulier Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 86.
[347] PC, 411.

l'espace et du temps. La représentation décompose alors le réel en une succession d'états obéissant à une individuation spatio-temporelle. Mais par-là même, elle détruit le lien qui les unit, en pulvérisant l'unité de l'esprit et de la nature. De même, la cause n'est qu'un rapport, alors qu'elle devrait être considérée comme relation d'enveloppement, en vertu de la finalité universelle. L'expérience kantienne n'est qu'un fantasme d'expérience : ses conditions répondent à des règles qui manquent l'élucidation de leur provenance. D'abord, elle cherche à assurer le lien entre des représentations qu'elle pose comme étant séparées les unes des autres. Ensuite, elle cherche à sauver la décomposition du réel en en cherchant l'unité dans la « substance ». Ainsi, elle cherche une solution à un problème qu'elle produit elle-même, ce qui l'amène à constater sa propre impuissance. En ce sens, « La réalité de l'intelligible s'évanouit, elle se dissipe en une illusion » (PC, 412) : on entre alors dans la dialectique transcendantale[348], laquelle absolutise les oppositions de l'entendement.

L'intuition se distingue de la simple conscience de soi comme de la représentation, qui cherchent à s'emparer du soi et retombent dans l'écueil de l'image inadéquate. Elle se distingue également de la réflexion, ou de l'analyse décomposant l'être selon la multiplicité. Le sujet ne peut pas non plus se définir dans fonction transcendantale d'unification formelle du donné. Si l'intuition consiste à saisir en soi la prévenance de l'esprit, ne faut-il pas la définir comme expérience à la fois *intérieure* et *simple* ? Ravaisson se rapporte à Leibniz et à Biran pour fonder la réalité de cette expérience, lorsqu'il écrit que : « l'esprit trouve dans l'aperception qu'il a de sa propre opération une unité indivisible, et en cette unité la véritable réalité » (RPVC, 342). Ainsi, l'intuition saisit l'absolu comme unité produisant le multiple. Mais si l'aperception est saisie intuitive d'une telle unité, et que la réalité véritable consiste dans l'activité de l'esprit, comment concevoir l'unité dynamique qui est la force produisant la réalité ? Cette unité ne peut être l'Un des néoplatoniciens, ou l'abandon extatique des mystiques : penser l'unité sans ses relations, c'est se condamner à ne plus rien penser du tout. Si l'intuition saisit l'Un, n'est-ce pas la vacuité même d'une substance sans prédicats qu'elle cherche à embrasser ?

Les idoles de la pensée et le dilemme de la métaphysique

Puisque la pensée totale se caractérise par son activité, ni le premier moteur aristotélicien, ni l'Un ne peuvent être objets d'intuition. Le contact avec l'être doit se définir par l'appréhension de son

[348] Ces restrictions sont toutefois valides concernant le Kant des deux premières critiques. Dans la *Critique de la faculté de juger* s'ouvre une autre voie, qui rend possible une intuition intellectuelle au sein même de la finitude de la pensée. Voir sur ce point Xavier Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, chap. 1. Ravaisson ne semble pas avoir une connaissance de première main de la *Critique de la faculté de juger*, puisque c'est toujours le Kant des conditions finies de la pensée qui est évoqué dans ses ouvrages.

déploiement, *lequel ne peut être saisi au travers de l'espace comme du temps*[349]. L'intuition peut-elle même avoir un « objet », ce qui supposerait une forme de fixité de celui-ci ? Que nous laisse alors entrevoir l'antiréalisme ravaissonien, si ce n'est le pur devenir sans substance, ou la pure activité sans la limitation de la forme ? On pourrait retourner le raisonnement que Ravaisson oppose à Renouvier, qui affirmait que :

> Des choses existant en elles-mêmes, hors des relations que nos sens nous font connaître, des substances telles que les conçoivent ou croient les concevoir la plupart des métaphysiciens, telles qu'ils imaginent Dieu et les âmes, ne sont que de vaines idoles, et la métaphysique n'est qu'« idololologie »[350].

Ravaisson n'aurait-il pas dû prendre plus au sérieux cette destruction des « idoles métaphysiques », et examiner plus précisément cette possibilité ? La négation de l'être comme substrat n'y conduit-elle pas ? Ravaisson ne cesse en effet de dénoncer la pensée qui prend pour l'être l'image de celui-ci, et le fige en une détermination immobile. Il critiquait ainsi déjà « l'idole de la matière inerte » (PC, 427) qui résulte d'une confusion entre extériorité et intériorité. En outre, sa critique de l'idéalisme manifeste le même refus de réifier la pensée en la décomposant en idées. Matière et idée sont les deux idoles auxquelles Ravaisson refuse d'accorder la substantialité, puisqu'elles ne peuvent exister de manière autonome. Il faut alors comprendre l'idole selon son sens d'*eidolon* : la pensée se produit comme image d'elle-même, et s'affaiblit lorsqu'elle confond son être avec celle-ci. Un des destins de la pensée consiste donc à fabriquer des idoles, puisque cette pente de l'entendement lui est consubstantielle. Mais il ne s'agit là que *d'une des directions possibles de la pensée*. En ce sens, le progrès de la pensée consiste à se débarrasser des idoles qu'elle produit :

> La religion, devenue idolâtrie, est remplacée par la métaphysique. Contre celle-ci, devenue une idolâtrie d'idées générales et de mots, s'élève un réalisme ou positivisme matérialiste qui supprime tout indivisible, donc toute cause, et ne veut connaître que des suites de phénomènes. A raison contre un idéalisme abstrait, tort contre une Théologie positive, spiritualiste[351].

Dans ce fragment, on ne sait s'il s'agit d'une progression chronologique, ou de la loi de développement de l'esprit s'incarnant en des figures successives. Si la religion, puis la métaphysique sont *devenues* idolâtrie, à quelle époque remonte cette erreur ? Ravaisson ne donne aucun ancrage historique à cet évènement, il ne fait qu'en relever l'apparition. La constitution des idoles n'est donc

[349] Et même d'un temps non spatialisé qu'on peut nommer « durée ». On voit nettement sur ce point quel sera l'usage que Bergson fera de cette possibilité, refusée par Ravaisson.
[350] R, 78.
[351] RM, 265.

pas le propre d'un courant doctrinal spécifique : elle est une tendance de la pensée, que celle-ci se constitue comme matérialisme, idéalisme, religion ou même métaphysique. Chaque région eidétique de la pensée possède ainsi, en elle, une tendance propre à l'idolâtrie. Quelles sont alors les idoles de la métaphysique ? Et faut-il abandonner la métaphysique, si celle-ci procède également d'une idolâtrie ?

A la métaphysique semble revenir l'idolâtrie propre au langage[352] : les mots véhiculent l'illusion de la stabilité et de l'identité à soi. Surtout, ils recouvrent la dynamique aitiologique de l'être :

> Les mots, plus généralement les signes, ne sont pas les expressions directes des qualités. Ils ne servent qu'à nous faire souvenir des perceptions immédiates ou intuitions que nous avons eues ; en même temps ils ont l'inconvénient que l'entendement s'y attache comme à des objets d'intuition et en fait par abstraction des idoles qui lui cachent les véritables causes[353].

La question du langage est très peu abordée par Ravaisson ; mais dans ce fragment, les mots sont désignés comme des « signes[354] » indiquant de manière médiate les « qualités ». Ces signes sont les leurres responsables d'une « fausse reconnaissance » de l'être : ils ne sont en réalité que des instruments au service de facultés inférieures. Le contact immédiat avec l'être, s'il est premier sous la forme de la perception ou de l'intuition, semble se retirer dans le passé aussitôt après avoir été éprouvé. C'est de cet écart entre la pensée et l'être que naissent la mémoire et le langage, qui tentent de *retenir* l'intuition première. La pensée qui fait de l'intuition son but n'est-elle pas alors une pensée nostalgique de son origine, tentant de surmonter un écart qu'elle sait irrémédiable ? Il faut toutefois reconnaître que selon Ravaisson, c'est bien parce que l'intuition subsiste à titre de disposition qu'elle pourra advenir à nouveau. Ainsi, l'écart se faisant signe reste second vis-à-vis de la coïncidence originaire de l'être et de la pensée, celle-ci demeurant première à titre de possibilité transcendantale.

La critique du langage semble en outre emprunter à Berkeley, au sens où il est considéré comme abstrayant la multiplicité concrète des perceptions[355]. Le langage opère ainsi une double réduction : d'une part, il homogénéise ce qui est par nature divers en donnant un nom, et, d'autre part, il évide le contenu de l'intuition en y substituant la généralité du concept. Ainsi, les « qualités » singularisant

[352] Qui rappelle sur ce point la critique des « idoles de la place publique » dénoncées par Bacon dans le *Novum Organum*, Paris, PUF, I, 43, p. 59-60.
[353] Dopp, 384. La datation de ce fragment est incertaine, mais il est vraisemblablement écrit, selon Dopp, après 1875.
[354] Il faut certainement y voir le double héritage de Condillac et de Maine de Biran.
[355] Voir par exemple *Principes de la connaissance humaine*, trad. D. Berlioz, Paris, GF, 1991, p. 56. Sur le rapport à Berkeley concernant la question optique et esthétique, voir supra., IV, 1.

les êtres se perdent, puisque le langage est par essence mathématique[356] : « Le langage extrait, numérote, calcule, et ne compte pour rien ce qui ne se nombre pas, ce qui ne peut être traduit en quantités distinctes. » (RM, 264). Ce qui échappe au langage est donc un *nescio quid*[357], qui fait la singularité de l'étant. L'opposition de la qualité et de la quantité semble provenir de la philosophie aristotélicienne[358], Ravaisson distinguant ici l'individualité de l'étant de la généralité de l'entendement. En effet, si la qualité permet à l'étant d'exister selon une certaine manière d'être, il faut reconnaître qu'elle joue comme principe d'individuation, plus encore que la différence spécifique. N'est-ce pas alors l'individualité même de l'étant qui est ineffable ? Si le réel se caractérise par une continuité des différentes degrés d'être, ce problème structurel doit alors se retrouver également dans l'absolument simple, point extrême de l'existence.

Mais l'individualité de l'étant ne peut être assimilée à celle du premier principe. La première est locale et ne saurait demeurer, la seconde désigne la manière d'être de la cause de toute chose. L'intuition aurait alors tout autant pour objet le souvenir de l'unité originelle que son potentiel avènement :

> Autrement dit rien n'empêche que la création après avoir passé de l'union à la division (il fallait, dit Aristote, que tout se démembrât), ne passât ensuite de la division à l'union. C'est ce qui arrivera si la nature suit son cours, les forces diverses en lesquelles s'est partagée l'universelle substance, s'acheminent finalement à l'unité, et les créatures se réunissent finalement en Dieu. Alors suivant la prophétie stoïcienne et l'Evangélique, et sans que pour cela les individualités disparaissent, alors tous seront un[359].

La possibilité de l'intuition est donc liée au mouvement même du réel, qui va vers son unification croissante. La science semble en indiquer la voie, puisqu'on peut voir une « préfiguration de cet état dans celui de ces courants ou ondes électriques » (T, 159), ou dans les « rayons de la lumière » (T, 159). L'usage du futur et du conditionnel indiquent bien une possibilité, dont la réalisation, à défaut d'être certaine, est au moins probable. La nature ondulatoire du réel serait donc la preuve du mouvement de dé-finitisation le traversant. L'état à venir serait caractérisé par la pénétrabilité des corps et des consciences, dans lequel chaque étant, bien que maintenu dans son individualité, serait

[356] Ce qui rejoint l'analyse de Berkeley à nouveau. Voir *Ibid.*, p. 57 : « Quand on lit, ou que l'on converse, on se sert, pour une grande part, des noms comme des lettres en algèbre où, bien que chaque lettre marque une quantité particulière, il n'est pourtant pas requis pour procéder correctement, qu'à chaque étape, chaque lettre suggère à notre pensée la quantité particulière qu'elle a pour fonction de représenter. ».

[357] Dopp, 385. On voit ici la tradition esthétique du XVII[e] siècle dans laquelle Ravaisson s'inscrit, ainsi que l'usage que Jankélévitch fera de cette notion.

[358] Voir par exemple *Catégories*, trad. M. Crubellier, C. Dalimier, P. Pellegrin, Paris, GF, 2007, 8, 8b25.

[359] T, 158-159.

capable de se fondre dans le tout. On tiendrait alors les conditions d'une sortie de la représentation comme d'une approbation de la force première, créatrice de tous les étants.

Cependant, une double difficulté se pose. D'une part, la potentialité de cet avènement ne dépend pas que d'un effort intellectuel : il est conditionné par le progrès temporel du monde. N'est-il pas même une pure possibilité, dont on ne peut affirmer la réalité ? Faire dépendre la coïncidence avec l'être d'un incertain avenir revient en effet à reconnaître que l'intuition nous est, pour le moment, inaccessible[360]. Il nous manque donc l'assurance de son existence : l'intuition pourrait n'être qu'un mode de la pensée produit par l'entendement, un fantasme naissant de la finitude cherchant à s'excéder elle-même. D'autre part, l'usage du terme de « Dieu » est ici ambigu : on ne sait pas s'il s'agit de s'accorder avec les « prophéties » pariant sur l'union à venir de la créature avec le créateur, ou si ce terme est la marque de la « Théologie positive, spiritualiste » (RM, 265) censée dépasser le Dieu des religions. Cette théologie spiritualiste serait alors une religion sans idoles, reconnaissant la primauté du tout sur les parties, tant sur le plan ontologique que noétique. Il faudrait la comprendre comme une cosmo-théologie, qui refuse de subordonner le sens de l'être à un étant spécifique. L'intuition, ou du moins la pensée y aspirant tendanciellement, chercherait alors à saisir la totalité unifiée comme un absolu. Cet acte, cependant, ne saurait être une *connaissance* au sens de l'entendement, ce qui reviendrait à subordonner son objet à une ontologie régionale. De l'intuition dépend la possibilité de la métaphysique, comme science universelle et première, bien que sans *objet*.

Ce point introduisant une alternative, il faut reformuler le problème de la métaphysique : si celle-ci dépend de la fabrication des idoles, ne faut-il pas supprimer le concept de substance, « réalité que des philosophes modernes, depuis Berkeley et Hume, se sont accordés à rejeter comme une pure fiction » (T, 157), tout comme celui du moi ? N'est-ce pas mettre fin aux difficultés de la métaphysique liées au problème de l'équivocité du sens de l'être ? Les distinctions de l'être et du phénomène, du moi et du non-moi, de la quantité et de la qualité, ne conduisent-elles pas à la métaphysique de la séparation amplement dénoncée par Ravaisson ? L'histoire de la métaphysique prendrait alors fin dès lors que les antinomies générées par l'entendement disparaîtraient. Sortir de

[360] Lachelier rencontrera la même difficulté lorsqu'il examinera le pari pascalien. Il le traduira sous la forme d'un pari incertain à faire entre la finitude de la conscience et l'infinité de la vie spirituelle : « Il est possible que nos facultés supérieures soient destinées à trouver, dans un autre ordre d'existence, un objet adéquat à elles et qu'elles soient ici-bas dans un état d'attente et d'inutilité provisoire, comme les organes de la respiration pendant la vie intra-utérine. Mail il est possible aussi qu'il ne doive jamais y avoir pour nous, ni bien intelligible, ni intuition intellectuelle » (Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction et autres textes*, « Notes sur le pari de Pascal », Paris, Fayard, 1992, p. 166).

la représentation, n'est-ce pas annoncer le crépuscule des idoles[361] qui avaient entravé la reconnaissance du déploiement infini qui caractérise l'être ? Mais que reste-t-il alors à en dire, une fois que l'on a reconnu la prévenance de son activité ? Ainsi, la spiritualisation de l'être pourrait aboutir à un point où il faudrait affirmer son univocité, tout en risquant la tautologie suggérée par l'équivalence entre « être » et « agir ».

L'intuition est donc menacée par la possibilité de sa propre dissolution, en tant que son objet reste indéfinissable. En sa détermination aristotélicienne, elle reste une « promesse » et une exigence désirée, mais non actualisée. Une autre voie pourrait toutefois s'ouvrir ici, qui consisterait à reconnaître la primauté d'une force dont la nature échappe à la fois au déterminisme et au finalisme[362]. Mais cela reviendrait à définir les conditions d'un ordre dont les modalités hiérarchiques échappent à la finalité, et dont il faudrait référer la possibilité à une instance qui resterait aveugle à son but. Aussi une philosophie du devenir, dans laquelle l'être et le phénomène sont confondus, ne saurait advenir dans la pensée ravaissonienne. Sans principe d'unité et de continuité du réel, nous tomberions dans une forme d'héraclitéisme, et surtout, dans un nécessitarisme absolu. La métaphysique ravaissonienne fait alors face à un problème de taille : l'intuition de l'absolu, comme force dynamique et créatrice n'est pas l'intuition d'un pur devenir chaotique, mais d'un déploiement harmoniquement ordonné de l'être. En effet, si le réel était pur engendrement de lui-même sans aucun dessein, d'où surgirait l'ordre, c'est-à-dire le beau et le bien ? Comment concilier alors l'exigence de finalité avec ce mouvement sans fin, dont le déroulement semble se confondre avec la répétition du même ? En outre, on voit mal comment cette connaissance de l'absolu pourrait se faire de manière immédiate. En effet, la compréhension des raisons harmoniques doit se faire au travers de médiations comme l'histoire, la biologie, ou l'art, qui saisissent dans la finitude du devenir une loi éternelle de l'être. L'écriture du *De l'habitude* peut ainsi être comprise comme une réflexion sur le statut de la médiation : le phénomène de l'habitude montrera comment l'entendement se trouve progressivement gagné, ou *envahi* par l'intuition sans que celle-ci puisse néanmoins s'y accomplir.

---

[361] Nietzsche référait également l'illusion de la substance à une expérience interne. Voir par exemple *Le crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, Paris, GF, 1985, p. 106 : « L'homme a projeté en dehors de lui ses trois ''faits intérieurs'', ce en quoi il croyait fermement, la volonté, l'esprit, le moi, - il déduisit d'abord la notion de l'être de la notion du moi, il a supposé les « choses » comme existantes à son image, selon sa notion du moi en tant que cause. ». Etrangement, Ravaisson ne semble avoir aucune connaissance de l'œuvre de Nietzsche, même de seconde main. Il n'aurait évidemment jamais admis que l'être était le résultat d'une projection du moi, l'idée même d'un « moi » étant le *résultat* de la prévenance de l'être total en soi. D'autre part, la mise en forme du réel n'est jamais référée à une instance vitale, en tant que Nietzsche « dérive ontogénétiquement les formes vitales du travail de la création organique » (Pierre Montebello, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001, p. 47).

[362] C'est en effet la voie suivie par Nietzsche ainsi que par Bergson, sous la forme de la volonté de puissance pour le premier, de la durée pour le second. Voir sur ce point Arnaud François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008, chap. I notamment.

Enfin, supposer une indépendance de l'intuition, n'est-ce pas entrer dans une nouvelle forme de séparation ? Paradoxalement, une telle affirmation serait le résultat d'une pensée d'entendement. Ainsi, poser la stricte alternative d'une intuition qui ne peut être qu'en s'accomplissant immédiatement, ou de son impossibilité si elle est médiate, conduit à en nier la vérité. Le pari de l'intuition doit donc être tenu au prix de ce qui semble une concession – ce que Bergson reconnaîtra également[363]. Si la métaphysique devient elle-même subordonnée à cette alternative, il faut alors risquer d'en affirmer l'impossibilité, étant donné les difficultés soulevées par Ravaisson sur ce point. L'épreuve de la médiation est celle de la différence, bien que cette différence ne soit pas extériorité : elle est au contraire différence intégrée et subordonnée à la simplicité. Si la métaphysique a en effet un « objet simple » (MM, 185), il n'en reste pas moins que cette simplicité enveloppe une multiplicité réelle. Il faudra alors que l'intuition soit un acte simple qui passe par la multiplicité complexe des différents niveaux du moi[364]. Cette simplicité, enfin, désigne l'horizon *immanent* de cette expérience interne. Il ne s'agit pas de sortir de soi par une opération extra-intellectuelle, mais bien plutôt de faire en sorte que l'esprit « descende par la réflexion en sa conscience » (MM, 185)[365].

Le pressentiment de l'être

De l'impossibilité de faire de l'intuition une condition suffisante pour saisir l'absolu, il faut alors passer à sa saisie affective, ou sentimentale. Le décrochage de la problématique noétique s'opère dès lors que l'essence de l'être en tant qu'être ne peut plus être saisie au sein de la pensée *connaissante*. Le savoir intuitif de soi, s'il définit l'absolu, est en effet enfermé en lui-même en vertu de l'identité du sujet et de l'objet de cette connaissance, n'appelant alors aucun progrès. Ainsi, le progrès spirituel à venir ne se fera pas par le connaître, mais plutôt par « le développement de la volonté, du sentiment, de l'amour. Le cœur en serait fortifié plus que l'esprit » (T, 159), ce qui permet à Ravaisson d'affirmer que « La vraie métaphysique n'est donc pas le privilège des doctes » (MM, 186). Il s'agit alors de déterminer les modalités d'une appréhension de l'être qui ne s'appuie pas sur un savoir relatif à l'entendement. Que sent, ou pressent, le sentiment, si ce n'est un objet appréhendable par l'entendement ? Il s'agit d'opérer une double distinction, si l'on veut comprendre la nature du sentiment de la causalité spirituelle : d'une part, il ne peut être une « sensation », ce qui

[363] Si d'un côté, la métaphysique est « expérience intégrale », elle doit aussi passer par « une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles » (*La pensée et le mouvant*, *op. cit*., p. 226). La temporalité de la fréquentation de l'entendement n'indique-t-elle pas que l'expérience de la durée suppose celle du temps, au moins à titre de propédeutique ?

[364] C'est une voie également suggérée par Bergson, qui indique la possibilité d'une pluralisation de la durée : voir *Ibid*., p. 210.

[365] L'intuition sera de manière similaire chez Bergson un acte de « descente » : « Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. » (*Ibid.*, p. 137).

reviendrait à nier sa spécificité et à retomber dans le matérialisme. D'autre part, il ne peut être réduit à un contenu psychologique empirique quelconque provenant de l'expérience. Ainsi, il faut tenir cette faculté pour « la sensibilité supérieure placée par Pascal dans ce qu'il appelle le cœur, faculté d'un ordre plus élevé encore et pour ainsi dire d'une spiritualité plus haute que celle même de la raison[366] ». Si le cœur sent, ou plutôt pressent l'être, il faut dire alors qu'il constitue une faculté qui échappe au caractère extatique de la représentation. Sentir grâce au cœur revient à saisir le mouvement par lequel le réel se fait, en indiquant simultanément l'origine et la destination de ce mouvement. La sortie de la représentation, et l'abolition du réalisme substantialiste sont donc accomplis par l'exercice de cette faculté supérieure.

Puisque « la pensée, proprement dite, s'exerce sans organes » (RPVC, 342), il faut considérer que le cœur est une réponse au problème de savoir comment une modalité non finie de l'esprit peut nous faire atteindre l'être. L'entendement nous condamnait à penser le *nescio quid* de manière négative, en le faisant apparaître comme un problème. Or, le rôle du cœur va être de dépasser les limites de la représentation et de suppléer à la théologie négative de l'être. Du cœur seulement proviendra le consentement au mouvement du réel, sans les entraves de la finitude. Pascal écrivait ainsi : « Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur, et ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir[367] ». Ce à quoi Ravaisson répond: « Pascal : tout figure, sauf l'Amour » (Dopp, 383). Ravaisson s'inscrit dans une certaine tradition chrétienne[368], qui accorde une importance décisive au cœur, afin de résoudre les apories léguées par la *Métaphysique* d'Aristote. De manière symétrique à Pascal, l'effort de conversion spiritualiste suppose de se défaire de tout désir de figuration. Si l'être est en effet par nature excessif, ne faut-il pas renoncer à l'enserrer dans les limites de la connaissance, ainsi que dans celles du langage ? Définir l'organe central de la pensée par le cœur permet alors à Ravaisson de développer une philosophie dont le paradigme est le *contact* plutôt que la vision extatique[369].

La période qui suit la rédaction des deux premiers volumes de l'*Essai* et du *De l'habitude* constitue le premier moment de cette réflexion. D'une part, la poursuite de la critique « d'un principe supérieur d'attraction tout en acte » (E, III, 54) dans les ébauches du Tome III de l'*Essai*[370], et, d'autre part,

[366] Page VI de la préface à *La morale du cœur : études d'âmes modernes* de Jules Angot des Rotours, Paris, Perrin, 1893.
[367] Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, 975, p. 635.
[368] Voir par exemple les analyses d'Etienne Gilson qui voit dans Saint Bernard et Guillaume de Saint Thierry les fondateurs d'une « science de l'amour chrétien » (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2017, chap. XIV, p. 266).
[369] Sur cette question, voir Claire Marin, « L'œil et la main : la "métaphysique du toucher" dans la philosophie française, de Ravaisson à Derrida », in *Les études philosophiques*, 2003/1, p. 99-112.
[370] Que l'on peut rattacher aux années 1840-1850 selon Charles Devivaise : E, III, 27.

l'article *Philosophie contemporaine*, manifestent le désir de saisir « un fonds plus reculé » (PC, 425), qui précède et rend possible le champ de la conscience et de l'entendement. Ravaisson, tirant parti des analyses du *De l'habitude*, a donc poursuivi la recherche de ce qui se trouve en-deçà des conditions de la représentation. Cette réflexion semble enfin s'achever dans le travail spécifiquement consacré à Pascal, en 1887. C'est sur ce point que s'articule la question de la prévenance de la totalité, qui nécessite de penser le lien qui, de droit, relie l'étant à son principe. La primauté du cœur sur l'esprit s'affirme en effet d'abord en ce que le fond de l'être est volonté plus qu'intelligence, et amour plus que volonté. Ne faut-il pas alors reconnaître la primauté du sentir sur le connaître ? N'a-t-on pas affaire à une autre forme de connaissance intérieure, qui ne peut être schématisée, ou obéir aux règles d'une connaissance *possible* ? Il faut en effet insister sur le mouvement de dépossession qui provoque la *croyance* à la transcendance de l'être : ce que l'esprit « conçoit au-dessus et au-delà de la nature, c'est ce qu'il voit en lui, et ce qu'il voit, c'est ce qui est en lui-même » (PC, 427). La légitimité de l'expérience interne se trouve donc destituée lorsque ses données sont projetées en dehors de soi. L'être en tant qu'être ne peut donc reposer en un étant transcendant nommé « Dieu » : il faut avant tout le chercher en soi, en ce qu'il y a de plus intime en nous. Mais il ne s'agit pas non plus de penser le sens de l'être à partir de l'étant qu'est l'homme : il s'agit bien de retrouver, dans cette expérience primitive de soi, la totalité prévenante. La métaphysique doit alors être comprise à partir du désir plus qu'à partir de l'intellect, qui ne nous offre que des images figées et nécessairement inadéquates de l'être. Nous verrons ainsi 1/ comment le cœur doit se comprendre en relation avec l'amour comme premier principe 2/ la manière dont l'amour prévenant s'éprouve au sein d'une expérience interne 3/ comment cette question se formule par l'opposition entre Descartes et Pascal.

1/ Le cœur a pour objet non pas un savoir, mais une chose aimée : la relation entre ces deux termes peut alors être pensée dans un rapport d'enveloppement, sans aucune transcendance. En outre, l'usage du terme d' « amour » est la contrepartie nécessaire à une doctrine intellectualiste de l'être qui chercherait à lui assigner une essence. Comment se manifeste le refus ravaissonien de faire de l'être un objet connu ? Dans le *Rapport sur les bibliothèques de l'Ouest* qu'il adresse en 1841 au ministère de l'instruction publique, Ravaisson choisit de publier en particulier une homélie de Jean Scot Erigène sur l'évangile de Saint Jean. Il retient en particulier l'exigence de « *déification* par l'esprit et par l'amour[371] », ainsi que l'idée d'une collaboration nécessaire entre foi et savoir. L'apport de la

[371] Cité par Dopp, 286.

théologie chrétienne va consister en ce que l'amour devient la force qui préside à la création, et qui maintient les étants dans l'être[372]. C'est ce qui est sensible dans une lettre à Hector Poret de 1842 :

> L'idée générale qui me guide et que je crois voir justifiée par la marche de l'histoire, c'est la nécessité d'asseoir la connaissance *spéculative* sur la conscience *pratique*, la théorie sur la puissance *active* qui est notre essence même ; *les grandes pensées viennent du cœur*, c'est la devise de cette philosophie. Et le fond du cœur, c'est (comme Malebranche aussi l'avait vu) *l'amour* dont la source éternelle est Dieu. La volonté est l'expression de la personne humaine ; l'amour en est le sens. Les théologiens disent qu'il faut joindre l'*ardeur* avec la *lumière* ; c'est à cela aussi que revient [ce] que je pense, et de plus que c'est cette ardeur, l'âme, qui produit en nous la vraie lumière de la connaissance[373].

La découverte de ces textes va introduire Ravaisson à la théologie chrétienne, ainsi qu'aux idées des pères de l'Eglise. Ecrire que « les grandes pensées viennent du cœur » revient à s'inscrire dans la tradition néotestamentaire, en faisant en particulier référence aux évangiles[374]. La leçon du Christ n'est-elle pas en effet que la loi ne peut s'incarner en un discours figé, comme en aucune chose matérielle ? Pour autant, Ravaisson tire des leçons strictement philosophiques de cet enseignement. Ainsi, l'histoire dévoile la substitution progressive de l'amour divin au premier moteur aristotélicien. Ce qui se joue au sein de cette substitution est la possibilité d'une réunification de ce qui avait été tenu pour séparé par l'entendement. En effet, la métaphysique aristotélicienne imposait une insurmontable distance entre l'acte pur et les étants naturels, en niant toute surabondance du principe. Quelle était alors l'erreur d'Aristote ? Non pas d'avoir aperçu la cause finale qui meut le créé, puisque le premier principe « n'est pas pour lui un lointain objet de désir, mais un objet aimé » (E, 395). Son erreur est d'avoir compris l'activité du premier moteur au travers du schème noétique de la pensée de la pensée, conduisant ainsi à faire que « Dieu demeure tout en lui-même » (E, 402).

---

[372] Ravaisson s'inscrit sur ce point dans la tradition qui fait de la relation désirante à l'être le moyen privilégié de réaliser l'exigence métaphysique. Il est très difficile de se faire une idée précise des lectures de Ravaisson sur la philosophie médiévale, bien que Dopp donne des indications précieuses sur ce point. Ravaisson pourrait avoir connu, par exemple, les écrits de Guillaume de Saint Thierry, ou du moins son opposition avec Abélard, dont Cousin a publié certains écrits en 1836. D'autre part, la lecture de la bible au travers des pères grecs de l'Eglise est attestée par C. Devivaise, dans l'édition des fragments du tome III de l'*Essai*. Il est possible que cette lecture ait influencé Ravaisson dans le sens d'une critique de la « scolastique ». Enfin, il est possible que Ravaisson connaisse les écrits de Marsile Ficin, notamment le commentaire sur le *Banquet*, qui opère une synthèse de l'*Eros* platonicien et de l'amour de Dieu au sens chrétien.

[373] Lettre du 13 novembre 1842 à Caylus (citée par Dopp, 298-299). Les termes en italique ont été soulignés par Ravaisson.

[374] Il s'agit en l'occurrence d'une référence à Mat. 15, 19. Sur la tradition des pères de l'Eglise et l'importance du cœur, voir *Diviniser l'homme, la voie des pères de l'Eglise*, choix de textes par Henri-Pierre Rinckel, Paris, Pocket, 2008, p. 71-75.

Aristote n'avait pas élucidé les conditions du passage de l'être en tant qu'être aux étants, c'est-à-dire les conditions d'un « contact » réel entre eux. Or, l'amour est par nature puissance excessive qui ne se réalise qu'en se donnant, ou en se sacrifiant[375]. Pour que l'amour soit principe de mouvement, il faut qu'il soit substantiel, et que son rôle moteur ne soit pas dérivé d'un premier moteur immobile.

Il faut alors inverser la cosmologie aristotélicienne, qui, suspendant tout désir d'être à la pensée de la pensée, commettait une double erreur. En effet, elle conduisait, d'une part, à souscrire à l'indifférence du premier moteur vis-à-vis du créé, en réduisant son action au magnétisme universel. D'autre part, elle plaçait le mobile de toute action dans une pensée supérieure dont la détermination résultait de l'impuissance de notre propre pensée. Mais si l'amour est don et sacrifice, il ne faut toutefois pas le penser comme anéantissement aveugle et étranger à toute fin ordonnée. Ainsi,

> l'essence du premier principe et la source de son être, si l'on peut parler ainsi, se trouve dans le libre mouvement vers le beau et le bien, qu'un poète philosophe des anciens appelait l'amitié, que Socrate, Platon et le christianisme ont appelé l'amour[376]

Platon peut alors être réintégré positivement dans l'histoire de l'être, puisqu'il n'y a pas, dans le platonisme, qu'un idéalisme mortifère : « Chez Platon, deux courants, logique et esthétique. De même chez Socrate (1. οριξεστθαι καθολον; 2. ερωτικα) » (Dopp, 379). Il y a en effet également une pensée de la tendance désirante qui anime l'étant, la philosophie étant elle-même une érotique. L'objet de l'amour, éprouvé par le cœur au travers du sentiment, est donc le « le libre mouvement vers le beau et le bien », c'est-à-dire le devenir traversé par la finalité. Cette solution permet à Ravaisson d'éviter le double écueil du fatalisme et de la liberté absolue du premier principe. En d'autres termes, cette caractérisation du premier principe comme amour lui permet d'éviter la doctrine aristotélicienne de l'acte pur, tout comme celle de la puissance indéterminée de l'Un. Peut-on toutefois penser l'amour de manière univoque ? En effet, pour que l'amour puisse être pensé comme relation simple, il faut le comprendre comme identique en sa source et dans son déploiement au sein de l'étant individuel. Ne faut-il pas admettre une dualité en lui, sans laquelle il ne pourrait pas même être éprouvé ? Quelle forme prendra l'expérience, non pas absolue, mais *de l'absolu* au sein de l'étant naturel ?

[375] Sur la question du sacrifice, voir notamment Andrea BELLANTONE, « Le sacrifice comme horizon de l'être : Ravaisson », in Jean Louis Vieillard Baron (dir.), *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*, Paris, Hermann, 2016, p. 89-103.
[376] RPVC, 357.

Selon Ravaisson, « c'est dans les choses d'ordre esthétique et moral que se montre comme à découvert ce principe universel » (PP, 40). Selon lui, nous pouvons surmonter la décomposition du réel par l'entendement, en saisissant « d'une seule vue » (PP, 40) l'activité du premier principe. Cette appréhension synoptique - *total simul* - du mouvement par lequel le réel se fait suppose de dégager les conditions d'une expérience esthétique et d'une expérience morale, qui se constitueront au travers de l'expérience de la grâce et de la générosité. Le cœur sera ainsi l'instance par laquelle nous recevons et imitons le mouvement d'amour qui préside à la création : aimer consiste à intensifier, en soi, la direction première qui a été donnée à l'être. Ce qui voile la présence de l'amour en nous est « l'esprit géométrique » (PP, 37), lequel substitue à l'unité gracieuse de la multiplicité la rigidité des rapports mathématiques.

En faisant de l'amour la cause première et le principe d'activité de toute chose, Ravaisson déplace le centre de la compréhension de l'être au sein du cœur, ce qui suppose de redéfinir les relations entre les facultés. Comme l'indique la lettre à H. Poret, la « personne » a en propre la volonté comme faculté propre à discerner des objets, par une opération de découpe du réel. Mais si « l'amour en est le sens », en tant qu'explication et direction, ne faut-il pas reconnaître que la volonté est un régime secondaire de l'agir ? Et si l'amour, comme tendance finalisée cherchant le bien, est antérieur à tout acte volontaire, l'autonomie de la volonté n'est-elle pas une illusion ? Ainsi : « La Volonté ne fait que la forme de l'action ; la liberté irréfléchie de 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 » (H, 152). Ce passage peut être compris de deux manières. Soit Ravaisson laisse entendre que la volonté libre est une illusion au nom de la prévenance de l'amour, soit il faut entendre une certaine complémentarité entre ces deux facultés. En effet, si la volonté est du côté de la « forme » de l'action, elle a besoin de l'amour pour lui donner une matière, ou un contenu. Affirmer, comme Kant, que l'entendement est caractérisé par la « spontanéité », c'est absolutiser une faculté *ex nihilo* en gommant ses conditions d'émergence. En ce sens, une action ne « commence » que du point de vue de la volonté, mais du point de vue de l'amour, il faut dire que le motif qui la déclenche a toujours déjà été en nous, comme dans le premier principe. Ainsi, nos facultés sont dans un rapport d'entremêlement, en tant qu'elles dérivent d'une origine unique. C'est ce qui permet à Ravaisson, dans le *De l'habitude*, de dépasser le dilemme de la passivité ou de l'activité de l'esprit.

Il faut cependant souligner un déplacement essentiel entre le *De l'habitude* et les écrits les plus tardifs : l'amour, qui était encore mêlé à la nature, va progressivement devenir le premier principe. En effet, dans la thèse de Ravaisson, l'habitude laissait l'intuition hors du champ de la pensée humaine. Elle semblait alors inaccessible, à la manière du premier moteur aristotélicien. Chronologiquement, dans les œuvres de Ravaisson, tout se passe comme si le cœur envahissait

progressivement le reste des facultés, jusqu'à devenir la faculté centrale qui les ordonne toutes. Ainsi,

> c'est le propre des vérités supérieures, comprendre, désirer et aimer, sont même chose, savoir et vouloir ne font qu'un. Dans la perfection infinie, des termes qui partout ailleurs semblent plus ou moins opposés doivent ainsi se rapprocher et se confondre. Et dans notre condition inférieure, si la faculté de juger ou de décider peut être rapportée à la volonté plus qu'à l'entendement, nous n'en sommes pas réduits pour cela, quand il s'agit d'établir une vérité, et surtout une vérité primordiale, à nous séparer de notre entendement pour faire usage de notre volonté seule et nous créer ainsi, à l'aveugle, une doctrine de caprice[377].

La détermination des vérités premières ne peut se faire qu'au sein d'une unification des facultés, qui passe par leur collaboration. Au-delà de l'opposition entre volonté et entendement, foi et savoir, connaissance et désir, il s'agit de montrer en quoi la vérité est le résultat d'une synthèse des différentes parties de la pensée. Cette synthèse est alors le résultat d'une simplification intérieure, qui saisit « en une seule vue » l'être. Il ne s'agit donc pas de choisir entre volonté et entendement, ou d'exiger le sacrifice d'une de ces deux facultés. Supprimer la première conduit à un intellectualisme rigide et aux déceptions de la théologie négative. Se défaire du second conduit à la constitution de ce que Ravaisson appelle une « doctrine de caprice », dans laquelle nous exigeons que l'appréhension de l'être se règle sur notre volonté.

2/ Comment la prévenance de la totalité peut-elle être reconnue par l'étant ? Comment l'amour, s'il est pur processus de don, peut-il être saisi comme relation, sans admettre une forme de dualisme entre le sujet et l'objet ? N'est-on pas inévitablement amené à entrer dans le champ de la volonté, lorsqu'on se demande quel est *l'objet* que nous aimons ? La puissance de l'amour ne suppose-t-elle pas, pour être éprouvée, une différence interne au sein de l'étant ? A nouveau se pose la question de la possibilité d'une appréhension *directe* de l'être via le sentiment, de la même manière qu'elle se posait pour l'intuition.

La philosophie, si elle est la « science de l'Esprit intérieur dans sa Causalité vivante » (PC, 420) a été mal comprise par Descartes, qui l'a enfermée « dans la sphère mal définie de la pensée » (PC, 420). Descartes, en effet, déterminait le sens de l'être à partir des conditions noétiques de la connaissance claire et distincte, que celui-ci soit appelé « pensée » ou « étendue ». Mais selon Ravaisson, ce mode

[377] RPVC, 359.

de connaissance est erroné en cela qu'il procède d'une méprise sur la nature de la pensée : il faut comprendre l'être à partir de l'« expérience intime de l'activité volontaire » (PC, 420). On retrouve ici la formulation biranienne de l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, laquelle mettait à jour l'effort comme fait primitif du sens intime. Mais Ravaisson opère une descente au sein de l'activité motrice, plus profonde encore que celle que Biran proposait au sein de l'effort. En effet, l'effort enveloppe une dualité contenue dans la relation avec l'extériorité, que Biran posait comme condition d'une distinction entre le moi et le non-moi. Plus qu'un « je sens », le cogito ravaissonien cherche à découvrir l'activité spirituelle en-deçà même de l'activité volontaire, « antérieure à l'effort, qui, réfléchie par la résistance, entre en possession de soi et se pose elle-même dans une action volontaire » (PC, 425). La volonté ne se constitue comme faculté que lorsque la tendance primitive qui anime l'étant rencontre l'entendement. Qu'y a-t-il avant cela ? Il existe un « fond plus reculé » (PC, 425), qui est « le fond de l'éternel amour » (PC, 425). La fin de l'article *Philosophie contemporaine*, en une accélération subite de l'écriture, procède ainsi à une descente dans l'activité élémentaire de l'être. L'amour est manifestation du lien permanent avec celui-ci, au sein d'une tendance sans effort. Il permet ainsi de surmonter l'illusion de la discontinuité entre les étants, mais aussi au sein de l'étant singulier. A ce titre, il est création continue de l'être, au-delà des propriétés extatiques du temps et de l'espace. Ce lien, par lequel l'être individuel s'attache à lui-même, mais aussi au tout, est le résultat d'un « j'aime », plutôt que d'un « je pense » originaire.

Ainsi, le cogito cartésien est limité à cause du primat de la clarté et de la distinction : il laisse de côté la force prévenante de l'amour et l'inconscient qui constituent la majeure partie de notre vie spirituelle. Mais le cogito biranien est tout aussi limité[378] : il reste dépendant de la sphère de la conscience, à cause du rôle attribué à l'effort. L'erreur de Biran est de ne pas avoir régressé en-deçà de l'opposition par laquelle la conscience advient. Reste maintenant à savoir si l'on peut parler de cogito ravaissonien, partant de ce que l'essence de la pensée ne peut pas être reconduite à une chose (une substance au sens réaliste ou idéaliste), et qu'elle ne peut être envisagée sous l'aspect d'une dualité originaire (notamment sous la forme d'un clivage entre intériorité et extériorité). Dans quelle mesure peut-on même encore parler de « sujet » ? L'expérience de soi est simultanément l'expérience du tout, puisque l'amour est la force univoque traversant tous les étants. Comment comprendre alors la nature du sentiment qui découvre l'antériorité de l'amour, s'il n'a pas d'objet ?

[378] Voir Janicaud, 24-25. Le dualisme de Maine de Biran est particulièrement affirmé dans les *Nouveaux essais d'anthropologie* à propos de la troisième vie, puisqu'il maintient la nécessité d'une lutte perpétuelle entre la vie organique et la vie spirituelle. Ainsi, l'instinct animal de l'homme retient toujours « le moi divin qui aspire à ressortir de cette boue et à rompre ses liens » (cité par Henri Gouhier, *Oeuvres choisies, op. cit.*, p. 301). Maine de Biran n'emprunte-t-il pas ces images au dualisme du *Phédon* comme aux gnostiques ?

Ne faut-il pas supposer, au sein de la pensée, une forme d'auto-affection[379] qui est la condition de toute représentation ? En effet, si chaque acte de la pensée doit être reconduit à une force prévenante originaire, ne faut-il pas dire que l'expérience que la pensée fait d'elle-même se définit au sein d'une radicale *intériorité* ? Ravaisson admet en effet l'existence de sensations « pures », exclusivement internes :

> Tant que les organes du tact sont hors de la sphère du mouvement volontaire, la sensation y règne seule. Elle y règne d'abord sous la forme presque exclusive de l'affection, du plaisir ou de la douleur. Le sujet qui l'éprouve s'en distingue à peine. Tout en est concentré en lui-même, et comme dans le fond obscur de son être. Telles sont les affections vagues qui se rapportent aux phénomènes internes de la vie végétale. Telles sont les sensations qui subsistent seules dans les organes mêmes de l'activité volontaire, quand la paralysie a aboli le mouvement[380].

Dans cette première vie, faite d'affections « vagues », l'être agit déjà, bien que cela soit sans mobile. L'exemple de la paralysie montre ainsi que cette action ne cesse pas, même lorsque les organes ne peuvent se rapporter à l'extériorité. L'être agit donc, à tous les niveaux, dans le « fond obscur » de l'étant. Ne faut-il pas dire néanmoins que Ravaisson confond le degré le plus faible de l'existence spirituelle avec la plus haute manière de reconnaître la prévenance du premier principe ? Le refus d'une discontinuité dans l'échelle des êtres n'a-t-il pas pour conséquence de mêler ce qui, par nature, est réellement distinct[381] ? Ravaisson pose donc un problème de taille : il est difficile de distinguer ce qui relève de l'instinct et ce qui se rapporte à l'amour. Il faudra en effet dire que le sentiment, qui « recueille l'impression » (H, 150) du bien et du mal réplique, à un degré plus élevé, le même rapport immédiat que l'étant entretient avec lui-même au sein de la sensation pure. De droit, le végétal *pourrait* éprouver ce sentiment, s'il n'était limité par son enveloppe matérielle. Mais l'immédiation de la pensée et de l'être, pour nous, doit d'abord supporter l'épreuve de l'opposition du moi et du non-moi.

---

[379] Nous empruntons ce concept à Michel Henry, qui fait de la régression en-deçà des conditions de la représentation extatique l'exigence fondamentale de sa phénoménologie. L'attention à l'obscurité nous semble un souci partagé avec Ravaisson, en particulier en ce qui concerne les analyses du cogito cartésien. Henry, tout comme Ravaisson, souligne que la métaphysique occidentale est en grande partie conditionnée par un sens du cogito déterminé comme objectivité. Voir notamment *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 60-61 : « privée de sa dimension d'intériorité radicale, réduite à un voir, à une condition de l'objectivité et de la représentation, constituant bien plutôt cette structure identique à elle, la subjectivité du sujet n'est plus rien d'autre que l'objectivité de l'objet ».

[380] H, 125.

[381] Point qui retient en revanche l'attention de Bergson quant à la bonne méthode à adopter en philosophie. Voir le commentaire de Deleuze à propos des « mixtes mal analysés » dans *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 11-22.

Il ne s'agit pas seulement de dénoncer l'horizon irréalisant de la transcendance contenu dans l'objet du désir. Il faut maintenir comprendre comme cet objet émerge *dans* la conscience, si l'intériorité radicale est première. Pour découvrir que l'amour prévient chaque action particulière, il faut un corps possédant des organes et étant capable de mouvements volontaires. Ravaisson écrit ainsi que pour agir, il faut ainsi qu'« on se complaise par avance et se repose dans l'objet de son désir » (PC, 425), et qu'« on se pressente en lui, que l'on s'y sente, au fond, déjà uni, et qu'on aspire à s'y réunir encore » (PC, 425-426). Ce « pressentiment » désigne la manière dont nous rapportons l'action au but qui en est la cause. Ravaisson utilise ce terme pour désigner l'absence de rapport extatique à celui-ci. L'illusion de la séparation n'advient que lorsque nous détachons l'objet du désir du désir lui-même. Tout se passe alors comme si le désir était l'effort par lequel nous cherchions à rejoindre ce qui avait toujours déjà été présent en nous. Il ne s'agit pas là d'une intellection : les analyses de Ravaisson semblent prendre la pleine mesure de la thèse aristotélicienne du *De l'âme*, selon laquelle l'intellect ne peut être moteur si la faculté désirante ne le précède[382]. La modulation essentielle de la thèse aristotélicienne consiste dans le fait que même le degré le plus bas de l'appétit doit être référé à l'amour. En ce sens, c'est le tout qui aime, en chacun de nos actes de pensée particuliers[383]. L'épreuve de l'amour en soi – qu'il faut distinguer de l'amour de soi - relève donc d'une donation première de l'être, dont nous poursuivons l'effectuation, sans avoir besoin pour cela de *connaître* son origine. Ainsi, l'épreuve motrice au sein du corps est l'expérience de la finalité même, soit d'une continuité réelle entre sujet et objet, ce que les matérialistes rejettent :

> On peut cependant remarquer, ce semble, que si la contraction d'un muscle, la croissance d'un organe, sont des faits d'expérience que les sens attestent, peut-être n'en est-il pas de même de l'appropriation de parties matérielles à une fin. Les sens nous attestent que tels organes prennent telle ou telle forme, telle ou telle situation ; mais que ce soit « pour une fin », c'est un jugement de notre esprit, et ce jugement implique qu'il y a dans le corps un sentiment ou une conception, si obscure qu'on veuille la supposer, d'un but de ses mouvements[384].

Les sens constituent des faits permettant de réfléchir inductivement les phénomènes. Mais percevoir la « contraction », ou la « croissance », procède d'une stabilisation de la puissance qui y concourt. Il faut relever d'autre part l'essentielle contingence qui caractérise les raisonnements fondés sur

[382] Voir notamment *De l'âme*, III, 10.
[383] Michel Henry n'utilise pas le terme d'Esprit, mais celui de Vie pour décrire un processus similaire : « Le Soi singulier que je suis ne s'éprouve lui-même qu'à l'intérieur du mouvement par lequel la Vie se jette en soi et jouit de soi dans le procès éternel de son auto-affection absolue. Le Soi singulier s'auto-affecte, il est l'identité de l'affectant et de l'affecté mais il n'a pas posé lui-même cette identité. » (*C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 136).
[384] R, 142.

l'expérience : prendre « telle ou telle forme », adopter « telle ou telle situation », revient à décrire ce qui, de fait, est advenu sans en donner la raison. L'expérience de la finalité est donc propre à un corps pensant, ou à une pensée incarnée. Sans la « conception » - mais Ravaisson aurait pu dire la pré-conception –, ou le sentiment de la fin à poursuivre, aucun mouvement ne saurait advenir.

L'expérience de la causalité spirituelle est celle d'une *intention* immanente au vouloir, pourtant plus primitive que celui-ci, et qui est sentie plus que connue. Cette expérience ne peut être schématisée, puisqu'elle déborde le cadre de l'entendement. Etant spirituelle, elle n'a pas d'objet assignable : elle est sentie dans l'immanence de l'agir. L'objet du désir est donc un motif immanent à l'âme elle-même. On peut ainsi comprendre son caractère immatériel et téléologique puisque ce qui est contenu dans ce motif est, pour chaque étant, « son bien propre et sa félicité » (PC, 425). Cette expérience est à la fois singulière et universelle : « rien dans la nature ne saurait se comprendre sans le dessein, c'est-à-dire sans la pensée » (R, 142-143). L'expérience de l'activité volontaire, qui relève du corps propre et non de l'extériorité, reconduit alors à ce fond impersonnel qu'est l'amour. Ce qui est éprouvé ne peut être représenté, ou projeté, sinon accidentellement : l'œil ne peut se voir voyant, mais la pensée sent que la vision n'est pas hasardeuse. Seule la volonté peut introduire le problème de l'illusion des causes finales, car elle décompose ce qui est toujours déjà uni. Ainsi, « l'Amour n'est plus comme la Volonté, l'acte abstrait d'un principe qui se résout d'aller à la fin, encore toute idéale, où il doit réaliser ses puissances ; et par conséquent un simple mode d'une substance » (PC, 426). La prévenance de l'esprit se manifeste ainsi en ce que le fait même de désirer, puis de vouloir, est rendu possible par une adhérence primitive à l'être par lequel, et dans lequel, nous agissons. La constitution d'un « objet » comme terme du désir n'est donc que le résultat d'une stabilisation – dont la rapidité dépend en partie de la force de l'habitude - qui prend appui sur une potentialité première.

L'amour est donc le « premier moteur » qui s'incarne dans les étants sous la forme d'un *conatus* finalisé. L'attachement de l'étant à lui-même est simultanément un amour du tout, en tant que celui-ci rend possible celui-là. Mais pour l'étant possédant intelligence et volonté, l'amour prévenant est reconnu par le sentiment qui n'est pas une connaissance immédiate de celui-ci. En effet, l'horizon extatique ouvert par le mouvement volontaire est un moment nécessaire en vue de cette reconnaissance. Mais si le sentiment doit dépasser les insuffisances de l'intuition, n'est-ce pas alors un échec, s'il ne peut nous conduire à une appréhension directe de l'être ? Cet échec, cependant, est nécessaire : sans cette médiation, le sujet s'abolirait lui-même dans la vie impersonnelle de la sensation pure. Le sentiment est donc la réflexion supérieure de l'immédiation première qui relie la pensée à l'être. Il faut alors reconnaître que celui-ci est capable de degrés : si l'on a le « Sentiment

obscur dès l'abord que la grande Force créatrice est l'Amour » (Dopp, 375), l'on peut en revanche en éclaircir la portée par une sorte de *sentiment redoublé*.

3/ La lecture de Pascal et la purification de l'entendement

Pascal est présent dans les écrits de Ravaisson dès le *Rapport*. Dans celui-ci, l'usage de Pascal ne se déploie jamais en un examen précis de sa philosophie : il s'agit avant tout de souligner le rôle du sentiment comme du cœur, souvent de manière très allusive. Cependant, l'opuscule intitulé *La philosophie de Pascal* s'organise essentiellement autour de deux textes plus longuement cités. Il s'agit d'un texte sur le cœur et la raison[385], et d'un texte sur la disproportion de l'homme et de l'infini[386]. Or, il faut tout d'abord remarquer ce que Ravaisson omet : la citation des textes relève d'un découpage et d'un collage qu'on ne peut imputer à des éditions incomplètes des *Pensées*[387]. En ce qui concerne le premier, Ravaisson ne cite pas les premiers principes que Pascal donne pour exemple de choses connues par le cœur, soit « espace, temps, mouvement, nombres ». S'agit-il d'un refus motivé ? Ces objets seraient en effet plutôt considérés par Ravaisson comme appartenant à l'entendement, en tant qu'ils relèvent d'un mode fini du connaître. Cette omission pourrait se comprendre au regard des premières lignes de l'ouvrage de Ravaisson :

> La philosophie a toujours aspiré à pénétrer tout et à tout embrasser. Au lieu de s'en tenir, comme les différentes sciences particulières, au détail de telles ou telles apparences, elle voudrait pour toutes choses aller au fond, parvenir jusque aux causes premières. Non contente des explications desquelles sont susceptibles telles ou telles manières d'être, elle recherche, pour tous les êtres ce qui est leur être même et ce qui en rend raison[388].

La philosophie est considérée ici dans la primauté comme dans l'universalité de son objet, par-delà toute région particulière du savoir. Nous retrouvons ici l'exigence métaphysique dégagée depuis la lecture de la *Métaphysique* aristotélicienne : il s'agit d'envisager une détermination du premier principe de manière à ce que celui-ci soit à la fois simple et total.

Toutefois, l'origine de la pluralisation des régions ontologiques tient à une concurrence des facultés. Ravaisson, à tort, s'appuie sur le *Discours sur les passions de l'amour*, pour retenir la distinction de l'esprit géométrique et de l'esprit de finesse. Du premier « dépendent d'une manière générale les

[385] Pascal, *Œuvres complètes*, *op. cit.,* p. 512.
[386] Pascal, *Œuvres complètes, op. cit.,* p. 527.
[387] Voir sur ce point Jean Mesnard, « Le texte des *Œuvres* de Pascal de 1779 à 1914 », in Denise Leduc-Fayette (éd.), *Pascal au miroir du XIX^e^ siècle*, Paris, MAME, 1993.
[388] PP, 23-24.

sciences » (PP, 42-43), tandis que le second « est, par opposition à l'esprit de raisonnement ou de déduction, une faculté d'appréciation immédiate à laquelle convient tout particulièrement le nom de jugement » (PP, 43). Ravaisson rejoue ainsi, au travers de la lecture de Pascal, la dualité constitutive de l'esprit qui oscille entre médiation du raisonnement et immédiateté de la connaissance des principes. Cependant, ce qui semble installer d'emblée l'étant dans une indépassable dualité ne constitue pas le thème principal de ce texte. Il s'agit de mettre en évidence une différence affectant des modes d'exercice de la pensée, plutôt que de référer cette différence à la nature de l'étant pensant. C'est le sens de la lecture que Ravaisson propose du fragment 199 des *Pensées* :

> Pascal a dit : « Le silence de ces espaces infinis m'effraie. » C'est là le langage de la seule imagination. La pensée, la volonté, ne redoutent pas l'infini. Là seulement elles peuvent déployer tout leur vol, et dans une immensité que remplit la parole divine, il n'y a ni vide ni silence qui puissent les effrayer. L'imagination est sujette à l'appréhension et à l'éblouissement : plus la pensée s'élève, moins elle connaît le vertige. L'indéfini nous épouvante, l'infini nous rassure[389].

La véritable rupture n'est pas tant entre l'entendement et la volonté, qu'elle ne se trouve entre la pensée et l'imagination. Au « langage » de l'imagination, qui mobilise des images, soit des signes indiquant l'être comme quantité, il faut opposer la « parole divine » qui coïncide, pour l'imagination, avec le vide. Mais quel est la nature de ce vide, s'il est inimaginable, c'est-à-dire au-delà de la représentation ? Alors que l'indéfini ouvre l'horizon d'une re-composition sans fin du réel, l'infini renvoie à la plénitude substantielle de l'être. Il faut référer l'horizon extatique de l'image à une « illusion de la pensée, qui lui est naturelle, et qui résulte du besoin qu'elle éprouve, dans la condition où nous sommes, du concours de l'imagination, toute voisine des sens, à laquelle ressortit la quantité » (PP, 27). Ravaisson fond, comme en une seule faculté, les cinq sens, l'imagination, ainsi que l'entendement. N'y a-t-il pas alors une contradiction à affirmer que l'imagination peut se désolidariser de l'entendement, si « rien ne nous est distinctement intelligible que ce que nous pouvons nous figurer dans le champ de l'imagination » (H, 122), ou dans « un espace imaginaire » (H, 123) ? L'imagination pascalienne est, d'autre part, le lieu d'une angoisse existentielle, puisqu'elle est le milieu dans lequel le néant fait irruption. Peut-on alors se délivrer de l'imagination, afin que la pensée comme la volonté puissent « déployer leur vol » ?

Le texte sur Pascal est alors l'occasion d'une distinction entre deux exercices possibles de l'entendement. Ravaisson oppose l'entendement kantien – celui dont il reprenait les conditions d'exercice dans le *De l'habitude* - à l'entendement cartésien, qui, une fois purifié, peut « se dégager

[389] PP, 52.

le plus possible des conditions de l'imagination » (PP, 34). L'illusion naturelle de la pensée dégagée par Ravaisson est donc celle qui anime la *Critique de la raison pure* : la dialectique transcendantale est le résultat d'un entendement qui, soumis au schématisme, se perd dans son désir de figurer l'infigurable. La philosophie critique kantienne est donc mue par le désir de « voir » ou d'« entendre » ce qui, pour ne pas se manifester, n'en existe pas moins[390]. Kant s'est sur ce point mépris sur la nature des mathématiques, qui ne relèvent pas, selon Ravaisson, d'une connaissance procédant par des jugements synthétiques a priori[391]. La raison pour laquelle « la métaphysique lui a semblé impossible » (PP, 28) vient de ce que les excès spéculatifs de la dialectique transcendantale sont ceux de l'entendement lui-même. Kant ne dit-il pas en effet que les idées transcendantales « se rapportent d'une manière nécessaire à tout l'usage de l'entendement[392] » ? N'est-ce pas subordonner la théorie des idées au schématisme, puisque Kant montre que la dialectique transcendantale provient de la raison pure, non de la raison logique ? La métaphysique kantienne se condamne elle-même nécessairement, puisqu'elle prend appui sur les conditions finies de la pensée.

Il faut alors distinguer « l'intellect pur » (PP, 28) de l'entendement soumis à l'imagination. Ravaisson cherche à produire une continuité entre les *Regulae* cartésiennes et les *Pensées* pascaliennes, en mettant en relation le « secret de l'art » (PP, 38) de la méthode et l'esprit de finesse, partant de ce que tous les deux font saisir « d'une seule vue » (PP, 38) le vrai. La production du continu historique comme méthode de lecture conduit alors à gommer les différences entre les deux auteurs, afin de mettre en évidence l'unité de tendance qui les anime, quand bien même celle-ci peut sembler artificielle. Ravaisson laisse par exemple de côté toute la physique mécaniste cartésienne et le dualisme métaphysique qui en procède, tout autant que la critique de la géométrie par Pascal[393]. Cependant, il souligne avec raison la permanence de certains lieux cartésiens dans la philosophie de Pascal[394], qui seront unifiés sous la question de l'origine des règles du jugement. C'est ce qui guide la lecture du fragment 110 :

> si Pascal rapporte au cœur la connaissance des principes en général, c'est que les premiers principes, desquels tout dépend, lui paraissent résider dans ce qui est le

[390] Cette tension dans l'appréhension de l'existant est bien décrite par Etienne Gilson dans *L'être et l'essence, op. cit*., p. 204 : l'idéalisme critique « constitue l'effort le plus consistant qu'aucun philosophe ait jamais poursuivi afin de la [l'existence] neutraliser, sans toutefois la nier. ».

[391] Voir *Critique de la raison pure, op. cit.,* p. 769-770, lorsque Kant explique qu'on « doit aller au-delà de ces concepts, en s'aidant de l'intuition qui correspond à l'un des deux, par exemple ses cinq doigts, ou (comme Segner dans son arithmétique) cinq points, et ainsi ajouter progressivement les unités du nombre cinq donné dans l'intuition au concept du nombre sept. ».

[392] Kant, *Critique de la raison pure, op. cit.,* p. 1036

[393] Voir sur ce point Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 223-224.

[394] *Ibid.*, p. 233-234.

> fond et la substance de ce qu'on nomme le cœur, dans cette énergie primordiale qui est la volonté[395].

Comment établir alors le lien entre l'entendement cartésien purifié de l'imagination, et le rôle du cœur dans la connaissance des premiers principes ? N'y a-t-il pas une opposition directe entre la prééminence que Descartes accorde à l'entendement, et le rôle que Pascal – lu par Ravaisson – donne à la volonté ? Pascal, selon Ravaisson « ajoute à la doctrine cartésienne un trait considérable, lorsque, non content de subordonner l'entendement à la volonté, il rapporte au cœur la connaissance même des premiers principes » (PP, 48). Il faut remarquer que la discussion ne se porte par sur le terrain de la métaphysique spéciale : ce ne sont pas tant les objets de la métaphysique (Dieu, l'âme, le monde) que la collaboration des facultés dans la compréhension des premiers principes qui est abordée. En effet, Pascal n'appartient pas aux « contempteurs de l'intelligence » (PP, 65), de même qu'il n'a pas détruit la philosophie en « immolant la raison à la foi » (PP, 23). Mais le refus de désigner un objet, ou un étant spécifique comme objet de la métaphysique ne rend-il pas le discours ravaissonien incomplet ? Qualifier, d'une part, le premier principe d'« amour », et l'objet de la métaphysique d'« infini », n'est-ce pas laisser trop indéterminée l'exigence de la philosophie ? Qu'est-ce que l'entendement purifié peut alors découvrir, s'il est précédé par la volonté ?

La méthode cartésienne, notamment celle des *Regulae*, permet d'atteindre « la simplicité réelle d'un absolu exempt des restrictions qu'en offrent les relatifs » (PP, 39). Mais cela ne conduit-il pas à dire que philosophie première et mathématiques s'identifient ? Comment comprendre que Ravaisson, reprenant dès l'*Essai* la critique de l'abstraction mathématique par Aristote, reprenne le geste cartésien par lequel la *mathesis univseralis* devient le modèle de toute certitude ? Surtout, en quoi la purification de l'entendement ne conduit-elle pas à l'abstraction, c'est-à-dire à la séparation de ce qui est mêlé dans le réel ? Ravaisson retient plusieurs points de la lecture des *Regulae* : 1/ la subordination des sciences particulières à l'unité de l'esprit humain cherchant la vérité[396], 2/ la théorie de l'intuition comme acte simple de l'esprit saisissant la vérité comme un absolu[397] 3/ la dissociation des deux exercices possibles de l'entendement, dont les *Regulae* développent la possibilité figurative, les *Méditations* la possibilité spéculative[398] 4/ l'appréhension d'un objet qui ne se définit par aucune matière[399] 5/ L'exigence de l'ordre[400] « où l'on voit l'absolu se charger successivement d'accessoires qui en altèrent la pureté » (PP, 38). Cette redéfinition du rôle de

[395] PP, 48.
[396] Règle I.
[397] Règle III, VI.
[398] Règle XII.
[399] Règle IV.
[400] Règle V.

l'entendement provoque une rupture totale avec la philosophie d'Aristote[401], que Ravaisson veut (étrangement) voir prolongée par Descartes, lorsqu'il écrit : « Descartes, qui précéda en cela encore Aristote, définit la géométrie une science non seulement de la mesure, mais de l'ordre » (PP, 37). Tout se passe alors comme si, dans l'ordre des raisons, Descartes avait développé ce qui était déjà contenu chez Aristote, alors qu'il faudrait sur ce point affirmer une essentielle différence. Pourquoi Ravaisson s'attache-t-il alors à sauver la pureté de l'entendement ? Ne faut-il pas montrer au contraire que la volonté, puis l'amour, doivent prendre le pas sur toute faculté intellectuelle ?

La purification se distingue de l'abstraction en ce que celle-ci est le résultat de la généralisation. L'abstraction s'enracine dans les choses : en partant du composé, elle constitue des genres matériels, qui empêchent de saisir la réalité première comme énergie. Elle produit ainsi des régions eidétiques qu'elle convertit en ontologies spéciales. La pensée, s'étant attachée au réalisme, sombre alors dans le « nihilisme » (PP, 26) et dans « le plus parfait vide » (PP, 26). Or, dans le mouvement par lequel la pensée se différencie en plusieurs exercices (imagination, sens, mémoire), l'entendement se connaît lui-même : il n'est de connaissance rapportée à une idée qui ne soit connaissance de l'esprit, au double sens du génitif. Ainsi,

> Descartes pourtant avait montré que l'âme avait d'elle-même une conscience qui en atteignait, non des modes seulement ; comme le prétend Kant, et comme l'ont admis avec lui l'école écossaise et ceux qui l'ont suivie, mais bien le fond, conscience qui constituait l'intuition intellectuelle, que Kant, avec ses précurseurs, a méconnue[402].

La simplicité de l'acte de connaissance se confond avec le mouvement réflexif par lequel l'esprit prend possession de lui-même. Alors que la règle XII expliquait qu'il faut prendre en considération « nous qui connaissons », et simultanément « les objets mêmes qui doivent être connus[403] », Ravaisson aperçoit dans la démarche cartésienne ce qui prépare l'expérience du cogito, soit une connaissance de soi par soi sans médiations. Avant même la détermination de l'objet de cette expérience interne se trouve l'effort, enraciné dans le « fond », et qui rend ensuite possible tout acte noétique. Sans la force qui permet à l'esprit de se tourner vers lui-même, la connaissance de soi serait caractérisée par la vacuité.

Pascal accomplit alors l'unification de l'entendement purifié et de la volonté sous la forme du « cœur », lequel se distingue de l'intellect. Celui-ci désigne en effet l'exercice de la pensée sans la

[401] Sur ce point, voir Jean-Luc Marion, *sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 2000, p. 47-53 ; p. 126-131.
[402] PP, 28.
[403] Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Gallimard NRF, coll. « La pléiade », 1953, p. 75.

volonté : il donne naissance à la science, laquelle s'exerce « à partir de principes abstraits qu'on résout en définitions, en leurs éléments intégrants » (PP, 49). Au contraire, le cœur relève d'un ordre spécifique, « puisqu'il s'agit d'action et de vouloir, à partir de la fin, cause déterminante de l'affection et du mouvement » (PP, 49). Le cœur sent ainsi que l'élément, ou le principe, ne peut être à lui-même son propre fondement : la multiplicité des actes noétiques ne se déploie qu'en vue d'un principe vers lequel tout conspire. Le cœur permet donc de réunir ce qui semblait disjoint : il découvre que tous les actes de la pensée sont entremêlés, en tant qu'ils se rapportent à une puissance unique.

Il faut néanmoins reconnaître une essentielle dualité dans la pensée humaine. Celle-ci se trouve écartelé entre l'imagination et « une haute volonté à laquelle il est de notre destinée de nous unir » (PP, 50). Ce saut peut-il être effectué par la pensée humaine ? Comment être certain qu'il ne s'agit pas là d'un simple fantasme de la finitude cherchant à s'excéder elle-même ? Nous faisons en effet d'abord l'expérience d'un dépassement *possible* de notre condition, ce que laisse entrevoir l'indéfini imaginaire. La lecture du fragment 199 amène ainsi Ravaisson à écrire que :

> L'homme occupe une place moyenne entre le néant, vers lequel l'inclinent l'étendue et le nombre, et l'existence absolue, qui est la divine, et vers laquelle il serait de son essence de se porter. Aussi notre condition en cette vie est-elle, d'une manière générale, la médiocrité[404].

Prolongeant la médiation cartésienne, Pascal relève le caractère *intermédiaire* de l'étant pensant. Il semble en effet n'avoir d'être que par les relations qu'il entretient simultanément avec la vie divine et le néant. Il faudrait alors – ce que suggère le conditionnel – reconnaître la constitutive inadéquation de l'existence de l'étant à son essence. Pascal redouble alors l'entreprise de la philosophie aristotélicienne, qui installait l'étant naturel dans la contingence. De même, « dans l'ordre moral, l'homme apparaît à Pascal balloté, encore plus que dans l'ordre physique » (PP, 52). Le monde est en effet un lieu sans aucun centre, dans lequel l'imagination jette l'homme hors de lui-même, à cause des passions sociales et du divertissement. Plus encore, c'est l'imagination qui se révèle productrice du monde, et qui nous attache à croire que ses productions sont réelles. L'imagination n'est-elle pas l'acte par lequel le « moi » se constitue, lorsque nous cherchons, par imitation, à dessiner les contours de notre « personnalité » ? La recherche même de ce moi n'est-elle pas vouée à l'échec, si l'on considère « ces variétés innombrables d'opinions et d'usages » (P, 52) ? L'homme n'est-il pas une créature monstrueuse, sans essence, dont l'existence consiste à chercher

[404] PP, 50.

sans espoir des « centres » auxquels se raccrocher et dans lesquels il peut se reposer ? Nous serions ainsi condamnés à récupérer vainement l'être dont nous avons été originellement dépossédés.

Mais si cette chute est constitutive de notre existence, alors la *métaphysique de la finitude* constitue le seul régime légitime de la métaphysique. Or, cette situation intermédiaire possède, selon Ravaisson, une forme de perfection relative à l'étant pensant, et qui rend possible une saisie médiate, bien qu'assurée, de l'être. Ainsi, l'homme « est grand en même temps que misérable, et grand par le sentiment même de sa misère » (PP, 53). Ravaisson insiste sur la grandeur que révèle le sentiment, plus que sur le néant qu'il fait entrevoir. En effet, la pensée, en son désir d'immensité « se sent obligée de concevoir comme dépassant toutes bornes » (PP, 52) l'être véritable. L'épreuve de la « grandeur » est irréductible à tout schématisme : elle ne peut ni être quantifiée, ni être figurée. Il ne s'agit donc pas d'une intellection, mais de la reconnaissance d'une force prévenante. En conséquence, l'expérience de la fragilité de l'existence humaine n'est pas synonyme de désespoir, mais la condition d'un retour à l'être. Ainsi, la « condition moyenne » (PP, 53) ne peut être comprise comme inadéquation à l'être en tant qu'être : elle porte en elle-même les conditions d'une rédemption.

L'homme a beau se trouver entre l'être et le néant, il n'en est pas moins quelque chose qui a le pouvoir de sentir et de comprendre sa destination[405]. Ravaisson déploie alors, par la lecture de Pascal, une réflexion sur le statut de la médiation : ce n'est ni parce que l'homme semble rivé à l'imagination, ni parce que l'intuition lui est interdite, qu'il ne possède pas, à mesure de ses facultés, une appréhension juste de l'être. Le problème de la médiation est repris de la lecture d'Aristote, en particulier de l'*Ethique à Nicomaque* : « Aristote avait dit de la vertu : c'est un milieu si l'on considère l'excès et le défaut des passions opposées entre lesquelles elle est placée : en elle-même, étant perfection, elle est extrémité. » (PP, 52). Le « milieu » est relatif aux extrémités, mais cette pensée des extrémités est le résultat de l'activité de l'entendement. Si Ravaisson reprend l'exemple de la vertu, c'est parce qu'elle a le statut de l'*hexis*, c'est-à-dire d'une disposition substantielle irréductible à l'actualité, comme à l'*apeiron*. En ce sens, elle ne peut être comprise comme déficit d'être, même si elle ne possède pas le maximum d'être possible. Ce « milieu » possède donc sa perfection propre, en tant qu'il peut être pensé sans la relation qui le détermine vis-à-vis des termes que lui assigne l'entendement. On peut ainsi voir dans le sentiment une connaissance intermédiaire, mais vraie, du premier principe[406].

[405] C'est ce que souligne Vincent Carraud, dans « Pascal, *Pensées* et autres textes », in Jérôme Laurent et Claude Romano (dir.), *Le Néant, contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006.

[406] Qui peut alors prendre la place de la « connaissance angélique » que Tilliette, évoquant Maritain, définit comme « appréhension catégoriale immédiate ou atemporelle, une sorte de science moyenne, entre l'intuition

La réflexion ravaissonienne sur le rôle des médiations est à comprendre sur le plan noétique comme sur le plan ontologique. Elle est d'autant plus nécessaire qu'elle permet de sauvegarder la continuité des différents étants comme de maintenir leur relation vis-à-vis du premier principe. De ce point de vue, il faut reconnaître la cohérence qui traverse l'œuvre de Ravaisson, depuis le travail sur l'habitude, considérée comme « différentielle infinitésimale » (H, 139) entre la nature et la liberté, jusqu'à l'étude de la christologie pascalienne. Penser les intermédiaires, ou les milieux, c'est refuser de souscrire à la métaphysique de la séparation, comme d'envisager la création comme dégradation de l'être :

> L'humanité déchue, parce qu'elle s'est détachée de son principe, il faut, pour la relever, que ce principe descende lui-même jusqu'à elle ; il faut qu'il s'abaisse à ce milieu où elle s'est laissée tomber, se fasse ainsi pour elle médiateur, et la ramène, régénérée, à l'extrémité de perfection pour laquelle elle fut faite. C'est ce qu'on nomme incarnation et rédemption[407].

Le Christ est cette médiation nécessaire entre le divin et l'humain qui permet de sortir de l'aporie du premier moteur aristotélicien[408]. C'est une preuve de la bonté de Dieu que d'avoir envoyé son fils pour sauver l'humanité. Celle-ci est la seule responsable de sa chute : Dieu n'a pas originellement voulu que l'homme pèche, et il lui offre la possibilité de se sauver. Surtout, il n'existe pas de différences dans le partage des facultés : la grâce de Dieu n'est pas élective, mais totale[409]. Ainsi, la condition moyenne n'a rien d'une facticité indépassable qui constituerait notre seul horizon. Le néant n'est jamais que le résultat du mélange de l'imagination et de l'entendement, lequel a oublié qu'il était précédé par la volonté, puisque l'homme « a appartenu à la région supérieure, et […] en a conservé le souvenir et le regret » (PP, 53). Cependant, comment comprendre que l'entendement ait pu oublier la prévenance de l'amour en lui, et surtout celle de l'amour ? N'y a-t-il pas, dans la puissance de l'amour, une faiblesse initiale ? Comment comprendre en effet, si l'adhésion à l'être est première au sein de la volonté, que nous ayons cessé de le vouloir ? Sommes-nous incapables de recevoir l'amour dans sa pureté originelle ? Si ce n'est l'entendement qui est la cause de cette rupture, il faut bien référer cette scission à un acte de *notre* volonté propre. Telle est la difficulté de la philosophie de Ravaisson sur ce point, qui rend impensable le passage de l'être au non-être, tout comme l'origine du mal, en ne faisant pas de genèse du néant.

---

sensible humaine et l'intuition intellectuelle », à ceci près que pour Ravaisson elle n'aurait rien de « catégorial ». Voir X. Tilliette, *L'intuition…, op. cit*., p. 25.

[407] PP, 58.

[408] Voir *infra*, III, 2.

[409] Ce point constitue une nouvelle rupture avec Maine de Biran : celui-ci faire reposer la grâce « dans un mode d'existence prédestiné ou préordonné selon les vues impénétrables de cette providence qui règle tout » (in Henri Gouhier, *Œuvres choisies, op. cit.*, p. 300).

En effet, comment expliquer que le premier principe ait pu donner naissance à ce qui le nie ? Ravaisson considère l'irruption du néant comme appartenant au domaine des « mystères » (PP, 60). S'il laisse en suspens cette difficulté, il en déplace la formulation. Il n'est plus question de savoir pourquoi il existe quelque chose plutôt que rien, mais de se demander d'où vient que nous ayons pu croire dans la réalité du néant[410]. Ainsi,

> l'élément négatif, ce « non-être » auquel Platon déjà voulait qu'on fît sa part, ainsi éliminé par la théorie, n'en reparaît pas moins ramené par l'expérience, et en le réduisant à un effet de pure illusion, l'illusion demeure encore un mystère en nous, comme l'était hors de nous l'adjonction au principe positif d'un élément de limitation et de privation[411].

L'horizon du non-être, tout comme l'émergence du sentiment comme connaissance médiate, reste de l'ordre de l'incompréhensible. Il est impossible d'assigner une origine au néant, comme d'en faire une genèse psychologique. Il s'agit là de « faits, certains par tout ce qu'ils expliquent, eux-mêmes inexplicables, derniers mystères en lesquels tous les autres mystères se résolvent. » (PP, 60). Ils relèvent d'une expérience excédant les catégories de l'entendement, et dont la nature est spirituelle : aucune intuition sensible ne peut leur correspondre. Le sentiment est donc une connaissance non discursive, extra-catégoriale, et médiate, qui répond à la prévenance de l'action divine sous la forme de l'amour. Il permet d'attester qu'il y a de l'être, et que la compréhension de celui-ci dépend simultanément de la purification de l'entendement comme de la conversion de la volonté. Ainsi, la donation première de l'être reste de l'ordre de l'inexplicable, bien qu'elle s'éprouve intérieurement.

La question de l'analogie

N'y a-t-il pas un risque, cependant, à faire du sentiment l'unique manière de reconnaître la prévenance de l'amour en toutes choses ? La pensée de l'étant n'est-elle pas alors condamnée à se replier sur elle-même, en niant tout rapport constitutif à l'extériorité ? La radicalisation de la question biranienne de l'effort par Ravaisson n'a-t-elle pas pour conséquence de dissoudre l'expérience spirituelle, en abolissant les conditions par lesquelles la personnalité émerge ? Le rapport à l'extériorité peut-il être pensé comme second, alors que le sentiment nécessite l'incarnation de la pensée dans un corps, lui-même en relation avec un « monde », ou une « nature » ? L'énigme du non-être pour la pensée, « mystère » inexplicable selon Ravaisson, peut-elle

[410] La première manière d'approcher le problème est leibnizienne, et trouve son élucidation grâce au principe de raison suffisante, la seconde est bergsonienne, et se concentre sur la genèse psychologique de l'idée de néant.
[411] PP, 60.

être référée à l'imagination, et non à la présence des choses, considérées comme le lieu d'une différenciation du moi et du non-moi ? Enfin, l'expulsion de l'extériorité ne condamne-t-elle pas la pensée à l'illusion qu'elle pourrait imposer aux choses une nécessité proprement spirituelle ? Il s'agit alors de déterminer si la médiation d'un monde ou d'une nature peut reconduire au premier principe, ou s'il faut absolutiser l'expérience spirituelle en son intériorité, et donc en sa potentielle clôture sur elle-même. Le spiritualisme ne pouvant consentir au naturalisme comme à l'idéalisme, il faut alors *spiritualiser la nature*[412], au risque sinon de réitérer le geste des métaphysiques de la séparation.

> Du point de vue intérieur et central de la réflexion sur soi, l'âme ne se voit donc pas seulement et aussi, comme en son fonds, l'infini d'où elle émane ; elle se voit, elle se reconnaît, plus ou moins différente d'elle-même, de degré en degré, jusqu'à ces extrêmes limites où, dans la dispersion de la matière, toute unité semble s'évanouir, et toute activité disparait sous l'enchaînement des phénomènes. De ce point de vue, puisque l'on trouve dans l'âme tout ce qui se développe dans la nature, on comprend cette sentence d'Aristote selon laquelle l'âme est le lieu de toutes les formes ; puisque tous les objets nous apparaissent alors comme représentant par des formes dans l'espace les phases que l'âme parcourt dans la succession de ses états, on comprend que cette sentence de Leibniz, que le corps est un esprit momentané […]. La nature, pourrait-on dire, est comme une réfraction ou dispersion de l'esprit[413].

Ravaisson emprunte la formule du *De l'âme* qui fait de l'âme le τοποζ ειδων, bien qu'il ne reprenne pas le problème de savoir si l'âme possède les formes actuellement, ou en puissance. Ce passage, d'autre part, emprunte au schème néoplatonicien de la procession comme à l'échelle hénologique des êtres, sans qu'il soit fait mention de l'Un. En effet, du « centre » qu'est l'âme, jusqu'à la « dispersion » de la matière, il existe une variation dans les degrés d'unification des étants. L'âme individuelle qui pense se reconnaît en chaque chose, puisque la nature est une « réfraction », soit une déviation de l'esprit : le panpsychisme est la conséquence directe du spiritualisme.

L'échelle des êtres étant pensée dans sa continuité ontologique grâce à une puissance première et universelle – nommée ici l'esprit -, Ravaisson met en évidence un mouvement par lequel l'âme se reconnaît en chaque chose. Ainsi, l'âme « se voit », ou « se reconnaît » dans l'extériorité, puisqu'elle saisit en chaque étant la raison de sa figure, l'intériorité qui lui donne sa consistance ontologique. Le

[412] Voir par exemple Alain Vinson, « Réflexions sur l'idée de nature dans la philosophie de Ravaisson », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1987/4, p. 527-531.
[413] R, 310.

régime de l'apparaître est caractérisé par « des formes dans l'espace » qui répondent aux conditions d'une individuation biologique et perceptive. Mais ces formes, qui sont des figures dans le champ de la représentation, représentent des « phases » propres à l'âme, lesquelles se déroulent dans « la succession de ses états ». Ravaisson n'oppose pas strictement l'espace extatique à l'intériorité temporelle, soit à une durée psychologique et ontologique. Il emploie l'expression de « succession » qui pourrait renvoyer à l'expérience d'un sens interne, mais qui n'est que la manière dont ces « phases » s'apparaissent à elles-mêmes. L'âme, comme lieu des formes, est donc au-delà de l'espace et du temps, mais c'est pourtant par la médiation des conditions spatio-temporelles que s'effectuera la reconnaissance de soi. Comment maintenir la légitimité de l'expérience spirituelle *malgré* la médiation de l'extériorité ?

Ravaisson indique deux modalités de l'expérience spirituelle pouvant reconduire à l'unité et à la totalité de l'être. La première, entièrement intérieure, était celle de la finalité au sein de l'action incarnée, qui donnait lieu au sentiment de l'amour. La seconde, tournée vers l'extériorité, est vision et reconnaissance de soi au travers des autres étants. Cette affirmation est solidaire d'une ontologie de l'expression : chaque chose est miroir du tout. L'étant individuel peut ainsi se voir en chaque chose, bien qu'il ne saisisse pas une détermination particulière de celui-ci. « Se voir » reviendrait donc à saisir le reflet de l'esprit *en tant que reflet*. Telle est la condition ontologique et noétique qui rend possible l'acte de l'âme individuelle. Le texte de Ravaisson est très proche du problème soulevé dans le Traité 46 des *Ennéades* plotiniennes[414]. Mais comment cette « vision » peut-elle reconduire à soi sans retomber dans l'image ? Comment le reflet peut-il être reconnu comme reflet *de* l'esprit ? Le corps ne risque-t-il pas de compromettre le retour en soi de l'âme, en figeant l'opération de reconnaissance en une différence absolue ? Ne faudrait-il pas même fermer les yeux pour ne plus subir le jeu des images[415] ? La notion de « réfraction » permet alors de distinguer la manière juste de se rapporter à l'extériorité : alors que l'« image » est statique et n'indique rien d'autre qu'elle-même, le « reflet » renvoie à une puissance d'où il provient, et qui l'excède.

La pensée n'est pas condamnée au solipsisme, ou à demeurer en son intériorité. On pourrait en effet craindre que Ravaisson, soucieux de maintenir une distinction entre l'intérieur et l'extérieur pour sauvegarder la singularité de la vie spirituelle, rende à son tour incompréhensible le rapport du sujet

[414] Plotin écrit ainsi (*Ennéades*, trad. E. Bréhier, I, 44 (46), 10, 6) que « dans l'âme, si ce qui en nous est analogue au miroir, si ce en quoi apparaissent les reflets de la raison et de l'Esprit n'est pas troublé, ces reflets peuvent y être vus et ils y sont connus, par une sorte de perception, en sachant à l'avance qu'il s'agit bien de l'activité de la raison discursive et de l'Esprit. Mais si la conscience est comme un miroir brisé, parce que l'harmonie du corps est troublée, raison discursive et esprit exercent leur activité sans reflet et il y a alors une activité de l'Esprit sans représentation imaginative. »

[415] Fermer les yeux est l'opération métaphysique grâce à laquelle l'âme se soustrait à l'extériorité, tant chez Plotin que chez Bergson.

à la nature. Il faut donc penser une opération telle que la pensée puisse saisir le sujet et le monde extérieur comme deux termes reliés à un troisième, qui soit la condition de leurs relations. Ainsi, cette opération doit à la fois éviter le repli de la pensée sur elle-même (métaphysique du sujet), et la réification du perçu (métaphysique de la substance). Quelle est cette opération qui nous met *en relation avec l'extériorité sans la séparer de la pensée* ? A ce problème, Ravaisson répond que « Cette constitution intime de notre être, qu'une conscience directe nous fait connaître, l'analogie nous la fait retrouver ailleurs, puis partout » (R, 300). La reconnaissance de la prévenance de l'esprit n'est donc pas seulement le fruit d'une expérience intérieure. L'identité fondamentale de l'être et de la pensée permet à celle-ci de se reconnaître « partout », puisque toute chose qui *est* pense à des degrés divers. L'analogie est alors l'opération nous conduisant à retrouver la « constitution intime » de notre être dans l'extériorité, nous sauvant ainsi du solipsisme. La légitimation de cette expérience suppose néanmoins 1/de redéfinir le sens et la portée de l'analogie telle que la concevait Aristote 2/de distinguer l'induction de l'analogie, la seconde précédant la première dans tous les raisonnements.

1/ Dans l'*Essai*, Ravaisson écrit que

> la catégorie de l'Être, ce premier genre, n'est donc pas proprement un genre. Comme l'universalité de l'Être pris au sens le plus large, c'est un tout composé de parties hétérogènes liées par des analogies. Seulement l'universalité de l'Être, ou le monde en général, est un tout de parties discrètes relatives au genre de l'Être, et liées entre elles uniquement par des proportions discrètes ; le genre de l'être, ou le monde réel des substances, est un tout de parties subordonnées, et enchaînées par une suite de proportions continues[416].

Si Ravaisson reprend la réflexion aristotélicienne qui établit que l'être n'est pas un genre, il opère un glissement qui transforme le sens et la valeur de l'analogie. Il faut remarquer que l'Être universel est assimilé d'abord au « tout », puis au « monde en général », et enfin au « monde réel des substances », ce qu'Aristote n'aurait pas accordé, partant de ce qu'il existe différentes types de substances[417]. Ravaisson semble alors unifier le sublunaire et le supralunaire au sein de la catégorie de l'Être, lequel est total, *parce qu'il n'est pas un genre*. Le sens ultime de l'être n'est pas réservé à l'étant le plus éminent : Ravaisson insiste sur l'universalité de celui-ci. Cette gradation dans la détermination de l'Être semble toutefois en rabattre la détermination sur un objet de la métaphysique spéciale : le monde. Cependant, le monde se définit non par un objet clos, mais par

[416] E, 370.
[417] *Métaphysique*, E, 1, 1026a15.

une relation du multiple et de l'un qui inclut tous les étants. Ainsi, cette unification des parties par la doctrine de l'analogie repose sur un glissement qui lui donne une fonction ontologique[418]. La « liaison » qu'opère l'analogie ne désigne pas un rapport de prédication, mais un rapport d'enveloppement : on passe alors à la constitution d'une procession des étants. La question sémantique des catégories ne peut, dès lors, être détachée d'un questionnement ontologique : ce n'est pas tant la question du *sens* de l'être que celle de sa *réalité* qui doit être posée.

Ce glissement est d'autant plus visible que Ravaisson substitue à la pluralité des sens de l'être la question des rapports analogiques. Suivant *Métaphysique*, Γ, 2, il reconnaît que l'être se dit en plusieurs sens, et que « les termes sont divers, mais le rapport identique » (E, 267). Ravaisson n'examine jamais le statut problématique de l'équivocité de l'être : il régionalise ce problème en en faisant une question que l'entendement s'adresse à lui-même, mais qui laisse intact l'« Être en soi » lequel reste « en dehors des combinaisons de l'entendement » (E, 263). Ainsi, sans souscrire au caractère indépassable du *pollakos legomenon*, qu'il faudrait référer à un réel en perpétuelle inadéquation avec son essence - et donc à une impuissance fondamentale de la pensée - Ravaisson traite sur le même plan ce qui est dit *pros hen legesthai* dans le texte de la *Métaphysique*, et l'usage de l'analogie au début de l'*Ethique à Nicomaque*[419]. L'analogie, qui était définie par Aristote dans la *Poétique* comme égalité de rapport de nature mathématique[420], est ici mise au service de la constitution d'une échelle des étants en relation avec l'être en soi. Ravaisson rabat ainsi l'analogie mathématique sur une analogie de type qualitatif : chaque étant entretient avec le premier moteur un rapport analogue à celui que les autres étants entretiennent avec celui-là. Ce glissement est motivé par le rejet de la contingence, comme par le souci de maintenir une communauté de tous les étants : l'analogie est utilisée comme instrument d'unification d'une diversité. Cependant, comment penser cette communauté sans réduire la diversité des étants ? Ravaisson refuse d'affirmer l'identité de nature de tous les étants, ce qui reviendrait à supprimer leurs différences : l'être ne peut pas non plus être univoque. Ni la synonymie, ni l'homonymie ne peuvent rendre raison de la continuité réelle des étants : il faut donc penser une communauté de rapport à une même nature[421]. Il existe donc un fonds commun à tous les étants ; et bien que la modalité de leur *relation* à celui-ci qui diffère en

[418] Pierre Aubenque écrit ainsi, dans *Faut-il déconstruire la métaphysique* ?, *op. cit* ., p. 26 : « toute la pente de la métaphysique post-aristotélicienne ira dans le sens d'une interprétation progressive du fondement comme fondation, de la suspension comme dérivation, de la condition nécessaire comme condition suffisante, du « ce sans quoi » comme « ce par quoi ». Faire l'histoire de ce glissement serait faire l'histoire de la métaphysique tout entière. ».

[419] Voir *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, I, 4, 1096b28, et V, 6, 1131a31-32 pour sa définition.

[420] *Poétique*, 1457b, trad. M. Magnien, Paris, Le livre de proche, 1990.

[421] Voir la note 5 de l'*Essai*, p. 370. Ravaisson semble ignorer la fonction de la paronymie, qu'il nomme « lien indirect et oblique », et qu'il assimile au *pros hen*. Or, c'est justement sur cette assimilation que se fonde, selon Aubenque, le « glissement » qui détourne l'analogie de sa fonction originelle.

degré, le rapport qu'ils entretiennent avec lui relève de l'égalité proportionnelle. Ravaisson peut alors écrire :

> L'objet de la philosophie n'est pas une idée, mais un double système d'analogies, l'un de subordination, l'autre de coordination, dont le premier, la catégorie de l'Être, est la mesure du second, et dont le premier lui-même a sa mesure dans le premier de ses termes[422].

Cette définition de la philosophie est proprement ravaissonienne, Aristote ne définissant nulle part la philosophie comme pensée de l'analogie. Celle-ci était en effet, à la rigueur, réservée à la biologie[423]. Si la théorie du premier moteur assurait bien la « subordination » des étants à l'acte pur, il n'en était pas de même de leur « coordination » : celle-ci suppose bien, malgré les différences, l'unité d'un but qui se trouve en chaque étant.

Si Ravaisson opère la « confusion scolastique de l'unité focale de signification avec l'analogie[424] », c'est donc pour sauver le réel d'une dispersion chaotique. Cette confusion définit l'exigence que Ravaisson donnera à la métaphysique, puisque l'analogie chez Aristote n'engageait aucune « verticalité » dans l'analyse des étants[425]. D'où vient alors cette méprise sur le sens de l'analogie ? Ravaisson semble faire un usage de l'analogie qu'on retrouve plutôt chez Saint Thomas[426]. Ainsi, Pierre Aubenque remarque que dans le déplacement thomiste[427], la correspondance fonctionnelle de l'analogie est devenue « un procès de répartition-diffusion se répandant du haut vers le bas[428] ». L'analyse de l'analogie chez Ravaisson semble donc emprunter plutôt à une certaine tradition théologique, ainsi qu'à la lecture d'un certain néo-platonisme[429]. En faisant de l'analogie le centre de la réflexion sur l'être, Ravaisson semble ainsi commettre une « erreur » de lecture. Que manifeste-t-elle ? Est-ce la preuve d'un échec dans la compréhension d'Aristote ? On pourrait y voir la réitération de l'aporie de toute entreprise métaphysique, au sens où l'analogie est indissociable d'une onto-

[422] E, 371.
[423] Voir par exemple *Parties des animaux*, trad. J.-M. Leblond, Paris, GF, 1995, I, V, 645b5.
[424] Pierre Aubenque, « Sur la naissance de la doctrine de l'analogie de l'être », in *Problèmes aristotéliciens*, *op. cit.*, 2009, p. 255.
[425] *Ibid.*, p. 255.
[426] Sur la substitution d'une ontologie à l'unité focale de signification chez Saint Thomas, voir Fréderic Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *op.cit.,*. 294-295.
[427] Les analyses d'Aubenque sur ce point prennent le contrepied de l'interprétation thomiste d'Aristote qui postule la réversibilité de l'être et de l'un ou du bien : « La pluralité des significations du bien (ou de l'un) est à la rigueur justifiable : celle de l'être ne l'est pas, du moins au niveau de l'ontologie » (*Le problème de l'être chez Aristote*, *op.cit.*, p. 203).
[428] Pierre Aubenque, « Sur la naissance de la doctrine de l'analogie de l'être », *op. cit.*, p. 263.
[429] Minoritaire cependant : Aubenque, l'accorde à Jean Philoppon, dont la philosophie synthétise le néoplatonisme et le christianisme. La plupart des commentateurs néoplatoniciens, Plotin le premier, sont fidèles aux analyses d'Aristote et ne subvertissent pas la fonction de l'analogie. Voir Aubenque, « Néoplatonisme et analogie de l'être », in *Problèmes aristotéliciens, op. cit*., p. 279.

théo-logie[430]. L'analogie serait alors responsable de l'oubli de l'être, soit de la différence originelle qui recouvre le sens de l'être comme temporalité. Le souci d'unification de la *Métaphysique* par Ravaisson n'est-il pas alors la tentative désespérée de réconcilier ce qui ne peut l'être ? Cette critique pourrait être valable s'il est possible de définir une essence de la métaphysique, un geste inaugural intemporel qui la définit toujours déjà, depuis Aristote[431]. Or, cela suppose de se donner un modèle de métaphysique qui gomme la fécondité des « erreurs » comme des « glissements ». Si Ravaisson assigne un but à la métaphysique, en tant que synthèse du réel et de l'idéal, il laisse néanmoins ouverte la question de la détermination de l'être, en ne lui assignant pas une essence fixe. Comment penser l'être à partir d'une activité de différenciation, sans pour autant souscrire à la séparation ? Comment, inversement, résorber l'écart qui différencie les étants, sans tomber dans un monisme existentiel qui neutralise leur singularité ?

L'exigence de subordination et de coordination par le biais de l'analogie a pour but de préserver la différence des étants sans sacrifier leur dimension relationnelle. La métaphysique ne peut échapper à la vacuité qu'en reconnaissant cette différence, puisque « de l'analogie à l'identité il y a un abîme qu'on ne peut franchir sans péril » (E, 49). Réduire le sens de l'*ousia* à une détermination fixe et univoque reviendrait à compromettre la diversité des étants. L'analogie est ainsi mise au service d'une critique de toute philosophie de l'identité : le monde est un système où tous les étants s'entre-expriment et s'entre-répondent, et où ils se différencient à partir de leur activité spirituelle propre. Ainsi « notre sensation même n'est qu'analogue aux choses, et aux sensations des autres, écho, reflet. Tout dans le monde est ainsi analogue, non exactement pareil. » (Dopp, 371). L'être, s'il était identique à lui-même, serait caractérisé par l'abstraction et l'impuissance : il faut alors reconnaître qu'il comporte « des différences de degrés et d'intensité[432] ». Les reflets et les échos ne sont pas des images : ils sont la trace d'une communauté d'être originaire dans laquelle chaque étant prend sa part à partir d'une « distribution » originaire. Ainsi, l'analogie offre une connaissance qu'on ne peut qualifier d'absolue, mais qui est cependant une connaissance *de* l'absolu :

> Il en résulte que si nous pouvons observer et noter les phénomènes qui forment comme la superficie des choses, de la manière dont s'opèrent les transmutations des uns dans les autres nous ne savons rien ni ne pourrons jamais rien savoir. Tel est le sens de l'*ignorabimus* de Dubois-Reymond. Mais nous avons pour en juger

[430] Heidegger écrit ainsi que « l'analogie de l'être – cette détermination n'est pas une solution à la question de l'être, ce n'est même pas une véritable élaboration de sa mise en question, mais bien le titre de l'aporie la plus dure, de l'impasse en laquelle la philosophie antique s'est emmurée, et avec elle toute celle qui a suivi jusqu'aujourd'hui. » (cité par J.-F. Courtine, *Inventio anlogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, p. 29).
[431] Ce que fait Heidegger, en refusant la perspective génétique de Jaeger, par exemple.
[432] Pierre Montebello, *L'autre métaphysique*, *op. cit.*, p. 91.

> jusqu'à un certain degré l'analogie de nos transformations intimes. C'est le point de vue spécial de la philosophie. Si l'esprit ne pénètre pas ainsi jusqu'au fond du mystère il en touche au moins le seuil[433].

L'être se définit donc par une opération de « transmutation » qui présuppose une continuité entre les étants. Les changements ne se produisent donc pas seulement dans l'étant, comme monade close sur elle-même, mais dans et par les autres étants : la relation prime sur la catégorie de la substance, sans pour autant déposséder l'étant de son activité individuelle. L'articulation entre psychologie et ontologie est possible au sens où cette continuité est *pressentie* en nous : l'analogie opère alors la transposition de cette expérience dans l'extériorité. L'analogie, en ce sens, peut se définir donc comme une opération transcatégorielle de mise en relation de l'intériorité avec l'extériorité, en dissolvant la limite apparente qui les sépare. Seulement, Ravaisson admet que cette connaissance n'a pas pour objet un absolu : le « fond du mystère » ne peut être atteint, et il nous manque la « manière » dont la transmutation s'effectue. L'analogie est donc le point de vue « spécial[434] » qui permet d'excéder la finitude que Kant ou Dubois Reymond tenaient pour indépassable. Elle permet alors le passage du phénomène au noumène, en ne faisant plus de celui-ci un simple concept « limitatif[435] » du premier. Tel était déjà l'enjeu de la thèse de Ravaisson : l'existence du continu « a son type dans la réalité du progrès de l'habitude ; elle en tire sa preuve, par la plus puissante des analogies » (H, 146-147). L'habitude, en tant que processus d'unification interne du sujet, est l'expérience primordiale d'une telle continuité. L'analogie est alors rendue possible par une dialectique spirituelle sans extériorité : elle est la condition fondamentale d'une ontologie relationnelle qui refuse de faire de l'être une « substance ».

L'interprétation ravaissonienne déplace donc l'analyse de l'analogie vers une tentative pour résoudre le problème de la participation. Dans *Métaphysique*, $\Lambda, 1,$ Aristote distingue les différentes substances, sans penser un rapport d'enveloppement entre elles : elles doivent être traitées suivant les sciences qui y correspondent. Cela n'empêche pas Ravaisson d'écrire :

> Dans la série des êtres dont nous avons suivi le développement, chaque terme est le résultat du passage successif d'une puissance par toutes les formes des termes inférieurs, et la série entière représente les différentes époques d'un seul et

[433] T, 72.
[434] Ravaisson ne précise pas, dans ce passage, s'il existe un point de vue « total » : s'agirait-il de l'intuition, qui reste cependant une simple possibilité ?
[435] *Critique de la raison pure, op.cit.*, p. 984.

> même mouvement, les différents degrés du progrès de la nature, de l'imperfection à la perfection[436].

Dans la perspective aristotélicienne, la série des êtres est organisée par rapport à une exigence théologique qui *devrait* se constituer sans instituer de séparation entre les différents étants. Mais on comprend alors qu'Aristote ne peut mener à bien le projet de la philosophie première, puisqu'arrivé au faîte de l'échelle des êtres, il détache l'acte pur du reste du créé. La « spéculation solitaire » (E, 399) du premier moteur rend impossible la continuité des étants. Ainsi,

> Le premier moteur n'est point âme du monde, c'est un principe supérieur au monde, séparé de la matière, étranger au changement et au temps, et qui enveloppe les choses sans se reposer en elles, de son éternelle action[437].

Comment affirmer simultanément la séparation du premier moteur et le rapport d'enveloppement ? Ne faut-il pas affirmer la transcendance du premier principe pour maintenir l'exigence propre de la méta-physique, comme ce qui excède le champ de la nature ? Mais une fois cette tension propre à la *Métaphysique* identifiée, il demeure toutefois une difficulté dans la manière dont Ravaisson entend résoudre l'aporie aristotélicienne : on ne sait trop s'il considère la métaphysique comme universelle parce que première, ou première parce qu'universelle. Dans le premier cas, il faudrait ordonner les étants relativement à l'être le plus éminent, qu'on peut alors nommer « Dieu ». Dans le second cas, il faudrait plutôt penser des relations entre les différents étants au sein d'une totalité organisée qu'on peut nommer « monde ». Ravaisson ne choisira en effet jamais d'assigner à la métaphysique un étant spécifique comme horizon ultime de l'être : c'est plutôt au sein de cette oscillation que sa philosophie va se déployer. L'analogie constitue en ce sens une pensée du *passage*, plus que du *terme*, sans pour autant fonder une philosophie du pur devenir.

2/ L'analogie permet alors de découvrir le rapport d'enveloppement qui relie chaque étant avec la puissance première, comme de constituer une ontologie relationnelle dont chaque terme est une âme. Cette opération se distingue de la déduction, en tant que l'être ne se pose pas analytiquement : sa présence s'atteste. D'autre part, elle précède et conditionne l'induction qui, sans elle, est une simple collection de faits. Croyant en trouver les fondements dans les *Regulae* cartésiennes, Ravaisson écrit :

> dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, [Descartes] oppose à la déduction qui procède, dans un genre, par une série rectiligne de développements, l'induction

[436] E, 372.
[437] E, 548.

> ou énumération, par laquelle on recueille, en des genres séparés, des analogues dont la similitude suggère à l'intelligence la conception d'un principe commun[438].

Or, ce n'est nullement cette distinction qui organise les *Regulae*, Descartes distinguant la déduction de l'intuition[439]. Cette lecture de Descartes est d'autant plus incompréhensible que l'analogie est systématiquement disqualifiée comme mode de la connaissance[440] : elle réunit ce qui, selon lui, est absolument hétérogène et résiste à la synthèse. La déduction est à comprendre ici comme développement des prédicats au sein d'un même genre : elle ne peut donc être connaissance totale, d'autant qu'elle « se ramène à une définition qui est une proposition réciproque ou identique » (R, 186). L'induction, comme collection empirique, ne saurait d'elle-même réunir ce qui est « commun » : il faut que le sentiment du commun, et donc sa réalité, précèdent la saisie des différences. L'analogie permet ainsi de dépasser la détermination régionale de l'être : elle assure une connaissance transgénérique en tant qu'elle fait concevoir l'unité *dans* la multiplicité.

L'analogie regroupe donc ce que la raison avait séparé sous la forme d'un enchaînement de causes et d'effets. Ainsi,

> la raison nous enseigne qu'il y a nécessairement une cause : l'induction ne fait que chercher parmi les faits, à la lumière de l'analogie, quel est, pour chaque phénomène, le phénomène qui est le moyen ou la condition d'action de la causalité[441].

Les raisonnements qui postulent le principe de causalité se fondent donc sur l'analogie, qui est première dans l'ordre de la pensée. La saisie de l'harmonie et des égalités de proportions précède en ce sens toute détermination causale des phénomènes, ou raisonnement de type analytique. Comment penser le rapport des étants avec la cause première, tout en échappant au schème de la causalité ? En reconnaissant que la pensée comme le monde s'ordonnent en une progression intensive dans laquelle tous les termes sont liés et continus. Ravaisson fait de l'analogie la condition et le guide de la science : elle atteste que l'esprit a « besoin d'ordre et d'unité » (R, 121). Le progrès de la connaissance est donc subordonné à ce besoin premier, qui peut être qualifié de métaphysique : la multiplicité des faits comme des lois exigent ainsi une origine commune. Ravaisson reprend alors les paroles de Sophie Germain :

---

[438] PP, 49.

[439] Il n'y a que dans la Règle II qu'on peut éventuellement supposer que Descartes met en jeu une telle distinction, lorsqu'il envisage pour la connaissance « deux chemins, à savoir par l'expérience ou par la déduction » (Descartes, *Œuvres et lettres, op. ci*t. p. 41).

[440] Voir notamment Jean Luc Marion, *La théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.

[441] R, 126.

> c'est à l'uniformité des conditions de l'être qu'il faut rapporter le sentiment d'analogie qui dirige toutes les opérations de notre entendement. Aujourd'hui que les différentes branches de la physique sont entrées dans le domaine des sciences mathématiques, on voit avec admiration les mêmes intégrales, à l'aide des constantes fournies par plusieurs genres de phénomènes représenter des faits entre lesquels on n'aurait jamais soupçonné la moindre analogie[442].

L'analogie est donc utilisée par Ravaisson dans un *sens statique* (unification des faits et des lois au sein d'une science) et en un *sens dynamique* (unification des différentes sciences). On retrouve ici la double exigence de coordination et de subordination qui était dégagée dans l'*Essai*. Le progrès des sciences est manifeste parce qu'il se traduit par une interpénétration des différentes disciples. L'analogie permet alors d'utiliser les mêmes principes d'une région eidétique à une autre. Cette unification croissante des domaines du savoir résulte d'un principe d'économie qui répond aussi bien à une ontologie qu'à une exigence noétique. L'analogie joue le rôle d'un principe, qui ne peut être réduit à une fonction transcendantale régulatrice. Est-il possible cependant d'intégrer chacune des disciplines dans une science première, ou faut-il admettre que nous ne pouvons qu'aspirer à celle-ci ?

Ravaisson, examinant longuement la philosophie d'Auguste Comte, remarque que le désir de celui-ci de ne pas réduire les sciences inférieures aux supérieures, comme de les unifier en un système, l'a amené à passer « du positivisme physique superficiel » au « positivisme moral » (R, 134). N'est-ce pas en ce sens que Ravaisson peut parler de « positivisme spiritualiste » ? La destination du positivisme consisterait à se débarrasser progressivement de tous les éléments matérialistes qui en composent la doctrine. Ainsi, Comte est arrivé à penser « que tout s'expliquait dans l'homme par ce quelque chose qui le porte au bien, en un mot, par l'amour » (R, 134). Telle est la leçon de la *Politique positive* : « l'amour est le mot, le secret de la nature humaine. Ce n'est pas tout ; il est le secret du monde » (R, 135). Toutefois, ne faut-il pas dire que Ravaisson opère une unification excessive des différents domaines du savoir, en dissolvant ce que chacun peut avoir de spécifique ? Introduire l'« amour » comme secret de l'homme et du monde ne revient-il pas, d'autre part à introduire une forme d'univocité de l'être peu compatible avec la diversité de ses manifestations ? La lecture d'Auguste Comte est symptomatique de cette réduction : si celui-ci reconnaît la nécessité d'une échelle des sciences, il cherche toutefois à les distinguer tant en raison de leur objet que de leur méthode[443].

[442] R, 120.
[443] Voir par exemple la deuxième leçon du *Cours de philosophie positive*.

L'analogie est donc utilisée pour dépasser la contradiction apparente qui existerait entre la thèse des sens multiples de l'être, et celle de son univocité. Mais le risque qui se présente alors ne consiste-t-il pas dans la négation des différences qui distinguent les étants ? La subordination de toutes les manières d'être à l'amour peut-il s'appliquer au minéral ou au végétal ? En ce sens, la philosophie ravaissonienne pourrait courir le risque d'un anthropomorphisme généralisé. Selon Ravaisson, l'analogie doit en effet permettre de saisir « des choses qui, comme Dieu, comme l'âme, quoique à un moindre degré, sont les causes d'elles-mêmes, des choses qui sont plus ou moins l'analogue des personnes » (R, 301). Le « comme » suggère une hypothétique ressemblance qui n'a peut-être aucun équivalent réel. La pensée ravaissonienne fait plutôt preuve ici d'une forme d'animisme[444], plutôt que d'un panthéisme radical qui ferait des étants les modes d'une substance unique (à la manière de Spinoza qui est compris en ce sens). Ce geste revient à doter tous les étants « naturels » de propriétés spirituelles à des degrés divers. La référence à Stahl sur la question de l'animisme est décisive : il s'agit de montrer que les étants ne se distinguent pas par une âme spécifique, contre Aristote[445]. Le principe immatériel de la vie est l'âme, c'est-à-dire la pensée. Mais peut-on appliquer ce principe à tous les étants, sans soupçonner Ravaisson de projeter sur le monde un schème finaliste qui est contenu dans l'exercice de la volonté humaine ? Peut-on passer de l'expérience individuelle de l'âme à la conclusion de l'existence d'une âme totale, dont nous ne sommes qu'une partie ? L'effort qui traverse chaque étant, et dont l'habitude donne le type universel amenait Ravaisson à écrire, dans le *De l'habitude*, à propos du rôle de celle-ci dans la connaissance de « la forme la plus élémentaire de l'existence » (H, 148) :

> l'analogie de 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[446].

Mais n'est-ce pas encore trop accorder au cristal, que de lui attribuer de « vagues désirs » comme d'« obscurs instincts » ? Ravaisson n'a-t-il pas tendance à surdéterminer l'analogie, dont la fonction semble avant tout légitime dans l'examen des étants doués de vie ? Si le cristal *est*, ne faut-il pas dire

[444] Cette notion a une postérité féconde dans l'anthropologie, Philippe Descola en faisant par exemple un usage dans les modes d'interactions avec l'environnement. Voir *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard NRF, 2005, chap. 9, p. 280 : « J'entends par là un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par des faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées ».
[445] Voir J. Cazeneuve, *La philosophie médicale de Ravaisson*, Paris, PUF, 1958, p. 16.
[446] H, 148.

qu'il existe sans aucune trace de pensée ou de vie ? Le refus d'une différence originelle entre l'être et l'étant conduit ainsi Ravaisson à étendre les conditions de la pensée sans restriction à tout ce qui existe, puisque la validité de l'analogie en dépend. En ce sens, le déterminisme et le mécanisme absolus ne sont que des possibilités idéales qui ne définissent la manière d'être d'aucun étant. Mais le paradigme biologique peut-il être pris comme fil conducteur des analyses concernant l'être, sans déterminer celui-ci comme « vie » ? La métaphysique ravaissonienne fait alors face à une importante difficulté. En effet, si l'analogie sauve la pensée du dilemme qui l'obligerait à choisir entre univocité et pluralisme existentiel, ce sauvetage semble se faire au prix d'une confusion entre détermination de l'être comme pensée et de l'être comme vie. La reprise du questionnement analogique ne repose donc pas uniquement sur le déplacement thomiste de l'*analogia proportionalitatis* à l'*analogia attributionis* : la lecture « biologisante » d'Aristote par Stahl ou par l'école de Montpellier participe de ce déplacement.

Plus encore, l'usage de l'analogie peut devenir excessif si celle-ci devient l'unique moyen de désigner l'être. Ne faut-il pas reconnaître que ce déplacement conduit Ravaisson à l'usage de la métaphore comme seul moyen, foncièrement inadéquat, de dire l'être ? N'est-ce pas la marque d'un échec du discours philosophique ? En effet, la métaphore suppose l'usage de l'analogie[447], ce qui conduisait Ravaisson à écrire dans un passage central de l'*Essai* :

> L'être en soi est comme la tige qui produit tous les rameaux divers de l'être et du savoir ; et c'est dans l'identité de la tige que toutes les variétés des rameaux trouvent un principe commun et des lois nécessaires de ressemblance et de proportionnalité[448].

La métaphore est ici explicite : le genre est à l'être en soi ce que le rameau est à la tige. Mais comparer l'être en soi à une « tige » possédant des « rameaux » ne revient-il pas à lui imprimer une détermination étrangère à sa puissance ? Ce passage est en effet marqué par l'emploi surdéterminé du paradigme biologique. La métaphore, en tant qu'elle se caractérise par le recours à l'image, risque de faire tomber la pensée dans le matérialisme. Ravaisson ne tombe-t-il pas dans la même erreur que les stoïciens, qui, en niant le caractère incorporel du premier moteur, « se sont arrêtés à une qualité, à une manière d'être, à un rapport qui ne subsiste que dans la matière » (E, 523) ? Dire l'être

[447] Selon la définition qu'Aristote en donne dans la *Poétique*, 1457b5 : « La métaphore est l'application à une chose d'un nom qui lui est étranger par un glissement du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, ou bien selon un rapport d'analogie. ». La métaphore semble en ce sens aller de pair avec la connaissance transgénérique que constitue l'analogie, puisqu'elle légitime le passage d'un genre de l'être à un autre. Faut-il voir ici le point de départ des lectures critiques à l'encontre de Ravaisson qui ont taxé sa philosophie de « poésie » ?

[448] E, 276.

d'après la nature, n'est-ce pas faire de la métaphysique une science dont la position reste seconde vis-à-vis de la *physis* ? La métaphysique ravaissonienne n'est-elle pas alors un naturalisme qui cherche vainement à se dépasser en un au-delà de la physique ?

D'un autre côté, la métaphore biologique permet de *suggérer* la vérité du rapport de tous les étants à l'être. En ce sens, le recours à l'analogie se justifie par le refus de Ravaisson de subordonner l'être à une essence. Ainsi, l'analogie, en maintenant ouverte la détermination du rapport de l'étant à l'être, semble cohérente avec le refus de l'intellectualisme. Ravaisson s'autorise d'Aristote pour justifier cette interprétation :

> Aristote dit encore : c'est une faiblesse de l'entendement que de chercher à tout une explication dans une notion, c'est-à-dire dans un antécédent logique consistant en une notion plus simple, en se donnant ainsi un point d'appui et un secours dans une sorte de machine intellectuelle par laquelle on n'aborde que l'extérieur des choses. Que faire donc ? Porter ses regards tout autour de soi pour recueillir les analogies dans le genre dont on a affaire, marcher résolument aux choses mêmes, et les saisir par l'intuition[449].

La restauration de la métaphysique suppose donc de se défaire de la « machine intellectuelle » qui décompose mécaniquement les idées en les isolant. Comment faire alors « plier » cette machine, sinon en forçant le regard à adopter le point de vue analogique ? La faiblesse de l'entendement provient de la restriction de son exercice à la distinction et à la clarté des idées, soit à l'illusion de l'auto-subsistance du simple obtenu par abstraction. La modalité première de la relation qui est contenue dans l'esprit est l'analogie, non la seule ressemblance formelle. Il n'y a de comparaison entre les étants qui ne soit déjà ordonnée par une exigence harmonique. Ainsi, l'analogie est saisie de l'intériorité des étants au travers des similitudes extérieures qu'ils présentent. L'esprit part donc de la multiplicité apparente des étants, comme de leur variété, pour ensuite se rassembler et unifier ses conceptions. L'analogie se substitue alors à l'intuition : si « la philosophie première a pour procédé unique, rigoureusement parlant, l'intuition » (MM, 174), ce qui évite l'écueil de la définition pour les notions fondamentales, il n'en reste pas moins que c'est bien dans le multiple que *nous* pensons premièrement. Ainsi, il faut bien reconnaître que « les analogies du dehors ne font que nous solliciter à trouver en nous, dans notre intime expérience et à connaître ainsi, sinon à comprendre, ce qu'est action et ce que c'est que puissance » (MM, 175). La métaphysique n'est-elle pas avant tout cette *sollicitation* de l'esprit, plus qu'un système définitif de doctrines ?

[449] RM, 263.

Cependant, en quel sens comprendre la marche « aux choses mêmes » (RM, 263) ? La donation adéquate du principe n'est-elle pas uniquement pressentie au travers des manifestations ? Enfin, le désir d'unité ne relève-t-il pas d'une intention spirituelle plus que d'une « chose » ou d'un « objet » ? En ce sens, l'accomplissement de la métaphysique ne resterait que désirée : faut-il alors dire que Ravaisson reconduit la « promesse » aristotélicienne de l'*Essai* sans l'accomplir ?

4) Conclusion : Le problème de l'être dans la philosophie de Ravaisson

La tâche que Ravaisson assigne à la philosophie pourrait n'être qu'une exigence idéale, poursuivant indéfiniment sa réalisation. Telle est la tension constitutive dans laquelle l'esprit se déploie : si son activité est soutenue par l'amour, la pensée ne peut reconnaître la prévenance de ce dernier que de manière médiate et réflexive. La philosophie est donc élucidation perpétuelle et progressive de ses conditions d'émergence :

> La philosophie si elle existe doit connaître les principes que les sciences se bornent à supposer, c'est-à-dire les causes premières de ce qu'il y a dans leurs objets de plus constant et de plus régulier. *Si elle devenait ce qu'elle doit elle serait donc la science des diverses sciences*. Seulement c'est là un idéal dont elle est encore et sera peut être toujours éloignée.
>
> La philosophie a de plus un objet qui lui est propre, à savoir la nature spirituelle. Que ce soit dans la nature spirituelle que se trouve le type des principes que supposent les différentes sciences, c'est ce qui paraît vraisemblable de cela seul qu'à la nature spirituelle appartiennent ordre et constance dans l'ordre qui sont communs à ces principes. Il n'est pas aisé néanmoins de montrer comment dérivent de la nature spirituelle les principes plus ou moins cachés des sciences. *Mais on n'y parviendra qu'à mesure que l'on pénètrera plus avant dans la connaissance de cette haute nature et qu'on avancera dans ce que doit être la première œuvre de la philosophie*[450].

Les réserves de ce texte tardif (modalité hypothétique de l'avènement de la « première œuvre » de la philosophie et accomplissement de celle-ci différé dans un incertain avenir) ne laissent toutefois pas de place à un scepticisme ou à un criticisme. Il y a un progrès de la philosophie, manifesté par l'histoire de la pensée. La philosophie se fait « métaphysique » lorsqu'elle comprend le désir d'unité

[450] T, 148-149. Nous soulignons.

qui la précède et l'anime : tel est l'héritage d'Aristote, et le premier de ses progrès. L'échec apparent de la métaphysique serait plutôt à comprendre comme la marque de son constitutif inachèvement : en rien impuissance, il est la condition d'une recherche constante, en tant que la métaphysique est une « science désirée[451] ». Reconnaître que l'objet de la métaphysique ne peut se figer en une éternelle idée, ou en un immuable étant, n'est-ce pas la libérer de toute servitude à l'égard de son achèvement, donc de son potentiel épuisement ? En effet, le désir de métaphysique, loin de manifester une inadéquation avec l'objet dont il est désir, est proprement substantiel, puisqu'il *produit* la question de l'être. La « promesse » de la philosophie aristotélicienne serait alors vouée à demeurer, en raison de l'impossibilité d'une donation absolue de l'objet de celle-ci :

> La Pensée absolue, la Pensée de la Pensée n'est-elle pas aussi qu'une pure idéalité, ou bien est-elle au contraire, l'Être des êtres, bien plus, l'Être unique et total par lequel, dans lequel seul tous les êtres existent ? Cette question fondamentale de laquelle dépend le sort de la métaphysique, si Aristote l'a résolue, au moins n'en a-t-il pas convertie encore la solution en une démonstration[452].

Il faut s'étonner du jugement que Ravaisson porte, dans ce passage, sur Aristote : que s'agit-il de lui reprocher ? Est-ce la structure qu'il donne à la métaphysique qui est défaillante ? Si l'absolu ne peut être entendu par les voies de l'analyse, pourquoi reprocher à Aristote de ne pas donner une « démonstration » de son existence ? Néanmoins, les questions que pose Ravaisson dans ce passage énoncent clairement le problème de la *métaphysique*, qui n'est plus seulement celui de la *Métaphysique*. Ce problème, à son tour, se dédouble : d'une part, Ravaisson se demande s'il est juste de déterminer « l'Être des êtres » en tant que *noesis noeseos*, partant de ce que son mode d'existence sera déterminé comme acte pur – ce qui fait courir au premier principe le risque d'être limité en vertu de sa détermination, comme de ne pouvoir rendre compte des relations qu'il entretient avec les étants. D'autre part, c'est la détermination de l'Être « unique et total » qui reste ouverte : faut-il déterminer cet Être comme « Dieu », c'est-à-dire assigner à la métaphysique la tâche d'être constituée comme théologie ? Est-ce Dieu qui est au-delà de l'être, où l'être qui est au-delà même de Dieu ? Atteindre à ce que Ravaisson nommait de manière allusive la « Théologie positive, spiritualiste » (Janicaud, 265), ne suppose-t-il pas de se défaire du concept de Dieu pour saisir l'être ? En effet, le caractère « total » de l'être ne suppose-t-il pas d'y intégrer tous les degrés d'être qui en participent ? L'erreur d'Aristote a permis en ce sens de délivrer l'être de sa détermination d'acte pur, soit de sa limitation intrinsèque.

[451] *Métaphysique*, A, 2.
[452] E, 743-744.

Ravaisson réfléchit davantage la métaphysique comme *tendance* inhérente à la pensée qu'il ne s'attache à une analyse précise du mot « être », en le constituant par exemple en objet de jugement ou d'intellection, ou encore en s'attachant à la question des sens de celui-ci. Le corrélat de cette démarche est une indétermination structurelle du terme d'« être » qui ne peut s'incarner en aucune figure adéquate. Par-là même, l'être ne peut être pensé en aucune détermination fixe, bien que l'histoire de la philosophie manifeste une telle recherche. Ni acte (Aristote), ni puissance (Plotin), ni nature (épicurisme et stoïcisme), l'être ne saurait être ultimement qualifié et donc dé-limité. L'insubordination de l'être vis-à-vis de toute détermination se retrouve dans l'hésitation de Ravaisson, qui le nomme successivement « monde » ou « Dieu ». La détermination katholou-protologique de la métaphysique, qui fait de celle-ci une science « universelle parce que première », et dont Ravaisson semble proche, n'épuise donc pas la tâche de la philosophie première : elle en indique plutôt une direction. L'exigence que Ravaisson donne à la métaphysique est d'être compréhension de la double relation, horizontale et verticale, qui attache les étants les uns aux autres comme à l'être universel. En ce sens, il n'y a pas à *choisir* entre métaphysique générale et métaphysique spéciale, de même que ces deux directions ne sont pas incompatibles, au sens où elles se présupposent l'une l'autre. Dieu, sous la forme de l'infini amour, ne cesse d'agir dans le monde, et le monde agit et pense en Dieu : il faut considérer que le réel est traversé par un mouvement de descente qui n'est pas une dégradation ontologique, et par un mouvement de remontée qui n'implique pas de différences de nature entre les étants.

Le modèle onto-théo-logique ne convient pas non plus à la position du problème de la métaphysique tel que Ravaisson l'envisage. D'une part, l'analogie est au service d'une unification de la question de la généralité de l'être et avec celle de son éminence[453]. D'autre part, quand bien même cette structure serait présente dans la *Métaphysique* d'Aristote, elle ne constituerait qu'un *moment* de l'histoire de l'être : la suppression de la contingence par Ravaisson dans le processus historique amène en effet à envisager le dépassement de l'aporie[454]. Ainsi, les égarements quant à la destination de la métaphysique ne sauraient être que temporaires : si l'histoire manifeste une reprise du même problème, c'est-à-dire d'une oscillation entre la détermination du premier principe comme

[453] Aubenque semble se rallier à Heidegger sur ce point, quand il écrit, dans *Faut-il déconstruire la métaphysique ?, op. cit.,* p.27, qu'une « part décisive dans ce procès d'onto-théologisation de la métaphysique revient à la doctrine de l'analogie ».

[454] Voir Olivier Boulnois, « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysiques », in Le philosophoire, 1993/3, p. 37. En essentialisant cette structure de la métaphysique, Heidegger condamne celle-ci à n'être que la répétition de l'échec du projet aristotélicien. Voir notamment *Kant et le problème de la métaphysique*, *op.cit.*, p. 68 : « ce dédoublement n'apparaît pas seulement chez Aristote mais domine le problème de l'être depuis les débuts de la philosophie antique ».

« nature », ou comme « Dieu », elle tend à se délivrer des limitations qu'elle s'impose[455]. Cette oscillation est en réalité sous tendue par la recherche de la meilleure – au sens leibnizien - manière de penser la relation entre des termes extrêmes. En effet, si ces termes peuvent être posés comme séparés, comme dans l'idéalisme ou le matérialisme, il n'en reste pas moins que la pensée toujours proteste contre l'illusion de la séparation. L'idéalisme est donc la tendance qui voudrait séparer la théologie de la cosmologie en absolutisant la première, le matérialisme procédant au mouvement inverse. La méthode synthétique de Ravaisson (parfois au prix de réductions excessives) doit ainsi permettre de dévoiler l'exigence propre de la philosophie, qui ne doit pas s'abolir dans un au-delà de l'être, mais en chercher la détermination au-delà de l'essence. La méta-physique doit alors être comprise comme intériorisation progressive de cette exigence, sans se résoudre à la transcendance.

La première des limitations à laquelle elle doit faire face est le moment de l'essence, soit celui des oppositions de l'entendement. Mais si la pensée est totalité réflexive et prévenante, d'où vient qu'elle cherche à figer l'être en une détermination ? Pourquoi consent-elle à sa propre restriction ? Cette auto-limitation de sa propre puissance semble être relative à un de ses modes. En effet, la transformation de l'être en chose est spécifique à l'entendement, qui ne peut s'exercer qu'en réifiant ce qu'il pense[456]. Il faut alors voir dans l'entendement une *tendance* interne, propre à l'étant pensant, et dont l'acte propre est de « décomposer par la pensée et par le langage » (Janicaud, 256) ce qui par nature est simple. En subordonnant l'être à l'essence, la pensée devient idolâtre : elle croit trouver dans l'« idée » ou dans la « matière » les conditions de son exercice. Elle devient alors croyance à la valeur des oppositions dans lesquelles l'entendement se complait. Pourquoi, en effet, décider que le « général » s'oppose au « particulier », le « fini » à l'« infini », la « multiplicité » à l'« unité », le « médiat » à l'«immédiat », ou encore la « matière » à l'« esprit » ? A-t-on affaire à une contradiction réelle, ou seulement possible ? D'où vient que nous prenions le langage de l'entendement pour la vérité des choses ? Qui a besoin de croire que la métaphysique est problématique en raison de son caractère « ambigu[457] » ? Celui qui absolutise la finitude de l'entendement comme modalité propre de la métaphysique, ou qui adosse celle-ci sur un humanisme. Or, la conséquence de ce renversement est de faire du non-être l'horizon de l'être, soit

[455] Cette alternative mortifère est celle de l'antiquité grecque : « un Dieu-monde ou un monde sans Dieu, le panthéisme ou l'athéisme, la superstition servile ou le libertinage et l'incrédulité, édifiés sur la base commune du matérialisme : telle était l'alternative où se trouvait réduite l'antiquité païenne et qui la partageait quand le christianisme est apparu. » (E, III, 44).

[456] Il faudrait alors admettre, avec Gilson, que « l'irrépressible essentialisme des entendements humains » est la véritable tendance qui fait de la métaphysique un problème en lui donnant des objets toujours trop étroits. Voir *L'être et l'essence*, *op. cit.,* p. 302, cité par Pierre Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, *op. cit.*, p. 13. N'est-ce pas renouer alors avec le projet kantien de la métaphysique comme discipline négative de la pensée ?

[457] Heidegger, *Kant et problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 68.

de subordonner la réalité à la possibilité. Cependant, « l'idée de privation n'est qu'en puissance dans l'idée de l'essence » (E, 402) : elle est l'envers imaginaire de la présence réelle de l'être. En effet, « ce n'est pas l'être absolu qui s'abaisse à la considération du non être : c'est l'entendement qui dans l'être discerne la possibilité du non être. » (E, 403). Il faut souligner le caractère incompréhensible de la provenance de l'idée du non-être, puisque nous sommes toujours *dans*, et *par* l'être[458]. C'est alors l'émergence du non-être qui devient l'énigme fondamentale de la pensée, ce que Ravaisson soulignait dans *La philosophie de Pascal*, lorsqu'il écrivait que « l'illusion [du non être] demeure encore un mystère en nous, comme l'était hors de nous l'adjonction au principe positif d'un élément de limitation et de privation. » (PP, 48). Cet horizon négatif de l'être comme de la pensée pourrait sembler relatif à la métaphysique elle-même, incapable de donner un sens à l'être lorsqu'elle s'enferme dans le dilemme de l'équivocité ou de l'univocité de celui-ci. Mais c'est bien aux facultés humaines qu'il faut rapporter cette illusion : les sens, l'imagination, puis l'entendement, la produisent et nous y font adhérer. La métaphysique, sauf à souscrire au néoplatonisme de Plotin, ne peut donc se faire méontologie et affirmer l'identité de l'être et du néant, au risque de sombrer « dans l'abîme insondable de l'existence pure » (E, 714).

Faut-il voir alors dans l'indétermination de l'être une forme de surabondance créatrice, d'un excès positif qui ne peut être limité ? Et comment penser l'être comme produisant la multiplicité de ses relations, sans le détacher des étants ? En en faisant la totalité de l'un et du multiple, et en reconnaissant son essentielle activité, la philosophie de Ravaisson se donne comme une critique constante de tout réalisme substantialiste[459]. La métaphysique ne peut être une métaphysique de la substance, mais doit être une métaphysique des relations infinies qui se nouent au sein même du fini. L'objet de la métaphysique, et c'est ce qui explique sa persistance, ne saurait s'arrêter en son développement à une détermination quelconque, puisque cet objet n'*existe* pas. Ainsi, l'identité de l'être et de la pensée, si elle doit être tenue pour fondement et but de toute philosophie, ne peut se réduire au principe logique d'identité. En effet, « dans la pensée, c'est une seule et même chose qui,

[458] Ce qui fait du néant une « pseudo-idée » au sens de Bergson : voir *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, p. 277. Cependant, les philosophies de Ravaisson et celle de Bergson font face à un grave problème sur ce point. En effet, en affirmant la réalité substantielle de l'être, soit son indéfectible présence, ils doivent tous deux rendre incompréhensible l'origine du non-être, ou du moins la croyance à sa réalité. Ravaisson en fait un « mystère », en n'essayant pas d'en dégager au moins les conditions psychologiques. Bergson semble admettre que puisque « notre vie passe ainsi à combler des vides » (*Ibid*., p. 297) à cause du « désir », du « regret », ou de la « pression vitale », nous ne pouvons, sauf dans des circonstances exceptionnelles (art ou intuition) nous défaire de l'horizon du néant. N'est-ce pas faire du néant une expérience vitale et perceptive inhérente à l'existence humaine ? On voit comment ce problème nourrira les réflexions de Sartre, lorsqu'il montrera que la visée du néant est un acte intentionnel de la conscience, qui « doit pouvoir former et poser des objets affectés d'un certain caractère de néant par rapport à la totalité du réel. » (*L'imaginaire*, Paris, Folio, 2005, p.351).

[459] C'est ce que remarquait déjà Paul Janet, dans « Une nouvelle phase de la philosophie spiritualiste », *art. cit.*, p. 367, lorsqu'il écrivait : « M. Ravaisson tend à supprimer en philosophie la notion de substance, c'est-à-dire du *susbtratum* mort et nu auquel viendraient s'ajouter, comme accessoires, les attributs des choses. ».

défiant en quelque sorte le principe de contradiction qui ne souffre pas [que[460]] ce qui est identique soit en même temps différent, s'oppose à elle-même comme sujet et objet à la fois de connaissance. » (T, 150-151). Mais si le mouvement de la pensée comme celui de l'être ne peut être explicité suivant le principe d'identité, ne faut-il pas dire que la négation constitue l'acte propre de la première ? En effet, selon Ravaisson, « ce que c'est proprement que de penser, on ne réussira sans doute jamais à l'expliquer » (T, 150). L'impuissance de l'entendement, bien que soutenue par la prévenance de l'amour, doit-elle être tenue pour la condition, pour nous, de toute pensée ?

Ici réside le problème fondamental de la métaphysique selon Ravaisson : l'être est au-delà de toute détermination, et pourtant on ne peut en faire un ineffable ou un impensable, au risque de sombrer dans le mysticisme. Si l'entendement dévie la pensée de son origine, il faut pourtant faire d'abord l'épreuve de la différence et de la multiplicité avant de remonter vers le premier principe. Ravaisson propose ainsi une philosophie de la *libération spirituelle*, dont l'acte propre est un effort sans fin pour dépasser la rigidité des cadres de l'entendement. C'est par l'habitude que cet effort pourra être intensifié, selon une certaine plasticité de l'esprit[461]. Ainsi, la philosophie a pour tâche de dévoiler la présence de l'absolu en toutes choses, dans sa puissance et sa liberté. Ravaisson affirme ainsi que

> l'infini et l'absolu, dont la nature ne nous présente que des limitations, consiste dans la liberté spirituelle ; que la liberté est ainsi le dernier mot des choses, et que, sous les désordres et les antagonismes qui agitent cette surface où se passent les phénomènes, au fond, dans l'essentielle et éternelle vérité, tout est grâce, amour et harmonie[462].

Il existe donc une « essentielle et éternelle vérité », but de toute recherche philosophique, mais cette vérité est indémontrable : elle n'est pas l'objet d'un discours scientifique ou rationnel. Son infinité, en outre, ne garantit pas son plein accueil par la pensée d'entendement. La vérité de l'absolu se pressent, d'une manière juste, mais elle ne peut s'analyser sans se perdre. Quel statut donner toutefois à l'absolu, si celui-ci est déterminé comme « liberté spirituelle » ? Qui est le sujet de cette liberté ? Nous est-elle permise, si « le plus haut point de la liberté réflexive » (H, 158) est interdit à des étants capables d'habitudes, c'est-à-dire existant dans la multiplicité ? Et comment cette liberté

[460] Nous corrigeons.
[461] H, 154 : « plus l'entendement ou l'imagination s'exercent à la synthèse successive des idées ou des images, plus elle leur est facile plus elle devient prompte, assurée et précise ; plus en même temps elle devient une tendance indépendante de la volonté ». Ravaisson n'indique toutefois pas la manière dont peut s'exercer la purification vis-à-vis de l'imagination. Bergson est très fidèle à Ravaisson sur cette question, lorsque dans *L'évolution créatrice*, il souligne le rôle de « notre manière habituelle de parler, laquelle se règle sur notre manière habituelle de penser » (*op. cit.*, p. 312), et qu'il indique la nécessité de remonter « la pente des habitudes intellectuelle » (*Ibid.*, p. 313) dans le but d'atteindre le mode de connaissance qu'est l'intuition.
[462] R, 320.

peut-elle s'affirmer, en nous, autrement que par la négation ? L'absolu, ou l'infini, s'il peut être entendu, ne peut être *compris* positivement : il se réfléchit par la différence que l'esprit établit entre la nature et celui-ci. C'est ce que Ravaisson essaie de montrer par la constitution de l'analogie comme méthode statique et dynamique qui vise à unifier le multiple. La difficulté à laquelle la métaphysique s'affronte est donc la suivante : comment maintenir la liberté spirituelle, dont l'exercice semble être négatif, sans constituer une métaphysique de la séparation[463] ?

La liberté, « dernier mot des choses », ne saurait se confondre avec la puissance déliée et tyrannique d'un Dieu extra-mondain. Si l'horizon de la liberté spirituelle se réduisait à la seule négation, il faudrait admettre dans le premier principe une indifférence absolue à l'égard du créé. L'expérience de la liberté, en nous, se donne de manière négative au sein des oppositions de l'entendement, mais dans l'absolu elle est prévenance. L'idée d'une puissance indéterminée de l'absolu est celle de Speusippe, mais elle est récusée par Aristote alors que ce dernier « combat l'antériorité de la puissance sur l'acte » (DS, 75). Il faut que la liberté de l'absolu coexiste avec sa prévenance, de la même manière que Leibniz pouvait affirmer la préséance du principe de raison suffisante en Dieu :

> or si tout se répète analogue dans l'indéfini de la quantité, du temps, de l'espace, de tout l'univers, c'est qu'il y a toujours pour la répétition de rapports identiques la même raison. Cette raison est, en dernière analyse, que dans toutes les choses finies, il y a un même fonds d'être, qui s'y trouve avec telles et telles limitations, mais qui en lui-même doit en être exempt, infini par conséquent, et infini parce qu'il est le parfait ou l'absolu[464].

On ne saurait donc distinguer l'être de ses modes, ou de ses prédicats : il enveloppe et prévient le déploiement des étants. Ainsi, « être, c'est être ceci ou cela. Être simplement, sans plus, ce n'est rien être ; c'est une simple conception, sinon même un mot vide de sens » (R, 61). Détacher la substance de ses accidents, de ses *manières* d'être, revient à consentir à la pensée abstraite. L'analogie, en tant que saisie des prédicats dans leur universelle et proportionnelle distribution, est rendue possible par un principe harmonique qui ordonne l'activité de l'être. C'est ce qui permet à la pensée singulière de saisir la « répétition » du même sous la différence et la variété, sans cependant se résoudre en une tautologie. Le rapport de l'être à ses prédicats est donc synthétique : le « plus » contenu en l'être est *de lui-même*, non le résultat d'une adjonction extérieure. Comment caractériser la relation

[463] Cette difficulté sera centrale chez Jules Lagneau, qui rapportera l'acte libre à la réflexion du sujet pensant. De ce fait, Lagneau semble lui donner une tâche toujours négative : « La parfaite liberté et le contenu positif de l'idée de liberté et l'acte suprême de la raison (comprendre) c'est de reconnaître l'insuffisance de l'idée à exprimer l'être » (*Célèbres leçons et fragments*, *op. cit.*, p.73).
[464] R, 59.

prévenante de l'être vis-à-vis de ses prédicats ? Ravaisson croit en trouver le fondement dans un certain néoplatonisme : il faut reconnaître « dans l'Un une prédétermination antérieure à la vision de l'intelligence même la plus pure : c'est ce qu'exprime le mot *pro-vidence*. » (E, 711). Il y a sur ce point un progrès de Proclus vis-à-vis de Plotin : le premier principe, s'il n'était que pure puissance, n'aurait aucune raison de se différencier, et de quitter l'unité originaire dans laquelle il repose[465]. Ainsi, au lieu de « subir un destin aveugle, tout obéit et obéit de bon gré à une toute divine Providence. » (R, 308). L'être, plus que la cause, est la raison de tous les rapports internes (conscience de soi, pressentiment, réflexion, conversion) et externes (analogie, communication, sympathie) qu'entretiennent les étants. Ce rapport prévient le nécessitarisme, lequel repose sur « l'idée qu'on[466] se faisait d'une substance stupide et non pensante et pourtant existant par elle-même, d'où l'on faisait ensuite tout sortir avec une nécessité exclusive de liberté, par conséquent, de toute moralité. » (R, 61). Sans la prévenance, la *causa sui* est donc une idée vide et dangereuse.

Mais il faut maintenant préciser la manière dont l'être se confronte à sa propre limitation dans la nature, limitation dont il faut expliciter la double provenance, cosmologique comme noétique. Si la limitation introduite en l'être est le résultat, d'une part, de l'activité spirituelle de l'étant, il faut aussi reconnaître, d'autre part, un abandon consenti provenant de l'être lui-même. Il ne faut pas y voir signe de faiblesse, mais de « libéralité » (R, 318). En effet, il appartient à « Dieu d'abandonner, au moins pour un temps, comme l'a dit la théologie chrétienne, quelque chose de sa plénitude » (T, 65). Dans l'être, il y a une relation du multiple et de l'un, qui est librement engendrée dans les étants : c'est ce qui est nommé « pensée ». Dispersion excentrique tendant à la décomposition, mouvement concentrique de conversion : telles sont les deux directions de l'être en chaque chose. Ainsi, le maintien d'une différence dans l'être est la condition pour tenir ensemble une cosmologie et une théologie, dont le rapport réel est la vérité de la métaphysique. L'être doit donc se manifester de manière processuelle et différencielle sans se séparer d'avec lui-même, puisque c'est une « propriété de la pensée que de se penser elle-même et une propriété dont la nature n'offre que d'imparfaites images » (T, 150). Comment penser alors la continuité des différents étants au sein d'une même échelle, sans réduire leur singularité ? Comment, d'autre part, concilier la liberté de l'étant avec la prévenance divine, sans que celle-ci ne lui retire son autonomie spirituelle ? Et comment distinguer les actions des étants de l'action du premier principe ? Il faut maintenant définir la modalité des

[465] Ce que corrobore Jean Trouillard, tout en soulignant l'incompréhension de Ravaisson face à l'exigence mystique de la philosophie proclusienne dans « Les notes de Ravaisson sur Proclus », in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, T. 152 (1962), p. 73-75. L'attention est surtout portée par Ravaisson à la monade comme principe d'être, ainsi qu'à la question de la Providence, puisqu'il voit dans le système de Proclus une manière d'empêcher la matière d'être cause du mal.

[466] Ce passage est une rude critique de Spinoza.

relations qui assurent, de la nature à Dieu, le lien indéfectible par lequel l'être se donne, sans perdre sa substance.

Chapitre III : De la nature à Dieu

1) Introduction : La généalogie problématique de la métaphysique

L'indétermination de l'être rive la pensée à une indécidable alternative : soit elle en subordonne le sens et l'horizon à la nature, soit elle en cherche l'accomplissement dans un être séparé et parfait. Tel est l'horizon de sa double impuissance tendancielle. La métaphysique se caractérise donc par une perpétuelle oscillation entre son anéantissement par défaut, lorsqu'elle refuse le primat de la transcendance pour se faire physique, et son anéantissement par excès, lorsqu'elle se fait théologie. Dans le premier cas, l'être en tant qu'être se dit comme matière, et dans le second, il se dit selon l'essence. La métaphysique peut-elle s'accomplir comme science des premiers principes, et donc comme tentative de saisir le réel en sa totalité, sans sombrer dans une des modalités partielles de son exercice ? Est-il possible d'intégrer ces deux termes dans un mouvement continu de la pensée, en en faisant des moments de l'activité réflexive ? Enfin, la « nature » et « Dieu » doivent-il être considérés comme des étants avec des propriétés ontologiques propres, ou comme des déterminations noétiques qui n'indiquent pas tant un objet qu'une tendance de la pensée elle-même ?

Toutefois, lorsque la métaphysique cherche à faire tenir ensemble les deux modalités de l'être énoncées ci-dessus, elle se produit comme *dualisme*. En quoi Aristote n'a-t-il pu dépasser cette alternative mortifère, alors que sa philosophie s'affirmait comme double protestation à l'égard de l'idéalisme et du matérialisme ? Ravaisson reconnaît que le projet aristotélicien d'une philosophie première n'a pu s'accomplir, faute d'avoir trouvé les circonstances adéquates de son incarnation :

> la Métaphysique péripatéticienne restait, au milieu du monde de la religion et de la doctrine de la nature, comme une promesse qui ne pouvait s'y accomplir. C'est dans un autre monde et dans une autre doctrine qu'elle devait recevoir son accomplissement, dans le monde et la doctrine de l'Esprit[467].

La triple modalité de la métaphysique se trouve énoncée dans ce texte. Si la « religion » ou la « nature » en désignent un exercice erroné, « le monde et la doctrine de l'Esprit », semble définir son exercice adéquat, en tant que synthèse supérieure des deux monismes, et comme dépassement du dualisme. Mais accomplir la promesse de la métaphysique aristotélicienne revient-il à en conserver

[467] E, III, 54.

des parties, ou à en sortir ? Son impuissance est-elle structurelle, ou liée à un moment historique ? Et quel est le statut de l'« Esprit » qui semble pouvoir parvenir à cet accomplissement, et dont l'émergence suppose des conditions historiques favorables ? La première de ses mentions se trouve dans le mémoire de 1833, lorsque Ravaisson refuse de déterminer l'être comme acte pur pour y préférer l'esprit, conçu « comme une unité réelle, comme ce qui se développe, soi-même » (DMA, 210). L'on trouvera également à la fin de l'article de 1840 l'affirmation selon laquelle, contre tout naturalisme, « la substance, au contraire, c'est l'Esprit lui-même, dont la nature est de s'entendre et de se posséder » (PC, 427). La métaphysique spiritualiste devrait alors être comprise comme une philosophie de l'esprit, celui-ci étant entendu comme substance et sujet au sein d'une principielle *réflexivité* qui en définit le mouvement propre. Aussi cette philosophie est-elle définie comme la « science par excellence de l'Esprit intérieur dans sa causalité vivante » (PC, 420).

D'une part, l'esprit n'est pas conçu par Ravaisson comme l'absolu auquel il faudrait référer toute manifestation : il n'y a pas de « système » ravaissonien qui pourrait, d'un point de vue logique et historique, s'achever en un savoir absolu. Si le système se définit par « une science infinie » (DMA, 212), n'est-il pas voué à se déployer indéfiniment, sans pouvoir s'achever ? La « causalité vivante » de l'esprit interdit en effet sa stabilisation en une philosophie déterminée, et manifeste son irréductibilité à une figure ou à une essence. D'autre part, la référence à l'« Esprit » disparait progressivement dans les écrits qui suivront : dès le *Rapport*, s'il est question de « liberté spirituelle » (R, 320), l'esprit n'occupe plus la place de sujet. Dans le *Testament* ou l'article *Métaphysique et morale*, Ravaisson n'emploie plus ce terme, en mettant en avant celui d'« âme », ce qui, dans une philosophie de l'esprit, en ferait un mode partiel de son accomplissement[468]. L'esprit est-il un moment de la réalisation de la métaphysique, ou la forme absolue de la pensée ?

Si « le monde et la doctrine de l'Esprit » peuvent seuls permettre à la métaphysique d'Aristote son achèvement, c'est parce qu'ils désignent un mode de la pensée en lequel elle s'est débarrassée de ce qui l'empêchait de se comprendre elle-même. L'esprit désigne donc le double moment d'une mise en lumière de l'aliénation de la pensée dans la doctrine de l'acte pur, et d'une compréhension de la tâche qu'elle doit poursuivre. La pensée contient en effet une tendance excentrique et idolâtrique[469] qui pousse l'esprit à « se chercher hors de lui-même » (PC, 427), et à être ainsi « chassé de son propre centre » (PC, 427). Cependant, l'émergence de l'esprit est à comprendre, dans l'article de

[468] C'est le cas de la philosophie hégélienne : l'amour, tel qu'il est envisagé dans *L'esprit du christianisme et son destin*, sera supplanté par la suite, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, puis dans la *Science de la logique*, par l'Esprit comme sujet et substance. Voir sur ce point B. Bourgeois, *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970. Pour Ravaisson, c'est plutôt le primat de l'esprit qui sera discuté par la suite pour faire place à l'Amour, ce qui fait de sa philosophie un *hégélianisme à rebours*.

[469] Voir sur ce point Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991, chapitres I et II notamment.

1840 comme dans les ébauches du troisième tome de l'*Essai*, en relation avec le rôle que Ravaisson attribue au christianisme. N'est-ce pas souscrire à une nouvelle détermination théologique de la question de l'être, qui risque alors de l'enfermer en une nouvelle essence ? En quoi la substitution du Dieu chrétien à l'acte pur aristotélicien peut-il libérer l'esprit de ses idoles ? Dans l'article de 1840 apparaît l'amour, comme la « réalité achevée, la perfection, la consommation du Principe, uni à sa Fin, identifié avec elle. » (PC, 429). S'il n'y a de « réalité véritable que dans l'activité de l'Esprit » (PC, 427), il faut bien reconnaître que celle-ci est précédée par l'amour comme perfectionnement dynamique animant l'être et en commandant le déploiement. Ainsi, le christianisme libèrera l'esprit des idoles dans lesquelles il s'est complu, puisqu'« avec Christ, meurt toute religion cosmique » (Guibert, 283). Selon Ravaisson, le christianisme permet de reprendre le problème légué par la métaphysique d'Aristote :

> Le Père est νοῦς , le Fils (Verbe) est νοετόν. Le Saint-Esprit qui est Amour est νοήσις. Ce n'est qu'à la longue qu'on peut comprendre que νόησις ἔστι νοήσεως νόησις, que la Pensée, l'Amour sont substances des choses[470].

La relecture de la formule de *Métaphysique*, Λ, 7 par le prisme de la trinité chrétienne permet à Ravaisson d'insister sur la processualité et la continuité de la manière dont l'être se communique et se donne aux étants. S'appuyant sur la formule de Saint Jean selon laquelle « Dieu [est] agapè[471] » (avec quelques approximations, puisque c'est Dieu, et non l'Esprit-Saint qui est nommé « amour »), Ravaisson libère l'idée de Dieu de celle d'acte pur pour y substituer une effusion sans fin. C'est ce qu'il suggère en une lapidaire note : « Don : l'Esprit est naturellement donateur et don. Le christianisme renouvelle cela. L'Esprit donne où il souffle… » (Janicaud, 241)[472]. Le sens de l'être ne se trouve-t-il pas alors conditionné par l'étant éminemment supérieur qu'est le Dieu chrétien ? Il ne faut toutefois pas voir ici un « tournant théologique[473] » de la pensée ravaissonienne : rectifier l'idée que l'on se fait de Dieu, c'est ouvrir la possibilité d'une nouvelle détermination de l'être lui-même. L'esprit peut-il alors être compris comme l'identité de la pensée et de l'être au sein d'un acte d'amour, sans référence théologique, ou demeure-t-il en cette détermination ?

[470] E, III, 83.
[471] Jean, 4,8. Formule connue par Ravaisson, puisqu'il la cite en E, III, 70.
[472] Ravaisson fait allusion à Jean 3, 8.
[473] Nous empruntons cette formulation à D. Janicaud (« Le tournant théologique de la phénoménologie française », in *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Folio, 2009, p. 74-85), afin de prévenir toute erreur d'interprétation qui verrait dans les analyses de Ravaisson une sortie de la métaphysique en faveur de la théologie.

L'apport du christianisme doit être compris comme principe d'une réconciliation des deux termes extrêmes que sont la nature et Dieu[474]. D'une part, Ravaisson insiste sur le rôle du Verbe, qui est le « milieu et le médiateur entre Dieu et le monde » (E, III, 64), et d'autre part, sur la figure du Christ qui en est l'incarnation, au sens où Dieu « se fait homme, semblable à nous, afin de nous remplir de la divinité » (E, III, 74). Or, cette reprise de la réflexion sur le moyen terme est la continuation d'une question soulevée par Aristote[475], puisque c'est lui qui « avait fait de l'idée du moyen terme, médiateur entre les extrêmes, le centre et comme le pivot de la philosophie entière » (E, III, 64). L'enjeu de la médiation est donc de suturer ce qui avait été posé comme séparé par l'entendement. Cette question n'est-elle pas d'ailleurs déjà posée dans le *De l'habitude*, alors que l'habitude est pensée comme processus indéfini et asymptotique vers la perfection de l'action ? Si cette perfection est proprement inhumaine, ne faut-il pas cependant penser la substantialité des intervalles[476] dans lesquelles toute action, comme toute pensée, prennent place ? La métaphysique ne peut donc se résoudre à se constituer dans l'écartèlement en lequel elle s'est complu : surmonter les oppositions consiste avant tout à *penser le milieu*, ou le moyen terme qui donne aux extrémités leur réalité. De la même manière, les degrés intermédiaires ne tirent leur réalité que des extrémités d'où ils procèdent. Ce que l'entendement pose comme essentiellement disjoint, la métaphysique peut le penser comme réuni, sans en affirmer l'identité logique. Ainsi, Dieu sans le Christ n'est qu'une idée vaine et vide, tout comme l'action sans l'habitude est vouée à l'abstraction de la volonté. Comment penser alors le passage du principe au moyen terme sans affirmer qu'il s'agit d'un affaiblissement du premier ? Ravaisson pose la question ainsi : « comment le Principe peut-il s'humilier, se faire autre, étranger à soi, kyste, chrysalide, œuf » (Dopp, 387) ? Comment la différence peut-elle surgir de la perfection, sans pour autant s'en séparer ? Et comment penser la perfection du premier principe, en tant qu'elle rend possible l'émergence de la différence ?

Répondre à cette question revient à expliciter la modalité de la relation qui unit l'être et l'étant, notamment lorsque celui-ci relève de la *physis*. Cependant, la relation ne peut être pensée comme secondaire vis-à-vis de la substance entendue comme substrat ou comme idée : elle doit procéder de

[474] Schelling soulève le même problème dans les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les sujets qui s'y rattachent*, in *Œuvres métaphysiques, op. cit.*, p. 142 : « Avec des concepts de Dieu aussi abstraits que celui d'*actus purissimus*, tels que les avaient établis l'ancienne philosophie, ou avec ceux que la philosophie moderne ne cesse de proposer, dans le souci d'éloigner Dieu le plus possible de toute nature, il est absolument impossible d'arriver à quelque chose. ».

[475] Voir notamment *Ethique à Nicomaque*, II, 1 : entre l'essence de la vertu, incapable comme telle d'être accomplie, et la contingence des passions, il s'agit de penser l'action vertueuse comme milieu adapté à l'univers des fins des et des moyens dans lequel l'homme doit agir. Aristote en fait ainsi un *ethos*, ou une *hexis*, capable de surmonter la discontinuité du réel comme de donner une certaine substantialité à l'action.

[476] Jules Lequier, à la même époque, fait de « l'intervalle » le nom de la distance qui sépare le moi de lui-même, et dont l'épreuve tragique se donne sous la forme de l'expérience de la liberté. Voir *Comment trouver, comment chercher une première vérité ?*, Paris, Allia, 2009, p. 105.

l'être en tant qu'elle lui est essentielle. Ainsi, le monde n'est pas un accident, puisqu'il est subordonné à la prévenance du premier principe. En ce sens, Ravaisson écrit que la « Perfection dans le christianisme, est la vertu suprême, la Charité. Est plus parfait, dans tout ordre d'existence ce où il y a le plus d'harmonie et d'amour. » (Dopp, 386). La perfection peut alors être délivrée de l'assignation à l'actualité, laquelle excluait la surabondance créatrice. La charité qualifie la manière dont le premier principe agit par l'opération indéfectible du don. A l'ontologie subtantialiste, Ravaisson substitue une ontodologie[477], définissant les modalités par lesquelles l'être se donne[478] : c'est ce qui définit sa « libéralité » (R, 318). Tant que cette relation est envisagée sur le plan de l'entendement, elle est incompréhensible car la mise en œuvre du don se soustrait aux conditions de la représentation[479]. En effet, la représentation demande la figuration de cela qui donne en un autre, lui-même figuré. L'entendement exige alors la finitude de l'acte rendant possible le transfert d'être, en restant aveugle au processus sans fin de donation. Le don n'est pas tel qu'une fois accompli, il cesserait : il se confond avec l'opération de donation en assurant la continuation du créé. Il n'est pas un transfert de propriétés, mais une communication d'être. C'est ce qui conditionne et définit la loi fondamentale de l'étant, soit sa « tendance à persister dans sa manière d'être » (H, 107). L'élaboration d'une métaphysique de l'amour – ou du don – suppose alors de penser l'excès premier de la puissance d'être au-delà du cadre traditionnel de l'ontologie. Cette donation consiste en une dés-appropriation créatrice qui ne peut être considérée comme évidement de l'être, au sens où elle est véritablement productrice. Chez Ravaisson, cette exigence conjugue la finalité du premier moteur aristotélicien, la doctrine plotinienne des deux actes, et la miséricorde du Dieu chrétien, en une synthèse supérieure[480].

Dire l'être selon le don revient à référer les concepts traditionnels de l'ontologie à l'excès premier qui le caractérise, au sein d'une métaphysique qui ne fait plus de l'essence (*eidos*), comme de l'acte (*energeia*), les conditions du réel. Il s'agit de penser l'être dans la positivité même que contient son indétermination, soit dans son illimitation principielle. Toute opération de composition est signe d'une délimitation que la pensée impose de manière extérieure à l'être. Or, il s'agit bien plutôt d'opérer une mutation des conditions de l'expérience intérieure qui redéfinit le rapport de la pensée

[477] Selon la formule que Claude Bruaire mobilise dans *L'être et l'esprit*, afin de « rompre avec l'économisme » de l'ontologie classique (*op. cit.*, p. 25).

[478] Jean Luc Marion, insistant sur l'*agapè* johannique comme pouvant délivrer la métaphysique de l'onto-théologie (soit d'une métaphysique de l'idole), et Dieu de sa présentation à l'entendement sous l'aspect de l'*ens*, opère comme si toute la question se réduisait à une confrontation avec Heidegger. N'est-il pas nécessaire d'envisager la tradition spiritualiste de la métaphysique afin de ne pas faire de ce dernier le seul interlocuteur sur cette question ? Voir *Dieu sans l'être, op. cit*., chap. III.

[479] Ce que souligne Claude Bruaire dans *L'être et l'esprit*, *op. cit.*, p. 61 : « nous trahissons le don par l'image de la chose préalable transférée d'un propriétaire à un autre ».

[480] Aussi nous semble-t-il excessif d'écrire qu'il s'agit d'une « ontologie édifiée en fonction d'une théologie », comme le note Denise Leduc-Fayette, « La métaphysique de Ravaisson et le christ », *art. cit.*, p. 511.

et de l'être. L'être est alors, en raison même de son indétermination, re*cherché* par la pensée, qui ne peut le trouver que parce qu'elle en possède un pressentiment[481], et qui, dans cet effort même, engendre un autre qu'elle. Comment penser alors cette production autrement que sous la forme d'une *poiesis*, c'est-à-dire d'un acte qui présuppose la représentation de l'essence ? Et pourquoi la critique du primat de l'essence ne délivre-t-elle pas la temporalité extatique de l'étant, qui refuse de penser l'être comme présence[482] ? Comment penser le don comme inclus en l'être, sans que l'opération de donation ne le sépare de lui-même ?

De ce don, qui n'est pas « simple répétition » (T, 130) procède un mouvement sans acte, car l'étant n'est pas seulement en puissance de l'être. La répétition riverait la pensée à un exercice en lequel rien de nouveau n'adviendrait : elle serait alors prisonnière du principe d'identité. Mais si la loi de l'être qui ordonne tous les niveaux de l'étant est en son fond identique, comment la délivrer de la répétition ? Ravaisson écrit ainsi :

> Tout être tend à se dédoubler comme pour mieux se connaître et se saisir de soi. Il crée ainsi une image de lui-même en laquelle il se répète et se mire. C'est le phénomène dont la formule initiale est la conscience. L'Evangile de saint Jean nous montre ainsi le Père se dédoublant en son Verbe ou sa Pensée. Et le même phénomène se reproduit dans toute la nature. Il se reproduit dans l'art. De là les strophes hébraïques, le parallélisme ; chez les poètes modernes la rime et, dans toute la musique, l'imitation où se répète le motif toujours le même et toujours différent. La nature s'imite, dit encore Pascal, le fruit imite la fleur, la fleur imite la feuille, la feuille imite la tige. Dans tous les cas c'est le supérieur qui par une sorte de condescendance, s'abaisse à l'inférieur[483].

La loi de l'être qui préside à son dédoublement ne délimite pas les contours d'une ontologie régionale, mais englobe la totalité des étants. L'imitation, dans ce texte, est considérée comme ascendante, au sens où c'est le principe supérieur qui est imité. Ainsi, dans le domaine artistique, la musique répète le motif initial tout en opérant des variations autour de celui-ci, ce qui lui permet de produire une modulation intensive de rythmes et de sons, tout en respectant la mesure initiale et la gamme de départ. La nature opère de même, puisque chaque étant naturel cherche à imiter la simplicité de ce qui le précède. Mais comment ne pas y voir la marque d'un échec primordial, celui

[481] Ce que Jankélévitch appellerait dans *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, T. II, une « méconnaissance ». Il s'agit bien d'un savoir, bien qu'il ne prenne pas la forme d'une *connaissance adéquate*.
[482] Tel est le sens de la critique heideggérienne de « l'appel de l'identité » qui prolonge dans le monde de la technique le présupposé métaphysique de l'être dit selon la présence. Voir notamment « Identité et différence », in *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 260.
[483] T, 130.

de l'impossibilité pour le principe de se maintenir en sa simplicité élémentaire ? De même, ne faut-il pas dire que le compositeur cherche vainement à restituer l'intuition première qu'il a de la mélodie qu'il voulait composer, et que ce qu'il crée est toujours déjà dégradation de l'idée première ? Le dédoublement serait-il la conséquence de l'impuissance de l'idée ?

En opérant une synthèse de la doctrine des deux actes et du concept de *mimesis*, et en suivant le mot de Pascal selon lequel la nature s'imite elle-même[484], Ravaisson produit un écart vis-à-vis d'Aristote. S'il reconnaît que l'imitation ne produit pas de simulacres ou d'idoles, ce qui conduirait à penser le rapport de l'être et de l'étant dans l'horizon de la différence, il unifie imitation naturelle et imitation humaine. En effet, chez Aristote, la *mimesis* semble recouvrir une même opération, mais dont on ne peut pas affirmer qu'elle se dise en un même sens : d'une part, elle désigne le mode d'action des étants naturels par lequel ils tendent à s'affranchir de leur matérialité en tendant à l'achèvement[485]. D'autre part, elle désigne l'activité humaine grâce à laquelle la nature est parachevée, et qui définit le geste artistique[486]. Or, en cette seconde détermination, il faut admettre la nécessité d'une médiation fabricatrice qui suppose délibération et réflexion. Peut-on assimiler ces deux modes production en en faisant une *praxis*[487] ? N'y a-t-il pas une différence radicale entre l'activité autotélique de la nature et la structure poïétique de l'activité humaine ? Ravaisson réunit ce qui semblait disjoint en subordonnant la nature comme l'art à la loi du dédoublement. La théorie aristotélicienne supposait en effet que l'imitation ne pouvait être pensée que dans la subordination de ce qui imite à la fixité, ou à l'immobilité du modèle imité. Elle supposait ainsi l'échec permanent de l'opération d'imitation en reconnaissant l'impossibilité d'une incarnation de la forme. L'imitation, selon Ravaisson, n'est donc pas seulement productrice : elle est créatrice, au sens où le dédoublement engendre un autre qui est une variation de soi-même. Mais dire que l'activité de tout étant est pensée dans l'horizon de la « formule initiale de la conscience » ne revient-il pas à subordonner le sens de son déploiement à un étant spécifique, qui est l'homme ? Le panpsychisme ravaissonien, étendu à toutes les manières d'être, fait plutôt de l'activité de la conscience le modèle de toute action et de tout mouvement. En ceci, la « formule initiale » ne dérive ni du naturalisme, ni d'une théologie : Ravaisson semble installer dans les étants une vie analogue à celle du premier moteur, laquelle procédait de sa principielle réflexivité.

Il reste néanmoins une difficulté de taille, au sens où l'activité créatrice demeure ambigüe. D'une part, la condescendance originaire et prévenante engendre, par surabondance, un autre que soi qui

[484] Pascal, *Œuvres complètes*, *op. cit*, p. 592.
[485] *Métaphysique*, Θ, 8, 1050b25 : « Les êtres incorruptibles sont imités par des êtres qui sont en continuel changement ».
[486] Voir respectivement *Physique*, II, 2, 194a21 et *Poétique*, 1, 1447a16.
[487] C'est ce que semble suggérer Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 501.

est son image. C'est ainsi que Ravaisson qualifie la relation descendante du principe au créé : la condescendance doit être comprise comme descente du supérieur vers l'inférieur, en un rapport d'enveloppement. D'autre part le créé, en imitant le principe supérieur, se produit lui-même sous diverses manières dans son existence. Comment concilier condescendance et imitation ascendante au sein du même acte de création ? N'y a-t-il pas un risque de transformer le panpsychisme en panthéisme, en niant toute autonomie spirituelle de l'étant ? Le paradoxe ontologique que contiennent les étants vient de ce qu'ils *sont créés* continuellement, tout en *se créant* par leur activité propre. La métaphysique du don ne conduit-elle pas alors à livrer les individus à la toute-puissance aveugle de l'être ? La grâce qui qualifie la relation au principe supérieur n'est-elle pas négation de la liberté comme de tout progrès interne ? Cependant, si la condescendance se suffisait à elle-même, il faudrait penser la puissance du principe comme aveugle à ce qui est engendré, ce qui reviendrait à renouer avec les philosophies de Speusippe et de Plotin. L'imitation qualifie le rapport de l'étant à l'être, sans introduire l'échec de l'incarnation de la forme. Ainsi, le dédoublement est engendrement de soi sans extériorité, tant que l'image produite n'est pas tenue pour un absolu. Chaque étant se trouve soumis à la loi de l'être, au sens où il poursuit la tendance prévenante qu'il reçoit, bien que ce soit de manière singulière *par le moyen de l'effort*.

Si cette qualification de l'être ne provient ni d'un naturalisme, ni d'une théologie, elle peut alors être légitimement appliquée à chaque étant, en particulier à ceux que contient la *physis*. La métaphysique ne procède pas de celle-ci, bien qu'elle doive permettre la constitution d'une philosophie de la nature. Le geste par lequel Ravaisson inscrit la loi de la condescendance en chaque étant conduit à installer l'excès dans la nature même. En effet, la nature se caractérise par « une suite perpétuelle de sacrifices » (Janicaud, 244) qu'il faut distinguer d'un anéantissement. En ce sens, Ravaisson procède à une extension du concept de nature qui doit être compatible avec la métaphysique du don. Comment penser la nature, sans l'assigner au naturalisme qui en ferait une chose, ou qui en décomposerait le dynamisme ? En effet, en *Métaphysique*, Θ, 8, Aristote dérivait l'*energeia* de l'*ergon*, en en rapprochant le sens de celui d'entéléchie. En ce sens, il insistait sur le caractère accompli de l'acte précédant toute puissance. Or, il y a une double détermination de l'entéléchie : selon Aristote, « dans certains cas, la fin se confond avec l'exercice même[488] », alors que « dans d'autres cas, au contraire, c'est une autre chose qui est produite[489] ». Le premier mode de l'entéléchie met en avant l'intrication de la fin et des moyens au sein d'une activité continue qui s'assimile à une *praxis*. Le second de ces modes met en avant le schème poïétique de l'action en relevant la dimension fabricatrice propre à l'activité humaine. Mais ce qu'Aristote réservait à certains

[488] *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a20.
[489] *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a25.

cas, Ravaisson l'étend à l'ensemble des étants, en délivrant l'entéléchie de l'acte. Le dédoublement de l'étant est donc une opération immanente, l'apparence de la transcendance devant être référée à l'entendement qui ne saisit que la finité, ou le résultat de l'activité interne. Ainsi, dans la nature se trouve logé l'infini, laquelle est alors caractérisée par une production incessante d'étants. La tâche de l'art sera notamment, à cet égard, de « faire voir aux dépends de la *naturata* la *naturans* » (Janicaud, 245), occultée habituellement par l'entendement et la perception. A ce titre, l'art exprimera l'opération de donation se caractérisant par le « charme de l'abandon, de la grâce » (Janicaud, 239).

Pour éviter le dualisme, la métaphysique doit paradoxalement sauver la nature en procédant à une extension de son concept. Cette opération de rectification repose sur une histoire téléologique de l'être, qui après s'être cherché hors de lui-même, se retrouve dans une nature *spiritualisée*. En effet, la période qui succède à l'apogée de la philosophie d'Aristote est d'abord celle d'un oubli de la métaphysique, oubli qui a conduit à mécomprendre le statut de la nature. L'anéantissement de la nature par excès a été opéré par le néoplatonisme : « le Néoplatonisme n'essaya de s'élever au-dessus de la nature, de la nécessité, que pour y retomber une dernière fois, en remplaçant et la loi et le premier principe par la nécessité brute de la simple existence » (E, III, 51). En niant la nature – comprise de manière erronée comme nécessité – la pensée s'est niée elle-même en faisant du minimum de l'être un faux maximum. Parallèlement, le matérialisme a supprimé la métaphysique en réduisant la nature à son plus bas degré d'être. Il s'est conjointement enfermé dans « l'horizon de la nature » (E, 454), et dans un humanisme, qui a fait de la morale « le principal objet, le but éminent de la philosophie » (E, 450), ce qui l'a amené à poursuivre « l'idéal du Sage » (E, 450). Ainsi, Epicure a anéanti la métaphysique, « en dépouillant la nature de la vie même pour n'en faire qu'une matière inerte, composée d'atomes inanimés, en réduisant tout à des assemblages fortuits de corps bruts ; en édifiant la liberté sur le hasard universel, essence de toute règle et de toute cause » (E, III, 44). Le matérialisme a ainsi procédé à la dissémination de l'être par la négation de tout lien spirituel. Le sage[490] épicurien apparaît en ce sens « isolé, indépendant, comme un atome à l'écart dans le vide » (E, 476). La recherche de l'*autarkeia* répond à la physique de l'atome, en affirmant le primat de l'isolement. A quoi sommes-nous alors conduits, tant sur le plan pratique que théorique ? A « l'insensibilité et l'indifférence, dernières ressources du désespoir » (E, 478).

Il ne s'agit donc pas de penser *contre* la nature, mais d'en faire l'occasion d'une manifestation substantielle de l'être. En ce sens, les doctrines matérialistes sont à comprendre comme un moment nécessaire dans l'histoire de l'être, puisqu'elles ont contribué à l'auto-compréhension de l'esprit, fût-ce de manière négative :

[490] Il faut en effet distinguer le sage du héros : voir *infra*, IV, 3.

> si elles succombent dans leur entreprise, du moins elles pénètrent, à des profondeurs inconnues, dans le monde où elles se sont renfermées. Dans cet ordre inférieur d'existence, au-dessus duquel elles ne connaissent rien, elles découvrent des puissances, elles manifestent des attributs dont s'enrichira un jour le principe supérieur qu'elles méconnaissent ; et des débris de leur physique, de leur logique ou de leur morale, la métaphysique renaîtra accrue et fortifiée[491].

La lecture synthétique et téléologique de l'histoire de la philosophie conduit Ravaisson à considérer la justesse de l'apport du matérialisme dans la détermination de la métaphysique. Les « débris » des philosophies naturalistes et humanistes seront repris dans la caractérisation de la métaphysique à venir. Le principe de continuité appliqué à l'histoire devient donc le principe d'une dialectique progressive, dans laquelle le futur se trouve gros du passé. Dans le *Rapport*, Ravaisson affirme que le matérialisme contemporain est ainsi amené à se supprimer lui-même, sous l'influence des « puissantes influences » (R, 289) des beaux-arts et des « études de l'ordre intellectuel et moral » (R, 289). Aussi, on peut constater qu'il « se change en quelque théorie différente, plus ou moins empreinte de spiritualisme » (R, 289). Le positivisme est en ce sens un matérialisme supérieur, qui reconnaît la nécessité de recourir dans la détermination de ses principes « à quelque idée organique et créatrice, à quelque idéal régulateur, à quelque cause, en un mot, à la fois efficace et finale, très semblable à la philosophie qu'elles [les doctrines positivistes[492]] s'étaient proposé de combattre » (R, 289-290). Peut-on cependant parler d'un véritable progrès, ou d'un retour du même ne proposant qu'une fausse suppression du matérialisme ?

En effet, deux problèmes se posent : peut-on, d'une part, affirmer qu'il y a un progrès spirituel, si le matérialisme contemporain ne fait que réitérer une tendance toujours déjà inscrite dans le destin de la pensée ? Le progrès véritable ne suppose-t-il pas *l'abolition* de cette tendance ? Si l'histoire est en son devenir répétition de tendances, alors il n'y a pas de progrès de la métaphysique ; n'est-ce pas renouer avec la position kantienne de cette question[493] ? Ne faut-il pas affirmer la nécessité d'une rupture du continu historique pour qu'un progrès soit possible ? D'autre part, et plus grave encore, Ravaisson ne risque-t-il pas de faire dépendre la métaphysique d'une *physis* initiale ? Si l'on admet que la « nature » peut accroître et fortifier la métaphysique, alors il faut bien faire dépendre sa régénération de ce qu'elle prétendait dépasser. N'est-ce pas l'enfermer dans une indépassable

[491] E, 454.
[492] Ravaisson évoque en particulier Auguste Comte.
[493] Voir notamment *Critique de la raison pure*, *op.cit.*, p. 1402 : l'histoire de la métaphysique est caractérisée par la répétition du même au sens où cette dernière « a toujours, mais inutilement jusqu'ici, occupé son désir de savoir ». L'« utilité » de la *Critique* est donc de mettre fin à cette histoire sans progrès, en produisant une forme de discontinuité diachronique.

contradiction[494] ? Le devenir de la métaphysique serait-il dans une « philosophie de la nature » ? Ravaisson voit plutôt dans cette opération une manière d'affirmer la subordination de la physique à la métaphysique. En effet, l'erreur d'Epicure était de retrancher de la nature « le principe divin qui du moins y faisait régner la raison avec la vie, en y réduisant tout à la matière inerte, à la mort et au hasard » (E, III, 45). Mais le progrès décisif dans la compréhension de la nature vient de ce que « dans notre temps, il n'arrive pas aussi souvent qu'autrefois qu'on reste enfermé dans les sciences dont le matériel de la nature est l'objet » (R, 289). C'est en effet l'apport de la biologie moderne qui va rendre nécessaire l'extension de son concept, notamment par l'intermédiaire de l'école de Montpellier et des travaux de Claude Bernard. Celui-ci reconnaît en effet qu'« il y a dans l'organisme l'ordre et le concert que forment ses phénomènes » (R, 178). Ravaisson insiste ainsi sur le rôle de l'« idée créatrice » (R, 178) qui se trouve en chaque être vivant[495]. Mais une nouvelle difficulté apparaît à nouveau : faut-il substituer à la physique de la matière une philosophie de la vie qui aurait pour but d'éclairer le sens de l'étant naturel ? Faut-il comprendre la finalité à partir de la vie, ou la vie à partir de la finalité ?

Dans le premier cas, c'est la biologie qui doit être tenue pour modèle de la philosophie première, en tant qu'elle fournit les analogies les plus fécondes en vue de penser les relations de l'être avec les étants. Il y a donc un dilemme qui se présente à la pensée : doit-elle se penser à partir de la vie, ou affirmer son hétérogénéité vis-à-vis de celle-ci ? Et l'émergence de la vie ne constitue-t-elle pas un ordre de phénomènes autonome, qui se distingue radicalement à la fois de la matière brute et du premier principe ? D'une part, le recours à l'analogie semblait le corollaire direct du primat de la biologie, et, d'autre part, le terme de « vie » est parfois utilisé par Ravaisson afin d'unifier les divers plans de l'être :

> soit dans les diverses parties de notre être, depuis ce qu'il a de plus élevé jusqu'à ses plus infimes éléments, soit dans les divers ordres d'existence, où se retrouvent en grand les mêmes différences, c'est partout, sous des formes très variées et même contraires, un même principe, et qu'enfin la vie inférieure n'est que le dernier degré auquel descend, de métamorphose et métamorphose, la vie supérieure[496].

[494] Sur ce point, voir Jean Michel Le Lannou, *L'être décomposé*, Paris Hermann, 2009, chap. II en particulier. Dans cet ouvrage, l'auteur met à jour l'auto-contradiction de la métaphysique qui se fonde sur une croyance initiale à la nature tout en prétendant la dépasser.
[495] Voir par exemple *Introduction à la médecine expérimentale*, Paris, Champs Flammarion, 2008, p. 174 : « ce qui est essentiellement du domaine de la vie et ce qui n'appartient ni à la chimie, ni à la physique, ni à rien autre chose, c'est *l'idée* directrice de cette évolution vitale. ».
[496] R, 235.

La vie est susceptible de degrés, dont les variations ne peuvent s'expliciter sous la forme de la causalité matérielle ou efficiente. C'est la « métamorphose », soit le passage d'une forme vitale à une autre qui assure la continuité entre les différents étants. Cependant, la métamorphose doit être comprise du point de vue général comme variation à partir d'un principe unique, et, du point de vue spécial, appréhendée dans le mouvement excentrique de formation de l'étant individuel[497]. La vie se présente ainsi comme la métonymie de l'être, au sens où l'on ne peut en rester à un discours sur les propriétés générales de ce dernier. La vie développe le mouvement même de l'être au sein des étants naturels en tant que *mode* de celui-ci, au sens où « tout phénomène de la vie révèle la pensée » (R, 142). L'ordre vital ne peut donc être détaché de l'ordre spirituel, en tant que le premier est prévenu par le second. C'est à une extension du sens de la vie que procède Ravaisson, puisque les métamorphoses présentent des formes en devenir, irréductibles à l'achèvement qu'exigeait la métaphysique aristotélicienne.

La vie est ainsi pensée sans référence à la nature, en étant ainsi délivrée du mouvement extatique et séparateur. Il faut reconnaître qu'en ce sens, le « dynamisme irreprésentable et inexplicable de la vie » (H, 143) conserve les traits de l'être, excédant lui aussi le champ de la représentation. Comment penser la vie sans le mouvement, c'est-à-dire reconnaître sa détermination éminemment spirituelle ? A ce titre, Ravaisson signale le « mystère » que constitue pour l'entendement la vie :

> La racine du mystère paraît être qu'on ne saurait concevoir la parfaite existence, qui est celle de Dieu, que comme étant une sorte de vie, ni la vie que comme une sorte de mouvement impliquant une diversité ou multitude et par conséquent une imperfection que la perfection doit exclure. Ce sera la tâche du fondateur de la Métaphysique, Aristote, de montrer que si la vie semble être un mouvement, elle est en réalité une action sans changement dont aucun mouvement n'est qu'une grossière approximation ; il n'en est pas moins vrai qu'elle renferme quelque chose d'analogue à la diversité qu'implique le mouvement[498].

L'entendement, appelant « mystère » ce qu'il ne peut comprendre, tend à décomposer l'être et à le penser à partir du mouvement. Or, si la vie dépend du mouvement, et que le mouvement suppose des principes contraires[499], alors même l'existence la plus parfaite possède une vie déficiente. Le primat de la physique produit donc une métaphysique de l'imperfection, au sein de laquelle aucun

[497] Goethe, que Ravaisson semble connaître (voir par exemple, R, 249), opère une distinction similaire, lorsqu'il distingue la *Gestalt* de la *Bildung*. Voir notamment l'éclairant commentaire de Pierre Hadot, dans *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard NRF, 2005, p. 257-258.
[498] T, 184-185.
[499] *Physique*, I, 188a34.

étant, et même le plus éminent, ne peut trouver son achèvement, sinon au prix de son immobilité[500]. En cette métaphysique impuissante, la tâche de re-liaison est donc impossible, puisque la séparation des principes est pensée comme constitutive de l'étant naturel. L'erreur d'Aristote consiste à avoir cherché dans l'existence statique du premier moteur une solution à ce problème, tout en le formulant à partir d'une initiale physique. La difficulté à laquelle Ravaisson doit néanmoins se confronter consiste dans l'« analogie » qui est posée entre mouvement et vie spirituelle : une telle analogie ne risque-t-elle pas de décomposer la puissance de l'esprit selon les exigences noétiques de l'entendement ?

Ainsi, la complicité de la *Physique* et de la *Métaphysique* aristotéliciennes conduisent à abolir le dynamisme de l'étant, qui était nié par défaut dans la dimension extatique du mouvement[501] et, par excès, dans l'immobilité du premier moteur. Ces deux tendances sont celles qui produiront d'une part le matérialisme, radicalisé par l'atomisme grec, et, d'autre part, l'idéalisme, qui demeure une théologie de l'idée. Aristote, en voulant réunifier ce qui avait été séparé, a paradoxalement rendue effective la discontinuité des étants, faute d'avoir procédé à une extension suffisante du concept de nature. Si tout ce qui est agit, alors on ne peut supposer une absolue inertie des étants, de même qu'une originaire passivité dont la mise en mouvement dépendrait elle-même d'un principe immobile. Toute détermination dynamique de l'être serait alors accidentelle, en plus d'être la marque de son imperfection. Il s'agit alors pour Ravaisson de garantir l'autonomie spirituelle des étants comme d'en penser le déploiement « par des affinités ou attractions dont on ne saurait rendre compte que par des déterminations véritablement intentionnelles » (R, 302). L'histoire de la philosophie après la *Métaphysique* d'Aristote est le lieu de l'aberrante complicité du matérialisme et de l'idéalisme. La tâche positive de la métaphysique sera donc de trouver ses fondements dans un anti-humanisme, et de définir une conception de la nature qui excède les limites qu'on lui avait fixées. C'est une méprise sur le statut de la nature qu'il faut dénoncer : la nature enveloppe le surnaturel, sans que celui-ci lui soit transcendant. L'enjeu est de montrer que la « nature » n'est qu'un nom donné localement à la puissance productrice de toute chose : elle n'est qu'une détermination relative de la puissance d'être qui l'excède. Comment fonder alors une physique qui admette des principes identiques à ceux que Ravaisson envisage pour la métaphysique ? Peut-on constituer une physique qui fasse de l'excès sa détermination première, et qui réponde à la manière d'être de Dieu lui-même ? La métaphysique peut-elle se défaire de tout humanisme et éviter de se constituer comme « Onto-théo-anthropomorphisme[502] » ? La métaphysique, enfin, doit-elle tenir

[500] *Physique*, VIII, 267b15, *Métaphysique*, Θ,8, 1074b35.
[501] Voir P. Aubenque, *Ravaisson interprète d'Aristote*, *art. cit*. p. 441.
[502] Voir Pierre Montenbello, *Métaphysiques cosmomorphes, La fin du monde humain*, Dijon, Les presses du réel, 2015, p. 188.

l'oscillation entre physique et théologie comme constitutive de son essence même, ou comme un problème qui doit être dépassé ?

Ravaisson s'oriente vers la constitution d'une philosophie du lien, ou de la continuité entre les différents niveaux de l'être. Il n'est pas question d'affirmer l'essence problématique de la métaphysique, au sens d'un perpétuel champ de bataille, ce qui ne revient pas non plus à dire que cette philosophie se débarrasse de tout ce qui pourrait être identifié comme « problème » pour la pensée. La détermination de la métaphysique qui structure l'œuvre ravaissonienne met directement en question le primat de la séparation. Celui-ci procède de l'illusion « naturaliste[503] » qui consiste à affirmer simultanément la continuité des étants sur le plan physique, tout en maintenant une hétérogénéité sur le plan spirituel. Or, à l'aune de la philosophie ravaissonienne, il s'agit de reconsidérer le pseudo-destin historial de la métaphysique occidentale, en tant qu'elle serait gouvernée par une exigence dualiste dont les extrémités sont le matérialisme et l'idéalisme. Le premier donne la prééminence à la continuité physique des étants tout en neutralisant les différences spirituelles, tandis que le second fait du sensible une dégradation de l'idée, ou, au mieux, l'occasion de son apparition inadéquate. La réflexion ravaissonienne sur le moyen terme manifeste ainsi l'exigence d'un dépassement du dualisme, que celui-ci se constitue comme différence ontologique, distinction réelle du corps et de l'âme, ou qu'il prenne la forme d'une séparation de Dieu et de la nature. Telle est la paradoxale exigence de la métaphysique ravaissonienne : le salut de celle-ci dépend du sauvetage de ce qui semble en menacer le plus sa primauté, à savoir la nature.

2) L'extension de la nature

Pour sortir des apories de la métaphysique, Ravaisson va procéder à une extension et à une intégration du concept de nature au sein de la totalité de l'être, extension dont la nécessité est entrevue dès l'*Essai sur la métaphysique*. L'extension de la nature semble d'abord requise en raison de la limitation principielle qui lui a été assignée. Cette opération n'est pas uniquement conceptuelle : il s'agit de montrer qu'elle est légitime parce que la nature elle-même, en sa manière d'être, tend à s'excéder elle-même. Dans les fragments du tome III de l'*Essai*, Ravaisson constate à cet égard l'échec de la philosophie grecque, qui :

[503] Au sens où P. Descola l'utilise dans *Par-delà nature et culture*. Dans le vocabulaire de Descola, Ravaisson apparaîtrait comme « animiste », ce qui désigne la tendance inverse du naturalisme. Cependant, il faut remarquer que Descola réduit la tradition occidentale au dualisme, ainsi qu'à l'humanisme, en laissant de côté toute une tradition de pensée qui refuse ce primat, tout en ne succombant ni au matérialisme, ni au dualisme.

> dans la vaste carrière qu'elle avait parcourue, n'avait guère excédé le cercle de la Nature ; elle n'en était sortie, en apparence, que pour y rentrer encore ; et par un détour inutile, marquer encore mieux la limite prescrite nécessairement à son cours[504].

La philosophie grecque est définie par l'impossibilité de *penser* l'*excès* vis-à-vis d'une limitation qu'elle considère indépassable. Qu'est-ce qu' « excéder » la nature ? S'agit-il d'en sortir et de l'abolir, ou d'élargir les contours de son « cercle » ? Le premier problème que rencontre la métaphysique est en effet celui du mouvement comme du changement, destructeurs de toute identité à soi. C'est de cette exigence que procède la catégorie de la substance, en accord avec le premier principe de la métaphysique qui énonce qu'une « chose ne peut pas à la fois être et ne pas être en un même sujet et sous le même rapport » (E, 114). Le contenu de la métaphysique doit-il alors se déduire de l'exigence d'identité ? L'être, pour *être* véritablement, doit-il se caractériser par l'égalité à soi ? Et n'est-ce pas le geste même qui inaugure la métaphysique comme science de l'être séparé ? La métaphysique aristotélicienne est rendue d'autant plus problématique qu'elle part du constat du mouvement divisant pour se constituer comme science de l'être en tant qu'être. En ce sens, elle dérive d'un problème d'ordre physique. Il faut donc opérer ici une double enquête, qui doit mettre à jour la genèse du concept de nature à partir du mouvement, comme l'origine de la métaphysique à partir du principe d'identité. L'extension de la nature telle que la met en œuvre Ravaisson s'opérera en quatre étapes : 1/ la démonstration de l'irréductibilité de la nature au mouvement, 2/ la constitution d'une ontologie qualitative 3/ l'intégration de la vie dans un panpsychisme, 4/ la solidarité de la nature et de la grâce.

La nature, irréductible au mouvement

Si selon Aristote lu par Ravaisson la nature « n'est plus […] un fantôme et une illusion, mais une tendance, un mouvement continu vers une existence de plus en plus parfaite » (E, 202), il y a néanmoins un problème qui menace la constitution d'une *physis*, en son double sens a) substantiel et b) épistémique.

a) D'une part, l'« individu est la substance primaire, qui ne suppose rien, et par conséquent la seule vraie substance » (E, 278), et, d'autre part, « l'expérience nous montre les individus dans un changement perpétuel » (E, 278). La substance, dans l'horizon du sensible, est ainsi toujours déjà menacée par sa dissolution à venir. La nature se caractérise, relativement à ce problème, par la

[504] E, III, 51.

tension interne de son concept, qui la définit simultanément comme un principe de détermination[505] (*eidos*, ou *entecheia*) et comme un processus[506] (*energeia*) obéissant à la finalité. Comment affirmer que la nature se définit simultanément par un principe statique d'achèvement et par un principe de changement, sans contradiction ? Si le mouvement, en son aspect dual, est tenu pour premier, il faut alors admettre l'impossibilité, pour l'étant naturel, d'achever le processus qu'il reçoit et qu'il poursuit de manière singulière. L'existence de l'étant naturel doit alors être comprise comme l'échec de l'incarnation d'une forme dans une matière, soit dans l'horizon tragique de l'impuissance. La décomposition de l'étant est redoublée par l'usage du couple acte/puissance, qui lui dénie la possibilité d'une puissance véritablement active et productrice, en la reléguant à l'en-puissance. Ainsi, la *Métaphysique* apparaît comme solution au problème de la dissolution de la nature, notamment par la doctrine du premier moteur[507]. Mais en se présentant comme solution à ce problème, elle doit consentir à se faire philosophie de l'identité, en tenant le principe de contradiction comme premier dans l'ordre de la connaissance comme de l'être. En inversant la perspective aristotélicienne, il faut alors montrer que la nature est caractérisée par la continuité et par une dynamique de perfectionnement interne. Cette inversion est la condition pour supprimer le pseudo-problème du mouvement et pour *étendre* le concept de nature.

b) De plus, « la » nature n'est immédiatement ni un objet d'expérience, ni une pensée d'entendement : son existence est dérivée du mouvement, phénoménologiquement premier[508]. D'où vient alors que le mouvement soit pensé comme prouvant la réalité de la nature, y étant ainsi subordonné ? L'intuition empirique de l'existence du mouvement suffit-elle à prouver l'existence de la nature ? Constituer une science suppose de dégager des principes généraux, bien que nous n'en ayons « nulle conscience avant de les avoir appliqués à quelque cas particuliers » (E, 351). La particularité et la variété des mouvements n'est-elle pas irréductible à la généralité de l'essence ? Si Aristote considère que l'universel est contenu dans la perception du particulier, il n'en reste pas moins que, de fait, la connaissance qu'est censé fonder le premier réduit la diversité et l'individualité des étants. La science de l'étant naturel risque alors de masquer l'effectivité qui est enveloppée par l'individualité de l'étant. La critique de l'induction opérée par Ravaisson n'avait d'autre but que de dénoncer le platonisme auquel elle conduisait. Or, la détermination de l'individualité ne peut être comprise par l'entendement, qui ne distingue pas « l'unité formelle que réclame la science » de

[505] Voir notamment *Métaphysique*, Δ, 4, 1015a10. Dans la première traduction de 1933, Tricot écrit « par métaphore, toute essence prend généralement le nom de nature », tandis que dans la traduction de 1953, le « par métaphore » devient « par extension ».
[506] *Physique*, II, 8, 198b.
[507] Voir les analyses d'Aubenque, dans *Le problème de l'être*, *op. cit.*, II, Chapitre II, § 2.
[508] Ce qui suffit à Aristote pour écrire : « que la nature existe, il serait ridicule de s'employer à le montrer », *Physique*, II, 1, 193a.

« l'unité réelle que réclame l'existence » (E, 276). Toute physique, entendue comme science régionale de l'étant naturel, procède donc nécessairement d'une compréhension imparfaite de la nature : elle ne peut se constituer qu'au prix de la négation de sa variété et de sa continuité.

Ce double problème conduit à reconnaître que la thèse de la nature est dérivée du mouvement, en tant qu'il est tenu pour un acte imparfait. Ravaisson remarque ainsi que

> le mouvement est un acte imparfait, qui n'a pas sa fin en lui-même, et qui tend à sa fin ; le mouvement finit au repos. Mais le repos lui-même n'est pas la fin ; la fin est la perfection qui se suffit à elle-même ; le repos n'est que la privation du mouvement par un mouvement contraire, et qu'une négation[509].

L'étant naturel est marqué par l'impossibilité de coïncider avec lui-même, comme avec le premier moteur : la différence entre l'essence et l'existence produit la double extase qui l'affecte. A l'imperfection du mouvement, il faut opposer les « actes complets » que sont « vivre, regarder, penser » (E, 290). Ainsi, il faut tenir pour insurmontable l'écart qui se trouve entre « la forme suprême de l'activité dont le mouvement n'est que la préparation » (E, 290) et la manière d'être des étants naturels singuliers. Cependant, « vivre », « regarder », et « penser », s'ils sont bien des actes « complets », c'est-à-dire achevés, ne sont pas le propre du premier moteur : ils peuvent être compris comme des perfections locales, graduellement conquises par des étants singuliers. Or, comment admettre la possibilité de tels actes dans les étants naturels, si le monde aristotélicien se caractérise par « une tendance fatale » (DMA, 211) en direction du premier moteur ? La fin que le premier moteur aristotélicien constitue pour tous les étants consiste dans « la forme universelle elle-même qu'enveloppe toute la nature dans la raideur de son actualité » (DMA, 211). A la « raideur » de l'actualité qui inaugure la séparation, il faut opposer la souplesse de l'étant individuel, ou « l'idée du libre mouvement de l'agent vers l'absolu » (DMA, 211). Du mouvement naturel, contaminé par la physique, il faut donc distinguer le mouvement spirituel, et dont la vie est la trace. Y a-t-il, entre ces deux types de mouvement, une disjonction insurmontable ? Ne faut-il pas reconnaître que le mouvement naturel est un mouvement spirituel de moindre degré, que l'entendement a posé comme séparé ?

Aristote, en affirmant l'extériorité de la fin, introduit en l'étant naturel l'extase qui le divise d'avec lui-même. La *Métaphysique* condamne donc toute inclusion de la nature dans l'être : d'un côté, le mouvement est caractérisé par la déficience, en tant que résidu de la puissance qui n'est pas actualisée, et, d'un autre côté, le premier moteur exclut le mouvement car il est immobile. Quel est

[509] E, 289.

alors le statut du mouvement ? Peut-il être pensé sans cet écartèlement qui en nie la substantialité ? Si l'on suit Aristote, il est proprement *l'impensable*, en tant qu'il échappe aux catégories :

> le mouvement n'est ni l'être ni le non être, ni l'acte ni la puissance, ou plutôt il est l'un et l'autre à la fois ; il est le point indivisible ou coïncident les opposés, et où une expérience attentive peut en surprendre le rapport intime[510].

Ainsi caractérisé, le mouvement ne peut qu'être l'objet d'un savoir négatif, en tant qu'il constitue essentiellement un passage entre deux termes[511]. Peut-on alors en donner une définition, c'est-à-dire en dégager l'essence, ou faut-il le saisir dans son déploiement par l'expérience ? Le mouvement est une sorte de synthèse d'être et de non être, le milieu de l'acte et de la puissance : mais comment le penser en dehors de ces catégories ? Le penser comme « coïncidence des opposés », n'est-ce pas reconnaître que ces opposés *d'abord* existent, et qu'ensuite ils sont réunis ? Le mouvement ne peut, dans la *Physique* comme dans la *Métaphysique*, être pensé sans être dé-composé. L'incompréhensible « coïncidence » des opposés désigne en réalité l'effectivité de l'étant, en ce qu'il ne peut être l'objet du discours prédicatif. Cette effectivité possède deux traits qui échappent à la composition : son caractère *excessif*, et son caractère *individuel*. L'excès vient de ce que le mouvement est au-delà de l'acte et de la puissance plus qu'il n'en est le résultat, et l'individualité suppose qu'il n'y a que des étants unifiés qui se meuvent. Or, Aristote considère l'individu véritable comme « le simple absolu qui ne se distingue pas de l'acte de son existence » (DMA, 209-210). En voulant le sauver de sa dissolution, il l'enferme en un acte, paradoxalement irréalisable, et y plaque la détermination logique du principe d'identité. Seul le premier moteur peut être appelé « individu », puisque c'est le seul étant dans lequel « l'essence et l'existence se confondent dans l'absolue indivisibilité de l'acte » (E, 366). C'est alors la doctrine de la finalité elle-même qui est responsable de ce « raidissement » du processus, puisque le mouvement est une tendance en vue d'une fin qui est extérieure à l'étant naturel, et dont l'immobilité du premier moteur constitue le terme. Aristote, en ce sens, a construit une physique et une métaphysique dont la philosophie de l'identité est tout autant l'origine que le terme de l'être.

Or, l'expérience d'une contradiction dans le réel, ou du moins de ce qui est tenu pour une contradiction, est le point de départ des apories de la philosophie antique, qui a fait du mouvement le non-être par excellence. Ravaisson évoque à ce sujet « les généralités de la dialectique éléatique et de la sophistique » (E, 284). Quelles en sont les conséquences ? Selon Ravaisson,

---

[510] E, 289.
[511] *Physique*, V, 1, 224b1, 225a1.

> c'est le détruire que de le résoudre dans des abstractions et des négations telles que l'inégalité, la diversité, le non-être, c'est demander à la logique ce qu'elle ne saurait donner, et qui ne ressort que de l'expérience[512].

Aristote, sur ce point, reconduit l'erreur des physiciens comme celle de Platon : la double critique du matérialisme et de l'idéalisme ne permet pas de sauver le mouvement, puisque la caractérisation de celui-ci reste prisonnière d'un problème posé par l'entendement. La « logique » dont il est question ici trouve son origine dans le paradoxe initial que proposait à la perception le devenir de l'étant naturel. Mais en quoi consiste alors « l'expérience attentive » (E, 289) qui devrait, selon Ravaisson, permettre de saisir ensemble l'individualité et l'effectivité de l'étant ? Ne se définit-elle pas elle-même par une essentielle limitation, en ce que pour s'exercer elle requiert les conditions finies de l'entendement ? La seule *variation* de l'attention peut-elle saisir le mouvement hors des catégories ? Ravaisson, bien que reconnaissant comme problématique la définition du mouvement par Aristote, laisse ainsi en suspens les modalités par lesquelles nous pourrions être délivrés de la forme pour penser une *finalité sans fin*, ou une *activité sans acte*, qui seule peut caractériser le déploiement de l'étant naturel.

Tant que la métaphysique s'édifie sur des couples de termes opposés tels que « substance/devenir », « acte/puissance », « matière/forme », cette finalité sans fin ne peut être envisagée. De la même manière, si le mouvement est essentiellement un acte, et non une actualisation[513], alors la temporalité créatrice de l'étant ne pourra être envisagée. En effet, indexer le sens de l'être sur celui de l'actualité, c'est se condamner à dévoiler rétrospectivement le processus comme moment insuffisant de l'accomplissement de l'étant[514]. Comment saisir alors la puissance en dehors de l'acte, et refuser la métaphysique de la finitude ? Quelle forme peut prendre l'« expérience attentive » que suggère Ravaisson ? N'est-ce pas une extension des conditions mêmes de l'expérience qui est requise ?

Cette expérience n'est pas seulement possible, elle est donnée en soi sous la forme de l'habitude. Sur ce point précis se trouve le lien qui rattache le travail de Ravaisson dans l'*Essai* à sa thèse. En quel sens l'habitude échappe-t-elle à la composition, tant sur le plan noétique qu'ontologique ? Commentant Aristote, Ravaisson écrit que

---

[512] E, 285.

[513] Sur cette question, voir notamment Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit*., p. 453, et Rémi Brague, « Notes sur la définition du mouvement (*Physique*, III, 1-3) », in *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, Vrin, 1991.

[514] C'est la critique que l'on retrouve chez Bergson, dans *La pensée et le mouvant*, en particulier dans « La perception du changement », lorsqu'il cherche à délivrer le mouvement rétrospectif de la perception s'attachant à la fixité du déjà-fait pour trouver les conditions d'une « extension » de celle-ci.

> la perfection de l'être et de l'unité n'est pas dans le mouvement ; mais elle n'est pas non plus dans l'ordre ou la figure immobile qui est le résultat. Le résultat du mouvement est l'établissement d'une disposition qui remplit toutes les conditions de la forme, l'acquisition d'une *habitude*, d'une pleine et entière possession[515].

Il faut reconnaître que c'est l'habitude qui dévoile, dans la philosophie d'Aristote, l'excès qui ne pouvait être pensé dans le cadre de la *Physique*. Ravaisson s'appuie sur la lecture de *Physique*, VII, 3, et du *De l'âme*, II, 5, en souscrivant à l'irréductibilité des actes noétiques ou vertueux à de simples altérations[516]. C'est en effet la possibilité de l'*hexis* qui est en question ici : la « disposition » est un mouvement sans repos, bien qu'elle apparaisse dans l'étant naturel. Le surgissement de l'*hexis* ne peut être déduit des principes physiques, puisqu'elle est au-delà des contraires : si elle prend naissance dans le mouvement, elle n'en provient paradoxalement pas. Ce problème sera en particulier abordé dans le *De l'habitude*, au sens où il faudra expliquer comment la disposition peut être « acquise », et en quel sens[517]. Ravaisson assimile ici l'habitude à la possession, en suivant certainement l'exemple du grammairien qui possède la science de la grammaire sans pour autant l'exercer[518]. Ainsi, dans le *De l'habitude*, Ravaisson notera que « l'habitude subsiste au-delà du changement dont elle est le résultat » (H, 105-106). Cette subsistance devra être tenue pour la révélation d'une relation prévenante et surnaturelle avec l'être. L'excès vis-à-vis de toute composition est suggéré par Ravaisson, puisque la disposition « remplit toutes les conditions de la forme » : en ce sens, l'habitude est la plus directe manifestation du processus autotélique de l'*hexis*. L'effectivité de la disposition interdit toute métaphysique du fini qui ferait de l'achèvement un principe de perfection : elle est une activité sans fin – nonobstant la finitude des conditions organiques grâce auxquelles elle apparaît – puisqu'elle est possession immatérielle d'une *manière* d'être. Cette possession, ou cet « avoir[519] » d'ordre spirituel n'est-elle pas bien plutôt un « agir » ?

Pourtant, dans le commentaire que Ravaisson fait d'Aristote, l'habitude n'est pas considérée comme un « acte complet ». Il ne lui donne pas la portée qu'elle aura dans sa thèse, bien qu'il la tienne pour excédant le mouvement. Elle est essentiellement, dans l'ensemble de l'*Essai*, analysée à partir de la fonction qu'elle occupe au sein de la philosophie d'Aristote[520]. Aussi Ravaisson insiste-t-il sur son

[515] E 288.
[516] « le mouvement n'est pour rien dans les fonctions de la partie supérieure de notre nature » (E, 470).
[517] La distinction de l'habitude « acquise » et de l'habitude « contractée » inaugure le début de la thèse.
[518] Voir par exemple *De l'âme*, II, 5, 417a25.
[519] A la fin du siècle, Tarde développera une « philosophie de l'Avoir » (*Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1999, p. 87) qui tentera de donner à ce terme une extension délivrée de la simple appropriation, et qui désignera plutôt un mode de conjonction ou de collaboration entre étants.
[520] Sur le plan moral, Ravaisson restitue de manière assez doxographique le rôle qu'elle occupe comme « moyen terme », ou comme « juste milieu ».

essentielle *passivité* : « l'habitude elle-même n'est pas encore la dernière forme de l'être ; ce n'est que le plus haut degré de la puissance ; ce n'est encore que repos, inertie, sommeil » (E, 289). L'hésitation même du vocabulaire employé manifeste l'indécision de Ravaisson : l'habitude est-elle, selon Aristote, une *hexis* proche en son exercice de l'*energeia*, ou le plus haut degré de la *dynamis* ? Si dans le *De l'habitude* l'écart semble maintenu vis-à-vis de l'être, puisque l'habitude reste « au-dessous de l'activité pure » (H, 158), Ravaisson mettra à jour la « double loi de l'habitude » (H, 117) qui la délivre de la seule passivité en soulignant sa tendance à excéder l'actualité. Il en déduit que la nature tend à excéder la matérialité dont elle semble d'abord prisonnière. En effet, d'un côté la vie organique « y est enchaînée par ses conditions, et assujettie à ses lois générales.» (H, 111-112) ; mais, d'un autres côté, si elle « subit sans cesse l'influence du dehors […] elle la surmonte et elle en triomphe sans cesse » (H, 112). C'est cependant cette ambiguïté qui conduisait Aristote à distinguer, dans la pratique de la vertu, la possession de l'usage du bien[521]. Posséder la vertu sans en faire usage, est-ce être vertueux ? Autrement dit, suffit-il d'*être* vertueux pour *agir* selon la vertu ? De même, la seule *tendance* à excéder le mouvement suffit-elle à l'excéder effectivement, si l'habitude risque toujours de dégénérer en pure potentialité d'agir, voire en simple mécanisme[522] ? Telle est l'ambiguïté du milieu qui fait le lien entre l'être et le non être et qui, tout en promettant de dépasser les antinomies de l'entendement, conserve les traits des termes extrêmes de l'échelle de l'être.

Ravaisson reconnaît ainsi que la « disposition, ou l'habitude, est une relation ; dans la catégorie de la relation, il n'y a pas de mouvement » (E, 289). Reprenant les analyses de *Physique*, VII, 3, Ravaisson insiste, d'une part, sur l'irréductibilité des états de l'âme intellective à des altérations, et, d'autre part, sur l'aspect relationnel de l'*hexis*. Si celle-ci est en dehors du mouvement, ne faut-il pas lui accorder la puissance propre à l'excès, plutôt que la déficience de l'en-puissance ? Cette seconde caractéristique manifeste sa différence d'avec la substance au sens aristotélicien, à savoir ce qui est identique à soi et numériquement un. Or, dans l'opération par laquelle l'individu produit son existence, l'habitude opère la liaison du multiple (la répétition) et de l'un (le sujet individuel) dont la synthèse se donne sous la forme d'une disposition, c'est-à-dire d'une activité qui acquiert sa substantialité par sa propre reprise. Le lien qui se crée entre le sujet et l'objet, hors de la catégorie de la substance, n'est donc plus de causalité, mais de prévenance. Si l'habitude relève de la possession, l'avoir se confond avec l'être en devenant *manière d'être*. On comprend ainsi qu'une des formules les plus utilisées par Ravaisson, à savoir qu'être c'est agir, trouve son expression la plus aboutie dans l'habitude. L'habitude dépasse à la fois le mode de l'avoir, car son acquisition ne peut être achevée ou réifiée, et elle dépasse l'immobilisme de l'être comme essence, en ce qu'elle dispose l'étant à

[521] Voir *Ethique à Nicomaque*, I, 9, 1098b31.
[522] Dans le *De l'habitude*, la première dégénérescence est explicitée à partir des tics, la seconde avec l'exemple de l'alcoolisme.

persévérer dans l'être. L'excès vis-à-vis du mouvement permet d'entrevoir la surabondance créatrice de l'être, et interdit d'en réduire le sens à la matérialité. Par-là même, c'est la contingence de l'étant sublunaire qui se trouve contestée, puisqu'il se trouve délivré de l'inadéquation à l'être en tant qu'être, et trouve la possibilité de se soustraire à un rapport extatique à soi. Dans la thèse de Ravaisson, l'habitude opèrera la substitution du désir au mouvement, et surtout, du penchant à la volonté, en occupant une place intermédiaire entre le destin mécanique de la matière et l'abstraction de l'entendement, qui donne à chaque action sa fin. Dans l'*Essai*, toutes les leçons de l'habitude ne sont pas encore tirées, bien que l'analyse des textes d'Aristote permette d'affirmer la distinction entre l'action locale supposant la représentation d'une fin, et l'activité sans fin de l'habitude.

Enfin, l'habitude, dans son rapport à la vertu, possède la perfection d'une *praxis* dont le déploiement n'est pas entravé par les conditions noétique de l'entendement. Ainsi, « ce n'est pas tout que d'avoir la définition et que d'en discourir ; c'est de l'œuvre qu'il s'agit. » (E, 323). N'est-ce pas envisager leur perfection que de délivrer l'habitude et la vertu d'un savoir impossible à fonder ? Si du point de vue de la connaissance, elles restent inadéquates au sens où la seconde ne peut être enseignée, les médiations pratiques qu'elles déploient sont des conditions positives d'action. Aussi faut-il effectuer un parricide platonicien, en refusant « l'idée nue de la vertu » (E, 323) que Socrate recherchait dans le *Ménon*. La lecture ravaissonienne d'Aristote permet ainsi de fonder, contre la subordination de l'être à l'essence et à sa connaissance intellective, la possibilité d'une activité substantielle. Agir vertueusement, ce n'est pas se rapporter à une exigence théorétique dont le savoir est la fin, puisque l'« idée, la forme logique n'est que le dehors, l'enveloppe superficielle de l'action » (E, 323). C'est, au contraire, agir dans et par l'être en surmontant la discontinuité apparente du réel par un effort de liaison avec soi. En ce sens, si l'on n'a jamais fini d'être vertueux, cela ne signifie pas qu'il est impossible de l'être. Entre l'être et le non-être se trouve la médiation substantielle de l'habitude, qui n'est pas simple devenir, et relève de l'ordre de l'« agir » plus que du « faire ».

Mais le fait que l'habitude demeure un degré supérieur de puissance, en-deçà de l'action du premier moteur, pourrait maintenir une différence insurmontable entre l'être et l'étant. En effet, bien que supérieure au mouvement, l'habitude n'excède toutefois pas la nature, puisqu'elle suppose dans l'étant une contrariété analogue à celle que nécessite le mouvement. Ne redouble-t-elle pas la composition au sein de l'étant, à un niveau supérieur ? Ne faut-il pas y voir l'échec de la liaison de l'un et du multiple ? Si elle est unification sans fin de l'étant avec lui-même, n'est-elle pas vouée à l'indétermination comme à l'inachèvement ? C'est ici qu'apparait l'écart interprétatif de la philosophie aristotélicienne par Ravaisson vis-à-vis de lectures qui ont affirmé le primat de la

séparation[523]. L'inachevable est-il le signe d'une imperfection, ou d'une tâche positive revenant à l'étant ? Ravaisson reconnaît que la nature, enveloppant une tendance à l'excès, cherche à dépasser le seul fait d'être : « la nature cherche la forme et fuit l'infini. Mais la forme, la fin, c'est l'action, et l'action ne veut pas être finie ; en possession du présent, elle aspire à en faire l'éternité » (E, 304). En soulignant la primauté de l'excès à tous les niveaux de l'être, Ravaisson refuse ainsi toute interprétation « tragique » de la philosophie aristotélicienne. L'habitude est la première manifestation d'une nature qui cherche à s'étendre : il faut alors reconnaître une analogie entre la réflexivité de l'étant pensant et l'activité instinctive de la nature. Pour sauver la nature, il faut considérer qu'une même tendance, ou un même effort, parcourt les différents niveaux de l'être. La contingence ne peut donc pas être radicale : elle devient, lorsqu'elle est prévenue par l'habitude, le remède à la déficience du mouvement[524].

Il faut alors envisager, entre les différents niveaux de l'être, une double continuité qui s'affirme de manière horizontale et verticale. La nature progresse par degrés, jusqu'à s'achever dans « l'humanité [qui] est le résumé de tous les règnes et de toutes les époques de la nature » (E, 314). De la plante à la vie sociale, Ravaisson considère que la philosophie d'Aristote met en évidence la continuité et la progressivité de la nature. Mais cette lecture se fait au prix de l'examen d'un problème central que le chapitre X de l'*Ethique à Nicomaque* laissait entrevoir : celui du genre de vie qui convient par excellence à l'homme. Ravaisson laisse de côté ce problème, et affirme que « la vertu par excellence est la vertu pratique » (E, 320), se référant ainsi aux vertus morales qu'Aristote considérait comme ayant « rapport au composé[525] ». Or, il existe bien une tension chez Aristote entre le fait que la meilleure partie de l'homme est le *nous*, dont l'exercice confère un bonheur « séparé[526] », et la nécessité pour le sage de la « prospérité extérieure[527] » pour accomplir la vertu contemplative. Aristote suppose en effet que l'excellence de la vie contemplative exige de s'affranchir des conditions de la matérialité, donc de la contingence, ce qui signifie, ultimement, *de la nature elle-même*. Si Ravaisson reconnaît que « la sagesse est donc la perfection absolue de l'activité de l'âme » (E, 337), il distingue toutefois la vie politique, qui exige la vertu morale ainsi que des « relations » (E, 337) avec autrui, de la sagesse, qui est une « vie solitaire » (E, 337). Cette solitude est une imperfection au sens où elle comprend une autarcie inatteignable en droit (au moins de manière continue), et peu souhaitable en fait. Aussi Ravaisson affirme-t-il le primat de l'amitié comme mode de relation à

[523] Aubenque reconnaît ainsi que l'interprétation qu'il fait de la philosophie aristotélicienne pourrait être prolongée dans le sens d'une valorisation de la médiation : « Une enquête complète sur la philosophie aristotélicienne de l'être devrait donc comporter une élucidation et une valorisation de l'action morale et du travail. ». Voir *Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 504.
[524] Voir Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 88-89.
[525] *Ethique à Nicomaque*, X, 8, 1178a20.
[526] *Ibid.*
[527] *Ibid*., X, 9, 1178b30 .

l'autre, partant de ce que « l'homme ne peut pas se suffire à lui-même » (E, 327). La formule négative ne doit pas être entendue comme trace d'un manque, mais comme la condition même d'un perfectionnement individuel et collectif. Ainsi, il est de la nature de l'homme de « mettre sa vie en commun avec ses semblables » (E, 327), partant de ce que le choix de la solitude est celui d'une rupture avec son être propre et produit sa dé-naturation[528].

De la fêlure de l'autarcie provient la vie en société : il faut reconnaître l'excès premier qui en rend l'émergence possible. Ainsi, la formation de la cité n'a rien de conventionnel ou d'artificiel : elle poursuit à un degré supérieur l'extension de la nature. Sur le plan politique, les relations en manifestent le déploiement, qui tend à la réalisation de la cité. Ravaisson relève ainsi le rôle de l'amitié et de la justice comme modalités privilégiées des relations interindividuelles. Celles-ci garantissent le bien dans la cité : la première produit la « continuité » (E, 329) des individus, alors que la seconde apporte la correction que réclament les insuffisances de la première. Ravaisson fera de cette tendance à la continuité la preuve que « c'est l'essence même de l'être complet que de se communiquer, ou pour mieux dire si par une sorte de contradiction qui déconcerte la raison, il ne se complète qu'en se donnant » (T, 141). Toutefois, il laisse de côté deux problèmes importants, qui ne seront pas résolus dans le reste de son œuvre, sinon de manière très elliptique. D'une part, comment s'assurer que la nature va se produire sous la forme de la vertu, c'est-à-dire s'excéder sous la forme d'une disposition à faire le bien ? Le fait que la justice soit un remède aux défauts de l'amitié manifeste en effet la nécessité d'une *production artificielle du continu*. La nature peut-elle, par elle-même, se métamorphoser sans éducation, c'est-à-dire sans intervention humaine ? Et quelle éducation sera à même de produire des dispositions vertueuses ? Ravaisson ne fait qu'en évoquer le « secret » (H, 151), qui consiste à « fixer le penchant » (H, 151) au bien. Qui peut réaliser cette opération, puisque le « penchant » est, par nature, une tension dynamique de l'être[529] ? Il se pourrait alors, bien que cette possibilité soit refusée par Ravaisson, que l'habitude ne se distingue pas de la coutume. D'autre part, l'analyse de la politique aristotélicienne ne fait aucune place à ce qui menace la cité, à savoir la chrématistique. Ravaisson ne fait pas mention du texte de *Politique* I, 9, qui souligne pourtant le pouvoir dissolvant d'une tendance elle-même naturelle, contenue dans l'appétit de vivre. Si la nature tend, par l'excès qui la prévient, à son extension, ne faut-il pas reconnaître que cette indétermination tout autant concourt à sa dissolution ? L'excès serait alors à comprendre au sein d'une ambiguïté fondamentale, en tant qu'il pourrait se déterminer, indifféremment, comme

[528] Suivant en cela *Politique*, I, 2, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.

[529] N'est-ce pas le problème central du *Contrat social*, dont le chapitre XII du livre II essaie de donner la solution, en mettant au cœur de l'adhésion à l'Etat « la force de l'habitude » ? En effet, c'est ce dont « le grand Législateur s'occupe en secret », et il faut bien reconnaître que la production d'une disposition à aimer la république est « l'inébranlable Clef » de toute question politique.

condition positive d'action pour l'étant, et comme négation de toute limite et de toute finalité[530]. Comment accepter l'ambiguïté des effets de l'excès, qui peut tout à la fois produire l'union et la séparation des individus ?

La constitution de l'ontologie qualitative

- Les stoïciens et la notion de tension

Pour fonder la continuité de la nature et affirmer sa tendance interne à la liaison, Ravaisson s'appuie sur la critique stoïcienne du matérialisme d'Epicure. L'erreur des épicuriens est double : d'une part, ils ont substitué à la métaphysique une physique reposant sur « l'aberration inexplicable de corpuscules inanimés » (E, 478), et, d'autre part, en voulant « l'homme délivré par la physique de l'appréhension d'un monde surnaturel » (E, 469), ils ont réduit son existence à une morale austère qui consiste « à ne plus rien sentir » (E, 478). La réduction de la nature à sa modalité minimale, à savoir le principe d'inertie, a conduit à nier l'autre direction fondamentale de l'être qui est celle de la tension (τόνος, ἐπιτἀσις)[531]. Ainsi, « tension et relâchement, tels sont les deux états primitifs desquels résultent toute la nature » (E, 508). Ravaisson place en effet ce concept au centre de la philosophie stoïcienne dès l'*Essai*, laquelle fera l'objet d'un développement spécifique dans l'*Essai sur le stoïcisme* de 1856[532]. Il s'agit en effet de délivrer la nature de la passivité en laquelle les épicuriens l'avaient installée, en restituant « le mouvement actif de l'effort, l'effort, ou selon l'expression même introduite dans la science par les Stoïciens, la tension » (ES, 21). Par une nouvelle synthèse historique, Ravaisson fait se rejoindre le stoïcisme et Maine de Biran[533], qui a accompli la

[530] L'œuvre de Ravaisson laisse ainsi de côté toute la question économique, au sens de l'économie politique. L'usage dominant du terme d'économie concerne un principe visant le meilleur avec un minimum de moyens (l'*oikonomia* stoïcienne notamment). Or, n'y a-t-il pas ici une modalité de l'excès telle qu'elle s'affranchirait de toute limitation naturelle et se donnerait comme pure négation ? La thèse de la nature chez Aristote avait, en effet, pour but de prévenir l'effondrement du réel face aux excès dissolvants.

[531] Ravaisson identifie la rupture fondamentale qui s'opère par les stoïciens vis-à-vis des épicuriens au travers de la distinction du relâchement et de la tension, celle-ci n'ayant pas été entrevue par Epicure et son école. Voir E, 480.

[532] L'*Essai sur le stoïcisme*, qui est d'un intérêt limité pour comprendre la philosophie ravaissonienne, apparaît en réalité comme une reprise et une synthèse des développements de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*. Le thème de la tension avait déjà été mis en exergue dans celui-ci, et, d'autre part, les références mobilisées par Ravaisson sont quasiment les mêmes. Il s'appuie en grande partie sur des compilateurs et des doxographes (Diogène Laërte, Stobée, Cicéron) ou des adversaires du stoïcisme (Plutarque), notamment lorsqu'il s'agit d'examiner l'ancien stoïcisme. Les stoïciens qu'il semble avoir le plus lus sont Sénèque (surtout les *Lettres à Lucilius*), Epictète, et dans une moindre mesure, Marc Aurèle. Après l'ouvrage de 1856, et jusqu'au *Testament*, il ne sera fait mention du stoïcisme que pour montrer en quoi il n'a fait que préparer ce qu'accomplira le christianisme.

[533] R, 55 : « le stoïcisme au lieu de cet "acte" si obscur, mît partout, en opposition directe à l'"inertie" du matérialisme épicurien, la "tension", notion où le mouvement et l'acte qui le produit sont mêlés, plus obscure en ce sens que la notion de l'acte même, mais qui, d'un autre côté par celle de l'effort qu'elle renferme,

destination spirituelle du concept de tension, en en faisant le principe d'une « expérience intérieure » (PC, 424) qui consiste dans l'effort. Le concept de tension résout le problème du milieu à trouver entre le mouvement extatique de la nature et l'immobilité divine. Les stoïciens ont ainsi, en prolongeant la voie ouverte par l'analyse de l'habitude, développé ce qui était en germe chez Aristote :

> c'est le principe de l'aristotélisme, descendu de la métaphysique à la région inférieure de la physique et de la morale pratique : ce n'est ni le labeur ou la peine, ni le pur acte, c'est l'intermédiaire dans lequel ils sont joints, la *tension*, c'est-à-dire l'action commençant dans la matière le travail et le mouvement ; l'action dans la nature et dans l'humanité[534].

Le concept de tension n'est donc pas seulement destiné à se délivrer du matérialisme : il a également pour but de renverser une théologie de l'acte pur qui déréalise l'activité individuelle par laquelle l'étant se maintient dans l'être. Le « labeur » ou la « peine » qu'évoque Ravaisson désignent les modalités par lesquels l'étant se pose comme séparé d'avec lui-même. Puisque ce mouvement qualifie la dégradation d'être, il faut le distinguer de l'activité ascendante par laquelle l'étant excède le relâchement qui le tire vers la matérialité. La notion de tension a ainsi pour rôle de suturer la disjonction entre les extrémités que sont la matière et l'esprit.

Les différents degrés d'être sont les différents degrés de tension par lesquels les étants exercent leurs puissances. La tension est donc une activité, non un acte, ce qui permet aux stoïciens de se délivrer de la théologie aristotélicienne comme de la matérialité pure de l'être : « ce n'est plus la matière seule, imparfaite et passive, qui est le principe des êtres, et ce n'est pas non plus l'acte immobile d'une forme immatérielle. C'est une force vive, forme et matière à la fois, qui tire tout d'elle-même par son énergie propre ; unité au sein de laquelle se développe la multitude » (E, 496). L'ontologie n'est dès lors plus dépendante de l'acte pur, soit de la théo-logie : il faut la dériver d'une « essence élastique qui se détend et se retend, se disperse et se concentre » (T, 120). En quel sens faut-il alors comprendre le caractère « élastique » de l'essence ? Cette détermination présuppose, d'une part, l'unité de Dieu et de la nature, au sens où l'action de Dieu se donne comme activité raisonnable immanente traversant tous les étants. D'autre part, elle désigne plus précisément la coextensivité du premier principe aux étants qui fait du monde un « tout sympathique à lui-même » (ES, 64). La liaison universelle des parties au tout grâce au *pneuma*, dont Ravaisson voit la

---

acheminait vers ce qui explique, la clarté de l'expérience intérieure, et la tension, et l'effort, et l'acte, savoir : la volonté. ».

[534] E, 483.

continuation dans la notion d'esprit[535], est la contribution historique décisive des stoïciens dans la détermination de l'être. Ce double présupposé permet alors de penser l'articulation, sans séparation, du premier principe et des étants, puisque « tout naît de Dieu, par une simple métamorphose de sa substance » (ES, 70). Elasticité et métamorphose supposent toutes deux l'inclusion des modes dans la substance, à tel point que la substance devient elle-même l'ensemble de ses modes, tels que liés en une unité multiple. Le monde, s'il se définit par la sympathie universelle, se caractérise alors par un réseau dynamique de correspondances qui présupposent la mutuelle et permanente affection de ses parties.

L'élasticité de l'essence est mise au service de la puissance d'être qui ne peut se figer en une détermination fixe. Les stoïciens reconduisent la critique de la substance comme support inerte des qualités, en faisant de celles-ci la manière d'être des étants. Ainsi, la critique ravaissonienne du réalisme, comme de l'idéalisme substantialiste, est soutenue par l'analyse des stoïciens, qui substituent à l'être comme substance une conception dynamique de celui-ci. Le concept de tension a alors une double fonction. D'une part, il permet de penser l'unité de l'âme et du corps en refusant toute perspective dualiste. Il faut en effet penser la force qui maintient la cohésion physique de l'être sur le même plan que la fermeté de l'intelligence qui fait usage des représentations. D'autre part, la tension permet de penser la nature au-delà du mouvement et des contrariétés qu'il suppose. Aussi Ravaisson remarque-t-il qu'

> assimilant la science à cette force par laquelle les parties d'un corps se maintiennent ensemble et résistent à ce qui tend à les séparer, ils la définissaient une habitude, *hexis*, qui tient les idées unies les unes avec les autres, et que le raisonnement ne saurait ébranler ; et c'est, ajoutaient-ils, dans une certaine tension et puissance qu'elle consiste[536].

La force d'unification de l'étant, initialement donnée dans le désir de persévérer dans l'être, peut donc être susceptible d'une intensification, soit d'un accroissement de degrés. Ravaisson s'appuie sur la théorie de la représentation compréhensive[537] pour soutenir l'idée qu'il existe des degrés dans l'appréhension du vrai, c'est-à-dire dans la relation à l'être. L'accord du jugement avec la représentation est en effet susceptible de variations qui sont autant de manières de coïncider ou de s'éloigner de l'être. Ravaisson retrouve chez les stoïciens les principes d'une ontologie qualitative qui se trouve élaborée dans le *De l'habitude*, et qui admet la possibilité d'une contrariété dans le réel, ce que ne pouvait admettre l'ontologie produite par l'entendement. C'est notamment ce que montrait

[535] ES, 27 : « ce corps essentiellement capable de tension, c'est l'esprit, spiritus, pneuma ».
[536] ES, 35.
[537] ES, 36.

Ravaisson grâce à l'exemple du nourrisson bercé par un bruit répété quotidiennement : la réitération de celui-ci amène l'enfant à s'endormir grâce au bruit, et à se réveiller grâce au silence[538]. L'ontologie qualitative tente de penser l'individuation de l'étant par l'effort que celui-ci fait pour produire une manière d'être singulière. En cela, la production de cette manière d'être ne peut être déduite des conditions transcendantales de l'entendement, mais de normes subjectives qui témoignent d'une certaine plasticité du corps comme de l'esprit. Il faut référer ainsi la production d'une disposition à une résistance interne qui met en jeu la double polarité de l'étant, oscillant entre passivité et activité. L'ontologie quantitative cherche en vain à saisir les extrémités de l'être, puisque les degrés d'intensification sont de l'ordre de l'infinitésimal : c'est ce qui fait le caractère « élastique » de l'essence, qui se détend en une multiplicité de dispositions singulières[539].

Ainsi, la notion d'*hexis* permet de concilier le caractère élastique de l'essence avec la manière d'être individuelle de l'étant. Elle permet de comprendre comment une disposition peut, en celui-ci, être à la fois virtuelle et actuelle, c'est-à-dire demeurer au-delà de l'opposition entre acte et puissance[540]. L'*hexis* ne « résulte pas de la coutume » (E, 531), qui ne désigne qu'une manière mécanique et artificielle de contracter une habitude. On trouve ici dégagée la condition d'exercice d'une puissance qui n'est pas simple possession. Alors qu'Aristote subordonnait la disposition à l'acte, les stoïciens l'en délivrent en en faisant une puissance excédentaire[541]. Ainsi, la vertu stoïcienne a pour caractéristique de passer à l'existence sans épuiser la disposition principielle qui lui donne naissance. Mais si l'être ne peut s'épuiser dans l'apparaître, sans que chacun de ses actes ne le manifeste pleinement, ne faut-il pas dire que le terme même d'« être » est inadéquat pour penser la puissance première ? Comment dire que l'on « est » courageux, s'il faut la médiation des circonstances contingentes pour produire le courage ? L'ontologie qualitative est une ontologie qui rend problématique l'ontologie telle qu'elle se construisait, chez Aristote, selon le schème substance/accidents. Le vocable même d'« être » ne tend-il pas à produire l'ontologie quantitative, en réclamant la stabilisation de la puissance d'être ? Ravaisson écrit ainsi :

---

[538] H, 133.

[539] Ce que Leibniz remarque dans la préface des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en y voyant la confirmation du principe de continuité : « on ne romprait jamais une corde par le plus grand effort du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par de moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne paraissent pas. » (*op. cit.*, p. 42).

[540] Voir Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, *op.cit.*, p. 96, citant M. Forschner : « La théorie physique du mouvement tonique permet de penser la disposition (*hexis*) elle-même comme actualité (*energeia*), et de la débarrasser ainsi de son aspect non-encore-actualisé. Bien sûr, chaque disposition se manifeste aussi sans cesse par ses activités, qui sont chaque fois provoquées par les situations extérieures – l'ivrogne boira, s'il a du vin, le courageux se défendra, s'il est en danger, et sans doute, la disposition sous-jacente ne manifeste ses activités dans le monde qu'à travers ces circonstances – mais elle est pensée comme actuelle, qualité en soi pleinement réalisée, qu'un sujet détient à partir de lui-même seulement et qui, indépendamment de la transformation des circonstances de son activité, possède sans restriction sa valeur morale. ».

[541] Voir sur ce point Gwenaëlle Aubry, *Dieu sans la puissance*, *op. cit.*, p. 230-231.

> Comme le montrèrent et Aristote et les stoïciens et aussi les Néoplatoniciens, qu'occupa beaucoup, à la suite de ceux-ci, la classification des genres de l'être, c'est presque une même chose qu'un être et sa nature, qu'expriment ses qualités, un être étant une énergie qui se rend connaissable par sa qualité spécifique. La quantité, au contraire, ce qui est, selon l'ordinaire définition, susceptible de plus ou de moins, touche de près, Leibniz en fait la remarque, à la simple relation qui, si elle a son fondement dans la réalité, n'est pourtant réelle, à vrai dire, que dans la comparaison qu'institue l'entendement et dans le signe où il la résume. Ainsi, la qualité est toute proche de l'être, la quantité en est éloignée[542].

L'entendement ne peut atteindre qu'à une connaissance faussée de l'étant parce qu'il cherche à l'enclore en un genre. Puisque la science n'a pour objet que le général, elle ne peut saisir la qualité qui spécifie l'étant dans son individualité. Si l'association d'Aristote, des stoïciens et des néoplatoniciens recouvre des démarches différentes, Ravaisson souligne le commun anti-idéalisme de ces philosophies qui refusent de faire de l'essence la substance de l'être. Ce qui échappe à l'entendement est le τι de l'étant, c'est-à-dire ce qui était considéré comme un quelque chose dont on ne peut dire qu'il est ou qu'il n'est pas[543]. C'est donc l'effectivité de la chose qui est manquée, et tout se passe comme si cette détermination ultime désignait à la fois le plus substantiel, mais en étant le plus lointain. En effet, Ravaisson redouble la difficulté en affirmant que « c'est presque la même chose qu'un être et sa nature, qu'expriment ses qualités ». Mais ce « presque » ne manifeste-t-il pas l'écart indépassable de la pensée et de l'être ? N'est-il pas le signe d'un échec de la pensée, qui même en se délivrant de l'essence ne peut le saisir de manière adéquate ? L'étant manifeste alors son irréductibilité au principe d'identité, et plus encore, au *logos*. Si ni les qualités, ni la « nature » de l'être ne peuvent permettre la saisie adéquate de celui-ci, alors il faut tenir cet échec pour l'horizon constitutif de la métaphysique.

Une double difficulté complique la lecture de Ravaisson : d'une part, la quasi-absence d'un examen philologique précis de la notion d'être, et, d'autre part, l'absence d'une définition claire de ce qu'il entend comme qualité. La qualité reste trouble au sens où l'on ne sait s'il s'agit d'une disposition interne, ou d'une manière d'être telle qu'elle serait saisie dans l'extériorité des manifestations de l'étant. Ravaisson écrit ainsi, dans un fragment qui semble contemporain de l'ouvrage consacré à Pascal : « Une qualité se sent ou se voit ; pour ce qui se sent, l'affection et la perception sont presque confondues, et la qualité plaît ou déplaît, sans qu'on voit de *raison à cela*. » (Dopp, 385). La qualité semble ainsi du côté du sentiment plus que de la sensation, en tant qu'elle indique une propriété

[542] PP, 29.
[543] Voir par exemple Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 2006, p. 15.

interne de l'étant. Qu'y a-t-il dans la qualité qui résiste à la schématisation exigée par le concept ? Elle renvoie au caractère excessif de l'être accueilli par une pensée finie, mais qui se trouve reconduite à l'immensité du réel. Ainsi, la disjonction du *quod* et du *quid* de l'être, que Schelling formulait également sous la forme du primat du *Dass* sur le *Was* n'est pas le signe d'un défaut de la pensée, mais d'un excès de l'être. En ce sens, on ne peut faire de la question « *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* » le point de départ de la philosophie : qu'il y ait de l'être, cela est attesté par le sentiment. Mais que nous ayons interverti la priorité du *quod* sur le *quid*, c'est ce qui reste incompréhensible : Ravaisson doit alors constituer une ontologie qualitative qui délivre la métaphysique, mais aussi la physique, de cette erreur.

Les stoïciens, cependant, n'ont pu dégager les conditions suffisantes d'une telle ontologie. D'une part, la théorie de la tension est restée trop empreinte de principes matérialistes : en voulant dépasser la théologie aristotélicienne, les stoïciens ont eu tendance à confondre Dieu et nature, et ainsi à « transformer la métaphysique en physique » (E, 580). L'idée même de tension est une image de l'être produite au sein des conditions de la figurabilité. Aussi Ravaisson écrit-il dans un fragment : « Τονος (en grec) est donc la transition du Métaphysique au Physique […] Mais il suppose l'imagination d'un espace. – Le temps est l'image de l'éternité, le Τονος de l'ενεργεια, de l'Amour. » (Dopp, 386). Le caractère elliptique de ce passage en complique la lecture : il semble que la tension ne soit que la transposition, dans l'entendement aidé par l'imagination, de l'Amour comme premier principe. Pourtant, il faut dire que la représentation de celui-ci, par essence inadéquate, a pourtant gagné en détermination grâce aux stoïciens. Ravaisson veut-il dire que la métaphore est le seul moyen dont nous disposons pour penser l'être ? Faut-il accepter que, de droit, nous ne puissions qu'en former des idées matérielles ? Le tort des stoïciens a été de caractériser la création du monde comme résultat d'un « feu artiste » (T, 161), le feu étant la seule image adéquate pour exprimer la plasticité du premier principe[544]. En ce sens, l'usage de cette image dépend d'une physique des qualités sensibles qui correspond au postulat selon lequel tout ce qui existe est de nature corporelle. L'erreur est d'autant plus grande que le qualifier d'« artiste » revient à projeter en l'être un prédicat relatif à un étant spécifique, dont le mode d'action est spécifiquement poïétique. Le feu est donc la *meilleure image possible* pour exprimer le fond commun des étants et l'activité du premier principe, mais il ne s'agit que de la « figure physique de l'avènement de l'Esprit pur » (T, 163).

Le matérialisme des stoïciens s'accomplit, de surcroît, sous la forme d'un déterminisme généralisé. La pneumatologie stoïcienne détermine insuffisamment l'essence spirituelle du souffle créateur, dont

[544] Sur ce point, voir *infra*, Annexe.

l'activité est irréductible à toute nécessité matérielle[545]. D'un côté les stoïciens dégagent dans sa vérité la notion d'« administration économique du monde » (E, 505), en la pensant comme mode d'action providentiel de Dieu, sauvant par là même sa bonté et son immanence. Mais d'un autre côté, la relation d'immanence n'est pas explicitée en son mode de liaison spécifique, puisque le premier principe est matérialisé, et « resserré peu à peu dans les limites d'une étroite physique » (E, 580). En ce sens, les stoïciens ont pêché par excès d'unification de la matière et de l'esprit, en tirant la nature vers la première. Ils condamnent donc la pensée au monisme, tout en voulant la sauver du dualisme. La conséquence en est double : d'une part, les stoïciens ont réduit l'appréhension du premier étant au « culte idolâtrique de la nature » (E, 579). D'autre part, ils ont manqué la conciliation de l'esprit et de la matière en affirmant l'autonomie de la volonté humaine, et en l'enfermant ainsi dans la « citadelle intérieure » de l'ataraxie. La prévenance de Dieu a été comprise dans l'horizon d'une soumission au destin et d'une impuissance de la volonté, engendrant ainsi une« tristesse et [un] abattement de cœur tout proches du désespoir. » (E, 581). L'extension de la nature a donc connu un progrès grâce aux stoïciens, mais n'a pu être menée jusqu'à sa spiritualisation, ou sur-naturalisation. Néanmoins, le progrès historique décisif qu'ils ont accompli vient de ce qu'*ils ont libéré la puissance élastique de l'essence de la rigidité de la forme*.

- Ontologie quantitative et ontologie qualitative

La qualité doit donc être comprise en tant qu'homogène à l'esprit : elle n'est pas simple apparence sensible risquant de basculer dans le non être. Aussi ne peut-elle provoquer, en vertu de sa nature douteuse, la régression de la réflexion vers les conditions de la certitude. Elle est première pour la perception, mais première aussi d'un point de vue ontologique. Cependant, confondre le plan ontologique de l'être et le plan ontique de la représentation, n'est-ce pas risquer une forme d'héraclitéisme perceptif, en rendant impossible toute distinction dans le flux du perçu? Peut-on sacrifier l'autonomie de l'objet à la subjectivité du percevant sans détruire ce qui permet à la conscience d'émerger ? La qualité manifeste l'unité originaire de l'être et de la pensée : il n'est de qualités qui ne soient éprouvées sans le sentiment qui les investit, et l'esprit ne peut se confronter aux qualités « secondes » en tant que telles, de même qu'aux qualités « premières ». Aussi Ravaisson écrit-il, reprenant les vers d'Horace :

> Si vis me flere, dolendum est. Rien ne va à l'âme que ce qui apparaît comme venant de l'âme ; rien peut être n'affecte notre sensibilité que ce qui paraît venir

[545] La critique qu'adresse Ravaisson aux stoïciens est la même que celle que Saint Paul leur adressait. Dans *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2010, Michel Fattal distingue nettement la conception stoïcienne de Dieu comme souffle amenant chaque chose à l'être, du souffle divin conçu comme esprit saint, envisagé « comme don, puissance d'action, relation et personne » (p. 60).

> de quelque chose de sensible. Une chose sans vie ne dit rien qu'à l'entendement[546].

Le « sensible » n'est pas l'ensemble des qualités relatives aux cinq sens, ce qui reviendrait à les détacher abstraitement de l'esprit pour poser leur existence de manière autonome. Les qualités sont toujours déjà investies d'une charge affective, puisque l'âme ne saisit que ce qui provient de l'âme elle-même[547]. Les idées de matière ou de qualité sensible autonome ne sont-elles pas, ultimement, des productions spirituelles ? Elles ne sont pas non plus un fantasme de l'esprit, puisqu'elles attestent le lien avec l'extériorité, et ce, sans séparation. Ainsi, la condition de l'apparaître sensible est bien l'âme qui s'en trouve affectée, et non pas le sensible lui-même, qui n'a aucune autonomie. Cette affection est alors condition de la représentation, dont l'émergence est irréductible à la seule opération de l'entendement[548]. Ravaisson refuse ainsi, tour à tour, l'autonomie du sensible comme celle de la pensée. Pour qu'une chose « dise » quelque chose à l'entendement, il faut en effet avoir dépouillé la qualité du sentiment qui en est solidaire. L'usage de ce terme manifeste l'horizon de la discursivité, rendu possible par la clarté de l'entendement. Par ailleurs, l'ontologie qualitative ne doit pas faire de la nature la somme des qualités secondes, qui devraient être réhabilitées parce qu'elles ont été expulsées d'une pensée mathématisante ou géométrisante. Il ne faut pas voir chez Ravaisson une métaphysique faisant du sensible l'être : l'ontologie qualitative consiste essentiellement dans la *spiritualisation du sensible*, c'est-à-dire dans la reconnaissance du lien qui attache l'esprit à la nature, sans que l'on ait affaire à deux substances séparées, et sans que ce lien puisse lui-même devenir une relation qualifiée de manière univoque, ce que montrait par exemple l'analogie.

Si la qualité se sent alors que la quantité se connaît, il faut reconnaître que le réel, dans son déploiement, n'obéit en rien à un ordre de type mathématique ou poïétique. En effet, l'acte de l'entendement se confond avec la représentation de l'action à venir. Ravaisson partage ainsi avec Bergson une intuition commune quant à la nature de l'intelligence, qui subordonne toute faculté à une opération d'évidement du réel : « Bergson : la perception divise pour utiliser et ainsi tue […] ; fait des choses, des machines » (RM, 239). Il écrira ainsi, afin de souligner la disjonction entre

[546] Dopp, 385.
[547] Voir PC, 413.
[548] Il y aurait alors un régime originaire de l'affectivité, qui, dans un vocabulaire henryen, serait proche de l'auto-affection comme structure primordiale de la subjectivité. En ce régime d'existence, le lien entre être et pensée serait alors purement affectif, comme matrice de toute relation possible. Mais il ne s'agit pas là d'un retour nostalgique au même : c'est d'une expérience excessive dont il est question, qui voue le moi à la dilatation. On peut trouver une telle exigence de régression à l'originaire dans la poésie de Rimbaud, selon Jérôme Thélot : Rimbaud fait ainsi « le procède de toute représentation, parce que celle-ci, *en tant que représentation*, manque ce qu'elle nomme, produit une irréalité de la conscience en lieu et place de la réalité de l'affect, substitue à la vie absolue son objectivation formelle. » (*La poésie excédée, Rimbaud*, Les cabannes, Fissile, 2008, p. 38).

entendement et réalité : « Le réel, inépuisable : nous ne pouvons le construire, et comprendre, mais le voir, le sentir » (Dopp, 385). Mais alors que Bergson mettait au centre de sa philosophie la disjonction de la durée et de l'espace, Ravaisson insiste sur l'infinité du réel dont il fait un objet de sentiment et de perception. « Construire » le réel revient à juxtaposer des unités de nature homogène, et donc à nier l'infini véritable, puisque l'entendement y substitue alors un infini de composition. En effet, le concept d'étendue est formé à partir de l'idée d'indéfini : Ravaisson écrivait dès l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* que « L'étendue ne peut donc être composée que d'étendues » (E, 290). Or, c'est bien l'infini véritable qui peut seul fonder l'ontologie qualitative, et qui permet de rendre raison de la variété comme de l'harmonie du réel.

L'ontologie qualitative refuse donc le primat de la quantité, soit de l'homogène pour penser l'être. En subordonnant la puissance d'être à l'actualisation de celui-ci, l'entendement opère la négation de la diversité qualitative qui fait l'individualité de l'étant. La pensée fixiste de l'être conduit à considérer le résultat du mouvement comme sa condition, et ainsi à tenir la nature pour du toujours-déjà-fait. De la synthèse intégratrice qui est utilisée par Ravaisson pour faire l'histoire de l'être, il faut distinguer la mauvaise synthèse d'entendement : « c'est que toutes les différences des parties constituantes disparaissent dans l'uniformité du tout ; mécanique, physique ou chimique, la synthèse est parfaitement homogène. » (H, 109). La pensée d'entendement n'est donc pas subordonnée à une ontologie scientifique régionale : elle apparaît comme la faculté transcendantale qui unifie en réduisant, verticalement et horizontalement, la pluralité des sciences et de leurs objets. Mais si la pensée du mouvement est dépendante du primat de l'homogène, ne faut-il pas dire que celui-ci est pensé sans le changement qualitatif qui singularise l'action d'*un* être ? Ne faut-il pas libérer le changement du mouvement ? La racine de cette erreur se trouve dans la subordination de la philosophie à la *mathesis universalis*, qui conduisait à rendre « résoluble en géométrie, en arithmétique, en algèbre, une vérité quelconque », conduisant ainsi « toute qualité [à] se réduire à la seule quantité. » (R, 111). La réduction, soit l'unification d'une diversité qualitative dans une unité formelle de type mathématique, est donc la vérité de l'ontologie quantitative. Ce geste est redoublé par la philosophie kantienne, qui confond multiplicité hétérogène et succession d'états, en expulsant la transition qualitative qui assurait le continu dans l'étant. Ainsi, « l'étendue est donc pour l'entendement la condition du développement de la quantité, et le mouvement la forme nécessaire de la synthèse de la quantité. » (H, 122). La synthèse kantienne réclamait en effet la neutralisation de la diversité qualitative, ainsi que l'unité tautologique de l'aperception pure, laquelle commandait alors l'unification du divers de l'expérience[549]. Ravaisson semble donner la même valeur ontologique

[549] Voir par exemple Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 851 : « toute liaison est un acte de l'entendement, auquel nous voudrions donner l'appellation générale de synthèse, pour faire saisir par là en

à la synthèse qu'à l'analyse, partant de ce qu'elles se déploient toutes deux dans l'homogène. Comment l'étendue pourrait-elle en effet « développer » la quantité, sinon en juxtaposant des unités de mesure homogènes[550] ? Comment le mouvement pourrait-il, d'autre part, être la forme de la synthèse de la quantité, s'il n'est pas lui-même dérivé de l'étendue ? L'ontologie quantitative conduit à considérer le réel comme traversé par la répétition du même, en niant tout principe interne de progrès.

Aussi faut-il définir l'étant comme *l'unité d'une multiplicité qualitative et hétérogène*, et refuser de penser son individuation comme produite par un principe impersonnel. Le *De l'habitude*, même s'il présente l'apparence formelle d'un traité spinoziste, n'en accepte aucunement les postulats, en se rapprochant beaucoup plus de la détermination leibnizienne de l'étant individuel[551]. Lorsque Ravaisson considère que l'étendue repose sur « un espace imaginaire » (H, 123), les termes qu'il utilise sont quasiment les mêmes que ceux qu'utilisait Leibniz dans le § 12 du *Discours de métaphysique*. Aussi écrit-il :

> Tout mouvement réel a sa quantité. Ce n'est pas l'étendue, ni la vitesse tout seule ; c'est le degré même de sa réalité, dont la vitesse et l'amplitude ne sont que le résultat et le signe : c'est *l'intensité*. *Or, l'intensité, le degré de la réalité, n'a sa mesure que dans l'énergie de la cause, dans la force*. D'un autre côté, si la force est à elle-même sa propre mesure, elle se mesure aussi, elle mesure du moins et proportionne son énergie actuelle à la résistance qu'elle doit vaincre. Le mouvement est la résultante de l'excès de la puissance sur la résistance. Le rapport et la mesure de la puissance et de la résistance sont dans la conscience de l'effort[552].

Pour reprendre le problème que Spinoza formulait au début du livre III de l'*Ethique*, nul ne sait ce que *peut* un corps, bien que l'on sache ce qu'il *est* en tant qu'étendue géométrique. N'est-ce pas

---

même temps que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet, sans l'avoir auparavant lié nous-mêmes ».

[550] Ce sera l'argument développé par Lachelier pour critiquer l'intuition pure de l'étendue, là où Ravaisson ne met pas en question la possibilité de sa saisie par l'entendement. Voir *Psychologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1949, p. 31 : « S'il est vrai que l'étendue n'existe qu'autant qu'elle est perçue, il est vrai aussi que nous ne la percevons qu'autant que nous distinguons en elle une partie d'une autre : notre perception porte moins sur l'étendue elle-même que sur les lignes qui le divisent et qui la limitent. ».

[551] Soit de la monade, mais sans la clôture que lui assignait Leibniz. Sur ce point, Ravaisson reproche à Leibniz d'avoir composé le monde « de monades qui sont encore comme de petits êtres entièrement détachés, sans commerce mutuel, sans même de fenêtres les uns sur les autres, et entre lesquels n'établit de rapports que ce principe commun et extérieur à tous qu'il appelle Dieu. » (T, 155). Les caractéristiques que Ravaisson retient de la monade leibnizienne sont l'appétition et le rapport d'expression qui rend possible la réflexivité du réel au sein de l'esprit.

[552] H, 123. Nous soulignons.

dans ce hiatus de la puissance et de l'être que se joue la possibilité de l'ontologie qualitative ? En effet, à l'impersonnalité de l'étendue répond l'effort subjectif par lequel le sujet se distingue de l'objectivité. Peut-on dire cependant qu'il s'oppose à l'objectivité de l'étendue, si celle-ci est le résultat d'une construction de l'imagination, d'une idée de l'entendement ? Ravaisson reconnaît que dans l'effort se constitue un espace qualitatif qui est d'abord celui du tact, soit de sensations qui sont « presque des sensations pures » (H, 127). Dans ces sensations, dont on ne peut dire si elles sont le fait du sujet ou causées par l'objet, on ne peut y distinguer des « parties, mais seulement des degrés d'intensité » (H, 127). Ravaisson refuse de poser le problème des qualités secondes sous la forme aporétique classique : l'obscurité de ce lien premier au monde ne peut faire l'objet d'une connaissance distincte. La relation entre l'intériorité et l'extériorité est donc à chercher dans le « moyen terme mystérieux de l'effort » (H, 126). L'appréhension qualitative de l'espace intensif du tact reste donc indéterminable, au sens où elle échappe à toute mesure objective[553].

La métaphysique de la substance trouve donc son accomplissement dans la détermination du corps comme étendue. C'est cette détermination qui conduit à la double aporie du dualisme et du monisme, et qui prend la forme générale de la métaphysique de la séparation. Le début du *De l'habitude* semble pourtant s'installer dans le dualisme, en parlant le langage de l'entendement. Ravaisson écrit ainsi :

> La forme la plus élémentaire de l'existence est donc *l'étendue mobile* ; c'est ce qui constitue le caractère général du *corps*.
> Si tout être tend à persister dans son être, toute étendue mobile, tout mobile (car il n'y a de mobile que ce qui est étendu) persiste dans son mouvement ; il y persiste avec une énergie précisément égale à la quantité de ce mouvement même ; cette tendance à persévérer dans le mouvement est l'inertie[554].

Cependant, si la formulation de ce passage semble s'appuyer sur la définition spinoziste du conatus, comme sur la définition newtonienne du principe d'inertie, la référence à Leibniz affecte ce dernier d'une propriété contradictoire. En faisant référence aux *Essais de théodicée*, Ravaisson s'appuie sur la formulation leibnizienne du principe d'inertie qui consiste, dans ce passage, en une « répugnance à

[553] C'est le point de départ des analyses de Lachelier, dans *Psychologie et métaphysique, op. cit.*, p. 30 : « Comment des états de conscience intensifs peuvent-ils naître de représentations purement extensives ? », comme de Bergson, dans les *Données immédiates de la conscience* qu'il dédit d'ailleurs à celui-ci. Il se demande ainsi, en montrant les limites du concept de « grandeur intensive », « comment former une série de ce genre avec des intensités qui ne sont pas des choses superposables » (Paris, PUF, 1927, p. 2).
[554] H, 107.

être mue[555] » de la matière. D'une part, cette détermination du principe d'inertie semble n'obéir à aucune caractérisation scientifique, et s'appuyer sur un vague aristotélisme. D'autre part, et surtout, on ne sait si l'inertie désigne une persévérance mécanique de la matière, ou si elle est déjà la trace d'un dynamisme interne de la substance, en suggérant l'idée d'une *résistance* à l'extériorité, et donc d'une forme primitive d'effort impliquant la conscience. Ravaisson semble alors hésiter entre une détermination quantitative du mouvement, qui se trouve légitimée par un certain type d'étant, et l'extension d'un principe spirituel à l'ensemble des êtres. Il y a en effet une contradiction explicite entre la « forme » que prend le corps comme étendue, et la « tendance » de l'être à « persister » ou à « persévérer » dans son être. La contradiction est celle de la généralité de la science et des conditions individuelles par lesquelles l'étant se maintient dans l'être. En effet, le mouvement ainsi conçu est proprement immobile, puisque le mouvement rectiligne uniforme se caractérise par la parfaite indifférence de l'être au milieu dans lequel il se trouve.

Le concept utilisé par Ravaisson pour surmonter matérialisme et dualisme sera celui de *force*, au titre du double héritage leibnizien et biranien. Celui-ci apporte en effet un progrès décisif, mais encore insuffisant vis-à-vis du vocabulaire aristotélicien : « Le mot de force, comme nous avons eu plus d'une occasion de le remarquer, pour être plus près d'exprimer quelque chose de positif et de réel que ceux de substance et de cause, est encore l'expression d'une idée incomplète. » (R, 284). Le « quelque chose de positif et de réel » marque l'ambiguïté de ce progrès de la pensée, à la fois impossible à mesurer, et apportant pourtant un degré de détermination supplémentaire dans l'appréhension de l'être. On pourrait alors penser que Ravaisson rejoue la critique leibnizienne de l'étendue cartésienne. Cependant, la détermination ravaissonienne de la force n'a aucune signification sur le plan de la physique théorique. Il semble bien plutôt qu'il s'appuie sur le vitalisme qui provient d'une certaine tendance « synthétique » de la biologie et de la médecine, dont les origines remontent à Hippocrate pour l'antiquité grecque, à Van Helmont pour la renaissance, et qui a trouvé une nouvelle actualité au sein de l'école de Montpellier. Qu'y a-t-il alors de « positif » et de « réel » dans une telle conception ? N'est-ce pas précisément introduire une indétermination maximale dans des phénomènes inexpliqués ? En ce sens, les « archées » de Van Helmont sont des idées, des esprits séminaux qui jouent le rôle de principes de vie[556], mais qui semblent reconduire à la vacuité des qualités occultes. Quel progrès peut-il y avoir pour la pensée, s'il faut référer l'origine des maladies à « une idée concrète et substantielle hors de toute conscience » (H, 145) ? Ravaisson utilise l'idée de force au sens d'une puissance plastique d'auto-organisation au sein de l'étant vivant,

[555] § 30 de la première partie, Paris, GF, 1969, p. 121.
[556] Pour le détail de ces analyses, voir Jean Cazeneuve, *La philosophie médicale de Ravaisson*, Paris, PUF, 1958, chapitre A en particulier.

et dont il faut dire qu'elle a plutôt le sens et la fonction d'une *force formatrice*. Si l'usage des références vitalistes sert essentiellement à contester le primat de l'étendue, il faut reconnaître également que ces références disparaîtront au fur et à mesure des œuvres de Ravaisson, et feront même l'objet d'un examen plus critique dans le *Rapport*. D'autre part, dès l'article de 1840, Ravaisson substitue à une détermination vitale de l'être une caractérisation spirituelle qu'il n'abandonnera plus par la suite. Au moment de la rédaction du *De l'habitude*, il faut donc reconnaître que la question du dualisme, ainsi que la constitution de l'ontologie qualitative, sont abordés par le prisme du vitalisme, mais qu'il ne s'agit là que d'un *moment* dans l'élaboration de la pensée ravaissonienne.

Toutefois, si la qualité est ontologiquement comme ontiquement première, il faut expliquer, dans l'étant capable de vie, d'où provient le consentement à l'irréalité de l'étendue. Ce consentement est en effet incompréhensible s'il n'est lui-même référé à une disposition de l'esprit, soit à une habitude contractée. Ne faut-il dire pas alors que l'absolutisation de l'entendement est relatif à une disposition de la pensée, plus qu'il n'est relatif à une faculté transcendantale ? De la même manière, ne faut-il pas considérer que la forme fixe que prend l'entendement est vouée à n'être que momentanée ? Dans le *De l'habitude*, il y a bien un passage de l'ontologique à l'ontique, lorsque Ravaisson en arrive à la considération de la quantité comme « forme logique, scientifique de l'étendue » (H, 120). Cette seconde partie de l'ouvrage[557] a pour but de montrer comme l'usage de l'entendement peut progressivement devenir une condition de pensée et d'action. Mais si l'entendement n'est pas une faculté transcendantale et séparée des autres facultés, il n'y a pas non plus de raison de supposer que la science en dépende absolument. En effet, si l'on disjoint sensibilité, entendement, et volonté en introduisant entre eux des différences de nature, alors l'on risque d'empêcher la nécessaire collaboration des facultés pouvant *étendre* l'objet de la science.

Ainsi, la géométrie n'est pas destinée à être une annexe de l'entendement, de même que l'étendue ne peut être l'unique manière de déterminer son objet. En ce sens, Desargues, qui « fit une science nouvelle, et où l'on voit s'évanouir, à proportion de l'éloignement, des différences de grandeurs, avait été conduit à remarquer comment à l'infini se confondent les contraires » (MM, 181). Les travaux de Desargues sur la géométrie projective mettent en effet en évidence la possibilité, incompréhensible pour l'entendement, d'une indiscernabilité de ce qui était tenu pour distinct et séparé. La géométrie de Desargues met en évidence un point qui sera révélé par les réflexions et l'art de Léonard de Vinci : si « la géométrie nous fait donc comprendre les proportions en les analysant,

[557] Sur la structure du *De l'habitude*, voir supra, IV, 2.

en les décomposant[558] », l'art révèle « cette qualité qui fait ce que l'on nomme le caractère des choses, cette qualité par laquelle elles ont chacune leur signification, et qui par conséquent, est l'expression de l'esprit dont elles procèdent » (AMG, 28). Ainsi, au-delà de l'unité de composition des fragments d'étendue, il faut remonter jusqu'à l'individualité spirituelle de l'étant, dont seul l'art peut révéler la grâce immanente, soit le mouvement qui le fait advenir dans sa singularité.

La philosophie se distingue radicalement de la science en ce qu'elle se constitue comme *paradoxologie*, incapable de précision comme de certitude absolue. En ce sens, « elle ne permet que de l'à peu près » (R, 263), ce qui prouve moins la limitation de la pensée que l'excès de l'*ideatum* qui en est l'objet. Si la qualité échappe à la science, c'est parce que celle-ci n'est opérante que « sous les conditions de la mesure exacte, c'est-à-dire sous les conditions de la seule étendue » (R, 262). L'étendue répond au besoin d'enchaîner les idées sous la forme de la déduction, soit sous la forme d'un développement analytique des prédicats. Affirmer la disjonction de la science et de la philosophie de cette manière, n'est-ce pas alors renverser le projet spinoziste en ses fondements mêmes ? N'est-ce pas refuser l'« automate spirituel[559] », condamné à enchaîner les idées sans aucun consentement ? Autrement dit, l'étendue est la transposition figurée dans l'imagination du principe d'identité, qui réclame par nature l'homogénéité de son objet et lui assigne une forme. Ainsi, Ravaisson va jusqu'à identifier la science avec la géométrie elle-même, en affirmant « l'identité de la science proprement dite et des mathématiques, et même, à parler plus exactement encore, de la géométrie, à laquelle les autres parties de la mathématique se réfèrent. » (R, 262). En ce sens, la critique de l'étendue amène à renverser le rapport traditionnel qui fait des mathématiques la discipline première de la science : elles ne sont que l'abstraction conséquente de la fiction de l'étendue. N'est-ce pas reconnaître que la pensée « pure » ne peut se réaliser sous la forme des mathématiques, et qu'il faut en définir un exercice autre, prévenant les mathématiques elles-mêmes ?

Ce qui rend la distinction de la science de l'étendue et de la philosophie inévitable est le fait que cette dernière ait le *continu* comme objet propre. Or, s'il faut être redevable à Leibniz de cette découverte, « il n'a pourtant pas compris que continuité et science sont incompatibles » (R, 264). En voulant « étendre à des objets de nature ondoyante et fuyante la rigueur des définitions et du calcul » (R, 266), Leibniz a tenu la continuité pour simple *hypothèse* concernant la nature. Bien qu'il ait mis en évidence le fond infini de chaque étant, son tort a été de ne pas distinguer assez le principe de raison suffisante du principe d'identité, ou plutôt de subordonner ultimement le premier au

[558] *Félix Ravaisson. L'art et les mystères grecs*, Paris, L'Herne, 1985, textes réunis par Dominique Janicaud. Abrégé désormais AMG, avec le numéro de la page.
[559] *Traité sur la réforme de l'entendement*, § 85, in *Œuvres I*, trad. C. Appuhn, Paris, PUF, 1965.

second[560]. Cependant, de quel savoir la continuité est-elle l'objet, si ce savoir suppose la distinction claire et distincte de ses parties ? En outre, comment la continuité de la nature peut-elle être appréhendée, si les conditions mêmes de l'action supposent son abolition ? Nous faisons face ici à une impossibilité théorique et pratique, au sens où la continuité se soustrait aux conditions de la figurabilité comme de la représentation. Ce problème est abordé dans le *De l'habitude*, lorsque Ravaisson écrit que rien « ne peut démontrer entre les limites une absolue continuité, et par conséquent, d'une extrémité à l'autre de la progression, l'unité d'un même principe. » (H, 146). La décomposition de l'effort spirituel par lequel l'étant se maintient dans l'être est-elle alors inévitable ? Ainsi, la « continuité de la nature n'est qu'une possibilité, une idéalité indémontrable par la nature même. Mais cette idéalité a son type dans la réalité du progrès de l'habitude » (H, 146-147). La continuité est indémontrable, bien qu'elle se *pressente* dans l'expérience de l'habitude, puisqu'il s'agit bien d'une action sans représentation. Il faut donc, pour saisir la continuité de la nature, se laisser envelopper par la prévenance de l'habitude, et, tel est la grave difficulté léguée par le *De l'habitude*, admettre la vérité de cette expérience *sans conscience, et donc sans sujet*.

C'est en effet la difficulté majeure de la pensée ravaissonienne concernant la relation entre l'esprit et la nature. Il faut, d'un côté, maintenir l'exigence réflexive de la pensée qui se reprend dans un mouvement de contraction pour assurer son progrès. D'un autre côté, il faut reconnaître la primauté du lien obscur qui relie pensée et nature, et duquel dépend la constitution de l'ontologie qualitative. Comment celle-ci peut-elle alors dévoiler sa portée, si la régression vers les conditions premières de cette relation est interdite ? La philosophie de Ravaisson ne se donne en effet jamais pour tâche de nous mettre en présence des choses mêmes, ou de nous faire reconquérir une perception « primordiale[561] » que nous aurions perdue en raison de la domination d'une pensée techniciste ou géométrisante. Ainsi, l'art n'aura pas pour but de dévoiler le monde dans sa virginité, puisque son but sera de donner à voir les « proportions réelles des choses » (AMG, 42). Or, c'est bien par un certain *usage* de la perspective que l'on peut saisir l'harmonie des choses, non par sa suppression[562]. Le regard ne doit pas tant être dé-géométrisé qu'ajusté aux proportions harmoniques des choses.

Le projet ravaissonien de la métaphysique ne se résout pas donc dans un retour à un stade préréflexif de la pensée. En outre, l'écart entre pensée et nature ne peut être historiquement attesté : il ne résulte pas du projet cartésien de maîtrise de la nature, ou du projet galiléen de

[560] Ravaisson laisse cependant de côté toute la réflexion leibnizienne sur le symbolisme mathématique, qui devait amener une solution au problème des infinitésimales ne pouvant être résorbées dans une notion complète. Voir Yvon Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard NRF, 1960, chapitre V, VIII.
[561] Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard NRF, 1995, p. 20.
[562] Ce qui explique notamment la référence constante à Léonard de Vinci, qui développait la technique de la perspective atmosphérique, contre la perspective linéaire théorisée par Alberti et Brunelleschi.

mathématisation des qualités secondes. La séparation n'est pas un *évènement* dont on pourrait déterminer l'origine, mais bien une *tendance* immanente à l'exercice de la pensée dont l'idéalisme de Platon attestait déjà l'existence. C'est ainsi que l'art, s'il a pour but de dévoiler l'activité incessante de la nature, a pour condition un apprentissage visant à « juger des proportions géométrales des choses » (AMG, 44) tout en en révélant les rapports harmonieux. Il faut en effet atteindre au « bon jugement de l'œil » (AMG, 38), et pas à la négation de son jugement : on ne peut donc dissocier l'œil de l'esprit. L'organe n'est obstacle que pour celui qui ne sait pas en faire un bon usage. Ainsi, la suppression de la perspective amènerait à la dissolution de la tension inhérente à l'expression de la nature, de même que la suppression de l'entendement conduirait à l'équivalence de l'être et du néant. En ce sens, la pensée se fait dualiste lorsque le jugement de l'entendement n'est pas relié à la totalité des facultés, négligeant alors le mouvement de conversion qui en redresse l'usage.

L'intégration de la vie dans un panpsychisme

La vie contient les traits d'une essence mixte, partagée entre l'être et le non être. Le vivant est en effet à la fois ce qui dure dans le temps, mais aussi l'étant qui est défini par une limite temporelle, soit par la finité de son existence. Surtout, il est caractérisé par la rencontre de la contingence et de la finalité, qui s'entremêlent en lui. Le mouvement de la vie échappe alors à l'entendement, dont les conditions d'exercice ne peuvent saisir simultanément les contraires, ou du moins *ce qui est tenu pour tel*. Cependant, si l'entendement ne peut saisir le : « dynamisme irreprésentable et inexplicable de la vie » (H, 153), il n'en reste pas moins que celle-ci définit la manière d'être de la plupart des étants, à l'exception des choses gouvernées par la nécessité pure. Or, le phénomène vital par excellence est bien l'habitude, qui déjoue les « théories physiques et les théories rationalistes » (H, 135), en ce que la « loi de l'habitude ne s'explique que par le développement d'une Spontanéité passive et active à la fois, et également différente de la Fatalité mécanique, et de la Liberté réflexive » (H, 135). Comment admettre, en effet, que la vie puisse conjuguer simultanément les traits de la nécessité et de la liberté ? Il s'agit à nouveau de penser le milieu entre l'être et le non être, mais aussi entre l'idéalisme et le matérialisme. La dégradation de la volonté en instinct, tout comme la production d'effets contraires à partir d'un même objet dans deux étants différents, doivent être élucidées à partir des principes de l'ontologie qualitative, qui voit des différences de degrés là où l'ontologie quantitative posait des distinctions de nature. Le matérialisme, qui procède de cette dernière, a connu un nouvel essor au XIX^{e} siècle :

> La renaissance de la philosophie opposée à toute métaphysique, de la philosophie des sens et du corps, ne pouvait se borner aux systèmes relatifs à la morale, à la politique, à l'économie publique ; il devait arriver, comme il arrive d'ordinaire, que cette philosophie reprit vie et force par les théories philosophiques et médicales qui réduisent la vie à un pur mécanisme. Elle eut, vers le milieu du siècle, deux fauteurs célèbres dans Broussais et dans Gall[563].

Le retour du même (« comme il arrive d'ordinaire ») semble annuler toute perspective de progrès pour la pensée. Ravaisson suggère ici que les conditions matérielles et politiques de la société ont conduit à la production d'une philosophie et d'une médecine reposant sur les mêmes postulats matérialistes. Mais ces conditions sont-elles la cause, ou l'effet de la tendance inhérente de la pensée au matérialisme ? Et le fait même que le matérialisme disparaisse, puis renaisse, ne prouve-t-il pas la persistance d'un mouvement spirituel lui-même irréductible au mécanisme ? Il semble en effet y avoir une certaine ironie de Ravaisson à l'égard de ce mouvement qui a repris « vie et force », alors qu'il essaie de soustraire ces mêmes propriétés aux choses existantes. Le matérialisme est donc une doctrine qui méconnaît ses conditions d'émergence.

Les effets du matérialisme sont désastreux : Broussais a ainsi réduit l'homme à « sa seule organisation corporelle » (R, 102) dans sa théorie des maladies mentales. Mais par-là même, c'est la responsabilité individuelle qui se trouve niée : « dans ce système, où toute spontanéité est remplacée par un pur mécanisme, les gens qu'on appelle raisonnables ne sont pas plus libres et plus responsables, ni en réalité plus raisonnables que les fous. » (R, 251). Gall, quant à lui, a fondé la phrénologie, qui « prétendait détruire par la base le spiritualisme » (R, 102). Ainsi, l'usage de la « cranioscopie » (R, 102) a conduit à faire de la pensée un simple symptôme du corps. La protestation de Ravaisson à l'égard du matérialisme est visible dès l'écriture de sa thèse : les auteurs mobilisés refusent le dualisme ou le réductionnisme, qu'il s'agisse de la critique stahlienne de l'iatromécanisme, ou de l'école vitaliste de Montpellier. Mais il s'agit aussi de montrer en quoi la philosophie d'Aristote peut être rénovée par une synthèse supérieure, grâce aux découvertes modernes de la médecine et de la physiologie. Ainsi, les thèses du *De l'âme* affirmant la nécessité du désir pour mouvoir l'intellect, ou celle de l'*Ethique à Nicomaque* portant sur la vertu comme habitude, sont mêlées aux théories de Van Helmont, de Stahl, ou de Barthez. Pour prouver l'irréductibilité de la vie au mécanisme, Ravaisson va enfin être attentif aux manières d'être pathologiques de l'étant individuel. Si tout étant se définit en effet par une tendance à persister dans l'être, d'où vient que ce mouvement dynamique puisse se figer en maladie chronique, ou dégénérer

[563] R, 101.

en « tics » involontaires (H, 131) ? Plus encore, l'habitude n'est-elle pas la manière « saine » d'exister pour l'étant, la répétition en étant le mode pathologique[564] ? Ne peut-on pas même ici envisager une genèse de l'entendement comme pathologie du corps cherchant à réduire la différence à l'identité ? Ce qui déguise le caractère processuel de l'être n'est-il pas le résultat d'une altération de l'organisme, laquelle induit « la croyance qu'il existe des choses identiques[565] » ? Si tel est le cas, il faut alors s'orienter vers une physiologie de la pensée, ou vers une philosophie de la vie. Or, cette double direction est encore trop proche du matérialisme, et Ravaisson maintient sur la question de la vie une approche animiste, plus que vitaliste, dont il trouve les fondements chez Stahl. Il distinguera ainsi dans le chapitre 23 du *Rapport*[566] l'animisme du « simple vitalisme » (R, 228). En effet, *la philosophie de l'activité spirituelle n'est pas une philosophie de la vie*. Ainsi, il faut affirmer avec Stahl que « ce n'est pas assez de dire que les fonctions vitales sont le produit d'une force, l'œuvre d'un instinct, il faut ajouter nécessairement : d'une force qui tend à un but, d'un instinct qui s'accommode à une fin, et c'est-à-dire d'une pensée.» (R, 228), quand bien même cette force ignore la fin qu'elle poursuit. Dès lors, la vie doit être pensée comme manifestation locale d'un panpsychisme global, en tant qu'elle répond à la loi de l'être. En retour, la métaphysique de la séparation doit être comprise comme construction pathologique de la pensée, et non comme erreur vitale.

Il faudra donc déduire les propriétés de la vie des propriétés de l'être lui-même. Dès le mémoire de 1833, Ravaisson affirmait ainsi que la « véritable logique » de l'être était « un tout vivant » (DMA, 210). La vie de l'esprit ne peut pas être comprise selon un schème mécaniste : les idées, et leurs combinaisons, sont hétérogènes à toute détermination physique. Aussi, selon « l'excellente définition d'Auguste Comte […] le matérialisme est la doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur. » (R, 232), et qui, par une « subreption » (R, 232), ou inversion de l'*ordo essendi*, supprime le spirituel dans le matériel[567]. De même que la pensée doit être comprise à partir de la totalité qui en prévient les rapports et les modes, la vie doit être appréhendée à partir de l'organisme, c'est-à-dire d'une totalité harmonieuse et qualitative. Ainsi, la considération de l'organisme interdit toute décomposition de l'étant en organes ou en facultés. Ce qui « logiquement est incompatible, dans la nature souvent s'unit, s'harmonise » (R, 234) : la vie, si elle ne parvient pas systématiquement à

[564] Ravaisson laisse presque totalement de côté la dimension psycho-pathologique de cette distinction, telle qu'elle sera exploitée par Freud ou par Janet.
[565] Nietzsche, *Humain, trop humain*, trad. Robert Rovini, Paris, Folio, 1988, I, § 18, p. 45.
[566] Ravaisson mentionne notamment Bouillier, *De l'unité de l'âme vivante et du principe vital*, ouvrage paru en 1858, et qui défend l'animisme.
[567] Il y a, sur ce point, un accord très fort avec Comte, avec lequel Ravaisson entretient toutefois un rapport ambivalent : tantôt il est critiqué pour avoir réduit la philosophie aux mathématiques, tantôt il est loué pour avoir su se prémunir du matérialisme. Sur le refus du matérialisme par Auguste Comte, voir Jean François Braunstein, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, Paris, PUF, 2009.

l'harmonie, y aspire tendanciellement, sans se séparer d'elle-même. Ravaisson souligne ainsi l'intérêt des travaux d'embryogénie qui ont montré l'existence d'un « feuillet moyen » (R, 241) entre le cerveau et la vie intestinale, et dont le rôle intermédiaire et nécessaire a été confirmé par des recherches sur le système nerveux. Le lien entre pensée et organe est alors fondé dans son caractère continu, puisque les « fonctions intermédiaires de respiration et de circulation, où se mêlent la volonté et l'instinct, dépendent principalement d'un système nerveux intermédiaire » (R, 241-242). La nécessité de penser les médiations entre esprit et nature se trouve alors confirmée par la physiologie et la médecine. Cependant, la découverte de cette fonction intermédiaire de l'organisme, que soutient notamment Bordeu[568], semble reconduire l'ancienne tripartition héritée des grecs entre « la tête, la poitrine, le ventre » (R, 241). A-t-on dépassé le dualisme pour y substituer une nouvelle forme de décomposition ? Cette tripartition doit plutôt se comprendre comme un approfondissement des médiations explicitant les liens entre pensée et nature. L'organisme, comme totalité qualitative hiérarchisée se différenciant dans le changement, ne se maintient que grâce à une unité spirituelle, dont les conditions étaient explicitées dans le *De l'habitude*. Ainsi, « c'est dans le but, c'est dans la fin ou cause finale qu'est le secret de l'organisme » (R, 129). N'était-ce pas l'assurance de la finalité qui était au centre de la critique de Ravaisson à l'égard de la « tendance fatale » (DMA, 211) qu'induisait la détermination du premier moteur comme acte pur ? Faut-il, d'autre part, distinguer un mode de la finalité propre à l'étant mondain ? Et de *quelle* finalité est-il question, si la *Métaphysique* d'Aristote interdit d'en comprendre le statut ?

En effet, tant que la finalité est pensée dans sa perfection comme incarnée dans l'existence divine, il faut considérer que l'organisme est en défaut vis-à-vis d'une norme qu'il ne peut réaliser. Plus encore, l'activité finalisée de la pensée de la pensée équivalait à la stricte identité logique, qui n'est autre que la condition du matérialisme. Il semble alors que la pensée soit écartelée entre deux pôles extrêmes, que Ravaisson tient pour continus, mais qui se présentent à l'entendement comme s'excluant mutuellement. Il dégage ainsi ce que l'on pourrait nommer une « antinomie du vivant » :

> Selon qu'on se place à une extrémité ou à une autre de l'immense série des êtres, ou même seulement à une extrémité ou à une autre de la série, si étendue encore, des êtres animés, on est porté soit à ne voir dans la nature que division, multiplicité, mécanisme, fatalité ; soit au contraire, à n'y voir qu'harmonie, union et spontanéité intentionnelle[569].

[568] En ce qui concerne l'influence de Bordeu sur l'école de Montpellier, voir Annamaria Contini, *Esthétique et science du vivant*, Paris, L'Harmattan, 2015. Ravaisson semble l'avoir peu lu, puisqu'il n'est cité qu'une fois dans le *Rapport*, et jamais dans le *De l'habitude*.
[569] R, 234.

Cette antinomie est presque identique à celle que Kant soulève à propos de la faculté de juger[570], au sens où l'antithèse kantienne réservait la possibilité de la finalité à « quelques productions » des choses matérielles, non à leur totalité. Ravaisson force-t-il alors l'antinomie pour mieux la dépasser ? La dialectique qui conduit, selon Kant, à tenir pour opposées faculté déterminante et faculté réfléchissante, pouvait, dans la *Critique de la faculté de juger*, être surmontée en faisant de la finalité un « fil conducteur » pour l'appréhension des phénomènes naturels[571]. Ravaisson, de son côté, considère que cette contradiction n'a pas lieu d'être, et qu'elle a déjà été résolue dans sa thèse, puisque le « mécanisme obscur » (R, 235) de l'habitude montrait déjà comment la volonté pouvait se transformer par degrés en un instinct, qui, sans *penser* à son bien, le *réalise* effectivement par un mouvement d'unification interne. N'a-t-il pas cependant tendance à déréaliser ce qui relève du mécanisme, au nom de la critique du matérialisme ? La faculté de juger déterminante doit-elle alors être tenue pour un exercice erroné de la faculté de juger réfléchissante, en tant qu'elle se réduit à l'exercice abstracteur de l'entendement ? La totalisation du jugement réfléchissant, soit son extension à tous les étants conduirait alors à ce que Kant nomme le réalisme physique de la finalité de la nature, soit à l'hylozoïsme[572]. C'est ce que semble soutenir Ravaisson, lorsqu'il considère qu'en tous les étants agit un même principe qui descend « de métamorphose en métamorphose » (R, 235) jusqu'aux formes les plus élémentaires des choses existantes. Cependant, la substitution de la finalité à la nécessité a pour contrepartie de détruire la notion d'effort, comme d'introduire en chacun des étants un principe de perfection statique. Ne faut-il pas, à ce concept rigide de perfection finale, substituer un principe dynamique de perfectionnement, qui doit lutter avec les lois de la matière ? La finalité propre à l'étant n'est-elle pas une *finalité sans fin*, qui transforme des obstacles en conditions d'action ?

Ravaisson s'appuie alors sur les travaux de Claude Bernard pour montrer en quoi l'étant vivant se caractérise par un entremêlement de finalité et de nécessité, qui amène le « physiologiste philosophe » (R, 181) à penser un « déterminisme supérieur » (R, 180). Cette forme de déterminisme permet ainsi d'intégrer dans le vivant « harmoniquement hiérarchisé[573] » une nécessité telle que

[570] *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexandre J.-L. Delmarre, J.-R. Ladmiral, Marc B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry, H. Wismann,, Paris, Folio, 1958, § 70, p. 353. Etant donnés la date de rédaction du *Rapport* et la mention du sublime dans celui-ci, on peut supposer connues par Ravaisson les idées de Kant à propos de la finalité dans l'organisme, d'autant que Jules Barni en livre la première traduction en 1846.
[571] *Ibid.*, p. 356
[572] *Ibid.*, p. 359
[573] Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Champs Flammarion, 2008, p. 165. Ravaisson examine longuement et en détail les intuitions de ce livre, et semble y adhérer, d'autant qu'il voit chez Claude Bernard une critique du matérialisme. Il revient sur ce point dans le *Testament* : « Claude Bernard, longtemps occupé du seul détail des phénomènes physiologiques, avait cru d'abord que tous ces phénomènes de la vie pourraient s'expliquer par la physique et la chimie. Il reconnut ensuite que, pour expliquer l'organisme avec ses harmonies, il fallait en outre quelque chose d'un ordre supérieur qu'il nomma

chaque partie est liée au tout, pouvant ainsi être à la fois fin et moyen pour l'organisme. Ainsi, pour qu'un étant soit capable de changement, et puisse donc être considéré comme vivant, il faut

> une suite d'intermédiaires dans le temps, de même il faut dans l'espace un ensemble de moyens, il faut des instruments, des organes. Cette unité hétérogène dans l'espace, c'est l'Organisation. Cette unité successive dans le temps, c'est la Vie ; or, avec la succession et l'hétérogénéité, l'individualité commence[574].

L'Organisation et la Vie sont les conditions réelles qui permettent à l'étant d'être vivant : le temps et l'espace, en eux-mêmes, définissent les conditions transcendantales de la représentation, mais aussi du mécanisme. Il faut donc pouvoir penser ce qui va à la fois remplir et lier les intervalles, puisque le temps et l'espace, comme tels, sont caractérisés par l'homogénéité et l'extériorité de leurs parties. L'instant, en lui-même, n'existe que pour la pensée, puisque l'être véritable dure sans discontinuité. De même, c'est l'instrument, ou l'organe, qui remplissent l'espace. Pour qu'il y ait un être vivant individuel, il faut donc qu'il y ait une double unité, statique et dynamique. Cependant, plus la vie prend des formes complexes, plus l'individualité doit laisser place à une différenciation interne de l'organisme. Ainsi, la vie animale suppose « une durée définie, entrecoupée d'intervalles vides, et distinguée en périodes, un temps divisé et discret. » (H, 115). Comment affirmer alors la continuité de la nature, tout en acceptant l'intrusion du « vide » dans l'existence animale individuelle ? Le caractère divisé et discret du temps contredit alors directement la plénitude substantielle de l'être. Le problème est rendu d'autant plus difficile que Ravaisson ne distingue par le plan ontologique du plan ontique : pourquoi ne pas affirmer que l'intrusion des intervalles procède de la représentation ? La vie semble alors le lieu de l'écartèlement de l'étant, oscillant entre l'être et le néant.

L'irruption de la transcendance et de la discontinuité dans la vie laissent apparaître le « contraste de la réceptivité et de la spontanéité » (H, 116), mais aussi, en l'homme, « le règne de la connaissance, de la prévoyance, et […] la première lueur de la Liberté » (H, 119). L'intrusion du temps dans l'étant vivant permet donc de suspendre le cours de la durée substantielle, qui interdisait l'émergence de l'individualité, mais aussi de la conscience. La spontanéité, soit la capacité pour l'étant de se mouvoir par lui-même conduit ainsi à inverser la pente de la durée prévenante : elle y substitue un mouvement qui pousse le vivant à la représentation du temps sur le mode du futur. Ainsi, la prévoyance est rendue possible par une suspension de la durée, de même que la connaissance, qui a pour condition sa négation directe. L'être vivant, parce qu'il peut agir spontanément, peut alors faire

---

une unité directrice. C'était y ramener sous un autre nom soit le principe vital de l'école de Montpellier soit et bien plutôt l'âme. » (T, 126).

[574] H, 110.

de son environnement un objet de connaissance et de représentation, en tant qu'il est libéré d'une relation de passivité avec celui-ci. Mais il y a sur ce point une décision métaphysique de Ravaisson : l'expérience du futur n'est ni celle du malheur[575], ni celle de l'angoisse[576], ni celle de la mort[577]. Qu'est-ce à dire, sinon que le rapport de l'étant à lui-même se caractérise par une adhésion première à la substantialité, et non à la possibilité de sa propre disparition ? L'habitude ne manifeste-t-elle pas le désir de coïncider avec l'activité prévenante de l'être ? Si l'« habitude se révèle comme la spontanéité dans la régularité des périodes » (H, 115), elle est le nom donné à une récurrence de l'action, laquelle prouve que la discontinuité de la représentation a déjà été surmontée, ou du moins qu'elle tend à l'être. Elle peut alors être comprise comme l'expression d'une disposition qui persiste en-deçà du temps, mais surtout d'une disposition dont les manifestations ne sont pas strictement identiques. Le vivant est ainsi un étant qui n'est pas assujetti au retour du même, puisque les actions qui procèdent d'une même disposition varient toujours insensiblement.

Il faudrait alors comprendre l'émergence de la maladie comme la destruction progressive de telles variations insensibles. L'identité se substituerait à la différence, ou à l'altérité du soi, marquant ainsi l'intrusion de la rigidité au sein de la souplesse et de la grâce du vivant[578]. En ce sens, la maladie pourrait être considérée comme le processus par lequel l'élément qualitatif de l'étant laisse place à l'homogène, soit à la nécessité pure. C'est ce que semble montrer l'exemple des tics, qui sont des mouvements « plus ou moins volontaires, qui dégénèrent peu à peu en mouvements convulsifs » (H, 131). La substitution de l'intervalle à la continuité de la durée, et sa répétition mécanique, ne sont-elles pas la preuve que le principe d'identité a triomphé au cœur de l'étant ? Mais si la volonté est capable de se désolidariser du désir pour s'abstraire dans un mouvement ayant pour fin sa propre réitération, peut-on transposer ce modèle au plan strictement organique ? La maladie doit-elle être comprise comme le triomphe de la répétition sur l'habitude ? Peut-on alors appréhender la maladie comme altération quantitative de l'organisme ? Ravaisson essaie ainsi de découvrir l'origine de la maladie, qui rompt l'équilibre harmonieux de l'organisme, lorsqu'il se demande quel est

[575] Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Paris, Folio, 1969, p. 139.
[576] Sartre, dans *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 78, la tient pour « la véritable "donnée immédiate" de notre liberté ».
[577] Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, § 46.
[578] Dans *Le rire*, Bergson met en évidence les « habitudes contractées » (Paris, PUF, 2010, p. 14-15) qui provoquent le rire en maintenant l'individu dans une forme d'inattention qui le condamne à l'exclusion sociale. Si ce terme est celui qu'emploie Ravaisson au début du *De l'habitude*, en distinguant habitude acquise et habitude contractée, Bergson n'utilise pas cette distinction, en mettant l'habitude contractée du côté du mécanisme (notamment dans *Matière et mémoire*). La raideur, selon Bergson, manifeste une disposition maladive, tant sur le plan organique que psychique. Ne faut-il pas même dire que le rire est saisie d'une certaine morbidité de l'étant ?

> le secret de cette vie anormale et parasite qui se développe dans la vie régulière, qui a ses périodes, son cours, sa naissance et sa mort, est-ce une idée et un être à la fois, une idée concrète et substantielle hors de toute conscience, qui fait la maladie[579] ?

En quel sens peut-on alors comprendre la maladie comme « idée concrète et substantielle » ? Il faut remarquer que cette définition rejoint celle de la nature elle-même, puisque « la pensée [confondue] avec l'élan de la spontanéité c'est l'état de nature, c'est la nature même » (H, 142). La maladie est donc la synthèse d'une idée et d'un acte : qu'est-ce à dire, sinon que la maladie n'est qu'une variation qualitative de la nature elle-même ? Son appréhension quantitative détruirait alors son mode d'être spécifique, c'est-à-dire son caractère de *disposition*. En ce sens, la distinction entre le normal et le pathologique n'a pas lieu d'être, puisqu'il n'y a aucune rupture entre deux états, mais bien transition continue de l'un à l'autre. Ravaisson reprend la définition de la maladie de Sydenham, comme « méthode de la nature pour expulser le principe malfaisant » (H, 145). Cette définition implique deux choses : d'une part, si la nature est capable de « méthode », il faut y introduire une forme d'intelligence qui contredit le mécanisme. D'autre part, la maladie ne peut être tenue pour simple dégradation de l'organisme : il faut y reconnaître une dimension proprement créatrice qui témoigne de l'excès de la vie sur le mouvement. La maladie n'est-elle pas alors productrice de normes vitales, qui désignent des possibilités d'existence nouvelles pour l'organisme ? Ainsi, « les aliments, l'air le plus malsain et le plus funeste deviennent, par l'habitude, les conditions mêmes de la santé. » (H, 144). La maladie, en ce sens, témoigne de la puissance plastique de l'organisme, qui convertit ce qui le menace en condition positive de pensée et d'action[580].

Si la maladie révèle la puissance de création contenue en l'organisme individuel, elle est aussi d'une portée plus large, puisqu'elle permet de comprendre « le secret divin de la transmission de la vie » (H, 145). Non seulement elle éclaire la manière dont la finalité se déploie dans l'étant vivant, mais elle renseigne également sur la conservation de certaines caractéristiques d'une génération à une autre, soit sur les principes de l'hérédité[581]. Ainsi,

> Ne serait-ce pas, de la même manière, le secret de la transmission de la maladie elle-même, de l'idée substantielle de la maladie, qui attend son temps et son

[579] H, 145.
[580] C'est ce que remarquera Merleau-Ponty à propos de Cézanne : « la maladie cesse alors d'être un fait absurde et un destin pour devenir une possibilité générale de l'existence humaine » (*Sens et non-sens*, Paris, Gallimard NRF, 1996, p. 27). Voir aussi Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, chap. IV.
[581] Bien que les travaux de Mendel ne semblent pas connus par Ravaisson.

> heure pour être dans le fils ce qu'elle était dans le père, et qui se propage avec ses formes et ses périodes immuables de génération en génération[582] ?

La vie se développe par l'intermédiaire d'une succession de générations, et la transmission de la maladie prouve la continuité du processus par lequel l'être se communique dans la durée. En ce sens, elle est la médiation phénoménalisée de l'être qui aspire à sa propre réalisation. Lamarck et Darwin sont assimilés afin de montrer que « de l'hérédité, combinée avec la tendance au mieux, peuvent naître de générations en générations […], des espèces de plus en plus parfaites. » (T, 74). Or, cette assimilation est abusive, en ce que la rupture entre ces deux penseurs est radicale : Ravaisson est bien plus proche de l'idée finaliste et vitaliste de Lamarck[583] que de la théorie de l'évolution de Darwin, qu'il semble d'ailleurs connaître de seconde main. Plus encore, Ravaisson n'explicite pas le rôle du « milieu » dans la constitution de l'organisme individuel et dans l'évolution des espèces[584]. N'est-ce pas supprimer toute cause matérielle de l'évolution, et produire un réductionnisme inversé, dont la pensée serait le seul principe ? Ravaisson trouve en effet confirmée chez ces deux penseurs l'idée du développement d'un germe, qui manifeste une force créatrice première tendant vers le meilleur. Sur le plan biologique, Ravaisson procède donc à une synthèse qui réunit Van Helmont et les penseurs de son époque, tout en maintenant le rôle d'une idée vitale et créatrice comme condition du développement de l'organisme.

Ravaisson constitue ainsi une spiritualisation du biologique, plus qu'une biologisation du spirituel, en opérant la jonction de la matière et d'un principe divin au sein de la nature :

> La force génératrice, en effet, se concentre d'abord en un germe, en de minimes dimensions, puis, sous une influence fécondante en laquelle elle se dédouble, elle rayonne et se divise pour s'accroître du milieu qui l'entoure et se déploie ainsi en une nouvelle unité semblable à celle d'où elle est descendue[585].

La vie développe la tendance excentrique de l'être, qui de l'unité, se déploie en multiplicité. Le « germe », contenu dans chaque individu, va ainsi se diviser en facultés et en organes. Mais ce qui soutient le développement harmonique du vivant, et en empêche la dispersion est un principe de « réhabilitation, une reconstitution » (Janicaud, 243). Ainsi, Chaque nouvelle génération est

[582] H, 145.
[583] Il conserve notamment l'idée que l'usage de l'organe produit sa structure. Bergson, dans *L'évolution créatrice*, trouvera aussi partiellement chez Lamarck et le néo-lamarckisme une conception de la vie qui s'accorde avec sa nature spirituelle, de dernier étant : « de toutes les formes actuelles de l'évolutionnisme, la seule qui soit capable d'admettre un principe interne et psychologique de développement » (*op. cit.*, p. 78).
[584] Contrairement à Auguste Comte, qui le tient pour une condition fondamentale de l'étude de l'organisme dans la 40e leçon du *Cours de philosophie positive*.
[585] T, 75.

engendrée suivant le principe du semblable, qui se distingue de l'identique : le développement de la vie est déploiement de la multiplicité à partir de l'unité, puis retour tendanciel à l'unité. La vie se caractérise donc par une production incessante d'étants, et la mort n'a de sens que pour l'individu, puisque la loi de la vie consiste dans « l'immolation du présent au profit de l'avenir, la mort pour la vie » (T, 76). Cependant, quel est le but que poursuit la vie, si elle n'est qu'un mode inférieur de l'être ? Si elle se caractérise par la lutte avec la nécessité et les lois de la matière, quel progrès véritable peut-on en attendre ? Peut-elle se débarrasser de l'inéluctable finitude de l'organisme, comme des conditions de la représentation dans la pensée[586] ? D'un côté, « le monde s'explique comme une révélation progressive de la divinité créatrice » (T, 76), mais d'un autre côté,

> d'une tendance constante à la perfection, non, comme on l'avait dit, par la division seule du travail entre les organes, mais par la coordination de leurs actions que rend possible cette division, de cette tendance à la perfection est résulté enfin l'avènement, par lequel tout s'est achevé, de l'espèce humaine, image de l'âme et de la divinité, et, en elle, celle de la parfaite beauté[587].

La destination de la vie est donc la production de l'espèce humaine, qui vient achever « une tendance constante à la perfection » - formulation qui exclut le sujet de cette tendance. L'espèce humaine condense ainsi tous les traits de l'être qui ont été donnés à la vie. L'homme est parfait en ce qu'il constitue un parfait microcosme, à l'image de la totalité du réel qu'il résume. Ainsi, même si l'« humanité est donc la mesure esthétique comme la mesure scientifique de toute chose » (T, 77), il ne faut pas voir dans cette formulation un retour au relativisme de Protagoras. L'humanité est, sur le plan de la vie, la mesure de toute chose, car c'est la seule espèce véritablement *capable* de mesure comme de réflexion. Considérer l'espèce humaine comme perfection achevée, en négligeant son statut d'image, reviendrait à oublier la question de l'être et à sombrer dans l'idolâtrie. En effet, sur le plan de l'être, auquel il faut subordonner celui de la vie, l'humanité n'est qu'une partie de la totalité du réel.

Ravaisson s'appuie-t-il sur des travaux scientifiques pour étayer son propos ? Il mentionne Carl Gustav Carus, ce qui confirme le fait qu'il partage certains des postulats de la *Naturphilosophie* romantique, plutôt qu'il n'adhère aux idées darwiniennes. Ravaisson affirme alors l'identité analogique des animaux inférieurs avec les embryons humains, selon la « loi de l'accélération embryogénique » (T, 79). Tout se passe comme si chaque homme répétait le développement, en le

[586] Sur cette question, il n'est jamais fait mention d'une « sur-humanité », comme l'on trouverait chez Nietzsche ou chez Bergson.
[587] T, 76.

dépassant, de chacun des autres vivants. Plutôt que d'adhérer au geste strictement scientifique et séparateur de la taxinomie, Ravaisson remarque que pour les organismes supérieurs, la

> préparation ou incubation comprend une suite de métamorphoses dans lesquelles l'être traverse des états qui rappellent la succession des degrés inférieurs antérieurs de l'organisation, comme si la force génératrice se remémorait pour mieux faire tout son travail passé[588].

L'évolution des espèces est donc le résultat d'une force capable de se souvenir, mais aussi de choisir : parce que la vie est mémoire, elle peut créer et mieux faire. Il n'y a pas de création qui ne soit conservation perfectionnée du passé. S'appuyant également sur les travaux tératologiques de Geoffroy de Saint Hilaire[589], Ravaisson voit dans la monstruosité des productions naturelles non des échecs, mais des tentatives pour atteindre à cette perfection. Ainsi, « le mal se répare par […] le balancement des organes et qu'on pourrait dénommer avec plus de clarté la loi de rétablissement de l'équilibre ou de la compensation. » (T, 80). Il est toutefois difficile de savoir si Ravaisson éprouve un véritable intérêt pour les théories scientifiques de son époque, ou s'il cherche à rendre Aristote compatible avec celles-ci. Aussi écrit-il que suivant ces découvertes :

> le transformisme en est aussitôt autorisé, et ce fut peut-être la pensée d'Aristote. Mais c'est, comme on le voit, à la condition de comprendre le transformisme comme un occasionalisme dont le principal facteur est un animisme ou spiritualisme, sans réflexion ni raisonnement secret, mais pourtant plein de raison comme de volonté, et qu'on peut appeler avec Aristote architectonique[590].

Ca passage, à la fois difficile et obscur, manifeste le refus de toute discontinuité sur le plan épistémologique : il ne peut y avoir de rupture dans l'usage des paradigmes, au point qu'Aristote semble avoir préparé le « transformisme » moderne, par l'intermédiaire de Malebranche. On peut alors se demander si l'on n'a pas affaire à une pseudo-théorie scientifique qui, absorbée par l'exigence de la finalité, laisse de côté toute détermination rigoureuse des concepts. Qu'entendre en effet par « transformisme » ici ? On pourrait le comprendre comme le refus lamarckien du fixisme, ce qui répond au refus ravaissonien d'une détermination essentialiste de la question de l'être. Mais plus généralement, ce transformisme désigne la métamorphose qualitative et continue d'un principe

[588] T, 79.

[589] Auquel Deleuze sera également attentif afin de montrer que l'organisme est « un ensemble de termes et de relations réelles (dimension, position, nombre) qui actualise pour son compte, à tel degré de développement, les rapports entre les éléments différentiels » (*Différence et répétition*, *op. cit*., p. 239). N'y a-t-il pas un souci commun, chez Ravaisson comme chez Deleuze, de libérer l'organisme d'une approche fixiste, ou structurale, pour en révéler la plasticité ?

[590] T, 132.

unique[591], qui se réfracte dans chacun des étants. Le transformisme ravaissonien prend en ce sens une signification cosmologique : il intègre les relations horizontales que les étants tissent entre eux, tout en maintenant le lien vertical avec le premier principe.

Le transformisme ravaissonien se donne comme la tentative d'unifier, au sein d'une cosmologie, les différents étants. Cependant, le dépassement du dualisme induit par la métamorphose continue du premier principe suppose également d'intégrer les plus faibles degrés d'être au sein de celle-ci. Or, la distinction entre l'organique et l'inorganique, soit entre la nature et la matière brute n'est-elle pas une limite réelle au panpsychisme ravaissonien ? Dans le *De l'habitude*, Ravaisson distinguait ainsi le « Destin » de la « Nature » (H, 111) selon une différence apparemment ontologique, puisque c'est dans « le principe de la vie que consiste proprement la nature comme l'être » (H, 111). L'inorganique n'est-il pas alors le règne du non-être, ou de l'indéterminé, par ceci même qu'en son homogénéité il exclut l'individualité ? L'idée du non-être ne peut-elle pas advenir en nous autrement que par un « effet de pure illusion » (PP, 40) ? Comment l'esprit peut-il se saisir lui-même face à un étant qui est pure extériorité ? Toutefois, Ravaisson distinguait Organisation et Vie, en tant que la première, comme « unité hétérogène dans l'espace » (H, 110), semblait indépendante de la Vie. Si la Vie suppose l'« unité successive dans le temps » (H, 110), ne peut-on pas admettre qu'il existe un régime non-vital du temps, tel qu'il rend possible une forme d'organisation ? Ne faut-il pas dire alors que l'Organisation peut advenir sans représentation temporelle, en tant que pure durée, le temps étant le fait du vivant seul ? La réfutation du dualisme n'est en effet cohérente que si elle admet un principe d'ordre au sein de la matière inerte elle-même. Comment saisir alors la modalité de cette organisation, si elle exclut toute intentionnalité ?

[591] Le terme de « métamorphose » est régulièrement employé par Ravaisson après l'écriture du *Rapport*, et désigne la transition d'une forme à une autre sans altération de la puissance, tout en maintenant l'unité du premier principe dans la multiplicité de ses manifestations. Il permet d'exprimer le mouvement d'enveloppement et de développement de l'être, comme de maintenir les relations analogiques entre les différents étants. Ce terme semble employé en référence à la fois à Leibniz et à Goethe. Concernant le premier, Ravaisson a sûrement lu les *Principes de la nature et de la grâce*, qui distingue métempsychose et métamorphose : « Ainsi, non seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables : ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés ; les âmes ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a donc point de métempsychose, mais il y a métamorphose » (Paris, GF, 1996, p. 228). La métamorphose permet ainsi d'échapper à l'écueil de la transmigration des âmes, qui détruirait l'individualité réelle du corps. Goethe écrit en 1829 *La métamorphose des plantes*, qui met à jour le type morphologique d'où chaque plante particulière provient, et dans lequel Goethe pense, au sein de la morphologie qu'il constitue, une progression ascendante des formes vers une plus grande perfection. Ce texte est certainement connu par Ravaisson, étant donné l'allusion qu'il en fait à la page 249 du *Rapport*. La métamorphose va être utilisée comme concept permettant de penser le mouvement de la nature, mais aussi de l'esprit : « le secret des mathématiques serait, comme l'est celui de la nature, telle que l'ont conçue Aristote, Goethe, Geoffroy Saint Hilaire, la métamorphose ; théorie d'universelle similitude, ayant pour fond une idée d'identité radicale. Un seul principe invariable, disait Leibniz, avec un élément négatif d'infinie variation. » (PP, 46). On peut ainsi considérer que chaque étant, enveloppé dans l'être, en déplie un des aspects, à la manière dont Deleuze analyse la philosophie de Leibniz : voir Deleuze, *Le pli*, Paris, Minuit, 1988, p. 13.

Ravaisson revient sur le cas du minéral, après avoir posé une distinction apparemment stricte entre l'organique et l'inorganique. D'un côté, le minéral obéit au principe de la conservation de la quantité de mouvement, mais d'un autre, il faut l'intégrer dans l'échelle de l'être :

> 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 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[592].

C'est donc à partir de l'habitude qu'il faut appréhender le règne de l'inorganique : l'analogie assure le passage de l'intériorité à l'extériorité pure. Mais que peut-on comprendre du minéral, s'il exclut toute temporalité comme toute intériorité ? Et à quelles conditions lui attribuer de « vagues désirs » comme d'« obscurs instincts » ? L'enjeu de ce passage consiste à opérer la suture entre matière et nature, ce qui menacerait le panpsychisme ravaissonien si elle était impossible[593]. Le paradigme pour penser le règne du minéral est le cristal, ce qui permet de l'arracher à une simple détermination géométrique. Relisant Herder[594], Ravaisson constate que même le plus faible degré d'être est encore manifestation d'une activité interne, mais sans représentation. Qu'est-ce à dire, sinon que la matière est irréductible à l'étendue ? Le cristal est donc capable d'une organisation sans individuation, puisqu'il reste livré à l'impersonnalité de la matière et à l'homogénéité, sans que puisse advenir en lui la spontanéité. Le paradigme du cristal est retenu en ce qu'il se présente comme une « réalité frontière[595] » : c'est la raison pour laquelle l'individuation sera pensée à partir de son exemple[596].

C'est ce qui permet, en retour, de comprendre l'individuation biologique chez Ravaisson comme développement d'une manière d'être, ou d'une disposition, plus que comme imposition d'une forme dans une matière. En effet, supposer la forme comme préexistante à la matière, c'est retomber dans

---

[592] H, 148.

[593] Cet enjeu est bien explicité par Roger Bruyeron, dans « "Jusque dans le cristal même", Remarques sur un passage du texte de Ravaisson *De l'habitude* », in *Ravaisson*, Paris, Kimé, 1999. Roger Bruyeron rappelle également le contexte scientifique de la cristallographie qui en faisait une partie de la géométrie, à partir des travaux de Romé de l'Isle et de l'abbé d'Haüy.

[594] Qu'il connaît par l'intermédiaire de Quinet. Voir sur ce point Christian Mauve, « "De l'habitude" comme palimpseste », in *Les études philosophiques*, Paris, PUF, janvier-mars 1993.

[595] Pascal Chabot, *La philosophie de Simondon*, Paris, Vrin, 2003, p. 81. Sur le cristal dans les sciences, voir Françoise Balibar, *La science du cristal*, Paris, Hachette, 1991.

[596] Sur l'usage paradigmatique du cristal pour penser l'individuation, voir Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, Million, 2005.

l'idéalisme platonicien. De même, faire dépendre l'individuation d'un acte pur, ou d'une essence, revient à nier la variété dans le développement des dispositions. La conception de l'étant individuel comme incluant l'infini dans le fini permet donc de penser une individuation perpétuelle, la mort elle-même n'en arrêtant pas le mouvement. Puisque l'actualisation de la puissance est un processus sans fin, et qu'elle est « nature *naturante* » (H, 139) dans le vivant, chaque étant la reçoit et l'individue par un jeu de différenciation et d'appropriation. Le vivant est alors caractérisé par une recherche d'équilibre au travers de la production de normes singulières : c'est que Ravaisson nomme *l'effort*, dont l'intensité qualitative dépend de ses limites biologiques et noétiques. L'individuation biologique et psychologique, qui laisse émerger la « personnalité » dans l'individu capable de conscience, procède donc d'une forme d'homéostasie. L'individuation est le résultat d'une marge de liberté qui prend place entre l'impersonnalité de la volonté abstraite et l'obscurité de l'instinct. C'est en ce sens que le milieu ne joue pas un rôle déterminant dans l'individuation : il faut en rechercher les conditions dans une activité spirituelle interne, au risque sinon de la faire dépendre de la seule extériorité.

A contrario, la dégradation de l'individuation se caractérise, dans l'étant capable de réflexion, par une impersonnalisation qui relève de la répétition : c'est ce que manifestent les tics, mais aussi les « idées fixes ». Ravaisson, dans le *Rapport*, s'appuie brièvement sur quelques travaux traitant des maladies mentales. Il reprend notamment l'idée que la folie est « l'automatisme intellectuel » (R, 252) : la rigidification de l'idée poursuivie entraîne la perte de la plasticité de l'esprit. Mais quelle est la différence avec l'habitude, qui reconduit également à une certaine dégradation de la personnalité, en abaissant l'attention[597] ? Si la répétition contredit le processus d'individuation, il faut souligner le fait qu'elle isole l'individu, alors que l'habitude n'introduit pas de séparation du soi vis-à-vis du moi, comme du moi vis-à-vis de la totalité des étants. Le fou est « en dehors de ce qui est en quelque sorte le centre commun de tout » (R, 253), au sens où il opère la négation des relations intellectuelles et sociales qui le précèdent et l'enveloppent. L'impersonnalisation est donc la conséquence de l'autonomisation de la volonté, qui, dans le vide de son exercice délié et extatique, rompt toute relation substantielle. L'individuation est ainsi doublement soutenue par la puissance prévenante de la totalité, et par l'effort individuel. La constitution du soi ne dépend donc pas d'un moi comme condition transcendantale, mais d'une puissance qui peut être informée de manière relationnelle, n'étant pas pur *apeiron*.

[597] L'habitude ne peut exclure ce versant négatif de son exercice, s'il n'y a qu'une différence de degrés entre celle-ci et le mécanisme : l'« ossification est une menace inscrite dans l'habitude, mais c'est son destin normal. » Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, *1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Points seuil, 2009, p. 377.

La nature et la grâce, le problème de la liberté

L'appréhension qualitative de l'étant procède donc d'une spiritualisation de la nature. L'unité réelle de celui-ci, qui dépasse la décomposition de l'être comme toute métaphysique de la séparation, est assurée par *l'intrusion de la grâce dans la nature*. En leur fonds, la nature et la grâce sont identiques : citant un « profond théologien[598] » (H, 152), Ravaisson affirme que « la nature *est* la grâce prévenante » (H, 152, nous soulignons). S'agit-il d'une stricte identité, ou d'un rapport d'enveloppement ? Le caractère prévenant de la grâce est à relier avec la gratuité de sa dispensation. En effet, Ravaisson reprend ici la distinction de la grâce prévenante et de la grâce subséquente, afin d'insister sur la totalisation de l'opération de donation y afférant. Cette grâce sans restriction permet, d'une part, d'assoir l'ontodologie ravaissonienne qui fait de l'amour le premier principe de toute chose. D'autre part, elle est au service d'une forme de théodicée qui exclut toute sélection au sein de la justice divine, puisque « le Divin amour n'est pas un secours extraordinaire et extérieur » (RM, 262) : il se définit au contraire par sa plénitude et son immanence. Enfin, elle permet de rendre indiscernables causalité finale et efficiente, en les mêlant au sein d'un même mouvement d'animation spirituelle. Il faut ici reconnaître l'influence d'un thème augustinien, repris par Ravaisson afin de surmonter la disjonction de la nature et de l'esprit, et qui a pour but de penser la substantialité d'une action moyenne prenant place entre liberté absolue et nécessité brute[599]. Seulement, Ravaisson fait également de la grâce un concept efficace sur le plan cosmologique, ne la réduisant pas à la seule question eschatologique. En quel sens ce concept peut-il également acquérir une signification physique, si la nature *est* la grâce prévenante ? De plus, ne faut-il pas sauver la différence ontologique qui distingue l'étant humain de l'étant naturel, en préservant l'autonomie de la volonté humaine ? La prévenance du premier principe ne conduit-elle pas à l'impersonnalisation de l'étant individuel comme à la destruction la liberté humaine ?

La thèse de la prévenance de l'Amour est nécessaire afin de surmonter l'aporie léguée par Aristote à propos du premier moteur. En effet, celui-ci avait « établi comme le premier principe l'acte, la vie de la Pensée immatérielle, qui semble ne donner à la matière que la forme, non l'existence » (E, 748). La manière dont les étants adviennent ne saurait être explicitée à partir de la primauté de la forme ou de l'essence, puisque leur existence est irréductible à la préexistence immobile des possibles. En outre, l'erreur de la preuve ontologique doit être dénoncée et écartée : toute philosophie qui subordonne la réalité à la possibilité rend incompréhensible l'évènement de l'existence. C'est la raison pour laquelle le premier principe doit être pensé dans l'horizon d'une donation infinie et

[598] Qui n'est pas nommé. Ravaisson pense certainement à Fénelon.
[599] Fénelon reprend les termes du débat qui opposait Augustin à Pélage, en distinguant la prescience de Dieu de la prédestination. Voir Denise Leduc-Fayette, *Fénelon et l'amour de Dieu*, PUF, philosophies, 1996.

effusive. Tel est le paradoxe de la puissance de l'amour, qui est à la fois au-delà de toute forme, de par sa nature excessive, et immanent à chaque chose existante. Pour penser le dynamisme interne de l'étant, c'est-à-dire sa capacité à triompher de la nature sans s'en détacher, il faut penser un principe d'attraction qui se trouve toujours déjà en lui, et qui n'est pas le résultat d'une cause extérieure. Si chaque chose est précédée par l'amour, la grâce en est la manifestation extérieure : la nature est alors la grâce figurée, rendue sensible et perceptible. La grâce est en particulier saisissable dans l'expérience de la beauté, qui manifeste l'unité harmonique du monde. Cette expérience est possible en tant que sujet et objet sont précédés et prévenus par un même principe, et elle s'adresse directement au cœur : la grâce va « par-delà la région encore extérieure de l'intelligence, pour atteindre l'âme même, émouvoir le cœur » (R, 285). Aussi semble-t-il que ce soit quelque chose qui vienne « non de la matière insensible, ni de la grandeur, ni de la forme qui l'ordonne, mais du cœur même » (R, 285). La grâce part du cœur pour y retourner : elle assure l'opération circulaire de reconnaissance et de liaison des étants les uns avec les autres[600]. L'expérience de la grâce par l'intermédiaire du beau produit donc la conversion par un dépassement de la représentation. Elle est retour vers l'intimité du moi spirituel, tout en étant saisie de la totalité de l'être. Sans la grâce prévenante, l'étant serait condamné à demeurer en lui-même : elle se substitue alors au *thaumazein* aristotélicien, et n'est pas tant point de départ de l'activité théorétique que *libération* de la clôture du solipsisme.

La grâce opère la suture verticale et horizontale des étants, en assurant leur lien avec l'être : d'une part, elle permet de penser le lien descendant, ou cosmologique, du premier principe au créé[601]. D'autre part, elle permet à l'étant de remonter la pente de l'intelligence pour comprendre l'action prévenante du premier principe, sauvant ainsi l'intelligence de la vacuité. Elle en manifeste donc la puissance réglée, laquelle se décline à la fois sous la forme d'un ordre dans les productions naturelles – la beauté – et sous la forme d'une tendance au meilleur en chaque chose – la bonté. La grâce désigne le triomphe de l'esprit sur la rigidité du mécanisme comme sur la pesanteur de la matière, et interdit la réduction de l'existence à l'étendue[602]. Par-là même, Ravaisson semble identifier le bien et le beau comme les deux manifestations essentielles du don gracieux de l'Esprit, en semblant toutefois subordonner le premier au second. Ainsi, l'« esthétique n'est pas seulement une partie importante de la philosophie : considérée dans ses principes, où elle s'identifie à la morale, elle

[600] A la manière de la danse, dont Valéry disait à son propos que « le plaisir de danser dégage autour de soi le plaisir de voir danser » (Paul Valéry, *Degas, danse, dessin*, Paris, Folio, 1965, p. 32).

[601] Il nous semble que ce point est passé trop vite sous silence par Denise Leduc Fayette, qui insiste essentiellement sur la signification théologique du concept de grâce. Voir « Loi de grâce et liberté », *Les études philosophiques*, janvier-mars 1993, p. 25-35.

[602] Et par là même à la géométrie : la grâce « est toute souplesse et flexibilité, et, conséquemment, aussi différente que possible de la roideur géométrique. » (PP, 36).

devient la philosophie elle-même » (R, 286-287). Aussi faut-il comprendre en ce sens la condescendance du premier principe, dont l'opération de donation peut être saisie dans les productions naturelles comme dans les productions artistiques. En effet, le « serpentement de toute chose » prouve la « méthode générale de la nature » (T, 133), qui produit chaque étant en lui adjoignant une grâce naturelle qui consiste dans un mouvement ondulatoire. L'ondulation est « la traduction visible de l'abandon par lequel se fait connaître la bonté et dans lequel consiste la plus parfaite grâce et la plus sensible au cœur » (T, 133). Dans le domaine artistique, Le Corrège est tenu pour le peintre de la grâce par excellence, puisque ses œuvres font preuve de « douceur », soit de « continuité sans arrêts ni déviations brusques », comme de « relâchement et [de] détente, correspondants physiques du mouvement moral de l'abandon » (T, 133). Le beau fait donc signe vers le bien, et l'abandon est la disposition du corps comme de l'esprit qui exprime le plus parfaitement le don créateur.

N'y a-t-il pas, cependant, un paradoxe à faire de la tension et de l'effort la marque du dynamisme de l'étant, pour voir ensuite dans le relâchement gracieux l'accomplissement d'une perfection esthétique et morale ? Faut-il voir dans ces deux tendances de l'être deux directions qualitatives fondamentales d'égale valeur ? Tension et relâchement s'enveloppent mutuellement, si tout ce qui est est à la fois multiple et un, et si les apories de l'entendement ne sont qu'illusion. La grâce ne suppose-t-elle pas alors une forme de tension, au risque sinon de faire de l'abandon un mouvement de dissolution de l'étant ? Ainsi, de même que l'habitude est la médiété substantielle qui prend place entre la nécessité et la liberté, la grâce doit être comprise comme une forme de relâchement *au sein même de la tension*. Elle désigne alors simultanément un principe cosmologique, une qualité esthétique, et une tâche morale.

Mais en quel sens peut-on affirmer une telle identité ? Ravaisson a-t-il tendance à moraliser l'esthétique, ou à esthétiser la morale ? Si la grâce délivre l'esprit de l'inertie de la matière comme de sa pesanteur[603], comment comprendre le sens de l'effort par lequel l'étant affirme son existence ? Que lui revient-il d'accomplir *en propre* afin d'assurer l'intensification comme le progrès de sa vie spirituelle ? La grâce semble en particulier embarrassée sur le plan moral, au sens où elle ne parvient pas à résoudre le problème de l'origine du mal. En effet, la prévenance du premier principe suppose que le bien soit contenu de manière antécédente dans sa puissance, et que ses effets soient dispensés de manière égale en tous les étants. Mais si l'extension de la grâce au domaine de la nature interdit de loger le mal dans la matière, et que la volonté humaine est prévenue par l'amour, alors le mal ne peut pas non plus résulter de la liberté humaine. En ce sens, le mal n'a ni cause

[603] En un sens que Simone Weil développera dans *La pesanteur et la grâce*.

universelle, ni cause individuelle. Ce problème soulève une grave tension dans la philosophie ravaissonienne, au sens où la théodicée qu'il entreprend de constituer ne peut s'expliciter au regard de ce qui la menacerait le plus. La prévenance, si elle autorise le mal physique, moral, ou métaphysique, ne se confond-elle pas avec la toute-puissance ? En quoi se distingue-t-elle alors de la nécessité pure ?

Ce problème répond en tout point à celui de l'origine du néant, que Ravaisson ne parvenait pas à expliciter, en en faisant « une illusion [qui] demeure un mystère » (PP, 60). Le mal comme le néant sont alors déréalisés, au sens où Ravaisson ne parvient pas à expliciter le statut du négatif dans sa philosophie. Il n'en reste pas moins qu'il faut pouvoir concilier ce manque avec la possibilité d'un progrès interne de l'étant, et d'un progrès historique des déterminations de l'être. Mais sur le plan interne, le progrès de l'habitude ne semble pas tant tendre vers une perfection morale que vers un perfectionnement sans fin du geste ou de la disposition. Tout se passe comme si la puissance sans fin contenue dans l'habitude n'avait pour but que sa propre potentialisation[604], en dehors de toute considération morale. Sur le plan historique, l'indétermination de l'être structure la manière dont la pensée tente de le saisir, ouvrant la possibilité d'une variation indéfinie de sa caractérisation. Mais cet échec créateur laisse de côté toute détermination adéquate de l'être. En ce sens, la grâce elle-même devient problématique : faut-il la déposséder de toute efficacité morale, si elle n'a pour but que de soutenir une passion qui, indifféremment, peut être bonne ou mauvaise ? L'essentielle plasticité, ou « perfectibilité[605] » de l'étant est-elle déliée au point où elle pourrait s'affirmer en dehors de toute fin, de toute limite ? Ne faut-il pas même dire que *seule* la volonté, soutenue par l'entendement, peut nier ou donner de telles limites ?

La grâce permet de soutenir l'activité de la nature tout en assurant sa continuité. Elle est l'opération sans cesse renouvelée de création, laquelle ne se résout pas en un point du temps. Si le premier principe est donation permanente d'être, alors rien ne lui préexiste, et il n'y a aucun hiatus dans la nature. Sur le plan ontologique comme sur le plan psychologique, aucune discontinuité n'affecte le déploiement de l'être. Il faut cependant rendre raison de l'émergence de la volonté, qui reste incompréhensible si l'on ne peut envisager qu'elle assure au moins un rôle de coopération avec la

[604] Au sens où Dominique Janicaud l'entend dans *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard NRF, 1985. La potentialisation désigne la dernière phase de la puissance, au moment où celle-ci s'est détachée de toute limite pour s'abîmer dans l'autodestruction, corrélat inéluctable d'un excès délié. La réflexion de Janicaud se distingue évidemment de celle de Ravaisson en ce qu'elle concerne les effets d'une potentialisation de la puissance soutenue dans et par le développement des techniques et des sciences. Il faut toutefois reconnaître que Ravaisson ouvre une brèche dans le procès économique de l'avènement de l'être, puisqu'il envisage qu'un de ses modes de réalisation les plus essentiels consiste bien dans une forme de potentialisation que la grâce elle-même pourrait soutenir, mais pas contenir.

[605] Au sens où l'entend Rousseau comme « faculté distinctive, et presque illimitée » de faire tant le bien que le mal (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Folio, 1969, p. 72).

grâce. Il y a là une difficulté centrale de la philosophie ravaissonienne : si l'irréductibilité de la nature à l'étendue vient de ce qu'elle peut se soustraire à l'« empire d'un mécanisme aveugle » (H, 137), Ravaisson ne fonde pas pour autant une *philosophie de la liberté*, ce qui reviendrait à absolutiser le sujet en son autonomie. La grâce se présente dès lors comme alternative pour sortir de l'antinomie qui tient pour irréconciliables liberté et nécessité, mais apparemment au détriment de la première :

> Ce n'est donc pas une nécessité externe et de contrainte que celle de l'habitude, mais une nécessité d'attrait et de désir. C'est bien une loi, que cette *loi des membres*, qui succède à la liberté de l'esprit. Mais cette loi est une *loi de grâce*. C'est la cause finale qui prédomine de plus en plus sur la cause efficiente et qui l'absorbe en soi. Et alors, en effet, la fin et le principe, le fait et la loi se confondent dans la nécessité[606].

La grâce semble s'affirmer particulièrement au sein du phénomène de l'habitude. Il faut distinguer deux nécessités : une nécessité externe, dont le mode d'exécution est la contrainte ; une nécessité « interne » qui est produite par le désir et l'attrait. L'objet du désir n'étant pas extérieur à soi, il devient moteur au sein même du mobile. Mais si l'on ne gagne pas en liberté avec l'habitude, de quel ordre est la promotion ontologique assurée par l'intrusion de la grâce dans le mécanisme de la nature ? La nécessité d'attrait peut-elle désigner autre chose qu'une facilité d'exécution, dont la répétition mécanique est la condition ? La grâce qui prend place dans l'habitude permet alors d'entrevoir le moment où la pensée, ayant dépassé la représentation, s'est mêlée au geste et à l'intention au point que l'action s'exécute sans conscience. La nécessité de son exécution, mue par le désir, est alors *intériorisée*, n'obéissant ni aux lois de l'entendement, ni aux lois de la matière.

A celles-ci se substitue « loi des membres », terme qui fait référence à l'épître aux romains de Saint Paul. L'interprétation de ce passage pose plusieurs problèmes, notamment la compréhension que Ravaisson lui-même a de l'épître[607]. En effet, Saint Paul fait de la loi des membres le lieu du péché[608], qui doit être combattue par la loi de l'entendement. Le combat paulinien entre la chair et l'esprit vient ce que le péché se trouve logé dans la chair même[609], alors que Ravaisson affirme la stricte identité de la loi des membres et de la loi de grâce. Le corps, lorsque sa puissance d'agir est développée par l'habitude, est alors sauvé de l'inertie en incarnant la grâce surnaturelle. En assimilant loi des membres et grâce, Ravaisson sauve alors le corps de la souillure du péché comme

[606] H, 138.
[607] Ce qu'a aperçu Denise Leduc-Fayette, dans « Loi de grâce et liberté », *art. cit*., p. 29.
[608] « Je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de mon entendement et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres » (Ad. Rom., VII, 23).
[609] Voir Ad. Rom. VII, 18 : « Car je sais qu'en moi – je veux dire dans ma chair – le bien n'habite pas ».

de la contingence de sa facticité. Le dépassement du dualisme ontologique (*res extensa* contre *res cogitans*) est aussi le dépassement du dualisme moral (la chair contre l'esprit), qui hypostasie le bien et le mal pour en faire deux principes concurrents. La grâce a pour but de prévenir les mouvements volontaires, en y substituant la souplesse et la continuité qui en fondent la substantialité. La cause finale, en « absorbant » la cause efficiente, amène la sur-naturalisation du corps par l'introduction d'une causalité spirituelle. Aussi, à la représentation de l'action à effectuer se substitue « un penchant qui n'attend plus le commandement de la volonté, qui le *prévient*, qui souvent même se dérobe entièrement et sans retour à la volonté et à la conscience » (H, 131, nous soulignons). La prévenance, soit l'antériorité d'une puissance productrice de l'être, a pour contrepartie, au sein de l'étant, de le délivrer d'un rapport extatique au futur : pour désirer, « il faut que, sans le savoir, on se complaise par avance et se repose dans l'objet de son désir » (PC, 425). La prévenance abolit ainsi la distinction du présent, du passé et du futur, en empêchant la représentation et la spatialisation du continuum de temps dans lequel l'action se déroule. En ce sens, celle-ci s'effectue dans et par le pressentiment de son imminente réalisation. La prévenance gracieuse du premier principe permet, au sein d'une action individuelle, la double unification du temps et de l'espace, de manière à ce qui ni l'organe, ni l'anticipation du futur, ne viennent faire obstacle à son exécution.

Mais si la nature est la grâce prévenante, il faut reconnaître que cette prévenance est rendue possible par « 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 » (PC, 425). Quelle est, cependant, la modalité de l'opération réflexive par laquelle l'activité originelle *se* pose et *se* détermine en une action volontaire ? Quel en est le sujet ? N'est-ce pas Dieu qui toujours déjà agit en nous ? L'exercice de la causalité divine pose le problème de savoir dans quelle mesure nos actions peuvent nous appartenir, et la solution que Ravaisson propose ressemble à celle que Leibniz avait développée dans la *Théodicée*, lorsqu'il écrivait : « nous ne formons pas nos idées parce que nous le voulons ; elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses[610] ». Selon Leibniz, reprenant un syntagme spinoziste, nous sommes alors des « automates spirituels[611] ». Toutefois, Leibniz n'allait pas jusqu'à identifier nature et grâce, il en soulignait le parallélisme parfait grâce à l'harmonie préétablie[612]. On pourrait adresser à l'encontre de Ravaisson la critique que Leibniz adressait à Malebranche : si grâce et nature s'identifient, ne faut-

[610] *Essais de théodicée*, *op. cit*., p. 235.
[611] *Ibid.*, p. 354.
[612] Voir « Principes de la nature et de la grâce », in *Principes de la nature et de la grâce*, *Monadologie*, Paris, GF, 1996, p. 232.

il pas dire que tout est miracle[613] ? Il se pourrait alors que l'omniprésence de la grâce, irradiant tous les étants, abolisse toute singularité de l'action individuelle. Si elle est la seule explication possible du mouvement, cela ne conduit-il pas à nier toute marge d'initiative pour l'étant lui-même ? Le règne de la grâce, sous son aspect salvateur, n'en vient-il pas à nier la possibilité même de l'émergence de l'habitude, qui suppose dans l'étant une *différence* entre ce qu'il *est* et ce qu'il *peut* devenir ? Ne faut-il pas supposer, en l'étant lui-même, un écart entre l'être et la représentation afin que la volonté puisse *se poser* comme déterminant, même provisoirement, la contenu d'une action à effectuer ? L'œnologue ne doit-il pas décider, sans que sa résolution soit toujours déjà prévenue, de devenir œnologue pour l'être effectivement ? Ne doit-il pas être prévenu, non par une volonté divine antécédente, mais par la *possibilité*, imaginée et voulue, d'une disposition à venir ?

Affirmer l'antécédence de la volonté sur l'activité prévenante originelle conduirait à reconnaître la primauté du néant sur l'être. Or, la position ravaissonienne sur la question de la liberté reste incertaine : jamais elle ne peut s'exercer de manière déliée, toute puissance d'agir étant prévenue par une donation d'être sans limites. D'un autre côté, il n'en reste pas moins que, contre la fatalité, « la spontanéité, la liberté est le vrai » (R, 308), et que « la liberté est le dernier mot des choses » (R, 320). Comment concilier ces deux exigences, sans détruire la grâce, et sans anéantir la liberté ? La solution leibnizienne consistait dans la subordination de la prévenance divine à la prescience des essences compossibles. Or, de cette double détermination des étants selon le principe de contradiction et selon le principe du meilleur est absente *l'imprévisibilité* de ce qu'ils feront. Au nécessitarisme, Leibniz substituait la certitude morale selon laquelle « tout est réglé, constant, et pourtant volontaire » (R, 309). Mais Ravaisson, s'il reprend l'idée de nécessité morale, ne souscrit jamais à la détermination de l'existence de l'étant dans l'horizon d'une notion complète ayant été pensée de manière antécédente dans l'entendement divin. Il tente alors de fonder une *prévenance sans prévoyance* du premier principe, ce qui interdit de déduire chaque existence singulière de l'omniscience divine[614]. L'hétérogénéité de l'essence et de l'existence assure une marge d'indétermination par laquelle l'étant peut modifier sa manière d'être, sans pour autant que la contingence ne l'envahisse. La compréhension de l'étant doit pouvoir se faire sans remonter à une

[613] Voir « Discours de métaphysique », in *Discours de métaphysique et autres textes*, Paris, GF, 2001, p. 212. Voir aussi « Considérations sur les principes de vie et les natures plastiques », in *Principes de la nature et de la grâce*, *Monadologie*, *op. cit.*, p. 95 : « Les Ames suivent leurs lois, qui consistent dans un certain développement des perceptions selon les biens et les maux ; et les corps suivent aussi les leurs, qui consistent dans les règles du mouvement : et cependant ces deux Etres d'un genre tout à fait différent, se rencontrent ensemble et se répondent comme deux pendules parfaitement bien réglées sur le même pied, quoique peut être d'une construction tout à fait différente. Et c'est ce que j'appelle l'Harmonie préétablie, qui écarte toute notion de miracle des actions purement naturelles ».

[614] Ce que Jankélévitch défend également à l'égard du premier principe : « Le créateur crée l'existence comme essentielle, et c'est pourquoi, la création étant a fortiori une suffisante justification de l'être créé, toute existence s'avère légale et possible après coup » (*Philosophie première*, Paris, PUF, 1953, p. 220).

connaissance divine (au double sens du génitif), ce qui reviendrait à souscrire à la structure onto-théologique[615] de la métaphysique. Dieu, soit la puissance d'amour prévenante présente en chaque étant, ne préexiste pas au créé, et en ce sens, il n'y a pas de création ex-nihilo. Plus que selon l'être, qui suppose toujours la clôture de l'identité, il faut penser Dieu selon un agir incessant et excédant toute forme. L'univocité de l'agir, qui qualifie simultanément l'être en tant qu'être et l'étant, devient alors la seule catégorie qualitative permettant de penser le déploiement de ce qui existe. L'absence de forme, corrélat nécessaire de la puissance absolue d'agir, conduit-elle pourtant à la suppression de toute détermination ?

L'insubordination de l'étant vis-à-vis de l'essence permet à sa liberté de s'affirmer au sein de la détermination de l'objet à poursuivre[616]. Ravaisson évoque ainsi la « Liberté de l'entendement » (H, 149), semblant en faire une propriété de celui-ci, de même qu'il fait du « monde moral […] l'empire de la liberté » (H, 151). Qu'est-ce à dire, sinon que la liberté s'affirme en son autonomie comme pouvoir d'auto-détermination du sujet ? Il faut toutefois distinguer la liberté réflexive, propre de l'entendement, de « la liberté irréfléchie de l'amour qui en fait toute la substance » (H, 152). *La liberté réfléchie est prévoyante, alors que la liberté irréfléchie est prévenante* : la première, si elle s'exerce déliée, sombre dans l'abstraction et l'indifférence. La seconde précède et remplit les intervalles que la première laissait vacants. Plus encore, pour que la liberté réflexive se donne un bien à atteindre, il faut reconnaître son essentielle hétéronomie ; elle ne peut isoler l'idée d'un bien que parce que la liberté irréfléchie l'y détermine : « ce n'est pas la volonté, ce n'est pas l'entendement abstrait qui peut remuer d'abord dans leur source les puissances de l'âme pour les pousser au bien » (H, 152). La prévenance de l'amour a donc pour contrepartie le désir du bien comme horizon de l'existence individuelle. L'hétéronomie de la volonté et de l'entendement est donc la conséquence directe de l'unification de la nature et de l'esprit. La préséance du désir du bien sur l'autonomie de la volonté conduit à l'inclusion de celui-ci dans le mouvement par lequel l'étant persévère dans l'être. Par-là même, le désir du bien se confond avec le désir d'être : « Avant que le

[615] Partant de ce que l'élucidation de l'étant présupposerait celle de l'être comme unité au fondement de l'essence de la métaphysique. Voir Heidegger, « Identité et différence », in *Questions I et II*, *op. cit*, p. 91.

[616] Il ne faut pas voir chez Ravaisson l'affirmation d'une position « existentialiste » qui serait contenue avant l'heure dans sa philosophie. Le refus de la subordination de l'existence à l'essence, d'une part, n'a pas pour contrepartie l'expérience de l'angoisse qui peut caractériser les philosophies de Heidegger ou de Sartre. D'autre part, elle n'a pas pour contrepartie le tragique de l'existence, laquelle serait déchirée par l'absence de justification et la recherche de justification (voir par exemple Jean Wahl, *Esquisse pour une histoire de l'« existentialisme »*, Paris, L'arche, 2001). En ce sens, la liberté n'est pas la pure possibilité angoissante d'un choix à jamais injustifiable, sinon par la décision du sujet lui-même. Si l'essence ne désigne pas l'exigence fixe de l'être et de l'agir dans l'étant, et qu'elle se trouve inclue en lui de par sa plasticité, alors la liberté n'est jamais un acte définitif. Il y a bien plutôt libération graduelle de l'étant vis-à-vis d'une passivité initiale, cette libération étant non pas un état ou une possibilité transcendantale, mais un régime d'action qui peut tout autant s'intensifier que se dégrader. Le point auquel le mouvement de libération s'inverse reste indiscernable, puisqu'elle enveloppe toujours une résistance, et que ses variations sont infinies.

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 » (PC, 425). L'entendement commet l'erreur de penser Dieu selon le modèle de la liberté réfléchie, en imaginant un être contenant toutes les conditions d'une connaissance claire et distincte. Or, c'est à partir de la liberté irréfléchie qu'il faut élucider, non son être, mais son agir.

Mais si « l'essentielle et éternelle vérité » (R, 320) consiste en ce que « tout est grâce, amour et harmonie » (R, 320), Ravaisson ne fait pas de l'amour une force dont la réalisation adviendra nécessairement, au sens où « il règnerait en nous sans des empêchements qu'il dépend de nous d'écarter » (T, 100-101). S'il y a une aspiration au meilleur, celle-ci reste une tendance, dont on ne peut affirmer avec certitude l'avènement. La disjonction de la nécessité logique et de la nécessité morale a donc pour contrepartie de maintenir en l'étant une réserve d'indétermination quant à son destin singulier. L'inclusion des prédicats dans la substance individuelle n'est pas prévue de toute éternité par l'entendement divin, ce qui serait revenir à une forme de nécessitarisme. A la certitude du meilleur, Ravaisson substitue donc le désir du bien, qui suffit à assurer un progrès sans fin de l'amour. Par, et avec la grâce, Ravaisson peut donc destituer le sujet de ses prétentions à l'autonomie radicale, et lui évite de sombrer dans le solipsisme. La grâce est le concept permettant de soutenir la thèse de la continuité du réel et de son unité. Qu'est ce qui se trouve aboli par là même ? La métaphysique du sujet en ses prétentions égologiques. La liberté, en tant qu'état ou condition, n'existe pas, elle est le produit de l'entendement qui décompose l'être et produit, dans la nature, de la discontinuité. Seule la prévenance de la grâce nous libère de l'illusion du libre arbitre comme du nécessitarisme. Pour autant, il faut reconnaître qu'il existe un déterminisme, une loi à laquelle l'étant se trouve rivé : la persévérance dans l'être inclut la recherche du bien. Il s'agit donc d'un déterminisme téléologique, dont la possibilité repose sur la prévenance de la grâce qui ne peut, au risque de se détruire, être sélective. Tout étant reçoit par communication l'être, puisque l'être consiste dans ce mouvement de donation lui-même, mouvement que chaque étant reprend et poursuit par son activité singulière.

Comprendre la prévenance de l'être en chaque étant revient à réfuter la prévoyance comme la prescience divine. Le concept de grâce permet de nier le nécessitarisme comme l'illusion du libre arbitre. L'agir ne dépend pas d'un vouloir initial, dont l'origine serait à déterminer en une introuvable « volonté de vouloir ». Il faudra donc penser Dieu sur le mode de l'agir, mais en tant que Dieu n'est pas volonté voulante, s'affirmant d'elle-même comme liberté illimitée. La difficulté tient cependant en ce qu'il faut comprendre Dieu comme n'étant ni 1/toute puissance (Descartes) 2/nécessité absolue (Spinoza), 3/puissance prévoyante (Leibniz). L'erreur tient à ce que les philosophies passées ont détaché et absolutisé certains prédicats divins, compromettant ainsi l'unité de Dieu. Cette

tendance est à rattacher à l'entendement, dont le mouvement propre est de particulariser et d'objectiver ce qui relève de l'intériorité. En ce sens, il y a un progrès dans l'histoire de la pensée de Dieu : « Les Dieux grecs sont des manifestations particulières, des aspects de l'Esprit ; c'est là le polythéisme. Le Christianisme prédit l'Esprit même ; c'est pour cela qu'il est monothéisme. » (Janicaud, 260). Le polythéisme consiste à chercher à « obtenir la totalité par addition de ses particularisations. » (Janicaud, 261). Il y a donc un progrès dans la compréhension de Dieu, qui correspond au progrès par lequel l'étant se comprend lui-même. Ce progrès consiste dans la détermination de la nature spirituelle de l'être, lorsque son objectivation est comprise comme déficience. Ainsi, la tendance idolâtrique de l'esprit conduit à penser Dieu dans les limites de la nature, en le matérialisant (le feu stoïcien) ou en substantialisant une pluralité de qualités sensibles (polythéisme). Comment déterminer Dieu suivant l'exigence d'intériorisation et d'unification posée par Ravaisson ? Le Dieu des chrétiens suffit-il à en comprendre la puissance, si « La Trinité tend donc, par le progrès de la Théologie, à se résoudre en Unité. » (RM, 262) ? En quoi la Théologie consiste-t-elle, si elle n'est pas science du séparé, et que son objet exclut toute composition ? Permet-elle de comprendre la nature du lien qui attache les étants les uns aux autres ? Doit-on la considérer comme connaissance régionale de l'étant, ou comme science de la totalité de l'être ? Enfin, se confond-elle avec la métaphysique elle-même, ou la métaphysique n'en est-elle qu'une modalité dégradée ?

2) La théologie ravaissonienne

L'histoire de la religion

La généalogie de la métaphysique doit se confronter à l'idée de Dieu comme point d'orgue de l'édifice spéculatif qui lui a donné naissance. L'exigence qui a présidé à la production de l'idée d'acte pur doit être comprise comme l'auto-aliénation de l'esprit, lequel a déposé en un être autre que lui-même les conditions de son exercice. Ainsi, comprendre l'origine de cette aliénation, c'est découvrir la puissance de l'esprit comme producteur de toute détermination s'appliquant à l'être. En ce sens, le progrès de la pensée doit se comprendre comme conversion, ou comme intériorisation, et refuser toute détermination de l'être s'abîmant dans l'extériorité. Si l'histoire de la pensée dévoile une tendance à penser l'être de manière adéquate, faut-il tenir la théologie comme la vérité de cette identité, ou comme une partie de cette histoire ? L'histoire de la religion met en lumière du processus par lequel l'esprit s'affranchit de *l'objectivité* de tout contenu religieux. L'esprit doit-il pour autant reconnaître que son contenu est identique à celui de la religion bien comprise ? La métaphysique doit-elle au contraire s'affranchir de la religion, pour s'affirmer libre de l'essence divine ?

Ce problème engage une double réflexion : sur le *contenu* de la religion d'une part, mais aussi sur la *méthode* qu'il convient d'adopter pour en comprendre les manifestations. En effet, s'il y a une pensée de Dieu – au sens du génitif subjectif – on ne peut en appréhender le déploiement qu'en suivant une méthode historique, et non une méthode ontologique. La méthode ontologique consiste à faire usage du principe de contradiction pour déduire l'existence de Dieu d'une impossibilité de ne pas le penser. Il s'agit là du principe même de l'abstraction : le problème de la métaphysique est d'abord celui d'un échappement de la pensée à elle-même dans un principe transcendant dont elle affirme la vérité et la réalité. Penser la métaphysique comme procédant de la théologie ne revient à rien d'autre qu'à mettre en évidence l'absolutisation du principe de contradiction. L'idée selon laquelle l'être en tant qu'être existe de manière séparée, en une entité immobile nommée pensée de la pensée, ou Dieu, conduit à méconnaître « le point de vue historique » (Dopp, 368) qui est seul à même de nous délivrer de l'impuissance de l'esprit. Ravaisson écrit ainsi :

> Ce point de vue historique ne signifie pas une éternelle variation sans unité et sans but, ni que le passé ait plus de valeur que le présent, ni que l'on ne puisse rien savoir s'il n'y a eu déjà des évènements qui nous aient instruit. Le point de vue historique est celui selon lequel quelque chose se et s'est fait, d'après lequel il a une action libre. Schelling l'appelle historique par opposition au point de vue logique de la philosophie moderne[617].

Renvoyant à la philosophie positive de Schelling, Ravaisson met en évidence la nécessité de penser le devenir de l'être dans l'horizon d'un procès (*Realprozess*[618]) incommensurable avec la subordination de l'existence à l'essence. Le point de vue logique conduit à penser l'être en tant qu'il *est*, sans considérer l'*agir* qui en définit la substance. Or, dans la jouissance qui définit l'existence de l'essence divine, ne faut-il pas reconnaître que Dieu « se plaît à vivre et agir, non à être simplement. » (Dopp, 380) ? L'histoire de la religion n'est pas celle de l'éternel retour du principe de contradiction, car malgré la tendance de l'entendement à l'imposer à la pensée, il y a un progrès dans les déterminations que celle-ci produit pour penser Dieu. Comment, en effet, admettre un progrès des prédicats pour en caractériser la substance, si l'on ne pose une action libre comme principe ? Et comment comprendre cette liberté, en tant qu'elle se distingue d'une puissance absolue de faire, soit de la *dynamis panthon* plotinienne ?

[617] Dopp, 368.

[618] Dopp semble penser que le fragment précédemment cité a été rédigé aux alentours de 1834. Or, le *Jugement de Schelling sur la philosophie de Mr Cousin* date de 1835. On peut donc supposer, en ce sens, que la distinction schellingienne des deux types de méthodes est connue par Ravaisson dès qu'il rédige le *Mémoire*.

Schelling remarquait également que la subordination de l'être de Dieu à l'acte pur conduisait à affirmer sa transcendance, et donc à briser l'unité de l'idéal et du réal[619]. Ainsi écrivait-il qu'un « Dieu vissé métaphysiquement sur les hauteurs ne vaut rien pour notre esprit tout comme pour notre cœur.[620] ». A Dieu, il manque donc l'existence effective qui n'est pas l'objet d'une déduction analytique. Mais il en va aussi de l'essence de Dieu, qui ne peut consister simplement dans le fait d'être celui qu'il est, à la manière de la formule que contient le texte de l'Exode : *Sum qui sum*. L'essence de Dieu n'est pas d'être celui qu'il est, ce qui contredirait à la fois la jouissance de son activité et sa générosité. Ainsi, le Dieu de l'Exode ne possède pas l'action libre : il réserve sa puissance sans la donner. Ravaisson écrit en ce sens : « seul immuable et éternel, seul en possession de toute existence, Jéhovah est le Dieu jaloux, rien ne subsiste devant lui, que l'expression de sa volonté toute-puissante. » (E, III, 56). La réduction de Dieu à la formule tautologique de l'Exode conduit à l'égoïsme divin interdisant toute générosité. Dieu, jaloux de son essence, ne la communique à aucun étant : il jouit de son pouvoir absolu et méconnaît, « au lieu de la loi qui punit, la grâce qui fait vivre » (E, III, 71).

Si toute pensée de Dieu était le développement nécessaire d'une pure identité, alors le développement progressif de son contenu serait impossible. Or, c'est cela qui conduit Ravaisson à refuser l'idée d'une pureté originelle de la religion qui se serait perdue par un mouvement de dégradation. L'histoire ne peut être interprétée comme la déchéance progressive d'une religion, première et authentique, dont les formes postérieures ne seraient que des copies affaiblies. Le manque de sens historique est donc la racine du problème de la métaphysique[621] : lorsque ce sens est véritablement compris, il ne peut que montrer le progrès de la religion en direction d'une *spiritualisation de son contenu*. Toute histoire qui verrait dans le devenir une dégradation ou une stagnation des évènements est le résultat d'une croyance dans la valeur absolue du principe de contradiction. L'idée de dégradation est le fait d'une conception pessimiste de l'histoire qui tient le devenir pour différence et éloignement vis-à-vis du premier principe. L'idée de stagnation procède d'une immobilisation du devenir qui voit dans le déroulement des évènements la réitération du Même.

Or, l'histoire de la philosophie dévoile « *l'éveillement progressif de l'être* » (DMA, 211) qui est un devenir harmonieux en quatre étapes. D'abord, « l'idée de l'être absolu » (DMA, 211), qui est conçue

[619] Ce que note Jean François Courtine, dans « La critique schellingienne de l'ontothéologie », in *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991. Voir notamment p. 247 : « Le véritable τελοσ de la philosophie négative est cet étant qui, *par nature*, est acte. ».
[620] « Conférences de Stuttgart », in *Œuvres métaphysique*, *op. cit.*, p. 210.
[621] Constat que Nietzsche, à sa manière, partagerait, à propos des « esprits supra-historiques » qui éternisent le devenir historique en niant la processualité du réel (*Considérations inactuelles I et II*, trad. P. Rusch Paris, Folio, 1990, Paris, Folio, 1990, p. 101.

comme « l'existence pure objective, au point de vue objectif de la généralité » (DMA, 211) : c'est le moment du platonisme. Ensuite, elle est conçue comme « la réalité suprême dans l'action de la pensée, l'εντελεχεια. » (DMA, 211), ce qui correspond au moment aristotélicien. C'est le néoplatonisme qui amène par la suite l'être à se poser comme « conscience absolue et [qui] se détermine par son infinité même » (DMA, 211). Enfin, dans le Christianisme,

> l'être, en creusant en lui-même la profondeur de la conscience, où est rentré l'infini, y sent poindre sous le libre jeu de l'esprit, l'énergie morale de la volonté ; il accomplit son évolution en se proclamant force absolue, monade simple et multiple qui se produit elle-même au dehors par son libre effort dans l'infinité du possible[622].

Or, si Ravaisson affirme à la fin du mémoire ne pas « professer le système de Schelling » (DMA, 213), il n'en reste pas moins que l'exigence de ce texte est très proche de l'esprit de celui des *Conférences de Stuttgart*. Schelling reconnaissait ainsi que « Dieu s'est scindé comme étant de son Être », et que si celui-ci « demeurait en concrétion avec son Être, il n'y aurait point de vie, d'accroissement[623] ». Cependant, le mouvement par lequel Dieu se scinde et se manifeste est attribué par Ravaisson à l'esprit. Dire que Dieu, comme substance, *se* pose comme scindé, revient à subordonner l'esprit à une essence qu'il ne produit pas. L'autre point sur lequel Ravaisson se distingue de Schelling vient de ce que le premier ne va pas jusqu'à affirmer que la « subordination du divin égoïsme à l'amour divin est le commencement de la création.[624] ». N'est-ce pas réintroduire en lui ce dont il s'agit de se débarrasser, à savoir la « jalousie » qui interdit d'en penser la générosité ? Il est donc certain que Ravaisson ne connaît pas, en 1834 et en 1835, de première main les textes de Schelling, mais qu'il partage avec lui certaines intuitions (Selon Ravaisson, Schelling place notamment « dans l'action, dans la personnalité, dans la liberté, la base de la métaphysique future[625] »), qui, s'il avait eu l'occasion de les approfondir, auraient révélé certaines divergences fondamentales[626]. Le texte du mémoire met donc en évidence une quadripartition logique et chronologique de l'idée de Dieu qui est le fait de l'esprit pensant l'être absolu. Les quatre déterminations sont donc les suivantes : 1/généralité, 2/acte pur, 3/puissance, 4/infinité. Pourquoi Ravaisson considère-t-il cependant que c'est dans le christianisme qu'est contenue la vérité de la religion ? N'est-ce pas à nouveau annexer la métaphysique à la théologie ? Et de quel christianisme est-il question ?

---

[622] DMA, 212.
[623] Schelling, « Conférences de Stuttgart », in *Œuvres métaphysique,* o*p. cit*., p. 216.
[624] Schelling, « Conférences de Stuttgart », in *Œuvres métaphysique, op. cit.*, p. 219.
[625] PC, 421.
[626] Ce qui, par contre, est relevé de manière elliptique en 1860 : « Böhme et Schelling ont mis en Dieu un principe de différence et de discorde. » (Janicaud, 262).

La lettre à Caylus de 1842 soulignait l'importance que Ravaisson donnait aux « trois phases » de « l'idée chrétienne de la Nature divine, et qui *successivement* se sont fixées dans la Trinité : *puissance* ou simple existence brute et aveugle, force, matière, etc. *Intelligence*, et enfin, l'Esprit de vie. » (Dopp, 299). Ravaisson reconnaît ne pas avoir intégré cette réflexion au *Mémoire* de 1834, qui tentait plutôt de mettre en évidence l'infinité contenue dans l'esprit. Il n'en reste pas moins que le schème trinitaire permettant de comprendre l'idée de Dieu permet de sortir d'une double aporie. D'une part, la puissance absolue de Dieu, telle que la comprenaient les néoplatoniciens ne s'exerce pas de manière déliée, puisqu'elle se trouve développée dans la figure du Christ et dans l'esprit saint. D'autre part, la dualité de la *noesis noeseos*, en étant remplacée par une réflexion sur la triplicité du contenu de l'idée de Dieu, permet de sortir des apories générées par le principe de contradiction. Le christianisme est alors la synthèse supérieure de l'Un néoplatonicien et de l'acte pur aristotélicien, puisqu'il intègre la figure du Christ, ou l'Intelligence qui est le verbe de Dieu. Par sa fonction médiatrice, le Christ permet de rétablir la continuité de la procession. La réflexion ravaissonienne sur le christianisme semble alors emprunter à la christologie hégélienne, qui comprenait l'apparition de celui-ci comme libération à l'égard de « l'objectivité de la passivité[627] » définissant le judaïsme. La parole du Christ libère en effet la pensée de la servitude de l'essence en faisant de l'amour le contenu infini de l'esprit[628]. Parallèlement, la découverte de l'homélie de Scot Erigène à Laon va préciser le rôle du christianisme dans la tâche de déification qu'il assigne à l'homme[629].

Par-là même, c'est à nouveau l'exigence katholou-protologique de la métaphysique qui est mise en évidence, puisqu'il s'agit de penser l'être comme principe englobant tous les étants, sans en réserver le sens à un étant spécifique. La théologie est donc une partie de la métaphysique, non son point d'achoppement : elle n'a pas affaire à des substances séparées[630], mais bien à des étants qui se caractérisent par des degrés divers d'action, de liberté et de personnalité. Si l'idée de Dieu elle-même procède de l'esprit comme « monade multiple », alors il faut bien dire que sa détermination correspond à celle d'une unité contenant une multiplicité. Dieu, en ce sens, est en toute chose, et toute chose est en Dieu : il est le nom donné à la totalité verticale et horizontale des étants. Mais ne faut-il pas dire alors que l'être doit sacrifier la totalité close qui le constitue pour laisser advenir les étants ? Son objectivité n'est-elle pas requise par le mouvement même de condescendance qui lui interdit de demeurer enfermé en lui-même ? Et ne faut-il pas même abolir la « verticalité » qui constitue l'échelle des êtres pour y préférer une immanence radicale de Dieu ? Ravaisson ne doit-il

[627] Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 2001, p. 105.
[628] Ce que note Bernard Bourgeois, dans *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970, p. 62 : il s'agit là d'un « gain infini véritable ».
[629] Voir les analyses de Dopp, 286 et pages suivantes.
[630] *Métaphysique*, E, 1, 1026a15.

pas, en abandonnant la transcendance divine, reconnaître que le panthéisme est la vérité de la religion[631] ? Or, dans le *Mémoire*, les philosophies épicuriennes et stoïciennes ne semblent pas participer de l'histoire de la théologie. Comment comprendre alors que dans l'*Essai*, elles occuperont une place importante dans le développement historique de la métaphysique ? Faut-il y voir une attention plus soutenue de Ravaisson à l'hypothèse stoïcienne d'un Dieu se confondant avec la nature ?

Ravaisson analyse « la pensée grecque » comme procédant d'une disposition commune à tous les mouvements philosophiques s'y rattachant. En effet, elle a cherché à cristalliser l'être en un principe objectif, c'est-à-dire extérieur : elle « se meut dans le grand Objet du monde » (Dopp, 367). Elle se définit ainsi par un « ethos » spécifique, celui d'une disposition à objectiver (essence), voire à objectifier (matière) la pensée. Ainsi, « De ce monde qu'elle reconnaît comme hors de la raison du penseur, elle doit arriver à un principe du monde qui soit hors de sa raison, à un principe objectif, Eau, Feu, But de la Nature, Idée. » (Dopp, 367). La philosophie se fait matérialiste, ou idéaliste, dès qu'elle développe l'ethos objectivant qui réduit l'être à un fragment de celui-ci, quand elle en subordonne le sens à une ontologie régionale. En cens, l'« ethos » grec doit être compris comme une disposition équivoque, bien que tendant structurellement au même but : que la pensée grecque ait appelé l'ηψποκαιμενον « idée » ou « atome », elle réalise son horizon identiquement. Soit la pensée s'abîme dans une « théologie physique » (E, III, 130), et devient ainsi « une religion de la végétation, une religion de jardinier ou de laboureur » (EC, III, 146), soit elle devient une théologie de l'idée, en privilégiant « le souci de la durée » (T, 88) contre le danger d'un mobilisme universel. L'erreur de la pseudo-métaphysique grecque vient de ce qu'elle s'enracine tout d'abord dans une physique, au sens où elle postule, avant tout, la *réalité* de la nature :

> Dans la vaste carrière qu'elle poursuit, la philosophie n'excède guère non plus le champ de la nature et l'horizon qui la borne. Partie de la considération du monde physique, ce n'est presque toujours qu'en apparence qu'elle en est sortie pour s'élever à un point de vue supérieur, et dans le fond elle demeure toujours plus ou moins asservie à l'adoration du monde et de la fatalité naturelle. Platon dédaigne les choses sensibles, et, avec les ailes qu'il donne à l'âme, aspire à

[631] Rien ne laisse cependant penser que Ravaisson prenne fermement position dans le débat de la *Pantheismusstreit*, dans ses termes allemands, ou dans sa formulation française. On peut cependant supposer qu'en accusant Spinoza – du moins dans un premier temps – de nécessitariste et de matérialiste, il condamne le panthéisme.

> s'élever à la libre région des idées pures, des types intelligibles de toutes les choses d'ici-bas[632].

La métaphysique grecque ne procède pas de l'exigence de conversion : elle dépend tout entière d' un mouvement initial d'objectivation de l'esprit. Elle dérive donc d'une croyance première à la substantialité de la nature : elle pose *d'abord* la réalité du sensible pour en nier *ensuite* la vérité. En cette fascination pour l'extériorité, elle idolâtre le monde et la nécessité : le suprasensible n'est donc que l'image renversé de la nature. Platon lui-même est un empiriste qui cherche à sauver le sensible[633] : celui-ci n'est pas tant l'image *de* l'intelligible que l'intelligible n'est le type *du* sensible. Il ne s'agit pas seulement de renverser le platonisme : il faut aussi comprendre le singulier renversement de la pensée qu'il a lui-même opéré[634]. La double conséquence de la philosophie platonicienne est la suivante : elle a conçu un monde intelligible débarrassé des contradictions de l'expérience, et a appliqué la nécessité du destin aux idées en en faisant des essences. La priorité logique est donc à accorder au matérialisme plus qu'à l'idéalisme, et l'on pourrait définir alors l'idéalisme comme un matérialisme raffiné, oublieux de sa propre origine. Cependant, la religion manifeste un premier effort pour s'élever au-delà de la nature, au sens où l'esprit ne saurait consentir à la seule substantialité du sensible, et ce, même s'il en reconnaît la réalité. En ce sens, elle joue le rôle d'une proto-métaphysique.

En effet, les religions premières ne sont pas encore des théologies « positives » : elles reposent sur « la peur servile dans l'humanité » (E, III, 52) face à la puissance divine, et sur la croyance à « la domination suprême de la force » de celle-ci (E, III, 52). Pour conjurer cette peur, le contenu de l'expérience religieuse a d'abord pris une forme totémique :

> le mystère que la religion avait dû d'abord adorer dans cet univers est celui qui en expliquait la naissance et la conservation, le mystère de la génération des choses. Elle le vénérait dans ses rites les plus antiques, et par conséquent les plus augustes. La poésie, l'art la traduisaient en fables, en représentations impudiques.

[632] E, III, 42.
[633] Ou à « sauver les phénomènes » selon la formule du *Commentaire* de Simplicius.
[634] Le « renversement du platonisme » nietzschéen a pour contrepartie la suppression de la métaphysique, identifiée à la promesse fallacieuse d'un monde délivré de toute contradiction, et de toute souffrance. Voir par exemple Vincent Descombes, *Le platonisme*, Paris, PUF, 1971, chap. II, ou Pierre Montebello, *Vie et maladie chez Nietzsche*, *op. cit.*, p. 38 à 51. Mais le renversement du platonisme chez Ravaisson consiste surtout à mettre en évidence la pente erronée que celui-ci a prise : il n'a pas pour but la négation de la métaphysique, mais la rectification de son objet.

> C'était l'apothéose du désir brutal, de l'impudicité ; c'était encore adorer la nature en son principe même[635].

La crainte d'une destruction du monde est donc la racine originaire de toute croyance religieuse : il s'agit avant tout de pouvoir expliquer les contradictions affectant le réel, notamment l'alternance de la génération et de la corruption des étants. Or, le « mystère » qui est entrevu au travers de ces contradictions a d'abord été élucidé de manière objective. La « fable », ou la « représentation », ne font qu'enfoncer l'esprit dans des idoles : la religion se fait alors cosmogonie, mythologie, vénération de phénomènes naturels ou d'objets artificiels. Toute poétisation du contenu religieux dérive d'une appréhension poïétique de celui-ci, c'est-à-dire d'une pensée qui fabrique Dieu à partir des images qui sont censées en désigner la puissance. L'aliénation de la spiritualité de l'esprit se manifeste par « l'impudeur » de telles conceptions : au sens propre, la nature ne peut être dépliée pour dévoiler analytiquement ce qu'elle contient. Si « La nature aime à se cacher », c'est parce qu'elle contient l'élément spirituel qui ne peut y être décelé par l'ethos objectivant. La physique et la religion sont donc deux manières de connaître la nature telles qu'elles refusent son obscurité, et donc son origine spirituelle. La clarté cartésienne n'est-elle pas la réplique impudique de ce geste primitif[636] ? Et le mystère ne procède-t-il pas de l'excès de l'être en la nature, plutôt qu'il ne témoigne d'un défaut temporaire de connaissance ? N'est-il pas ce qui fait pressentir que la totalité du réel est plus vaste que les cadres de l'entendement ? L'objectivation de Dieu est ainsi aliénante, puisqu'elle suppose que son être puisse être figé en une explication mythologique, ou en une représentation matérielle. En leur principe, physique et théologie donnent naissance à des philosophies cherchant à supprimer les oppositions du réel. Or, si ces oppositions ne sont qu'apparentes, il ne faut pas chercher à les écarter, mais à les comprendre comme des manifestations de notre propre croyance à la réalité du fini.

La pensée grecque a divinisé le monde, en attribuant à Dieu des prédicats issus de l'expérience sensible :

> Et dans la Métaphysique, c'est à peine si l'acte, si cette vie tout en acte de l'Intelligence, cause et type de la rotation de la sphère étoilée, est pour la première fois définie enfin assez haut par-delà la substance céleste. Et comme Aristote lui-même avait dit des Dieux de la mythologie et des Idées de Platon qu'au lieu d'être les causes et les types des choses du monde inférieur, ce n'en étaient que des copies, de même il semble que dans l'Intelligence surnaturelle de

[635] E, III, 52.
[636] En particulier lorsque Descartes l'examine du point de vue de l'entendement: « tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue » (*Méditations métaphysiques*, AT, IX, 25).

> la Métaphysique avec son immobilité nécessaire, on ne retrouve sous une expression abstraite que la nature[637].

Aristote n'a donc pas réussi à dépasser les insuffisances de la philosophie platonicienne : la doctrine de l'acte pur est le résidu sublimé d'une croyance à la nature. Comment comprendre néanmoins cette opération ? Si la *composition* des étants naturels est tenue pour ce qui est premier dans le champ de la connaissance, alors le principe de ceux-ci ne peut être pensé autrement que par soustraction de ce qui leur est propre. Il faudrait alors dire que la *Métaphysique* d'Aristote est le résultat d'une élimination progressive de la puissance, ou de la matière. En cela, elle est « négative », puisqu'elle dérive d'une absolutisation de l'entendement. Elle nous fait donc manquer la « Théologie positive, spiritualiste. » (Janicaud, 255), dont la mention est un *hapax* que Ravaisson ne développe pas. Quel peut être alors l'objet de cette Théologie positive ? Il faut supposer qu'elle procède de la conversion de l'esprit plutôt que d'une négation des contradictions que l'on peut trouver au sein du réel. En effet, partir des contradictions revient à poser le multiple comme premier, là où il s'agit de reconnaître la simplicité qui enveloppe l'infinité.

L'histoire des religions permet donc de mettre en évidence le processus par lequel l'esprit s'affranchit des « religions de l'imagination où la divinité est conçue principalement comme l'étendue ou la grandeur » (E, III, 123). En idolâtrant d'abord l'objectivité, « on flotte du panthéisme absolu à un polythéisme sans mesure et sans fin » (E, III, 123). De l'*Essai* au *Testament*, Ravaisson maintient fermement le processus logique et chronologique qui détermine la spiritualisation continue de la représentation des Dieux. Ainsi, le divin est d'abord représenté dans des « pierres brutes ou à peine taillées », afin de « perpétrer le souvenir d'évènements considérables, surtout des plus considérables de tous, des apparitions divines ou théophaniques. » (T, 88). La représentation des Dieux dans les premières religions dépendait d'abord de « pierres dressées[638] » qui étaient les signes sensibles dans lesquels ceux-ci « venaient se fixer » (T, 88). Le contenu religieux est donc d'abord réduit à une trace mnésique, sensible et figurée en une chose. Il faut alors remarquer le caractère essentiellement *fétichiste* des premières religions[639]. Ce geste est parfaitement symétrique à celui qui chercher à déterminer l'être selon « son caractère essentiel, la permanence » (T, 88). Ainsi, c'est « le souci de la durée » (T, 88) qui définit la triple tâche de la métaphysique, de l'art, et de la religion. Par la suite, l'art grec a cherché à représenter les Dieux « sous les plus belles formes de l'espèce humaine, symbolisant les plus hautes vertus intellectuelles et morales » (T, 88). Mais si Ravaisson semble adopter un schème hégélien en faisant de « la danse et [de] la musique » l'étape

[637] E, III, 94-95.
[638] Expression qui est entachée d'interdits au nom de la condamnation de l'idolâtrie, que ce soit dans la *Bible* (Exode, 20, 4), ou dans le *Coran* (V, 90).
[639] En un sens qui n'aurait pas déplu à Auguste Comte.

succédant au symbolisme primitif et à la sculpture[640], il note également que c'est à partir de celles-ci qu'est « le commencement de l'art » (T, 88). Faut-il alors reconnaître que l'art se libère de tout contenu religieux pour s'affirmer dans la plénitude du beau ? Il semble plutôt qu'art et religion se développent parallèlement, en suivant une identique exigence de spiritualisation. Leur progrès consiste alors dans une appréhension plus adéquate de l'être en son devenir harmonieux.

Le sujet de la première religion est « l'humanité enfant » (E, III, 92), qui cherche une forme de consolation et d'apaisement en un être qui possède le repos absolu. En cherchant l'expression de la divinité dans des objets, et en s'identifiant elle-même à un fragment de nature, « l'humanité enfant » a pensé son destin comme identique à celui des étants qui sont l'objet de la physique, et a fait des Dieux des « hommes immortels » (E, III, 64). Ne faut-il pas alors dire que les Dieux ne sont pensés eux-mêmes que dans l'horizon d'une perfection dérivée de l'imperfection humaine ? N'est-ce pas précisément ce qui assigne un contenu négatif à la religion ? Ce mouvement de négation n'est autre que le refus de vivre avec les contradictions du sensible, tout en niant que l'on peut pressentir en elles, de manière analogique, l'unité du réel qu'elles expriment. En procédant ainsi, « l'homme est par cela seul séparé du principe supérieur de son être » (E, III, 92). De cette négation découlent deux tendances extrêmes.

D'une part, un matérialisme qui consent et adhère aux limites de la nature : au lieu de la « promesse » de la métaphysique aristotélicienne, Epicure et Démocrite vont « promettre la délivrance définitive et sans retour de la vie » (E, III, 96), c'est-à-dire la réintégration au tout par la mort, puisque celle-ci n'est rien pour nous. La réduction de l'être à la matière conduit alors à consentir à la finitude, tout comme à la suppression de la destinée spirituelle de l'étant. La philosophie d'Epicure est donc un humanisme matérialiste, qui consiste dans la fuite de la douleur, et dans une conception négative du souverain bien. Ainsi, « c'est placer la perfection de l'idéal de l'homme encore au-dessous de la vie animale, dans l'état d'entière insensibilité » (E, 477). Il s'agit donc, paradoxalement, de nous délivrer des vicissitudes de l'existence mondaine, tout en nous rivant aux conditions matérielle et organiques de celle-ci. Que nous reste-t-il alors à espérer ? Le seul « repos de l'absolue inertie, édifiée sur le hasard » (E, 480). L'asthénie de la philosophie épicurienne nous condamne alors à subordonner le déploiement de notre vie au néant d'un repos sans activité. Il

[640] Ravaisson aurait en effet pu avoir connaissance de l'*Esthétique* de Hegel, dont la traduction avait été faite dès 1841 par Charles Bénard. Cependant, il est difficile d'établir avec certitude que Ravaisson cherche à montrer que l'art tend à dépasser la religion : il semble plutôt qu'ils suivent un devenir marqué par une identique exigence. Au contraire, Hegel reconnaît l'insuffisance du premier en affirmant qu'il « a son avenir dans la religion véritable » (*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé,* trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard NRF, 1959, § 563, p. 484) en raison de l'inadéquation de la forme sensible au contenu qu'il manifeste.

n'y a alors rien à espérer, au-delà de notre existence sensible : telle est la conséquence d'une négation de la religion.

D'autre part, la délivrance a été pensée comme « *résorption* (et on peut bien dire l'anéantissement) au sein d'un vide mystérieux, qui s'il n'est pas le néant, est du moins, comme l'Un des néoplatoniciens, surtout comme des derniers d'entre eux, et comme l'abîme des Gnostiques, le plus faible degré qui se puisse concevoir d'être et de réalité » (E, III, 96). La résorption, pendant de la mort sur le plan mystique, reconduit à un autre type de néant. Ravaisson semble ignorer la critique plotinienne de la gnose, et fait se rejoindre ces deux courants dans une affirmation identique, qui consisterait à dire qu'il faut se délivrer du monde par un anéantissement extatique du soi. Si pour Plotin la voie de la purification exclut le suicide « en tant que la possibilité de progresser existe[641] », Ravaisson assimile la philosophie de ce dernier à la doctrine gnostique qui fait du monde une prison et un lieu de souillure. En faisant du monde sensible le lieu du mal, soit de la finitude radicale, la tâche de l'homme devient insoutenable : la conversion véritable ne peut s'opérer. Telle est alors « la délivrance que l'humanité rêve parmi les entraves du Naturalisme » (E, III, 96). L'humanité enfant ne peut alors que s'imaginer libérée de sa condition misérable en un néant suréminent, dont la réalité est aussi faible que celle de la matière. Le néoplatonisme n'est pas seul à soutenir, selon Ravaisson, le rêve d'une délivrance paradoxale : la fascination pour le néant se retrouve dans ce que

> les Grecs nomment le Chaos, c'est-à-dire selon le sens primitif de ce mot, l'abîme béant, le vide ouvert. Conception à laquelle se rattache, ce semble, celle du Dieu que l'ancienne Italie considérait comme le plus ancien de tous, Janus, porte des choses. Dans la religion des chinois, si antique par ses origines, < on donnait > pareillement au premier principe, au *Li*, le nom de *vide*. Et c'est au *vide* que rapporte l'origine et la fin de toutes choses, le Bouddhisme dont les racines paraissent appartenir aux temps les plus reculés de l'Inde. De là, dans tout le haut Orient, un mysticisme qui donne pour la perfection de la sagesse et la dernière fin de la vie humaine [lacune] consiste à s'éteindre selon l'expression dans une contemplation extatique à une *sorte de vide* qui ressemble singulièrement à un anéantissement[642].

L'anéantissement est le retour de la pure identité à soi, le mouvement de l'esprit par lequel celui-ci s'abîme dans le refus de toute différence, en voulant maintenir la pureté d'une unité sans multiplicité. Or, tel est le paradoxe qui caractérise la délivrance dont rêve l'humanité : la recherche

[641] *Ennéades*, trad. E Bréhier, 1,9 (16), 1, 15.
[642] E, III, 123.

de plénitude est précédée par le désir de n'être *rien*. Le mysticisme est donc le corrélat direct de l'humanisme, mais d'un humanisme qui asservit l'humanité aux souffrances et aux oppositions de l'entendement. Qu'advient-il alors en ce mysticisme ? Rien d'autre que la suppression du moi, soit la négation des liens qui le rattachent à la totalité substantielle[643]. Or, il ne s'agit pas tant de l'anéantir que d'en relativiser la portée, en reconnaissant la prévenance généreuse du premier principe. Il faut corriger avant tout la modalité du lien par lequel le moi s'attache à lui-même. Soit il se lie à lui-même sur le mode de la chose, ou de l'image, par l'intensification du sentiment idolâtrique, soit il reconnaît la prévenance des relations qui l'enveloppent par un effort de conversion.

Incapable d'assumer le fait de sa mortalité, soit la finité qui caractérise son essence, l'humanité a donc cherché un salut hors de la nature. Si la *finitude* dénote le tragique de l'existence, la *finité* n'en désigne que la facticité, qui, par elle-même, n'appelle aucunement une restriction de notre vie à la matérialité. La complaisance dans la finitude procède de l'idolâtrie, la reconnaissance de la finité du désir de totalisation. En ce sens, la mort n'est pas la disparition de l'élément spirituel : si elle s'oppose à la vie, elle n'est pas le contraire de la pensée. Or, tant que l'humanité dépose sa substance dans l'objectivité, elle ne peut reconnaître que l'esprit la prévient et la fait advenir dans l'être.

N'est-ce pas alors reconduire la thèse platonicienne du *Phédon* selon laquelle nous devons nous détacher du corps auquel notre âme est clouée, et affirmer ainsi que « son association au corps est une diminution d'existence » (T, 108) ? Ne faut-il pas en appeler à la confiance dans le devenir intelligible de celle-ci ? Ravaisson écrit cependant qu'« il n'y a pas de raison pour que la mort atteigne le principe de la pensée, ni même celui de la vie. » (Janicaud, 254). Comment penser alors que la mort ne puisse abolir ni la vie, ni la pensée ? La mort, en ce sens, n'est pas la séparation de l'âme et du corps, mais leur conservation dans un devenir « ultra-terrestre[644] », délivré de la finitude comme de la finité. Ravaisson écrit ainsi :

---

[643] Il faut noter, sur ce point, la proximité de la critique ravaissonienne de l'idéal extatique hindouiste avec celle qu'en fait Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, au § 5. Hegel écrit ainsi que « le fanatisme religieux de la pure contemplation propre aux hindous » ne se réalise que dans la « fureur de la destruction ». Hegel remarque ainsi que le Brahmane est celui qui cherche « à demeurer dans le lieu vide de son intériorité », tout en poursuivant la quête anéantissante de l'identité à lui-même. Schopenhauer croit aussi y retrouver la justification d'un certain « pessimisme » qu'il attribue à sa philosophie, avec cependant plus de concessions. Sur ce dernier point, voir Lakshmi Kapani, *Schopenhauer et la pensée indienne : similitudes et différences*, Paris, Hermann, 2011. Sûrement s'agit-il là d'un *topos* propre au XIX^{e} siècle découvrant la pensée indienne, et qui ne distingue pas suffisamment le néant et la vacuité propre au détachement du brahmane, qui est retour à l'unité du Soi et de l'absolu. Sur ces questions, voir par exemple Roger-Pol Droit, *Le culte du néant, Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997, et Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?* Paris, Vrin, 1994.

[644] Ce terme est de Lachelier, dans les « Notes sur le pari de Pascal », in *Jules Lachelier, Le fondement de l'induction et autres textes*, Paris, Fayard, 1992, p. 162.

> Rien ne s'oppose du reste à ce que l'on croie avec Leibniz, avec les Platoniciens, que dans la vie future comme dans celle d'ici-bas, l'âme aura encore à son service un organisme, prolongement corporel encore mais plus subtil que celui qu'elle aura abandonné, pareille ainsi dans sa destinée à l'insecte qui de larve ou de chrysalide devient un être ailé. De toute façon sans qu'on puisse prétendre à pénétrer aussi avant dans le mystère de la vie future que l'a espéré un Swenderborg, l'analogie de toute la nature paraît autoriser à croire qu'une destinée y est réservée à l'âme qui la rapprochera de l'idéal souvent entrevu sur cette terre même d'une société plus intime des âmes les unes avec les autres et avec leur commun auteur. Ainsi se réaliseraient les noces spirituelles annoncées par la religion d'Athènes et d'Eleusis, et celle d'Egypte, par la religion hébraïque et par la religion chrétienne[645].

Ce texte, typique des difficultés que pose la lecture de Ravaisson, reprend en une synthèse éclectique plusieurs thèses pour envisager le devenir de l'âme après la mort. Il n'y a pas de portée eschatologique du propos, puisqu'il ne s'agit pas d'envisager un jugement dernier, postérieur à la fin du monde. En effet, la mort n'est pas une délivrance ou un retour à la totalité matérielle de l'univers : elle se caractérise par la double extension de l'âme et du corps. L'âme, libérée de la finitude comme de la finité, accède à une « société » d'âmes, qui n'est pas sans rappeler la « parfaite république des esprits » qu'envisageait Leibniz au § 37 du *Discours de métaphysique*. Le corps n'est pas l'élément matériel qui se dissoudrait au moment de la mort : il se fait « subtil », ou spirituel. Mais de quelle nature sera l'organisme que la vie future aura à son service ? Le corps subtil n'est-il pas un corps sans organes ? S'il ne peut s'agir d'un corps individuel, il faudra le tenir pour un organisme total, qui n'est pas particularisé. Peut-on alors considérer qu'il existera encore une pluralité d'âmes ? Faut-il envisager une individualité immatérielle des étants, ou un caractère angélique de la vie après la mort ?

Si l'analogie de la nature, et notamment le passage de la chrysalide au papillon peut éclairer cette transition, il faudra comprendre la subtilisation du corps comme dépouillement, ou comme mue de l'âme. Dans le *Testament*, qui semble contemporain du fragment cité, Ravaisson précise que la mort ne se fera pas « sans conserver la partie la plus subtile de son [l'âme] organisation (lumière visible ou invisible et mieux encore électricité) » (T, 108)[646]. Cet état à venir de l'âme désigne l'abolition de

[645] Janicaud, 254.

[646] Si la lumière ou l'électricité désignent l'état le plus immatériel du corps, ce n'est pas sans relation avec les découvertes d'Ampère ou de Foucault. Le premier occupe une place importante dans le *Rapport*, bien que Ravaisson l'évoque surtout sur des questions psychologiques plus que scientifiques. On peut aussi tenir ce « *sensualisme de l'électricité* » (Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949, p. 141) pour la forme

toute limitation, la fin de la finité par un retour au tout. En cette vie supérieure, rien ne nous séparera plus des autres âmes : « elles seront comme pénétrables les unes avec les autres » (T, 108). En maintenant la singularité de l'âme au-delà de la vie, Ravaisson semble donc se distinguer de la position qui consisterait à les absorber dans un Intellect unique et numériquement identique[647]. Ravaisson ne fait donc pas de la vie après la mort un « système de télépathie universelle[648] », puisque dans cette vie future, nous « serons bien plus près les uns avec les autres dans une unité profonde de substance et d'action. » (T, 108). La société des âmes est donc un vivre *avec*, et non un vivre *dans*, ou *en* les individus spirituels, ce qui provoquerait la disparition de cette individualité. La vie après la mort maintient donc la multiplicité des étants dans l'unité d'une communauté immatérielle.

Peut-on cependant être certain de l'avenir spirituel auquel nous sommes destinés, si nous ne pouvons que le pressentir ? Liés au corps, et donc à la matière qui « nous appesantissent » (T, 108), il n'y a là qu'une probabilité infime que nous puissions excéder la finité qui constitue notre existence présente. Faut-il attendre la mort pour nous délivrer de cela qui entrave l'esprit ? Le *Testament philosophique* s'achève sur une forme de pari, soit sur une foi dans la probabilité de cet état futur[649] :

> Si donc il y a des raisons de croire que dans une vie future les facultés intellectuelles s'accroîtront, on a des raisons aussi de croire qu'après l'expérience de la vie terrestre et le passage à une vie nouvelle qui l'éclaire d'une toute autre lumière, il [en ?] sera surtout ainsi des facultés morales et que la société qui sera formée de l'humanité et de la divinité y sera serrée de liens plus nombreux et plus forts ; on a lieu de croire enfin qu'arrivés à cette vie nouvelle, dont on ne peut d'ailleurs se faire des idées distinctes et détaillées, les humains n'oublieront pas les compagnons demeurés après eux ou encore à naître sur la sphère terrestre[650].

---

d'une connaissance immédiate qui correspond certes à une spiritualisation de la matière, mais qui échappe à la dialectique rationnelle qu'exige la science. Il faut donc reconnaître sur ce point la différence qui sépare l'antiréalisme spiritualiste de l'antiréalisme rationaliste.

[647] La solution ravaissonienne à cette question semble donc bien plus thomiste qu'averroïste : poser l'Intellect comme puissance universelle et impersonnelle revient à le poser comme séparé, et à nier toute individualité de l'âme. Voir notamment les introductions d'Alain de Libera dans *Averroès, L'intelligence et la pensée, Sur le* De anima, Paris, GF, 1998, et dans *Thomas d'Aquin, Contre Averroès*, Paris, GF, 1999.

[648] Jean Baptiste Brenet, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les belles lettres, 2015, p. 110.

[649] Il faut comprendre les *Notes sur le pari de Pascal* de Lachelier comme un texte suspendu à une même incertitude. Cette incertitude ne peut être résolue par la voie du principe de raison suffisante, au sens où il n'y a peut-être aucune nécessité morale à ce que nos facultés s'étendent. C'est la raison pour laquelle Lachelier envisage un « avenir ultra-terrestre » dans lequel nous serions délivrés de la conscience finie, mais qu'il substitue Pascal à Leibniz pour éclairer le fait qu'il ne s'agit que d'une probabilité. Chez Ravaisson, le « pari » ne se pose en des termes identiques, en ce qu'il ne semble pas douter de l'avènement d'un tel état.

[650] T, 109.

Nous avons donc des « raisons de croire » à cet état futur, qui ne suppose aucunement de redoubler le monde actuel en un monde intelligible, lequel serait le lieu de la vie de l'âme délivrée du corps. En cette vie future, aucun jugement ne vient évaluer la vie que l'âme a menée pendant son existence mondaine. L'extension de notre vie sera caractérisée par celle de nos facultés intellectuelles et morales. Faut-il alors renoncer à cette extension de notre vivant ? Sommes-nous irrémédiablement marqués par la dualité que relevait le *De l'habitude*, et qui nous empêchait d'atteindre à « l'activité pure » (H, 158) ? L'entrevision de la vie future est le résultat de la présence de l'infini dans le fini, à défaut de pouvoir intuitionner le premier principe. Soumis à l'entendement, nous ne pouvons nous faire que des idées incomplètes du mystère que constitue cette vie ultra-mondaine. Cependant, même dans un état d'extension maximale des facultés, l'étant est incapable d'une saisie immédiate du premier principe. Tout ce qu'il peut espérer est *l'intensification des relations* qu'il entretient avec « Dieu » : la déification n'est donc pas la suppression du moi en Dieu, mais sa reliaison asymptotique à lui. Y aurait-il alors une finité spirituelle, en dehors de la finitude mondaine, qui entraverait nos facultés au-delà même des limites de l'existence corporelle ? Il semble que le maintien de la personnalité spirituelle conduise Ravaisson à reconnaître simultanément l'aspect fini et relationnel de l'étant. La relation entre morts et vivants peut alors être maintenue sous une forme de « compagnonnage », ce qui fait notamment que les « héros » du passé restent des exemples en acte de la générosité sur terre, et qu'ils indiquent la manière dont nous pouvons « étendre la pensée à […] l'attribut caractéristique de Dieu, l'immensité. » (T, 111).

L'analogie est donc l'opération par laquelle nous pouvons envisager non seulement l'unité du réel dans l'existence mondaine, mais aussi dans la vie future. Il faut alors tenir le paradoxe que la mort n'est pas la négation de la vie, mais *sa poursuite sous une autre modalité d'existence*. Il ne s'agit pas d'un postulat de la raison pratique, mais d'une probabilité soutenue par le pressentiment d'un progrès, non en un autre monde, mais bien dans ce monde-ci. Ravaisson remarquera dans le *Testament* que la « méthode et la loi de la nature » consiste dans « l'immolation du présent au profit de l'avenir, la mort pour la vie. Mais c'est pour ressusciter en une autre. » (T, 75). En effet, si la mort était dissociation de l'âme et du corps, l'hypothèse dualiste devrait prévaloir (aussi appelée « séparatisme » (T, 109)). En outre, Ravaisson ne semble pencher clairement ni pour la métempsycose, ni pour la métensomatose : il faut y voir une *métamorphose*[651]. La modalité de ce dépouillement pourrait alors être éclairée grâce l'idée de « corps glorieux » dont la résurrection du Christ est le modèle. Ainsi, il faut substituer à « la représentation vulgaire qu'on se fait de la mort […] une essentialisation ou spiritualisation indivise. » (Guibert, 281). La mort laisse alors place à une

[651] Voir *supra*., III, Introduction.

transformation qui sera la poursuite de la création[652]. Le Christ est aussi celui qui accomplit les « noces spirituelles » en étant « l'époux » de Dieu, celui qui accomplit la communauté. Il s'agit alors de voir dans l'histoire des religions « une introduction à un mystère ultérieur, celui-là définitif, qui était le mariage de l'humanité avec la divinité. » (AMG, 177). Le mariage n'est-il pas le type même de l'union en laquelle se maintient l'individualité des étants au sein de l'amour ? En outre, si la métaphysique ne peut éclairer son objet véritable qu'au regard du christianisme, ne faut-il pas reconnaître qu'elle ne peut se comprendre que grâce à une christologie ? Enfin, si Dieu s'objective par l'intermédiaire du Christ, en quoi cette objectivation est-elle supérieure à l'idolâtrie primitive des religions ?

La christologie ravaissonienne

Si la question de la vie future est délivrée de toute dimension sotériologique, et que celle-ci nous promet inconditionnellement l'immensité, il faut alors considérer que Dieu se définit avant tout par son absolue bonté. En outre, si le Christ est la figure médiatrice unissant les contraires, alors celui-ci dévoile les modalités d'une continuation supérieure de notre existence présente. La promesse de la métaphysique aristotélicienne ne pouvait donc être accomplie que grâce à l'intrusion d'un moyen terme, capable d'assurer la continuité de la procession et de rendre raison de la tâche de déification qui revient à l'homme. Le christianisme résout l'aporie d'une opposition entre le Paganisme qui « a fait consister Dieu (et par suite l'âme) dans une existence naturelle » (E, III, 36), et le Judaïsme qui l'« a fait consister dans une volonté indépendante et absolue » (E, III, 36). Si le Christianisme consiste dans « l'idée de la Bonté expliquée par l'Amour » (E, III, 36), alors le Christ est le moment nécessaire par lequel l'esprit se trouve réconcilié avec lui-même. Plus encore, il est nécessaire d'en passer par une christologie, car le principe de l'amour va montrer « la philosophie et la religion même se rapprochant par degrés jusqu'au terme où elles pourront s'unir. » (E, III, 36). Cette formulation pose néanmoins une difficulté : s'agit-il de dire que la philosophie a un objet identique à celui de la religion ? On ne sait ici si l'union de la philosophie et de la religion doit déterminer l'objet exact de la métaphysique, ou si c'est la métaphysique elle-même qui doit être abandonnée pour une philosophie d'inspiration religieuse. En ce sens, il y aurait alors un dépassement, soit un accomplissement de la métaphysique dans et par le christianisme, d'autant plus que Ravaisson ne semble pas considérer qu'une autre religion supplantera, par la suite, ce dernier. Que reste-t-il en effet à dire du premier principe, une fois que le christianisme a mis à jour cette vérité première, à savoir que l'être en tant qu'être est Amour ? Le discours philosophique n'est-il pas alors soumis à répéter, de manière tautologique, une telle vérité ? Une dernière difficulté, liée aux précédentes,

[652] Voir par exemple Saint Paul, Phil. 3.21.

consiste à se demander si cette christologie permet de tenir Ravaisson pour un penseur chrétien, ou si celle-ci n'est qu'un moment dans l'élaboration du problème de la métaphysique[653].

La fin du *Rapport* établit le christianisme comme un *moment* constitutif de l'histoire de la métaphysique, au sens où celui-ci a participé à établir la vérité de l'action du premier principe. Cette vérité consiste en ce que le christianisme a refusé de subordonner l'être au néant, et par-là même refusé de faire de la possibilité la condition de la réalité :

> Dieu a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est le possible ; c'est que ce néant il en a d'abord été l'auteur, comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en quelque sorte et anéanti de la plénitude infinie de son être (*se ipsum exinanivit*) il a tiré, par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe[654].

Le Dieu des chrétiens échappe donc au néant, qui n'est ni le principe de son action, ni l'objet de celle-ci. Ravaisson précise qu'il s'agit d'un néant *relatif*, qui désigne une virtualité productrice. Le possible de l'entendement ouvre sur la vacuité de l'être : il manque le fait que le néant peut se dire en plusieurs sens, et qu'au-delà de sa stricte opposition avec l'être existe une modalité de l'action divine qui excède les catégories. Cette modalité est « grâce, don, libéralité : libéralité extrême par laquelle, librement en effet, il se donne, crée de son propre être sa créature, de son être la nourrit, le fait semblable à lui et divine comme lui-même, Ravaisson écrivant à ce titre : « Vous êtes des dieux. » (R, 318). Le refus du négatif se caractérise par l'affirmation d'une liberté première, en elle-même infinie et volontaire, et donc absolument bonne. Il n'y a donc pas d'abaissement du principe divin qui ne soit suivi d'un relèvement de la créature. En effet, comment expliquer l'origine de toute chose si l'on ne fait de l'Amour le premier principe ? Comment rendre raison de l'être, si l'on ne suppose que Dieu ait voulu son existence ? Si cette donation était essentiellement limitée, ne faudrait-il pas affirmer la constitutive impuissance de Dieu ? Toute philosophie qui refuse le don comme proto-catégorie de l'être est alors foncièrement tragique, en ce qu'elle installe la séparation comme seul régime possible d'existence de l'étant. L'ontodologie ravaissonienne libère alors l'étant d'une relation avec le premier principe qui serait caractérisée par la *dette*. La figure du Christ devient paradigmatique de l'opération divine, de même qu'elle en est l'ultime manifestation. La création est résurrection permanente, non dégradation de la puissance originelle : « Dieu même, en la personne de son Fils, s'abaisse au néant de sa créature, afin de la relever » (E, III, 37). Cependant, il faut arracher le don à sa dimension

[653] Sur cette question, traitée sous l'angle générale de la place qu'occupe la christologie dans la philosophie, voir Xavier Tilliette, *Qu'est-ce que la christologie philosophique ?* Paris, Parole et silence, 2013.
[654] R, 317.

religieuse, la « finalité théologique » ne pouvant être « au fondement de l'édifice ontologique[655] ». L'idée de l'amour est le résultat synthétique d'une pensée qui intègre la finalité aristotélicienne comme l'Eros platonicien, tout en les dépassant. Cependant, si le désir métaphysique repose sur l'indétermination de l'être, ne faut-il pas dire que l'idée chrétienne de l'amour devra, à l'avenir, être reprise en une acception nouvelle ?

En effet, la fin du *Rapport* esquisse, en une brève synthèse, ce qu'il en est des développements de ces pensées « vers lesquelles gravitent nos systèmes modernes, sans excepter ceux qui semblent ou qui veulent s'en écarter le plus. » (R, 319). L'idée de l'amour aimante les différents courants philosophiques, *malgré leurs résistances apparentes*. Ne faut-il pas reconnaître que Ravaisson réduit alors de manière excessive la pluralité des systèmes philosophiques, et refuse de voir, dans cette pluralité, la marque d'oppositions irréconciliables ? Il écrit ainsi qu'en Allemagne a abouti

> le grand mouvement de rénovation que Kant y commença : le système par l'achèvement duquel Schelling a terminé sa glorieuse carrière, et dont la liberté absolue du vouloir, par opposition au mécanisme logique de Hegel, forme à la fois et la base et le couronnement ; le système de Schopenhauer où le principe qui explique tout est pareillement la volonté ; celui de M. Lotze, qui, en maintenant avec la science expérimentale la liaison mécanique des phénomènes, conclut à […] résoudre toute véritable existence dans l'espace infini et dans l'amour[656].

Il est inutile de relever ce qui pourrait apparaître comme des erreurs de jugement de la part de Ravaisson. Il est par exemple évident que la volonté schopenhauerienne n'a rien de l'amour, étant aveugle à toute finalité, et l'amour n'étant qu'une « illusion voluptueuse[657] » propre à l'étant individuel. Seulement, l'idée de l'amour comme principe premier peut avoir une connotation qui n'est pas uniquement théologique : Ravaisson pense trouver des développements contemporains de cette idée, et semble croire qu'il y en aura aussi à l'avenir. Si les systèmes philosophiques vont continuer à « graviter » autour de cette idée, c'est bien parce que le désir d'immensité nous précède et nous fait être. En ce sens, le dépassement de la finitude comme de la finité reste le moteur premier de la pensée, quitte à affirmer qu'il existe une « ruse » de ce désir. L'histoire de la philosophie et celle de la religion manifestent, en ce sens, la permanence de la disposition

[655] Ce qu'affirme au contraire Denise Leduc-Fayette, dans « La métaphysique de Ravaisson et le Christ », dans *Les études philosophiques*, octobre-décembre 1984, en cherchant à appliquer de manière trop stricte les catégories de Bruaire à cette question.
[656] R, 319.
[657] *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, p. 1295. En outre, la philosophie de Schopenhauer repose sur l'idée d'une fondamentale dette de l'étant à l'égard de la volonté : « l'existence humaine, bien loin d'être emprunte du caractère d'un don, porte dans toutes ses parties celui d'une dette contractée. » (p. 1343).

métaphysique de l'humanité. Il faut cependant faire face à deux difficultés centrales. D'une part (a.) il faut établir le rôle qu'a joué le christianisme dans l'économie globale de l'histoire des religions, bien qu'il ne marque pas la fin de cette histoire elle-même. D'autre part (b.), il faut se demander à quelles conditions la christologie ravaissonienne est établie, si elle passe outre l'élaboration d'une doctrine sotériologique de l'existence humaine.

a. Le christianisme est, dans l'histoire de la religion, le premier moment d'un dépassement des oppositions qui l'ont mue jusqu'alors. Le mystère d'une coïncidence des contraires se trouve alors élucidé en celui-ci, et en ce sens, il faut le tenir pour le moment d'une révélation quant au mode de relation authentique qui unit Dieu et les créatures :

> Le monde ancien s'est partagé entre les deux idées extrêmes de la nécessité pure et de la liberté. Celle-là a régné dans le paganisme, non pas pourtant sans mélange ; celle-ci dans le monothéisme judaïque, quoique de plus en plus tempéré par l'élément opposé. Le christianisme vient tout à la fois distinguer ces contraires avec une précision toute nouvelle et les réconcilier. D'un côté une émanation nécessaire par laquelle l'unité de la nature divine se développe naturellement en une trinité de termes distincts ; d'un autre côté, la création, œuvre libre de Dieu, commençant à ces anges que le judaïsme même n'avait pas bien distingués des émanations divines. Entre ces deux extrêmes le christianisme place le mystère intermédiaire et médiateur de la réunion de Dieu et de la créature, mystère uniquement fondé sur le principe moyen qui réunit la nécessité naturelle et la liberté morale, médiateur divin qu'on appelle l'amour[658].

Jusqu'au christianisme, l'antinomie de la nécessité et de liberté, qui est également celle de l'acte et de la puissance, a gouverné le contenu de la philosophie comme de la religion. L'amour conserve, mais dépasse cette antinomie : telle est la leçon du christianisme. Celui-ci éclaire alors le « mystère intermédiaire et médiateur de la réunion de Dieu et de la créature », en suturant la disjonction qui avait été opérée entre l'être et l'étant. Or, ce mystère avait été obscurci par la recherche de son dépassement dans l'immanence radicale de la nature, ou dans la transcendance absolue de Dieu. Se référant plus tardivement à Nicolas de Cues, Ravaisson écrira ainsi : « dans les profondeurs divines les oppositions pouvaient trouver une conciliation qu'était incapable de comprendre l'entendement humain. » (MM, 182)[659]. La figure du Christ révèle l'antécédence de l'amour de Dieu, puisque son

[658] E, III, 37.

[659] Il semble que ce soit la seule référence au cusain, dont Ravaisson ne cite aucun texte. Cependant, il aurait pu trouver dans la christologie de celui-ci le développement de la figure médiatrice du Christ en qui « Coïncident ici en effet le minimum et le maximum, comme la plus grande humiliation avec la plus haute

message en est la manifestation. Il représente donc le moment de la *révélation mondaine* d'une puissance au-delà des contraires. Grâce à lui se produira « le véritable accomplissement de la Promesse divine et la réparation de l'humanité déchue. » (E, III, 57). Ne faut-il pas voir dans la reprise chrétienne du thème de la « promesse » métaphysique une solution aux apories du premier moteur ?

La christologie ravaissonienne a en effet pour objectif de défaire le primat de l'acte pur, tout comme la transcendance de l'essence divine propre au monothéisme judaïque. Le Christ est « le grand sacrificateur. Le détaché du Père. » (Guibert, 269). Mais le sacrifice n'est pas destruction, ou anéantissement du lien substantiel qui nous relie au premier principe : il est rétablissement de la continuité entre Dieu et le créé. Or, si le Dieu de l'Exode se caractérise par la tautologie d'être celui qu'il est, il faut bien dire que son essence consiste dans l'acte d'être, sans aucune composition[660]. A cet acte d'être s'oppose la composition de l'étant, dont l'existence réalise toujours imparfaitement l'essence. Ravaisson s'appuie sur l'ancien testament pour écrire alors que Dieu s'est d'abord choisi « pour peuple une race rebelle, infidèle, peuple à la tête dure et au cœur ingrat. » (E, III, 56). En ce sens, la relation de Dieu avec les créatures est caractérisée par l'obéissance : « il impose à son esclave la volonté souveraine de la Loi, telle est la condition qu'il vient ajouter à la Promesse. » (E, III, 56). En tenant la relation de l'être et de l'étant dans l'horizon selon cette détermination, c'est la séparation et la dette qui définissent la modalité du rapport entre les créatures et Dieu. Dieu se caractérise alors par sa transcendance et son extériorité : il refuse l'incarnation et demeure « seul immuable et éternel, seul en possession de toute existence » (E, III, 56). Or, si l'amour est le premier principe, alors il est impossible de rester en cette détermination : l'œuvre de Dieu, soit la création, doit être pensée comme désappropriation, ou comme don.

Si Dieu refuse de communiquer l'être aux étants, et demeure dans son immutabilité, alors il faut lui adjoindre le prédicat de « jaloux[661] » :

> Ainsi se fonde la religion (du point de vue de l'imagination) sur la croyance à la jalousie des Dieux (De là le sens de religio, religiones). A ce dogme, la philosophie (du point de vue de la raison) devait opposer la pensée plus élevée que la Divinité ne saurait être envieuse, mais qu'elle est au contraire toute libéralité, toute bonté, et que possédant de

élévation, la mort la plus ignominieuse de l'être vertueux avec sa vie en gloire, etc. » (*La docte ignorance*, Paris, GF, 2013, p. 188).

[660] Sur ce point, voir les analyses d'Etienne Gilson, dans *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960, chap. III.

[661] Telle est le problème initial du *Timée*, 29e.

> tout point perfection et excellence, il est de son essence de communiquer tout bien sans réserve[662].

Le fait de tenir Dieu pour un être jaloux est une « croyance » qui s'enracine dans le polythéisme. Celui-ci commet l'erreur d'anthropomorphiser le contenu de la religion en lui adjoignant des prédicats qui en réduisent la puissance. Ravaisson n'élucide cependant pas clairement les raisons du passage du polythéisme au monothéisme, bien qu'il considère que les « Dieux grecs sont des manifestations particulières, des aspects de l'Esprit » (Janicaud, 260), alors que le « Christianisme prédit l'Esprit même, c'est pour cela qu'il est monothéisme » (Janicaud, 260). Il semble alors que le passage du multiple à l'un soit dû au progrès de l'esprit lui-même, qui rectifie le contenu de la religion par sa spiritualisation. Mais ce n'est pas encore assez : si l'unification de la religion culmine dans Celui qui est, il faut encore penser le retour au multiple à partir d'une phénoménalisation de la puissance divine. Telle semble être la *dialectique spirituelle* qui traverse et structure l'histoire de la religion. Le christianisme est-il alors le *telos* de toute religion ? Cette dialectique peut-elle s'achever en une figure déterminée ?

Ravaisson semble constituer une histoire de la religion christocentrée : il écrit en effet que le christianisme « n'est pas une illumination subite après l'erreur. Il a le même contenu, en substance, que le paganisme. Le Christ agit déjà en lui, quoique non comme Christ. » (Guibert, 269), et il est déjà « préformé dans le paganisme » (Guibert, 276). L'histoire de la religion est donc caractérisée par un initial enveloppement de tous les termes qui la composent : le temps ne fait qu'élucider ce qui y était déjà contenu. Cependant, le développement historique de la religion était censé amener une rupture avec le principe d'identité. Ravaisson, en dépit de cette conception de l'histoire, assimile pourtant en une quasi-identité structurelle paganisme et judaïsme. De la même manière, le message de la religion chrétienne semble voué à demeurer le même, au sens où Ravaisson ne prête pas attention à la religion dans sa dimension institutionnelle. Il éternise, en quelque sorte, le contenu du christianisme. Comment affirmer alors que la méthode historique relativise chaque figure de l'être, tout en maintenant que la religion, en son contenu, tend nécessairement vers le christianisme ? En ce sens, la pensée n'est pas libre de déterminer le contenu de la religion : elle est soumise à une dialectique spirituelle dont le but est la résorption du multiple dans une unité.

Au sein de cette dialectique, le christianisme est une étape nécessaire, puisqu'il est le moment d'une négation de la négation. Or, cette double négation est possible grâce à une synthèse du monde grec et de la religion hébraïque. En effet, c'est l'idée aristotélicienne de « moyen terme » qui va permettre de penser le déploiement processuel de la bonté de Dieu. Plus encore, c'est la doctrine de Philon

[662] E, III, 88.

d'Alexandrie qui va opérer la jonction du monde grec et du monde chrétien par l'intermédiaire de la doctrine du Verbe de Dieu. Le Verbe se fait chair en la personne de Jésus Christ, et n'est plus seulement un principe de commandement : il devient un message d'amour. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que le quatrième évangile est « le plus philosophique » (T, 64), puisqu'il est celui qui fait du verbe incarné la vérité du message religieux. Ainsi, « le Christianisme vient à la fois l'[le Judaïsme] accomplir et le détruire ; le détruire dans la lettre, l'accomplir dans l'esprit et en réaliser la promesse, le royaume de Dieu. » (E, III, 72). La substitution de l'esprit à la lettre a une double signification : sur le plan de la religion, elle scelle le passage à l'alliance nouvelle qui dépasse le pharisaïsme judaïque, et sur le plan philosophique, elle marque l'avènement de l'esprit au sein du monde. Dans l'économie globale de l'histoire de la métaphysique, c'est le second point qui est décisif : Dieu s'est fait homme, pour que l'homme soit réuni avec Dieu. Ainsi, la déification de l'homme n'est pas autre chose que la conscience d'une présence de Dieu en nous, et qu'il ne demeure pas dans sa « surnaturelle tranquillité » (E, III, 114). En son rôle de moyen terme, le Christ « annonce le Royaume de Dieu […] comme étant en nous-mêmes, donc supra quoique intra naturam. » (E, III, 136). Dieu ne vit donc pas d'une vie séparée, mais se trouve en nous de manière immanente grâce au sacrifice du Christ.

L'existence du Christ, puis son sacrifice, et enfin sa résurrection, sont donc les trois évènements qui ont manifesté le lien indéfectible qui nous relie à Dieu. Cependant, comprendre la modalité de cette manifestation est « le point le plus élevé de la Révélation ; et où, pour toujours, la tension des puissances. » (Guibert, 277). La manifestation de Dieu en Jésus Christ reste donc l'essentiel mystère, que l'entendement est incapable de saisir et de se représenter. En son rôle séparateur, il introduit la discontinuité entre l'être et le phénomène, sans s'attacher à ce que la manifestation révèle. Or, la manifestation ne peut être comprise comme telle que si l'on reconnaît, par elle, la prévenance du premier principe, et donc la condescendance, ou l'abaissement volontaire qui caractérise son action. Il ne s'agit donc pas de remplacer la philosophie par la foi, mais bien de réfléchir la foi comme l'expression de la loi de l'être. En ce sens, les textes de l'ancien et du nouveau testament restent des productions de l'esprit qui s'insèrent dans l'histoire de son développement. Ravaisson met en évidence l'apport conceptuel du christianisme qui permet de dépasser les anciennes métaphysiques de la séparation. Ainsi, il remarque que l'incarnation de Dieu peut être élucidée par l'idée de kénose que l'on trouve chez Saint Paul. Aussi écrit-il :

> D'abord, si la libre volonté du Médiateur est la cause unique de l'incarnation ; il en a aussi, seul en soi, la matière. St Paul : *eauton ekènôsen*. Maintenant, il n'y a plus

> d'opposition absolue entre le matériel et l'immatériel : que dans un ordre supérieur d'idées, entre l'être et le non être ; c'est une opposition relative[663].

Ravaisson voit donc dans la kénose la preuve de l'unité de Dieu avec le monde, en tant que celle-ci est l'acte par lequel le principe se dépouille de sa substance pour la donner au Christ. Mais si Dieu s'est abaissé, c'est aussi pour que le Christ relève l'humanité, et la sauve de la matérialité. Ainsi, les oppositions ontologiques, mais aussi éthiques, sont dépassées car relativisées. La médiation du Christ est re-liaison de l'être et de l'étant, et interdit par là même le dualisme moral de l'esprit et de la chair.

Le christianisme est donc, dans l'économie de la dialectique spirituelle, la religion qui a fait de l'idée de médiation l'élément essentiel. Si la « *Grâce* doit […] se résoudre en *Nature*. » (Janicaud, 262), alors il faut tenir la phénoménalisation de Dieu comme une objectivation supérieure, et plus comme la dégradation de sa puissance. Ainsi, « Dieu étant retrouvé en nous, selon la parole de Jésus Christ et de Saint Paul, les rites extérieurs se réduisent à des signes excitateurs de la rentrée de l'âme en son fonds divin. » (Janicaud, 262). En ce sens, l'eucharistie est le signe même d'une telle spiritualisation du sensible, en tant que le pain est une « *grâce* ajoutée » (E, III, 84). Il faut alors dire que l'objectivité est constituée, par la religion, comme la médiation qui permet à l'esprit de se retrouver lui-même dans le monde. Est-ce la fin de toute idolâtrie religieuse, celle-là même qui dispersait Dieu dans des fragments de nature et nous conduisait à en adorer des images matérielles ? Il faudrait alors distinguer l'image de l'icône, laquelle seule peut reconduire à la présence d'un être au-delà de toute figuration et de toute représentation. La réflexion de Ravaisson, cependant, ne semble pas tenir compte d'une poursuite de la spiritualisation du contenu religieux : il ne consacre, par exemple, aucun développement prolongé au protestantisme[664]. Faut-il y voir une décision quant au rôle des médiations qu'il assigne à la religion ? En quoi le christianisme nous sauve-t-il de l'idolâtrie, s'il maintient la nécessité de se rapporter à des signes sensibles de la présence divine ? N'est-ce pas reconnaître que le problème de la métaphysique ne peut trouver de solution que dans le symbolisme, l'esprit s'interdisant alors la coïncidence avec le premier principe ?

b. Si le christianisme est un moment essentiel du dévoilement du lien qui unit l'esprit avec la nature, alors on ne peut tenir l'existence mondaine comme livrée à un destin tragique. En effet, les analyses de Ravaisson tentent de démontrer en quoi le christianisme n'est pas une religion faisant du péché originel le principe d'une éternelle dette de l'étant à l'égard de Dieu. Comment, cependant, articuler l'absolue générosité du premier principe avec la possibilité du mal, fût-il réduit à la finité

[663] Guibert, 277.
[664] Il n'en existe que de rares mentions. Voir par exemple Janicaud, 253 : « Religion catholique trop extérieure. Protestante trop intérieure : exclut l'imagination, favorise la personnalité. ».

métaphysique de l'homme ? Et que s'agit-il de conserver du christianisme, si la résolution du problème de la métaphysique suppose de supprimer toute approche sotériologique de l'existence humaine ? Selon Ravaisson, Dieu a condamné Adam « à la loi de mort pour avoir cédé à la tentation de devenir pareil à un Dieu. » (E, III, 87). N'était-ce pas, cependant, la déification de l'homme que le Christ promettait ? Ravaisson distingue deux modalités de la déification, qu'il précise en écrivant qu'il n'est « pas défendu » à l'homme, « mais prescrit de devenir semblable à Dieu » : « ce qui est défendu c'est de le devenir par la science du mal et de la nature, ce qui est idolâtrie » (E, III, 87). Dieu laisse donc l'homme libre de se déterminer pour le bien ou le mal : il n'y aucune fatalité, au sens où son être n'était pas prédéterminé par le péché. La nécessité qui pousse l'homme à pécher consiste donc dans la plasticité de son essence : peut-on dire pour autant qu'il était *certain* qu'Adam pécherait[665] ? Ravaisson ne tient pas ce péché pour une nécessité morale : c'est une possibilité inscrite dans l'essence d'Adam. La puissance de Dieu n'est donc pas telle qu'elle puisse empêcher l'homme de pécher, mais elle ne tient pas non plus à la providence justifiant le péché individuel : en donnant l'être à l'étant par un mouvement de générosité, Dieu a donné à l'homme le pouvoir d'user, comme de mésuser de sa liberté.

La voie erronée de la déification consiste dans la croyance selon laquelle l'homme pourrait se passer d'un principe surnaturel. Le péché originel consiste donc dans l'opération par laquelle l'étant se sépare de Dieu, tout en pensant pouvoir se l'approprier. Ainsi, « l'humanité cherche dans la nature à laquelle elle s'est attachée la vie, la vie immortelle que l'Esprit seul peut donner. » (E, III, 93). Il s'agit là d'un attachement contingent, bien qu'inévitable en raison de la finité qui caractérise la condition humaine. Cependant, cette croyance produit un désir de s'assimiler à ce qui est désigné comme le substantiel. En mangeant le fruit interdit, et donc « avec la science du bien et du mal, avec la connaissance de l'élément inférieur et terrestre, l'homme acquiert la conscience de ce qu'il y a en lui-même de terrestre, de l'élément inférieur de sa nature. » (E, III, 92). Le péché originel fait émerger un savoir sur soi qui renvoie à une partie du moi caractérisée par un moindre être. L'âme adhère alors au corps, à la matière, en s'identifiant à ce qui la sépare du principe supérieur. Ravaisson semble suivre une interprétation augustinienne du péché originel en en attribuant la cause à « la pensée d'orgueil » (E, III, 117). Il précise ce point en écrivant que c'est « l'orgueil qui est le premier crime et non l'abandon aux tentations de la sensualité ; c'est la séparation, le schisme dans l'empire de l'esprit. » (E, III, 117). Le premier des péchés est donc spirituel : la matière n'en est pas la cause, puisque c'est l'attachement à celle-ci, une fois sa co-présence révélée à l'âme, qui enferme l'homme en sa finité. L'orgueil de l'homme l'amène donc à faire le mal en raison de l'idolâtrie qu'il engendre.

[665] Ce qui serait suivre en tout point la théodicée de Leibniz, lorsque celui-ci écrit : « c'est à présent que nous pouvons chercher sûrement l'origine du mal dans la liberté des créatures » (*Essais de théodicée*, *op. cit.*, p. 281).

En ce sens, l'idolâtrie n'est pas non plus la relation originaire de l'homme à lui-même : il faut plutôt la comprendre comme le résultat d'un oubli, ou d'une distraction de l'âme.

L'interprétation que Ravaisson fait du péché originel est, sur ce point, cohérente avec l'histoire de la religion comme de la philosophie. Ainsi, « l'idolâtrie, tel est le crime source, origine de tous les crimes par lesquels l'humanité est déchue. L'idolâtrie, ou dans le langage de la philosophie moderne, le Matérialisme. » (E, III, 92). Le matérialisme est une tendance inscrite dans le mouvement même de la pensée, au même titre que l'idéalisme. Or, la condamnation du premier par Ravaisson résulte d'un geste philosophique clair : il s'agit de refuser toute réduction de l'esprit à la nature. L'homme commet le mal lorsqu'il s'attache au moindre être qui, de fait, le constitue. L'histoire de la religion montrait comment celle-ci avait tendance à s'affranchir de l'objectivité pour spiritualiser son contenu. Or, Ravaisson montre que cette spiritualisation est avant tout le fait d'une relation de l'âme à elle-même. L'émergence du mal est donc le résultat d'une différenciation interne de l'esprit : sa cause ne peut se trouver en un principe qui lui soit extérieur. En cela, il faut refuser toute hypostase du mal en un principe concurrent : ce qu'il faut rejeter « c'est que Satan soit un esprit, tombé avant l'homme » (Guibert, 287). Toute croyance qui ferait du mal un principe séparé procède d'une tendance à objectiver ce qui est de l'ordre de la représentation : il faut « laisser cela aux nocturnes avocats du Diable, qui cherchent aventures à la D. Quichotte dans la Philosophie « (Guibert, 283). Qu'advient-il alors ? La négation de la prévenance du premier moteur. L'homme a donc rejeté à l'extérieur de lui-même une possibilité de son essence, au lieu de comprendre cette possibilité comme modalité de ses actions. Or, une fois comprise cette auto-aliénation de l'esprit, le « diable n'est plus un mauvais principe manichéen, coéternel à Dieu. Il est le milieu entre la créature et le principe. » (Guibert, 284). Satan n'est qu'une des figures historiques que prend le mal dans l'histoire de la religion et de la philosophie. Il désigne le milieu entre l'être et l'étant, soit une disposition par laquelle l'étant tente d'atteindre à la déification, mais de manière erronée. Ainsi, « l'idée de Satan, [est] à la fois esprit de contradiction, et partie essentielle de l'économie divine. » (Guibert, 287). Ne faut-il pas voir dans « l'esprit de contradiction » la marque de l'entendement, dont la fonction est de diviser, ou de séparer, de la même manière que le diable est celui qui divise l'homme d'avec lui-même ? Et le Christ n'est-il pas celui qui fait coïncider les contraires, le minimum avec le maximum, en défiant alors la vacuité des oppositions qui meuvent la pensée ?

Le christianisme est un moment essentiel de l'histoire de la religion comme de l'histoire de la philosophie, puisqu'il nous fait appréhender la séparation d'avec le premier principe comme évènement *spirituel*. En effet, dans la lutte qui oppose Dieu et Satan, il s'agit d'un « combat : non plus du dehors comme dans le paganisme, mais intérieur à la vie, à la mort. » (Guibert, 288). Ce combat intérieur est celui de l'esprit avec lui-même, et il faut déréaliser la figure de Satan, qui « n'est

donc pas, par rapport à Dieu. Satan n'est Satan que par rapport à l'homme. La réconciliation détruit la colère divine et Satan ; il subsiste alors, seulement subjectivement, en nous. Son objectivité est finie. » (Guibert, 289). Si le développement de l'esprit exclut toute considération sotériologique, il n'en reste pas moins qu'une tâche éthique est donnée à l'homme, au-delà de toute perspective religieuse. Cette tâche, qui est celle de la déification, n'est pas tant une union avec Dieu qu'une union avec un soi qui, en son essence, coïncide avec la totalité du réel. Aussi faut-il tenir le christianisme pour la religion qui a mené à terme une exigence enveloppée dans tous les courants religieux :

> Dans l'union finale du Christ avec une Eglise qui ne se renfermera et qui n'adorera dans aucun lieu exclusivement, non plus à Jérusalem qu'à Samarie, mais uniquement dans l'esprit et dans la vérité, comment ne pas reconnaître en effet l'idéal auquel tendirent toujours de plus ou moins loin, par des voies plus ou moins diverses, toutes les nations, l'association intime de l'humanité à la divinité opérée, avec le concours de la volonté humaine régénérée, par une grâce céleste, et enfin dans cette grâce même, symbolisée partout par le mystique oiseau de pureté et de tendresse, la vertu toute puissante de l'Amour[666] ?

Le christianisme est donc la plus spirituelle des religions : l'objectivation de son contenu coïncide avec la révélation du premier principe, l'Amour, ainsi qu'avec la conversion de l'étant à sa destinée propre. En ce sens, le christianisme a arraché le divin à la matière, tout en sauvant la nature de son impureté. Il est donc le moment d'une conciliation recherchée par tous les systèmes philosophiques et religieux. C'est ainsi que le Christ « veut déterrestriser, célestier, sublimer, rétablir le règne de l'Amour. » (E, III, 140) et assurer l'indéfectible lien qui unit la nature et Dieu. La religion se détache alors de tout support matériel comme de tout lieu singulier : elle réunit les étants au sein d'une communauté spirituelle dans laquelle la prévenance d'un lien d'amour les sauve de la dispersion.

S'il s'agit d'unir la terre et le ciel par le règne de l'Amour, alors le perfectionnement spirituel des étants ne peut supprimer l'un de ces deux termes. Ravaisson est particulièrement méfiant à l'égard du christianisme moderne qu'est le socialisme. Le but de celui-ci est en effet de « réaliser ici-bas l'ordre parfait et la félicité que le moyen âge réservait à une existence toute surnaturelle : au lieu du ciel, la terre. » (R, 93). Ne faut-il pas cependant reconnaître que l'Amour, pour être réalisé, doit en passer par une politique ? Et le socialisme ne reprend-il pas, de manière sécularisée, une telle exigence par le moyen de la justice sociale ? Ravaisson refuse la voie saint simonienne, proudhonienne, ou encore les thèses de Fourier en raison de leur identique postulat matérialiste.

[666] T, 182.

N'est-ce pas cependant différer sans fin la réalisation de l'amour et de l'harmonie sur terre ? A l'inverse, l'erreur des matérialistes est de croire que la cité de Dieu pourrait être réalisée en se passant de Dieu lui-même. En ce sens, il faut bien reconnaître que le progrès spirituel des étants ne peut se passer de l'élément religieux qui a libéré l'esprit de son aliénante idolâtrie. Faire de la politique ou de la science la condition d'une vie « immense », c'est substituer à l'amour de l'esprit l'amour d'une chose ou d'une image, ce qui est consentir au matérialisme. Cela reviendrait à reprendre le chemin erroné de la déification, soit celui qui fait de l'amour propre l'unique modalité du rapport à soi.

De quoi Dieu est-il le nom ?

L'usage du mot de « Dieu » dans la philosophie ravaissonienne reste lié à une fondamentale équivocité : Ravaisson semble l'utiliser indifféremment pour qualifier l'acte pur aristotélicien, l'Amour comme premier principe, ou encore pour désigner la totalité des étants. Cette équivocité laisse irrésolue la question de savoir si « Dieu » est le sens ultime et éminent de l'être, ou s'il s'agit d'une détermination passagère de celui-ci, encore insuffisante. Dans le premier cas, il faudrait alors dire que l'ontologie se comprend ultimement comme théologie, c'est-à-dire que Dieu, correctement compris, épuise le sens de l'être en ce qu'il l'achève. Dans le second cas, il faudrait comprendre cette indétermination comme la marque d'une surabondance de l'être, le terme de « Dieu » essentialisant ce dernier, qui est toujours par-delà les catégories. En effet, l'histoire de la religion montrait que la spiritualisation de son contenu nous ramenait à l'esprit comme sujet absolu, lequel se cherche lui-même au travers de toutes les déterminations qu'il construit. Dieu n'est-il alors que le nom donné à l'esprit se connaissant pleinement, soit à la supraconscience[667] embrassant la totalité des relations entre étants ? Comment cette expérience d'une union du soi avec le tout peut-elle être donnée à l'étant fini, si Dieu seul la produit et la contient ?

Le *De l'habitude*, sur ce point, marque une double rupture avec l'*Essai*. D'une part, toute référence à la « métaphysique » est abandonnée, et en particulier à la *Métaphysique* d'Aristote. D'autre part, si dans l'*Essai* « Dieu ne se mêle pas […] au monde, dans les régions de l'âme, non plus que dans celle de l'espace et des corps ; Dieu demeure tout en lui-même, et la pensée de la pensée ne sort pas de la pensée. » (E, 402), dans le *De l'habitude*, Ravaisson écrit que « Dieu [est] 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. » (H, 152-153). Au cœur de l'étant ne se trouve donc aucun néant, mais bien l'être en sa plénitude. La présence réelle de Dieu en chaque étant, et à chaque niveau de notre pensée

[667] A la manière dont Bergson l'évoque dans *L'évolution créatrice*, *op. cit*., p. 261. Bergson partage le constat de Ravaisson selon lequel la création reste un mystère du point de vue de l'entendement.

(perception, entendement, jugement, etc.), est dévoilée non pas à la suite d'une dialectique ascendante, mais au terme d'un mouvement de descente en nous. Dieu est alors découvert en sa prévenance, en tant qu'il soutient le créé dans sa tendance à persister dans sa manière d'être.

La présence de Dieu est donc d'abord occultée par la finité de l'étant, qui ne peut coïncider avec sa propre intimité. Mais cette intimité ne désigne pas le propre de l'individu, en tant qu'il serait séparé du reste du créé, et de Dieu lui-même. Dans l'habitude se révèle, de manière obscure, la cause totale et englobante de notre existence[668]. N'est-elle pas l'expérience même d'une *désappropriation* de soi, au sens où les mouvements comme les pensées se découvrent prévenus par Dieu ? D'où provient alors l'illusion de la personnalité autonome ? De ce que la volonté est prise pour le commencement de notre être. D'où vient, symétriquement, que nous tenions la finité pour la condition de notre existence ? De ce que l'entendement découpe dans le réel des buts à atteindre et ne nous fasse connaître que la forme des choses. Ravaisson se demande ainsi « où trouver le commencement ? » (H, 141), si ni l'entendement, ni la volonté ne peuvent le saisir. Dieu n'est pas l'objet d'une révélation extatique, ce qui supposerait que l'étant fini sorte de lui-même. Or, c'est bien l'immanence radicale de Dieu qu'il s'agit de reconnaître : il n'est ni l'objet d'une conception intellectuelle, ni un être séparé, réduit à la forme pure. C'est donc au cœur de l'unité de l'étant, dans l'habitude, qu'on peut le trouver, ou du moins le pressentir. L'habitude est réunion des contraires au sein d'une activité sans fin : en ce sens, la présence de Dieu est pressentie au-delà de toute pensée d'entendement qui opposerait nature et volonté, passivité et activité, corps et âme. Ainsi, Dieu est découvert dans l'interstice qui unit les contraires, c'est-à-dire dans l'obscurité. Mais si Dieu est présent de manière immanente à tous les niveaux de l'être, ne faut-il pas dire alors que la pensée, comme la nature, sont les attributs qui nous le font connaître ? Ravaisson n'est-il pas plus spinoziste qu'il ne veut bien le reconnaître ? Et n'y a-t-il pas même une forme de panthéisme dans le *De l'habitude*, qui s'opposerait à la transcendance aristotélicienne du premier moteur ?

D'une part, si l'idée d'un *Deus sive natura* semble convenir à l'expérience de l'habitude, il faut néanmoins refuser que l'étendue soit un attribut exprimant Dieu, puisqu'elle n'est que la forme vide qu'utilise l'entendement pour penser la nature. D'autre part, il ne s'agit pas de connaître les causes qui nous poussent à désirer, pour ensuite remonter jusqu'à la *causa sui* qu'est Dieu. Adhérer à la doctrine spinoziste de « l'unité absolue de la substance » serait renouer avec « une autre variété de matérialisme » (T, 156), ainsi qu'avec une forme d'« intellectualisme ». En ce sens, l'habitude serait l'unique attribut permettant, non de concevoir, mais de pressentir l'existence de Dieu. Il est « L'être absolu [qui] n'est pas seulement le fond de la pensée, il est aussi celui de l'existence ; il est

[668] C'est à l'acte libre que Bergson réservait cette expérience : voir *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 249.

l'existence antérieure à toute limitation » (R, 85) : en cette expérience, nous nous découvrons précédés et reliés à l'immensité. En effet, la régression aitiologique bute contre la puissance sans fin qu'est « la liberté irréfléchie de l'Amour » (H, 152), et le cœur est le seul opérateur de la conversion de l'étant à la totalité de l'être. Il ne s'agit pas de sacrifier une partie de notre être (entendement, imagination, sensation), mais bien de saisir le rapport de composition qui entrelace ces différentes facultés en un dynamisme harmonieux.

Nous nous découvrons alors agis par une force immanente détruisant toute prétention égologique de l'étant à fonder par lui-même son existence. Ni l'entendement, ni la volonté ne peuvent révéler l'antécédence du vouloir divin en nous, puisque leur action se trouve défaite par une puissance originaire, qui dévoile leur essentielle subordination à celle-ci. N'est-ce pas retrouver alors l'exigence augustinienne d'une conversion de la *mens* vers son principe[669] ? La référence aux *Confessions*, III, 6, 11, à propos du mot sur le Dieu « caché » en nous, indique que chaque acte particulier de l'étant enveloppe une relation positive à l'infini, et ce, dans le désir même[670]. La voie de la conversion n'exclut pas de trouver, dans la nature, la relation à Dieu qui fonde notre existence. Il n'y a ainsi aucune négation du sensible dans la tâche qui échoit à l'homme, aucune dévalorisation des désirs mondains, si tant est qu'ils soient compris comme prévenus par la volonté de Dieu[671]. L'*apeiron* qui était condamné par les philosophes grecs, et qui se manifestait par exemple dans le caractère illimité et destructeur du désir, devient alors la condition positive d'un retour en Dieu[672]. Il faut donc reconnaître que la métaphysique de l'amour, qui soutient la construction du *De l'habitude*, permet de nous sauver de la séparation tragique qui éloigne l'étant de l'être.

[669] Etienne Gilson distinguait en ce sens la métaphysique de l'Exode d'une métaphysique de la conversion, dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944, chapitre III. La seconde, qui s'origine dans la tradition augustinienne, semble être la direction que prend la philosophie ravaissonienne, au sens où il s'agit pour la pensée de remonter à son principe par la voie de l'amour. Ravaisson ne fait aucune mention de la mystique rhénane sur cette question, bien qu'il aurait aussi pu y trouver des éléments justifiant la voie de la conversion. Voir sur ce point Alain de Libera, *La mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1994, chap. II.

[670] Saint Augustin écrit ainsi : « c'était toi que je cherchais, non pas toutefois selon l'intelligence spirituelle, qui, de par ta volonté, me distingue de la bête en primauté, mais selon le sens charnel » (*Les confessions*, trad. Louis de Mondadon, Paris, Seuil, 1984, p. 77).

[671] C'est ce qui semble conduire Ravaisson, en de brefs passages, à condamner le jansénisme, caractérisé comme « étroit, dur à presque tous, doctrine de damnation, non de Miséricorde. C'est Athéisme que de croire à la vengeance éternelle. » (Dopp, 388). Il écrira aussi, à propos de Pascal qu'il reste « un janséniste, iconoclaste, contempteur de la grâce, des femmes et des enfants. Ne parle jamais de la vierge, aspire à l'humilité plus encore qu'à l'amour. Dépassé par Saint François. » (Janicaud, 266). Saint François de Sales occupe aussi, dans l'œuvre de Fénelon, une place privilégiée.

[672] Ce que note également Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit*., p. 269 : « l'insatiabilité même du désir humain a un sens positif, et voici quelle en est l'explication : un bien infini nous attire. »

En outre, la référence de Ravaisson à Fénelon, dans le *De l'habitude*, est une allusion au paragraphe 92 de la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*[673]. Or, il s'agit d'une prière ayant pour but d'affirmer par une voie non intellectuelle la présence de Dieu en, et auprès de tous les hommes. Si nous ne la reconnaissons pas, c'est parce que nous sommes emportés par le réalisme substantialiste: nous identifions l'être au senti, ou au conçu, et nous nous détournons ainsi de Dieu quand nous l'enfermons en une chose. Dans cette opération se trouve la racine de l'objectivation de la nature divine : il s'agit de la tendance excentrique de l'esprit à disperser ce qui est par nature uni et simple. Comment comprendre que la pensée se soit écartée de sa relation originaire à Dieu ? Et ne faut-il pas reconnaître en l'étant une dualité originaire ? De fait, l'union primitive de l'étant et de Dieu est obscurcie par l'illusion du solipsisme et de la relation finie que l'étant tisse avec lui-même dans l'amour de soi. Celui-ci enferme l'étant dans la particularité de ses désirs et de ses conceptions, lui faisant manquer le lien par lequel il est enveloppé dans une plus vaste substance. L'amour de soi est un amour marqué par la finité de son exercice, alors que l'amour de Dieu révèle à l'étant son véritable destin spirituel. Fénelon distingue ainsi les « actes discursifs et réfléchis » de la méditation des « actes directs et intimes » de la contemplation[674], qui découlent de ces deux modes de l'amour. Comment, cependant, reconnaître dans les médiations indéfinies de l'amour de soi l'amour de Dieu qui enveloppe et précède chaque acte particulier de la pensée? Si « l'indéfini nous épouvante, [et que] l'infini nous rassure » (PP, 52), comment passer du premier au second ? Quel exercice de la pensée mobiliser pour restaurer l'unité primitive ?

L'habitude, comme expérience d'un dépassement du vouloir, consiste dans la dilatation de l'étant individuel en une tension d'être sans commencement ni fin sur le plan de la temporalité et de la spatialité. Elle s'apparente ainsi à l'état d'indifférence que recherchait Fénelon, soit à la *passiveté* qui surpasse l'opposition de la passivité et de l'activité. Elle est reconnaissance d'une dépendance originelle de la volonté comme de la liberté, et donc relativisation de l'autonomie du libre arbitre. Comment peut-elle cependant reconduire à Dieu, si l'habitude n'est pas elle-même voulue ? Ne faut-il pas reconnaître une « volonté de vouloir » qui surplombe l'exercice de l'habitude, et qui soit capable de la désigner comme expérience de l'infini en nous ? Ne faudrait-il pas être simultanément en, et en dehors de l'habitude ? D'un autre côté, la destruction de l'égologie ne suppose-t-elle pas alors de se laisser aller à une passivité absolue ? Ne faut-il pas cesser de vouloir, ou laisser Dieu vouloir à notre place ? Telle semble être *l'aporie* à laquelle l'habitude nous conduit, au sens où pour

[673] Fénelon écrit ainsi : « parce que vous êtes trop au-dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Dieu caché ; car ce fonds intime d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont. ». Voir *Traité de l'existence de Dieu*, Paris, Editions universitaires, 1990, p. 90.

[674] Sur l'élucidation et la portée de cette distinction, voir Henri Gouhier, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, II, 1, et Pierre Magnard, « La querelle des augustinismes », in *Fénelon, philosophie et spiritualité*, Droz, 1996, p. 143.

dévoiler sa portée, elle devrait être à la fois vécue *et* réfléchie. Cependant, dans l'expérience de l'habitude se dévoile une activité obscure rappelant la *noche obscura* de Saint Jean de la Croix[675], et qui ne résulte pas d'une conception claire et distincte. Ainsi, « on aurait tort d'attacher une idée de pure passivité » (PP, 42) au sentiment qui reconnaît la présence, en nous, d'une activité originaire. L'habitude, en ce sens, est *coopération* avec la volonté infinie de Dieu, en faisant se rejoindre nature et volonté.

Peut-on maintenir alors qu'il s'agit d'une véritable désappropriation ? Celle-ci ne suppose-t-elle pas de quitter toute référence à la « nature », de se défaire de tout but fini[676] ? S'il existe une analogie entre l'indifférence que recherche Fénelon et la voie de l'habitude, il faut bien reconnaître que ce n'est pas Dieu qui est l'objet de cette dernière. Elle en révèle la présence dans les désirs particuliers de l'étant, mais en tant que concept transcendantal exprimant la plasticité de l'étant individuel, elle est capacité de se lier à n'importe quel objet, mondain ou spirituel. L'habitude n'est pas *désintéressée*, et ne peut sacrifier intégralement le sujet en abolissant tout amour de soi. Sur ce point, Ravaisson ne va pas jusqu' à faire du « pur amour » le but de la conversion[677], et ne réclame pas l'abandon de la personnalité. En effet, l'habitude, même sous sa dimension morale, procède d'un attachement au but qui est visé en elle, et il faut bien reconnaître qu'elle reste enfermée dans « la région de la contrariété et du mouvement. » (H, 158). L'héroïsme lui-même reste une imitation de la volonté de Dieu, en tant qu'il est attaché à l'extension de l'existence collective mondaine. Ne faut-il pas même reconnaître que la fin du *De l'habitude* reconduit la différence de l'être et de l'étant, soit une infranchissable distance avec l'« identité divine de la pensée et de l'être » (H, 158) ? N'est-ce pas retrouver le problème d'une parousie qui nous était refusée, et qui n'appartenait qu'au premier moteur aristotélicien ? La difficulté, toutefois, vient de ce que ce n'est pas directement Dieu qui est explicitement désigné comme « activité pure », ou « aperception simple, unité » (H, 158). Ne faut-il pas plutôt voir dans cette formulation un mode de l'esprit analogue à la pensée divine, et non la pensée de Dieu, au sens du génitif objectif ?

Dans l'article sur Hamilton, la question d'une pensée divine qui nous serait refusée reste une hypothèse :

[675] Ainsi, l'habitude porte avec elle « la lumière dans les profondeurs et dans la sombre nuit de la nature » (H, 139)

[676] Sur ce point, voir Jean Michel Le Lannou, « Fénelon : appropriation et détachement », in *Fénelon, philosophie et spiritualité*, Paris, Droz, 1996.

[677] Il manque ainsi, chez Ravaisson, une distinction des différents modes de l'amour, à la manière dont Fénelon les étageait dans l'*Explication des maximes des saints*. Il n'explicite pas les conditions d'un passage à la « charité pure » fénelonienne, qui était le lieu d'une désappropriation accomplie, au sens où il lui semble suffisant de mettre en évidence le caractère originairement spirituel de l'étant. En ce sens, le « conatus » ravaissonien ne cherche pas Dieu comme son ultime objet, et l'étant se trouve incapable de passer, au sens de Fénelon, du quatrième au cinquième mode de l'amour de Dieu.

> Peut-être que l'intelligence entière, adéquate, n'est en possible qu'en Dieu. Peut-être qu'en ce sens la réflexion qui la cherche « est à l'âme ce que l'asymptote est à la courbe, qu'elle n'atteint que "dans l'infini" ». Mais dans cet infini elle approche du moins sans cesse de l'âme, ainsi que l'asymptote approche elle-même de la courbe ; elle y prévoit, y prédit comme le terme et l'accomplissement de toute pensée. Et tandis que la science calcule et poursuit la formule, qui n'en reconnaît en soi, qui n'en trouve dans son cœur l'infaillible quoiqu'obscure conscience[678] ?

Le progrès de l'intelligence (irréductible ici à l'entendement) est donc caractérisé par une tendance asymptotique. Le recours à des termes mathématiques et géométriques, doublé d'une analogie, permet de penser le rapport suivant : réflexion/âme = asymptote/courbe. La réflexion se présenterait alors comme le mode de l'intelligence le plus élevé, non en raison de l'éminence de son objet, mais du fait qu'il intègre positivement l'infini. En ce sens, la réflexion fait sienne l'infinitésimal en un progrès qui ne peut avoir de terme. Faut-il renoncer à l'infini pour consentir à l'infinitésimal, soit au seul pressentiment du premier ? L'habitude n'est-elle pas, de la même manière, la « *différentielle* infinitésimale », ou la « *fluxion* dynamique de la Volonté à la nature » (H, 139) qui nous interdit l'identité de l'être et de la pensée[679] ? Faut-il dire que l'écart différentiel de l'étant et de l'être est éloignement indéfini, ou rapprochement sans fin ?

Le progrès de la pensée est élucidation de ce qui est initialement enveloppé, sans que nous puissions saisir immédiatement la cause première. Cette méthode vise à reconnaître une originaire coappartenance de toutes les idées, comme de leur entrelacement. Le progrès de la pensée doit donc être compris comme approximation de l'idéale entr'expression de tous les objets de connaissance. Ainsi, « le point de vue philosophique sera de considérer la droite comme une sorte de courbe. » (Janicaud, 237). S'appuyant sur Aristote[680], Ravaisson reconnaît que la « vraie définition d'une courbe n'est pas celle qui en énonce telle ou telle propriété ; c'en est une simple description qui suffit pour la faire reconnaître mais qui ne donne pas le moyen de la reproduire. La vraie définition de la courbe est celle qui indique le mouvement par lequel on peut l'engendrer. »

---

[678] PC, 421.

[679] Il s'agit là d'une solution que Ravaisson élabore à partir d'un problème légué par Biran. Celui-ci constatait en effet, à propos de la conversion d'un mouvement senti en mouvement volontaire, que « la sensation simple du mouvement tient ici d'une manière si immédiate à l'aperception ou sentiment ou sentiment relatif de puissance, d'effort, que tout expression *différentielle* nous manque absolument pour représenter dans la *limite* cette *fluxion* infinitésimale d'un mode à un autre, qui en diffère, mais seulement par un instant inappréciable de la durée. » (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres* de Maine de Biran, Tome III, Paris, Vrin, 1988, p. 119.

[680] Il s'agit probablement d'une référence aux *Seconds analytiques*, II, 8, trad. J.Tricot, Paris, Vrin, 2000.

(Janicaud, 266). Ainsi, « la vraie science […] livre la cause de son objet » (Janicaud, 266), au sens de la cause finale : connaître la courbe, ce n'est pas la réduire à un prédicat géométrique ou mathématique. Il s'agit de comprendre le « ce en vue de quoi » la courbe existe, et la manière dont nous pouvons la tracer[681]. Ainsi, la droite doit être comprise comme un mode de la courbe, de même que l'asymptote, qui est une ligne approchant indéfiniment la courbe. La notion complète ne peut donc être tenue pour le telos de la connaissance, puisque, d'une part, toutes les idées s'expriment les unes les autres, et que, d'autre part, cette notion est toujours *approchée*.

La philosophie doit ainsi reconnaître l'inclusion de tous les prédicats en une pensée totale, et surtout elle doit reconnaître leur commune convergence vers celle-ci. La droite n'est en ce sens qu'un point de vue pris sur la courbe, qui en annexe certaines propriétés pour satisfaire les exigences de l'entendement. La question du symbolisme mathématique et géométrique ne fait pas l'objet de développements spécifiques de la part de Ravaisson[682]. Cependant, si les figures géométriques s'enveloppent les unes les autres pour converger vers un point unique, laquelle de ces figures peut-elle être tenue pour le prototype de toutes les autres ? Ravaisson écrit, dans un énigmatique texte : « Au commencement était le Verbe, c'est-à-dire le dialogue de l'Esprit divin avec lui-même, ou réflexion dans un miroir interne, ainsi circulation réflexive, επιστροφη. » (Janicaud, 237). La pensée, en son plus haut exercice, peut être approchée, ou symbolisée par le cercle. Celui-ci exprime simultanément le fait que la pensée ne s'échappe jamais à elle-même, et qu'elle produit toutes ses déterminations par un dédoublement sans fin. Ravaisson aurait pu trouver chez Nicolas de Cues les conditions d'une réflexion sur le symbolisme mathématique, en tant que ce dernier remarque que « toute théologie est circulaire et fondée sur le cercle[683] », cette figure étant la seule à même de faire comprendre comment l'essence de Dieu peut à la fois être infinie et une. Ne faut-il pas alors dire que l'on peut saisir Dieu en tant qu'il s'exprime dans le cercle infini, plus qu'il n'est connu de manière adéquate par la définition du cercle ? Ainsi, le caractère asymptotique de la pensée, de par sa nature infinitésimale, exprimerait l'antériorité et la prévenance d'une pensée totale, sans l'atteindre effectivement. Ravaisson écrit ainsi « Je puis tout embrasser parce que j'ai le retour, la réflexion pour former le cercle ? Elle me ramène à Dieu ? qui est le roc, burg ? Toute la nature est projection de ce cercle, imitation déformante ? » (Dopp, 388). Il faudrait alors comprendre l'existence de tous les étants comme tendant à la circularité, et l'ensemble de ceux-ci comme une infinité de cercles imparfaits, bien que concentriques.

[681] De la même manière qu'en art : Ravaisson écrit par exemple que le savant procède par « des essais ou expériences en partant du problème supposé résolu ; ce sont des inductions dont le modèle est dans les tâtonnements de l'artiste. » (Janicaud, 266).
[682] Mais plutôt d'un symbolisme thériomorphe : voir *infra*, Annexe.
[683] Nicolas de Cues, *La docte ignorance*, trad. P. Caye, D. Larre, P. Magnard, F. Vengeron, Paris, GF, 2013.

Dieu est-il alors le nom d'une circularité achevée, soit de la réflexivité idéale qui nous est interdite ? Penser l'esprit en son exercice le plus accompli, et utiliser le nom de « Dieu » n'est-il pas une identique opération ? Et n'est-ce pas mettre en évidence le présupposé initial de toute métaphysique, qui consisterait à faire de la réflexion l'achèvement de la pensée[684] ? Ravaisson, cependant, libère la pensée d'une clôture sur soi *par* l'exercice de la réflexion, en refusant que celle-ci puisse refermer le cercle initial[685]. En effet, si l'activité obscure suffit pour révéler la présence de Dieu en nous, l'intuition claire de son essence comme de son existence est-elle encore nécessaire ? Si « nous devons tout voir, quoique confusément, dans une lumière divine primitive » (Janicaud, 237), ne faut-il pas reconnaître que ce mode d'appréhension du divin suffit pour saisir la totalité du réel dont nous sommes une partie ? L'analogie opérait de la même manière : il s'agissait de retrouver, dans l'extériorité, une multiplicité unifiée dont le modèle était en nous. C'est en ce sens qu'il faut préférer, à l'intuition, la réflexion, en ce que la première « faisant de la catégorie d'unité un autre usage en l'appliquant aux parties d'un tout, les en abstrait et les en détache pour les considérer séparément » (Janicaud, 267). Penser la multiplicité comme reflétant l'unité permet alors de se sauver de l'idéalisme et de sa méthode de décomposition, l'intuition.

S'il semble y avoir une hésitation, chez Ravaisson, entre une philosophie de l'esprit et une théologie, c'est en raison d'un changement de point de vue entre l'article sur Hamilton et le *Rapport*. Ce changement consiste dans le passage d'une psychogenèse du monde dans *le De l'habitude* à une cosmogénèse de l'intelligence après 1840. La constitution du monde dans la thèse de Ravaisson est déterminée par les conditions dans lesquelles se constituent la sensation, la perception, puis

[684] La critique la plus directe de cette idée est formulée par Richard Rorty, dans *La philosophie et le miroir de la nature* (trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1990), lorsque celui-ci écrit que « l'image qui hante la philosophie traditionnelle est celle qui assimile l'esprit à un grand miroir » (p. 22), suivant « la domination des métaphores oculaires » (p. 23). Si l'on suit Rorty, il faut alors reconnaître que Ravaisson reconduit le présupposé fondateur de toute philosophie métaphysique. Le primat de la réflexion occulterait alors l'idée essentielle selon laquelle nous n'avons aucune légitimité à remonter du fait au droit, soit à la condition ontologique antérieure de nos affirmations. Si tel est le cas, trois possibilités s'offrent à nous : a. soit il faut refuser que l'esprit puisse coïncider avec un « en soi » dont il est séparé. C'est la voie que suit Rorty, en s'appuyant sur le refus wittgensteinien d'un métalangage et en faisant de la philosophie une partie de la « culture » consciente de ses propres limites ; b. soit la voie de la réflexivité idéale s'enferme dans les errances d'une dualité toujours insatisfaite d'elle-même. Elle poursuit alors la description d'une multiplicité qui ne peut être résorbée dans une unité. C'est là la métaphysique de Borges, telle qu'elle est décrit par Serge Champeau dans son ouvrage *Borges et la métaphysique*, Paris, Vrin, 1990 ; c. soit la philosophie peut se faire métaphysique, à condition de reconnaître dans le multiple une unité réfractée. C'est la voie du néoplatonisme, mais aussi de Ravaisson.

[685] La problématique circulaire du premier moteur aristotélicien est également présente chez Bergson : voir *L'évolution créatrice, op. cit.*, p. 323 : « Posons donc le Dieu d'Aristote, pensée de la pensée, c'est-à-dire pensée *faisant cercle,* se transformant de sujet en objet et d'objet en sujet par un processus circulaire instantané, ou mieux éternel. Comme, d'autre part, le néant paraît se poser lui-même et que, ces deux extrémités étant données, l'intervalle entre elles l'est également, il s'ensuit que tous les degrés descendants de l'être, depuis la perfection divine jusqu'au« rien absolu », se réaliseront, pour ainsi dire, automatiquement dès qu'on aura posé Dieu. ».

l'intelligence. En revanche, dans le *Rapport*, Ravaisson fait de l'amour le principe premier qui, par sa libéralité et sa condescendance, engendre toutes choses. Ainsi, *Dieu ou l'esprit sont la même chose, suivant le point de vue pris sur l'absolu*. Ne faut-il pas dire que cette équivalence traduit l'exigence du premier moteur aristotélicien enfin comprise, et intégrée dans l'esprit ? N'est-ce pas poser au principe de toute chose une « supraconscience » qui engendre tous les étants, jusqu'à la matière même[686] ? Dans le *Testament*, Ravaisson revient à l'idée de premier moteur aristotélicien en lui attribuant ce qui lui avait manqué jusqu'alors : la causalité spirituelle. Il écrit ainsi :

> Au fond donc la nature est un édifice de pensées. Les espèces qui apparaissent successivement avant que se révèle l'humanité sont des restitutions de plus en plus complètes du dessein primitif. C'est par degrés que l'âme arrive à *se penser*, ce qui est le *summum* : se penser, c'est-à-dire aussi se voulant, s'estimer comme pensant, voulant, créant. [La pensée n'est donc réellement telle, différente d'une simple et passive impression, que par la conscience intime qu'a le sujet de l'action unifiante et synthétique qui est lui-même et par la reconnaissance. La pensée n'est donc tout ce qu'elle peut être que dans sa conscience intime de soi où le sujet et l'objet se touchent immédiatement, l'un identique à l'autre, et la pensée étant selon la formule aristotélique une pensée de pensée. De cette pensée absolue tout autre en est une imparfaite image et une enveloppe. C'est, en effet, en s'appuyant sur la conscience plus ou moins obscure de soi que pense tout pensant, reconnaissant dans l'unité de son objet ce qu'il lui imprime de son propre caractère.
>
> Avant toute pensée particulière, on est obligé de supposer une pensée constante, sans commencement comme sans fin, qui est comme une chaîne sur laquelle se déploie la trame des pensées accidentelles. Et c'est le fond de vie qui ne nous manque jamais, et ne saurait venir à nous manquer.][687]

Dans ce texte se confondent les perspectives psychogénétique et cosmogénétique, qui étaient avant cela distinguées : le *Testament* apparaît comme l'œuvre ultimement synthétique de Ravaisson. En ne voulant ni consentir au matérialisme, ni à la théologie, le « positivisme spiritualiste » ravaissonien intègre ainsi dans une échelle continue les différentes degrés d'être qui sont autant de degrés de

[686] L'évolution de la pensée de Bergson semblera suivre une direction similaire. Si l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ainsi que *Matière et mémoire* suivaient la voie de la psychogenèse, *L'évolution* créatrice poursuit cette réflexion en direction d'une cosmogenèse, culminant dans le chapitre intitulé « Genèse idéale de la matière ».
[687] T, 63-64.

pensée. Dieu lui-même, en tant que « pensée de pensée » est soumis à la réflexivité, mais dans la clarté d'une coïncidence sue et voulue avec lui-même. Les étants peuvent s'approcher d'une telle coïncidence, au sein de la conscience obscure qu'ils ont d'eux-mêmes. Ils ne différent donc de l'absolu que selon le degré de réflexion dont ils sont capables, et pas selon le type de pensée qu'ils mobilisent, ce qui revient à reconnaître qu'il n'y a aucune hétérogénéité avec celui-ci. En ce sens, l'absolu se pense en chaque étant, de même que chaque pensée singulière exprime l'absolu. Est-ce renouer toutefois avec une forme déguisée de séparation ? Pourquoi maintenir le nom de Dieu pour désigner l'absolu ? Faut-il dire les concepts qu'utilise Ravaisson sont alors « dé-psychologisés, ce qui veut dire théologisés.[688] » ? Le spiritualisme contredit-il son exigence première, en cette hésitation quant au nom à donner à l'absolu ?

Tel serait le cas, si Ravaisson maintenait une essentielle discontinuité entre Dieu et la nature. Mais s'ils sont tenus pour les pôles extrêmes de la vie de l'esprit, alors on ne peut affirmer que la métaphysique soit une théologie qui cache son nom. La métaphysique ne souffre donc, originairement, d'aucune différence d'avec elle-même dans son projet premier. Elle ne se produit sur le mode de la séparation que de manière locale, ou temporaire, suivant une récurrence historique n'échappant pas au destin de l'Esprit. Dieu, tout comme la nature, ne se soustrait pas à la loi de l'Être, qui, malgré son indétermination, doit se comprendre comme puissance alternant dilatation et contraction. La contraction est le moment de la particularisation ou de l'objectivation, tandis que la dilatation désigne l'extension de son exercice, par l'intériorisation de ses opérations. Ainsi, si nous regardons la nature « de haut », « nous y verrons partout comme une essence élastique qui se détend et se retend, se disperse et se concentre » (T, 120). De même, Dieu s'est contracté en la personne de Jésus Christ, pour permettre ensuite à tous les étants de remonter vers le principe. Ainsi, « kathode et anode » (T, 121) désignent les deux pôles de la loi de l'être, dont l'action doit se comprendre par une succession de contractions et de dilatations. Nous retrouvons dans le cœur, au sens organique, une telle succession en organisant les battements. En ce sens, le pressentiment délivrant la loi de l'être se trouve enraciné dans l'organisme lui-même : la transition de l'organique au spirituel est alors assurée par la présence, au cœur de l'étant, d'une activité analogue à l'activité universelle du principe de toute chose.

Par-là même se comprend l'inanité de la pensée d'entendement, qui tient pour réelles les oppositions, et qui fait du principe de contradiction la condition pour appréhender l'être. Depuis le phénomène de l'habitude, jusqu'à la condescendance divine, nous pouvons pressentir un identique *modus operandi* opérant en tous les étants. La conscience réplique la loi de l'être, en ce qu'elle peut

[688] Pierre Montebello, *L'autre métaphysique*, *op. cit.*, p. 110

se contracter en pensée d'entendement, ou se dilater en pensée obscure. La difficulté majeure vient de ce que le mouvement de kathode entrave sans cesse celui de l'anode : d'où vient que la pente ascendante et unifiante de l'esprit se trouve empêchée, et ne puisse se réaliser en son immensité ? D'où vient que l'esprit produise son autre, sans supposer en lui une négativité interne qui en limite l'activité ? Ainsi, « ce que la cause première concentre d'existence dans son immuable éternité, elle le déroule, pour ainsi dire, détendu et diffus dans ces conditions élémentaires de la matérialité, qui sont le temps et l'espace » (R, 317). Psychogenèse du monde et cosmogénèse de l'intelligence se heurtent donc à une identique difficulté : l'apparition de la matière. Il faut alors supposer une « activité volontaire, par laquelle cette haute existence a d'elle-même modéré, amorti, éteint, pour ainsi dire, quelque chose de toute-puissante activité » (R, 317), et faire de la matière la paradoxale condition d'une réalisation de l'esprit. Si la matière était abandonnée à elle-même en sa substantialité, alors il faudrait par là même reconnaître la réalité positive du chaos et du mal. Ravaisson, pour maintenir l'exigence spiritualiste, doit donc intégrer dans la loi de l'être la possibilité d'une auto-limitation dans son aspiration à l'immensité. Cette rétention de puissance n'est pas le résultat d'une faiblesse primitive : elle exprime un désir d'harmonie. C'est cela qui explique que l'intelligence soit *asymptotique*, et qu'elle échappe à l'immobile perfection d'une réflexion circulaire, de la même manière que l'action de l'étant visant le bien ne puisse aboutir qu'à la réalisation *tendancielle* de celui-ci.

3) Conclusion : le problème de la matière et l'ontologie sacrificielle

De la nature à Dieu, en tant que pôles extrêmes de la vie de l'esprit, se déploie une continuité psychologique et ontologique sans failles. La circularité définissant le degré d'existence le plus haut dans l'échelle des êtres n'est en rien clôture sur soi, mais engendrement de soi en un autre qui lui ressemble. Ainsi se manifeste la tendance de l'être au don, loi à laquelle il se trouve rivé et qui en commande le déploiement. Il faut donc opposer à la perfection statique de l'entendement, et qui produit la métaphysique de l'Exode, la puissance de l'Amour, dont l'action produit le perfectionnement de tous les étants. Qu'est l'idée de perfection, détachée de la surabondance ? Historiquement, elle a été donné naissance au premier moteur aristotélicien, puis au Dieu qui s'énonce par la parole de l'Exode : *Sum qui sum*. La réflexion circulaire doit ainsi sortir d'elle-même, au risque sinon de ne pouvoir se manifester, et de reconduire la séparation tragique qui distingue le sublunaire du supralunaire. Ainsi, « Il n'en peut être autrement si c'est l'essence même de l'être complet que de se communiquer, ou pour mieux dire si par une sorte de contradiction qui déconcerte la raison, il ne se complète qu'en se donnant. » (T, 141). Comment l'être peut-il se

compléter en se donnant, et ce, sans aliéner une partie de ce qu'il est ? Ne doit-il pas renoncer à sa puissance pour préférer la générosité ? Et si l'amour est le principe premier de toute chose, ne se perd-il pas en cette dialectique ? Si Dieu « a annulé en quelque sorte et anéanti la plénitude infinie de son être » (R, 317), sa révélation ne se fait-elle pas au prix d'une restriction de son activité ?

Plus grave encore, l'être *doit*-il poser la matière, le mal, l'entendement, l'amour de soi, c'est-à-dire ce qui s'oppose à son immensité ? S'il pose volontairement le négatif et renonce à son affirmation, il faut néanmoins élucider l'origine de la restriction première par laquelle il se disperse jusque dans les formes les plus élémentaires de l'étant. Ainsi, concernant la matière :

> qu'entendre par cette chose, dépourvue par elle-même de ce qui fait seul la réalité, et par conséquent aussi l'intelligibilité ? C'est, disait Leibniz, après Platon, quelque chose de négatif, qui, dans la créature, limite par sa réceptivité imparfaite la perfection et l'infinité naturelle de la cause.
>
> Leibniz a remarqué qu'on pouvait former tous les nombres avec l'unité seule jointe au zéro, ce qui donne un système d'arithmétique binaire et non plus décimale, et que de même on pouvait, avec la lumière et l'ombre seulement, former toutes les couleurs, comme l'a dit aussi Goethe ; et il a vu dans ces faits des symboles de la constitution générale de la nature, pour laquelle il suffit d'un principe de réalité absolue ou infini, et d'un principe de limitation. Il avait imaginé une médaille qui exprimerait ces idées, présentant, pour face, le soleil teignant des nuages de sa lumière, et, pour revers, une suite de nombres formés par la combinaison de l'unité et du zéro, avec cet exergue :
>
> Omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum[689].

La difficulté vient cependant de ce que Ravaisson n'indique pas clairement s'il tient la matière pour l'émanation substantielle dernière du premier principe, ou s'il en attribue l'existence idéale à l'étant. Ce « quelque chose » échappant aux catégories de l'entendement ne semble pouvoir se déterminer que par un ensemble de négations successives. La matière désigne l'être dépourvu de toute manière d'être : en ce sens, elle est l'informe pur. Elle ne peut être le réceptacle recevant la forme, ce qui reviendrait à affirmer sa subsistance autonome. N'est-elle pas alors, à sa manière, au-delà, ou plutôt en-deçà de l'être ? La matière semble être l'impensable, en ce qu'elle désigne le maximum d'altérité, une altérité telle que l'Esprit ne pourrait pas même la tenir pour *son* autre. En tant que pure identité à elle-même, elle est un absolu néant. Ainsi, « être simplement possible, en effet, n'est rien être » (R,

[689] R, 316.

316). L'existence autonome et séparée de la matière briserait la tendance au perfectionnement des étants.

Dès la psychogenèse du monde élaborée dans le *De l'habitude*, aucune référence à la matière comme substance n'est envisagée. Lorsque Ravaisson utilise ce terme, c'est en un sens quasi-kantien pour désigner la diversité qui peut être rassemblée par la forme de la quantité[690]. La diversité pure ne peut donc être pensée, et même le « monde inorganique » (H, 117) n'est pas caractérisé par la pure matérialité, au sens où le cristal manifestait déjà une tendance à l'organisation. Ne faut-il pas dire alors que la matière est radicalement dé-substantialisée ? Ravaisson ne tend-il pas, sur cette question, à adopter une position néoplatonicienne[691] ? N'était-ce pas pourtant cela même qui constituait la critique à l'égard de Plotin, lorsque Ravaisson lui reprochait d'accorder autant d'être à l'Un qu'à la matière, c'est-à-dire de tenir le néant absolu pour la plénitude substantielle ? Si le plus haut degré d'être enveloppe nécessairement une dualité dans l'unité, cela n'exclut nullement d'affirmer l'insubstantialité de la matière. Si l'hénologie était conséquente avec elle-même, ne devrait-elle pas alors refuser de poser à la fois l'existence de l'Un et celle de la matière ? La continuité grâce à laquelle se rejoignent la nature et Dieu ne peut être défaite ni par le maximum de concentration, ni par le maximum de dispersion. En ce dernier sens, la matière constitue le point aveugle de la pensée qu'on ne peut poser comme principe de composition de l'être « pour les rejoindre ensuite tant bien que mal » (PP, 60). Cela reviendrait à tenter vainement de réunifier ce qui a été posé comme étant par nature séparé. Mais si la matière n'est qu'une « pure illusion » (PP, 60) de l'entendement, il faut alors élucider les conditions psychologiques par lesquelles elle se trouve posée comme existante.

Ravaisson, en faisant référence à la « réceptivité imparfaite » de l'étant, semble plutôt adopter une position leibnizienne sur cette question, en faisant référence au mal métaphysique qui définit sa condition. Le problème n'est plus de savoir si, et comment, la puissance première a produit la matière : il faut se demander d'où vient qu'elle ait créé des étants capables de *croire* à la réalité de la matière. Cette croyance serait donc le résultat de la rencontre de l'infinité de la cause première avec la finité de l'esprit individuel, la matière ne pouvant être la cause du mal. Or, la référence à l'arithmétique binaire de Leibniz, de même que la référence à la théorie des couleurs de Goethe, indiquent que la matrice originelle de l'être est de nature dyadique, ce qui exclut la perspective aristotélicienne selon laquelle il faudrait rechercher une « nature sous-jacente[692] » aux contraires pour penser le mouvement. En d'autres termes, le principe A ne poserait B que comme non –A,

[690] Voir par exemple H, 120.
[691] Voir *Ennéades*, II, 4 (12), et la discussion qu'en fait J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, *op. cit*., Appendice.
[692] Aristote, *Physique*, I, 7, 191a5.

puisque tout créé dérive originellement d'une unité première enveloppant de la différence. Ne faut-il pas renoncer à rechercher un « troisième terme » à la relation qu'entretiennent l'infini et le fini ? Rechercher un substrat, ou le « ce en quoi » l'être se fait, n'est-ce pas souscrire au réalisme substantialiste, et donc au matérialisme ? Et n'est-ce pas l'ontologie aristotélicienne qu'il s'agit ici de refuser ?

La perspective cosmogénétique bute cependant sur une difficulté de taille : si « la matière n'est que le dernier degré et comme l'ombre de l'existence » (R, 320), et si le non-être « n'en reparaît pas moins ramené par l'expérience » (PP, 60), ne faut-il pas dire que la matière doit appartenir, de plein droit, à l'échelle des êtres ? Refuser à la matière toute substantialité, n'est-ce pas sombrer dans le « parfait idéalisme » (PP, 60) ? Ravaisson semble hésiter sur cette question : en conservant une exigence spiritualiste, il ne définit pas les conditions d'un idéalisme absolu[693]. Il ne s'agit alors pas tant de désubstantialiser la matière que de montrer en quoi la substance n'est pas de nature matérielle. Ainsi, « la substance étant activité, c'est-à-dire, en fin de compte, volonté, il lui appartient, comme d'agir, de suspendre spontanément son action » (T, 158). La difficulté se redouble, en ce qu'il faut soutenir que la substance, en tant que volonté, peut « suspendre spontanément » son action. En ce sens, ni la matière, ni le premier principe ne sont les causes directes de la restriction de puissance que la substance s'oppose à elle-même. Ainsi, une fois que l'être est sorti de lui-même, l'étant peut tenir sa manifestation dans une double perspective. Soit il tient cette manifestation pour l'horizon du pensé, s'enfermant alors dans la croyance que les choses sont l'être lui-même. Soit il tient les choses pour le reflet de l'être, et il opère la conversion asymptotique qui lui fait saisir, au travers de la manifestation, l'unité qui contient le multiple. La tentation de la dispersion est alors à rattacher aux « derniers mystères en lesquels tous les autres mystères se résolvent. » (PP, 60). Si la restriction originaire reste inassignable, que sommes-nous ? Comment nous saisir autrement que comme cette double tendance, liée à la plénitude substantielle d'un côté, et à la fascination pour le néant d'un autre côté ? Comment reconnaître et intensifier, de manière effective, le lien qui nous rattache à la première ? Et peut-on le faire, malgré notre tendance à la dispersion ? Sommes-nous condamnés à nous penser et à nous vivre sur le mode de la dualité ?

Que l'être renonce à sa plénitude originelle pour laisser advenir ce qui s'y oppose doit être compris comme la conséquence de sa générosité prévenante. La différence de l'être et de l'étant n'exprime ni une faiblesse initiale du premier principe, ni un hiatus ontologique. L'Amour, en tant que premier principe doit, pour se développer, se dialectiser. La croyance en la générosité pure de l'être risque de

[693] C'est cette question qui sera reprise par Lachelier, au sein du problème du « symbolisme » tel qu'il est évoqué par Louis Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, Paris, PUF, 1959, chap. V, 1 en particulier.

faire sombrer la pensée dans la méontologie, comme de la faire consentir à l'« anéantissement » (E, III, 123) comme horizon de son exercice. Si l'ontologie est annexée à la métaphysique de l'Exode, alors l'être ne peut aspirer à autre chose qu'à son auto-suppression. Les conséquences d'une telle doctrine sont donc désastreuses, tant sur le plan théorique qu'éthique. En effet, si la générosité, ou la libéralité du premier principe, ne peut se communiquer, alors toute tâche d'unification est impossible. Comment nommer alors cette ontologie qui doit en passer par l'abandon volontaire de la puissance ? Il faut que l'ontodologie soit complétée par *le sacrifice de l'être*[694]. En ce sens, c'est *parce que* l'être se produit selon le sacrifice qu'on peut lui attribuer la générosité. En quoi, maintenant, le sacrifice se distingue-t-il de l'anéantissement ? En ce qu'il n'est pas destruction de puissance, mais, au contraire, extension de celle-ci. Tel est le paradoxe incompréhensible pour l'entendement : l'être peut se donner sans cesser d'être lui-même. Il s'agit d'une identité dynamique qui intègre l'étant pour lequel il s'est sacrifié. Le sacrifice, loin d'être production de la séparation, est donc rétablissement du continu. C'est en ce sens que le christianisme dépassait le judaïsme : le Dieu « jaloux » du second ne consentait pas à descendre dans le monde pour ensuite le transfigurer, soit le spiritualiser.

Le « sacrifice » doit être utilisé comme concept régulateur pour penser l'histoire de l'être. Ainsi, des formulations telles que « condescendance libre et abaissement » (AMG, 202), ou « kathode » (T, 121) expriment l'ontologie sacrificielle par laquelle l'étant vient à être. La loi du sacrifice définit tant la cosmogénèse que la tâche éthique de l'étant, puisque la « vertu unique […] est le renoncement et le sacrifice » (T, 141). Or, si l'être se définit par « un perpétuel sacrifice » (R, 88), alors il faut bien dire que « la fin de chacune de ses créations est de se dissoudre pour servir à une création nouvelle : afin que tous vivent, il faut que chacun meure » (R, 88). Le sacrifice ne vient donc pas rompre l'harmonie et le progrès des déterminations de l'être : il en est la condition. Ainsi, les anciennes doctrines philosophiques, et la *Métaphysique* d'Aristote en premier lieu, ont dû être sacrifiées pour que l'esprit se possède et se comprenne plus complètement. Si l'on tient la disparition des anciens systèmes pour la preuve de leur contingence et de leur vacuité, alors l'on souscrit à une conception tragique de l'histoire de la pensée, en son essence rhapsodique. La « dernière régénération » (DMA, 213) de l'Aristotélisme n'est possible que si ses éléments sont « transfigurés et réconciliés » (DMA, 212) avec les systèmes qui lui ont succédé. Il a donc fallu que meure l'Aristotélisme pour que la métaphysique puisse se déployer en toutes ses virtualités : l'histoire de l'être n'aurait été, sinon, qu'une vaine répétition.

[694] Sur cette question, voir Andrea Bellantone, « Le sacrifice comme horizon de l'être : Ravaisson », *art. cit*. Cependant, si A. Bellantone analyse avec raison la philosophie de Ravaisson comme une « philosophie du sacrifice ou de la donation de soi » (*Ibid.*, p. 102), il ne distingue pas suffisamment ces deux termes et manque la nécessaire dialectique de la générosité.

Le sacrifice est donc la vérité de l'être dans son effectivité, vérité qui n'a été qu'entrevue et insuffisamment développée par les systèmes philosophiques et religieux du passé. Or, le progrès décisif de la pensée consiste dans le passage d'une conception matérialiste du sacrifice à une conception spiritualisée de celui-ci. Dans les premiers temps, « Partout on a pensé fléchir la divinité par des offrandes jointes à des prières ; et c'est aux offrandes que s'est attaché le nom même de sacrifices. » (E, III, 122). Cette première conception matérialiste du sacrifice avait pour fonction de réunir ce qui était posé comme séparé, à savoir la nature et Dieu[695]. Par le don était attendu le rétablissement du continu qui manquait alors : le sacrifice était consécration d'un intermédiaire ayant pour but de faire se rejoindre ce qui semblait alors disjoint[696]. Ainsi, le sacrifice dans le paganisme procède de ce que « la Terre qui a dans les êtres naturels comme des membres séparés, qui souffre (et s'irrite) de la séparation et qui ne se retrouve entière que par la réunion et la réintégration » (E, III, 127), aspire à une communication avec le divin. Dans l'histoire de la religion, la production du continu s'est donc d'abord traduite par la destruction de choses matérielles. Ainsi, les êtres vivants sont d'abord les victimes consacrées, en ce « qu'on croit y trouver une source de vie » (E, III, 125). L'élément matériel – le sang – a donc d'abord été posé comme l'image du divin. Cependant, en cette objectivation, l'étant fait erreur sur la véritable nature du principe de toute chose. La manducation, ou le breuvage du sang, ne sont que les tentatives avortées de l'esprit pour retrouver son essence, et cette destruction de l'intermédiaire matériel est encore insuffisante pour conquérir la vocation spirituelle du sacrifice.

Tant qu'est attachée au sacrifice une conception matérialiste, il s'agit d'une « parfaite idolâtrie » (E, III, 127). Il faut alors relever l'insuffisance de « ce rite, où l'on meurt en soi-même ou en un autre soi pour revivre dans le Dieu » (E, III, 127), et qui ne délivre pas les véritables conditions de la déification. La christologie élaborée par Ravaisson vient délivrer les modalités spirituelles du sacrifice : « il faut que J. C. passe, pour que l'esprit vienne » (Guibert, 282). Ainsi, le christianisme « n'est pas une doctrine, mais une chose ; son vrai contenu est le Christ lui-même » (Guibert, 282). La vie du Christ est l'analogue le plus exemplaire de l'action universelle de l'être, en tant que la naissance de celui-ci manifeste Dieu, et que sa mort est retour en Dieu. Le sacrifice est « l'unique voie qui nous rapproche

[695] Ravaisson semble entrevoir une question qui sera féconde dans les travaux anthropologiques de Mauss, qui publiera en 1899 avec Henri Hubert l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. On ne peut évidemment pas faire du discours de Ravaisson sur le sacrifice une théorie sociologique ou anthropologique, mais il nous semble néanmoins que sa thématisation est beaucoup trop récurrente pour qu'elle soit négligée. Mauss relèvera en effet que le sacrifice se caractérise par la « parfaite continuité » du rituel (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, PUF, 2016, p. 81), dont le but est d'« *établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie*. » (p. 169).

[696] Ce qui distingue l'approche ravaissonienne de cette question des interprétations de Georges Bataille, dans *L'érotisme*, ou de René Girard, dans *La violence et le sacré*, qui insistent plus sur le rempart à la violence qu'il constitue.

de Dieu ; il est la relation nécessaire de la vie finie à la vie infinie.[697] » (R, 192). Dans le christianisme, c'est la transsubstantiation qui le perpétue : il faut remarquer que « ce n'est pas le pain même qui est le corps de J.-C. ; que le pain est le symbole par la vertu duquel nous recevons pourtant en réalité le corps divin » (E, III, 145). Par le sacrifice spirituel sans cesse renouvelé, c'est la communauté des croyants qui se maintient dans l'existence. Il faut alors distinguer le « sacrifice expiatoire », destiné au Dieu jaloux et courroucé, du « sacrifice de paix[698] », qui produit le continu au lieu de le détruire. Ravaisson retrouve ainsi une vérité commune à toutes les religions : dans « les religions de l'Inde et dans le Christianisme les conceptions divines sont portées jusqu'au sacrifice[699] » (Janicaud, 255).

Le sacrifice exprime donc une dialectique allant de l'être à l'étant, puis de l'étant à l'être : en ce sens, il tend à restaurer la circularité originelle de la réflexion achevée. Alors que la pure générosité risque de dégénérer en destruction, le sacrifice accomplit la loi de l'être, qui est de se compléter en se donnant. L'ontologie sacrificielle permet alors le dépassement de la philosophie de l'identité :

> Le Moi image, réduction de Centre universel, qui donne le type de χάθοδος et ἄνοδος, doit aussi mourir à soi pour revivre : Phénix. L'Esprit, philosophie et fin ; le monde est son oscillation, sa respiration : il produit et reprend en lui ce qu'il a produit, après l'avoir fait passer par le feu, et ainsi dématérialisé.[700]

Ravaisson, dans l'ensemble de ses fragments, laisse de nombreuses notes qui sont plus suggestives qu'explicatives. Celles-ci privilégient la voie analogique pour exposer des couples de notions qui ne sont pas tant des opposés que des moments de l'être. Ne faut-il pas y voir une manière de déjouer la raideur de l'entendement, qui ne peut penser sans le principe de contradiction ? N'est-ce pas une manière de faire entrevoir, ou pressentir le mouvement par lequel l'être se pose dans l'étant, partant de ce que « rien ne se fait, en dernière analyse, que par persuasion » (R, 320) ? Le symbole circulaire qui désigne l'alternance des naissances et des morts en une continuité ininterrompue est le Phénix, que Ravaisson mentionne plusieurs fois. Cette image pose deux difficultés, corrélatives au fait que le symbolisme géométrique laisse place à un symbolisme imagé. La première est strictement

[697] Ravaisson cite le Père Gatry.
[698] « Dans le sacrifice expiatoire tout est pour le Dieu seul dont il s'agit d'apaiser le courroux, de désintéresser la justice ; dans le sacrifice de paix, le maître du Ciel admet l'homme à sa table, l'homme est le convive de Dieu » (E, III, 113).
[699] Ravaisson va même jusqu'à émettre l'hypothèse d'une transmission de cette idée, qui serait passée de l'Orient à l'Occident : « Il n'est pas invraisemblable qu'à une époque où par Babylone tombée au pouvoir des Perses, limitrophes de l'Inde, les Juifs durent entrer en quelque commerce avec la Haute Asie, ils aient eu connaissance des enseignements du Bouddha, peut-être aussi de ces autres doctrines indiennes où figurait un dieu, Pourousha, qui se sacrifiait pour donner ses membres en pâture aux créatures, et que quelque temps déjà avant notre ère il ait commencé à se répandre dans le Palestine des idées analogues à celles qui devait mettre en lumière le Christianisme. » (T, 178). Les connaissances de Ravaisson sur le brahmanisme sont assez limitées, mais il est possible qu'il fasse référence aux Védas, qu'il devait au moins connaître de seconde main.
[700] Janicaud, 264.

philosophique : l'usage de la métaphore procède d'une excessive figuration qui s'accorde mal avec l'exigence de spiritualisation que réclame Ravaisson. L'image du Phénix n'enferme-t-elle pas le déploiement de l'être dans une indéfinie répétition ? Peut-elle véritablement faire pressentir, à défaut de la faire concevoir, l'ontologie sacrificielle ? La seconde difficulté concerne la lecture de Ravaisson, dont on a pu dire que l'œuvre tendait parfois vers la poésie. L'enjeu métaphysique serait alors perdu par un égarement dans des images peu propices à susciter un questionnement philosophique rigoureux[701].

Cependant, en affirmant la stricte continuité qui relie Dieu à la nature, en privilégiant la voie de l'analogie, et en affirmant la vérité du spiritualisme face au matérialisme et à l'idéalisme, Ravaisson échappe au dualisme. Le recours au symbolisme et à l'analogie constitue un moment nécessaire dans la constitution d'une philosophie qui refuse d'enserrer l'être dans la vacuité de l'identité à soi. Ravaisson échappe ainsi aux caractérisations traditionnelles qui voient dans la philosophie occidentale le fondement d'un dualisme gouvernant le destin de la métaphysique[702]. En pensant une principielle communauté spirituelle de tous les étants, et en refusant d'en abandonner certains à la matérialité pure, il produit un continuum ontologique dans lequel les individus se distinguent par des degrés d'intensité. La pensée se singularise en effet par une tension interne, de même que le corps est la cristallisation momentanée d'une matière qualitativement différenciée. Il s'agit alors de reconnaître que le réel se structure dans et par une multiplicité de relations entre des étants dotés d'une intériorité, dont le principe est identique, et dont le devenir aspire au rétablissement de l'unité première. En ce sens, ce n'est pas tant le dualisme que l'humanisme qui se trouve dépassé comme l'ultime mode de relation de l'étant humain à lui-même et au monde. Le primat égologique du soi sur le tout se trouve alors contesté au profit de sa nécessaire extension. Cette exigence ne nécessite-t-elle pas de se défaire de ce qui était posé comme « l'humain » ? Le dualisme ne s'origine-t-il pas dans la croyance en une autonomie de l'étant pensant ? Et ne faut-il pas le dériver d'un originaire rapport à soi marqué par l'illusion de la séparation[703] ? Si celle-ci est un advenu, alors de droit, « l'humain »

[701] Ravaisson écrit en effet : « Je rêve de tout cela sans le préciser assez. » (Janicaud, 247). Sur l'interprétation de cette formule, voir i*nfra*, Annexe.

[702] Thème central notamment chez nombre de phénoménologues, que l'on pense à la *Krisis* husserlienne, aux réflexions de Merleau Ponty sur la perception, à la recherche d'une activité vitale auto-constituante chez Michel Henry, ou en encore à l'« ontologie de la mort » chez Hans Jonas. Le présupposé initial est la répétition du motif de la séparation, qu'il faudrait dépasser en tant qu'elle est *déjà* effectuée. Est-ce la « métaphysique » qui en est la cause, ou une mécompréhension de son essence ? L'ambiguïté de la critique phénoménologique de la métaphysique a été mise au jour par Dominique Janicaud dans *La phénoménologie dans tous ses états*, en montrant que le problème de la séparation s'est déplacé vers un questionnement d'ordre théologique.

[703] Question qui est aussi au cœur de l'ethnologie contemporaine, Descola précisant après *Par-delà nature et culture* ce qu'il entend par « naturalisme » : il ne s'agit plus de dire que nature et culture sont opposées (puisque l'homme a une dimension naturelle et culturelle à la fois), mais que l'intériorité est perçue comme marquant une discontinuité entre l'homme et le reste de la nature » (*La composition des mondes*, Paris, Champs Flammarion, 2014, p. 208). Descola revient sur le primat du naturalisme qu'il avait accordé à la pensée

ne possède aucun privilège, la « conscience », « l'entendement », ou encore la « volonté » n'en pouvant fonder l'essence. La métaphysique ravaissonienne affirme donc l'identité principielle du soi et du tout[704].

L'ontologie sacrificielle est donc la contestation la plus directe de toute métaphysique qui chercherait, en vertu d'un désir d'appropriation, à subordonner l'être à une essence. Le principe de l'amour est de renoncer à rester en soi pour passer en un autre, par une suite de métamorphoses. Or, l'entendement est incapable de penser cette désappropriation créatrice, en ce qu'il est spontanément « fixiste », mais aussi conservateur. Tout se passe en effet comme si il cherchait à retenir le mouvement par lequel l'être se donne, en niant le constitutif excès qui en fait la puissance. Cette négation se traduit par le refus de voir, sous les figures que prend le devenir de l'être, le progrès, soit l'intensification de la puissance. L'entendement, en neutralisant l'ontologie qualitative, explique l'ensemble des phénomènes à partir de mouvements quantitatifs. Cette pensée culmine dans l'identité à soi, laquelle est un néant absolu, soit un point = 0 qui désignerait le maximum d'équilibre. Ne s'agit-il pas là de la plus grande des confusions, qui identifie logique et existence[705] ? L'existence, irréductible aux lois de l'entendement, désigne en effet un mouvement qui ne tend pas à la conservation, ou au rétablissement d'une situation antérieure. Toute métaphysique de la séparation, en ce sens, a au contraire fait de ces principes la condition pour penser l'être. En ce sens, toute approche onto-thé-logique de la métaphysique repose sur le refus de tenir l'être pour cela qui se sacrifie en se donnant. La sortie d'une telle structure métaphysique ne repose pas sur l'affirmation du caractère *extatique* de l'étant, mais sur celle de son caractère *excessif*[706].

---

occidentale, en mettant notamment en évidence le rôle de l'analogie dans la pensée occidentale. C'est donc au-delà même d'une distinction entre nature et culture, la distinction de la pensée « occidentale » et « non occidentale » qui se trouve mise en question. Comment en effet comprendre Ravaisson si l'on reconnaît des traits « non occidentaux » à sa philosophie ? Ne faut-il pas dire que dans le projet occidental de la métaphysique, une pensée privilégiant l'analogie et refusant le primat de la séparation œuvre, depuis l'antiquité grecque ? Le problème reviendrait alors à se demander d'où vient que nous n'y ayons pas porté plus d'attention. La voie esquissée par Ravaisson est à comprendre, en ce sens, comme une tentative pour établir un continuum non plus seulement historique, mais aussi géographique de la pensée.

[704] Sur ce point, il est d'ailleurs regrettable que Ravaisson n'ait eu l'occasion d'approfondir la philosophie brahmanique. Il aurait certainement trouvé dans la doctrine d'une identité originaire de l'Atman et du Brahman, et de la parole upanishadique « tat tvam asi » la confirmation de certaines de ses intuitions.

[705] Kant avait déjà envisagé une question similaire dans l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*.

[706] On pourrait ainsi dire que la structure onto-théo-logique de la métaphysique est le résultat d'une pensée qui fait de la conservation de l'être la condition de son exercice. A celle-ci s'opposerait le principe de dépense qui se décline sous la forme du sacrifice, et dont Georges Bataille étudie les déclinaisons dans *La part maudite*. Cette « part maudite » n'est-elle pas l'impensé de la métaphysique occidentale ? D'où vient que la modernité ait ignoré les formes que l'exigence de dépense a pu prendre depuis les métaphysiques grecques ? Il y a, sur ce point, une généalogie à entreprendre, afin de montrer en quoi la question de l'être a été majoritairement déterminée de manière « économique ».

Ainsi, si le sacrifice de soi est l'unique vertu, et la « méthode morale » (R, 192) par excellence, ne faut-il pas cesser de tenir au primat de l'ego ? Si le sacrifice moral est la réplique en nous de l'activité universelle de l'être, il faut le comprendre comme *production nécessaire, bien que médiate* de l'Amour. Le problème revient alors à déterminer la manière dont les intermédiaires que sont l'art, la morale, et l'habitude, manifestent et produisent le continu. Pourquoi l'être ne peut-il se manifester que dans et par ce qui semble en compromettre la puissance ? Comment percevoir « l'infini et l'absolu, dont la nature ne nous présente que des limitations » (R, 320), au sein de la nature elle-même ? Peut-on tenir la limite comme contenant l'illimité, penser le fini comme contenant l'infini ? Et n'est-ce pas dans cette aporie initiale que s'origine la croyance en la séparation ? L'étant fini peut-il se penser comme essentiellement infini, en une radicale dé-subjectivisation ? En effet, le nécessaire recours aux médiations laisse indéterminée la question de savoir si celles-ci ne seront que l'auto-présentation de la finité à elle-même, ou si elles pourront engendrer la conversion vers le premier principe. Celle-ci ne risque-t-elle pas de devenir un mouvement sans fin, et toujours inachevé, de remontée de l'étant vers l'être ? Il faudra alors déterminer *quel type* d'art, *quel genre* de morale, *quelle modalité* de l'habitude pourront être à même de dévoiler l'antécédence et la prévenance du Tout qui œuvre en nous.

Chapitre IV : La nécessité des médiations

1) Introduction : le problème de la finalité

L'échelle des étants, dont la continuité ne saurait être brisée par aucun hiatus ontologique, est suspendue à l'esprit comme la forme la plus éminente de la tension de l'être. A son plus faible degré, elle se caractérise par une dispersion maximale qu'il faut nommer « matière ». Si tous ces degrés expriment un mode de l'activité noétique, alors il faut comprendre l'ontologie comme produite par la réflexion, lorsqu'elle se modalise suivant une pluralité d'exercices. L'identité de l'être et de la pensée exclut ainsi que le discours sur le premier soit corrélé à l'éminence d'une essence parfaite et séparée. Il faut alors reconnaître chaque mode comme débordé par la possibilité intensive de se contracter comme de s'affaiblir, dans les limites cependant de la finité qui le constitue de fait. Faut-il reconnaître que chacun de ces modes, en sa manière d'être , est parfait? Ravaisson, s'il libère l'existence des étants d'un fondement théologique qui en éluciderait le sens et le devenir, ne peut faire le sacrifice d'un amour prévenant et enveloppant toute chose. En ce sens, il constitue un monisme ontologique dans lequel l'être n'est plus dit selon la substance, mais selon une activité première transgénérique. Ce monisme, en retour, n'interdit aucunement la pluralisation des intensités et leur différenciation, puisqu'il les libère du *telos* d'un achèvement univoque. Mais si l'être est originairement sans forme, sans pour autant être pur *apeiron*, comment concevoir la modalité de l'existence qui convient le mieux aux étants ? Comment l'amour peut-il s'exercer de manière prévenante, et leur refuser simultanément un modèle, ou une figure à réaliser ? L'existence des étants est-elle libre de toute assignation originaire ? Le principe de contradiction posait les conditions logiques de l'exercice de l'entendement, se rendant ainsi extérieur au domaine de l'existence. En faisant du principe de contradiction un mode affaibli de la pensée, Ravaisson ne détruit pas la métaphysique : il la débarrasse de sa soumission à la logique. Le monisme ontologique permet alors d'envisager, plus qu'un « pluralisme existentiel[707] », une pluralisation des modes d'existence : chaque étant, indiscernable des autres, ne s'en trouve pas moins lié à la réalisation d'un horizon commun.

Comment articuler cette communauté des étants et leur diversité infinie ? La métaphysique reste « philosophie première », au sens où elle cherche à trouver le « fonds commun » qui unifie la pluralité des modes d'existence. Il est alors nécessaire que chacun des niveaux contractés de l'être

[707] Sur cette question, voir Etienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, Paris, PUF, 2009, p. 81.

exprime quelque chose de celui-ci. Si chaque production singulière d'existence est expression de l'être, alors il faut tenir chaque intervalle pour substantielle, et non pour la trace d'un inachèvement de celui-ci. En ce sens, l'opposition de la substance et de ses accidents reconduit une ontologie quantitative et une métaphysique de la séparation. La véritable métaphysique doit être synthétique, c'est-à-dire capable de saisir l'accident comme la manifestation de l'être. Ravaisson refuse ainsi que l'existence des étants soit déduite et évaluée à partir d'une idée de perfection originaire, à la manière dont procèdent les idéalistes. Ceux-ci ont fait de l'analyse la condition d'un discours sur l'être, en niant ce qui qualifie l'étant :

> L'idéal ainsi conçu, ce n'est donc point par voie de synthèse, comme il semble d'abord, qu'on y arrive, mais par voie d'analyse. Présenté comme une fin où tend le mouvement de la nature, on n'y trouve pourtant, à y regarder de plus près, que la conception d'un état plus simple, auquel on réduit, en la dépouillant de ses attributs, une existence, et, d'idée en idée, tandis qu'on croit s'élever de perfection en perfection vers la perfection absolue, au contraire, marchant, par une simplification et en conséquence par une généralisation progressive, vers cette idée de l'« être » en général, qui n'est que l'expression, dans notre entendement, du dernier degré où puisse descendre l'abstraction, et qui, privée de toute autre détermination, est tout près de se confondre, selon la remarque de Hegel, avec l'idée d'un pur néant, on ne fait, comme Aristote le reprochait aux platoniciens, que descendre, par degrés, d'un point donné de perfection à la dernière imperfection[708].

Ainsi, si nous « avons le besoin de la perfection » et que « nous en portons en nous le type » (R, 292), il faut corriger la manière dont nous déterminons l'idée de celle-ci. En suivant la voie de l'analyse, nous inversons la pente de la nature et de la pensée, qui se caractérisent par le passage permanent à l'être. En dépouillant celui-ci de ses attributs à cause de notre tendance à généraliser et à simplifier, nous assimilons progressivement pureté de l'existence et néant. Nous en venons à affirmer, malgré nous, que *l'être n'est pas*. D'où provient cet aveuglement initial ? Pourquoi sommes-nous encore matérialistes ou idéalistes ? De ce que nous retenons la temporalisation créatrice de l'être en voulant penser une perfection initiale, dont chaque étant ne serait que la manifestation dégradée.

Le problème s'enracine donc dans une mécompréhension de l'idée de finalité. Celle-ci est pensée dans sa pureté primitive, comme *principe*, mais la voie de l'analyse empêche qu'elle ne soit posée comme *but* de chaque existence. En nommant l'exigence originaire de finalité « Dieu », nous faisons

[708] R, 296-297.

comme si celle-ci avait été voulue une fois pour toutes au commencement des choses, en niant le processus de finalisation qui soutient l'existence des étants. La voie de l'analyse est donc rétrospective, et produit une métaphysique du modèle inanimé : « C'est en se laissant abuser par une sorte de mirage qui renverse les apparences des objets que le matérialisme, au lieu de ne voir dans la nature la nécessité proprement dire que selon le sens inverse de la marche, croit la voir dans le sens direct et selon l'ordre progressif du temps. » (R, 308). Ravaisson met donc au jour une forme d'illusion transcendantale qui résulte d'une subordination de l'existence à la logique. La dialectique transcendantale ne résultait-elle pas chez Kant d'une régression dans les conditions du donné ? N'est-ce pas la nature même de l'entendement que de remonter de l'effet à la cause ? La temporalisation régressive de l'entendement, en ce sens, est déterminée par la constitution d'un « passé transcendantal » qui nie le développement de l'être au sein du devenir[709]. L'idée de perfection, et surtout celle de finalité, sont donc d'abord déduites du nexus des causes efficientes.

La pensée fait alors face à un triple écueil, lorsqu'elle cherche à déterminer le contenu de l'idée de finalité. Soit 1/ elle cherche à montrer la vacuité de son contenu en la posant comme auto-illusion de la conscience inattentive aux causes efficientes ; soit 2/ elle déréalise la finalité en en faisant une disposition transcendantale de pensée ; soit 3/ elle hypostasie la finalité en un être achevé et parfait qui en est la cause, et que chaque étant essaie ensuite vainement d'imiter. Comment, maintenant, penser la finalité sans la rattacher à un dessein divin ? Peut-on penser un monisme ontologique finalisé sans tomber dans la tentation de la transcendance ? Plutôt qu'une direction unique assignée à tous les étants, il faut penser la pluralisation des existences sous le régime d'une *finalité sans fin*, c'est-à-dire sans référence à un modèle. Chaque étant s'apparaît et se produit sous le régime de la finalité en vertu d'une exigence noétique commune, et simultanément singulière. En effet, « L'idée de cette fin, qu'on nomme *cause finale*, n'est qu'une abstraction détachée par l'entendement de l'idée totale de la causalité » (T, 69). L'idée « totale » de la causalité suppose donc l'enveloppement de ses moments en une continuité sans hétérogénéité. On ne peut détacher la cause finale initiale de sa continuation dans l'existence des étants. A une détermination « statique » de l'idée de finalité, toujours subordonnée à l'actualisation définitive d'une puissance, il faut opposer une conception « dynamique » de celle-ci, prise dans le jeu des forces et de la matière, et qui cherche tendanciellement, mais sans achèvement possible, à advenir. C'est donc la dimension processuelle de l'existence qui échappe à l'entendement. Celui-ci cherche à la décomposer, en tant que « la négation introduit la succession » (T, 61) là où il faudrait entrevoir une continuation d'être sans interruption.

[709] Jankélévitch nomme cette opération la « rétro-conscience » dans *L'irréversible et la nostalgie*. Kant laisse tout à fait de côté cette question d'une temporalisation interne de l'entendement, en ne voyant qu'une erreur logique de son usage. N'est-il pas cependant la faculté nostalgique par excellence ?

Le problème se redouble toutefois, en ce qu'il faudrait alors tenir ensemble l'exigence commune de finalité, que Ravaisson nomme « amour », ou « harmonie », avec la multiplicité des régimes individuels de finalité. Comment la finalité totale peut-elle se réaliser, si chaque étant recherche ce qui, pour lui, semble le meilleur ? En effet, bien que l'existence de chaque étant soit soutenue par « la liberté irréfléchie de l'Amour » (H, 152), chacun d'entre eux persévère dans l'être d'après les fins qu'il se fixe en relation à l'entendement et à la volonté. L'activité originaire qui soutient leur existence leur permet, sur le plan ontologique, de dessiner et de tracer des buts dans la masse des représentations. Malgré celle-ci, chaque étant peut tenir ce but comme « sien » sans le relier à la totalité des fins particulières. Si la position des moyens et des fins peut ainsi être tenue pour l'expression d'un désir individuel, et si la liberté de l'Amour consiste à donner sans ordonner, n'y a-t-il pas un risque de dispersion des destinées individuelles, au point que celles-ci ne puissent jamais former une totalité harmonieuse ? Et comment le bien pourrait-il émerger de cette multiplicité, sinon par « ruse » de la providence ? Chacune des fins n'est-elle pas la seule expression d'un désir individuel de se conserver dans l'existence, ou alors la marque d'un amour propre indépassable ? En effet, la plasticité des essences autorise des régimes d'existences qui semblent se contredire les uns les autres (alcoolique/œnologue, kathode/anode, dispersion/unification, positivisme/spiritualisme, mécanisme/art, etc.). La puissance de l'amour n'étant pas *prévoyante*, mais *prévenante*, elle autorise l'auto-détermination de l'étant selon ce qui lui semble bon, en suivant « l'idée du bien[710] » (H, 152), mais non le bien lui-même.

Pour contenir la dispersion des fins individuelles, il faut alors soutenir l'idée selon laquelle chacune d'entre elles participe à un dessein commun, sans le savoir immédiatement. Ravaisson n'opère aucune genèse des puissances de division qui pourraient détacher les fins particulières de la finalité générale[711]. Refusant d'hypostasier la matière, ou le mal, comme principes concurrents de sa réalisation, il faut dire qu'aucune fin particulière n'est isolée, à la manière de l'huître qui « ne sait pas qu'elle collabore au plan universel[712] ». D'où provient alors la division effective des étants, soit la dispersion de l'être ? De ce que la représentation d'une fin particulière est tenue pour substantielle. Cette thèse a pour contrepartie d'affirmer la *réalité du mal dans la représentation*, mais non en dehors de celle-ci. Qu'en est-il, si le mal ne peut être tenu pour un principe substantiel d'action ? A la croyance en l'autonomie des fins particulières correspond *l'intensification de la dispersion, au sein de la représentation*. En ce sens, l'étant est libre de faire le mal, tout en croyant qu'il agit en vue du

[710] Ravaisson utilise cette expression en un sens aristotélicien plutôt qu'au sens platonicien.
[711] En effet, ce « décrochage » vis-à-vis de la trame finalisée du devenir se manifesterait par la production et l'intensification d'une division des étants : guerres (Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*), aliénation du travail (Marx, *Manuscrits de 1844*), règne de l'argent comme principe téléologique des comportements (Simmel, *Philosophie de l'argent*), ou encore la puissance de la technique.
[712] Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, *op. cit.*, p. 337.

bien. Mais s'« il est de la nature de l'esprit, alors même qu'il semble tout entier aux objets du dehors, de savoir, quoique à des degrés différents, ce qu'il fait et de ne jamais s'échapper entièrement à lui-même » (T, 149-150), il faut reconnaître que la pensée singulière ne peut se diviser au point d'être extérieure à elle-même. Chaque acte se trouve ainsi enveloppé et prévenu, au sein de la série des causes efficientes, par la finalité universelle. Ainsi, la cause « efficiente » et la cause « finale » ne sont qu'une seule et même cause, suivant le point de vue qui est pris dessus.

La dialectique qui caractérise l'existence oscille donc d'un pôle à l'autre de la vie de l'esprit. En l'étant coexistent deux possibilités intensives qui sont contemporaines de l'activité réflexive : « En même temps, avec la faculté du retour sur soi qui appartient à la volonté comme à l'intelligence, l'idolâtrie, le culte de soi-même prend naissance qui dispute à l'amour le cœur de l'homme. » (T, 101). La réversibilité de l'*epistrophè* produit une dualité interne qui trouve son lieu d'exercice dans la conscience. Celle-ci, en tant que faculté de distinguer l'objet du sujet, ouvre la distance produisant le désir. En étant secondée par la volonté et l'intelligence, elle pose l'objet comme but, et les actes particuliers comme moyens d'y parvenir. Mais en posant l'objet du désir comme « chose », et en tenant sujet désirant pour un absolu, elle oublie la modalité particularisante de son désir. Elle se lie alors à ce qu'elle pense être le commencement de son désir, comme au but qui doit le satisfaire. L'étant confond alors amour et passion, laquelle « usurpe ce nom » et « n'aspire qu'à conquérir et posséder » (T, 142). Le désir appropriatif produit donc l'illusion de la finitude, ce mode d'existence ne pouvant s'intensifier qu'au sein de la limite qu'il s'est lui-même posée[713]. En ce sens, la médiation se pose comme substantielle, et se croit autonome en niant sa relativité. La relation de dépendance entre la finalité et la fin se renverse, la seconde devenant à la fois le moyen et le but de sa propre existence. Cette clôture sur soi de l'étant ouvre donc le régime de la séparation, qui, transposé sur le plan ontologique, devient croyance à la réalité du néant, et qui, transposé sur le plan affectif, devient angoisse. Le désir appropriatif conduit donc à l'isolement et au solipsisme, l'univers étant devenu le moyen de l'existence particulière. L'autre direction de l'existence est celle de « l'amour vrai, qui aspire à donner, à se donner sans réserve » (T, 142). Radicale inversion de la passion, il reconduit la particularité du désir à la totalité finalisée et finalisante. En ce sens, l'Amour est au-delà de la représentation comme de la figuration, seule l'immobilisation de la fin pouvant nous faire croire à sa constitutive limitation.

La philosophie ravaissonienne est cependant hésitante sur l'existence et le statut du modèle auquel se trouve rivé chaque mode d'existence particulier. Dans le *De l'habitude*, la plasticité de l'essence

[713] Cette figure de l'amour-passion n'est-elle pas celle du Dom Juan de Molière, qui affirme : « comme Alexandre, je souhaiterais qu'il y eût d'autres mondes, pour y pouvoir étendre mes conquêtes amoureuses. » (Acte I, scène 2) ? Le séducteur n'est-il pas celui qui a le désir le plus étroit qui soit, alors qu'il le pense comme maximal ?

autorise la divergence des fins, et la puissance de l'amour soutient toutes les directions que les étants peuvent emprunter. Or, dans le *Testament*, Ravaisson semble revenir à une métaphysique du modèle, dont Dieu est le sommet :

> L'être complet est l'esprit dont telle est la nature qu'en agissant il a la conscience de ce qu'il fait, de ce qu'il est. Au fond rien ne pense qui ne pense quoique à des degrés différents. En Dieu seul la conscience parfaite de l'objet est entièrement identique au sujet. C'est le sommet où tend d'espèce en espèce, par les différents degrés de la vie, toute la nature et dont ces différents degrés sont de plus ou moins complètes imitations. [Dans la conscience de soi, l'esprit, dégagé des nuages de l'imagination qui lui voilent les autres objets, se voit lui-même dans la pure lumière. C'est la vision à laquelle selon la théologie chrétienne sont attachées, avec l'admiration que cause la beauté suprême, la joie et la félicité.]
>
> Aux différents états de l'existence la pensée, qui est aussi volonté, se reconnaît plus ou moins dans ses objets. Elle s'y reconnaît divisée, dispersée en diverses idées jusqu'à ce qu'elle y retrouve finalement son intégrale unité.
>
> Toute la nature est comme une suite d'ébauche plus ou moins réussies de cette suprême perfection, achevant, avant l'intégration finale, la différenciation.
>
> A ce moment suprême la pensée, selon la formule aristotélique, est pensée de la pensée[714].

Ce texte laisse apparaître une ambiguïté problématique dans la pensée ravaissonienne. Il semble que le retour au primat ontologique et noétique de la substance séparée de *Métaphysique*, Λ compromette ce que Ravaisson avait tenté d'élaborer : une échelle des étants sans discontinuité. En maintenant un rapport d'« imitation », ou d'« ébauche » de l'étant à l'être, l'écart ontologique semble alors irrémédiable. Faut-il y voir une déficience interne de la métaphysique, en tant que celle-ci est incapable de réaliser l'exigence qui la meut ? Cependant, la conversion est rendue possible par une vue synoptique de l'ensemble de la création, et qui culmine dans la « félicité[715] ». L'enjeu métaphysique se couple ici à une exigence éthique, dont la « vision en Dieu » chrétienne fournit le modèle. Ainsi, seule une explication partielle ou locale de la nature peut nous faire adhérer à l'illusion de la contingence. Le monstre n'est alors tenu pour tel que par rapport à une conception

[714] T, 62-63.

[715] Pour reprendre la typologie des structures métaphysiques envisagée par Olivier Boulnois, cette référence rapproche la métaphysique de Ravaisson du premier modèle, celui de la « métaphysique comme théologie et la félicité » (*Métaphysique rebelles*, *op. cit.,* p. 126), inspiré du néoplatonisme.

abstraite de l'essence. Telle est la conséquence de la finalité universelle : même chez les monstres opère la « loi du rétablissement et de la compensation » (T, 80) qui témoigne de l'opération de la grâce prévenante.

Faut-il alors substituer à une perfection « externe », relative aux sens et à l'intellect, une perfection « interne », invisible au premier abord ? Et comment justifier celle-ci, sinon en passant par une ontologie qualitative qui affirme *l'égale perfection* de la tension d'être qui traverse chaque étant ? Comment dévoiler la puissance première en son univocité, si elle se contracte en une infinie diversité d'étants ? Les différences d'intensités n'entravent-elles pas la reconnaissance d'un fond commun à tous les choses existantes ? Si chaque mode d'existence s'affirmait libre de la prévenance universelle, et si chacun d'entre eux constituait un plan autotélique indépendant d'un dessein commun, la pensée ne pourrait échapper à la dispersion. Or, l'univocité de l'Amour universel s'exprime sous la forme de trois proto-expériences qui rendent la conversion possible. Le pressentiment d'une coappartenance du Soi et du Tout se trouve provoqué par la présentation indirecte de celle-ci au sein 1/ de l'expérience esthétique 2/ de l'habitude 3/ de l'héroïsme moral.

1/ Si la métaphysique consiste en une remontée vers le tout au travers des parties, alors il faut lui donner une *structure métonymique* qui détermine les rapports de l'étant à l'être. Il s'agit de ressaisir chaque moment du devenir, ou chaque partie de l'individu, comme enveloppés par la puissance première. Ainsi, dans les êtres organisés, les « parties sont déjà des touts subordonnés à un tout plus compréhensif. » (T, 85). La téléologie n'est dès lors plus réservée à une ontologie régionale (le vivant), mais elle devient la règle de tout jugement scientifique. En ce sens, c'est « l'esthétique qui est le flambeau de la science » (T, 85), au sens où elle éclaire le sens et les méthodes de la seconde. L'art est la voie qui, par excellence, fait entrevoir le tout comme contenu dans la partie, en faisant de la seconde le moyen de la première, mais aussi en présentant la seconde comme fin en soi. En présentant de « réelles et vivantes individualités » (AMG, 35), l'art conduit à saisir « l'individualité supérieure d'où la leur procède, savoir celle de l'Esprit, universel et suprême idéal » (AMG, 34). En ce sens, la représentation artistique n'est pas simple copie d'un modèle, mais principe d'un glissement contemplatif vers l'individualité totale de l'esprit. Elle ne doit pas nous faire aimer les choses elles-mêmes, mais leur principe. Comment dès lors, produire une représentation qui nous arrache à la figuration ? Comment dessiner, peindre ou sculpter des individualités en tant qu'elles sont excédées par un degré supérieur d'existence ? Léonard de Vinci, Michel Ange, le Corrège, ont fait de l'« ondulation » (T, 84) le principe de la peinture, en exprimant la tension de l'être à l'œuvre dans les figures. Il faut donc que l'art se caractérise par le débordement des contours de celles-ci, tout en

maintenant une représentation harmonieuse et équilibrée[716]. En ce sens, la géométrie est insuffisante, puisqu'elle détruit le dynamisme de la figure vivante : il faut que l'œuvre permette la saisie synoptique de la totalité substantielle en un coup d'œil. Telle est la tâche de l'art : il doit représenter l'irreprésentable[717], ou rendre visible l'invisible, non pas tant par la *déformation*, la *torsion*, voire l'*abolition* de la figure, que par son *ondulation*.

2/ La pluralité des normes vitales, intellectuelles, ou morales, engage une réflexion sur l'habitude, en tant qu'elle exprime par excellence la plasticité des essences individuelles. En ses divers régimes d'exercice, elle désigne non seulement une pluralité de formes de médiations, mais la possibilité même, pour les étants, de se produire selon un complexe de moyens et de fins. Le refus d'une philosophie de l'identité culmine donc, dès la thèse de 1838, dans l'examen de cette faculté de toutes les facultés, ou plutôt de cette proto-disposition rendant toute disposition possible. Si l'habitude n'était qu'un juste milieu, ou une médiété permettant l'action vertueuse, elle serait renvoyée à sa relativité, soit à la contingence de l'étant à qui échappe la vie contemplative. Or, l'habitude est un non-savoir qui se donne sous forme d'un agir spécifique : elle est le point où l'étant, en contractant une disposition, révèle non pas la médiocrité de son existence, mais l'effectivité du réel par-delà les catégories. En ce sens, elle nous délivre de l'ontologie aristotélicienne comme d'une pensée d'entendement. Elle défait l'illusion de la substance comme proto-catégorie du discours sur l'être pour y substituer la tension dynamique des relations que l'étant tisse avec lui-même et avec le monde. L'habitude désigne ainsi le mouvement excessif de l'étant par lequel celui-ci surmonte la nécessité de la matière pour se produire avec, et dans l'être. L'existence est production de soi selon une indéfectible exigence de finalité, qui laisse toutefois ouverte la variabilité des fins et des normes poursuivies. En ce sens, l'habitude éclaire, par son obscurité même, le mystère d'une coïncidence des opposés, puisque les médiations qu'elle engendre permettent de rétablir la continuité de l'objet et du sujet, de l'être et de la pensée. Ainsi, on « y voit diminuer graduellement jusqu'à extinction totale, l'opposition initiale, base de la réflexion, entre le sujet et l'objet, et s'établir enfin une absolue immédiation. » (T, 71). A l'intuition claire et distincte de l'être se substitue alors l'immédiation obscure de l'habitude, point métaphysique d'une coïncidence entre le Soi et le Tout. C'est donc paradoxalement cette « seconde nature » qui nous délivre des métaphysiques de la séparation : l'immédiation de l'être et de la pensée ne peut se conquérir que par une médiation qui se pose pour se dépasser ensuite.

[716] Saisir dans la représentation un abrégé du tout, *uno intuitu, total simul*, désigne ce que Louis Marin nomme le « sublime » dans la peinture de Poussin. Voir *Sublime Poussin*, Paris, Seuil, 1995, p. 94. Ravaisson est en effet plus proche de Poussin que de Rubens concernant le rapport à la ligne, puisqu'il fait du dessin la condition de l'art pictural.

[717] Et ainsi « s'approcher des limites de la représentation », *Ibid.*, p. 72.

3/ L'impossibilité d'une détermination théorétique de la métaphysique amène Ravaisson à poser les conditions d'une *métaphysique en acte*. La structure métonymique de celle-ci se retrouve sur le plan de l'activité morale, en tant que le héros réalise l'unité des fins individuelles et de la finalité universelle. L'insuffisance de l'entendement est alors révélée par le « non-savoir » que constituent les actions exprimant la prévenance de l'Amour. En ce sens, la « vraie métaphysique n'est donc pas le privilège des doctes : elle est aussi le partage des moins instruits » (MM, 186). A la conception claire et distincte de l'être se substitue alors l'entrevision de la finalité par la médiation des actions héroïques. Le progrès de l'esprit est-il alors suspendu aux œuvres sporadiques des héros ? Ce progrès dépend-il du seul spectacle de la générosité ? Les actions héroïques peuvent-elle suffire à former des habitudes morales qui disposent les fins individuelles au bien ? Ravaisson laisse de côté les modalités politiques ou juridiques d'une telle exigence, en confiant la morale à une relation charismatique du modèle à l'étant. Si les « choses du cœur » forment un ordre « qui surpasse […] les choses intellectuelles » (MM, 179), alors il faut bien reconnaître que la vérité de la métaphysique ne peut être sentie qu'au sein d'une « docte ignorance ». Comment cette vérité peut-elle être cependant pressentie, si ce n'est en produisant de manière effective les médiations conduisant au non-savoir ? Le pressentiment d'une coïncidence du Soi et du Tout n'est pas, de fait, spontané ou immédiat. Si l'éducation peut y œuvrer, qui pourra la délivrer, et quel sera son contenu ? En dehors de considérations sur l'éducation artistique, Ravaisson n'explicite que très peu les conditions de cette médiation. La difficulté propre de l'éducation morale vient de ce que l'ignorance positive du cœur suppose, pour s'exercer, de renverser les habitudes contractées de l'entendement, puis de s'intensifier par un exercice graduel dont la norme n'est pas déterminée de manière univoque.

Ainsi, la philosophie ravaissonienne ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les médiations qui conduisent à l'appréhension de l'être, à défaut d'affirmer l'intuition comme l'acte noétique ultime à conquérir. Cette réflexion est la conséquence directe d'une ontologie cherchant à distinguer de manière graduelle les différents niveaux de contraction des étants. Si la question du « moyen terme » semble être d'origine aristotélicienne, Ravaisson exclut toute interprétation tragique de la médiation, en refusant d'en faire un correctif momentané de la contingence du monde sublunaire[718]. L'absence de hiatus ontologiques dans le réel conduit à exclure la thèse de la réalité causale ou psychologique du néant, mais aussi l'idée d'une mise en échec du savoir philosophique par la réalité de la contingence. Toutefois, la philosophie n'a pas pour objet le nécessaire ou l'immuable, dont l'expression adéquate serait l'*eidos* des choses. Pour sauver la médiation de sa dimension tragique,

[718] Ce qui, chez Aristote, conduisait à faire de la prudence le mode de l'action permettant d'humaniser le monde « faute de pouvoir le diviniser » (Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *op. cit*., p. 174).

Ravaisson opère une réduction radicale de l'agir humain, en lui retirant toute artificialité, ou du moins en reconnaissant qu'il ne doit se poser *que pour disparaitre*. La pensée poïétique ne se distingue donc, sur le plan ontologique, aucunement du mouvement autotélique de la nature, et il n'y aucune autonomie de l'agir « technique »[719]. Lorsque Ravaisson écrit que c'est « toujours la nature qu'imite l'art » (AD, 33), il faut comprendre que l'art doit tendre à se dés-artificialiser, et l'artiste à se faire oublier dans l'œuvre produite. L'œuvre d'art réussie fait donc disparaître toute intervention humaine, la représentation étant à l'image du mouvement par lequel l'étant vient à être. Idéalement, elle exprime la spontanéité créatrice de l'esprit que nous devons imiter tant que nous le pouvons, en abolissant l'effort relatif au complexe de moyens et de fins qui caractérise la dimension « opératoire » des actions humaines. L'esthétique ravaissonienne est donc une pensée de la grâce, de la même manière que l'action héroïque poursuit la générosité du premier principe, ou que l'habitude, en tant que « seconde nature », donne l'impression d'une spontanéité dans l'exécution. Toute médiation se trouve alors « absorbée » dans la totalité finalisée et finalisante des causes et des effets. A quoi serait-on conduit, si la médiation était affirmée en son autonomie ? A l'ouverture d'une brèche dans le processus par lequel l'Amour prévenant se sacrifie pour se donner. Toute distinction réelle de la cause efficiente et de la cause finale, de la nature et de la grâce, conduirait donc à affirmer le régime de la séparation comme la vérité de la métaphysique.

[719] Pour inverser la formule heideggérienne, la philosophie de Ravaisson ne met pas en évidence « l'oubli de l'être » en raison de la complicité de la technique et de la métaphysique : c'est la métaphysique bien comprise qui doit conduire à l'« oubli de la technique ». Y a-t-il un refus de la part de Ravaisson de se confronter à la technique comme mode spécifique de l'agir humain ? L'optimisme métaphysique dont il fait preuve semble le conduire à affirmer que cette médiation ne peut s'autonomiser au point d'accéder à la potentialisation que décriront Gilbert Hottois, dans *Le signe et la technique*, ou Dominique Janicaud, dans *La puissance du rationnel*. S'agit-il là d'une dénégation du caractère opératoire de la pensée, c'est-à-dire d'une possibilité réelle pour celle-ci de ne plus être fidèle à son exigence d'extension ?

2) L'art et l'expérience esthétique

L'archéologie de l'être

En sa structure métonymique, l'art peut éclairer le sens de la métaphysique, en dévoilant la relation de l'étant à l'être par celle de la partie au tout. Il faut donc comprendre l'art comme une métaphysique figurée, au sens où l'entrevision du tout par la composition et l'ordre des parties manifeste l'inclusion de l'un dans le multiple. Le travail de Ravaisson sur la Vénus de Milo est, en ce sens, une recherche de la juste exposition de l'œuvre pour qu'elle accomplisse ce dévoilement. En retirant les « malencontreuses cales interposées entre ses deux moitiés », Ravaisson considère qu'il a pu ainsi rendre la Vénus « à sa véritable attitude » (AMG, 53). Ne faut-il pas y voir un geste entérinant le refus de la séparation, tout comme le retour de l'unité perdue ? Cependant, Ravaisson refuse de faire de la « restauration » le but de l'entreprise archéologique. Aussi écrit-il :

> Lors même que les restaurations n'ont pas été, comme il est arrivé souvent, en contradiction avec le sujet que représentait le monument et que le restaurateur avait mal compris, lors même que le travail en a été passable, ce travail n'a jamais pu être en parfait accord avec un style dont le secret est perdu ; et de là une fâcheuse atteinte à l'harmonie du tout, qui est, dans un ouvrage d'art, le plus nécessaire des mérites. Mais le pire inconvénient des restaurations, c'est que, ne pouvant rendre ce qu'on ajoute parfaitement semblable à l'antique, c'est l'antique que l'on rend semblable, par maintes modifications, à ce qu'on y ajoute[720].

Le refus de la restauration comme geste privilégié du conservateur est d'une grande cohérence avec la philosophie ravaissonienne. L'énigme du « style » originel étant perdue, c'est par une opération artificielle de mise en conformité avec ce que l'on *croit* être l'intention originelle que l'on opère la restauration. La volonté de tenir la trace du passé pour constitutive de l'œuvre conduit ainsi Ravaisson à refuser l'« ajout » de matière et à privilégier une esthétique du fragment[721]. « Restaurer », n'est-ce pas inverser artificiellement la pente du temps, selon un modèle statique issu de l'entendement ? N'est-ce pas refuser la perfection de l'inachèvement en cherchant à la remplacer par ce que l'on voudrait y voir ? Tout se passe alors comme si le secret de la disposition originelle

[720] *Mémoires de l'Institut impérial de France, Académie des inscriptions et belles lettres*, Tome 34, Partie 1, 1892, p. 147-148. Dominique Janicaud n'a publié que la deuxième partie de cet ouvrage dans F. Ravaisson, *L'art et les mystères grecs*.

[721] Idée que l'on trouve défendue avec force dans *Un musée à créer*, in *Revue des deux mondes*, 1874, vol. 2, 1er mars 1874, p. 232-240. Le projet de ce musée « futur » consisterait à exposer les plâtres des sculptures qui nous sont parvenues mutilées ou reconstituées artificiellement, partant de ce que pour Ravaisson, le plâtre, loin d'être l'ébauche de la sculpture, en préfigure la forme et les proportions.

pouvait être révélé, en forçant le « mystère » à être clarifié. Or, ajouter de la matière à une œuvre du passé est une opération identique à l'iconoclasme des chrétiens, qui « regardant les statues comme des idoles qui consacraient des croyances erronées et desquelles émanaient, en outre, une vertu pernicieuse, les frappaient volontiers au visage, brisant ainsi le nez et les lèvres, et surtout leur infligeaient les mutilations qu'avaient fait subir jadis Alcibiade et ses amis aux Hermès d'Athènes.[722] ». La négation de la perfection d'une œuvre du passé est donc toujours le résultat d'une réaction de l'entendement à ce qui échappe à ses catégories.

Comment produire alors les conditions d'une juste exposition de l'œuvre, sans sombrer dans les travers d'une opération artificielle ? L'exposition doit restituer l'intention initiale autant que faire se peut, en considérant la fin de l'œuvre : il s'agit alors, avec le minimum d'artifices, de produire un maximum d'effets esthétiques. L'enquête menée par Ravaisson autour de la Vénus de Milo apparaît comme le prototype de l'expérience métaphysique : il s'agit de faire entrevoir au spectateur la totalité harmonieuse dont elle n'est qu'un fragment. Or, l'art peut accéder à une telle fonction s'il est considéré non comme un simulacre, mais comme la trace, ou le reflet d'un tout qu'il exprime. Ravaisson considère ainsi, en s'appuyant sur l'histoire du potier Butadès de Sicyone, qu'un progrès a eu lieu dans la statutaire grecque lorsque celle-ci est passée de la capture d'une ombre à l'expression complète de la beauté dans une figure parfaitement harmonieuse :

> La statuaire chez les Grecs paraît avoir eu son origine dans ce qu'on appela l'art de tracer, γραφική ; art qui peut être, comme donnent lieu de le croire les plus anciens vases peints, se proposa d'abord de figurer des ombres, et cela, vraisemblablement, l'art ayant eu d'abord pour objet unique les choses divines et héroïques, parce que c'était comme des ombres qu'on imaginait les dieux et les âmes. Art de tracer et art de représenter l'ombre furent primitivement synonymes, et ce furent des synonymes qu'ombre, âme et image[723].

Or, la Vénus de Milo représente une rupture à l'égard de cette pratique :

> Et c'est ainsi que ce type peut être considéré comme représentant le moment de transition qui préparait celui où Praxitèle allait créer sa Vénus de Cnide, expressément destinée à être vue sous tous les aspects, l'idéal de la beauté féminine, dégagé de tout reste de la nature virile[724].

[722] *Mémoires de l'Institut impérial de France, Académie des inscriptions et belles lettres*, *op. cit*., p. 149.
[723] AMG, 54.
[724] *Ibid*., 54-55.

Ravaisson semble reprendre la division platonicienne du *Sophiste*[725], qui distingue les copies conservant les proportions des choses des illusions qui ne font qu'en imiter l'apparence. L'art ne peut donc s'accomplir dans sa vérité qu'en se débarrassant des simulacres pour produire des copies adéquates. La Vénus de Praxitèle, en ce sens, peut être vue « sous tous les aspects » sans qu'une des perspectives prises sur la statue doive être privilégiée. Ravaisson tient donc l'œuvre d'art accomplie pour une *icône* plutôt que pour une *idole* : la conversion esthétique dépend étroitement d'une œuvre rendant possible l'unification des diverses perspectives. C'est ainsi que l'énigme posée par la Vénus de Milo doit être comprise : il faut produire un dispositif visuel tel que le regard soit sans cesse débordé par ce qui ne peut être immédiatement vu, ce dispositif étant fonctionnel quel que soit l'angle pris sur la statue[726]. En ce sens, il s'agit d'ajuster les conditions institutionnelles de visibilité de l'œuvre d'art aux conditions métaphysiques de l'expérience esthétique.

Selon Ravaisson, la Vénus de Milo n'est qu'une partie d'un groupe plus vaste[727] : en ce sens, elle rend fonctionnelle l'opération métonymique qui détermine la méthode philosophique. En l'associant avec une statue de Mars, Ravaisson reconnaît que les deux figures « s'agencent ensemble et même en plusieurs points s'enchevêtrent, quand on les groupe ainsi, sans la moindre difficulté, mais telle est la concordance de leurs attitudes qu'elles apparaissent aussitôt comme faites pour l'expression d'une seule et même pensée. » (AMG, 79). Il faut tenir alors la Vénus pour la trace d'un ensemble plus vaste, caractérisé par une harmonie non seulement esthétique, mais aussi spirituelle. L'art n'a pas pour but la seule contemplation esthétique : il « n'a pas le dernier mot. Il est image, figure, prophétie. » (Janicaud, 248). Il symbolise en effet le tout au sein d'un microcosme dans lequel les parties doivent être liées et hiérarchisées. La méthode que Ravaisson met en œuvre pour résoudre l'énigme de la Vénus est commandée par la recherche d'une signification spirituelle de l'œuvre, dans laquelle le visible n'importe pas tant que l'invisible :

> A la période primitive où l'on plaçait les dieux dans une profondeur mystérieuse, dont procédait toute vie, une autre succéda où ils passèrent à la surface de la terre et sur ses plus hauts sommets, en pleine lumière ne laissant guère au séjour inférieur que quelques dédoublements d'eux-mêmes. C'est la révolution qu'Aristote indique en quelques mots dans ce passage du XII[e] livre de sa *Métaphysique*, où, réfutant un argument que le matérialisme de son temps

[725] Platon, *Sophiste*, trad. Nestor L. Cordero, Paris, GF, 1993, 235b-236d : l'étranger distingue dans ce passage l'eikastique de la phantastique.

[726] Ravaisson produit ainsi, sans la thématiser ainsi, une réflexion sur la muséographie qui reprend les exigences de son époque.

[727] Hypothèse heuristique qui est cohérente dans le cadre de la philosophie ravaissonienne, mais qui s'est révélée fausse sur le plan archéologique, comme le souligne dans un court entretien Alain Pasquier, à la fin du volume de Janicaud.

> prétendait tirer du témoignage de l'ancienne poésie, il remarquait que, si elle semblait tout faire commencer par la Nuit, elle n'en supposait pas moins au sein de la nuit originelle la présence d'une cause active de perfection et de beauté. Dans ce changement, la Vénus Uranie ne conserva pas sa puissance créatrice et ordonnatrice de toutes choses, ni son empire souterrain[728].

Ravaisson interprète donc le potentiel groupe de la Vénus et du Mars comme la symbolisation d'une physique matérialiste, dans laquelle les contraires prédominent pour expliquer l'origine de toute chose. D'un côté, Vénus figure le don ou l'amitié, et, de l'autre, Mars la discorde. Il s'agit là d'un dualisme ontologique dont les principes ne sont pas enveloppés dans une unité plus haute, mais laissés à leur opposition. Or, si la Vénus de Milo n'est qu'un moment de « transition » dans l'histoire de la statuaire, c'est parce que sa figure ne contient pas encore, à elle seule, une telle unité. C'est la raison pour laquelle il faut la rattacher à une « période primitive » qui n'a pas encore été surmontée par la philosophie d'Aristote. En faisant référence à *Métaphysique*, Λ, 6, Ravaisson reprend la critique aristotélicienne des matérialismes présocratiques qui attachaient l'origine de toute chose à la Nuit où « *toutes choses étaient confondues*[729] ». Or, le livre Λ de la *Métaphysique* est celui qui dégage la nécessité d'une cause supérieure à tout autre type de cause, en postulant l'absolu spirituel qu'est la pensée de la pensée. La figuration du principe de toute chose par la Vénus est donc encore insuffisante pour exprimer la plénitude de la cause première.

La méthode métonymique se distingue de l'« archéologie matérialiste » (T, 113), et rend nécessaire une interprétation spiritualiste de toutes les représentations artistiques, même de celles qui procèdent de systèmes matérialistes. Ce principe a trois conséquences décisives quant à l'interprétation des œuvres d'art antiques. 1/ La méthode que Ravaisson met à jour doit dégager une absolue continuité des degrés de composition qui enveloppent le fragment, au sens où tous les niveaux d'interprétation s'entr'expriment. La Vénus de Milo est ainsi considérée comme le reflet d'un groupe plus grand, ce groupe devant lui-même être ressaisi comme manifestant l'*ethos* spécifique d'un système de pensée[730]. 2/ Cette méthode est à rattacher à la philosophie ravaissonienne, au sens où celui-ci voit dans le groupe imaginaire de la Vénus un « groupe conjugal » (AMG 107), qui loin de signifier l'opposition, exprime l'union des figures. Le domaine de l'art n'est donc pas celui de la séparation ou de la médiation autonome, mais de la totalité harmonieuse. 3/ L'art n'exprime pas le caractère tragique de l'existence humaine : il ne s'agit pas de « montrer l'humanité poursuivie par la fatalité ou par des puissances jalouses et malveillantes, mais plutôt de la

[728] AMG, 70.
[729] *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b25.
[730] Ce que Hegel fait de manière parallèle avec l'examen du Laoccon, à la suite de Winckelmann et de Lessing.

montrer s'acheminant, par les épreuves qui remplirent la vie des héros, au repos éternel » (AMG, 111). En ce sens, l'art est la promesse d'une réconciliation à venir, ou de la poursuite de l'existence en une autre, délivrée de la finitude. Ainsi, le tombeau n'est pas le lieu « de regrets désespérés, mais [il] est décoré de symboles d'une foi vive en une vie à venir, plus brillante et plus douce. Les rites funéraires d'une manière générale s'inspirent de la croyance héroïque à une vie future et plutôt heureuse dans la société des dieux. » (T, 114). L'archéologie spiritualiste est donc, au sens propre, une science du principe de l'être qui tient la médiation comme enveloppée dans le tout. Elle refuse de faire de la figure un simulacre, en tant que celle-ci est excédée par l'invisible et le mystère d'une coïncidence des opposés.

L'archéologie de l'être, entendue comme une science du principe, excède la voie discursive. Il s'agit en effet de remonter en6deçà du *logos* pour étudier, au sein de la représentation artistique, la manifestation du premier principe. Cette méthode a pour conséquence d'écarter deux écueils principaux concernant l'exhumation d'un tel principe. D'une part, l'archéologie exclut la généalogie, au sens où il ne s'agit pas de remonter, par l'induction, la chaîne des causes et des effets pour déterminer la nature du mystère originel. Il s'agit là de la voie empiriste ou positiviste, qui suit une méthode abstractive. D'autre part, l'archéologie refuse la voie mystique qui tiendrait l'exhibition de l'*archè* au sein d'une contemplation ineffable excluant la représentation. Il faut donc reconnaître la figure comme la médiation qui suscite la conversion vers l'être, sans pour autant en donner une image adéquate. Ainsi :

> Ce fut un procédé fréquemment employé par la religion et par l'art antique : une sorte de *métonymie muette*.[731]

L'art, comme la religion, se caractérise par une opération d'expression qui refuse le primat du discours. En étudiant un bas-relief représentant Orphée et Eurydice, Ravaisson substitue à l'interprétation littéraire de la scène une interprétation qui échappe au signe linguistique. En dépit de l'inscription discursive qui orne le bas-relief, et qui est censée indiquer la nature de la relation entre les personnages, il écrit : « l'un des deux personnages est en marche vers l'autre, et […], par conséquent, il ne s'y agit pas de séparation, mais de réunion ; à quoi j'ai ajouté que le sujet de ces compositions devait être la réunion, après la mort, dans une autre vie. » (AMG, 136). Or, en refusant de voir dans l'histoire d'Orphée et d'Eurydice le signe du tragique de l'existence humaine, Ravaisson passe par-delà la signification littéraire de la représentation artistique. N'est-ce pas interdire à la structure narrative du récit de déterminer la matière de la représentation ? La métonymie muette ne peut-elle pas révéler ce que le *logos* recouvre, à savoir « l'idée de la gloire et du bonheur dans l'autre

[731] AMG, 145. Nous soulignons.

vie » (AMG, 156) ? Le primat du narratif est donc solidaire « des figurations du genre qu'on nomme aujourd'hui réaliste » (AMG, 154)[732]. Si le réalisme est la vérité de l'art, alors toute représentation est soit 1/ vouée à la métonymie parlante du discours, qui reste prisonnière de son auto-référentialité, soit 2/ livrée à la contemplation silencieuse d'une figure muette.

De la même manière, les représentations d'Achille ne sont pas la simple transposition figurée du récit de l'*Iliade*. Il faut les tenir pour les médiations indiquant la promesse d'une divinisation, ou d'une réconciliation dans l'autre vie. Ravaisson écrit ainsi :

> pour expliquer les monuments relatifs à cet héroïsme dont l'idée domina dès le principe la civilisation grecque, ce n'est pas tant à Homère qu'il faut recourir qu'à des sources plus anciennes, qu'il négligea, quelque fois, sans que ses poèmes, si populaires qu'ils fussent devenus, en fissent perdre le souvenir, et que devaient remettre en honneur plus que jamais les luttes du VI^e^ et du V^e^ siècle contre l'Orient[733].

L'héroïsme est donc le *sujet* de la représentation artistique, sans en être l'*objet*. Ce n'est pas dans l'écriture de l'*Iliade*, en ce sens, que l'on peut trouver la description prototypique de ce qui fait le héros. Les « sources plus anciennes » qui en ont nourri l'écriture ne sont pas de nature discursive : ce sont des représentations mythologiques qui ont ensuite été formulées dans le récit d'Homère. En effet, le héros, qui par ses actions exprime de manière éminente le mouvement de l'être, ne se déclare pas comme tel, puisqu'il *agit*. Ses actions sont donc des métonymies muettes de l'action universelle du premier principe. Ravaisson substitue ainsi au schème narratif de l'œuvre celui de la transposition symbolique, qui en excède le contenu manifeste. Il en est de même lorsqu'il refusera au dessin et à la peinture la fonction mimétique qu'on leur accorde traditionnellement : ils doivent tous deux permettre l'entrevision de la grâce par l'ondulation de l'objet représenté. N'y a-t-il pas là une rupture avec la tradition de l'*Ut Pictura poesis*, procédant d'une disjonction du *logos* et de l'icône ?

Si le régime du discours et celui de la représentation artistique sont hétérogènes, et que le second permet, selon ses modalités propres, l'entrevision de l'être, alors il faut bien reconnaître que l'homme ne se définit pas par sa nature « logothéorique[734] ». La méthode archéologique défait les

[732] Il est difficile de savoir à quoi, ou à qui, Ravaisson fait allusion ici. L'on peut supposer qu'il désigne en peinture Courbet, dont on sait que Delacroix avait dénoncé la « bêtise », et en littérature, Zola, qui prônait, dans la ligné de Claude Bernard, une attitude expérimentale et objective à l'égard des phénomènes étudiés.
[733] AMG, 161.
[734] Sur cette question, voir notamment les analyses de Gilbert Hottois, dans *Le signe et la technique*, Paris, Vrin, 2018, p. 18 et suivantes.

prétentions de l'entendement à opérer seul la détermination de l'être, tout comme à l'enserrer dans son maillage conceptuel. L'archéologie, lorsqu'elle est débarrassée de ses présupposés matérialistes, est donc science nesciente dont l'objet est le mystère. Faut-il pour autant revendiquer l'abandon du langage, et en particulier du *logos* philosophique ? Le problème de la métaphysique peut-il être résolu par la seule voie symbolique ? Faut-il soutenir que l'exposition de l'être dans la représentation artistique a pour contrepartie l'abandon du discours sur celui-ci, en tant qu'elle se suffit à elle-même ? Il faudrait ainsi comprendre l'archéologie spiritualiste dans le domaine de l'art comme la proto-méthode ordonnant le discours philosophique. Mais peut-on soutenir que l'œuvre de Ravaisson « tient davantage de l'œuvre d'art que du discours conceptuel, religieux ou mathématique[735] », et qu'elle est « une quasi incantation, qui la distingue des autres types de discours philosophique et l'apparente, par les moyens dont elle use, à l'œuvre d'art.[736] » ? D'une part, la *persistance* du discours philosophique interdit d'envisager l'abandon du *logos* dans son œuvre, et, d'autre part, l'art n'est qu'une des voies de l'entrevision de l'être, au même titre que les sciences, la morale, ou la philosophie le sont.

L'hétérogénéité apparente du *logos* et de l'icône, ou du concept et de la représentation, ne peut donc pas être tenue pour indépassable. Il faut y voir une continuité, et surtout un éclaircissement des secondes par les premiers : le discours philosophique est précédé historiquement par l'imagination symbolique, mais il doit en éclairer la portée. Ainsi

> se formaient dans la haute antiquité les idées générales ; on constituait d'abord des types éminents qui jouaient pour l'imagination le rôle que jouent pour l'entendement ce que la scolastique appela des universaux. C'étaient, dit Vico, des genres imaginatifs, *generi fantastici*, auxquels succédèrent les genres logiques que forme l'entendement. De la sorte se transforma, pour employer encore le langage de Vico, la science populaire (*vulgare*) ou instinctive en science réfléchie (*riposta*)[737].

[735] François Laruelle, *Phénomène et différence*, Lille, Klincksieck, 1971, p. 16

[736] *Ibid.* L'interprétation de Laruelle pèche, à notre sens, en plusieurs points que nous ne relèverons pas ici. Outre l'usage de l'œuvre de Ravaisson comme prétexte pour fonder un discours autre que celui qui porterait sur sa philosophie, c'est la méthode de lecture « artistique » qui pose ici problème. Si Laruelle a raison de remarquer l'« impuissance à construire une architecture articulée sinon un système » (*op. cit*., p. 22) ainsi que le brouillage (cependant discutable) des concepts ravaissoniens, il se trompe en en déduisant la nécessité de produire une herméneutique non philosophique. D'une part, cela supposerait de définir le logos philosophique comme gouverné par une exigence architectonique, et, d'autre part, et plus grave encore, cela suppose de nier la construction du problème de la métaphysique tel qu'il s'est élaboré au travers de la lecture d'Aristote. En revanche, Laruelle est le seul qui a pris au sérieux la démarche « archéologique » que nous évoquons.

[737] AMG, 156-157.

L'archéologie spiritualiste n'est aucunement mue par la nostalgie d'une exposition sans concepts de l'être : *le retour à l'origine n'est ni possible, ni souhaitable*. La restauration ne doit définir ni le geste du conservateur, ni celui du philosophe. Il s'agit plutôt de reconnaître la fonction imaginative des types généraux représentés dans les œuvres, à la manière d'Achille, en tant que celle-ci est circonstancielle. Si la science populaire n'avait été secondée par l'usage des concepts, jamais la spiritualisation du contenu de l'art n'aurait pu avoir lieu, et jamais elle n'aurait pu être comprise comme la trace d'un désir qui l'enveloppe et la précède. L'écueil vient plutôt de ce que les concepts sont absolutisés, et qu'ils ne peuvent « s'assouplir » en examinant les œuvres du passé[738]. Ravaisson maintient donc la nécessaire collaboration des facultés, et surtout le primat de la réflexion ainsi que son progrès asymptotique. Il s'agit alors d'aligner les méthodes plutôt que de subordonner le *logos* philosophique à une « métaphysique d'artiste » : « Partout dégager le Principe. En Métaphysique, dégager l'*Ame*. C'est l'objet des *Méditations*. Pour archéologie, le divin, etc. La vraie Méditation est donc la *Réflexion*, exercice pour séparer du matériel l'immatérielle [sic]. » (Dopp, 373). Il n'y a donc aucune différence méthodologique, au sens où la réflexion reste l'opérateur transgénérique de toutes les régions ontologiques. Elle fait ainsi converger la philosophie, la morale, l'art et la science vers un foyer unique.

L'archéologie est éclaircissement d'une origine d'abord obscure, car envahie par l'imagination. Or, la réflexion est le processus de clarification qui est tendu entre deux extrêmes, et qui doit unifier le divers : « en Métaphysique, surtout la Fin est Principe ; on part pour arriver à l'Intuition claire, de l'Intuition sublucide. » (Dopp, 373). L'obscur et le clair ne désignent pas respectivement le régime du non-vrai et celui du vrai ; ils sont les degrés de la relation qui caractérise l'être et la pensée. Ainsi c'est « du confus au distinct qu'il faut marcher, et ainsi ne pas tirer de l'éclat la fumée, mais bien de la fumée la clarté. » (T, 137). La réflexion est l'opérateur qui fait émerger l'identité du soi et du tout, de l'humain et du divin, en clarifiant l'immédiateté de leur rapport. Il s'agit, par l'étude des œuvres d'art antiques, de retrouver la permanence du mouvement cherchant à déterminer la puissance première. Sa simplicité est progressivement éclaircie en ce que l'unité de l'Un et du multiple, originellement confuse, se trouve ensuite explicitée. La suggestion de cette simplicité a pris initialement la forme la figuration : c'est le moment de l'Intuition obscure. Ravaisson écrit ainsi :

> C'était une croyance générale des temps les plus reculés que tout était issu d'une profondeur divine, source intarissable de biens. Cette profondeur occupait une immense région souterraine. Telle était la forme que prenait dans des esprits où

[738] Ce que l'on retrouve chez Bergson, lorsqu'il écrit qu'il faut dégager des « concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses. » (« Introduction à la métaphysique », dans *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 213).

> dominait non la pure raison, mais l'imagination, la pensée qu'un principe d'où procédaient toutes les existences était placé au-delà de ce que la connaissance peut saisir, idée qui devait être comprise dans un sens moins matériel à mesure qu'affinerait les esprits le travail de la réflexion[739].

L'Esprit a toujours déjà pressenti de manière obscure la puissance du premier principe. Les mythologies et les cosmogonies, selon Ravaisson, ont figuré ou narré de diverses manières la vérité de celui-ci, savoir sa générosité absolue. L'intuition sublucide est donc, noétiquement et historiquement, le premier mode de connaissance immédiat de l'être, mais dont l'immédiation ne s'explicite que par des médiations obscures. *L'immédiateté du rapport de la pensée et de l'être se trouve ainsi clarifiée par la clarification des médiations qui l'exposent*. Le « travail de la réflexion » est donc le processus qui met au jour l'identité d'un principe et d'une fin de l'existence humaine : il faut « Par l'art, peindre l'avenir, l'Eternité. » (Janicaud, 244). Le pressentiment est donc, simultanément, entrevision du futur, et l'art permet de susciter l'idée que la vie terrestre se poursuivra après la mort : il s'agit là de « l'unique objet de l'art » (AMG, 198). En ce sens, l'art permet de percevoir la totalité du réel de manière synoptique, en unifiant les divisions extatiques du temps et de l'espace. Il faut alors reconnaître que les motifs des bas-reliefs, soit l'individualité des figures, ne sont que l'occasion d'une réminiscence du tout. Si les motifs de la représentation valaient pour eux-mêmes, alors l'art se caractériserait par la clôture de la médiation sur elle-même. Ainsi,

> Si ce fut une pensée commune à toute l'antiquité qu'il existe au-dessus du monde réel un monde idéal et divin qui est et l'origine et la fin, on peut se demander pourquoi l'art grec fut supérieur à celui des autres nations, si supérieur, qu'il fut peut-être, à vrai dire, le seul art. C'est, si je ne me trompe, que les Grecs virent, ou seuls ou au moins mieux que les autres peuples, que le monde divin, c'est en définitive le monde de l'esprit, et prirent pour premier principe ce qui est la partie la plus haute de l'esprit même[740].

Il faut comprendre cette affirmation dans toute sa portée anti-platonicienne : l'art n'est en rien artifice, soit production de simulacres. Le parricide, évoqué dans le *Sophiste*, et qui avait délivré l'image du non être, doit être mené à terme. L'image n'est pas l'envers dégradé de l'intelligible, elle est la médiation obscure, mais pourtant vraie, qui conduit à reconnaître l'identité de Dieu et de l'Esprit. En rien séparation ou mensonge, elle reconduit à l'origine de l'étant comme à la vérité de son destin. L'art grec est le « seul art », car il est le seul qui se soit délivré de l'artifice, en nous faisant

[739] AMG, 165.
[740] AMG, 198-199.

entrevoir « que tout a été tiré de l'abîme initial par l'amour » (AMG, 199), grâce à des « symboles plus ou moins expressifs de vie et de félicité par-delà le tombeau. » (AMG, 185). Il a supprimé l'idolâtrie de la figure pour y substituer l'icône comme moyen de conversion.

Cependant, si le contenu de l'art est éternellement le même, en dépit des variations historiques et stylistiques, peut-on dire que Ravaisson pense les conditions d'un progrès de celui-ci ? En quoi ce progrès consiste-t-il, si les grecs ont produit le « seul art » fidèle à son concept ? Et qu'attendre de l'art du futur ? L'archéologie de l'être ne masque-t-elle pas une posture « réactionnaire » de l'Esprit, similaire à la nostalgie de l'entendement, et qui s'interdit de penser la *rupture* comme geste créateur ? Il faudrait alors dire que l'art n'est jamais création, mais dévoilement de ce qui était enveloppé. Le refus de l'artificialité de l'art conduit ainsi Ravaisson à en penser le devenir sur le mode d'une continuité sans nouveauté. Ainsi, son contenu reste identique, bien que les moyens pour l'exprimer aillent vers une plus grande spiritualisation. Qu'attendre alors de l'art moderne ?

> Dans ce monde moderne, on ne verra plus guère, comme dans celui qu'il remplace, cette correspondance parfaitement harmonique entre la Nature et l'Esprit, entre le terrestre et le céleste, qui était la condition la plus favorable à la perfection de l'art figuratif. Par suite, le beau proprement dit n'y règnera plus avec l'ordre, comme il règne dans le monde grec, mais plutôt le sublime, qui dépasse tout ordre, le sublime résultant de la prépondérance de l'âme, qui, se répandant sur tout, absorbe tout, pour ainsi dire, en son infinité. L'art grec avait montré la vie divine sous mille formes que lui fournissait ou lui suggérait la réalité ; l'art qui lui succèdera abandonnera peu à peu des images chargées de trop de traits terrestres pour répondre à l'idéal de spiritualité où aspire désormais la pensée[741].

La fin de l'idéal classique grec est donc la fin de la représentation d'une harmonie de la nature et de l'esprit. L'art moderne doit faire advenir le sublime comme catégorie spirituelle supérieure de l'art, en le défaisant de ses prérogatives figuratives. Si la catégorie du sublime est expressément tirée de la philosophie kantienne[742], Ravaisson remarque cependant que « le sublime, qui est le suprême du beau, n'est pas seulement, comme on le dit trop souvent, et Kant lui-même, ce qui confine au terrible. Le sublime est ce qui dépasse toute limite. Or ce qui effraie est étranger, donc borné,

[741] AMG, 203.

[742] Mais aussi au sens où Schiller l'entend : voir Pierrette Bonet**, «** La beauté et la grâce dans la philosophie de F. Ravaisson: d'après les manuscrits inédits d'une collection privée **»,** *Revue des Sciences philosophiques et théologiques***,** Janvier 1990, p. 45-59.

séparé. » (R, 286). Le sublime kantien maintenait la représentation pour la présenter comme débordée par ce qui l'excède. En ce sens, il installait l'esthétique dans le régime de la séparation, en empêchant l'entrevision de l'infini véritable. Faire de la limite la condition du sublime, c'est y substituer l'indéfini, propre de l'entendement attaché à la finitude. Cependant, l'esthétique ravaissonienne fait face à une grave difficulté : si la figuration symbolique doit être abandonnée, de même que le sublime kantien, ne faut-il pas renoncer à la représentation, soit consentir à l'abolition de l'art lui-même pour dévoiler l'être ? *Quelle* représentation non-figurative sera alors en mesure de présenter la puissance du premier principe ? La spiritualisation du contenu de l'art n'a-t-elle pas pour conséquence son abstraction ?

Ravaisson n'abandonnera toutefois jamais le terrain de la représentation, que ce soit dans sa pratique personnelle du dessin, ou par les artistes qu'il cite dans son œuvre. Il y a là une grave tension qui s'installe entre l'exigence de spiritualisation de l'art et le maintien de la figure, similaire à celle qui faisait maintenir la substantialité de la matière et renoncer à l'idéalisme absolu. Tout se passe alors comme si Ravaisson refusait la disparition de la figuration, alors que sa philosophie y aspire tendanciellement. En maintenant la forme comme principe de l'esthétique, il ne délivre pas les conditions de présentation du « spirituel[743] », ou de « l'immatériel[744] », libres de toute altérité. L'invisible, ou le mystère, comme sujets éternels de l'art, doivent être suggérés par la ligne *assouplie*, c'est-à-dire par une ondulation de la forme, ce qui suppose bien de maintenir cette dernière comme principe et but de l'art. En outre, la forme n'est pas à elle-même sa propre fin : l'esthétique ravaissonienne ne se définit pas selon le principe de « l'art pour l'art[745] ». Ni utile, ni autotélique, l'art demeure attaché à la symbolisation d'une réconciliation de la vie présente et de la vie future. Ravaisson indique cependant une double direction que l'art pourrait emprunter dans le sens d'une spiritualisation accrue :

> Le génie moderne, qui a cherché surtout à faire parler l'âme, c'est dans l'emploi de la lumière et du son qu'il semble qu'il se soit principalement signalé. Léonard de Vinci avait pour objet de peindre l'âme, et il a trouvé, et d'autres après lui, dans les mystères du clair-obscur, des moyens de peindre et l'âme et en général des choses d'ordre divin, qui ne paraissent pas avoir été aussi bien connus des anciens. – Et les successeurs des Phidias et des Apelle dans l'art de suggérer des

[743] Voir Kandinsky, *Du spirituel dans l'art*, trad. N. Debrand, Paris, Folio, 1989.
[744] Voir Yves Klein « L'évolution de l'art vers l'immatériel », dans *Le dépassement de la problématique de l'art et autres essais*, Paris, ENSBA, 2003.
[745] Ce qui est aux antipodes de la démarche que revendique par exemple Théophile Gauthier, dans la préface de *Mademoiselle de Maupin* (Paris, Gallimard, 1973, p. 54) : « Il n'y a de vraiment beau que ce qui ne peut servir à rien ; tout ce qui est utile est laid, c'est l'expression de quelque besoin »

> idées de ce que peut être le monde céleste, ce sont, surtout ce semble, avec les peintres qui rendirent les mystères de la lumière et de l'ombre, les Palestrina et les Mozart, ceux, qui trouvèrent dans la musique […] le moyen de rendre sensible à l'âme, où à ce qu'il y a de plus divin ici-bas, ce que semble avoir de plus sublime la divinité même[746].

Ce sont essentiellement la peinture faisant un usage central de la lumière et la musique qui répondent à cette exigence. Concernant la première, ce sont aux « Paradis des Orcagna et des Fra-angelico » (AMG, 203) que Ravaisson fait référence[747]. Contre l'« absolue obscurité » honorée dans les cultes antiques, c'est la lumière, « qui fait tout voir » (AMG, 203), qui devient la matière principale de l'œuvre. La lumière est l'élément matériel poussé à son plus haut degré d'immatérialité, Ravaisson voyant d'ailleurs dans les rayons qui « semblent s'empêcher, mais se pénètrent ou paraissent se pénétrer mutuellement » (T, 159) la préfiguration de l'état dans lequel notre existence peut se continuer après la mort[748]. L'archéologie spiritualiste met ainsi au jour la représentation ontophanique du premier principe comme sa plus directe manifestation. Le son est l'analogue de la lumière sur le plan de l'ouïe : il permet de suggérer la « nature subtile » (AMG, 203) qui constitue l'âme. Palestrina et Mozart sont désignés comme ceux qui ont poussé le plus loin l'exigence de spiritualisation de la musique, en faisant du son le moyen d'une coïncidence entre l'humain et le divin[749]. La spiritualisation de l'art vient donc rompre avec le présupposé de la *mimesis* comme avec le primat de l'*historia*[750], mais non pas avec la symbolisation. En affirmant la convergence des arts vers une spiritualisation accrue, Ravaisson maintient l'unité de principe des différentes formes artistiques[751]. Ainsi, concernant la musique, ses « lois n'en sont pas moins analogues à celles des arts » (T, 96). Elle est répétition d'un unique motif à travers la variété de ses modulations : dans « le développement musical, comme dans celui des figures, la loi est une perpétuelle union des

[746] AMG, 204.
[747] Sans citer aucune œuvre en particulier. Daniel Arasse interprète l'usage de la perspective chez Fra Angelico comme ce qui dévoile les « deux mystères dans la religion chrétienne : l'Incarnation et la Résurrection. » (*Histoire de peintures*, Folio, 2004, p. 100), notamment en s'appuyant sur des représentations de l'annonciation.
[748] Il est en revanche étonnant qu'aucune mention ne soit faite à Turner, que Ravaisson pouvait difficilement ignorer.
[749] Il s'agit de musique avant tout religieuse. L'art « moderne » ne désigne donc pas des contemporains de Ravaisson, qui n'en cite jamais aucun. De la même manière, les peintres contemporains ne sont jamais cités. Alors qu'il appelle paradoxalement de ses vœux l'avènement de formes artistiques nouvelles, la tendance « archéologique » se traduit par un retour aux grecs.
[750] Chez Hegel, la musique est dépassée au contraire par la poésie, ce qui a pour conséquence de subordonner l'art au *logos*.
[751] Contrairement à Lessing, dont les analyses dans *Laocoon* tendant à affirmer l'hétérogénéité des « arts du temps » et des « arts de l'espace » en partant d'une critique de l'*Ut pictura poesis*.

contraires pourtant harmoniques » (T, 96). Cette loi n'est-elle pas celle de l'être lui-même, qui se contracte en une multiplicité dont chaque terme exprime l'unité originelle d'où il provient ?

La destination de l'art réside donc dans le dévoilement d'une vérité métaphysique. Ainsi :

> Si l'ordre et la grandeur, qui font peut être l'admirable, ne sont, en effet, que des conditions de la beauté, ce qui en forme l'essence n'est-ce pas visiblement ce qui la rend aimable ? En rapportant ce qu'on pourrait appeler les principales catégories de l'esthétique aux principes dans lesquels on s'est le mieux accordé jusqu'à présent à voir 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 à la triplicité de la puissance, de l'intelligence, et de l'amour, ne pourrait-on pas dire que le sublime du terrible répond à la puissance, cause de la grandeur ; le beau, proprement dit, à l'intelligence, cause de l'ordre ; et qu'à l'amour répond le sublime supérieur et proprement surnaturel, qui forme la plus excellente et vraiment divine beauté, celle de la grâce et de la tendresse[752] ?

Il faut doublement rompre avec l'esthétique aristotélicienne comme avec l'esthétique kantienne. La première ne dépasse pas le domaine du beau, soit de l'harmonie pensée par l'entendement. Elle reste insuffisante pour exprimer la véritable beauté, tout comme la théorie du premier moteur était impuissante pour déterminer la nature du premier principe. L'esthétique kantienne pense le sublime comme la marque d'une tentative pour saisir la puissance, mais dans la représentation. C'est le « sublime du terrible » auquel s'attache la conscience malheureuse cherchant à excéder la finitude. Ces deux moments doivent être intégrés et dépassés dans une synthèse plus haute : celle du « sublime supérieur et proprement surnaturel » ; ainsi, l'esthétique « considérée dans ses principes, où elle s'identifie à la morale, […] devient la philosophie elle-même. » (R, 286-287). L'ordre, cause de beauté, et la grandeur, cause du sublime, ne sont que des médiations historiquement advenues. Or, Ravaisson soutient qu'au seuil de la modernité, les vues de l'esthétique, de la morale et de la philosophie vont se fondre en une seule, en faisant de l'Amour le principe de toutes choses : le beau, le bien, et l'être sont les trois noms que l'on peut lui donner, en tant qu'ils sont des perspectives différentes sur un même objet. C'est alors la catégorie de la *grâce* qui se trouve être la proto-catégorie de l'art, et qui vient subsumer celles du beau et du sublime.

[752] R, 286.

Philosophie du dess(e)in

La grâce désigne le concept opératoire unifiant les perspectives ontologiques et esthétiques. Si l'art se définit par la production de figures enveloppées par la grâce, c'est parce que celles-ci répondent à une cosmologie fondée sur un principe d'harmonie. Le geste artistique retranscrit, dans l'œuvre, la subordination des parties au tout au sein de la totalité spirituelle qu'est la nature. En ce sens, la figure doit exprimer de manière métonymique l'unité de l'Esprit : en « dessin, l'hypothèse est qu'en étudiant une partie, on étudie en petit le Tout. Dans les parties, apprendre le *Serpeggimento* ou οἰχονομία. » (Dopp, 373). Le serpentement de l'Esprit dans les choses provoque ainsi leur *ondulation*. Comment dessiner alors de manière à suggérer le tout au sein de la partie ? Quelle modalité du dessin pourra révéler la médiation comme enveloppée par la finalité, sans l'autonomiser ? Enfin, pourquoi faire du dessin le paradigme de l'expérience esthétique ?

Le primat du dessin dans la détermination de l'objet de l'art résulte d'une importance donnée à la *forme*. Cependant, cette forme doit se distinguer de l'étendue géométrique, propre de l'entendement. Ainsi :

> La géométrie nous fait donc comprendre les proportions en les analysant, en les décomposant ; l'art nous les fait comprendre en faisant ressortir, en rendant plus sensible le caractère de la forme qui fait leur unité. « Les mathématiques », dit Léonard de Vinci, à la fois artiste et géomètre, « considèrent les proportions », mais ne se « mettent pas en peine de leur qualité ». Ce dont l'art se met en peine, au contraire, c'est cette qualité qui fait ce que l'on nomme le caractère des choses, cette qualité par laquelle elles ont chacune leur signification, et qui par conséquent, est l'expression de l'esprit dont elles procèdent[753].

La représentation artistique a donc pour but de nous faire entrevoir les principes de l'ontologie qualitative. L'art et la géométrie correspondent aux deux directions contraires qui manifestent la dualité interne de l'étant. Alors que le premier désigne la tendance à l'unification, la seconde manifeste la tendance à la dispersion, propre de l'analyse. Or, il s'agit ici de *comprendre*, soit d'entrevoir le rapport métonymique de la partie au tout, et non d'entendre. Si le dessin occupe une place paradigmatique dans la pensée ravaissonienne de l'art, c'est parce qu'il est le prolongement et l'expression de l'activité spirituelle. En ce sens, Ravaisson s'appuie sur la théorie de la *cosa mentale*[754], mais aussi sur l'assimilation du dessin et du dessein dans le concept de *disegno*. Le dessin

[753] AMG, 28.
[754] Voir par exemple AMG, 37.

est en effet à la fois tracé des contours et projet, ou intention[755]. Ainsi, les vues de l'esthétique et de la métaphysique s'entrelacent, puisqu'il s'agit de produire une œuvre qui donne à voir, dans le multiple, l'unité du réel.

Qu'est-ce qui entrave cependant le mouvement de remontée de l'esprit vers son principe ? D'où vient que le dessin ait été assimilé à la géométrie, et qu'à la souplesse de la grâce se soit substituée la rigidité de l'étendue ? D'une part, l'apprentissage du dessin doit se refuser à faire l'usage du calque : ainsi, « à procéder, comme on le fait en calquant, de détails en détails sans se référer jamais à l'ensemble, on n'acquiert à aucun moment la faculté d'estimer les détails par l'ensemble[756] ». L'usage du calque, mais surtout les dispositions qu'il a engendrées, ont été amplifiées par l'apparition de la photographie. Ainsi, « une photographie reproduit les objets avec une exactitude qu'on a cru pouvoir qualifier de brutale, parce qu'elle les reproduit sans ce choix qu'apporte dans son dessin tout artiste. » (ED, 681). La brutalité de l'imitation causée par la photographie est la négation directe de l'art, en ce qu'elle supprime toute invention. Si l'art doit mettre « dans une plus vive lumière la loi fondamentale de la vie et de l'organisation » (T, 87), alors l'œuvre ne peut être une simple copie du réel. Ainsi,

> L'art donc, dans l'imitation surtout des objets de l'ordre le plus élevé et de la beauté la plus délicate, ne s'applique pas proprement à reproduire des ouvrages de la nature, mais plutôt à reproduire la tendance, la volonté d'où ils émanent ou, en empruntant une expression à Spinoza, il s'applique à imiter la nature naturante plutôt que la nature naturée ou, plus simplement, le dessein plutôt que le résultat[757].

La contradiction dans la référence à Spinoza est patente : le dévoilement du dessein finalisé ne peut s'accorder avec la nature naturée comme résultat de la nécessité de la nature divine. Cependant, l'usage du scolie de la proposition XXIX du livre I de l'*Ethique* vise à mettre en évidence la puissance de composition qui forme les corps naturels, et qui constitue le véritable objet de l'art. La nature « naturée » désigne ici la chose considérée dans ses contours, de manière statique. A ce fini de la création, Ravaisson oppose la nature « naturante », douée d'intentions finalisées. Le dessin doit donc imiter le dessein économique de la nature, qui tend à la beauté, c'est-à-dire à la relation harmonique des parties avec le tout.

---

[755] Ravaisson semble ainsi proche du « Maniérisme » au sens où l'évoque Panofsky dans *Idea*, Paris, Tel Gallimard, 1983, p. 93-122. La contestation du primat des mathématiques dans le maniérisme a en effet conduit à affirmer la prééminence de la ligne serpentine.

[756] *L'enseignement du dessin*, in *Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, sous la direction de Ferdinand Buisson, Paris, Hachette, 1882, p. 675. Abrégé désormais ED, avec le numéro de la page.

[757] Janicaud, 246.

Cependant, tout apprentissage par l'imitation n'est pas condamné. Il y a dans « le fini qu'offriront les photographies » (ED, 682) un moyen de développer la disposition esthétique de l'œil, à condition qu'une telle médiation technique soit subordonnée à l'enseignement du dessin[758]. La médiation technique ne pouvant valoir pour elle-même, la photographie devra « le [le chef-d'œuvre] reproduire sous l'aspect le plus favorable et avec la disposition de la lumière la plus propre à en faire ressortir le caractère et la beauté. Disposer un modèle, l'éclairer, c'est de l'art, puisque c'est affaire de choix et de goût. » (ED, 681). Ainsi, de même qu'avec la statuaire grecque, c'est la juste exposition du modèle qui donnera à la photographie sa valeur[759]. C'est donc l'usage de l'image qui lui donne sa valeur de reflet, ou de trace : il existe, en ce sens, un art d'animer les images qui conduit à dé-clotûrer la représentation et à en faire le signe d'une activité spirituelle. La fabrication des images n'a donc rien à voir avec la *tekhné phantastikè* que critiquait l'étranger dans le *Sophiste*, puisqu'il s'agit de retourner l'instrument technique contre lui-même afin de convertir le simulacre en un reflet de l'être.

D'autre part, le primat de la géométrie conduit à reconstruire le mouvement d'ensemble et les relations harmoniques à partir de figures statiques. Tel était le but du « dessin linéaire », et cette « idée a été mise en avant vers le commencement du siècle où nous sommes par Pestalozzi[760] et ses élèves, qui prétendirent fonder sur la considération du nombre et de l'étendue l'éducation tout entière. » (ED, 676). Une telle méthode conduit à l'équarrissage de la nature, soit à la *quadratura*, qui consiste à « réduire toutes les surfaces à des plans, toutes les lignes à des droites, à donner ainsi à toutes les formes quelque chose de carré et d'anguleux » (ED, 676). La courbe n'enveloppe pas une multiplicité de lignes droites : cela reviendrait à produire l'illusion du continu à partir d'une discontinuité première. La *quadratura* est, en ce sens, l'opération de décomposition du réel qui dépossède l'art de sa fonction anagogique. Or, l'équarrissage de la nature est le propre d'une pensée techniciste qui désubstantialise le réel pour le manipuler et l'asservir aux besoins de l'entendement. Ravaisson

[758] Sur ce point, Ravaisson n'est pas aussi critique que Baudelaire, qui écrivait dans le « Salon de 1849 » : « l'industrie, faisant irruption dans l'art, en devient la plus mortelle ennemie » (*Critique d'art*, Paris, Folio, 1976, p. 278).

[759] Sur cette question, voir Mouna Mekouar, « Etudier ou rêver l'antique. Félix Ravaisson et la reproduction de la statuaire antique », *Images Re-vues*, 2005/1. L'auteure montre que Ravaisson a revendiqué l'utilisation des photographies pour l'apprentissage du dessin.

[760] Educateur et pédagogue suisse, 1746-1827. Sur la critique de Pestalozzi, voir aussi T, 92 : Ravaisson déplore « la prétendue méthode de Pestalozzi » qui consiste à « recourir, pour rétablir l'ensemble, à un moyen mécanique de mise au point qui laisse sans emploi le jugement dans lequel consiste, disait Michel Ange, tout le dessin ».

souhaite ainsi arracher l'enseignement du dessin à ses fonctions industrielles, c'est-à-dire à son asservissement au champ de l'utile[761].

Cependant, la compréhension métonymique ne peut s'acquérir qu'au terme d'un apprentissage dont la finalité est « d'enseigner à l'œil à bien juger » (AMG, 37). Comment apprendre ce par quoi nous pouvons défaire les habitudes de l'entendement ? N'y a-t-il pas ici une paradoxale entreprise, qui consiste à dés-artificaliser le regard par une médiation elle-même artificielle ? Et comment faire en sorte que l'œil devienne le prolongement de l'esprit ? Selon Ravaisson, « Le meilleur moyen d'arriver à bien dessiner quelque objet que ce soit, ce sera donc d'étudier les objets où se trouvent au degré le plus élevé ces qualités qui font l'harmonie et la beauté » (ED, 674). Le jugement de l'œil doit se former par conversion en direction du plus haut degré d'être. Il s'agit ainsi de trouver la « ligne métaphysique surnaturelle » (Dopp, 374) et de la remonter jusqu'à son principe. L'éducation esthétique a pour but de saisir une perfection spirituelle dont la nature nous donne la trace. Le bon jugement de l'œil, en ce sens, est une spiritualisation du regard qui écarte l'accidentel pour saisir la nature telle qu'elle aurait dû advenir si elle n'avait été empêchée par la contingence de la matière. Bien juger, ce n'est donc pas évaluer les proportions selon un principe abstrait de mesure, mais atteindre à « un acte où, réunissant les objets en un tout, nous prenons conscience de leur relation harmonique, de même que par l'oreille, en comparant deux sons, nous prenons conscience, dans l'accord qu'ils forment et sans aucune estimation mécanique ni logique, de leur rapport sensible. » (ED). La norme du jugement n'est donc pas la quantité, mais la justesse d'appréciation. Comment néanmoins acquérir ce « bon » jugement de l'œil, c'est-à-dire l'estime des proportions, sinon en suivant la suggestion pascalienne qui assimilait l'esprit de finesse au regard de l'artiste : « Il faut que je fasse comme les peintres et que je m'en éloigne, mais non pas trop. De combien donc ? Devinez…[762] » ?

Faut-il, de surcroît, renoncer au regard géométrisant afin de reconquérir une perception originaire du réel ? S'agit-il de retrouver une « perception primordiale[763] » des choses, avant que la science ne fasse des surfaces un objet d'intellection ? Est-ce dans l'opposition de l'étendue et des qualités secondes que peut se comprendre l'objet de l'art, et de la peinture en particulier ? Ravaisson n'exige pas le sacrifice de la ligne ou de la forme pour revendiquer la plénitude de la couleur ou d'une autre sensation: il fait de l'art la condition d'une présentation de l'esprit. Comment en effet le mouvement

[761] Tel est l'enjeu de l'écriture de l'article sur l'enseignement du dessin. En 1853, Ravaisson préside la commission qui décide du renouvellement des méthodes de l'apprentissage du dessin, aux côté d'Ingres et de Delacroix.
[762] Pascal, *Pensées*, *op. cit*., p. 580.
[763] Merleau Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 20.

de l'esprit pourrait-il s'appréhender dans ce qui en supprimerait l'activité ? L'objet de l'art n'est ni la surface géométrique, ni la couleur, il consiste dans « une géométrie plus que transcendante, d'une autre nature que celle dont nous disposons, et à laquelle celle-ci ne nous initie pas. » (ED, 672). En quoi consiste cette géométrie spirituelle, et comment en acquérir l'usage, si elle ne peut être donnée selon des principes scientifiques ?

> Si un raisonnement s'y applique, et c'est ce que paraissent avoir cru et Leibnitz et Pascal, suivant lesquels, en appréciant les sons dans la musique, l'âme compte secrètement les nombres qu'ils contiennent, c'est une sorte de raisonnement dont nous ne distinguons pas les termes, mais qui est, comme au fond de notre esprit, condensé, pressé en une opération immédiate de la nature de celle de la vue et de l'ouïe. En un mot, les figures des êtres vivants, ou, ce qui est la même chose, organisés, ne pouvant se calculer ni se construire rationnellement, comme celles qui ressortissent à la géométrie, nous les estimons par une action indécomposable de l'intelligence tout autre que la déduction dont se servent les mathématiques, action qu'on appelle soit intuition, d'un terme qui signifie vue, soit jugement, soit sentiment[764].

La géométrie spirituelle est non-euclidienne, et résiste à toute exposition démonstrative. Elle est « plus que transcendante » en ce qu'elle repose sur « des nombres irrationnels, des proportions impossibles à calculer exactement » (ED, 672). En ce sens, elle ne peut être appréhendée qu'à force d'intuition, de jugement, ou de sentiment. Ces trois termes s'équivalent ici en ce qu'ils désignent une appréhension synoptique du tout qui relève de l'« estime » plus que du calcul. La mesure suppose l'homogénéité de ce qui est mesuré, partant de l'usage répété d'une unité prédéfinie. Or, cette homogénéisation est la négation directe de l'évaluation « secrète » des proportions des choses[765].

La conversion graduelle du regard esthétique doit donc provenir de la production d'une disposition, soit d'une habitude. En ce sens, il s'agit de substituer une habitude à une autre par l'exercice graduel du jugement de l'œil :

> Sans doute, à force de mesurer, le compas à la main, on peut arriver à la longue à se mettre en possession d'une sorte de procédé intérieur de calcul, compas mental qui est le succédané du compas matériel, avec lequel procédé

[764] ED, 672.
[765] L'habitude, de la même manière, ne révélait-elle pas le « secret » révélant l'esprit dans la matière même ? Voir H, 148.

> on résoudra le problème graphique d'une manière qui simulera, jusqu'à un certain point, le procédé intuitif, et avec des résultats analogues à ceux que donnera celui-ci[766].

Le « compas mental » doit alors devenir l'instrument spirituel du dessin : l'art de saisir les proportions dans ce qu'elles ont d'harmonique *simule* l'intuition, c'est-à-dire fait disparaître la marque de l'effort et des médiations qui ont concouru à produire une telle disposition. Le bon jugement de l'œil consiste dans la saisie immédiate de la grâce et de la beauté dans les choses, mais de manière non intuitive, puisqu'elle enveloppe le multiple. Dans l'esprit de finesse « règne le sentiment avec l'analogie, non plus la pensante démonstration et le calcul » (Janicaud, 249). L'analogie se fonde sur un mixte d'unité et de multiplicité, en tant qu'elle réunit de manière harmonique les parties dans une totalité. Au contraire, la démonstration et le calcul procèdent partie après partie, en subordonnant l'ensemble à une mesure quantitative qui abstrait toute variation qualitative. En ce sens, l'art nous enjoint nous arracher à la mesure humaine des choses[767], pour embrasser un modèle supérieur qui nous échappait dans la pensée d'entendement.

Acquérir un bon jugement de l'œil ne consiste pas à retrouver une vision primordiale du réel, telle qu'elle serait restée dans une originelle virginité. La vision n'est ni une copie du réel, ni un processus par lequel les images sont reproduites à la ressemblance des choses vues. En ce sens, l'art n'a pas à retrouver une vision « naturelle » du réel :

> Ainsi, ce que nous voyons, à proprement parler, ce sont point les objets, ce ne sont pas même les véritables formes des objets, ce sont des signes qui, la plupart du temps, ne nous les représentent qu'en abrégé. Mais ces signes étant avec les choses qu'ils représentent dans une relation nécessaire et constante, que nous avons besoin de calculer incessamment, sans même nous en apercevoir, ainsi qu'il arrive de tout ce qui devient habituel, nous croyons voir ce que les apparences ne nous donnent qu'à deviner. Nous ne voyons qu'une surface, qu'un seul et unique plan, et nous croyons voir la profondeur et le relief ; nous voyons presque tout plus ou moins raccourci, et nous croyons voir, au moins la plupart du temps, les formes et les dimensions de la réalité.
>
> Des apparences visibles, qui ne sont que les projections prospectives des choses, nous remontons ainsi sans effort, et presque sans le remarquer, aux proportions réelles, et par conséquent aux harmonies qu'elles composent

[766] ED, 674.
[767] N'était-ce pas l'exigence du *Théétète*, en 176e ?

> Les apparences visibles forment donc un langage muet, dont notre œil est l'organe, et par lequel l'esprit qui a produit les formes et qu'elles manifestent se fait entendre à notre esprit[768].

Le regard « naturel » est, en lui-même, la contestation la plus directe du réalisme substantialiste. Nous pensons voir des objets là où il s'agit de « signes » en relation avec les « choses ». L'anticipation de l'objet au travers des apparences, et surtout l'attribution de l'étendue comme sa propriété fondamentale, sont donc le résultat d'une *croyance*. L'appréhension de l'objet dans son idéalité géométrique devient une faculté, qui, par habitude, produit l'illusion de la tridimensionnalité. Ne faut-il pas voir ici une reprise des thèses berkeleyennes sur la vision, Ravaisson citant la *Siris* dès 1837[769] ? En ce sens, il semble prolonger l'ontologie immatérialiste, en reconnaissant que l'art emprunte le « langage muet », ou le « langage visuel[770] » des apparences sensibles. La vision est alors symbolisation silencieuse du réel, capable de saisir dans les apparences la trace de l'esprit[771] : elle est l'acte par lequel l'esprit individuel se découvre précédé par la pensée totale. L'art est donc l'activité permettant de rendre à la vision sa capacité de remonter des signes aux choses, non des images aux objets dont ils seraient des copies. Ainsi, la peinture « est un art qui nous offre dans ses œuvres, au lieu des proportions dont il veut nous faire comprendre et apprécier l'harmonie, leurs apparences seules, leurs signes visibles, tels que la nature les peindrait dans notre œil. » (AMG, 40-41).

L'objet de l'art réside tout entier dans la production de signes, c'est-à-dire de relations harmoniquement réglées. Il ne s'agit donc pas de peindre ou de dessiner le substrat des apparences :

> puisque le dessin en général est ainsi dénommé de qu'il représente les choses par leurs proportions seules, comme par autant de signes (*disegno* de *segno*, *zeichnung* de *zeichnen*), c'est le dessin par excellence que celui qui, s'élevant à un degré supérieur d'abstraction, et passant du corps à la surface, donne, des signes qu'emploient généralement les autres arts, ces signes plus abrégés qui constituent leurs apparences visibles.
>
> Le dessin proprement dit est donc la reproduction sur une simple surface d'un tableau visuel, tel que celui sur lequel nous apparaissent les choses.[772]

---

[768] AMG, 40.
[769] H, 137.
[770] AMG, 40.
[771] Cependant, les signes ne sont pas l'indice de la présence de Dieu, ce qui distingue radicalement Ravaisson de Berkeley. Sur cette question, voir Denise Leduc-Fayette, « Qu'est-ce que "parler aux yeux" ? Berkeley et le "langage optique" », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, octobre-décembre 1997, p. 409-427.
[772] AMG, 41.

Le dessin, qui est le mode le plus économique de l'art, donne à voir en abrégé la manière dont les apparences se configurent dans l'œil. La perception n'est donc pas originairement gouvernée par le principe de la substance comme par celui de la causalité : elle est une relation de signe à signifié. La finesse dans l'appréciation consiste alors à comprendre et à suggérer l'enveloppement de l'apparence dans la chose, sans les poser comme extérieures l'une à l'autre. Le plaisir de l'expérience esthétique tient à ce que les œuvres, « par cette harmonie, reflet et signe de l'unité de l'esprit, […] ont de la beauté. » (AMG, 31). L'œuvre d'art réussie est donc, en ce sens, une *multiplicité unifiée par un geste finalisé*, et dont la fonction est de faire remonter la pensée individuelle jusqu'à la pensée totale. La création d'une œuvre d'art, de même que l'expérience esthétique, permettent ainsi toutes deux de retrouver le dessein originaire du premier principe et d'en saisir l'intention indivise.

L'ondulation des formes

Ainsi, l'œuvre d'art doit faire oublier les médiations pour suggérer, de manière synoptique, la présence de l'esprit en chaque chose. Il s'agit de faire entrevoir la simplicité, dans la complexité, au travers d'une ligne métaphysique que nous décomposons habituellement. Cependant, cette simplicité doit être distinguée de l'identité à soi, suivant la critique du premier moteur. La simplicité de l'esprit désigne l'unité d'intention qui en structure le déploiement : de la même manière, le geste artistique accompli se comprend dans l'unité de son dessein. Puisque tous les étants composant le réel aspirent à cette simplicité sans pouvoir l'atteindre, il s'agit de la faire entrevoir au travers de l'ondulation des formes :

> La symétrie est la correspondance des parties qui les rend commensurables les unes avec les autres, car tel est le sens du mot. De tous les êtres, l'homme est celui où la symétrie est la plus parfaite, les parties y étant plus proportionnées entre elles et avec le tout. C'est chez lui, par exemple, que les différentes membres ont la dimension et la force qui répondent le mieux aux dimensions et à la force les uns des autres et du corps et de la tête. Mais la symétrie ne suffit pas à la beauté ; il y faut de plus, a dit Plotin, la vie de laquelle témoigne le mouvement. Le mouvement s'estime par le temps et le nombre. C'est ce que dit le mot eurythmie. Rythme c'est nombre, et en, ou bien, signifie que c'est chose qui s'estime par sentiment plutôt que par jugement[773].

[773] T, 81.

La symétrie ne peut rendre visible l'ondulation du réel, en ce qu'elle est juxtaposition statique de parties identiques et homogènes. L'eurythmie, au contraire, reproduit l'alternance de contractions et de dilatations qui caractérisent le mouvement de l'esprit. La mention de Plotin fait référence au traité 31 des *Ennéades*, dont un des enjeux est de distinguer la beauté provenant de la « vie » du Noûs de l'esthétique stoïcienne, qui se fonde sur la symétrie[774]. Cette référence est cependant ambigüe, puisqu'elle pourrait tout autant renvoyer à *Métaphysique*, Λ, 7. L'acte pur n'est-il pas en effet une « vie, comparable à la plus parfaite qu'il nous soit donné, à nous, de vivre pour un bref moment.[775] » ? Cependant les critiques ravaissoniennes de celui-ci portaient sur son immobilité, partant de ce que le premier principe s'identifiait avec « l'identité morte de la pensée avec elle-même[776] ». Plotin n'a-t-il pas alors permis de penser une activité noétique en laquelle le « mouvement aussi y est pur[777] » ? La beauté intelligible n'est-elle pas celle d'une activité débarrassée de toute limite intrinsèque, dont le mouvement infini doit se comprendre comme « manence[778] » ?

On retrouve ici l'hésitation constitutive du spiritualisme ravaissonien, qui oscille entre détermination de l'acte pur et puissance de l'Un. La vie de l'Esprit doit néanmoins être comprise comme mouvement périodique, soit comme rythme[779] : l'actualisation de l'être consiste dans une alternance de contractions et de dilatations, et non dans la réalisation achevée d'une forme. Si le rythme mobilise le nombre, c'est au sens d'une mathématique, qui, à l'image de la « géométrie plus que transcendante », exclut la répétition et l'homogène, et qui renvoie à une dynamique spirituelle. Ainsi,

> La Force créatrice se concentre et s'épand alternativement. Tout se fait par battement, concentration et expansion alternatives, l'une image, c'est-à-dire répétition modifiée de l'autre. De là rythmes, palpitations, veille et sommeil, ou vie et mort.[780]

Il faut donc comprendre l'actualisation de l'être comme *répétition modifiée*, ce que l'art cherche alors à exprimer. Cette répétition, qui est création, est le propre de l'être agissant, de la même manière que l'habitude est la réitération enrichie d'une perception, d'un geste, ou d'une disposition morale. D'une part, « Telle est dans la poésie hébraïque, comme l'a expliqué Herder, la loi fondamentale du parallélisme, la seconde partie de chaque verset étant la contre-partie du

[774] Ne faut-il pas cependant reconnaître que Ravaisson s'appuie, dans son esthétique, sur l'idée du *tonos* stoïcien ?
[775] 1072, b10-15.
[776] DMA, 209.
[777] V, 8 (31), 4, 10.
[778] J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 92.
[779] Sur cette question, voir Claire Marin, « Ravaisson, une philosophie du rythme », *Cahiers Philosophiques*, 2e trimestre 2012, p. 43-56.
[780] Janicaud, 240.

premier. » (T, 130-131). En outre, le « dithyrambe purifie, expie le possédé, non en supprimant son mouvement, mais en le réglant, en le faisant entrer dans son rythme, dans sa lumière » (Janicaud, 261). Ravaisson reprend la théorie aristotélicienne de la catharsis développée dans la *Politique*[781], dans un passage clé qui constitue le secret de l'éducation : il s'agit en effet de faire du rythme une thérapeutique de l'âme. En ce sens, le dithyrambe doit amener à la μετριοπάθεια, en faisant passer du « mouvement désordonné au mouvement réglé » (Janicaud, 261). L'expérience d'une discordance esthétique n'est-elle pas alors celle d'une dé-synchronisation entre le rythme d'existence de l'étant et le rythme du Tout ? N'est-ce pas l'arythmie, soit une répétition sans création, qui produit une telle discordance ? Et la musique n'est-elle pas, sur ce point, un paradigme encore plus décisif que le dessin ? En effet, « une pièce de musique est comme un démembrement d'un thème fondamental en des parties où son identité se maintient sous diverses modifications. Le type en est la fugue où le thème semble tour à tour se fuir, comme le dit le mot, et se chercher, se perdre et se retrouver. » (T, 96). N'y a-t-il pas alors une supériorité de la musique, en ce qu'elle seule peut s'affranchir de l'espace et de la matière ? Les « arts du temps » ne sont-ils pas les seuls à même de restituer la dimension spirituelle de l'ondulation ? Ravaisson, cependant, accorde à la musique une identique fonction synoptique que celle qu'il accordait à la sculpture ou au dessin : elle permet l'« intuition du spirituel, qui est supérieur au temps » (Janicaud, 249). De la même manière que le jugement de l'œil ne reconduisait pas à une perception originaire de l'espace, la musique n'a pas pour fonction de présentifier l'expérience d'une temporalité originaire. La production de rythmes est donc une exigence esthétique, mais aussi éthique, au sens où il s'agit d'accorder l'existence individuelle avec celle du Tout.

Puisque la répétition modifiée est une loi cosmologique et esthétique, l'œuvre d'art doit avoir pour fonction de produire des rythmes internes exprimant la scansion de l'être. La nature étant « palpitation, mouvement exentrico-concentrique de vaste vibration » (Janicaud, 264), la tâche de l'œuvre figurative est de rendre cette scansion par l'ondulation des formes. De fait, plus l'on s'élève dans l'échelle des étants, plus les formes ondulent :

> Dans la nature tel est le caractère des êtres organisés que leurs membres sont à l'égard du tout dans une indépendance relative ; et si dans les organismes les plus parfaits, la solidarité est plus grande que les autres, d'autre part les membres y sont plus dégagés. C'est ce qu'on voit chez l'homme comparé aux autres vivants. De même doit-il en être dans une œuvre d'art. Que les membres, dit Léonard, soient déliés (*sciolti*), ou dénoués (*snodati*). Et c'est en effet un précepte constant

[781] VIII, 7, 1342a10.

> que deux parties d'un même membre ne soient jamais assemblées en ligne droite et que les articulations y soient aussi mobiles que possible. Une figure représentant un vivant de proportions normales doit offrir ainsi l'aspect d'une parfaite liberté, et par là témoigner de la libéralité de son principe. Autrement, point de grâce et de charme[782].

La libéralité du premier principe prévient ainsi la liberté de l'étant. Cette dernière n'est pas échappement à soi, ou affirmation d'une indétermination : elle prolonge la générosité de l'Amour qui, par condescendance, sacrifie une partie de lui-même. Les formes les plus hautes de l'existence sont donc une exaltation de la mobilité et de la liberté : plus l'on s'élève dans l'échelle des étants, plus le mouvement domine la forme. L'ondulation culmine dans la lumière ou dans l'électricité[783], soit dans la matière à son plus haut degré de spiritualisation. Mais dans l'œuvre d'art, l'ondulation est produite dans et par la rencontre d'une forme et d'un mouvement, le premier étant absorbé dans le second. De la même manière que l'habitude manifestait une absorption de la cause efficiente dans la cause finale, la grâce de la figure représentée tient à l'intégration des éléments matériels dans l'unité dynamique du tout.

Cette exigence cosmologique et esthétique tient à ce que le premier moteur n'est plus la pensée de la pensée, mais l'Amour :

> Plotin, du moins, a remarqué qu'avec l'accord de l'unité et de la variété, pour constituer la beauté, il fallait encore la vie. Mais la vie même, c'est là encore un attribut trop général. C'est au corps ajouter l'âme. Il fallait dire cette vie spirituelle qui est l'amour. Dans une belle chose, a très bien dit Schelling, il semble que tout aime. Et en effet le tout semble y tendre au bien, à la perfection de toutes les parties, en faisant que toutes contribuent au bien de chacun, et les parties, réciproquement, semblent tendre toutes au bien de l'ensemble. C'est ce que Pascal, si préoccupé de l'amour, avait exprimé avec une force singulière ; enfin c'est à lui qu'il paraît juste de rapporter, comme au premier auteur, l'origine de la définition de Schelling.[784]

Ravaisson aurait néanmoins pu trouver chez Plotin les conditions d'une métaphysique de l'amour[785] comme principe de la vie spirituelle. Celui-ci n'écrit-il pas que chaque « intelligible est par lui-même

[782] T, 94.
[783] Voir T, 108.
[784] Janicaud, 247.
[785] Sur cette question, voir Agnès Pigler, *Plotin. Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible, Paris, Vrin, 2002.*

ce qu'il est ; mais il ne devient objet de désir que si le bien le fait chatoyer, en lui donnant des grâces, comme il donne l'amour à celui qui désire. L'âme reçoit en elle une influence de là-haut ; elle s'agite ; elle est transportée par l'aiguillon du désir, et l'amour naît en elle.[786] » ? L'érotique plotinienne, qui préside à la conversion, ressemble au mouvement de remontée provoqué par l'expérience esthétique selon Ravaisson. La vie spirituelle de l'âme est avant tout désir d'une plénitude, puisque l'intellect seul ne saurait la mouvoir. En ce sens, et avec Plotin, il faut reconnaître que « la beauté est plutôt ce qui resplendit sur la proportion que la proportion elle-même, et que c'est cela qui est aimable.[787] ». L'Amour déborde et meut l'âme en direction du tout : en elle-même, l'intellection reste impuissante si elle n'est prévenue par la libéralité du premier principe.

L'âme ne peut donc être mise en mouvement que par une forme débordée par la grâce : il faut que « les contours promettent encore au-delà de ce qu'ils montrent » (T, 138). N'est-ce pas défaire la puissance négative de l'entendement et de la volonté ? L'ondulation des formes ne met-elle pas en question le désir de maîtrise, ou de préhension de l'être, par l'abolition de la limite ? N'est-ce pas, plus encore, la destruction de la clôture de la représentation qu'opère l'œuvre d'art ? Cependant, Ravaisson préfère, à la suppression des contours, leur obscurcissement : « Léonard veut qu'un dessin terminé, tout s'y perde aux limites comme la fumée, et ainsi que disparaisse à la fin toute indication de limite. » (T, 138). Le *sfumato* de Léonard semble, en ce sens, la médiation technique la plus à même de se faire oublier, en ce qu'elle tend à sa propre abolition sans s'effacer effectivement. Parce qu'il « ne faut pas tirer de l'éclat la fumée, mais bien de la fumée la clarté » (T, 137), c'est par la suggestion obscure de l'être que la vie spirituelle peut être mise en mouvement. Une figure dont les contours apparaîtraient clairement paralyserait l'âme, et figerait le dynamisme ascendant de son désir de penser. N'est-ce pas renoncer au réalisme comme à l'idéalisme dans le domaine artistique ? Le problème de la métaphysique ne trouve-t-il pas un pendant dans le problème esthétique de la figuration ? Comment peindre alors la finalité sans fin définissant l'opération du premier principe ?

La référence constante à Léonard de Vinci concernant la « ligne flexueuse » ou « serpentine » définit l'opération par laquelle la figure ondule :

> La forme, disait Michel-Ange, doit être « serpentine » (*serpentinata*) ; et Léonard de Vinci : « Observe, pour dessiner, la manière de serpenter de chaque chose (*il modo di serpeggiare*) ». Autrement dit, le secret de l'art de dessiner est de découvrir en chaque objet la manière particulière dont se dirige à travers toute

[786] VI, 7, (8), 22, 5-10 (trad. E. Bréhier).
[787] *Ibid*., 22, 25.

> son étendue, telle qu'une vague centrale qui se déploie en vagues superficielles, certaine ligne flexueuse qui est comme son axe générateur[788].

Il s'agit donc de retrouver, contre la raideur géométrique, la souplesse initiale de l'étant avant que celui-ci ne soit figé par les habitudes intellectuelles ou par une crispation interne. Le « secret » de l'art consiste dans une quasi-intuition qui saisit de manière synoptique le déploiement de l'être dans le multiple. La figure ondulante délivre une pré-conception de l'être qui échappe aux catégories de l'entendement. La philosophie n'est-elle pas cet effort pour retrouver, sous les concaténations historiques et conceptuelles, le désir originel de métaphysique ? La lecture d'Aristote dans l'*Essai* était en effet mue par une semblable volonté de retrouver l'intention originaire de celui-ci, intention qui se trouvait contredite dans l'écriture de la *Métaphysique*. Retrouver l'« axe générateur » de la figure consiste en effet à remonter jusqu'aux conditions par lesquelles l'étant vient à être, suivant le sacrifice du premier principe. Tout se passe alors comme si la matérialité était l'obstacle à la réalisation de la pensée pure, obstacle qui ne peut être surmonté par sa suppression, mais bien par une inversion de sa fonction.

L'esthétique est donc une métaphysique figurée, de la même manière que la métaphysique est une esthétique sans figures. L'art, la nature, et Dieu obéissent à une identique loi d'ondulation :

> Il est dans les formes et les mouvements des vivants un trait essentiel qu'accusent les grands maîtres de l'art et qui, ainsi prononcé, jette du jour sur toute la méthode de la nature. Ce caractère est l'ondulation. Le principe en est le mouvement par lequel toute chose, en son développement, descend en se dédoublant à une image d'elle-même, mouvement répété, coupé d'intermittences ; de là les vibrations, battements, palpitations qui dans des fluides en mouvement deviennent les ondes. Les ondes sont particulièrement sensibles dans l'allure des reptiles et cette allure se retrouve soit dans les formes, soit dans la progression de tous les animaux, sans en excepter les habitants de l'air et des eaux. Michel-Ange l'a noté, disant : toute forme est serpentine, et Léonard de Vinci : observe le serpentement de toute chose, comme s'il pensant que dans chaque manière de serpenter ou d'ondoyer se révélait le caractère propre de chaque être ; chaque être serait ainsi une expression particulière de la

[788] ED, 680.

> méthode générale de la nature, expression elle-même de l'incarnation aux formes multiples de l'âme génératrice[789].

Entrevoir dans les étants l'ondulation des formes revient à délivrer le secret de la cosmogénèse. L'art, en éclairant la « méthode de la nature », procède d'une manière analogue à celle-ci : il ne doit y avoir aucune différence de nature entre l'appréhension poïétique du réel et l'observation de ses productions spontanées. Ne faut-il pas dire alors que l'art imite la nature, de la même manière que la nature imite l'art ? On peut relever différentes propriétés de la procession de l'être, en tant que révélées par l'art : 1/ Le développement de celui-ci par une opération de dédoublement, inspirée de la doctrine plotinienne des deux actes. Ainsi, les « vibrations, battements, palpitations », à la manière de l'alternance de la systole et de la diastole du cœur, sont la trace d'un mouvement antérieur. Seulement, les « intermittences » sont la marque d'une finitude intrinsèque à l'étant, lequel ne peut répliquer exactement l'activité circulaire originelle de l'être en tant qu'être. 2/ La trace de l'être sous la forme de l'ondulation, ou du serpentement de tous les étants. En tant qu'image de l'activité pure du premier principe, l'ondulation désigne la manière originellement gracieuse par laquelle chaque étant se meut dans l'existence. Le serpent est tenu pour le paradigme d'une activité particulière d'abord libre, mais qui peut ensuite se raidir. 3/ La pluralité des manières d'onduler comme résultat de cette procession. Chaque étant, en tant qu'irréductiblement singulier, ondule selon une modalité qui lui est propre : il existe donc une pluralité de rythmes d'existence. Mais cette pluralité doit aussi reconduire à l'identité du principe œuvrant en chaque chose, l'analogie prévenant la dispersion des expériences esthétiques particulières.

L'ondulation devient enfin sensible dans les mouvements réglés du corps qui trouvent, sur le plan artistique, une expression aboutie dans la danse :

> Dans la danse, dans la course, l'homme ne touche plus à terre que par les doigts, et dans la danse, remarque Emerson, offre un équilibre perpétuellement troublé, perpétuellement rétabli. L'allure humaine est ainsi, comme celle de l'oiseau dans l'air : une merveille, incessamment renouvelée de libre vouloir[790].

Le vol de l'oiseau, analogue aérien du serpent, constitue une autre modalité de l'ondulation. La danse est une oscillation du corps qui fait s'alterner liberté et nécessité en un mouvement essentiellement inachevé. Cet inachèvement n'est-il pas identique à la recherche homéostatique d'équilibre, qui était déjà à l'œuvre dans l'habitude ? Le libre vouloir entrelacé avec la matière triomphe, dans l'étant, au sein d'une finalité sans fin. Ainsi, les « arts plastiques produisent des

[789] T, 132-133.
[790] Janicaud, 250.

formes, l'orchestique les mouvements qui y aboutissent, et qui eux même imitent les mouvements des âmes. Aussi Platon dit-il dans ses Lois que le but de l'éducation et d'enseigner à bien danser. » (T, 139). La référence au livre VII des *Lois* permet d'élucider le rôle de médiation joué par la danse comme passage à un exercice réglé du corps, mais aussi la possibilité d'une imitation « décente[791] », dont le modèle n'est pas le sensible, mais l'intelligible. Aussi peut-on comprendre que « Les Grecs ont peut-être plus fait pour les *mouvements* que pour les *formes*[792] ». De la même manière que la peinture devait suggérer l'au-delà de la figure, la danse est la trace d'une activité dépassant chaque mouvement corporel fini, soit l'actualisation de chacun d'entre eux[793].

Enfin, la danse, comme mouvement incarnant la finalité sans fin, est tenue par Ravaisson comme l'indice d'une vie spirituelle plus haute : « Entre les arts plastiques et l'art suprême qui est celui de la vie, il y a un intermédiaire, l'art de la danse que l'antiquité grecque appelle l'orchestique. » (T, 139). La danse est dépassement de la figure par l'incorporation en soi d'un mouvement, dont le principe devient dès lors interne. L'exigence de spiritualisation qui définit la conversion ravaissonienne consiste donc dans la réduction de l'extériorité à une disposition immatérielle. La danse est, en ce sens, l'analogue de la vertu sur le plan corporel Ravaisson semble alors renouer avec une certaine tradition grecque, que l'on peut notamment trouver chez Plotin. Celui-ci n'appelait-il pas en effet, dans son traité sur le beau, à procéder à une purification éthique semblable au geste du sculpteur, lorsqu'il écrivait que celui-ci « enlève une partie, il gratte, il polit, jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre ; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat du divin de la vertu se manifeste[794] » ?

L'artiste possède donc une faculté supra-humaine, qui consiste dans la mesure qualitative de l'être. Or, cette faculté relève d'une paradoxale acquisition : elle ne procède pas d'un apprentissage par principes, et elle ne se découvre qu'en étant exercée. Ce paradoxe est celui de l'habitude elle-même : « Nul ne sait ce qu'est l'art, disait Paul Véronèse, s'il ne possède l'art. » (Janicaud, 248). L'art est donc une disposition plus qu'une faculté, puisque c'est l'exercice qui l'intensifie et en développe les possibilités. Son origine est proprement inassignable, puisqu'il faudrait déterminer avec exactitude le moment et la manière dont une telle disposition advient. Il y a là quelque chose qui

[791] Platon, *Les Lois*, Livre VII, 796b, traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF, 2006, p. 25.
[792] Cité par Pierrette Bonet, *art. cit*., p. 58.
[793] Voir aussi Paul Valéry, *Philosophie de la danse*, in *Œuvres*, tome I, Gallimard NRF, 1956, qui écrit que la danse « se passe dans son état, elle se meut dans elle-même, et il n'y a, en elle-même, aucune raison, aucune tendance propre à l'achèvement. » (p. 1399).
[794] I, 6, (39), 9, 13.

relève du mystère, et qui défie l'explication rationnelle : « Dans cette marche on ne s'avance pas comme en dessin linéaire sans voir encore devant soi en suivant un fil donné comme dans un obscur labyrinthe, mais en vertu d'une révélation de plus en plus lumineuse du génie que l'on porte en soi. » (Janicaud, 249). Nulle méthode n'en prévient l'acquisition : c'est en faisant que l'on devient artiste, sans l'être en un sens statique. Comment toutefois *devenir* artiste, sans *l'être*, ou sans l'*avoir été* au moins une fois ? La temporalité de la disposition ne peut être le présent ou le passé : ce serait en faire une faculté subsistant en dehors de ses manifestations. C'est bien plutôt le *participe présent* qui désigne la manière dont la tension à l'œuvre dans la disposition se déploie. Si Ravaisson ne développe pas cette question, il faut néanmoins reconnaître que le participe présent, comme mode du devenir le plus adéquat pour penser le déploiement de l'être et de l'étant, est recouvert par des constructions temporelles erronées qui en interdisent la compréhension. L'entendement, en ce sens, est la disposition extatique par excellence, puisqu'il s'abîme soit dans la nostalgie, soit dans le projet, mais ne peut coïncider avec la force créatrice qui anime le réel.

2) L'habitude

L'habitude est la faculté équivoque par excellence[795]. Elle l'est d'abord pour l'intelligence, qui ne saurait la réfléchir[796], tant elle enferme des prédicats contradictoires : simultanément active et passive, mixte de puissance et d'acte. L'habitude ne peut pas même être perçue, puisque son exercice résiste à un ego transcendantal qui la constituerait en *objet* : sitôt que le sujet tente d'en faire volontairement l'épreuve, elle est arrêtée en son effectuation. En outre, pouvant être « bonne » ou « mauvaise », condition d'un perfectionnement comme d'une rigidification de l'existence, elle semble absolument indéterminée en ses effets. Il faut enfin s'étonner de l'usage du singulier dont Ravaisson fait preuve lorsqu'il écrit sa thèse : n'aurait-il pas fallu parler *des habitudes* ? Doit-on, au contraire, envisager une description transcendantale de cette faculté ? Un point n'a cependant pas été assez remarqué par les commentateurs : l'habitude, telle que Ravaisson l'envisage, n'a pas d'objet. Plus encore, elle enveloppe et précède l'exercice des autres facultés, puisqu'il y a des habitudes *de* la sensation, *de* la perception, ou encore *de* l'entendement. Il faut même dire que ces facultés n'apparaissent que *dans* et *par* la contraction d'habitudes qui y sont relatives. Par-là même, l'habitude se donne comme la faculté de toutes les facultés, comme la conjonction de l'Un et du multiple, c'est-à-dire comme la condition même de l'existence individuelle.

[795] Voir l'article de Claude Romano, « L'équivoque de l'habitude », *Revue germanique internationale*, 13/2011, p. 187-204.
[796] Selon le mot de Maine de Biran dans le deuxième *Mémoire sur l'influence de l'habitude*. Voir *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1987, Tome II, p. 128.

Plus encore, l'habitude n'a pas d'essence, bien qu'elle obéisse à une loi. Mais cette loi elle-même est « double » (H, 117): *plus* l'étant s'est habitué à une sensation ou à une idée, *moins* il en éprouve la présence. Simultanément, *moins* il en éprouve la présence, *plus* il en ressent le besoin. Ainsi, ce « qui nous vient du dehors bientôt s'efface et disparaît ; ce qui nous vient de nous va de plus en plus croissant et se fortifiant. » (R, 219). Cette apparente dualité interne de l'habitude la soustrait au *logos*, comme à la définition. Elle est la contestation directe, en acte, d'une philosophie de l'identité, puisqu'elle réfute toute subsomption unilatérale du divers sous un concept. L'activité de l'étant suivant le mode de l'habitude échappe ainsi à la recognition et à l'uniformité : elle est la *répétition différenciée, et non la différenciation répétée* d'une existence sans essence, bien qu'astreinte à une loi. La destitution du primat de l'identité ne conduit toutefois pas à fonder une philosophie du multiple. Il s'agit plutôt d'envisager une pluralisation des modes d'existence à partir d'un principe universel et premier, ou d'une loi de l'être à laquelle chaque étant se trouve lié. Sans limiter l'observation de ses effets au plan psychologique (1/), Ravaisson étend la portée de ses résultats au plan ontologique (2/), ce qui vient, en retour, préciser la nature du problème de la métaphysique (3/).

1/ L'habitude livre d'abord une loi psychologique relative à l'étant pensant :

> Deux perceptions ne se rappellent pas l'une l'autre dans le cas uniquement où de fait elles se sont trouvées ensemble, ce qui est le cas auquel le positivisme réduit tous les rapports, mais aussi, mais surtout lorsqu'elles entrent en droit, pour ainsi dire, dans une même conscience, lorsqu'elles forment comme des parties d'une même idée, et que par l'une l'esprit complète l'autre. Comme l'œil, à l'aspect d'une couleur, voit aussitôt tout autour la couleur qui en est le complément ; comme l'oreille, en percevant un son, entend aussitôt des sons différents avec lesquels il forme des accords ; de même, et plus encore, l'intelligence, une notion se présentant à elle, conçoit immédiatement ce qui, d'une manière ou d'une autre la complète : non seulement donc les circonstances extérieures et accidentelles parmi lesquelles elle la conçut autrefois, mais davantage encore ce qui lui est semblable ou contraire, ce qui dépend d'elle ou dont elle dépend. En d'autres termes, le principe de l'association et de la mémoire n'est autre que la raison.
>
> On peut ajouter que, par ces relations dans la connaissance comme dans la réalité, tout se tenant plus ou moins loin, d'un objet l'esprit ne passe pas seulement à un second objet, mais de celui-ci à un troisième, et ainsi de suite indéfiniment, en sort que, à chaque impression qui l'ébranle, il évoque, tout

> entière peut-être, quoique sans l'amener tout entière au jour de la pleine conscience, la multitude presque infinie de ses idée[797].

Les relations qui se nouent entre deux perceptions ne sont donc nullement déterminées de manière empirique, comme souvenir par exemple, de même que la catégorie de l'identité ne suffit pas à les expliquer. Contre Hume, ce n'est pas la ressemblance qui ordonne principiellement les rapports entre nos idées, ce qui reviendrait à souscrire à l'atomisme psychologique[798]. Les relations sont plutôt déterminées par un *désir de complétude*, qui assure la transition continue de notre vie psychologique. L'empirisme, en décomposant la pensée en fragments psychiques et en relations abstraites, méconnaît ainsi « l'action intellectuelle » (R, 220) qui est première.

D'une part, par une manière d'« avant-goût[799] » de la totalité qui l'enveloppe, chaque perception se trouve comme débordée par un horizon de complétude ontique. A la manière de cercles concentriques, la conscience forme l'entour d'une couleur ou d'un son en direction d'un « complément », ou d'un « accord ». Il faut voir ici une forme de finalité psychologique, immanente à la constitution de séries perceptives et idéelles, et qui ne se laisse pas déterminer par l'extériorité. D'autre part, cette loi ontique s'inscrit dans la loi de l'être, « tout se tenant plus ou moins ». L'enchaînement des parties dans la constitution d'une série n'obéit pas à la loi de causalité : pour en comprendre la dynamique, il faut en référer la possibilité au pressentiment de la totalité. L'occasion d'une perception ou d'une idée met alors en œuvre un mécanisme qui semble proche de la réminiscence platonicienne des essences. La « pleine conscience » doit être supposée comme la condition réelle de chaque cas particulier de ces développements sériels : elle est à la fois principe et tendance de la vie spirituelle. Citant Leibniz, Ravaisson affirme ainsi que l'intelligence est comme « une toile active et élastique[800] » (R, 221) qui reçoit les impressions en les modifiant. Ni surface vierge, ni « cabinet obscur[801] », l'intelligence contient l'esprit, soit une infinité de perceptions et d'idées. La métaphysique ravaissonienne consiste alors dans la destruction de toute égologie : le « moi » n'est qu'une instance stabilisée dans un complexe de puissances qui enveloppent l'existence de l'étant. Cependant, en quoi l'habitude est-elle le mode qui permettra d'appréhender ce complexe de la manière la plus adéquate ?

---

[797] R, 219-220.
[798] Voir le *Traité de la nature humaine, op. cit.*, p. 58.
[799] A la manière dont l'idiot de Nicolas de Cues affirme que la sagesse est « goûtée de façon non goûtable », ou que l'intellect en « a en lui-même un certain avant-goût inné par lequel il recherche avec tant de zèle la source de sa propre vie » (Nicolas de Cues, *La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'idiot*, trad. Françoise Coursaget, Paris, Hermann, 2012, p. 91-93.
[800] Cette citation provient des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, XII.
[801] Le mot est de Locke.

Celle-ci révèle en effet une tension propre à la finité de l'intelligence, puisqu'elle semble n'en désigner qu'un mode restreint :

> C'est la matérialité, sous la dépendance de laquelle sont en partie nos sens, qui met en nous l'oubli ; le pur esprit, au contraire, qui est tout action, étant par cela même tout unité, tout durée, tout souvenir, toujours présent à tout et à lui-même, tenant, sans se manquer jamais, sous son regard, tout ce qu'il est, tout ce qu'il fut, peut-être même, si l'on ose aller jusqu'où va Leibniz, tout ce qu'il sera, le pur esprit voit toute chose, suivant une parole que nous avons déjà citée, sous forme d'éternité[802].

L'habitude est le résultat d'une contrariété dans l'étant lui-même, puisqu'elle suppose une opposition interne entre réceptivité et activité, soit entre matérialité et idéalité. En ce sens, elle reste une anticipation avortée de la totalité, qu'elle pressent, mais qu'elle ne peut achever. Si l'esprit était absolument libre de la matérialité[803], il pourrait alors s'élever au niveau de « l'activité pure, de l'aperception simple, unité, identité divine de la pensée et de l'être » (H, 158). Pour passer au-delà des séries perceptives et idéelles, soit du multiple, il faudrait que l'esprit se fasse divin, soit circularité pure. Est-ce l'intuition, comme mode supérieur de connaissance, qui se trouve ici compromise, ou Ravaisson laisse-t-il en suspens cette possibilité dans le *De l'habitude* ? Comment assurer la transition du psychologique à l'ontologique, si nous sommes dépourvus d'une telle faculté ?

2/ De la même manière que la réflexion, en son exercice asymptotique, pouvait approcher indéfiniment la circularité de l'esprit, l'habitude a le pouvoir de répliquer l'immédiation du premier principe, mais *dans* la nature. Il s'agit là d'un mode du connaître que l'on ne peut qualifier d'inadéquat, mais bien plutôt *d'expressif*, au sens où l'habitude est la marque prototypique, en nous, d'une activité supérieure. Elle peut ainsi être constituée comme « méthode pour l'approximation du rapport, réel en soi, mais incommensurable dans l'entendement, de la Nature et de la Volonté. » (H, 139). Ravaisson distingue donc, outre la réflexion, un second mode de saisie approchée de la tension qui structure le déploiement du réel, que l'on pourrait qualifier d'« oblique[804] ». Si la saisie de l'identité de l'être et de la pensée procède de cette manière, c'est parce qu'elle s'enracine dans une activité obscure. Celle-ci, même si elle constitue un moindre degré d'être, ne l'exprime pas moins : c'est en ce sens que Ravaisson notait qu'en métaphysique, « on part pour arriver à l'Intuition claire,

[802] R, 220.
[803] Ce problème sera, très directement, celui de Lachelier, lorsqu'il envisagera la nécessité de l'idéalisme. Voir notamment *Cours de logique*, Paris, Editions universitaires, 1990, chapitre 18.
[804] Voir notre étude « Ravaisson et Jankélévitch, la saisie oblique de l'être », dans *Revue de métaphysique et de morale,* 2020/1 (à paraître).

de l'Intuition sublucide » (Dopp, 377). La vérité n'est pas un *objet*, mais un *rapport*. L'habitude, discrète et souterraine, peut ainsi être mise au service d'une psychogenèse du monde : elle n'exprime pas qu'un rapport interne de l'étant à lui-même[805]. En ce sens elle dépasse, dans l'immanence, sa finité. Ravaisson reviendra sur ce point dans le *Testament philosophique*, en donnant une seconde appréciation de son travail :

> Nous ne pouvons pas mieux concevoir la vie, on l'a montré dans cet essai, que par la manière dont se forme cette seconde nature qu'on appelle l'habitude, l'action engendrant aptitude et inclination. On y voit diminuer graduellement jusqu'à extinction totale, l'opposition initiale, base de la réflexion, entre le sujet et l'objet, et s'établir enfin une absolue immédiation. La vie ainsi entendue n'appartient plus à l'ordre de la pensée distincte, qu'éclaire la lumière logique. Elle constitue ce qu'on peut appeler un mystère, mais un mystère auquel mènent comme par des lignes convergentes, tendant indéfiniment à se joindre, des idées. Leibniz n'a-t-il pas dit de la pensée même : c'est un je ne sais quoi ? Pouvons-nous être plus exigeants pour la vie, dont la pensée est le fond[806] ?

Il existe deux voies pour appréhender l'être : la médiation de la réflexion et l'immédiation de l'habitude. Alors que la première relève de l'opposition du sujet et de l'objet, produisant ainsi le discours philosophique, la seconde est l'épreuve silencieuse et mystérieuse d'un affairement de l'être en nous. Il y a ici une conversion descendante, ou intérieure, qui conduit à un renversement du platonisme. Il ne s'agit pas, par une opération de séparation, de purifier l'intellect afin de connaître les essences. C'est au contraire, dans un mixte d'intelligible et de sensible que l'on peut entrevoir le mystère de l'être. A défaut d'une expérience immédiate de celui-ci dans l'activité pure, il en existe une autre, obscure ou non-réflexive, qui consiste à descendre au cœur du soi, enveloppé dans le tout.

3/ Cependant, deux graves problèmes se posent. Ne faut-il pas voir en effet, dans cette principielle limitation, un *retour du séparé*, si l'activité pure de la pensée ne peut nous échoir ? En outre, l'habitude, si elle ne peut être réfléchie, ne peut devenir l'objet d'un discours, c'est-à-dire d'une thématisation par le *logos* philosophique. Si l'habitude rend possible une méthode, il faudra dire que c'est une méthode sans discours : tel est le paradoxe qui définit l'écriture du *De l'habitude*. Cette impossibilité, toutefois, n'est pas la marque d'un défaut, mais bien plutôt d'une surabondance d'être

[805] Ce point marque une distance radicale vis-à-vis de Maine de Biran, qui refuse le passage de la psychologie à l'ontologie dans le mémoire de 1802.
[806] T, 71.

qui rend l'entendement impuissant. Dans l'*Essai*, Ravaisson remarquait déjà que l'habitude apparaissait comme un principe de liaison interne qui excède le mouvement, soit la *physis* :

> Le résultat du mouvement est une disposition qui remplit toutes les conditions de la forme, l'acquisition d'une *habitude*, d'une pleine et entière possession. Déjà l'acquisition de l'habitude, l'entrée en possession n'est plus un mouvement ; du degré qui précède à ce dernier degré, il n'y a pas de milieu à traverser : c'est un passage immédiat de ce qu'on n'avait pas encore à ce qu'on commence d'avoir, un simple changement, non d'un contraire à un autre, mais du non être à l'être, du oui au non[807].

En s'appuyant sur *Physique*, VII, 3, Ravaisson reprend l'analyse aristotélicienne selon laquelle les vertus et les vices ne sont pas des altérations, mais des achèvements, ou des privations d'achèvements. Les vertus et les vices sont des dispositions à éprouver ou non certaines affections, au sens où ils modalisent la réceptivité et l'activité du sujet. La manière dont l'habitude est possédée, ou incorporée, n'est pas un changement, bien qu'elle puisse être un résultat de celui-ci. Il mentionne également le livre Δ de la *Métaphysique*, dans lequel la notion d'*hexis* est abordée. L'*hexis* est au-delà du changement, au sens où elle est un régime de puissance interne qui excède la relation ternaire de la matière, de la forme, et du substrat. C'est en ce sens qu'il n'y a plus de « milieu à traverser » et qu'il y a un « passage immédiat de ce qu'on n'avait pas encore à ce qu'on commence d'avoir ». L'habitude n'est pas décomposée[808] par une cause la produisant et par une fin à atteindre : elle est l'effectuation immédiate, en nous, d'un régime de puissance qui est production d'être. Cependant, l'habitude est simultanément impuissante :

> Mais l'habitude elle-même n'est pas encore la dernière forme de l'être ; ce n'est que le plus haut degré de la puissance ; ce n'est encore que repos, inertie, sommeil. Au-delà de la possession il y a l'usage ; au-delà de l'habitude l'action.[809]

L'habitude, selon le commentaire que Ravaisson fait d'Aristote, n'est pas acte pur, ou du moins forme dégagée de la matière, puisqu'elle relève d'une composition de celles-ci. Elle reste donc un mode de l'en-puissance non actualisée. Seulement, Ravaisson verra dans le *De l'habitude* qu'au sein de cet interstice de puissance se joue la possibilité d'une expression de la totalité.

---

[807] E, 288.
[808] Cette question de la décomposition de la pensée marque à nouveau une rupture radicale avec le projet biranien, qui suit encore, dans le mémoire de 1802, la méthode condillacienne.
[809] E, 289.

D'une part, Ravaisson distingue l'habitude de l'*ethos,* détermination fixiste du caractère, mais surtout, il délivre l'*hexis* de sa dimension seulement morale, en faisant de l'habitude une faculté productrice de différents régimes d'existence. De ce point de vue, l'habitude est plutôt une *aptitude à être de manière déterminée*, sans que cette détermination soit déjà inscrite, à la manière d'une essence, dans l'aptitude elle-même. L'habitude ravaissonienne ressemblerait alors plutôt à la capacité du *phronimos* aristotélicien, dont l'activité normative interne n'est pas subordonnée à l'essence ou à l'idée, normativité qui se déploie selon les circonstances et qui témoigne d'une adaptabilité au contingent. Cependant, chez Aristote, la mise en exergue du *phronimos* résultait d'une distinction du nécessaire et du contingent, soit du savoir et du faire[810]. Or, selon Ravaisson, l'habitude est la synthèse de ces deux plans : elle *unifie le savoir et le faire dans un agir*. Elle n'est pas le correctif du contingent, mais l'unité, dans la finalité, du fini et de l'infini : il n'y a donc pas de « tragédie » de l'habitude, au sens où elle serait livrée à l'imperfection du monde sublunaire. D'autre part, la primauté de la simplicité pure ayant été contestée dans le rôle qu'elle jouait dans la construction de la *Métaphysique*, Ravaisson peut dès lors considérer l'échelle des étants comme les divers degrés d'une même puissance, dont l'actualisation n'est jamais définitive. L'habitude est un degré de contraction de cette puissance en un étant tel qu'il est plus parfait sur le plan de son expressivité, bien qu'il ne soit pas un maximum d'activité.

Il n'en reste pas moins que la fin du *De l'habitude* ne résout pas le problème de la métaphysique : si l'habitude est sauvée, en ce que l'excès d'être qu'elle recèle est tenu pour positif, l'activité pure est maintenue comme le faîte du réel. La thèse de Ravaisson n'est-elle pas encore trop aristotélicienne ? L'usage de l'analogie permet, toutefois, de suturer ce qui avait été disjoint par Aristote[811]. Ce terme est utilisé à trois occasions : il permet d'élucider la manière dont la maladie devient une condition chronique d'existence (H, 145), de démontrer la continuité de la nature (H, 146-147), et enfin d'intégrer le minéral dans l'échelle des étants, en comprenant le « secret » de son organisation interne (H, 148). Il s'agit, à chaque fois, d'unifier l'être et son autre : la maladie comme puissance de dissolution du moi, l'entendement qui décompose le réel en fragments d'étendue, le minéral comme extérieur à la vie et à la pensée. En ce sens, l'habitude n'est plus un mode local de l'existence, mais un point de vue synoptique sur la totalité du réel. Ainsi, la thèse de Ravaisson opère un décentrement radical vis-à-vis du « point de vue » traditionnel de la métaphysique. En abandonnant toute référence à la *Métaphysique* d'Aristote, et en privilégiant la lecture des *Ethiques* comme du *De*

[810] Voir Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 35.

[811] Aussi ne faut-il pas voir dans l'usage de l'analogie par Ravaisson le ferment d'une constitution onto-théologique de la métaphysique, ce que souligne Jean-François Courtine dans « Différence ontologique et analogie de l'être », in *Les catégories de l'être*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003. Celle-ci n'est pas au service d'une platonisation d'Aristote qui irait dans le sens d'une transcendance de l'être en tant qu'être. Nonobstant les déplacements qui y ont conduit, l'analogie n'a pas fait l'objet d'un usage univoque.

anima, le détour par Dieu, soit par un point de vue « kosmotheorique » transcendant et extérieur au monde, est biffé. Les oppositions traditionnelles de la métaphysique, et notamment celle de la chose en soi et des conditions finies de réceptivité de celle-ci, deviennent caduques. Le *De l'habitude* écarte le fantasme d'un arrière-monde qui détiendrait le secret du vrai, du beau et du bien : c'est la plongée dans l'immanence du soi, au cœur de l'être, qui devient condition du discours philosophique. Le « point de vue » de l'habitude, s'il est mouvant et dynamique, exprime ainsi une coïncidence de l'être et de la pensée : centre et périphérie, minimum et maximum, deviennent indissociables.

Ne faut-il pas même voir, dans le *De l'habitude*, une mise en question des présupposés traditionnels de la métaphysique, voire un abandon de celle-ci ? En effet, la catégorie de l'*hypokaimenon* n'a plus la primauté dans le discours philosophique : lorsqu'elle est mobilisée, ce n'est jamais au sens du substrat. Ravaisson évoque ainsi la substance *du* mouvement volontaire (H, 140), ou encore le rôle de l'Amour *comme* substance (H, 152) : l'antiréalisme ravaissonien consiste à refondre cette catégorie en en faisant un mode de la puissance d'être. Parallèlement, la catégorie de l'accident n'apparaît pas une fois, ce qui interdit toute dichotomie, comme toute séparation de l'être et de l'étant. En outre, on ne peut voir dans ce texte le primat d'un sujet, ou d'un ego qui serait la condition de l'élucidation du sens de l'être. Si Ravaisson peut écrire « Tout ce qui est dans la conscience est donc un changement ayant sa durée en un sujet qui dure et ne change pas » (H, 129), il faut comprendre cette durée comme valable *du point de vue de la conscience* et de ses conditions de représentation. Le « sujet » ravaissonien est toujours aux prises avec ce qui s'en distingue (sensation, perception, objet, etc.), et il apparaît toujours débordé par le complexe de puissance qui l'excède, que celui-ci prenne la forme de l'effort, du désir, de la volonté ou de l'habitude. Faut-il alors voir dans le *De l'habitude* un abandon de la *Métaphysique* aristotélicienne, ou de la métaphysique elle-même ? Il s'agit plutôt d'une redirection de la première par un usage nouveau du concept de puissance. En effet, il faut conserver l'intuition aristotélicienne de la puissance comme composante du réel :

> Comment l'acte tout seul donnerait-il la puissance, et comment la puissance, qui est sans forme, se laisserait-elle apercevoir en elle-même ? Hors de l'être, la pensée ne peut trouver que la privation de l'être, le non-être, une absolue négation formant avec l'être une contradiction absolue[812].

L'expulsion de la puissance conduit à une philosophie de la pure actualité, qui culmine dans le matérialisme épicurien, ou dans le monisme spinoziste. Cependant, comment conserver la puissance, tout en la délivrant de son assujettissement à l'acte ? Dans le *De l'habitude*, la puissance n'est plus

[812] E, 286.

l'en-puissance : elle devient principe d'une philosophe de la *potentialité*, qu'il faut distinguer d'une philosophie de la *possibilité*.

La possibilité est le résultat d'une absolutisation de la forme au détriment de la puissance. Cependant, la potentialité ne consiste pas dans l'affirmation d'un pur pouvoir-être absolument délié, ce qui reviendrait à souscrire à l'*apeiron* comme principe d'être. La puissance, quand elle est bien comprise, doit permettre d'éclairer le déploiement de l'existence, en tant que celle-ci est structurée par la potentialité intensive de contracter une manière d'être déterminée par la finalité. A cette potentialité répond une certaine plasticité de l'étant contenue dans les limites de « l'essence élastique » (T, 120) qui détermine sa finité. La métaphysique de la puissance que constitue Ravaisson redéfinit ainsi les contours de l'ontologie traditionnelle, dominée par la préséance de l'*ousia* :

> 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[813].

La catégorie de la puissance permet d'unifier la pluralité des êtres et l'unité du premier principe. Plus encore, les êtres sont des modes procédant d'un fonds univoque : ils sont la contraction même de l'esprit selon divers degrés. La suite des êtres oscille entre la nécessité, qui n'est pas la pure matérialité, et la liberté *de* l'entendement, ce qui souligne que l'étant humain est le plus haut degré d'expression possible de la puissance de l'esprit. En outre, si d'un côté, chaque niveau d'existence contient toujours le niveau supérieur, c'est bien l'habitude qui est condition du *développement*, soit du passage à l'être. Le minéral apparaît ainsi « comme le dernier moment de l'habitude, réalisé et substantifié dans l'espace sous une figure sensible » (H, 148). Mais comment le plus bas degré d'être peut-il être appréhendé par l'habitude, s'il est lui-même incapable d'être maintenu dans l'existence grâce à celle-ci ? Manquant en effet, sur le plan ontologique, de « l'unité réelle » (H, 108) permettant la production d'habitudes, Ravaisson semble déduire de manière psychogénétique les propriétés qui lui étaient d'abord refusées. Il faudrait alors tenir le minéral pour un des modes de la puissance, en faisant de la matière un degré de tension minimal de celle-ci. L'habitude, qui était *sans objet*, est

[813] H, 149.

maintenant un *processus sans sujet*, et désigne le moyen par lequel l'individuation procède d'un champ impersonnel de potentialités.

Le problème que Ravaisson ne pose ni ne résout dans le *De l'habitude* – certainement parce qu'il ne le tient pas pour un problème – est celui de la production de la diversité des étants, soit de la différence. Dans le champ potentiel des puissances a-subjectives et an-objectives, aucune essence ne règle a priori le développement de l'existence, et chaque habitude apparait comme absolument singulière. L'hénologie à l'œuvre dans le *De l'habitude*, de même que la prévenance de l'Amour, n'empêchent pas un champ de différenciations infinie pour les existants. Aucun fondement, tel qu'un principe de raison suffisante, ne prévoit de compossibilité des essences : chaque essence élastique et singulière semble donc originairement libre, bien que soumise à la loi de l'être. Ainsi, la qualité contractée (artiste, courageux, œnologue) n'est pas prisonnière d'une ontologie du modèle qui viendrait en régler l'effectuation[814]. C'est dans le stoïcisme que Ravaisson voit s'esquisser une détermination plus adéquate de l'habitude, puisqu'elle devient manière d'être. Ainsi, on trouve en elle le

> vrai sens de toute sa physique, dont elle est la clef, les qualités spécifiques, les formes substantielles ne sont, en définitive, que les différentes manières d'être, dans les diverses puissances de la matière et selon les divers degrés du mouvement, d'un principe premier, unique et universel, qui est l'acte simple de la pure pensée[815].

Le stoïcisme libérait l'individuation du primat de la forme, pour y substituer une tension qualitative. La qualité n'est pas la réplication de l'essence : elle est manière d'être. Il s'agit alors de penser la substance sans substrat, de même qu'il faut délivrer la puissance de l'acte. En ce sens, l'habitude émerge au sein d'un complexe impersonnel et déterminé de potentialités, tout en jouant le rôle d'un principe d'individuation.

Ainsi, l'habitude a une *fonction métonymique*, en ce qu'elle exprime le tout dans un mode. A la différence du discours catégorial traditionnel, la partie n'est pas une région de l'être, soit de l'ontologie générale. La fonction métonymique de l'habitude renverse la logique prédicative aristotélicienne, qui s'appuyait sur une séparation du réel toujours déjà entérinée. C'est une logique d'enveloppement/développement qui prédomine dans le *De l'habitude*, et non d'attribution. Le

[814] On retrouve chez Deleuze une exigence identique pour penser la répétition : dans une telle ontologie, « On distingue ainsi le fondement comme Essence idéelle, le fondé comme Prétendant ou prétention, et ce sur quoi la prétention porte, c'est-à-dire la Qualité que le fondement possède en premier, et que le prétendant s'il est bien fondé va posséder en second. » (*Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 349).
[815] E, 498.

problème de Ravaisson n'est pas de trouver l'unité focale de signification commune aux catégories, ce que tentait de faire Aristote, mais, en accord avec celui-ci, l'être ne peut pas non plus se réduire à la synonymie, au risque de sombrer dans une forme d'éléatisme[816]. La métonymie doit donc être comprise comme un moyen de sortir de ces deux impasses : elle commande la constitution d'une ontologie générale. Comment, cependant, constituer une ontologie sans la catégorie de la substance, et sans opérer de différences de nature entre les étants ? Quel est le sens de l'être, si celui-ci est pré-individuel, et s'il n'est pas ultimement corrélé à l'objet d'une métaphysique spéciale ? Comment concilier ontologie générale et primauté du principe sans sombrer dans le « dimorphisme[817] » de la métaphysique ?

Ecriture

En effet, et telle est la première difficulté du *De l'habitude*, comment écrire ou dire le champ de potentialités dans lequel l'habitude émerge ? N'y a-t-il pas un paradoxe insurmontable à vouloir mettre en forme par le *logos* ce qui s'y soustrait radicalement ? L'écriture du *De l'habitude* n'obéit à aucun lieu d'énonciation privilégié (le « je », le « tu », le « on », etc.), de même qu'aucun niveau de l'être (« Dieu », « l'homme », etc.) n'a de privilège afin d'éclairer le sens de *ce dont* il est question. De la même manière, la lecture du *De l'habitude* ne peut donner lieu à un commentaire linéaire : il s'agit de procéder par « entrées », chacune d'entre elles s'entre-répondant. L'écriture ravaissonienne apparaît en effet *ondulante*, suivant la ligne métaphysique qui relie chacun des étants, et sans annexer le sens de l'être à une ontologie régionale. Il ne s'agit pas d'une écriture dialectisée par le mouvement du concept, qui culminerait dans un savoir conscient de lui-même, ayant ainsi susbumé l'ensemble des médiations y conduisant. Ravaisson ne suit pas non plus la voie de la déduction spinoziste, laquelle révèle la puissance de la substance par l'enchaînement de ses attributs et de ses modes, pour ensuite se retrouver. Enfin, et surtout, le *De l'habitude* se distingue du discours égologique cartésien, dont le fondement est assuré par la certitude d'un « je pense », retranché hors du monde. Nulle *épochè* ne peut initier le mouvement de l'écriture, de même qu'elle ne saurait donner à penser : il faut partir de l'épreuve d'une *saturation première* manifestant la surabondance de l'être.

Pourtant, Ravaisson affirme que c'est « dans la conscience seule que nous pouvons espérer non plus seulement d'en constater la loi apparente [celle de l'habitude], mais d'en apprendre le *comment* et le *pourquoi*, d'en pénétrer la génération, et d'en comprendre la cause. », en tant qu'elle nous en donne le « type » (H, 119). Le spiritualisme ravaissonien n'exigeait-il pas, dès les conclusions du *Mémoire* de

[816] Voir *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, chapitre II, § 3.
[817] Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 40.

1833, le passage de la psychologie à l'ontologie, en privilégiant une psychogenèse du monde ? Il faut cependant reconnaître que l'assurance d'une connaissance claire et distincte de l'habitude se trouve mise en question par une fêlure du cogito, dont la conscience est le lieu. Au moment où l'énonciation prend la forme du « je », une rupture s'opère, qui met en question l'intelligence accompagnant la « science » (H, 120). La conjonction apparemment heureuse d'un savoir et d'une réflexion en première personne est immédiatement défaite, ce qui met en exergue leur essentielle relativité :

> Mais dans le temps tout passe, rien ne demeure. Comment mesurer ce flux non interrompu et cette diffusion sans bornes aussi de la succession, sinon par quelque chose qui ne passe pas, mais qui subsiste et dure ? Et qu'est-ce encore si ce n'est moi ? Car tout ce qui est de l'espace est hors du temps. En moi se trouve la substance, dans le temps à la fois et hors du temps, mesure du changement comme de la permanence, type de l'identité[818].

Le fondement de la « mesure » réside dans l'étendue et dans l'identité, qui sont les deux pôles, objectifs et subjectifs, d'une identique exigence. Le flux interne de la conscience, tout comme la succession dans le monde extérieur, semblent requérir un substrat déterminé par la stabilité et la répétition du même. D'où vient alors que la « substance » soit trouvée en moi, si je ne suis pas le substrat de ce qui advient en moi, et hors de moi ? Plus encore, si le *De l'habitude* cherche à circonscrire un champ de potentialités impersonnelles, d'où vient que la puissance d'être puisse être pensée sous le régime de l'ego ? La conscience est le moment d'une coïncidence de la pensée et de l'être dans laquelle l'« auteur, le drame, le spectateur, ne font qu'un. » (H, 119). Seulement, cet exercice apparemment circulaire de la pensée, qui semble répondre aux conditions de l'intuition, n'est que le résultat d'une stabilisation volontaire (par le découpage des fins) et imaginaire (par le biais de l'étendue) de la puissance.

La transparence du cogito se trouve en effet obscurcie en ce que la conscience n'est pas un absolu : elle ne peut se départir d'un génitif objectif qui marque une appartenance plus originaire à un autre mode de la pensée :

> si le sujet qui s'oppose à l'objectivité de l'étendue ne se connaît que dans l'action par laquelle il imprime le mouvement, et si l'activité motrice a sa mesure dans l'effort, c'est dans la conscience de l'effort que se manifeste nécessairement à elle-même, sous la forme éminente de l'activité volontaire, la personnalité[819].

[818] H, 121-122.
[819] H, 123.

La conscience est enveloppée dans l'effort, qui implique à son tour une opposition entre passivité et activité, entre objet et sujet. La mesure objective de l'entendue a donc un fondement imaginaire, et par-là même, transcendantal, alors que la mesure intensive de l'effort désigne l'épreuve réelle de ce qui précède la conscience. A l'identité se substitue alors la personnalité, comme unité du multiple, qui est un résultat plutôt qu'un principe. Elle désigne l'émergence, dans un champ métastable de potentialités, d'une tension d'être suffisante pour se désigner à soi-même comme sujet, sans pour autant que celui-ci fonde un savoir. La personnalité ne peut naître qu'entre deux régimes de l'impersonnel : d'une part, l'impersonnalité abstraite de l'entendement, et, d'autre part, celle de la matière. Le « je » n'est donc que la forme provisoire de l'aperception, qui ne peut être dégagé qu'au terme d'un phénomène de résistance[820]. Ainsi,

> La personnalité périt également et dans la subjectivité et dans l'objectivité extrêmes : ici par l'action, et là par la passion. C'est dans la région moyenne du tact, c'est dans ce moyen terme mystérieux de l'effort que se trouve avec la réflexion la conscience la plus claire et la plus assurée de la personnalité[821].

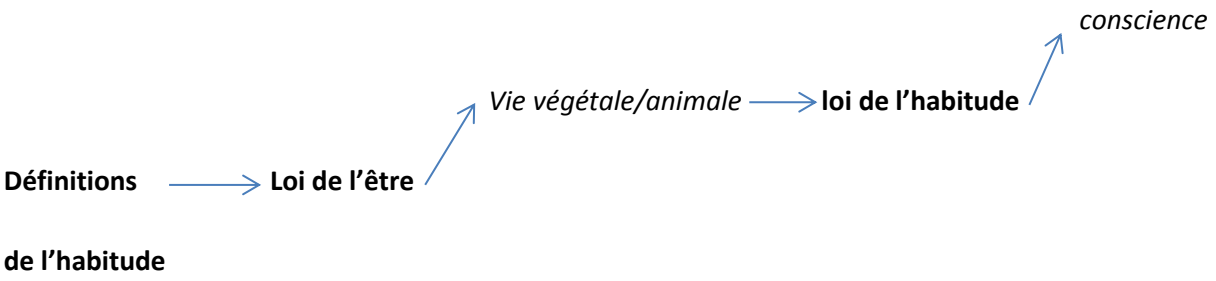
Le moi n'a donc rien d'assuré, il ne peut devenir fondement que par accident : il est un moyen terme, mais un moyen terme enveloppé et excédé par une infinité d'autres moyens termes qui ne sont pas plus des « milieux » clairement définis. Alors que pour Maine de Biran l'épreuve de la résistance reconduisait à la motilité volontaire, soit à l'émergence d'un « je veux » originaire, Ravaisson refuse de faire de la volonté le principe de la personnalité. Celle-ci apparaît plutôt comme la métastase infiniment différenciée d'une essence élastique, dont les contours sont toujours en devenir. Elle peut toujours disparaître, lorsqu'elle est par exemple absorbée dans les « tics » qui la déterminent de l'extérieur, bien que cette disparition soit plutôt une annulation. L'habitude n'est pas un destin, mais une tendance solidifiée qui n'épuise pas les potentialités de contraction[822]. Rien ne s'oppose à la bifurcation de ses effets : l'œnologue *aurait pu* devenir alcoolique. Une inversion des tendances reste également en droit toujours possible. La bifurcation, de même que l'inversion, relèvent de l'infinitésimal et d'une mobilité extrême de l'étant, dont le mode d'existence est relatif à un désir. Ces modalisations s'opèrent néanmoins dans la double limite de la loi de l'être et des contours du genre. Les genres, bien que sériés (minéral, végétal, animal, humain) sont donc, d'une part, des modes de la puissance, et, d'autre part, ils contiennent une infinité de variations possibles que sont les individus.

---

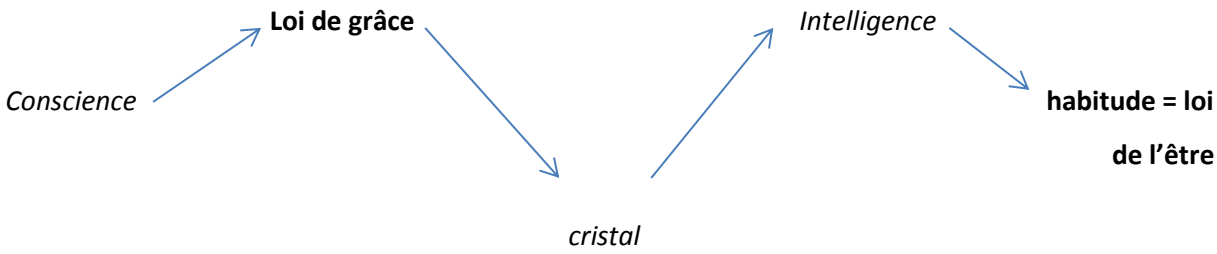
[820] Ravaisson, pourtant, n'est pas biranien : il n'opère pas de décomposition de la pensée, au sens où il pourrait aboutir à des « termes » constitués, dont il faudrait ensuite recomposer l'entremêlement.
[821] H, 126.
[822] Deleuze ne fait-il pas une erreur en reléguant les habitudes au « domaine de base des synthèses passives » (*Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 107), tout en leur accordant le statut de contractions des moi ?

La métaphysique de la puissance exige donc se défaire du problème de l'unité focale de signification, comme de la prééminence d'un *logos* dont l'homme est le centre. L'écriture métonymique du *De l'habitude* suit la ligne métaphysique reliant les étants, soit une logique ontogénétique ascendante dans la première partie, et une logique psychogénétique alternativement ascendante et descendante dans la seconde partie :

ONTOGENESE (I ; I., II., III., IV.)



PSYCHOGENESE (II ; I,II, III, IV,V, VI)



La logique du discours est donc alternativement ascendante et descendante. La première partie du *De l'habitude* remonte l'échelle des étants jusqu'à ce qu'elle détermine la double loi de l'habitude, dont la dualité est enveloppée dans la loi de l'être. La conscience constitue le développement maximal de propriétés communes à tous les autres étants, mais dont l'émergence se trouvait limitée par leur genre. Toutefois, elle n'est pas le sommet de l'échelle, puisqu'elle se trouve précédée par l'effort, et débordée par la loi de grâce, c'est-à-dire par deux régimes de l'involontaire. L'habitude pénètre tous les degrés de l'être, du cristal jusqu'à l'intelligence, ce qui aboutit en dernier lieu à l'identification de l'habitude et de la loi de l'être.

La ligne métaphysique que suit le *De l'habitude* semble alors enclose en une structure quasi-circulaire, ce que traduit la répétition de la loi de l'être au début et à la fin de l'ouvrage. On lit en effet d'abord que :

> I. – La loi universelle, le caractère fondamental de l'être, est la tendance à persister dans sa manière d'être[823].

Et, à la fin de l'ouvrage :

> Enfin, la disposition dans laquelle consiste l'habitude et le principe qui l'engendre ne sont qu'une seule et même chose : c'est la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être[824].

Y a-t-il une véritable circularité, au sens où nous serions revenus au point de départ ? En réalité, le *De l'habitude* s'achève sur une substitution de la loi de l'habitude à la loi initiale de l'être qui en définissait le déploiement par la seule persévérance quasi-inertielle. La première détermination de la loi de l'être donne à entendre une caractérisation « universelle », mais abstraite, de la tendance à persister dans l'être. Cet axiome est très proche de la définition spinoziste du conatus, dans l'*Ethique* III, VI. Y aurait-il un spinozisme de Ravaisson, chaque étant apparaissant comme un mode de la substance ? L'organisation du *De l'habitude* ne recèle-t-elle pas, secrètement, une disposition formelle qui est analogue à celle de l'*Ethique* ?

Cependant, Ravaisson ne peut souscrire à un tel axiome, puisque la puissance ne peut se confondre avec l'acte d'être : « l'inertie n'est pas une puissance déterminée, susceptible d'être convertie en une disposition constante. » (H, 108). Le conatus spinoziste est insuffisant pour deux raisons : d'une part, la puissance « déterminée » n'est pas la *potestas* de la substance infinie, au sens où celle-ci s'égale à l'acte. Il semble que Spinoza reconduise l'aporie éléatique dont Aristote faisait la critique, par le biais de celle des mégariques : la puissance exclut toute possibilité de contracter une *nouvelle* disposition. Le concept d'« aptitude » n'est pas non plus l'équivalent de celui d'« habitude », puisqu'il recouvre une disposition du corps à être affecté par la joie et ainsi à nous faire entrevoir l'éternité de l'âme[825].

---

[823] H, 107.
[824] H, 159.
[825] *Ethique*, V, XXXIX. Laurent Bove (« L'habitude, activité fondatrice de l'existence actuelle dans la philosophie de Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1991/1, p. 33-46, montre que le concept d'Habitude désigne, chez Spinoza, la manière dont des séries causales concomitantes sont contractées dans un présent, ce qui est le point de départ de la pensée du temps. Mais chez Spinoza, l'habitude semble se confondre avec la mémoire, qui reste un rassemblement d'images irréductible à l'enchaînement des idées. Laurent Bove pose néanmoins la question fondamentale à la fin de son article, qui est de savoir si le conatus peut être pensé comme l'Habitude par excellence, qui est celle de vivre.

D'autre part, l'impersonnalité du conatus[826], qui procède de l'identité de la puissance et de l'acte, rend impossible l'émergence de « l'individualité » (H, 109) permettant la naissance de l'habitude. Ravaisson ne peut être spinoziste, pour la raison qu'il maintient, dans la tension d'être qui constitue l'individualité, la possibilité de la bifurcation ou de l'inversion, c'est-à-dire d'un excès de la puissance sur l'acte. La « conscience » est le lieu de cet excès par lequel l'étant dépasse l'actualité de sa persistance dans l'être. Ainsi, la conscience ravaissonienne se distingue de la conscience cartésienne en ce qu'elle n'est pas fondatrice d'un savoir, de même qu'elle se distingue de la conscience selon Spinoza, qui n'est qu'un effet de surface du conatus. Ni profonde, ni superficielle, la conscience est un « milieu » métastatique, c'est-à-dire un déplacement topologique de la puissance en un lieu qui combine passivité et activité.

Définitions

Comment comprendre, néanmoins, que l'habitude soit la « loi primordiale et la forme la plus générale de l'être » (H, 159) ? En quelle sens peut-elle être première, si elle le *résultat* d'une contraction de l'être ? Comment, en outre, penser l'existence de l'étant dans l'horizon de cette loi, sans reconnaître que l'habitude d'exister précède l'exister lui-même ? Plus grave encore, si l'habitude est la loi de l'être, comment penser l'apparition *des* habitudes, soit un second niveau de l'habitude ? Ce problème, enroulé dans l'écriture même de la thèse ravaissonienne, trouve des éléments d'explication en ce qu'elle débute par la mise en évidence d'une *équivocité* de l'habitude, puisqu'il y a *deux définitions* de celle-ci.

La première définition (H1) se formule ainsi :

> L'habitude, dans le sens le plus étendu, 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[827].
>
> L'habitude acquise est celle qui est la conséquence d'un changement.

H1 combine plusieurs propriétés qu'il faut distinguer de la loi de l'être énoncée ensuite. H1 est la « manière d'être générale et permanente », tandis que la persistance dans l'être est « La loi universelle, le caractère fondamental de l'être » (H, 107). L'habitude, en son sens « le plus étendu » est déjà singulière, puisqu'elle se rapporte à « *une* existence ». Le brouillage vient cependant de ce que la loi de l'être mobilise quasiment les mêmes termes : elle est « la tendance à persister dans sa manière d'être. ». On voit dès lors mal ce qui les distingue. Cependant, H1 est « l'état » d'une

[826] C'est une difficulté qui est au premier plan de la correspondance de Spinoza avec Tschirnhaus.
[827] H, 105.

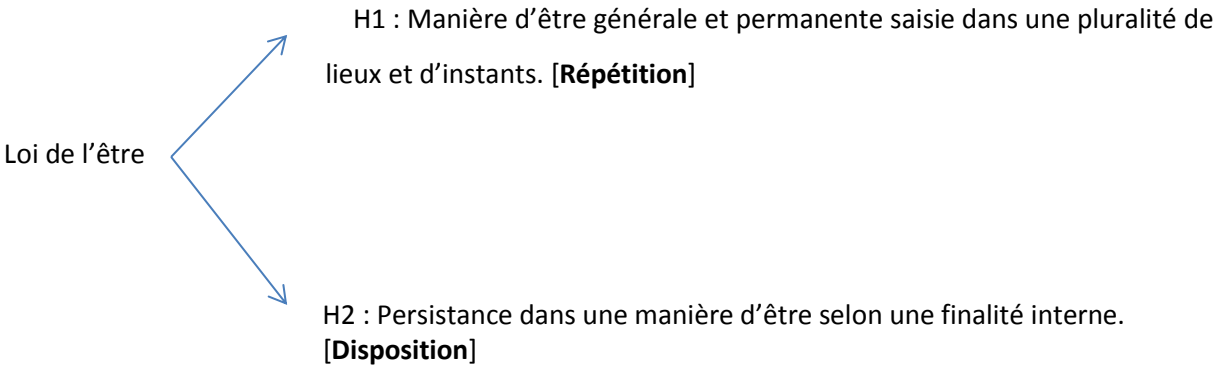
existence, « considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ses époques. ». Tout se passe alors comme si les habitudes quotidiennes (se lever, se rendre au même endroit tous les jours, etc.) étaient saisies de manière figée comme un « état » de l'étant. Il s'agit là d'une première définition topique, qui serait celle du sens commun, au sens où l'on peut dire qu'on « a » des habitudes qui se répètent sous la forme de gestes apparemment identiques, à des moments différents. Il ne s'agit cependant pas seulement d'une prise de vue extérieure sur un phénomène interne : H1 est la déclinaison de la loi de l'être sous la forme d'un mécanisme, tel qu'il est mis en œuvre par des facteurs externes (une leçon apprise et répétée dans certaines circonstances, par exemple). Comment distinguer alors ces deux niveaux de l'habitude, s'ils se présentent phénoménalement de la même manière ?

H2 met en évidence cette différence, qui touche à un régime d'existence radicalement distinct :

> Mais ce qu'on entend spécialement par *l'habitude*, et ce qui fait le sujet de ce travail, ce n'est pas seulement l'habitude acquise (H1), mais l'habitude contractée (H2), par suite d'un changement, à l'égard de ce changement même qui lui a donné naissance.
>
> Or, si l'habitude (H1), une fois acquise, est une manière d'être générale, permanente, et si le changement est passager, l'habitude (H2) subsiste au-delà du changement dont elle est le résultat. En outre, si elle ne se rapporte, en tant qu'elle est une habitude (H1/H2), et par son essence même, qu'au changement qui l'a engendrée, l'habitude (H2) subsiste pour un changement qui n'est plus et qui n'est pas encore, pour un changement possible ; c'est là le signe même auquel elle doit être reconnue. Ce n'est donc pas seulement un état, mais une disposition, une vertu[828.]

La modalité de l'incorporation distingue H1 et H2 : alors que la première est le résultat d'un changement, la seconde est au-delà de ce changement. La première relève de la *physis*, alors que la seconde est véritablement méta-physique, en ce qu'elle excède le changement, et s'instaure au-delà des conditions d'espace et de temps. Il faudrait alors tenir les deux régimes de l'habitude comme deux directions possibles de la loi de l'être :

[828] H, 105-106. Nous précisons de quel genre d'habitude il s'agit, Ravaisson laissant une forme de brouillage sémantique.



Tandis que H2 reste une définition aristotélicienne en son principe, c'est bien plutôt H1 qui fait problème : cette définition semble n'être posée que pour disparaître ensuite. L'examen de H2 fait l'objet de la thèse ravaissonienne, ce qui conduit à formuler deux hypothèses quant à la fonction de H1. *A minima*, H1 sert à mettre en œuvre une distinction entre mécanisme, ou routine, et habitude véritable. Il s'agit alors de dévoiler la portée spirituelle de l'habitude, en tant qu'elle est irréductible à un mode mécanique d'existence. Mais on peut aussi voir dans H1 la mise en œuvre d'une ontologie souterraine qui parcourt le *De l'habitude*, et qui tiendra dorénavant toute existence pour une habitude, bien qu'elle soit d'un degré moindre. Autrement dit, il devient inconcevable de penser l'étant sans une fonction minimale de reprise de lui-même : même le cristal possède une manière d'être qui exprime la tonalité propre de son existence. Ce qui distingue H1 et H2 viendrait alors de ce que H2 désigne l'habitude en tant qu'elle peut se réfléchir dans la conscience. En ce sens, il n'y a plus de distinction réelle entre nature et habitude, et la citation d'Aristote mise en exergue au début de l'ouvrage doit signifier dès lors que ce n'est pas tant l'habitude qui est une seconde nature que la nature qui est un mode de l'habitude.

L'équivocité de l'habitude brouille d'autant plus la clarté de l'entendement qu'elle semble enfermer cette question de la « seconde nature » dans un cercle d'où l'on ne peut pas sortir. Si « entre l'habitude et la nature, la différence n'est donc que de degré » (H, 138-139), alors la question du passage de l'une à l'autre doit être posée dans les termes de l'infinitésimal : à partir de quel moment H1 passe-t-elle à H2 ? *Combien* de changements sont nécessaires pour que l'étant passe de la répétition à la disposition ? Peut-on assigner le *moment* précis auquel l'excès de puissance produit l'existence selon un mode hyperphysique?

Tout étant n'est pas capable d'habitude au sens de H2, puisqu'il faut l'unité réelle qui en commande l'individuation dynamique, mais le plus faible degré d'existence, le plus dispersé, est encore un reflet de celle-ci. L'habitude, dès lors, n'est plus le moment d'une *disparition* de la nature, mais bien celui de son exercice le plus complet, bien qu'il se modalise en diverses manières. En conséquence, on ne peut plus tenir l'habitude pour une décalque imparfaite de la nature, qu'il s'agirait de diriger dans le

but de la parachever. On ne peut pas non plus l'assimiler à la coutume, qui inquiétait Pascal en raison de ses effets corrupteurs[829]. Lorsque celui-ci écrit que « La coutume est une seconde nature qui détruit la première.[830] », il réduit l'habitude à un *habitus* artificiel contracté de l'extérieur. Le drame de la coutume selon Pascal consiste alors dans l'effacement et le remplacement de la nature par des *habitus* qui « ploient la machine[831] ». L'habitude ne peut alors, au mieux, que véhiculer l'illusion de la naturalité. Or, Ravaisson opère une double détermination de la nature et de l'habitude par leur autre, à défaut de les définir par le même : l'habitude est en effet « nature acquise », « seconde nature » (H, 139), de la même manière que la nature doit être appréhendée par l'habitude. Mais plus encore, cette dernière est « une nature *naturée*, œuvre et révélation de la nature *naturante* » (H, 139). Le perspectivisme du *De l'habitude* conduit ainsi à varier les points de vue sur un même objet : en l'occurrence, rapportée à la nature, l'habitude devient un mode de celle-ci, en son caractère « naturé ».

C'est ce perspectivisme qui produit des plans de coexistence entre des phénomènes apparemment exclusifs les uns des autres, et qui permet le passage d'un plan à un autre. Si le discours sur l'habitude est fondamentalement métonymique, alors celle-ci ne peut être proprement enserrée dans un maillage conceptuel. Elle ne peut, d'une part, être approchée que négativement, lorsque Ravaisson la distingue par exemple de la « Fatalité mécanique » ou de la « Liberté réflexive » (H, 135). En outre, elle ne peut être saisie que dans ses métamorphoses et ses déclinaisons, puisqu'elle est une relation englobant des contraires. Le *De l'habitude* est donc l'écriture des *devenirs de l'habitude*. L'on peut ainsi prendre l'exemple du devenir-idée de l'habitude :

> 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[832].

L'habitude est au singulier car elle enveloppe une pluralité de devenirs potentiels. Dans le cas du devenir-idée, elle opère la jonction de la volonté et de l'objet, mais plus encore, elle permet à une faculté de se transmuter en une autre : ainsi, la volonté *devient* tendance. L'habitude, à ce point,

[829] Sur ce point, voir Alexandra Roux, « Ravaisson, de l'habitude à la grâce : dialogue avec Pascal », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2019/1, p. 21-38.
[830] Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 514.
[831] *Ibid*., p. 503.
[832] H, 136.

n'est ni cause ni effet, puisqu'elle soutient la relation des termes par la production d'une continuité. La force motrice des idées n'est qu'une fiction idéaliste : elle ne pourrait s'accomplir si l'habitude ne s'était métamorphosée en idée, et l'idée en habitude. Ravaisson écrira ainsi dans le *Testament* que les : « idées, dans leur état d'abstraction, laissent l'âme froide et n'y suscitent pas les facultés d'action.[833] ». En ce sens, l'habitude est puissance de *passage* et de *composition*. L'artificialité d'une décomposition de la pensée tient précisément à ce que le souci d'une distinction des termes voile la fonction transitionnelle de l'habitude.

Cette primauté de la puissance transforme le cadre traditionnel de l'ontologie qui exigeait, systématiquement, un fondement. Que celui-ci soit sujet, matière, ou Dieu, Ravaisson assouplit ces catégories en montrant qu'il existe entre elles des rapports d'entr'expression qui interdisent de les tenir à part les unes des autres. Mais en retour, peut-on dire qu'il s'agisse encore d'une ontologie, soit d'un discours général sur l'être pouvant prendre appui sur une catégorie transgénérique ? Il faudrait plutôt parler d'une *topologie de la puissance*, que certaines « lieux » (la conscience, la volonté, l'instinct, etc.) vont contracter en un certain exercice. Si chaque étant est un mode de la puissance, soit un complexe potentiel de composition que l'on peut nommer « habitude », alors l'« être » lui-même n'est qu'une manière idéale de désigner la coïncidence du moi et de l'objet.

Libérés de l'ontologie classique et de la prééminence de la présence, il ne s'agit pas de devenir ce que nous sommes, mais d'être ce que nous devenons, c'est-à-dire d'habiter la puissance. Dès lors, l'habitude doit être saisie pour ce qu'elle délivre : l'être considéré dans son devenir, comme *puissance sans fin.* Ainsi en témoigne la phrase qui clôture le *De l'habitude*, reprenant le premier axiome sur la loi de l'être en le fusionnant avec la loi de l'habitude : « la disposition dans laquelle consiste l'habitude et le principe qui l'engendre ne sont qu'une seule et même chose : c'est la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être » (H, 158). On ne saurait s'y tromper : c'est la tendance à persévérer *dans* l'acte, et non *vers* l'acte qui constitue l'être. En ce sens, l'acte ne précède pas la puissance, et celle-ci se trouve délivrée de son actualisation à venir, comme de toute téléologie. Soutenir que c'est en direction de l'acte que l'être persiste, c'est en faire un but extérieur à l'activité d'être, et renouer avec l'ontologie aristotélicienne.

L'activité d'être étant première sous la forme de l'habitude (a minima sous la forme de H1), seul le participe présent désigne la temporalité adéquate de l'étant. Ravaisson, dans le *Testament*, y verra une confirmation par le recours à un adage populaire : « c'est en forgeant que l'on devient

[833] T, 89.

forgeron.[834] ». Le paradoxe de l'émergence d'une aptitude reste toutefois le suivant : comment *devenir* forgeron, artiste, ou œnologue sans *l'être* ? Faut-il penser l'exercice de cette faculté comme ayant toujours déjà commencé, et ce, de toute éternité ? Ne faut-il pas ancrer l'émergence de l'habitude dans la volonté ou dans la décision, ce qui rendrait la topologie de la puissance caduque ? Comment soutenir la primauté du participe présent sur la copule, et sauver ainsi le discours philosophique de la relation d'inhérence propre à l'ontologie ? C'est donc la question du *commencement* qu'il s'agit d'aborder, au sens où il se pourrait que la philosophie, livrée à l'absence possible de fondement, ne puisse se constituer comme métaphysique.

Cercle

Toute idée de commencement est une pétition de principe, puisqu'elle provient d'une découpe du réel suivant les exigences de l'entendement. Condillac cédait à une telle fiction lorsqu'il écrivait que « le traité des sensations est le seul ouvrage où l'on ait dépouillé l'homme de toutes ses habitudes[835] » : l'hypothèse de la statue est le résultat d'une négation de la puissance, dépouillée de toute effectivité. Ravaisson lui répondait en effet, dès l'article de 1840, qu'il s'agissait là d'une « science de formes et de cases vides » (PC, 419). De la même manière, Biran écrivait, au moment d'examiner les habitudes actives :

> Je supposerai un individu isolé, qui, parvenu à ce point où sa faculté perceptive aurait acquis, par un exercice répété, le développement ordinaire dont elle est susceptible par la seule éducation des choses, sentirait tout à coup le besoin de réfléchir sur lui-même, et concevrait, comme par *inspiration* (car la cause déterminante ne fait rien au but que j'ai en vue) le dessein de recommencer l'instruction de ses sens, d'entretenir désormais une communication intime avec sa pensée […][836].

Biran, refusant de cerner la cause de l'habitude, choisit d'en décrire les *effets*. Or, qu'il s'agisse de Rousseau[837], de Condillac ou de Biran, le primat d'une telle analyse est toujours corrélé au refus de la métaphysique. Suspendre le point de vue transcendant à propos du commencement n'évince pas la difficulté d'une genèse des facultés : le problème ne fait que se redoubler, sur le plan de l'étant. D'où provient en effet « l'inspiration » qui présiderait au dessein d'entrer en communication avec sa propre pensée ? La décomposition de la pensée conduit ainsi à la fiction insoutenable d'un individu isolé : celui-ci est un néant d'être, qui par miracle, déciderait volontairement de « recommencer » ce

[834] T, 93.
[835] *Extrait raisonné du traité des sensations*, T III des OC de 1821, Paris, Houel, p. 7
[836] Maine de Biran, *Deuxième mémoire sur l'influence de l'habitude*, *op. cit.*, p. 217.
[837] Qui utilise une semblable fiction méthodologique dans l'*Emile*.

qui a toujours déjà commencé. Comment défaire ce par quoi nous sommes ? Ne faudrait-il pas inverser la pente de l'existence et la loi de l'être ? La distance vis-à-vis de Biran se fera plus nette après le *De l'habitude*. En 1840, Ravaisson montre que l'activité volontaire est prévenue par une tendance plus originaire que l'effort, et, en 1867, il reconnaît que Biran n'a pas su se départir du postulat d'une substance portant l'étant. Biran ne résout pas le problème du commencement parce qu'il continue à en faire un *problème mal posé*. Il le pose en effet dans les termes de la représentation et de la volonté, ce qui le condamne à une contradiction : l'entendement ne peut penser l'origine de ce qui fait exister l'étant.

Cette difficulté, pour l'empiriste, n'est autre que la déclinaison du problème classique de la *causa sui* en métaphysique. En effet, adjoindre la causalité à un être, qui par nature excède le plan de celle-ci, revient à tomber dans les antinomies cosmologies que Kant avait déjà dénoncées. Ainsi « L'*Entendement* ne comprend la cause que comme *antérieure* -. Erreur ? C'est là le point de vue du *sens* qui prend *succession* pour *causalité*. La *raison* est d'accord avec le *désir* pour prendre pour cause le plus *grand* (le *Tout*) et le *Meilleur*. » (Dopp, 371). La causalité véritable n'est pas temporelle, et, surtout lorsqu'elle est déterminée par l'entendement, elle suppose rétrospection et régression dans la série des causes et des effets. Ainsi, la *Causa sui* représente par excellence le cercle de toute pensée qui veut déterminer l'origine de l'être en s'appuyant sur la perfection formelle des cadres de l'entendement[838].

Si la philosophie risque de tomber dans le piège de la circularité, ne faut-il pas abandonner la *Métaphysique*, soit le point de vue de Dieu, et, de même, la substance come proto-catégorie de l'être ? Dans la thèse ravaissonienne, la bienheureuse coïncidence de l'être et de la pensée semble compromise par l'impossibilité de fonder un tel commencement. Commencer, ce serait répliquer l'action divine, en tant que nous portons *l'image* de Dieu en nous. Or, si nous sommes toujours déjà dans l'être, et que celui-ci a toujours déjà la forme de sa loi, ne sommes-nous pas confrontés à l'impossibilité de faire l'expérience d'un commencement ? Dans un fragment plus tardif, Ravaisson questionnera cette impossible possibilité qui est le nœud de toute entreprise métaphysique :

> Je puis tout embrasser parce que j'ai le retour, la réflexion pour former le cercle ? Elle me ramène à Dieu ? qui est le roc, burg ? Toute la nature est projection de ce cercle, imitation déformante ? Tout fondé sur ce paradoxe, cette contradiction du sujet-objet, de la conscience, de la Causa sui, et aussi du permanent : ainsi d'Un qui revient tel à soi de l'Espace et du Temps ? comme d'une fantasmagorie.

[838] Ce que relèvent, dans des styles très différents, Heidegger, dans *Identité et différence* (*Questions I et II*, *op. cit.*, p. 294) ou Georges Vallin dans *La perspective métaphysique*, Paris, Le cercle du livre, 1958, p. 95.

> Première aexternatio : durer dans la succession ; 2e persister dans l'étendue ? Chaque organisme, effort pour décrire le cercle, devenir autre et redevenir le Même[839].

La réflexion ne peut fermer le cercle de la spéculation métaphysique : ici, aucun « point qui fût fixe et assuré[840] » ne peut fonder avec certitude son commencement. Ce texte, dont le style elliptique et interrogatif laisse penser à une forme de scepticisme de la part de Ravaisson, met en exergue la difficulté de trouver un point d'achoppement, qui se voit sans cesse brisé par un « paradoxe » ou une « contradiction ». Il faut alors renoncer à fonder l'être sur l'idée d'un commencement, ou d'une spontanéité créatrice qui nous amènerait à relever son caractère arbitraire, ou sa puissance nue. Sur le plan de l'expérience intérieure, nous ne pouvons ainsi régresser en-deçà de la « conscience obscure » d'une résistance : « A mesure que nous reculons de la fin à l'origine, les ténèbres s'épaississent » (H, 140). Contre Biran, à nouveau, il est impossible de régresser jusqu'à un « fait primitif » qui désignerait *la limite et, conjointement, la vérité de notre être*. C'est ce qui amène Ravaisson à poser la question fondamentale : « Comment sortir de ce cercle, et où trouver le commencement ? » (H, 141). La réponse sera éludée : l'on ne peut sortir du cercle, c'est-à-dire atteindre le point de vue transcendant de l'être éminent qui surplomberait la totalité du réel.

L'habitude défie le principe d'identité et le principe de raison suffisante comme fondements de l'édifice métaphysique, en ce qu'elle rend l'élucidation du commencement impossible. Elle ne met pas à jour l'origine de l'être, puisque la manière dont il est prévenu par le désir, et plus avant, par l'Amour, fait que nous sommes toujours déjà dans l'immanence de son déploiement. Seul l'entendement peut assigner un commencement, mais de manière imaginaire et retardataire : il ne peut penser que par projection des fins posées par la volonté. L'habitude n'est pas un mode du penser défini par sa circularité, elle permet d'appréhender l'ordre du monde selon le point de vue de la « spirale ». Ainsi, au terme du *De l'habitude*, Ravaisson tient la totalité du réel pour la manifestation d'une puissance intensive et universelle, seule l'habitude pouvant délivrer la clé de cette ontologie :

> C'est comme une spirale dont le principe réside dans la profondeur de la nature, et qui achève de s'épanouir dans la conscience.

[839] Dopp, 388.
[840] Pour reprendre les termes de la seconde des *Méditations métaphysiques*.

> C'est cette spirale que l'habitude redescend, et dont elle nous enseigne la génération et l'origine[841].

La spirale est la figure approchée du cercle, et tire sa vérité du rapport d'expression qu'elle entretient avec ce qu'elle ne peut pas, au sens propre, penser. Tout se passe alors comme si, en se développant, la pensée tournait autour du point d'où elle provenait sans pouvoir y revenir. Le point désigne l'inassignable origine de l'être, de la même manière que le « point de fuite » de la perspective est, dans le tableau, l'irreprésentable[842]. C'est la raison pour laquelle le *De l'habitude* n'est pas un récit de la perspective, mais un discours perspectiviste. La difficulté cependant est double. D'une part, la « spirale », comme image matérielle du dynamisme de l'être, est encore trop enfermée dans les limites de la représentation pour cerner ce processus de manière adéquate. En outre, l'enseignement de l'habitude est paradoxal, au sens où il supposerait un degré de réflexivité là où triomphe l'involontaire. Ravaisson semble alors demander à l'habitude de combiner à la fois l'immédiation de la nature, et la médiation de la réflexion. Ne se trouve-t-elle pas à mi-chemin de l'obscurité et de la clarté ? Comme peut-elle se connaître elle-même sans s'abolir ? L'abandon du problème de la *Causa sui*, véritable croix de la métaphysique, semble ici se confronter à un autre genre de difficulté : *l'en-deçà de la représentation devrait, simultanément, pouvoir l'excéder* afin que l'habitude remplisse sa fonction métonymique.

Espaces

Constituer une topologie de la puissance supposerait de se défaire du primat de la représentation, mais aussi de celui de la figuration. Or, l'ontologie est toujours déjà fracturée et régionalisée en raison du schème spatial. Ainsi,

> I. La loi universelle, le caractère fondamental de l'être, est la tendance à persister dans sa manière d'être.
>
> Les conditions sous lesquelles l'être nous apparaît sur la scène du monde sont l'Espace et le Temps.
>
> L'espace est la condition et la forme la plus apparente et la plus élémentaire de la stabilité, ou de la permanence ; le temps, la condition universelle du

[841] H, 158.
[842] Voir par exemple Louis Marin, « Mimesis et description », dans *De la représentation*, Paris, Gallimard, 1994.

> changement. Le changement le plus simple, comme le plus général, est aussi celui qui est relatif à l'espace même, ou le mouvement.[843]

L'écriture manifeste une rupture qui pourrait rendre toute ontologie impossible : aucun lien logique ne vient joindre les deux premières phrases, comme si le régime de l'ontique venait recouvrir celui de l'ontologique. La tendance à la persistance est immédiatement figée, au sens où le changement, compris comme mouvement, est à la fois perçu et pensé au crible de la permanence. On comprend ainsi pourquoi, d'ordinaire, H1 supplante H2 lorsque l'on cherche à déterminer la nature de l'habitude. Le monde, sous les conditions de la perception, est donc vidé de sa puissance, puisqu'il apparaît sous la forme d'une multiplicité de mouvements étendus dans l'espace. Dans la dissociation de l'ontologique et de l'ontique s'origine le règne de la représentation, qui est au sens propre théâtrale : « la scène du monde » ouvre une relation « baroque[844] » à l'existence qui se résout en spectacle. Il faudra attendre le topos de la conscience, au sein de laquelle « L'auteur, le drame, l'acteur, le spectateur ne font qu'un », pour qu'une première unification, précaire, s'opère. Mais le « drame » n'indique-t-il pas une relation tragique de la représentation au représenté ? La conscience ne reste-t-elle pas prisonnière de la relation baroque à l'être qui s'inaugure dans la figuration ?

De fait, la première partie de la thèse ravaissonienne, bien qu'elle semble dominée par l'ontogenèse, oscille entre le point de vue ontologique et le point de vue ontique. Lorsque Ravaisson écrit, immédiatement après le passage cité, que la « forme la plus élémentaire de l'existence est donc *l'étendue* mobile ; c'est ce qui constitue le caractère général du *corps*. » (H, 107), ne prend-il pas le point de vue du spectacle, tel que la perception le constitue ? L'étendue n'est pas l'espace, puisqu'elle désigne un fragment de celui-ci dans un mouvement. La première appréhension des étants se fait donc par le biais de l'étendue mobile. La suite des développements doit ainsi être comprise comme le déploiement du spectacle de la représentation : jusqu'au moment de la conscience, « la nature est pour nous un spectacle que nous ne voyons que du dehors. » (H, 119). Cette pure extériorité conduit à constituer le monde inorganique comme le lieu imaginaire dans lequel « la réaction est exactement égale à l'action » (H, 117). Le redoublement de la représentation dans l'entendement détermine l'espace perçu comme quantité :

---

[843] H, 107.

[844] Ce que nous nommons « baroque » ne désigne pas l'excès enveloppé dans la représentation, mais bien l'irréalisation de celle-ci, par laquelle elle apparaît comme copie dégradée du réel. Ce sentiment du baroque correspondrait à la perpétuelle inadéquation du représentant au représenté, donnant alors l'impression que la vie n'est qu'un rêve.

> Ainsi, la quantité est la forme logique, scientifique, de l'étendue ; et l'entendement ne se la représente que sous la forme sensible de l'étendue, dans l'intuition de l'espace[845].

Il y a donc trois moments dans la détermination spatiale de l'être : 1. L'espace, qui est l'informe originel, « diffusion sans forme et sans bornes » (H, 121). Alors que la fracture baroque de l'ontologique et de l'ontique semblait rappeler les principes de l'esthétique transcendantale kantienne, Ravaisson maintient un niveau élémentaire de l'espace qui relève bien de l'ordre de l'être. 2. L'étendue, qui est le moment propre de la figuration, en tant qu'elle circonscrit, d'abord par la perception, puis par l'entendement, un corps. 3. La quantité, qui est le mode le plus affaibli de l'espace, mais qui n'est pas, pour Ravaisson, un lieu abstrait et séparé dans lequel se déploieraient librement les idéalités mathématiques ou géométriques.

La topologie de la puissance peut, à ce point, se constituer, puisque le premier niveau d'espace est éprouvé de manière interne par le sujet. L'« intensité » relative à la force motrice ouvre l'horizon, non pas de ce qui pourrait apparaître comme un corps propre, mais de l'informe premier dans lequel chaque étant se meut. Il faut ainsi tenir l'espace pour le lieu an-objectif de la potentialité originelle dans laquelle chaque mouvement singulier prend place. L'espace est certes de nature qualitative, mais il est surtout un milieu métastable infiniment contracté dans lequel toutes les choses coexistent sans séparation. Au contraire de Biran, qui enfermait chaque étant dans son corps propre, et maintenait la dualité relationnelle de la résistance, Ravaisson maintient que *nous sommes dans l'espace* : ce n'est pas l'espace qui est en nous. Si l'étendue est un fragment abstrait d'espace, il faut tenir celui-ci pour une dimension concrète et active de l'être : son caractère « diffusif » désigne une forme d'auto-engendrement en laquelle se succèdent dilatations et contractions.

Cet espace a-topique semble cependant relever de l'*apeiron* pur : « il n'y a rien, dans l'indéfini de l'espace, de défini, ni d'un. Ce n'est pas dans cette diffusion sans forme et sans bornes que je trouve l'unité. » (H, 121). Plus encore, il semble relever de l'« absolue obscurité » (AMG, 166) qui désignait le chaos originel dans les croyances anciennes, et que Ravaisson critiquait pour leurs présupposés matérialistes. Pourtant, l'absence de déterminations qui désigne l'espace originel semble bien plutôt la preuve de qu'il les excède toutes[846]. En ce sens, il partage davantage les traits de l'Un tel que

[845] H, 120-121.

[846] La difficulté reste de cerner la signification exacte de cette « diffusion ». Si ce terme désigne une activité productrice, alors l'hypothèse proposée est valide. Mais s'il s'agit d'une simple extension indéfinie, proprement inerte, alors on ne peut pas la maintenir. Ravaisson, cependant, ne désigne à aucun moment la nature de l'espace comme étant *partes extra partes*, sinon pour l'entendement, ce qui invalide l'hypothèse d'une atomisation originelle de celui-ci. La continuité de la nature, échappant au schème spatio-temporel, et que l'habitude manifeste, doit donc être tenue pour une solidarité de toutes les parties de l'être. En outre,

Plotin le décrit dans les *Ennéades*, VI, 8, 11 : l'Un n'a pas de forme ni de relations avec autre chose. En outre, et comme il est souligné dans les *Ennéades*, V, 3, 15, l'Un possède également le caractère diffusif qui l'assimile à la lumière. Ne faut-il pas reconnaître alors que l'espace désigne l'Un sans unité ? Comment penser en effet l'espace de manière non-étendue ? Plotin reconnaissant lui-même cette difficulté :

> si nous nous imaginons des difficultés sur sa nature, c'est que nous nous représentons d'abord un espace ou un lieu, à la manière du chaos des poètes ; puis nous introduisons le premier dans ce lieu ou espace qui est né ou existe en notre imagination ; cela fait, nous cherchons d'où il est venu et comment il est arrivé ici ; nous nous informons de sa présence et de son existence comme s'il était un étranger, et comme s'il avait surgi en ce lieu du fond de l'espace ou avait projeté d'une hauteur[847].

Penser l'a-topique suppose de se défaire de l'idée de lieu ainsi que de celle d'étendue. En outre, la métaphore poétique l'assigne encore à la représentation en cherchant à le figurer. Le cercle du commencement, chez Plotin comme chez Ravaisson, ne peut être surmonté qu'à la condition de penser l'excès initial qui donne à être. Il n'y a donc pas de genèse de l'espace originel : pour Ravaisson, nous pouvons seulement, dans le « moi », surprendre la psychogenèse de l'étendue, laquelle relève de la finitude.

Mais surtout, puisque l'espace ne peut être assimilé au « lieu », il faut se défaire de la physique aristotélicienne. Si, pour Aristote, « il est donc rationnel que chaque chose soit transportée vers son lieu propre[848] », il n'y a, dans le *De l'habitude*, aucun « lieu » vers lequel converge l'étant : la « tendance à persister dans sa manière d'être » n'implique aucune direction *naturelle*. Le caractère hyperphysique de l'étant pensant viendra renforcer cette indétermination initiale, en ce que l'habitude n'a pas de lieu auquel elle serait prédestinée. On peut, cependant, la diriger vers l'assimilation des bonnes mœurs par exemple. La topologie de la puissance laisse ainsi ouverte la fixation de lieux pour la volonté, lorsqu'elle se détermine dans une direction ou une autre. Il n'est donc nullement question de retrouver l'expérience d'un espace originaire. Ravaisson montre plutôt comment l'étant émerge d'un informe premier, pour ensuite s'annexer une partie de l'espace afin d'y déployer sa puissance singulière.

Rythmes

---

comment l'être pourrait-il persévérer sans ce fond originaire, d'où il se détache sous la forme de l'étant, si l'on ne supposait en lui une liaison originaire sans séparation ?

[847] Plotin, *Ennéades*, VI, 8 (31), 11.

[848] *Physique*, IV, 5, 212b30.

De la même manière, il n'est nullement question de chercher à coïncider avec une temporalité originaire, qu'on la nomme « éternité », « durée », ou « irréversibilité ». Toutefois, lorsque Ravaisson se demande « Comment mesurer ce flux non interrompu et cette diffusion sans bornes aussi de la succession, sinon par quelque chose qui ne passe pas, mais qui subsiste et dure ? » (H, 121-122), il semble envisager une forme d'auto-engendrement du temps au sein d'une temporalité originaire sans succession causale. De manière analogue à l'espace, le temps échappe au mouvement, qui est « le changement le plus simple, comme le plus général », et surtout « qui est relatif à l'espace même » (H, 107). La pensée, en sa relation baroque à l'être, opère une rétractation du temps originaire pour en conjoindre une partie avec un fragment d'étendue. Cette relation semble cependant la plus vraie, car elle répond à une exigence pratique et théorique. Penser le temps selon l'entendement, c'est l'indexer sur la stabilité d'une prise de vue qui le rend manipulable.

Mais entre la pure diffusion du temps et le temps abstrait prend place une temporalité organique, qui est celle de la Vie, « unité successive dans le temps » (H, 110). L'émergence de ce mode du temps suppose une distance de l'étant à lui-même, qui le fait exister sur le mode de la reprise : il dure, c'est-à-dire qu'il demeure le même en différents temps. Mais contrairement à une synthèse chimique qui tend à l'équilibre, l'étant vivant s'éprouve dans l'hétérogénéité. L'existence suppose en effet « un ensemble de moyens, […] des instruments, des organes » (H, 110). L'organe, simultanément obstacle, est la condition de l'action en même temps qu'il la médiatise. Cette temporalité interne et vitale, dépourvue de parties, échappe donc à toute atomisation. Plus encore, si elle rend possible l'habitude (H2), ne faut-il pas reconnaître qu'elle interdit la répétition, c'est à dire le schème de l'identité, pour penser l'étant ?

La production de rythmes est en raison inverse de la répétition, qui ne désigne rien d'autre que l'abolition d'une temporalité interne de l'étant. Par le terme de « rythme », il ne faut donc pas entendre le retour du même, mais une action incorporée qui cherche à persister selon une certaine régularité. Le temps vital se modalise en fonction du genre de l'étant, c'est-à-dire du degré de puissance dont il est capable, ce qui conduit à distinguer plusieurs variétés de rythmes :

> Le corps existe sans rien devenir : il est en quelque sorte hors du temps. La vie végétale veut un certain temps qu'elle remplit de sa continuité. La vie animale n'est plus continue ; toutes ses fonctions ont des alternatives de repos et de mouvement ; toutes sont intermittentes, au moins dans la succession de la veille et du sommeil ; les fonctions intermédiaires qui ont pour fin immédiate la préparation à la vie végétale sont assujetties à des périodes plus courtes et plus régulières.

> L'existence inorganique n'a donc aucune relation définie avec le temps. La vie implique une durée définie continue. La vie animale une durée définie, entrecoupée d'intervalles vides, et distinguée en périodes, un temps divisé et discret[849].

Il existe donc plusieurs modalisations du rythme, ce qui interdit de voir chez Ravaisson une ontologie dont le temps serait le principe : il s'agit ici d'une pluralité de relations que l'étant peut tisser avec lui-même. La loi de l'être incline l'étant à persévérer, soit à se conserver au sein d'un incessant mouvement de reprise. Mais au niveau le plus bas de l'être, seule l'inertie meut la matière : il n'y a donc aucune temporalité interne qui puisse advenir. Dans la vie végétale, qui semble déjà posséder un degré minimal de conscience (« veut un certain temps »), le temps est subordonné à une périodicité très courte. Il faut attendre la vie animale pour que l'amplitude temporelle soit suffisante pour faire naître des habitudes, puisque la puissance excède véritablement l'acte d'être. Encore une fois, tout est affaire de tension : si la contraction est trop petite, l'étant tend à se répéter jusqu'à la quasi-identité, si la dilation est trop ample, elle ne trouve aucune régularité pour se relancer.

La production d'un rythme dépend donc de l'écart de l'étant avec lui-même, soit de la marge de spontanéité dont il dispose. Mais introduire dans son existence un tel écart, n'est-ce pas introduire en lui une forme d'extase temporelle ? L'animal, par la succession de phases plus amples de contractions et de dilatation (veille, sommeil), ne vit plus dans la seule continuité temporelle. L'organe introduit la discontinuité que réclame son mode d'existence : ne faut-il pas reconnaître, avec Bergson, qu'en raison de sa mobilité, l'animal se distingue par nature du végétal ? N'est-ce pas même le caractère « explosif » de l'animalité qui la distingue de la vie végétale[850] ? La mobilité n'est pas, selon Ravaisson, le point de passage vers l'ouverture d'une relation transcendante au monde : celle-ci reste corrélative d'une reprise interne de soi. Ainsi, à partir de la vie animale, l'«habitude se révèle comme la spontanéité dans la régularité des périodes. » (H, 116). Par la « double loi » de l'habitude, l'animal peut devenir producteur de rythmes, parce que chaque stimuli peut être absorbé et relancé dans une activité désormais intériorisée.

Au niveau de l'étant humain, Ravaisson n'installe aucune dualité dans la relation au temps[851], mais l'on retrouve un panel plus large de modes rythmiques. Cette modalisation est relative au degré

[849] H, 114-115.

[850] Bergson introduit la différence de nature entre végétal et animal à propos de cette question : alors que le second évoluait « vers une dépense de plus en puis libre d'énergie discontinue, la plante perfectionnait plutôt son système d'accumulation sur place. » (*L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 118).

[851] A la différence de Bergson : la disparition de la durée est relative à l'*homo faber* qui introduit la discontinuité dans le continu. Or, chez Ravaisson, la pensée poïétique n'est jamais livrée à son autonomie pure : l'entendement n'a pas pour objet spécifique le temps spatialisé.

d'ouverture sur l'extériorité que permettent les sens. Ravaisson distingue les sens les plus élémentaires (goût et odorat), ainsi que le tact : à ce stade, tout « en est concentré en lui-même, et comme dans le fond obscur de son être » (H, 125). C'est le moment d'une confusion de l'intériorité et de l'extériorité[852], dans lequel l'on ne peut que saisir des « degrés d'intensité » (H, 127). En raison de cette contraction absolue du soi, aucune temporalité interne ne semble pouvoir advenir. L'ouïe manifeste un degré supérieur d'ouverture, mais elle relève plus de l'espace que du temps : « L'oreille y (dans le son) compte, sans le savoir, des vibrations mesurables, figurables dans l'espace. » (H, 127). La vision combine également mouvements internes et mouvements externes, mais avec une nette prééminence pour les seconds.

Toutefois, les exemples que donne Ravaisson pour illustrer la production de rythmes à l'échelle des cinq sens concernent surtout ceux qui sont le moins soumis à l'extériorité. Ainsi, le sommeil du nourrisson qui s'endort plus facilement en raison du balancement ou du bruit d'un mobile[853] : il s'agit ici du plan le plus élémentaire de l'existence (H, 133). Concernant le tact, c'est l'exemple de l'écriture qui est pris (H, 140). L'exemple de l'œnologue concerne un des sens les moins actifs : il est pourtant l'illustration cardinale de la bifurcation possible d'une habitude (H, 130). Enfin, le musicien (H, 137) illustre l'émergence d'une activité qui se fait en lui sans lui. Concernant la vue, aucun exemple n'est donné par Ravaisson : s'agit-il d'une négligence, ou d'une décision théorique ? Est-ce en raison de la prédominance de l'extériorité qu'aucun exemple d'habitude visuelle n'est donné ? La production interne d'un rythme résiste-t-elle davantage à ce type de perception ? On peut, d'une part, comprendre le choix de ces exemples comme une rupture avec Maine de Biran : Ravaisson refusant la distinction des habitudes passives et des habitudes actives, et se dégageant totalement de la théorie des signes héritée de Condillac, il semble montrer que des habitudes sont possibles, même au niveau le plus élémentaire de l'existence. En ce sens, aucune partie de l'étant n'échappe à l'activité de l'être en lui.

En outre, il faut voir dans ce geste un refus de séparer les facultés, comme d'installer l'étant dans la dualité.

> Non seulement, donc, les mouvements que l'habitude soustrait graduellement à la volonté ne sortent pas par cela même de la sphère de l'intelligence pour passer

[852] Il y a sur ce point une rupture radicale avec Maine de Biran : bien que Ravaisson semble reprendre le même ordre d'examen des différents sens, le premier maintient une forme de dualité interne en raison de la résistance qui est contemporaine de l'existence. Ainsi, le fœtus « ne peut se mouvoir sans rencontrer un obstacle ou lutter contre une résistance extérieure. » (« Premier mémoire sur l'influence de l'habitude », *op. cit*., Tome II, p. 40).

[853] Enjeu éthique chez Platon, puisqu'il faudra apprendre aux enfants à vivre « comme si on se trouvait sur un bateau », en commençant par les bercer : « au lieu de silence, c'est une mélopée » qui doit les endormir (*Les Lois*, trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau, Paris, GF, 2006, VII, 790c-790e).

> sous l'empire d'un mécanisme aveugle ; mais ils ne sortent pas de la même activité intelligente où ils avaient pris naissance. Une force étrangère ne vient pas les diriger : c'est toujours la même force qui en est le principe, mais qui s'y abandonne de plus en plus à l'attrait de sa propre pensée. C'est la même force qui, sans rien perdre d'ailleurs, de son unité supérieure dans la personnalité, se multipliant sans se diviser, s'abaissant sans descendre, se résout elle-même, par plusieurs endroits, en ses tendances, ses actes, ses idées, se transforme dans le temps et se dissémine dans l'espace[854].

Il faut comprendre ce texte dans toute sa radicalité : quand bien même l'activité singulière qui est née dans l'intelligence peut se convertir en tendance, elle ne la quitte jamais. Ce passage, qui fait référence au musicien de la *Siris*, illustre la nature mixte de l'étant, toujours au-delà de la pure passivité comme de la pure activité. Le jeu musical, paradigme du rythme, est l'incorporation progressive d'une lecture originaire qui ne peut demeurer dans son état d'abstraction. D'un autre côté, le « jeu » n'est pas simple mémoire mécanique, répétition d'une leçon. L'exécution de l'œuvre n'est pas trahison d'un modèle originel vis-à-vis duquel elle resterait en défaut : la « même force » demeure, bien qu'elle se module selon les conditions contingentes de son exercice. Les relations de l'Un et du multiple excèdent ici le problème de la dispersion en exprimant la coïncidence du principe et de sa manifestation (multiplication sans division, abaissement sans descente). Aucune dégradation ne s'opère ici, mais bien une transposition topologique de puissance. Le rythme exprime donc l'informe du temps originaire, tout en surmontant la rigidité de l'étendue. La métamorphose de l'Un dans l'unité de la vie se déroule sous le régime du participe présent, au sens ou l'Un continue d'être sans s'être séparé de lui-même[855].

Si pendant le dernier tiers du *De l'habitude* la question du temps n'est plus centrale, une expression se trouve répétée (8 fois) de manière significative : « en même temps ». Que faut-il y voir, sinon la marque d'une synchronisation de l'étant, ou d'une unification avec lui-même ? Cette synchronisation n'est pas seulement temporelle : le « en même temps » exprime la collaboration des facultés dans leur exercice simultané. Ce caractère synchronique de l'habitude avait déjà été identifié dans l'*Essai*. En effet, Ravaisson remarquait que, par elle, les différentes fonctions ne s'accomplissent pas

[854] H, 137-138.

[855] Ce que souligne Jankélévitch avec l'exemple de la musique : « Il en est de la création poétique comme de l'apprentissage : le musicien s'exprime pendant l'opération créatrice elle-même et en cours d'opération ; et quant à la musique de ce musicien, elle aura signifié quelque chose après coup. Le sens se forme donc au présent et de dégage au futur antérieur : mais il n'est jamais, chez l'artiste, concerté d'avance ou a priori ; car c'est l'idéologue qui délibère avant de faire ! » (*La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 98-99).

> dans un temps, mais dans un présent indivisible. C'est que, si dans les fonctions de la vie végétative, on passe par degrés d'un état à un état contraire qui est l'état naturel, dans les fonctions de la vie supérieure, on ne fait qu'entrer en jouissance d'une disposition toute acquise, et passer sans changement de la possession, de l'habitude (*hexis*) à l'acte[856].

La disposition qu'est l'habitude (H2) est au-delà de la fragmentation du temps, au point qu'elle réalise l'unité de l'instant et de l'éternité : du point de vue de son déploiement interne, elle s'affirme comme continuité indivisible. Il n'y a pas de passage d'un état à un autre, mais transition fluide qui abolit la temporalité extatique de l'entendement. N'y a-t-il pas même une supériorité de l'habitude sur la vie contemplative, qui reste discontinue et séparée ? Si l'activité pure nous échappe, ne faut-il pas reconnaître que nous sommes capables d'un régime d'existence qui contient, en lui-même, sa propre perfection ? En effet, dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote reconnaissait que « Le bonheur de l'intellect est, au contraire, séparé[857] » en raison de sa transcendance comme de la nécessité, pour le sage, de jouir d'une certaine prospérité matérielle. L'activité théorétique, écartelée à la manière des victimes de Procuste entre l'exigence d'abolir l'humain en nous, et les conditions extérieures de son itération, n'est dès lors ni possible, ni souhaitable.

Le cœur et l'esprit

Pourtant, une injonction contradictoire semble définir l'aspiration secrète de la vie :

> Dès que l'âme est arrivée à la conscience de soi, elle n'est plus seulement la forme, la fin, ou même le principe de l'organisation ; en elle-même, il s'ouvre un monde qui se dégage et se détache de plus en plus de la vie du corps, et où elle a sa vie à elle, sa destinée propre et sa fin à accomplir. *C'est à cette vie supérieure que semble aspirer sans y pouvoir atteindre le progrès incessant de la vie et de la nature*, comme à sa perfection, à son bien. Cette vie, au contraire, a son bien en soi ; et elle le connaît, elle le cherche, elle l'embrasse, à la fois comme son bien, et comme le bien même et la perfection absolue[858].

N'est-ce pas reconduire le dualisme aristotélicien ? Ce texte manifeste la tension qui réside dans la vie de l'âme : si Ravaisson reprend, d'un côté, la définition de l'âme comme « réalisation première

[856] E, 470.
[857] 1178b20.
[858] H, 149-150. Nous soulignons.

d'un corps naturel pourvu d'organes[859] », il met en évidence une vie propre à laquelle elle tend lorsqu'elle a achevé l'intériorisation de sa condition. La « conscience de soi » est en l'opérateur : lorsque l'âme se connaît elle-même, elle se défait de la finité qui enserrait son existence au sein du corps. Libérée de son auto-appréhension cosmologique, elle accède à un « monde » qui est celui de l'existence spirituelle. La distance avec Aristote s'affirme doublement. D'une part, c'est Plotin qui est cité dans ce passage (*Ennéades*, I, 6, (1), 7), ce qui rompt avec la détermination du bien qu'Aristote réclamait dans l'*Ethique à Nicomaque*, propre à l'*ergon* humain. De plus, c'est l'âme qui est sujet de cette intériorisation, sans qu'elle devienne intellect, ce qui écarte Ravaisson du problème averroïste de l'intellect séparé et universel, légué par la troisième partie du *De anima*[860]. Comment concilier cependant l'exigence plotinienne de purification, et le maintien de l'âme comme plus haut point de concentration du moi ? Il faudrait plutôt voir chez Ravaisson le refus d'une mystique de l'Un qui supposerait de reconduire la transcendance de l'être en tant qu'être. Le « progrès incessant de la vie et de la nature » trouve un équivalent dans la vie de l'âme selon un processus qui n'est pas d'extase, mais d'enstase[861].

Cette dynamique immanente de l'âme vers son auto-appropriation met hors-jeu la théorie volontariste de l'action morale. Poser le bien comme relatif à la volonté, c'est en faire un objet d'affirmation dont l'intellect pourrait se saisir ; or « dans ce monde de l'âme se rencontre avec le plus vrai bien la forme la plus vraie de la sensibilité, c'est la passion de l'âme, le sentiment. Au sentiment s'oppose l'activité spirituelle et morale qui poursuit le bien et le mal, tandis que le sentiment en recueille l'impression » (H, 150). Le spiritualisme n'est donc pas un activisme de la volonté morale : le sentiment représente plutôt la synthèse passive et incorporée de la trace du bien. Il s'agit alors de comprendre la poursuite du bien indépendamment de tout corrélat mondain : le sentiment est intérieur à l'âme et la rappelle à sa vie propre. Selon la double loi de l'habitude, l'affaiblissement du sentiment du bien, entraîné par la répétition de son objet, exalte en retour l'activité interne qui en fait un besoin[862]. C'est à ce point que la vie spirituelle se développe : par l'intériorisation du sentiment, devenu « non seulement la disposition, mais le penchant et la tendance actuelle à l'action » (H, 150), l'étant va développer le goût du bien sans que celui-ci soit objet d'intellection ou de représentation.

[859] *De l'âme*, II, I, 412b5.
[860] Sur l'averroïsme de Ravaisson, voir *supra*, introduction.
[861] C'est le terme qu'utilise Mircea Eliade à propre du Yoga, pour distinguer ce procédé de l'extase mystique. Voir *Technique du Yoga*, Paris, Folio Essais, 1975.
[862] N'est-ce pas une analyse similaire que Freud mènera dans « Pulsions et destins des pulsions », lorsqu'il en examinera la « vicariance » ? (Voir *Métapsychologie*, trad. Laplanche, J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 24).

Volontarisme et sensualisme sont écartés pour laisser apparaître une morale s'appuyant sur le cœur et le sentiment :

> Ainsi se développent de plus en plus, dans le cœur de celui qui fait le bien, et à mesure que l'habitude y détruit les émotions passives de la pitié, l'activité secouante et les joies intérieures de la charité. Ainsi, l'amour s'augmente par les témoignages mêmes qu'il donne de soi ; ainsi il ranime de sa flamme pénétrante les impressions qui s'éteignent, et rouvre à chaque instant les sources épuisées de la passion[863].

La morale ravaissonienne refuse la passivité de la pitié qui s'abîme dans la contemplation des souffrances d'autrui[864]. Mais au moment de l'écriture de sa thèse, Ravaisson n'a pas encore développé le thème de la générosité héroïque qui donnera le versant actif de la morale. En outre, puisque la volonté ne peut « remuer dans leur source les puissances de l'âme pour les pousser au bien » (H, 152), la doctrine kantienne de l'impératif catégorique nous conduit tout autant à l'inaction. Tel est le paradoxe de ce vouloir qui ne peut être à lui-même son propre fondement : comment la morale commencerait-elle, si le désir du bien n'avait pas toujours déjà été en nous ? Ainsi, la charité doit suppléer la pitié en se relançant d'elle-même par le spectacle de son exercice. Aucune distance ne semble séparer la contemplation de la charité de sa mise en œuvre : la contemplation engendre l'action, de la même manière que pour Plotin. Mais comment le témoignage de l'amour peut-il à son tour amener l'amour en l'âme d'autrui ? Comment distinguer son phénomène de son apparence ? Et n'est-ce pas livrer l'amour à l'arbitraire de manifestations qui en usurpent le titre ?

Si Ravaisson parvient à inclure le désir du bien sans poser la transcendance de ce dernier, et sans sacrifier l'intelligence, il reste toutefois une grave difficulté à élucider. La « liberté irréfléchie de l'Amour » (H, 152) caractérise la dynamique de l'être s'affairant en nous sur le plan moral. Mais Ravaisson ne dit à aucun moment en quoi consiste le bien auquel nous devons aspirer : n'est-ce pas « l'impersonnalité de la nature » (H, 151) qui triomphe en nous ? S'agit-il de se « laisser aller » à l'exécution du bien en suivant la spontanéité d'une tendance ? L'intelligence ne doit-elle pas, par la réflexion, mesurer la *valeur* de l'action qu'elle se propose ? Si « le secret de l'éducation » consiste à « attirer au bien l'action, et d'y fixer le penchant » (H, 151), de quelle éducation est-il question ? Sera-ce une éducation sans éducateur, à la manière de celle que développe Rousseau dans l'*Emile* ? Ce dernier, à défaut de présenter le bien, énonçait au moins les conditions d'une éducation *négative*. Or, Ravaisson, en dehors des quelques travaux concernant l'éducation artistique relative au dessin,

[863] H, 150-151.
[864] Faut-il y voir une critique directe de Rousseau ?

ne propose aucun contenu positif pour celle-ci. Faut-il alors livrer le destin de la morale, au mieux, à des manifestations sporadiques du bien, et, dans le pire des cas, à une tendance aveugle quant à son objet ?

Plus encore, si les facultés s'entr'expriment et collaborent, il est difficile de voir dans quelle mesure le cœur et l'esprit peuvent agir de concert. L'exigence de spiritualisation qu'offre la morale à l'âme semble lui révéler l'amplitude de son existence libérée de la finitude. Mais si « Le monde moral est par excellence l'empire de la liberté. », et que c'est « elle-même qui s'y propose sa fin » (H, 151), comment être certain que la liberté pourra s'incliner en direction du bien ? La position des fins par la volonté ne peut-elle pas triompher de l'irréflexion de l'Amour œuvrant en nous ? La « liberté spirituelle » (R, 320) n'est-elle pas puissance néantisante de choix menaçant la prévenance du bien ? Ainsi, 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. » (H, 152, nous soulignons). Ne faut-il pas voir dans le retour de « l'idée du bien » un empêchement dans la conversion ascendante au bien ? Si la voie ouverte par Platon dans la *République* avait laissé le champ libre à la lecture plotinienne qui affirmait la prééminence de l'anhypothétique sur les formes, le propos de Ravaisson semble tendre vers la détermination aristotélicienne du bien dans les *Ethiques*. L'esprit ne vient-il pas contredire l'exercice du cœur par la position de fins qu'il peut lui assigner indépendamment de toute relation au bien ? La morale ne doit-elle pas demander le sacrifice de la liberté pour œuvrer en nous ? Que peut l'immédiation de l'habitude face à la production des médiations de la volonté ? L'étant ne court-il pas le risque d'une autonomisation de la pensée poïétique, triomphant dès lors de la finalité sans fin, première et enveloppante ?

3) La morale

Position du problème moral

Le *De l'habitude* laissait entrevoir un potentiel décrochage entre le cœur et l'esprit, au sens où l'activité prévenante et infinie de l'Amour se laissait arrêter par la position des fins provenant de la volonté. L'étant, de par son essence élastique, peut librement poser l'idée du bien comme moteur de l'action morale, quand bien même celle-ci ne suivrait pas le Bien lui-même. Comment accorder l'autonomisation potentielle des fins individuelles et l'exigence d'harmonie universelle sans sacrifier l'une ou l'autre ? Si c'est la première qui triomphe, alors la médiation ne saurait être intégrée à la finalité globale qui doit l'absorber pour triompher. Si c'est la seconde qui s'impose, alors l'étant risque de voir sa plasticité détruite pour devenir un automate spirituel. L'habitude restait, de

surcroît, indéterminée en ses effets : sa capacité à produire des synthèses (nature/grâce ; volonté/désir) ne semble pas suffire pour assurer l'avènement du bien. Le « secret de l'éducation » (H, 151) n'étant pas révélé dans la thèse ravaissonienne, la possibilité de produire des synthèses disjonctives (prééminence d'une fin particulière détachée de la série totale) comme des synthèses conjonctives (accord de la fin particulière avec la prévenance de l'Amour) semblait alors absolument équivalente. L'éducation ne requiert-elle pas en effet la sortie de la nature, ou sa complémentation par l'artifice ? La médiation ne doit-elle pas être d'ordre culturel ou conventionnel pour reconduire l'idée du bien au Bien lui-même ? Faut-il supposer une force absolument extérieure à la nature pour opérer la synthèse conjonctive, au risque d'engendrer l'hétéronomie au sein de l'étant ? Cette difficulté s'affirme d'autant plus que l'habitude, comme pouvoir de se lier à soi-même par la médiation d'une idée incorporée, peut conduire l'étant à persévérer dans l'être au sein d'un mode d'existence qui semble contredire cette même persévérance (alcoolisme, maladie). Cependant, Ravaisson ne procède à aucune évaluation axiologique de ces modes d'existence, l'habitude apparaissant comme puissance neutre de composition. Dans la thèse ravaissonienne, la libre position des fins semble ainsi triompher face à l'avènement du Bien.

Corrélativement à l'indétermination des effets de l'habitude, le problème du mal n'est pas posé dans le *De l'habitude* : la « vie supérieure » (H, 149), détachée du corps, est réduite à une exigence de spiritualisation, ou de purification. Le mal semble alors relégué à l'intensification de la représentation dans l'étant, celui-ci confondant besoin du corps et désir de l'esprit. Peut-on parler même de mal, si cette clôture sur soi de l'étant exprime tout autant la loi de l'être ? Aucun non-être ne préside à l'apparition du mal, puisque l'intégralité des étants appartient à une échelle continue, au sein de laquelle s'enchâssent et s'entr'expriment les différents degrés d'être, comme modes d'une puissance commune. La difficulté consiste alors à comprendre l'origine d'une divergence vis-à-vis de la destination spirituelle de l'étant, tout en refusant la rupture dans la continuité et l'unité de l'être. Par-là même, c'est la substantialité du mal qui semble niée, et, du moins à l'époque du *De l'habitude*, il est permis de se demander si Ravaisson n'ouvre pas la voie d'une *éthique* plus que d'une *morale*. La difficulté – non thématisée cependant – est en effet similaire à celle que Spinoza rencontrait dans la correspondance avec Blyenbergh[865] : comment, d'une puissance d'être originaire et affirmative, le négatif peut-il advenir ? Si l'être est plénitude substantielle, d'où vient que nous puissions lui être infidèle au point d'autonomiser la représentation ? Comment la perspective ontique peut-elle supplanter le plan ontologique, si l'enchaînement des représentations exprime le mouvement de l'être ? L'habitude, en tant que médiation, ne peut-elle pas opérer le retournement de la loi de l'être en la contredisant ? Ce retournement, en tant que conversion inversée, devrait alors être compris

[865] Et qui culmine dans la lettre 23 : voir Spinoza, *Correspondance*, trad. M. Rovere, Paris, GF, 2010, p. 181.

comme adhésion à la multiplicité, refus de l'effort, négation du progrès spirituel. Toutefois, cette négation ne serait pas tant sortie de la loi de l'être *qu'inversion de sa direction*.

C'est dans le troisième volume inachevé de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* que l'on peut trouver des éléments de réponse, puisque le problème est dorénavant posé à l'aune d'un examen du péché originel. Mais si Adam a été « condamné à la loi de mort pour avoir cédé à la tentation de devenir pareil à un Dieu. » (E, III, 87), comment comprendre que la purification puisse tendre vers une divinisation de l'existence ? Ravaisson distingue deux modalités de celle-ci[866] : s'il n'est pas « prescrit de devenir semblable à Dieu », « ce qui est défendu c'est de le devenir par la science du mal et de la nature, ce qui est idolâtrie » (E, III, 87). En cherchant dans la matérialité les conditions de sa spiritualisation, l'homme a donc péché en prenant pour la vérité le reflet de l'être. L'origine du mal est donc spirituelle, et ne tient pas à l'essence de l'homme, en ce que celle-ci serait toujours déjà corrompue : le refus du gnosticisme est ici radical. Ainsi, « c'est l'orgueil qui est le premier crime, et non l'abandon aux tentations de la sensualité ; c'est la séparation, le schisme dans l'empire de l'esprit. » (E, III, 117). Le schisme de l'esprit est donc faute spirituelle plus que corruption matérielle : Dieu a laissé l'homme libre de commettre le mal. La prévenance de l'Amour remplace donc la théodicée, ce qui a pour conséquence de dissoudre la substantialité du mal plutôt que de l'intégrer dans le déroulement de la justice divine, en vertu du principe de raison suffisante.

Le mal est donc l'énigme, ou le mystère inexpliqué de la philosophie spiritualiste de Ravaisson. Il naît de la détente extrême de l'esprit qui se lie à un point matériel pris pour l'absolu, bien qu'il ne soit pas une hypostase. Mystère symétrique à celui de la matière, le mal est le point-limite de la pensée, qui pourtant l'exprime encore, puisqu'il manifeste une *confusion spirituelle*. Il s'agit en effet d'une erreur dans la composition de la puissance de l'étant avec celle du tout, mais d'une erreur volontaire :

> Il y a là l'idée que sans avoir la *Puissance* de Dieu créateur on l'égalerait si on avait le *Savoir*. C'est par là que l'homme se divinise, s'idolâtre, croyant que la Science donne la Puissance même ou y supplée.[867]

Le primat supposé du savoir biffe la perspective authentique de divinisation, puisque Savoir et Puissance sont hétérogènes. L'idolâtrie est donc le résultat d'un mixte mal composé, la conversion étant faussement conditionnée par une perspective noétique. Ainsi, le « mal, c'est de se vouloir mêler [?] par la science à l'élément inférieur pris en lui-même, en sa nature terrestre, et de chercher dans le néant de la matérialité le principe divin du savoir. » (E, III, 90). Mais si la production d'une synthèse disjonctive n'a rien d'accidentel, d'où vient que nous ayons pu vouloir nous mêler à ce qui

[866] Voir *supra*, III, 2.
[867] E, III, 151.

entrave la conversion ? Comment avons-nous pu oublier notre destination spirituelle au point de renverser l'ordonnancement de l'être ? Il demeure, en nous, un fonds obscur qui est celui de la terre, et qui nous pousse tendanciellement à nous identifier au plus faible degré de l'être. Cet entremêlement n'est cependant pas inéluctable : le Christ avait permis de nous sauver du paganisme et du matérialisme en nous indiquant la voie d'une sortie de la représentation. Pascal en avait ainsi suivi l'exemple édifiant en concevant sa perfection « non comme dépendant de telle ou telle forme particulière d'existence dans la sphère des sens et de l'imagination, mais comme consistant tout entière dans un état du cœur et de la volonté. » (PP, 58).

L'action du Christ, en tant que médiateur opérant la suture du divin et de l'humain, exprimait ainsi plus adéquatement la puissance du premier principe. En dé-clôturant la représentation et en faisant entrevoir la générosité de celui-ci, le Christ ouvrait la possibilité d'une morale reposant sur l'intensification de l'activité spirituelle. Or, la critique de la doctrine de l'essence comme de la métaphysique aristotélicienne doit conduire à *fonder une morale de l'héroïsme* : « D'une métaphysique que résume l'idée d'un premier et universel principe qui donne jusqu'à se donner lui-même, une morale doit sortir, qui en soit l'application à la conduite de la vie» (MM, 187). L'unique attitude morale cohérente avec l'ontodologie ravaissonienne est le sacrifice, seule « méthode morale » (R, 192). Il s'agit d'excéder la finitude, de même que les limites de l'ego qui définiraient l'horizon de notre existence. A quoi cette exigence doit-elle reconduire ? Négativement, à supprimer les synthèses disjonctives qui font que l'étant se pose comme le centre de toute chose. Positivement, à délivrer les conditions de « l'art suprême qui est celui de la vie » (T, 139). La danse fournit, sur le plan esthétique, le modèle prototypique de l'action morale : mouvement libre de tout but, elle s'affirme comme l'ondulation sans fin du corps que l'esprit doit répliquer. Pour conquérir la générosité, il faut cependant se délivrer d'une triple illusion concernant la morale : 1/ le modèle du sage pour en déterminer les conditions ; 2/ l'éternel retour d'une critique de la métaphysique ; 3/ la prééminence de l'entendement sur le cœur.

1/ La question de « l'art de la vie » semble faire renouer Ravaisson avec les sagesses antiques. Cependant, elles en ont posé les conditions dans une exigence contradictoire, et Aristote le premier. Le problème de la métaphysique ne se trouve-il pas alors redoublé, en ce que la transcendance du principe produit, dans le domaine de l'action, d'identiques apories ? De quelle vie faut-il vivre, si l'on affirme, comme Aristote, qu'« au-dessus de la vertu morale s'élève […] la vertu de l'entendement » (E, 324) ? Faut-il souscrire à une dualité fondamentale de l'existence, partant de ce que d'un côté « l'homme ne peut pas se suffire à lui-même » (E, 326), et que d'un autre la « fin de la

nature est l'action parfaite de la pensée pure dans l'unité absolue de la spéculation » (E, 338) ? Aristote, dans le chapitre X de l'*Ethique à Nicomaque*, laissait cette question sans réponse. Or, en laissant indéterminé le genre d'existence qui convient à l'homme, l'aristotélisme a ouvert la voie à une double erreur, qui consiste en une caractérisation par excès, ou par défaut, de l'art de la vie.

D'une part, la voie néoplatonicienne a réduit la vertu à n'être qu'une contemplation dépourvue de tout contenu, par une néantisation de l'intelligence :

> en passant , par une abstraction progressive, de la pensée à la vie et de la vie à l'existence, on en vient enfin à préférer à toute opération intellectuelle l'anéantissement dans l'indéfini absolu du pur être, et après ce sublime effort pour s'élever plus haut que le plus haut degré de la contemplation, à prendre pour l'idéal suprême de la perfection, une condition inférieure à celle même de la matière brute[868].

La mystique néoplatonicienne, bien qu'elle semble nous promettre le retour de l'union perdue, aboutit à un échec. Ainsi, le « rien mystique » (E, 684) que promet l'Un plotinien nous engage à une fausse conversion : au lieu de la tendancielle unification de soi qui ne peut se départir de la multiplicité, l'exigence de simplicité absolue nous conduit à un néant d'existence. La « subordination de la philosophie à la théurgie » (E, 693), en promettant l'unité du soi et de Dieu, n'engage à rien d'autre qu'au sacrifice destructeur de la personnalité. L'ontologie sacrificielle avait en effet pour principe de faire de ce dernier la condition d'une création continue d'être, non d'une abolition de l'étant. Mais à quelle conversion « l'art de vivre » nous enjoint-il alors ? Comment refuser le primat de la finité de l'étant tout en maintenant un principe individuel d'existence ? Comment sortir de l'entendement sans l'abolir ? La morale ravaissonienne ne semble pouvoir se constituer qu'en demeurant dans les limites de ce paradoxe. En effet, si ni la prudence, ni la vie contemplative, ni l'extase mystique ne définissent l'exigence morale, à quel genre d'activité devons-nous subordonner notre existence ? La conversion ravaissonienne reste essentiellement réflexive et progressive : en ce sens, elle ne peut se caractériser par la suppression de l'intelligence.

D'autre part, la difficulté se redouble en ce que, bien que « l'art de vivre » semble présupposer un retour à la philosophie antique, Ravaisson refuse catégoriquement le modèle traditionnel du sage. La sagesse grecque a péché par défaut d'Esprit, ou par excès de naturalisation. Après la *Métaphysique* d'Aristote, « c'est un caractère commun à toutes les sectes qui se disputent l'empire de la philosophie, de ne rien chercher, de ne rien supposer par-delà la nature, en y comprenant l'homme :

[868] E, 722.

plus de science qui prétende dépasser la physique. » (E, 449). Or, qu'advient-il en cette naturalisation de la pensée ? La réduction de la philosophie à la morale, ou à une morale sans métaphysique. Ainsi, le pyrrhonisme a conduit à « la suspension de tout jugement sur ce qui est précisément l'objet de la métaphysique, sur l'être absolu » (E, 457). Le sage épicurien, quant à lui, se trouve « isolé, indépendant comme un atome à l'écart dans le vide » (E, 476). Enfin, le stoïcien accompli, en identifiant raison et nature « s'est mis dans la dépendance de l'élément inférieur qu'il prétendait s'assujettir » (ES, 87). La philosophie s'est trouvée subordonnée à la *physis*, et la sagesse est devenue recherche de stabilité au sein des limites de la nature, soit ataraxie. Partant de ce que l'humaine condition est mêlée de matière, les philosophies antiques après Aristote se sont enfermées dans « cette altière fiction » (E, 536) que constitue le sage, « idéal qu'il est à peu près impossible à la nature humaine de réaliser » (E, 536).

L'injonction paradoxale de ces deux tendances consiste en ce que la « nature humaine » est posée dans sa substantialité pour ensuite être tenue comme insuffisante. La séparation n'est pas qu'un enjeu théorique : ses conséquences produisent, sur le plan pratique, une philosophie de la finitude conduisant au désespoir. Ainsi,

> Plus rien où le philosophe puisse trouver une règle certaine de savoir, une raison suffisante des choses ; rien sur quoi il puisse fonder une science supérieure à l'expérience des sens ; rien enfin sur quoi il appuie sa faible volonté, rien où elle se dirige et se termine. Au lieu de l'ataraxie divine à laquelle son orgueil s'était flatté d'atteindre, il ne trouve que sujets de trouble et d'inquiétude, et sous l'impassibilité qu'il affecte, se laissent voir à la fin une tristesse et un abattement de cœur tout proches du désespoir[869].

Le fantasme du sage est la réplique exacte, sur le plan de l'humanité, d'un premier moteur autarcique, et dont la puissance reste incommunicable. L'ataraxie, en conduisant à l'apathie et à l'indifférence, est clôture sur soi de l'étant. Tout excès, et toute production de relations au-delà du soi se trouvent par là-même condamnés, en ce que « la philosophie se renferme entièrement dans la sphère des phénomènes internes de la conscience morale » (E, 580). Qu'est alors la morale ? L'auto-contemplation de notre propre impuissance, générée par l'exigence d'un idéal inaccessible. Tel est le paradoxe d'une « citadelle intérieure[870] », qui en dépit de la liberté qu'elle promet, conduit à l'*amor*

[869] E, 581.

[870] C'est la posture distanciée du sage, confinant au détachement apathique, que Ravaisson critique lorsqu'il unifie les courants des écoles philosophiques post-aristotéliciennes autour de la question de l'ataraxie. Si cette expression renvoie aux *Pensées* de Marc Aurèle (VIII, 48), l'on peut aussi penser au portrait du sage que fait Lucrèce au début du chapitre II du *De rerum natura*.

fati. Le consentement à la nécessité manifeste en ce sens le double abandon de la métaphysique, comme science de l'être en tant qu'être, et de la morale, comme exigence d'unification du soi avec le tout.

2/ Cette double erreur est réitérée, selon Ravaisson, par les philosophies de Kant et de Comte à l'époque moderne. La destruction de la métaphysique a eu en effet pour conséquence d'abolir l'élément spirituel indispensable à la morale. Concernant le premier,

> La théorie écartée , disait Kant, il reste la pratique ; la métaphysique mise à néant, il reste la morale, et la morale, fondée sur une idée qui nous est toujours présente de devoir ou de loi à accomplir, avec des croyances, à défaut de *science*, qui s'en concluent, se suffit à elle-même. Mais qu'est-ce que ce « nous » si d'aucune existence nous ne pouvons rien *savoir* ? Que peut bien être une loi pour qui *ignore* et ce qu'il est et même s'il est ? Et qu'est-ce que cette loi même qui se réduit à une stérile généralité[871] ?

La critique ravaissonienne à l'égard de Kant manque cependant de clarté. D'une part, il est difficile de tenir l'élaboration de la *Critique de la raison pratique* pour un « reste » procédant des échecs de la spéculation pure. La théorie transcendantale de la méthode n'avait-elle pas pour but de montrer que la morale, plus qu'un résidu, enveloppait et conditionnait le régime théorique de la raison ? N'est-ce pas la morale elle-même qui donne à la raison son impulsion, en constituant la métaphysique comme science éternellement *désirée*, soit comme *philosophia perennis* ? On voit d'autant plus mal en quoi pourrait consister cette « science » que revendique Ravaisson contre les « croyances » qu'examinera la *Critique de la raison pratique*[872]. Il écrira en effet que la métaphysique, de même que la morale, ne sont pas « le privilège des doctes » (MM, 186). Mais si la métaphysique reste première et totale, conformément à son exigence katholou-protologique, alors la morale ne peut s'autonomiser au regard de celle-ci. Ravaisson semble donc reprocher à Kant d'avoir construit un système dans lequel nous pourrions, à la rigueur, nous passer de métaphysique en obéissant au seul impératif catégorique.

Si Ravaisson semble maintenir la détermination de la métaphysique comme « science », il ne précise pas quelle est la modalité de celle-ci. Quel est son enseignement, théorique et pratique, si l'entendement se trouve disqualifié comme source de connaissances réelles ? D'une part, la « stérile généralité » de la loi morale manifeste son aspect purement formel et insubstantiel, ne pouvant produire aucune action singulière. D'autre part, la loi morale laisse de côté la question de savoir *ce*

[871] MM, 163. Nous soulignons.
[872] Il s'agit certainement des postulats de la raison pratique.

que nous sommes, et *si* nous sommes – et non pas *qui* nous sommes. Plotin se demandait de la même manière « Mais nous… Qui « nous » ? Sommes-nous la partie de l'âme qui demeure toujours dans l'Esprit, ou bien sommes-nous ce qui s'est ajouté à elle et qui est soumis au devenir du temps ?[873] ». La morale kantienne reste humaine, trop humaine, en ce qu'elle est prisonnière d'une tension identique à celle du sage. Si Ravaisson critique l'eudémonisme antique au même titre que Kant, ce dernier laisse absolument indéterminée l'effectivité de la moralité en la bornant à n'être qu'une possibilité, certes nécessaire, mais irréalisable. Le tragique de l'action morale reste solidaire d'une anthropologie qui, soit cherche la condition du bien dans le moi empirique, soit demeure dans l'hétéronomie. La morale kantienne demeure donc, en ce sens, une morale reposant sur le postulat de la séparation.

De la même manière,

> Dans le Positivisme, au lieu de « devoir » il n'y a de règle pratique pour chacun, les faits sensibles étant toute la vérité, que son intérêt sensible. Et alors où est l'emploi de ce qu'il y a pourtant dans nos penchants mêmes de désintéressé ? Le système ne rend pas compte de ce qu'il y a en nous de meilleur. SI le Criticisme et le Positivisme paraissent ne pas suffire à ce que demande l'intelligence, on ne voit pas qu'ils suffisent davantage à ce que demande le cœur[874].

Ravaisson semble négliger, dans ce passage, la théorie comtienne de la systématisation des dispositions bienveillantes. Le positivisme comtien n'a-t-il pas en effet pour but de faire régner, contre l'égoïsme, l'amour de l'Humanité ? Dans le *Rapport*, Ravaisson reconnaissait en effet que le travail de Comte s'est progressivement développé de manière à chercher « le dernier mot de la science elle-même dans l'amour. » (R, 136). Comte ne reconnaissait-il pas la nécessité de subordonner la science au progrès moral de l'humanité ? Le chapitre qui lui est consacré s'achève en effet ainsi : « l'apôtre de l'altruisme, y serait venu sans doute si le temps ne lui eût fait faute. » (R, 139). L'optimisme métaphysique de Ravaisson laisse entendre que le système comtien se serait, avec le temps, spiritualisé davantage. Mais ce sont les présupposés positivistes de la morale qui sont ici critiqués : assoir la morale sur le triomphe de la science au détriment de la métaphysique, c'est demeurer matérialiste. Alors que la vraie morale doit dé-clôturer l'ego et affirmer sa nécessaire extension à la totalité de l'être, Comte construit une morale dont l'homme est le principe et la fin.

3/ Le devoir ne peut être révélé par les sens ou par l'intelligence : la conversion est dépouillement de soi jusqu'à retrouver le cœur qui fait le fond de la volonté. Ainsi, les « choses intellectuelles forment

[873] *Ennéades*, VI, 4, (22), 14, 16.
[874] MM, 163.

un monde supérieur à celui des choses sensibles. Les choses du cœur en forment un troisième qui surpasse de même les choses intellectuelles. » (MM, 179). Le cœur est l'organe de la morale, comme il l'était du pressentiment de l'être en nous. Cette triple fonction métaphysique, esthétique, et morale du cœur a pour principe la destruction de toute égologie qui se donnerait comme point de départ de la philosophie, en ce que l'amour est reliaison avec le tout par la relativisation du moi. La référence à Pascal est claire : le « troisième et supérieur ordre de choses est celui auquel s'attachaient les mystiques : c'est un ordre de choses mystérieuses. » (MM, 179). L'ordre surnaturel que dévoile le cœur peut seul nous apprendre le devoir qui convient, non à notre condition d'homme, mais à notre essence spirituelle. L'abandon de la détermination intellectualiste de la morale a pour corollaire son extension, au sens où la « vraie métaphysique » est « aussi le partage des moins instruits » (MM, 186). L'entendement n'est pas seulement une faculté de connaissance, il est aussi une grandeur d'établissement qui entérine la séparation des individus. Il ne s'agit pas tant de rendre la philosophie populaire que de diffuser, par contamination, l'amour qui fait la substance du premier principe.

Déduire l'exigence morale de l'insuffisance de l'esprit, c'est manquer ce qui fait le fond de celui-ci, ou « ce que demande le cœur » (MM, 163). L'analyse du passage sur le cœur menée dans *La philosophie de Pascal* avait déjà servi à établir que c'est en celui-ci que l'on peut trouver le fondement de la vérité comme de l'action morale. En effet, bien agir ne revient-il pas tout d'abord à bien juger, en conformité avec une règle antécédente ? Mais d'où provient cette règle ? Faut-il en chercher l'origine dans la volonté pure ? Rabattre cette règle sur l'expérience, sur « un nombre » ou sur « une idée » (PP, 46), c'est vider l'action de toute substance, et poser une forme vide de l'entendement comme principe de celle-ci. En une radicale dé-pschychologisation de l'esprit, Ravaisson fait du cœur un non-savoir intuitif capable de pressentir l'existence du premier principe. Au-delà de l'entendement se trouve donc le sentiment, fidèle à « l'esprit de finesse » qui n'a pas besoin de définitions et qui excède l'analyse. Aussi écrit-il à propos de Pascal : « L'ordre du cœur consiste donc, pour Pascal, non comme celui qu'on suit dans les sciences, à partir de principes abstraits qu'on résout par définitions en leurs éléments intégrants, mais au contraire, puisqu'il s'agit d'action et de vouloir, à partir de la fin, cause déterminante de l'affection et du mouvement » (PP, 49). Le cœur est non-savoir simultané de la *cause* comme de la *fin* de l'action, surmontant toute synthèse disjonctive : l'effacement des médiations de l'entendement révèle la puissance surabondante première. Par le non-savoir, l'enveloppement de la causalité efficiente et de la causalité finale se trouve dévoilé.

Ravaisson rejoint à nouveau Fénelon, qui convoquait également le cœur comme source de la religion, en disant qu'elle ne peut être connue que « par le cœur, non par l'esprit[875] ».

L'anti-humanisme ravaissonien

L'on peut parler d'un « anti-humanisme » de Ravaisson au sens où celui-ci reprend à son compte la tradition augustinienne qui sera aussi celle de Port-Royal[876]. La reprise du thème du péché originel et de son analyse par Saint Augustin, la critique du matérialisme idolâtrique, ainsi que l'affirmation pascalienne selon laquelle « Le mal radical est le moi » (PP, 54), indiquent que Ravaisson fait de l'anéantissement de l'ego la condition de l'action morale. *Cependant, il n'exige pas tant sa destruction que sa relativisation* : la première de ces voies conduirait à l'isolement et à la dé-liaison. Or, cette erreur est celle des philosophies antiques qui ont enfermé le sage dans une posture de détachement confinant au tragique. De même, il s'agit de refuser « la solitude farouche où s'enfonce le fakir de l'orient » (PP, 57), qui réplique le solipsisme du premier moteur aristotélicien. Ravaisson se distingue ainsi de la tradition oratorienne, et notamment de Bérulle, pour qui la créature doit reconnaître son essentielle « référence » à Dieu et tendre à « sacrifier » le moi dans le sens d'une suppression de celui-ci[877]. Toutefois, si « la générosité [doit être] portée, s'il le faut, jusqu'à l'entière immolation de soi-même » (MM, 190), comme concilier cette nécessité avec l'ontologie sacrificielle, sous-tendue par une exigence d'expansion du moi ?

L'expansion du moi doit relativiser la production d'une morale égologique, et défaire l'humanisme qui fait de l'homme le centre du créé. Or, la clôture du moi sur lui-même la plus radicale a été opérée par Kant, en un double mouvement de circonscription des conditions de la connaissance et de l'action morale :

> Selon Kant, qui n'admettait pas qu'on pût rien savoir, sauf les phénomènes sensibles, c'était chose impossible que de fonder la morale sur une idée du bien. Il y avait des choses obligatoires, c'était tout ce qu'apprenait la conscience ; faire ces choses était l'objet d'un commandement absolu sans aucune condition ou, selon son langage, d'un impératif catégorique ; dans son antipathie pour toute espèce de sensibilité, il n'avait garde de demander à l'amour le secret de la vie. Kant n'attribuait à l'expérience qu'un rôle inférieur, celui de fournir les matériaux à la pensée qui seule leur donnait forme ; il niait ainsi, après Hume, plus résolument encore, la connaissance fondamentale de l'âme par elle-même. Il

[875] *Lettres sur la métaphysique et la religion*, V, O I, in *Œuvres*, Paris, Martin, 1835, p. 158.
[876] Sur cette question, voir notamment Henri Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987.
[877] Voir Jean Michel Le Lannou, « Bérulle, le "sacrifice du moi" », in. *Expériences de l'immensité*, Paris, Hermann, 2006.

> écartait également comme quelque chose d'uniquement pathologique, c'est-à-dire d'anormal et de maladif, toute donnée de la sensibilité[878].

L'expérience intérieure capable d'élargir les limites du moi n'a pas été envisagée par Kant, puisque l'expérience elle-même a été pensée sous les conditions de la finitude et de l'extériorité. C'est en cela que réside l'antinomie de la morale kantienne : comment penser un devoir inconditionné si, pour nous, le rapport de la pensée à l'être est nécessairement conditionné ? L'hétéronomie dans laquelle nous nous trouvons conduisait Kant à exclure les aspirations du « cher moi » pour dégager les modalités d'une action selon l'impératif catégorique. Mais c'est la modalité de l'hétéronomie qui, pour Ravaisson, est mal posée : le régime de l'amour propre n'est pas tant exclusif du devoir que de l'Amour. Ce faisant, la morale kantienne exclut la sensibilité comme pouvant œuvrer dans la détermination du devoir : livrée à la passivité, elle reste l'élément à dominer. Cependant, le *pathos* de la sensibilité n'est qu'un de ses modes : il reste une détermination affaiblie de la pensée. Dans le *De l'habitude*, Ravaisson ouvrait la possibilité d'une morale qui s'édifie par stratification, soit par intensification du régime de puissance orienté vers la réalisation du bien. Il faut donc enraciner, ou incorporer l'idée du bien par l'éducation dans l'étant, afin qu'au « plaisir fugitif de la sensibilité passive » la réitération du bien fasse « par degrés succéder le plaisir de l'action. » (H, 150).

Ni eudémonisme, ni morale du devoir, la vertu ravaissonienne est une *hexis* qui refuse l'opposition statique du bonheur et d'une exigence inconditionnelle abstraite. Kant maintenait le fantasme d'une auto-causalité de la raison qui entraînerait dans son sillage la volonté pure. Or, cette pureté est inutile et dangereuse, puisqu'elle fait sombrer dans le mysticisme et dans l'inaction. Cela ne signifie pas pour autant que la vie morale du sujet soit dépourvue d'une tension interne, au sens où le moi cherche en permanence à imposer des synthèses disjonctives :

> En même temps, avec la faculté du retour sur soi qui appartient à la volonté comme à l'intelligence, l'idolâtrie, le culte de soi-même prend naissance qui dispute à l'amour le cœur de l'homme. C'est là le mal radical duquel ont parlé Kant et la théologie germanique. Nous y soustraire dépend de nous et, aussitôt cette ivraie arrachée, apparaît et règne l'amour[879].

Cette dualité interne anime l'étant, en ouvrant la possibilité d'une bifurcation dans la production des synthèses. Telle est l'ambiguïté de la médiation qui peut amener la conversion, tout autant que l'inversion de la loi de l'être. Le mal « radical », soit sa racine même, n'est donc ni un non-être, ni une chose, ni un principe : il est une direction spirituelle de l'étant, oublieux de la relativité de son

[878] T, 99-100.
[879] T, 101.

existence. Par une inversion de la hiérarchie des êtres, il se prend pour le centre du créé, bien que l'erreur réside en ceci : « pauvre centre, […] que l'individualité, le vrai centre étant Dieu. » (T, 139). Dieu est le centre qui se trouve partout, et même au cœur de celui qui, par mégarde, s'est auto-constitué dans un cercle qu'il a refermé sur lui-même. Or, le modèle de la « spirale » évoqué dans le *De l'habitude* oblitère celui du cercle : nous sommes un point dans un plan dont les contours nous excèdent. L'étant emporté par l'amour propre s'enclot ainsi dans une circularité qui ressemble à celle du premier moteur, qui, en tant que pensée de la pensée, ne pouvait sortir de lui-même.

Le sacrifice du moi ne doit donc pas être mené jusqu'à l'abnégation ; la lecture de Pascal est, à ce titre, nuancée :

> Pascal, avec son ardeur ordinaire, force ici le sens de l'Evangile pour le rétrécir. L'Evangile, en commandant de se craindre et de se haïr, n'enseigne pas à n'aimer que Dieu seul. D'accord avec la bible, il unit, dans l'amour qui doit remplacer l'égoïsme, les hommes avec Dieu, ces âmes qui nous entourent étant comme les dieux visibles où se révèle à nous l'invisible. C'est ce qu'avait aussi compris cette antiquité, cette antiquité grecque particulièrement, qui montrait dans l'amitié, par laquelle nous apprenons le sacrifice, la voie de la perfection[880].

Le mépris de soi et l'abnégation conduisent à la solitude et à la séparation[881]. L'exigence de désappropriation ne doit pas conduire à la déliaison avec le reste de l'univers : il s'agit de reconnaître que nous pouvons nous unir « avec Dieu », sans pour autant nous haïr. Par une curieuse synthèse de l'antiquité et de l'évangile, Ravaisson refuse donc la négation et le sacrifice du moi pour Dieu. Aussi écrit-il : « Telle est la nature de l'amour […] que le sacrifice, loin d'y être tristesse, y est joie » (T, 111). Ravaisson ne prône donc pas une théologie de l'abnégation, qui ferait de Dieu le tout et du moi le néant : c'est à cette condition qu'on peut comprendre la critique de Pascal. La morale doit entraîner la relativisation des « tentations de l'égoïsme » (T, 51), non la suppression de l'âme d'où émane le don. Par cette relativisation, c'est la *philia* grecque qui se trouve restaurée dans ses droits : n'est-elle pas la médiation ultime de toute communauté, même chez les épicuriens[882] ?

Ravaisson constitue ainsi une morale cosmique dont le principe est métonymique : dans le moi se trouve exprimé le tout qui l'enveloppe et le fonde. Bien que la priorité logique et ontologique de

---

[880] PP, 57.

[881] Ainsi, Pascal « reste un janséniste, iconoclaste, contempteur de la grâce, des femmes et des enfants. Ne parle jamais de la vierge, aspire à l'humilité plus encore qu'à l'amour. Dépassé par Saint François. » (Janicaud, 266).

[882] Voir par exemple *Sentences vaticanes*, 52 : « L'amitié danse autour du monde habité, proclamant à nous tous qu'il faut nous réveiller pour louer notre félicité » (*Epicure, Lettres, maximes sentences*, trad. J.-F. Ballaudé, Paris, Le livre de poche, 1994, p. 216).

l'infini sur le fini ait été mise en évidence par l'histoire de la philosophie, Ravaisson observe un étrange renversement de cette dynamique chez Kant :

> Kant croyait avoir opéré dans la philosophie la même révolution que Copernic avait opérée dans la cosmologie en déplaçant le centre du monde. On ferait plutôt en philosophie une révolution comparable à celle que Copernic fit dans la science en plaçant le centre non plus en l'humanité, mais en la divinité. La philosophie de Kant avec son esprit critique et négatif fut comme la Révolution française, dont il était le partisan enthousiaste, l'apothéose de l'humanité[883].

La lecture paradoxale que Kant fait de la révolution copernicienne ne nous a pas rendu « plus heureux dans les tâches de la métaphysique[884] », puisqu'elle lui a servi de modèle pour fonder une révolution illusoire. En effet, l'apparent renversement de perspective de la *Critique de la raison pure* n'a fait que reconduire la pensée à ses limites de droit, en l'enserrant dans la finitude. Il aurait fallu aller au bout du perspectivisme ouvert par Copernic, soit de la relativisation du point de vue humain comme centre de la science. La révolution kantienne est répétition du Même qui ne se nomme pas ainsi, et non évolution métamorphique de la pensée vers un stade spirituel supérieur[885]. En conséquence, la morale a suivi la fausse révolution métaphysique en faisant de l'humanité le but et la fin du devoir. Elle n'est que le retour du refoulé cosmologique qui organise le règne des fins relativement à un étant spécifique, voilant la véritable universalité. L'enthousiasme kantien est ainsi décrié en des termes qui rappellent ceux de Comte, lorsqu'il critiquait l'esprit dissolvant de la Révolution française. L'erreur de Kant est donc d'avoir vu dans la Révolution française la préfiguration du progrès moral, et d'indexer la recherche de ce progrès sur l'enthousiasme qui l'a accompagnée.

Comment penser néanmoins le progrès moral sans son incarnation institutionnelle et politique ? Comment le Bien peut-il advenir sans accepter la médiation de la temporalité historique hors de laquelle il ne peut se manifester ? Ne doit-il pas se donner la forme de la justice sociale, de la liberté, ou encore de l'égalité[886] ? Si la réforme politique de l'existence conduit au matérialisme, alors le

---

[883] T, 140.

[884] *Critique de la raison pure, op. cit.*, p. 45.

[885] Comment concilier en effet la permanence de la dialectique transcendantale avec l'histoire de la raison pure qui annonce le dépassement des antagonismes philosophiques ?

[886] On peut noter à l'époque l'articulation que Jaurès réalise entre l'aspiration à l'immensité de l'existence individuelle et la réalisation du socialisme. Ravaisson, comme à son habitude, contourne la question politique, alors que nombre des présuppositions métaphysiques qu'il défend sont présentes chez Jaurès (sur cette question voir par exemple Vincent Peillon, *Jean Jaurès et la religion du socialisme*, Paris, Grasset, 2000, Première partie) : la subordination de tous les étants à une conscience absolue doit avoir pour contrepartie

problème de la métaphysique reste une impasse sur le plan pratique : il ne peut conduire qu'à une exigence désincarnée. Selon Ravaisson, la voie politique est mue par le fantasme du re-commencement ex nihilo, soit par l'illusion que nous pourrions nous détacher volontairement de l'ordonnancement de l'être. Il semble alors a) que le progrès moral doive en quelque sorte « germiner » en nous, mais sans nous, afin d'atteindre ses conditions d'épanouissement, en un avenir inassignable[887], et b) que la seule révolution légitime soit une réforme intérieure, dont la possibilité est indexée sur une éducation aux modalités indéterminées (en dehors de l'apprentissage du dessin, du moins). Le progrès moral n'est-il pas alors livré à la plus grande des incertitudes ? Où trouver la médiation qui pourra opérer la suture nécessaire à la production des synthèses conjonctives ? Surtout, qui sera le sujet de cette transformation intérieure ? Si l'anti-humanisme passe par la relativisation du fondement égologique de la morale, qui n'est autre que la réplique du fondement ego-onto-logique de la métaphysique, il faut alors se demander comment constituer alors une morale in-humaine, au sens où celle-ci excède la circonscription de ses conditions à un étant spécifique.

La générosité ravaissonienne

Dans *Le conflit des facultés*, Kant faisait de « la participation *passionnée* au Bien, *l'enthousiasme*[888] » la condition d'une synthèse conjonctive réunissant nature et liberté. Or, la difficulté que pose la morale ravaissonienne est celle d'une médiation indéterminée qui pourtant *doit* advenir pour que soit incarnée la prévenance de l'Amour. Ce devoir ne peut être tenu pour une exigence universelle abstraite, mais bien pour la conséquence de la loi de l'être. Or, décorrélée de tout prophétisme comme de tout principe de raison suffisante, l'on ne peut, de surcroît, faire reposer cette exigence sur un événement historique (Révolution française) ou sur un type d'Etat (socialisme). Comment l'impulsion qui préside au progrès moral peut-elle alors se diffuser, être reprise, pour enfin être incorporée dans les étants qui participent de l'Esprit ? Si la voie de la révolution est interdite, c'est parce que celle de la continuité (à titre de méthode exégétique de l'histoire) est privilégiée. Or, il existe une disposition permanente qui a structuré de manière diachronique et transhistorique le devenir des étants humains : la *générosité*. La permanence de cette disposition est analogue à celle qui a fait de la métaphysique l'objet d'une *philosophia perrenis*. L'existence de « mortels d'élite » restés « fidèles à l'impulsion originaire, sympathiques à tout ce qui les entourait, se croyant nés, […] non pour eux, mais pour le monde entier. » (T, 51), a toujours déjà manifesté la prévenance du

leur entremêlement harmonieux dans le règne sécularisé du Bien, nonobstant la dialectique de l'histoire qui doit y présider.

[887] A ce titre, la tension entre cette « germination » et la médiation de l'éducation rappelle celle que Rousseau développait dans l'*Emile*, à propos de « l'éducation négative » (Paris, Folio, 1969, p. 159).

[888] in *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, GF, 1990, p. 212.

premier principe. Il s'agit là de la révélation en acte d'une puissance originaire, au sens où l'activité du héros réplique, de manière métonymique, la « liberté irréfléchie » (H, 152) de l'Amour. Il y aurait, à ce titre, une *spectacularité du Bien* qui en rendrait l'avènement possible ; quelles en sont néanmoins les conditions d'apparition, de réception, et de diffusion ?

Deux modèles d'actions héroïques sont pris par Ravaisson pour illustrer ce point : d'une part, les héros grecs, qui « avaient conscience d'une force en eux qui les mettait en état de s'élever au-dessus des circonstances, qui les disposait à se porter au secours des plus faibles. » (T, 52), et, d'autre part, « cette pensée d'amour et de dévouement, qui est le fond de l'héroïsme », et qui « naissait parmi nous, au moyen âge, la chevalerie. » (R, 320). Or, ces deux modèles souffrent d'un écueil majeur : concernant les Grecs, l'héroïsme semble bien plus une production de l'imagination qu'une disposition incarnée en des personnes réelles : si Thésée ou Achille sont des héros, Périclès n'en fait pas partie. Concernant le moyen-âge, Ravaisson opère une synthèse historique qui ne s'appuie sur aucun fait ni aucun nom. Faut-il alors dire que le héros reste un idéal de l'imagination, à la manière du saint kantien ? Plus encore, l'héroïsme comme destination de la vie morale n'est-il pas une tendance récurrente confrontée à son impuissance sans cesse réitérée ? Il semble manquer ici les conditions d'une morale dynamique procédant par sauts qualitatifs, à la manière dont les mystiques bergsoniens ont pu « transformer radicalement l'humanité en commençant par donner l'exemple.[889] ». Telle est l'ambiguïté de la morale ravaissonienne : nulle transformation radicale, c'est-à-dire nulle révolution ne semble pouvoir advenir. N'est-ce pas remplacer un conflit des facultés contre un autre ? N'est-ce pas, plus encore, interdire le progrès moral de l'humanité, en refusant d'introduire des différences de nature dans l'effectuation du réel ?

Le rapport de l'étant à l'être qui doit faire advenir la générosité est *l'imitation*. N'est-ce pas restaurer la métaphysique du modèle qu'avait constituée Aristote, et abandonner ainsi la morale à l'état d'ébauche d'une vie parfaite et inaccessible ? Comment, en outre, imiter la puissance du premier principe, qui est au-delà de la forme, sans pour autant être indéterminée ? Ravaisson se demande ainsi :

> Comment parvenir à cet état de générosité constante ? Plus encore que pour les beaux-arts, il est vrai de l'art de la vie qu'on n'arrive pas au but par ce que Leibniz appelle la sécheresse des préceptes, mais par *l'imitation*. C'est qu'il ne s'agit pas tant de communiquer une bonne théorie à l'entendement que de donner une bonne impulsion aux affections, à la sensibilité, à la volonté, ce qui s'opère par la *force contagieuse* de la réalité et de la vie. […] En l'art de la vie la *contagion* de

[889] *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008, p. 253.

> l'exemple sera plus puissante qu'en toute autre, s'exerçant au plus profond de l'être, d'âme à âme, de volonté à volonté, et la volonté ayant sa racine la plus intime dans ce qui a en nous le plus de force et d'efficace, à savoir l'amour[890].

Peut-on tenir ensemble l'exigence d'imitation et celle de la contagion[891] ? L'imitation suppose une forme antécédente relevant de la *poiesis*, alors que la contagion semble désigner une mode de composition de la puissance tel qu'il dépasse toute limitation eidétique. Nulle leçon ne peut présider à l'apprentissage de l'art de la vie, la morale se plaçant sur le plan du non-savoir. En prenant le modèle de la contagion pour en expliquer la transmission, Ravaisson utilise la métaphore de la maladie. Celle-ci ne révélait-elle pas dans le *De l'habitude* « le secret divin de la transmission de la vie » (H, 145) ? La contagion est composition sans extériorité et sans représentation : tel est le paradoxe d'un exemple qui excède sa figure et se diffuse par-delà ses contours. Dans la thèse ravaissonienne apparaissait déjà une esquisse de cette théorie : « l'amour s'augmente par les témoignages mêmes qu'il donne de soi ; ainsi il ranime de sa flamme pénétrante les impressions qui s'éteignent, et rouvre à chaque instant les sources épuisées de la passion. » (H, 150-151). Ainsi, la communication ne s'opère pas d'intellect à intellect, mais de volonté à volonté : l'Amour s'éprouve en s'auto-affectant au sein de deux consciences distinctes, mais liées secrètement par leur appartenance à une origine commune. La générosité dans l'une doit ainsi réveiller le souvenir de celle-ci chez l'autre, à la manière de la réminiscence du Bien. L'exemple n'est donc pas figuration, mais manifestation en acte d'un excès d'être qui appelle sa réplication en d'autres étants.

L'humanisme moral ne peut être dépassé qu'à la double condition d'une sortie de la représentation et d'une intensification des affections ayant pour objet l'amour. Il faut cependant aller plus loin que Spinoza, en ne limitant pas les affections à être un mode du corps, et en ne subordonnant par la Joie au *conatus* : l'excès d'être qui est révélé par l'exemple moral nous défait de tout désir de conservation ou d'appropriation. C'est donc l'absolu qui est entrevu dans l'exemple moral, en tant qu'il exprime une vie au-delà de celle que nous connaissons présentement. Qu'y a-t-il à entrevoir au-delà de la finité ? Ravaisson s'appuie sur la leçon du *Phédon* : « une attente certaine de l'immortalité. Telle fut la foi instinctive de l'héroïsme antique. Telle est celle que ravivera l'héroïsme futur, appuyé plus solidement encore à la connaissance réfléchie de l'existence divine, indéfiniment rayonnante, et du divin amour. » (T, 142). La mort n'est rien pour nous ; tout jugement contraire provient d'une identification illégitime de notre être avec les besoins du corps. L'héroïsme traduit en ce sens la seule attitude possible concernant notre destination spirituelle : le triomphe vis-à-vis de la matérialité et

[890] T, 99. Nous soulignons.
[891] Ce point était notamment soulevé par Malebranche, dans *De la recherche de la vérité*, Livre II, III[e] partie, chap. 1, à propos de la contagion propre à l'imagination, pour insister sur son aspect pathologique.

de la nécessité. Comment, cependant, développer la prévenance de l'Amour en nous, et cesser de tenir la morale pour une lutte avec la finitude ? S'agit-il, comme l'écrivait Pascal, de faire « ployer la machine », ce qui revient « par des pratiques et des habitudes conformes à la religion, de réduire la résistance du moi, toujours prêt à se défendre contre ce qui l'humilie. » (PP, 62) ? Sommes-nous limités à l'entrevision de l'absolu, ou peut-il être conquis ?

Si la morale reste un combat interne pour la prééminence de l'élément spirituel, il faut la tenir pour purement négative. Or, le modèle du sage antique reposait sur la suppression de ce qui entrave le progrès de l'esprit, tout en fondant la vertu sur une connaissance des limites de la nature : la morale devait être dérivée de la physique. Il fallait alors vivre « dans l'abstinence » (T, 110), comme l'ont montré les épicuriens ; en ce sens, « le secret de cette médecine morale, le mot de sagesse, l'art de vivre, c'est d'arriver à ne plus rien sentir. » (E, 478). L'eudémonisme antique s'est ainsi construit sur le mode de la privation, soit sur un refus de la vie. Or, la religion n'a fait que prolonger ce mouvement : « Les règles morales sont généralement des prescriptions négatives. Exemple le décalogue. » (T, 140). L'exigence morale s'est ainsi constituée de manière à limiter l'excès de puissance qui déborde les limites de la condition humaine. Ne faut-il pas voir dans cet « idéal ascétique[892] » l'appauvrissement d'une vie plus large, dont on a cherché à contenir les débordements ? A la rétention de la puissance, il faut donc substituer « les joies intérieures de la charité » (H, 150)[893], comme production active d'Amour entretenant par contagion son indéfinie expansion. Contre la composition aristotélicienne exigeant la subordination de l'en-puissance, il faut produire des compositions illimitantes de puissance.

Si ni le sage antique, ni le saint kantien ne peuvent faire advenir l'Amour, c'est parce qu'ils indexent leur existence sur une exigence restrictive, manquant ainsi l'héroïsme. A ce titre, la figure du généreux délivre l'amplitude que réclame l'expansion de la vie et de la pensée :

> Le devoir est de ressembler à Dieu, notre modèle comme notre auteur, et si Dieu est ce qui se donne, de nous donner. La loi suprême tient alors dans un mot proposé par Descartes : générosité. Générosité, le mot le dit, c'est noblesse. Le généreux, dit Descartes, c'est celui qui a la conscience en soi d'une volonté libre par laquelle, indépendamment des choses, il est maître de lui-même. Ajoutons : d'une volonté qui vient de plus haut que lui, et qui l'affranchit de sa propre

[892] N'est-ce pas retrouver la « volonté de néant » qui, selon Nietzsche, caractérise cet idéal (*La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand, J. Gratien, Paris, Folio, 1971, p. 195) ?

[893] Exigence qui sera aussi formulée par Lagneau dans les *Simples notes*, lorsqu'il déclarera qu'il faut : « créer un ordre religieux laïque, une chevalerie du devoir privé et social, pour sauver l'esprit public en nous d'abord et peut être dans les autres par l'ascendant d'une pure et active charité. » (*Célèbres leçons et fragments*, *op. cit.*, p. 43).

> individualité, laquelle, exclusive, serait l'égoïsme, et le porte, comme dit Pascal, au « général ». Cette volonté libre que le généreux éprouve en soi, il la reconnaît comme une pièce essentielle de leur nature chez tous ceux de son « genre », chez tous ses semblables. On peut ajouter qu'il la conçoit, s'il ne l'éprouve, mieux encore chez eux que chez lui-même, l'y voyant, ou croyant l'y voir, affranchie d'un mélange d'éléments inférieurs dont il expérimente en soi la nuisible présence. Le généreux est donc porté à l'amitié. Aimer est le propre des grandes âmes, et l'amour, ou l'amitié, fait que l'on tient plus de compte de ce qu'on aime que de soi[894].

Ce passage opère une difficile synthèse historique concernant la notion de générosité, nonobstant la problématique du modèle qu'elle reconduit. S'il s'agit d'imiter le mouvement surnaturel (grâce) par lequel Dieu donne l'être à toute chose, alors il faut bien dire que cette imitation doit être comprise sous la forme de la métonymie. En agissant à la manière de Dieu, qui est « libéralité extrême » (R, 318), le généreux poursuit son œuvre de manière mondaine. Il communique une puissance dont il n'est pas la cause, mais qu'il relaie par ses actions vertueuses. La référence à Descartes, en outre, induit une torsion qui déplace le sens que celui-ci donnait à la générosité dans l'article 153 des *Passions de l'âme*. Il ne s'agit pas seulement de prendre la ferme et constante résolution de faire un bon usage du libre arbitre, au sens où « l'ajout » de Ravaisson enjoint le généreux à se défaire de son individualité. Limiter la générosité au triomphe sur ses propres passions, c'est tomber dans l'égoïsme évoqué ci-dessus. On peut ainsi supposer que Ravaisson veut faire porter plus loin la théorie de l'intersubjectivité morale qui était esquissée dans les *Passions de l'âme*. Mais y parvient-il véritablement ? Descartes remarquait aussi que la générosité reposait sur un héroïsme qui exige qu'on se sacrifie pour autrui[895]. En outre, Descartes maintient l'intensification collective de l'amour que permet l'amitié, par une reconnaissance réciproque d'affections similaires, théorie que l'on pouvait notamment trouver dans les livres VIII et X de *l'Ethique à Nicomaque*. La médiation de l'ami, comme *alter ego* permettant par reconnaissance réciproque de développer la vertu, était alors la condition pour dépasser la solitude du sage.

[894] MM, 187-188.

[895] L'on peut penser à la fois à l'article 156 des *Passions de l'âme* dans lequel il écrit que les généreux « n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser leur propre intérêt », ou à l'importante lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645 dans laquelle il écrit qu'« il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ». Voir en outre Geneviève Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1957, p. 97-98.

Mais alors que pour Descartes la générosité avait pour but une certaine maximisation du bien dans la société, Ravaisson fait de l'avènement d'une société spirituelle le but de la morale, dont le désir est présent, a minima, chez les étants inférieurs :

> Chez un certain nombre d'animaux comme on voit des ébauches de vertus, on en voit aussi de sociabilité, et même d'association politique. Pour l'humanité seule, la sociabilité va jusqu'à constituer des cités, ou des états. Le but est une vie commune, où les membres de la société s'entr'aident et jouissent ensemble du bonheur les unes des autres et de la félicité totale[896].

L'Un traverse et dirige le multiple : à tous les niveaux de l'être agit une force d'association qui a pour but une « vie commune ». La composition du cristal n'était-elle pas la trace d'un ordre discret, même en l'absence de la vie ? Chaque être tend ainsi à réaliser une communauté potentielle, en tant que précédé par un désir d'immensité. Au sein de l'humanité, la vie commune n'est possible qu'à condition de supprimer le moi et son désir d'appropriation :

> par l'association deux personnalités en deviennent une seule. C'est l'union que répète dans l'ordre physique, inférieur, toute combinaison. Il se forme ainsi comme une personnalité nouvelle, dont le maintien et le développement deviennent le but suprême de la vie, but que réalisera l'existence finale. Alors seulement sera une vérité cet état dépeint par Descartes et Pascal d'un tout où chaque partie ne s'estime que dans ce qu'elle est relativement à l'ensemble. Là seulement l'âme atteint l'universalité, l'infinité[897].

Le retour à l'Un par voie de simplification est abandon de la « personnalité » qui nous liait à l'existence individuelle et au corps. L'exigence de la générosité « sociale » est insuffisante : il faut « compléter une telle doctrine » en se souvenant des « grandes religions qui formèrent le lien des sociétés d'autrefois » (MM, 189). Il y aurait donc une gradation des niveaux de générosité qui s'étagerait sur trois plans successifs : 1/ le triomphe sur soi-même dans le domaine des passions, 2/ le déploiement de la charité dans le cadre de la société, 3/ la création d'une société des esprits[898], soit d'une communauté exprimant l'unité du tout et de ses parties. La générosité doit donc produire l'unité supérieure des étants par contamination, ou par effusion, puisqu'il est du caractère du généreux « d'être sympathique à toute les autres [âmes] » (T, 55). Toutefois, la question d'une

[896] T, 141.
[897] T, 141.
[898] Ce qui n'est pas sans rappeler les deux paragraphes finaux du *Discours de métaphysique* leibnizien.

extension de la sympathie reste suspendue aux limites mêmes de la communication qu'elle devrait rendre possible.

Toute composition n'est pas possible, puisque chaque étant reçoit l'être dans la mesure qui lui est imposée par les limites de son essence. Malgré tout, la grâce irrigue de manière verticale et horizontale l'échelle des étants, que ce soit comme donation d'être, ou comme composition de puissance. L'essence, parce qu'elle est élastique, permet l'accueil d'une plus grande puissance d'être : il ne s'agit pas d'un accroissement quantitatif, mais d'une modification du régime d'existence en ce qu'elle a d'intensif. Ce que la théorie de la générosité apporte, et qui n'était qu'entrevu dans le *De l'habitude*, c'est la possibilité d'une *communication de puissance*. Alors que la thèse ravaissonienne examine l'existence individuelle du point de vue de l'étant, sur un plan quasi-monadique, les textes plus tardifs insistent sur une métamorphose du soi relayée par l'extériorité. Ravaisson reste cependant évasif concernant les modalités de la communauté spirituelle à venir. Il écrira ainsi, dans un texte qui semble se rapprocher de Spinoza :

> comme l'a dit Spinoza, une seule substance, ce qui n'empêche pas qu'elle diffère en ses modes ; c'est ce qu'affirme dans sa théorie de la Trinité la théologie chrétienne.
>
> Rien n'empêche non plus qu'elle ne change ses modes, et puisque la substance étant activité, c'est-à-dire, en fin de compte, volonté, il lui appartient, comme d'agir, de suspendre momentanément son action, rien n'empêche que différents les uns des autres en nature, ils ne le soient de plus en intensité. Rien n'empêche que tendant, comme l'histoire de la nature en fait foi, à la perfection, toute ses manifestations ne tendent à la concorde et à l'unité. Autrement dit, rien n'empêche que la création après avoir passé de l'union à la division (il fallait, dit Aristote que tout se démembrât), ne passât ensuite de la division à l'union. C'est ce qui arrivera si la nature suivant son cours, les forces diverses en lesquelles s'est partagée l'universelle substance, s'acheminent finalement à l'unité, et les créatures se réunissent finalement en Dieu[899].

La communauté spirituelle à venir doit donc être fondée sur un monisme ontologique qui fait de l'unité de la substance sa condition. L'on peut supposer que la connaissance de Spinoza est plus fine chez Ravaisson dans le *Testament* qu'elle n'a pu l'être dans ses premiers écrits[900]: l'idée d'une

[899] T, 158-159.

[900] Et ce, d'autant plus qu'il est possible que Ravaisson ait eu entre les mains les travaux d'Emile Saisset, de Jules Lagneau ou de Victor Delbos sur Spinoza, qui neutralisent un grand nombre de polémiques autour du

substance unique qui se différencie de manière intensive selon des modes s'accorde tout à fait avec le refus de l'autonomie de la substance individuelle, présupposé théorique que Ravaisson a toujours maintenu depuis sa thèse. Dans les derniers écrits, le fatalisme de Spinoza n'est plus décrié comme il a pu l'être. Cependant, la tournure anaphorique « rien n'empêche » trouble paradoxalement la réalisation de cette communauté : si rien n'empêche de droit son avènement, d'où vient qu'elle ne soit pas advenue ? Ravaisson reste fidèle au schème de la procession hérité du néoplatonisme, comme à la théorie du « relèvement » qui interdit que le créé soit livré à la pure contingence de son existence. Mais si la division issue d'une union première doit se résorber dans une nouvelle union, nous n'avons aucune assurance a) que cette unité puisse un jour être restaurée, et b) qu'elle se maintiendra comme telle. Ne faudrait-il pas supposer l'élimination de toute cause de division, soit de l'intensité modale, pour que l'unité se maintienne comme telle ? Et priver le réel de cette dimension intensive, n'est-ce pas le vider de sa substance, soit de son énergie spirituelle ? Peut-on faire de la « division » une simple fonction de la représentation, si elle produit réellement les obstacles à l'unité de l'être ? Sous la division, n'est-ce pas la tendance au multiple qui subsiste, comme direction que prend l'étant en produisant des synthèses disjonctives ?

Le cœur et le cerveau

Le refus du dualisme métaphysique n'exclut pas le maintien d'une dualité qui se manifeste dans l'exigence morale, tout autant que dans l'exercice de la philosophie elle-même. Plus encore, si le point de passage de la dispersion à la contraction, du multiple à l'un, ou de la kathode à l'anode reste indéterminable en tant qu'il relève de l'infinitésimal, ne faut-il pas reconnaître l'irréductible possibilité d'une inversion de la loi de l'être ? Cette possibilité, en rien abstraction de l'entendement, est en réalité potentialité intensive comprise dans le déploiement de l'être : Ravaisson sauve le « négatif » en en faisant une direction de l'étant qui, cependant, ne peut triompher que localement. Mais il ne surmonte pas la dualité qui structure l'exercice de la philosophie, puisqu'il maintient deux principes concurrents qui sont en lutte depuis les débuts de l'histoire humaine. Il ne s'agit pas tant de postures intellectuelles que de dispositions pratiques : la morale dépend étroitement du régime de puissance dont l'étant cherche à disposer. Lorsque celui-ci se reconnaît précédé par la prévenance de l'Amour, il relativise l'amour de soi pour ouvrir l'horizon du sacrifice en tant que vertu. Mais lorsqu'il inverse l'ordonnancement de l'être pour se poser comme centre du tout, alors la morale se constitue selon l'exigence de conservation. C'est le cas de l'« homme du vulgaire » : « acquérir pour vivre était presque son unique souci » (T, 54). Il s'agit donc de reconnaître dans l'étant deux attitudes éthiques possibles qui, en retour, conditionnent deux régimes théoriques de la métaphysique. Alors que

philosophe hollandais, encore vives pendant la première moitié du XIX^{e} siècle. Sur ce point, voir notamment l'ouvrage collectif *Spinoza au XIX^{e} siècle*, Paris, éditions de la Sorbonne, 2008.

l'assignation de la puissance à la conservation produit la *Métaphysique* en tant que structure circulaire et fermée de l'être, la libération de la puissance dans le sens du sacrifice de soi ouvre le rapport de l'être à l'étant selon une exigence métonymique de décentrement, de relativisation du moi, et d'expression du Tout. A ce point est alors retrouvée la *philosphia perennis*, soit la métaphysique comme disposition naturelle et éternelle.

Il faut attendre le *Testament* pour que l'origine pratique de la philosophie soit dévoilée, et que le conflit des dispositions soit mis en évidence :

> La philosophie héroïque ne construit pas le monde avec des unités mathématiques et logiques et finalement des abstractions détachées des réalités de l'entendement ; elle atteint, par le cœur, la vive réalité vivante, âme mouvante, esprit de feu et de lumière[901].

De l'héroïsme primitif, il faut faire advenir une « philosophie héroïque » qui exprime et construit le rapport à l'être selon les exigences du cœur. Diachroniquement, le progrès de l'esprit se manifeste par la thématisation philosophique de ce qui d'abord échappe à ce mode du penser : « Sans philosopher encore le héros d'autrefois apprit de son cœur ce que c'était que la grandeur et qu'elle consistait à s'élever au-dessus de soi-même comme de l'univers par un sacrifice sans aucune réserve de tout ce qu'on avait et de tout ce qu'on était. » (T, 111). La philosophie héroïque opère doublement : elle appelle au sacrifice du moi pour en relativiser la portée, et elle défait les prétentions de l'entendement à se rapporter au réel selon les exigences de la *poiesis*, soit à subordonner toute relation à l'utilité ou à la matérialité. En abolissant le primat de l'intelligence et de la volonté, le philosophe héroïque permet de révéler la loi de l'être par une communication immédiate avec l'esprit. Cette réception infradiscursive de l'être, qui repose sur le pressentiment de la totalité qui nous précède et nous enveloppe, sera aussi diffusée à l'ensemble des étants capables d'en recevoir la substance. C'est ce que montre l'histoire de la philosophie : « on ne voit pas pourquoi la métaphysique qui résulte des méditations successives des penseurs de premier ordre (*perennis quaedam philosophia*) ne pénétrerait pas dans les foules, et n'y trouverait pas l'accueil qu'y reçurent jadis, plus souvent que dans les rangs élevés, des paroles de salut. » (MM, 186). Il ne s'agit donc pas de rendre la philosophie populaire, mais bien de faire de celle-ci le « relais » de la prévenance de l'Amour, par la diffusion de la charité et de l'amitié. Ne faut-il pas voir en cela une inversion du projet du philosophe-roi platonicien ? Le héros n'est pas un gardien ; n'est-il pas libre ainsi de toute tâche politique, en catalysant et en diffusant la puissance du premier principe ? N'est-ce pas même à une communauté a-politique qu'appelle Ravaisson, dont le modèle reposerait sur une

[901] T, 110.

philia sans *polis* ? Le héros n'est-il pas an-archiste, au sens où la seule obéissance qu'il considère comme légitime est celle qu'il doit à l'excès de l'Amour ? Et comment la communauté spirituelle pourrait-elle émerger de ce régime an-archique de la puissance ?

La *philosophia perennis* qu'est la métaphysique, bien qu'elle semble prise dans le conflit des dispositions, aspire donc à son affirmation par l'intermédiaire des héros et des philosophes héroïques (Aristote, Platon, Descartes, Pascal, Leibnitz, Schelling pour l'essentiel) : « Aspirant à l'infini et à la perfection, il leur était naturel d'y croire. Ils voulaient, ils espéraient, l'immensité et l'éternité » (T, 113). Le désir de métaphysique œuvre au cœur des étants, comme aspiration au dépassement de la condition humaine[902]. La dualité de l'exercice philosophique provient donc de la direction spirituelle de l'étant pensant, qui peut se faire inversion (extension de la multiplicité) ou conversion (effort vers l'unité). En cette divergence toujours possible s'enracine le problème de la métaphysique, ou plutôt la *Métaphysique* comme problème : son aspect problématique tient en effet à ce que la *philosophia perennis* est toujours en lutte avec l'altérité qui cherche à en arrêter le déploiement. Le cœur de cette dualité est formulé par Ravaisson dans un passage du *Rapport sur le prix Victor Cousin* :

> On peut diviser les doctrines philosophiques, abstraction faite de différences secondaires, en deux grandes doctrines dont l'une est à l'autre ce que la négation est à l'affirmation, ce que l'ombre est au corps. La première, en effet, ne connaissant que ce qui est pluralité et division, on peut en dire ce que Platon disait de la Sophistique, qu'elle ne s'occupe que du non-être : la seconde s'attache à ce qui est unité, et, par conséquent, être. La première explique les choses par des éléments matériels qui ne sont que conditions passives de leur existence ; la seconde les explique par leurs causes productives. Les éléments matériels offrant un état des choses qui n'est relativement aux états qui suivent que quelque chose de faible et de petit, cette doctrine qui explique les choses par leurs éléments matériels peut être qualifiée celle qui explique le grand par le petit. Toute au détail, oublieuse de l'ensemble qui les domine, on pourrait donc l'appeler la petite philosophie ; mais son vrai nom, puisqu'elle s'en tient à ce qui apparaît sans être, et qui, par conséquent, ne saurait rendre raison de ce qui est, serait celui de

[902] Aspiration placée au cœur de la philosophie par Bergson également : voir « Introduction à la métaphysique », dans *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 218.

> philosophie apparente, et enfin de fausse philosophie, la vraie consistant précisément à trouver aux effets, ou apparences, des causes qui y suffisent.[903]

La comparaison analogique des deux modes du philosopher a pour but de produire une hiérarchisation de ceux-ci par l'introduction d'une dualité aussi originaire que la *philosophia perennis* elle-même. A la philosophie héroïque s'oppose la « petite » philosophie, qui est aussi bien « apparente » que « fausse ». Toute philosophie qui décompose le réel en voilant la puissance du premier principe relève ainsi d'une pensée affaiblie, et emportée par l'amour de soi comme des choses matérielles. La vraie philosophie recherche la grandeur, c'est-à-dire une perspective qui relie chaque élément à l'ensemble. En ce sens, elle est intégrale en un triple sens : elle définit un plan englobant toutes les singularités qui y appartiennent, elle intègre chaque étant dans l'échelle de l'être, et elle ne laisse rien subsister en dehors de l'être. Comment expliquer, malgré tout, la récurrence de la petite philosophie qui désintègre et pulvérise l'unité du réel, sinon par la persistance d'une dualité qui demeure tout en changeant de forme ?

La dualité au principe de toute disjonction dans l'exercice de la pensée repose sur « la différence de la philosophie du *cerveau* et de celle du *cœur*. » (T, 120). La première est le fondement du matérialisme, en ce qu'elle imagine que la pensée dépend d'un lieu sensible. Or, la topologie de la puissance esquissée dans le *De l'habitude* permettait de distinguer un régime originaire de l'espace comme pure diffusion. La pensée, en effet, œuvre dans un espace inétendu et qualitatif : seul l'entendement produit la fiction de l'extériorité et de l'étendue auto-subsistante. A ce titre, le cerveau n'est pas l'organe de la pensée, bien que la pensée d'entendement le pose comme centre et condition de toute activité spirituelle. Or, la plasticité du cerveau est un fait capital que le matérialisme lui-même ne peut expliquer : « les diverses parties du cerveau peuvent se suppléer, et […] il ne faut que très peu d'une partie de la matière cérébrale pour remplir au besoin la totalité des fonctions. » (R, 235)[904]. Que la totalité du penser puisse être concentrée en un point minime du cerveau est la conséquence directe de l'inclusion du tout dans chaque partie, et de l'expression de l'infini dans le fini. Que ce point puisse être mouvant montre que la puissance est originairement libre et atopique. Mais en affirmation la disjonction du cerveau et du cœur, Ravaisson maintien une dualité indépassable dans l'étant lui-même : le pressentiment de l'être reste absolument hétérogène à la matérialité[905], puisque Ravaisson laisse de côté la détermination spatiale, ou cérébrale, du moment de l'insertion de l'esprit dans la matière.

---

[903] RPVC, 354.

[904] Ravaisson cite ici Vulpian contre la phrénologie de Gall.

[905] C'est ce dilemme que Bergson ou Jaurès tenteront d'éviter. Le premier fera du cerveau la condition d'une insertion de l'esprit dans la matière en tant que condition d'action et de perception, et le second maintiendra

Le cerveau est donc plus obstacle qu'organe pour la pensée : il faut reconnaître que par lui, les conditions de la représentation sont posées comme constitutives de l'esprit humain. Mais si, d'un autre côté, le cœur recueille l'être dans sa présence et son immanence, c'est grâce à son caractère inorganique. Le problème de l'union de l'âme et du corps reste irrésolu, et « on ne peut pas comprendre comment l'âme, originairement, a été, suivant son expression[906], jetée dans un corps. » (PP, 59). Si Ravaisson refuse tout gnosticisme, il faut bien reconnaître que le corps, la matière, ou le multiple, restent des empêchements pour la pensée pure :

> Quand on pense à un objet où il entre quelque chose de sensible ou de corporel, on y pense avec le concours de l'imagination, et, par conséquent, de quelque organe. Mais qu'on pense ainsi suivant une remarque de Leibniz, sans ce concours. La pensée à laquelle appartient la réflexion, pense donc sans organe, et, en conséquence la destruction du corps ne saurait l'atteindre. En est-il de même de l'imagination et de la mémoire, et même de la sensation, au moins de la perception de la lumière, de l'électricité ? On ne saurait le dire[907].

La réflexion, exercice le plus contracté et le plus expressif de la pensée, se fait donc sans le cerveau. Elle est la part éternelle de l'âme par laquelle nous sommes en relation avec l'être, relation qui est elle-même accueillie par le cœur. Mais la matière, même à son degré le plus extrême de finesse (lumière, électricité), reste l'altérité qui introduit médiation et extériorité. Ainsi, nous participons de la pensée pure qui est universelle et déliée de toute particularité sensible, affective, ou représentative, *malgré le corps*. L'effort éthique consiste alors dans une unification qui n'est pas une déliaison. Telle est la difficulté principale du positivisme spiritualisme : le refus du dualisme, ou de la séparation, ne peut se faire sans maintenir une dualité interne dans l'être lui-même.

---

une correspondance entre les deux : « Si ma pensée n'avait pas un corps, c'est-à-dire si elle n'était pas liée à certaines forces organisées qui la nourrissent […] elle serait un acte infini, elle serait Dieu, ou plutôt, Dieu serait, mais moi je ne serais pas. » (Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, Alcuin, Paris, 1994, p. 289).

[906] Ravaisson parle de Pascal.

[907] Janicaud, 254.

Conclusion

Le diagnostic de la *Métaphysique* comme problème ne résout donc pas le problème de la métaphysique à titre de *philosophia perennis*. Concernant la première, Ravaisson opère la genèse de la croyance en la séparation, qui se manifeste triplement dans l'absolutisation du sujet pensant, dans la fiction de la matérialité auto-subsistante du monde, et dans l'isolement de Dieu vis-à-vis du créé. Cette triplicité de la structure séparative de la métaphysique est dévoilée comme *pseudo-essence* de sa mise en œuvre. La tâche du positivisme spiritualiste est d'ouvrir la possibilité d'un régime métaphysique qui se distingue de cette structure. Quatre voies sont à retenir : 1/ l'affirmation de la méthode réflexive comme seul moyen de suturer la distance de la psychologie et de l'ontologie, 2/ la mise au jour de l'essence katholou-protologique de la métaphysique, qui est universelle parce que première, 3/ la continuité de l'être en une échelle intensive d'étants qui participent d'une unique puissance, 4/ l'incorporation des médiations dans le déploiement de l'Amour, en reconnaissant leur essentielle subordination à celui-ci. Que le problème de la métaphysique demeure, cela tient à ce qu'elle conjugue deux exigences irréductibles l'une à l'autre : d'une part, elle persiste à titre de recherche d'unité, en tant que disposition transcendantale dans l'histoire de la philosophie. Par la méthode synthétique qu'utilise Ravaisson, cette aspiration est mise en exergue, notamment via l'examen des philosophies héroïques. D'autre part, si l'affirmation de l'unité est première vis-à-vis de tout dualisme métaphysique, il faut reconnaître que la pensée ne peut faire l'économie des petites philosophies, tout comme du principe d'altérité qui interdit la suppression de toute dualité.

Or, la substitution de la dualité au dualisme est un résultat paradoxalement positif de cet empêchement : abolir la dualité, ce serait supprimer l'exercice de la philosophie elle-même. Il ne suffit pas, en ce sens, de condamner un certain régime noétique de la pensée (l'imagination, l'entendement, etc.), puisqu'il s'agit là d'une limite et d'une condition qui se trouve dans toute philosophie, fût-elle portée au maximum d'héroïsme dont elle est capable :

> Le monde, décrit par les sciences, plein d'analogies, d'harmonies, comme aussi de contradictions. Nous voulons résoudre celle-ci, trouver la clef de celles-là. Tout fait pressentir l'Unité. Horace, Aristote, Platon, la demandent. *Omnes unus sint. Ununm est necessarium. Sufficit Unum*[908].

[908] Janicaud, 264.

Si la science présente le réel comme mêlé de contradictions et d'harmonies, la philosophie ne peut pas, à son tour, faire l'économie de cette dualité. La double tâche de la philosophie est donc de « résoudre » les contradictions, et de « trouver la clé » des analogies et des harmonies. Mais si Ravaisson semble avoir mené à bien la seconde de ces tâches, c'est la première qui persiste et qui n'est pas achevée, car elle exigerait la réduction de ce qui, par nature, ne peut être supprimé. Il faudrait en effet abolir la multiplicité, qui est une forme de la dualité, pour que règne l'unité. A ce titre, on ne peut faire l'économie des contradictions, même si l'on ne doit pas en faire le destin de l'effort philosophique.

En effet, en exigeant l'unification et la réduction de toutes les discordances de l'univers, n'est-ce pas la philosophie elle-même que l'on supprime ? Ravaisson écrit ainsi : « La multitude du fait accable, et d'autre part il s'y montre un accord qui fait désirer et espérer unification. Jamais plus de discordance mais aussi plus de désir de philosophie. » (RM, 265). Le désir de philosophie n'est-il pas lui-même mécanisé, ou dialectisé, par la dualité qu'il affronte d'abord ? Ne faut-il pas soutenir l'épreuve du multiple, de la restriction, pour que soit dévoilée par leur biais l'immensité qui nous précède ? Ne faut-il pas, à la manière de l'Esprit hégélien « retenir ce qui est mort[909] », aller au bout de la logique de l'entendement et reconnaître la positivité momentanée de son énergie ? Le problème de la métaphysique apparaît comme son impossibilité même, si a) la métaphysique, à titre de *philosophia perennis*, se pose comme désir, c'est-à-dire comme reliquat d'une insuffisance ontologique, et si b) il est de l'essence même de la métaphysique de se caractériser par sa structure séparative. Mais le cas a) n'induit, pour Ravaisson, aucun consentement au tragique de la finitude, le désir de métaphysique étant la trace de la prévenance de l'Amour. Concernant la possibilité b), ce caractère problématique n'impose pas d'accepter la séparation comme régime authentique et originaire de la métaphysique, c'est-à-dire de consentir à un écartèlement de l'être et de l'étant tels qu'ils seraient irrémédiablement disjoints.

Or il semble convenu que la métaphysique possède un caractère problématique en raison même de la structure séparative qu'elle présuppose. Le XX^{e} siècle a largement thématisé cette structure en y voyant l'expression d'un non-sens, d'une onto-théo-logie, ou d'une ontologie dualiste mortifère. On pourrait en outre remarquer que le spiritualisme semble avoir vécu : le passage du XIX^{e} siècle au XX^{e} siècle a consacré l'éclipse de ce mouvement. Dans son sillage restent Lavelle, et d'une certaine manière Jankélévitch[910], qui ne s'imposeront pas comme des figures décisives d'une nouvelle philosophie se faisant. L'exigence de métaphysique, et a fortiori, d'une métaphysique gouvernée par

[909] *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 81.
[910] Voir notre article « Ravaisson et Jankélévitch, la saisie oblique de l'être », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2020/1 (à paraître).

l'exigence d'Unité a périclité, peut-être en raison d'une incapacité à soutenir le « choc[911] » du réel qu'ont notamment entraîné les deux guerres mondiales[912]. Le spiritualisme pouvait-il continuer à refuser l'effectivité de l'extériorité, soit du dehors qui appelle à penser tout autant, et même davantage, qu'une nécessité intérieure ? Ne faut-il pas même voir ici la marque d'une faiblesse spéculative[913], en raison d'une pensée qui n'a pas su trouver les conditions d'une incarnation historique ou politique ? Le spiritualisme ne s'est-il pas trouvé impuissant face à l'histoire, qui a forcé la pensée à examiner le réel à partir de ces mêmes contradictions que Ravaisson voulait résoudre, sinon réduire ?

L'interprétation doit cependant être autre : la structure séparative de la métaphysique est tout autant le résultat d'une construction historique qui a eu pour but d'assigner à la philosophie un fondement mythologique[914]. En posant comme constitutives de son essence la dichotomie de l'ontologie et de la psychologie, ou la tension de l'ontologie et de la théologie, cette construction s'est affirmée comme sa vérité et son destin[915]. Or, la pensée ravaissonienne, comme régime unitaire de la métaphysique, n'est pas un évènement isolé de l'histoire de la philosophie. Elle participe d'une tendance récurrente qui cherche à inverser le rapport de subordination de la puissance à l'acte, soit à la complétude de la forme. En outre, elle relativise la portée de la *Causa sui*, comme croix de l'édifice métaphysique. Si Plotin a ouvert la voie en faisant de l'Un une *dynamis panthon* irréductible à la clôture de l'*eidos* ou de l'*energeia*, il existe une tradition qui atteste de la permanence du refus d'une telle subordination. Il faudrait ainsi mener une enquête généalogique de cette tradition qui, de Plotin à Deleuze, en passant par Jean Scot Erigène, maître Eckhart ou Lachelier, refuse de tenir ce qui est fini pour l'horizon ultime du penser. L'on verrait alors en quoi le régime séparatiste de la métaphysique n'est qu'une des possibilités de son exercice, et qu'il ne constitue en rien son essence. Mais cette voie suppose de buter systématiquement sur *le retour de la dualité*, que celle-ci concerne le schème processif des étants, l'effort noétique du connaître, ou encore la différenciation intensive qui est la condition du réel à l'œuvre. A ce point, la métaphysique unitaire ne se présente pas

[911] Qui, pour Deleuze, est la véritable impulsion qui donne à penser. Voir *Différence et répétition, op. cit*., p. 173.

[912] Voir par exemple le roman de Louis Guilloux, *Le sang noir*, qui narre la chute de « Cripure », un professeur désabusé qui avait dans sa jeunesse consacré une thèse à Jules Lequier.

[913] Ribot écrira ainsi à propos de Ravaisson qu'il défend une « métaphysique obscure et mystique » peu compatible avec l'attention qui doit être portée aux demandes de la jeunesse ainsi qu'aux sciences (cité par Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle*, Paris, Folio, 2009, p. 179).

[914] Ce sera également la thèse de Georges Vallin, dans *La perspective métaphysique*, qui affirme à la suite de René Guénon que les différents systèmes philosophiques sont la réfraction d'une philosophie unique et éternelle ayant pour objet l'Absolu.

[915] Voir par exemple Heidegger, « Identité et différence », in *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 288 et suiv.

seulement comme une philosophie de l'unité[916], mais bien comme une *philosophie de la puissance*. La métaphysique ravaissonienne permet ainsi de penser l'originaire insubordination de tous les étants à une essence singulière, tout en étant débordés par une puissance d'être au-delà de toute détermination.

La voie la plus classique et la plus traditionnellement reçue de la métaphysique se caractérise en effet par un *principe d'économie de l'être*. Toute ontologie qui cherche à capitaliser les effets d'un principe premier ainsi que les modes d'existence singuliers se trouve par-là même prisonnière d'un schème économique, qui cherche à envelopper et à contenir la puissance. Il ne s'agit pas tant, à la manière d'Ockham, de ne pas multiplier en vain les entités, que de chercher à les agencer et à les distribuer selon un principe qui contient l'excès les traversant. Si l'on prend l'exemple de Leibniz, dont Ravaisson se réclame souvent, on peut remarquer que ce dernier ne le suit que jusqu'au point où le schème économique prend le dessus : ainsi, la théorie de la monade est refusée parce qu'elle clôture l'étant sur lui-même en lui interdisant de communiquer sa puissance. De même, la priorité de l'entendement divin formant les compossibilités sur la volonté est déniée, en raison de la substitution de la prévenance au principe de raison suffisante. Tout se passe alors comme si Ravaisson cherchait à capturer, chez les philosophes héroïques, la « part maudite[917] » qui exige de penser le déploiement de l'être selon une dynamique d'excès. Cependant, réclamer l'unité comme principe et but de la philosophie, n'est-ce pas retomber insidieusement dans ce principe économique ? Ravaisson ne manque-t-il pas de radicalité en ne laissant pas se développer l'analyse de la puissance esquissée dans le *De l'habitude* ?

La fin du *Testament philosophique* semble en effet contredire le mouvement de libération de la puissance qui était à l'œuvre dans la thèse de 1838 :

> Détachement de Dieu, retour à Dieu, clôture du grand cercle cosmique, restitution de l'universel équilibre, telle est l'histoire du monde.[918]

Faut-il voir dans cette déclaration le retour d'un principe d'économie qui prend la forme d'un éternel retour du Même ? La circularité du devenir, si elle évince le modèle de la spirale[919], n'interdit-elle pas

[916] Voir par exemple la manière dont Deleuze appréhende la question de l'unité : « l'anarchie et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple » (*Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 196).

[917] Nous suivons ici l'expression de Georges Bataille, en transposant sur le plan ontologique une analyse qu'il fait dans le domaine de l'économie mondaine : « Dans les conditions actuelles, tout concourt à obnubiler le mouvement fondamental qui tend à rendre la richesse à sa fonction, au don, au gaspillage sans contrepartie. » (*La part maudite*, Paris, Minuit, 2011, p. 63).

[918] T, 110.

[919] Voir *supra*, IV, 2.

toute différenciation qualitative débouchant sur un progrès dans l'advenue de l'unité ? La « restitution de l'universel équilibre » est-elle compatible avec l'effort individuel de spiritualisation ? De l'éternel retour apparent que recèle la philosophie ravaissonienne, il ne faut pas conclure à une répétition dans l'histoire de l'être. Du moins ce retour n'altère-t-il pas le devenir de la grande philosophie qui s'enrichit des synthèses conjonctives du passé. Ne peut-on pas même y trouver les conditions d'un avenir fécond pour la métaphysique ? Ne faut-il pas que la réitération de cette exigence demeure pour que la philosophie soit ? Si la pensée ravaissonienne reste oscillante sur ce point, elle ne saurait admettre l'abolition de la dualité qui est au principe des potentialités intensives œuvrant dans le réel, ce qui reviendrait à nier l'excès que contient l'être : « *Sufficit Unum*. Il n'y a que le principe et ses libres abaissements. Sa liberté, par laquelle il dispose de Lui-même, va jusqu'au Suicide, à l'annihilation volontaire. » (Janicaud, 265). C'est par un acte éternel de liberté que le premier principe donne à être, non par fascination pour le néant, mais bien par volonté libre de faire advenir ce qui est.

Or, cette liberté première et inconditionnelle, et qui fonde la puissance du premier principe, a été désignée comme le négatif qu'il fallait contenir par la « forme », la « nature », la « nécessité », ou encore la « matière ». L'application du schème économique consiste ainsi dans la capture de ce qui menace, à tout moment, de briser la composition du réel. L'ontologie aristotélicienne avait cherché à sauver la perfection du premier moteur en l'isolant, et en organisant sa circulation dans un mouvement autonome et immobile. De la même manière, la circulation des étants a été pensée dans la référence d'un *eidos* inaccessible et irréalisable, les livrant ainsi à la contingence. De là la tâche insurmontable de la *Métaphysique*, comme doctrine de la composition de l'acte et de la puissance cherchant à suturer ce qui, par nature, ne peut être achevé. La « science de l'être en tant qu'être » n'est pas une *science*, au risque sinon d'exiger la stabilisation et la répétition de son objet. La métaphysique comme non-savoir et comme disposition éternelle exige donc de renoncer à la possession de l'être et à sa thésaurisation. L'humanisme a cherché à devenir comme maître et possesseur de l'être, en subordonnant son déploiement à l'utilité, à l'amour propre, ou encore à la technique. Il ne s'agit, encore une fois, que de l'application d'un principe d'économie à ce qui, de droit, se caractérise par la dépense et le sacrifice. La liberté du principe se présente ainsi comme l'unité sans Un, c'est-à-dire comme l'unité qui est coextensive à la multiplicité, et dont on ne peut contenir l'exercice. Le problème de la métaphysique demeure en ce sens, en tant qu'il en va de la possibilité même de la métaphysique. Aucune figure historique n'a pu en effet incarner la « liberté irréfléchie de l'Amour », celle-ci étant vouée à être au-delà de la représentation.

L'être est par nature excessif parce qu'il est la tension résultant de l'inclusion de l'unité dans la multiplicité, et réciproquement. Si Dieu est, il n'est autre que cette tension toujours déjà détendue

en ses modes : l'en abstraire, c'est supprimer l'intensité qualitative qui résulte de son abaissement, ce qui revient à nier son existence. Le monde n'est pas sans Dieu, mais Dieu n'est pas sans le monde : ces termes désignent la totalité, laquelle inclut l'unité et la multiplicité, selon certaines perspectives modales. Dans la philosophie ravaissonienne, Dieu n'est pas la « clé » qui résout les contradictions, de même qu'il n'est pas le sommet de l'édifice métaphysique : il n'est que l'autre nom donné au monde dans ce qu'il de plus contracté. Depuis le mémoire de 1833, il s'agit de dépasser l'« identité abstraite » (DMA, 204) de la pensée de la pensée, en faisant en sorte que « cette formule se brise encore pour s'élargir ; il faut que l'être et le non-être, le fini et l'infini se réconcilient dans une unité supérieure. » (DMA, 204). Point logique vide de toute potentialité et de toute effectivité, la *noesis noeseos* doit donc être « brisée » pour qu'advienne la puissance libre qu'elle voile et qu'elle retient. De la même manière que l'idolâtrie constitue la plus grande erreur des premières religions, il y une idolâtrie métaphysique qui est la racine de toutes les difficultés spéculatives en la matière.

L'on peut considérer ainsi que l'œuvre de Ravaisson manifeste le refus de toute servitude idolâtrique à l'égard de l'être, au prix toutefois du maintien de son essentielle indétermination. Il faut ainsi admettre, dans l'être lui-même, une dimension an-archique qui est corrélative d'une philosophie de l'unité sans Un. Redoubler l'unité par l'Un, ou chercher les conditions d'une unité plus haute, c'est s'enfermer dans une régression à l'infini qui nous conduit à hypostasier un arrière-monde, celui du vrai, du beau et du bien, tout en en dénuant les existants singuliers. Telle est le point d'inflexion qu'introduit Ravaisson vis-à-vis du néo-platonisme, qui ne peut assumer sa radicalité sans retomber dans la transcendance que le premier cherche à conjurer. La difficulté est alors de penser l'articulation de la puissance libre et des singularités qui en résultent, sans reconduire le problème de la séparation. A ce titre, la prévenance de l'Amour est la solution anti-économique développée par Ravaisson : il donne sans assigner, ou sans ordonner, en laissant l'étant libre de poser des fins dans le continuum qu'est la nature. Par-là même, il le laisse libre de croire à l'autonomie de la volonté et de s'isoler de la grâce d'où il tire sa puissance singulière. La production de synthèses disjonctives ne menace pas la prévenance de l'Amour, au sens où elles ne font qu'en stabiliser le libre déploiement au sein de la représentation.

Cependant, c'est dans cette liberté biface de l'étant que s'enracine la source du problème de la *Métaphysique*, comme structure fermée de l'être. Par l'attachement que l'étant se porte à lui-même, par la subordination de son existence à des fins restrictives qu'il s'est lui-même imposées, il s'isole de la totalité du réel et vit dans le fantasme d'une existence solitaire. La *Métaphysique* comme problème est le résultat de la clôture que l'étant forme par rapport à lui-même, et qu'il projette sur l'être. Par l'identité qu'il s'assigne – et qui se distingue de la personnalité comme équilibre précaire du soi-même – il rigidifie ce qui relevait d'un mouvement surnaturel. En se nommant « humain »,

« sage », ou « saint », il se coupe de la prévenance et se détourne de sa vocation sacrificielle. Or, cette attitude constitue la plus radicale trahison de l'être qui soit, puisqu'elle interdit toute composition de puissance à venir. Le refus de l'immensité au profit de la restriction n'est donc ni une erreur, ni une chute originelle : il procède d'une liberté originaire. En ce sens, l'étant humain n'est pas condamné à être libre : il est tout aussi libre d'être libre que de refuser cette liberté. La *Métaphysique* comme problème est donc le résultat d'une servitude volontaire que l'étant s'est assignée comme destin.

L'histoire du problème de la métaphysique est donc l'histoire du déploiement, dans la dualité, de cette liberté originaire. Echappant à toute dialectique – ce qui serait reconduire le principe d'économie sous la forme de l'*Aufhebung* -, l'être se manifeste comme totalité intotalisable en raison même de cette liberté. La liberté an-anarchique du premier principe n'est pas une déliaison chaotique, mais une puissance de composition dominée par la grâce. Il ne faut pas voir dans cette grâce le retour masqué d'une finalité gouvernant le monde, en ce qu'elle assignerait à chaque étant un but ou une essence. La liberté aspire à sa réalisation dans une communauté spirituelle qui n'est pas tant un destin qu'un mode d'existence exprimant la plus grande des fidélités à l'être. C'est justement parce qu'elle est aspiration qu'elle n'est pas *assignation à être* d'une manière déterminée. Ravaisson devait, pour être cohérent avec le caractère excessif de l'être, laisser indéterminée (au sens temporel et du point de vue de ses modalités concrètes) la possibilité même de cette communauté. A ce titre, l'inquiétude de Lachelier fait écho à l'indécision de Ravaisson, lorsqu'il reconnaît dans les *Notes sur le pari de Pascal* que nous n'avons « aucune preuve de la réalité d'un avenir ultra-terrestre[920] », et lorsqu'il posera, dans le même texte, une question terrible pour le spiritualisme : « quelle nécessité y a-t-il à ce que le meilleur soit ?[921] ».

Ravaisson semble au contraire fonder son optimisme métaphysique sur un paradoxal refus du principe de raison suffisante : il n'y a aucune nécessité à ce que le meilleur soit, il suffit qu'il advienne. Plus encore, subordonner l'avènement du Bien à la nécessité, ce serait retomber dans la fatalité. La dualité n'est pas le signe d'une finitude tragique, mais la trace même de l'activité spirituelle œuvrant dans le monde et au sein des étants. Dans la conclusion du *Mémoire* de 1833, et après avoir affirmé que la vraie philosophie aspire « à un système métaphysique absolu » (DMA, 212), Ravaisson écrivait :

> Quel doit être ce système ? Quelle est la philosophie à qui appartient l'avenir ? Nous ne croyons pas être obligés de donner ici une réponse formelle et complète

[920] Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction et autres textes*, *op. cit.*, p. 162
[921] *Ibid.*

> sur un pareil problème. Le grand mouvement scientifique de notre temps n'est point achevé et nous ne nous hasarderons pas à lui marquer sa fin.[922]

Refusant tout prophétisme, Ravaisson n'assignera jamais de fin à ce « mouvement ». « Le » système, ou « la » philosophie qui détiendraient la promesse de l'unité ne sont pas advenus, pas même dans la philosophie de Ravaisson elle-même. La philosophie de l'avenir reste donc entièrement à faire, et restera toujours à faire. Si néanmoins elle existe, elle pourra alors délivrer les modalités de la communauté spirituelle à construire, soit de la civilisation qui aura incorporé les métamorphoses de la pensée ainsi que le problème de la métaphysique. En effet, la synthèse qu'exige cette tâche d'incorporation suppose de reconnaître non seulement le problème de la métaphysique comme toujours déjà posé, mais aussi de reconnaître le problématique comme condition transcendantale de la métaphysique. A ce titre, l'on ne peut dire comme Bergson que « les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus.[923] ». Si la résolution du problème était la condition de possibilité de sa position, alors le caractère problématique de la métaphysique serait évincé. Seulement, cette dimension problématique n'induit pas, pour Ravaisson, le maintien des antinomies qui en seraient constitutives, au sens où l'histoire de la pensée n'est pas réductible à son aspect polémologique. L'intention initiale de « labourer le champ abandonné de la métaphysique[924] » n'a pu se réaliser qu'à condition de surmonter ce qui était tenu pour l'essence de la métaphysique, savoir la séparation.

[922] DMA, 212.
[923] Bergson, « De la position des problèmes », *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 52.
[924] « Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling », *Revue de métaphysique et morale, op. cit*., p. 499.

Annexe : Notes sur la poétique et le symbolisme ravaissoniens

Les fragments de Ravaisson ne doivent pas être compris comme la manifestation d'une morbidité physiologique[925], ou comme simple travail préparatoire : ils doivent être lus une forme d'écriture relative au type même de pensée que Ravaisson cherche à déployer. Si l'on ne peut tenir la philosophie de Ravaisson pour une « œuvre ouverte[926] », à la manière de certaines productions artistiques, il n'en reste pas moins que les ambiguïtés et les allusions du propos ravaissonien pourraient laisser penser que celui-ci reste « flottant[927] » en bien des points. A ce titre, les fragments obligent à une lecture bien plus intuitive que déductive, l'écriture suivant une logique d'associations d'idées plus que la forme d'une démonstration. Loin d'une mise en œuvre *more geometrico* du concept, un jeu de correspondances se déploie, qui conduit à des formulations telle que : « Cause = vie, abondance concentrée qui s'épanche. Donc Richesse avec Libéralité = Zeus. Pluton est corne d'abondance. » (Janicaud, 253). La raréfaction des verbes, la substitution de signes d'équivalence aux relations logiques discursives, l'emploi de majuscules propres à faire d'entités des sujets, produisent un effet de rapidité et de saisies analogiques dans la lecture comme dans l'interprétation. Une telle vitesse de la pensée n'était-elle pas déjà à l'œuvre dans le *De l'habitude* ? Ne faut-il pas voir dans les fragments laissés par Ravaisson un identique mouvement de pensée, reposant avant tout sur l'ellipse ou l'allusion ?

Mais s'il y a une « poétique du fragment » chez Ravaisson, il ne faut pas y voir la trace d'une *fragmentation de l'être*, ou d'une fêlure dans l'aspiration à l'unité. C'est au contraire le resserrement de l'écriture, et l'inclusion des significations par le jeu des analogies ou des correspondances qui produit un sens global. En revanche, le sens ne peut lui-même être totalisé ou clôturé. Il faut donc appliquer, pour que la lecture se mette en œuvre, la méthode de la métonymie qui jouait comme principe herméneutique dans l'analyse de l'œuvre d'art, sans pour autant tenir les fragments pour la marque d'une « métaphysique d'artiste » : il n'y a là qu'une correspondance méthodologique formelle. La philosophie ravaissonienne, qu'elle soit formulée dans ses œuvres principales ou dans

[925] La vue de Ravaisson baisse vers la fin de sa vie, et nombre de manuscrits sont quasi-illisibles dès les années 1870. Nous voyons au contraire dans les fragments une forme de « grande santé » qui transforme des inaptitudes en un mode spécifique d'écriture.

[926] Laruelle utilise le syntagme d'Umberto Eco pour en retirer l'idée que l'œuvre de Ravaisson comporte une pluralité de signifiés qui coexistent en un seul signifiant. Si tel est le cas, alors on voit mal ce qui fait la spécificité de la philosophie ravaissonienne face aux autres philosophies. Cela suppose en outre de tenir ses écrits pour essentiellement « littéraires » ou « esthétiques », ce qui neutralise les tensions inhérentes au *logos* philosophique.

[927] Laruelle, *Phénomène et différence, op. cit*., p. 21.

les fragments, ne peut être qualifiée de *poétique*. Ainsi, s'il y a *une* poétique ravaissonienne, celle-ci se constitue sans référence à la poésie. Alors que le dessin et la musique sont tenus pour des paradigmes esthétiques permettant l'expression de l'être, les poètes sont largement négligés par Ravaisson. Si l'on note quelques allusions çà et là à Horace, Corneille, ou Novalis, jamais l'attention n'est portée à la langue poétique dans sa matérialité, ou aux images qu'elle mobilise. Comment comprendre le refus d'une attention à la poésie, ou à la littérature en général dans l'œuvre de Ravaisson[928], si lui-même emprunte des procédés d'écriture qui pourraient en relever ?

Il faut en effet reconnaître que les écrits de Ravaisson ont la propriété de « donner à penser[929] » autant qu'ils sont la présentation d'un système philosophique (même s'il ne peut s'appréhender que de manière oblique). Il n'y a là aucune délégitimation du discours philosophique, mais la conséquence directe d'un esprit de finesse qui doit soutenir l'exercice de la pensée. Ainsi : « Le géomètre reste en dehors, sans voir la raison de l'enchaînement. *Nolentem trahunt*. Il suit en esclave la déduction. Le finaliste ou animiste est dans le secret de la nature. *Volentem ducunt*. Il est au point de vue du créateur. » (Janicaud, 268). Le parallélisme joue selon un principe d'exclusion (extérieur/intérieur, ne pas vouloir/vouloir, esclave/créateur). La reprise de la phrase de Sénèque, détachée du contexte original[930], et insérée dans le fragment, produit un effet d'emboîtement de sens qui détourne la signification première de celle-ci. L'on a ainsi affaire à un palimpseste, qui est la forme privilégiée de l'écriture[931]: depuis de le *De l'habitude*, le texte ravaissonien fonctionne selon une telle logique d'inclusion, voire de mise en abîme. Le propos, qui prend en conséquence l'allure de l'énigme (des expressions telle que la « spirale » dans le D*e l'habitude*), doit ainsi être reconstruit en démêlant ce qui provient de Ravaisson, et ce qu'il y intègre de manière allusive.

Le mouvement de l'écriture, via la synthèse comme méthode propre du spiritualisme, est ainsi gouverné par une logique d'expression, et non d'imitation. Tout se passe comme si le discours ravaissonien était peuplé par l'histoire de la philosophie, et surtout par le désir affirmé, bien que manqué, de métaphysique. Il s'agit alors d'expliciter ce fonds inexprimé, tout en laissant poindre des fragments de pensées qui ne sont pas toujours le propre de Ravaisson lui-même. L'écriture se fait ainsi par « intégration », voire par « contagion », mais de manière sélective, Ravaisson gardant ce qui permet d'éclairer le problème de la métaphysique. Ainsi, l'écriture fragmentaire n'a rien d'une juxtaposition de pensées : elle tente de produire le continu et de restaurer la totalité de la pensée,

[928] L'on sait pourtant qu'il a certainement fréquenté le salon de Mme de Récamier.
[929] Sur cette question, voir par exemple Pierre Macherey, *Proust. Entre philosophie et littérature*, Paris, Editions Amsterdam, 2013, chap. 1.
[930] Il s'agit d'une citation à propos du destin : voir La lettre 16 à Lucilius.
[931] Ou, pour être plus précis, à une forme d' « intertextualité » ou d'« hypertextualité » au sens où les définit Gérard Genette dans *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Folio, 1982, p. 8 et p. 12-14.

dans une forme qui semble pourtant inadéquate à cette fin. Ravaisson laisse ainsi entrevoir, dans un fragment tardif, l'inachèvement constitutif de son œuvre, qui est aussi celui du problème de la métaphysique :

> Que la *diversité* soit *unité*, c'est la *merveille* universelle, qui est la beauté par le calme que l'unité étend sur les choses réunies en l'amour.
> Je rêve de tout cela sans le préciser assez[932].

Le rêve a pour objet l'union des contraires qui donnerait la clé de l'ontologie recherchée, c'est-à-dire une pensée de l'être en tant qu'être, telle qu'elle intègrerait les différences dans l'unité. *L'Essai sur la métaphysique d'Aristote* n'avait-il pas d'ailleurs pour but de retrouver l'unité originelle de la métaphysique, dévoyée par l'unité formelle du titre donnée aux écrits d'Aristote ? Cependant, l'unité du réel, pour ne pas devenir un néant confondant toute chose, doit rester une totalité qualitativement ordonnée. Or, le rêve est un moment de passage, ou d'abolition des barrières perceptives et discursives qui entravent la saisie du principe en le divisant[933]. Il faut donc relâcher l'attention de l'entendement, fortifiée par l'habitude, pour coïncider avec le mouvement de l'être. Ravaisson remarque ainsi qu'une « conception mythologique atteste que les anciens Grecs conçurent la mort comme une espèce de sommeil. Cette conception est celle suivant laquelle le Sommeil et la Mort sont deux frères, enfants de la Nuit. » (Janicaud, 253). Le sommeil ainsi que la mort sont des états non d'anéantissement, mais de « repos heureux » (Janicaud, 253), dans lequel l'entrevision du Tout est rendue possible. Le rêve est l'analogue de la mort, soit un état de dépouillement des perceptions sensibles : « s'il diminue la vie apparente, celle qui consiste dans l'exercice des sens, il fortifie plutôt qu'il ne l'affaiblit la vie plus profonde où celle-là prend sa source ; puisque c'est surtout pendant le sommeil que se fait l'accroissement. » (Janicaud, 256). Mais de quel accroissement est-il question ? Est-ce à dire que le rêve permet de clarifier l'intuition obscure qui nous échappe au moment de la veille ? N'a-t-il pas pour effet de l'obscurcir davantage ?

Ce rêve d'unité a été celui des premières religions, qui en ont donné des traductions mythologiques ou figuratives. Ainsi, la Nuit originelle des poètes n'est pas un chaos cosmologique, ou le résultat d'un entendement qui uniformise le réel[934] : il s'agit d'un état d'indistinction primordiale déjà habité de lumière. La Nuit n'est donc pas l'*apeiron*, elle est le lieu figuré et imaginé d'une harmonie primitive qui se trouvera progressivement explicitée par la raison. Mais elle ne sera pas tant le point

[932] Janicaud, 247.
[933] Voir Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 2016, p. 149 : « La rêverie cosmique nous fait vivre en un état qu'il faut bien désigner comme anté-perceptif. ». Sur le calme qui s'attache à la rêverie, voir *Ibid*., p.169.
[934] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, op. cit*., p. 45.

de départ que le point d'arrivée auquel il faudra atteindre, bien qu'il soit nécessaire d'expliciter toutes les médiations qui le permettront. On a ainsi une métaphysique figurée qui prend la forme d'une méditation sur les qualités sensibles, en tant que celle-ci sont associées avec une symbolique thériomorphe :

> Invisible : non Nuit pure, mais Lumière intérieure, non vide, mais Richesse et Libéralité.
>
> En conséquence de cela : Nuit, parce que l'Infinité : mais positive, riche.
>
> Par là même raison Ciel inférieur ou Terre.
>
> Serpent ? Exprime la Montée ?
>
> ἀγαθόδαίμων.
>
> Mais Dieu, de plus, se donne. Ainsi, abnégation, abandon, Grâce, Colombe, Sourire, Amour[935].

L'allure quasi-poétique du fragment prend la forme de l'énigme, qui coïncide avec le mystère même que Ravaisson cherche à présenter. L'élément nocturne est associé à la Terre, sous l'aspect de la grotte ou des enfers (Pluton). Il désigne la matrice originelle, qui, loin de posséder la massivité du minéral, comprend plutôt la fécondité d'un principe vivant et actif[936]. Mais la Terre demeure le lieu ambigu du repos statique *et* de la cause de l'être : elle doit être mélangée à un autre élément pour que sa puissance soit mise en œuvre. Ainsi l'eau, à travers le culte de Neptune, mais surtout le feu[937] : Neptune a dû « jouer le premier rôle comme l'eau chez Thalès ; puis remplacé par un Dieu du Feu ; dieu d'Héraclite – primé à Athènes par l'olympienne Athéna. Dieu du cheval ; animal à la fois pachyderme, ami de l'humide, mais plein de feu ; figure ainsi complète, comme le serpent, du Feu Terrestre. » (Janicaud, 258). Ravaisson produit dans les deux fragments cités ci-dessus des séries symboliques associant qualités matérielles/animaux/Dieux, et qui sont des séries ascendantes : le progrès de l'esprit vient de ce qu'il se dégage de l'imagination matérielle première pour engendrer des images dynamiques et spiritualisées.

Les séries symboliques sont au service d'une dialectique mêlant ascension et descente de l'esprit, relativement au mouvement de kathode et d'anode qui structure les oscillations du réel. La

[935] Janicaud, 253.

[936] « De nombreux peuples localisent la gestation des enfants dans les grottes, dans les fentes de rocher aussi bien que dans les sources. La terre, comme l'onde, est prise au sens de contenant en général. Le sentiment patriotique (on devrait dire matriotique) ne serait que l'intuition subjective de cet isomorphisme matriarcal et tellurique. » (Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992, p. 263). Ravaisson écrira ainsi que dans les religions de « l'humanité enfant », « Le Ciel c'est le principe actif, père de tous les êtres ; la Terre est le principe passif, la mère commune » (E, III, 124).

[937] Chez les stoïciens, le feu est « la figure physique de l'avènement de l'Esprit pur. » (T, 163).

dialectique spirituelle s'ordonne, de manière universelle, selon la préséance ontologique d'une union qu'il s'agit de reconquérir : « La Terre est partout l'élément passif, le Ciel, le principe actif ; et c'est pourquoi c'est le Ciel qui est premièrement Dieu ; la Terre ne l'est que d'une manière secondaire et dérivée. » (E, III, 119). D'où la tâche pour l'esprit de réunir ce qui est posé d'abord comme séparé : le rêve et ses retranscriptions symboliques cherchent à penser la Terre et le Ciel dans l'unité du Cosmos. Mais c'est bien l'esprit qui se pose d'abord lui-même comme divisé entre passivité et activité, en associant à chacune de ses directions un élément. Comprendre le jeu des images, c'est alors mettre à jour une dynamique du penser qui précède les cadres de l'entendement, tout en dévoilant une pré-compréhension de l'être : « Le jeu est donc souvent meilleur conseiller que la contention d'esprit, Descartes, Leibniz. Platon est un jeu perpétuel. Aussi Montaigne, La Fontaine. » (Janicaud, 245). Le rêve n'est-il pas cette détente de l'esprit, qui étend sa capacité à entrevoir des rapports analogiques entre les étants ?

La rêverie redouble la série des éléments d'une triple symbolisation thériomorphe, qui conjugue les figures du serpent, de la colombe et du Phénix. C'est le premier qui joue le rôle décisif dans la philosophie ravaissonienne. Lié d'abord à l'élément de la Terre, il contient cependant l'ambiguïté d'un être mixte, qui brouille la dualité qu'il semblait introduire (Terre/péché/mouvement stagnant ou descendant, contre Ciel/vertu/mouvement ascendant). Ainsi, le

> sens primitif de la religion de la terre se laisse voir dans le culte qu'on rendit partout au premier né du limon terrestre, le serpent, que les traditions antiques représentaient comme l'animal fabuleux qu'on appelait le dragon, avec des ailes qui lui servaient à s'élever dans les airs et en qui semblaient planer ainsi au-dessus du vol l'esprit de la Grande mère[938].

A la fois terrestre et aérien, le serpent opère la suture du Ciel et de la Terre : il est le *daimon*, soit la symbolisation du désir de médiation. Ravaisson écrit en ce sens qu'il est « le génie du séjour divin » (Janicaud, 251), en reliant à sa figure le culte du « Bon démon Agatho-démon » (Janicaud, 251). Le serpent concentre ainsi les conditions de la chute et de la rédemption[939], puisqu'il « séduit, tue, sauve » (Janicaud, 250). Ainsi en est-il du péché originel, qui est tentation et relèvement : « cette science du bien et du mal, c'est le serpent, c'est-à-dire, dans la pensée de l'antiquité toute entière, le ver né de la terre, et en qui réside son esprit […] c'est lui qui souffle à Eve, et par Eve à Adam, le spécieux dessein de s'approprier cette dangereuse connaissance du Bien et du Mal. » (E, III, 89). Le

[938] Janicaud, 251. L'ensemble du fragment, qu'il serait trop long de reproduire ici, est d'une grande richesse.
[939] Voir aussi « La morsure de la vipère », in *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, GF, 2006, p. 107-109, qui est un défi à la morale socratique. Le poison de la vipère agit comme un véritable *pharmakon*, qui tue et réveille en même temps.

serpent est donc la première image d'une coïncidence des opposés, impossible à *définir* et à *préciser* par l'entendement[940]. Il l'est d'autant plus qu'il symbolise l'oscillation, ou l'ondulation, comme modalité propre du déploiement de la réalité.

La jonction avec le procédé authentique de l'art se fait sur cette question : si celui-ci est métaphysique figurée, alors la ligne serpentine, ou flexueuse, est le geste qui exprime par excellence la scansion de l'être. Ainsi,

> le serpent a une allure ondoyante qui rappelle la marche oscillatoire de la vague et de la flamme, où les plus savants dessinateurs des temps modernes, Michel-Ange et Léonard de Vinci, virent le type de ces mouvements, gracieux entre tous, que l'auteur de la Cène qualifiait de mouvements divins, et dont le principe ne peut échapper aux grands artistes de l'antiquité[941].

Le mouvement du réel est lui-même ce serpentement, dont la cause est la grâce dispensée par la prévenance du premier principe. Le serpent ne qualifie donc pas tant l'attachement à la Terre que la nature qui « se produit par un mouvement d'abaissement suivi de relèvement, c'est-à-dire en somme, d'ondulation. » (T, 84). Il est donc synthèse du haut et du bas, du terrestre et du céleste, du bien et du mal, permettant ainsi le dépassement des oppositions de l'entendement tout comme l'opposition du sublunaire et du supralunaire. C'est la raison pour laquelle le dessin doit se faire selon un geste ondulatoire : la géométrie détruirait l'esprit de finesse qui peut seul surprendre le « je-ne-sais-quoi » faisant le secret de l'unité du monde.

Après la figure du serpent se trouve celle de la colombe, qui symbolise plutôt le Ciel. Dans le « culte primitif de la Terre, l'idée point tout d'abord que c'est à quelque chose de plus subtil et de plus incorporel qu'appartient proprement la divinité. » (E, III, 91), et ainsi que « c'est par les oiseaux que se fait le mieux connaître la volonté divine » (E, III, 91). A la manière de la dialectique ascendante du *Phèdre* ou du *Banquet*, « il est à espérer que l'âme volera d'une aile plus légère aux régions célestes. » (T, 108). L'élément aérien symbolisé par l'oiseau trouve aussi un équivalent dans la religion chrétienne : « Les anges représentent, dans le judaïsme, le christianisme, l'élément et le procès mythologique » (Guibert, 290). Ainsi, l'ange est l'intermédiaire aérien de l'étant et de l'être qui assure la jonction sans entériner la séparation. La Colombe, à son tour, symbolise le faîte de la remontée vers le premier principe : dans le fragment cité plus tôt, elle est associée à la Grâce, au

[940] Voir Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.*, p. 364 : « Le symbolisme de la transformation temporelle est lui-même surdéterminé dans le reptile. Ce dernier est à la fois animal qui mue, qui change de peau tout en restant lui-même […] mais également le serpent est pour la conscience mythique le grand symbole du cycle temporel, l'*ouroboros*. ».
[941] Janicaud, 252.

Sourire, et à l'Amour. Elle désigne ainsi la joie sereine, soit l'ouverture maximale dans la scansion de l'être : « Sourire élargit, dilate, la tristesse contracte. » (Janicaud, 250). La colombe n'est donc pas l'indice de la fierté[942], ou d'un sentiment supérieur de distance vis-à-vis de la Terre. Elle est plus proche, comme le voulait la mythologie chrétienne, de la paix intérieure, mais sans ressentiment vis-à-vis du monde.

L'union du Ciel et de la Terre était le sujet de l'archéologie spiritualiste[943], dont le but était de dégager l'ensemble dont les fragments étaient des parties. Il fallait reconstituer la totalité absente pour dégager la vie commune et immatérielle à venir. Qu'il s'agisse des Grecs ou des chrétiens, l'art et la philosophie ont cherché à penser les conditions de cette union supérieure, soit d'un « hymen indissoluble dans l'éternel amour » (T, 181). Comment présenter alors cette synthèse supérieure, que ce soit par la voie de la représentation, ou par celle du concept, si une « telle idée, l'entendement humain a peine à la concevoir » (T, 184) ? Il reste néanmoins une image pour le symboliser :

> La nature est palpitation, mouvement excentrico-concentrique de vaste vibration, qui implique extension et raccourcissement, la corde vibrant étant fixée à ses bouts. Le Moi image, réduction de Centre universel, qui donne le type de χάθοδος et ἄνοδος, doit aussi mourir à soi pour revivre : Phénix. L'Esprit, philosophie et fin ; le monde est son oscillation, sa respiration : il produit et reprend en lui ce qu'il a produit, après l'avoir fait passer par le feu, et ainsi dématérialisé. La Perception et la Connaissance opèrent cette épuration ; la nutrition et respiration en sont des figures. L'Amour est clair et explique tout[944].

Le Phénix est ainsi la synthèse du serpent et de la colombe : il combine les traits de la Terre et du Ciel et intègre la qualité sensible du feu comme élément mixte. Ainsi, « l'oiseau en général est le couronnement de l'Œuvre, alors que le serpent en est la base, et les autres animaux le centre. L'oiseau, sous sa forme mythique et éthérée, le Phoenix, est l'aboutissement transcendant du Grand-Œuvre[945]. ». Si le Phénix est aboutissement, c'est parce qu'il dévoile la loi de l'être qui est celle du sacrifice[946], nonobstant l'ambiguïté qui s'y attache. Le Phénix est en effet le type symbolique d'une loi universelle qui concerne tous les étants, et qui d'un côté explicite l'ontologie sacrificielle, mais qui, d'un autre, annule la perspective d'un progrès, par l'idée d'éternel retour qu'elle contient. Le Phénix

[942] Ce n'est pas l'aigle nietzschéen du *Zarathoustra* : voir *op. cit*., p. 60.
[943] Voir *supra*, IV, 1.
[944] Janicaud, 264.
[945] Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit*., p. 147.
[946] Voir *supra*, III, conclusion.

meurt pour ensuite renaître de ses cendres, ainsi que la nature : y a-t-il retour du Même, ou dépassement et intégration des différences dans une unité supérieure ?

Cette question est la croix du spiritualisme ravaissonien, comme du problème de la métaphysique qui en est indissociable. Si le Phénix est une image ambigüe, c'est parce qu'il symbolise la dualité sans dualisme qui parcourt la philosophie ravaissonienne[947]. En outre, le *logos* philosophique se heurte aux mêmes difficultés que la représentation : le *nescio quid* qui découle de l'ontologie qualitative ne peut être appréhendé de manière claire et distincte. C'est donc la possibilité même de l'écriture philosophique qui se joue – en apparence – à la marge des écrits de Ravaisson qui ont une forme plus traditionnelle ou plus académique. L'écriture enveloppe donc une réflexion sur les images, en tant qu'elles sont des sollicitations obscures de la pensée.

Ainsi, tout système philosophique enveloppe une pré-compréhension de l'être qui découle des sollicitations de l'imagination. Ravaisson écrit en ce sens que

> Les plus grands des anciens s'expriment à peu près comme des poètes. Descartes crut devoir à une inspiration divine ce qu'il avait trouvé de plus hautes vérités et fit un vœu, qu'il accomplit, d'en aller rendre grâce dans un sanctuaire révéré. Pascal garda le vif souvenir d'un moment d'une grâce d'en haut où lui avait apparu avec le plus grand éclat la vérité suprême[948]

Le *logos* philosophique se trouve donc originairement animé par des cosmogonies qui tiennent du rêve plus que du mouvement du concept. L'inspiration ne doit rien à l'effort rationnel ou à la « contention d'esprit » (Janicaud, 245) : elle tient de la révélation, en tant que nos facultés sont prévenues et soutenues par l'amour universel. Il ne faut pas voir pourtant dans la rêverie la condition de la pensée : l'image doit être éclaircie, dépouillée de ce qu'elle peut avoir de pesant et de sensible. Le progrès véritable reste dans la spiritualisation de son contenu : la flamme, le serpent, ou l'électricité, restent des déterminations insuffisantes pour dire l'être. Or, la position de cette question induit ici une difficulté insurmontable, puisqu'il faudrait à la fois dire ce qui est hétérogène au *logos*, ou représenter ce qui relève de l'irreprésentable. En effet, « préciser » ce qui est rêvé reviendrait à clôturer le « je-ne-sais-quoi » délivrant le mystère de l'unité en une formulation qui pourrait en contenir la puissance Toutefois, il ne s'agit pas de régresser en-deçà du *logos* afin de signifier l'impuissance de la philosophie : la pré-compréhension ontologique de l'être en la condition nécessaire, mais insuffisante.

[947] Voir *supra*, Conclusion.
[948] T, 91.

L'image est donc présence paradoxale à l'être : elle le sollicite et s'en écarte. Ravaisson écrit en ce sens : « Poésie, imitation donc substitution, équivalence. Les *symboles*, figures, cérémonies, représentations comme la monnaie. » (Janicaud, 249). L'insistance sur le symbole, et sur le rôle de la poésie, qui n'est pas révélation, mais *imitation et donc substitution*, installe l'image dans son ambiguïté pour la pensée. Faut-il voir dans l'évocation de la « monnaie » une allusion à Diogène[949], le falsificateur de toutes les valeurs ? La poésie falsifie-t-elle le discours philosophique, en substituant à l'*épistrophè* l'idolâtrie des images ? Plus qu'une *réflexion sur les images comme condition du penser*, la défiance vis-à-vis de celles-ci, comme vis-à-vis des symboles, a pour but de *prévenir de fausses images de la pensée*. Il n'en reste pas moins que si *l'économie de l'image* ouvre une ontologie négative qui détourne la pensée de son origine véritable, Ravaisson ne parvient pas non plus à faire *l'économie des images*. Seulement, celles-ci ne sont plus des métaphores : elles sont au service d'une suggestion analogique qui exprime la puissance de l'être, en tant que celui-ci ne peut être épuisé dans le dire ou le représenter.

[949] Voir *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris, Le livre de poche, 1992, p. 71.

Bibliographie

I Ravaisson

- Œuvres de Ravaisson

Nous avons préféré, dans l'ensemble des œuvres dispersées de Ravaisson, choisir de manière sélective celles qui nous semblaient les plus à même de traiter notre problème initial. Pour un état des lieux de la bibliographie complète, des sources, et notamment les fragments, voir l'ouvrage de Dominique Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique*, Paris, Vrin, 1997, p. 220-231, ainsi que celui de Gaëlle Guibert, *Félix Ravaisson. D'une philosophie première à la philosophie de la révélation de Schelling,* Paris, L'Harmattan, 2006, p. 298-300. Pour un état des lieux de la bibliographie ravaissonienne avant 1932, on se reportera à Joseph Dopp*, Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain, Editions de l'institut supérieur de philosophie, p. 353-361.
On peut consulter de nombreuses notices de Ravaisson relatives à l'art, et transmises aux différentes académies grâce au lien suivant : https://www.persee.fr/authority/174612. Beaucoup d'entre elles sont très descriptives, bien que l'on sente la présence des principes de la philosophie ravaissonienne. Elles ne sont néanmoins pas toujours assez significatives sur le plan philosophique pour que l'on puisse toutes les retenir.
Soulignons qu'actuellement, un projet des éditions des œuvres complètes de Ravaisson est mené par Andrea Bellantone et Jean-François Courtine, et dont on peut espérer qu'il permettra notamment de réunir les fragments dispersés.

- *De la métaphysique d'Aristote* [1833], in *De la nature à l'esprit, Etudes sur la philosophie française du XIX^e siècle*, textes réunis par Raymond Belay et Claire Marin, Paris, ENS Edition, 2001, p. 201-213.
- *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. cousin, et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général*, (traduction précédée d'une courte note de Ravaisson), in *Revue germanique*, 3ème série, octobre 1835.
- *Essai sur la métaphysique d'Aristote* [1837 pour le premier tome, 1846 pour le second], Paris, Cerf, Paris, 2007.
- *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele* [1838] [*La doctrine de Speusippe sur les premiers principes selon le témoignage d'Aristote*], in *Ravaisson*, *Les cahiers philosophiques*, CNDP-CRDP, n°129, 2e trimestre 2012, p. 68-96.
- *De l'habitude* [1838], in *De l'habitude, Métaphysique et morale*, Paris, PUF, 1999, p. 105-159.
- *Philosophie contemporaine, à propos des Fragments de Philosophie par M. Hamilton*, traduits de l'anglais par M. Louis Peisse, in *Revue des deux mondes*, novembre 1840, p. 396-427.
- *De la philosophie d'Aristote chez les Arabes*, dans *Séances et Travaux de l'académie des sciences morales et politiques*, tome V, 1844, Premier semestre, p. 9-28.
- *De l'enseignement du dessin dans les lycées*, Rapport du Ministère de l'Instruction Publique, composé par Ravaisson, Paris, P. Dupont, 1854. Partiellement retranscrit par D. Janicaud dans *L'art et les mystères grecs*, Paris, L'Herne, 1985, p. 27-44.
- *Essai sur le stoïcisme*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome XXI, première partie, 1856, p. 1-94.
- *La philosophie en France au XIX^e siècle* [1868], in *De l'habitude, La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1984.
- *La Vénus de Milo au musée des antiques*, in *Revue des deux mondes*, septembre 1871, p. 192-218.

- *Un musée à créer*, in *Revue des deux mondes*, mars 1874, p. 232-240.
- *Le monument de Myrrhine et les bas-reliefs funéraires grecs en général*, Paris, G. Chamerot, 1876, retranscrit par D. Janicaud dans *L'art et les mystères grecs*, Paris, L'Herne, 1985, p. 207-234.
- *La découverte d'un bras de marbre dans l'île de Milo et les causes et l'époque probable de la mutilation et de l'enterrement de la Vénus de Milo*. Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres le 8 juin 1877, dans *Comptes rendus*, 4ème série, t. V, p. 138-140.
- Article *L'enseignement du dessin*, in D*ictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, sous la direction de Ferdinand Buisson, Paris, Hachette, 1882, p. 671-684.
- Article *Art*, in *Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, sous la direction de Ferdinand Buisson, Paris, Hachette, 1882, p. 122-124.
- *Les monuments funéraires des grecs*, in *Revue politique et littéraire. Revue bleue*, 10 avril 1880, p. 963-970, retranscrit par D. Janicaud dans *L'art et les mystères grecs*, Paris, L'Herne, 1985, p. 181-204.
- *Rapport sur le Concours pour le prix Victor Cousin* : « Le scepticisme dans l'antiquité » [1885], in *De l'habitude, La philosophie en France au XIXe siècle,* Paris, Fayard, 1984, p. 323-360.
- *La question du luxe*, in *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 1887, t. 128, p. 727-728.
- *La philosophie de Pascal* [1888], Paris, éditions du Sandre, 2011.
- *La Vénus de Milo*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome XXXIV, première partie, 1892, p. 145-256, retranscrit par D. Janicaud dans *L'art et les mystères grecs*, Paris, L'Herne, 1985, p. 51-115.
- *Etudes sur l'histoire des religions. Les Mystères*, in *Revue Politique et Littéraire. Revue Bleue*, 19 mars 1892, retranscrit par D. Janicaud dans *L'art et les mystères grecs*, Paris, L'Herne, 1985, p. 165-179.
- *Métaphysique et morale* [1893], in *De l'habitude, Métaphysique et morale*, Paris, PUF, 1999, p. 161-191.
- Préface à *La morale du cœur : études d'âmes modernes* de Jules Angot des Rotours, Paris, Perrin, 1893.
- *Une œuvre de Pisanello*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome XXXIV, deuxième partie, 1893.
- *Monuments grecs relatifs à Achille*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, tome XXXIV, deuxième partie, 1895, retranscrit par D. Janicaud dans *L'art et les mystères grecs*, Paris, L'Herne, 1985, p. 119-161.
- *Testament philosophique* [1901], Paris, Boivin et Cie, 1933.
- « Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling », éditées par Pierre-Maxime SCHUHL, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1936, p. 487-506.
- *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Fragments du tome III, (Hellénisme, Judaïsme, Christianisme), Paris, Vrin, 1953.
- « Lettres à Félix Ravaisson (1846-1862)», in *Revue de métaphysique et de morale*, Avril 1938, p. 173-202.

- Ouvrages généraux portant sur Ravaisson

CAZENEUVE Jean, *La philosophie médicale de Ravaisson*, Paris, PUF, 1958.
DEVIVAISE Charles, *La philosophie de Ravaisson*, thèse soutenue en 1952 à la faculté des lettres de Paris.
DOPP Joseph, *Félix Ravaisson. La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain, Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1933.
GUIBERT Gaëlle, *Félix Ravaisson. D'une philosophie première à la philosophie de la révélation de Schelling,* Paris, L'Harmattan, 2006.
JANICAUD Dominique, *Ravaisson et la métaphysique*, Paris, Vrin, 1997.
LARUELLE François, *Phénomène et différence*, Klincksieck, Lille, 1971.

LE LANNOU Jean Michel, *Le vocabulaire de Ravaisson*, Paris, Ellipses, 2002.
MARIN Claire, *L'activité obscure dans la philosophie de Félix Ravaisson*, thèse soutenue en 2003 à Paris IV.

- Ouvrages collectifs portant sur Ravaisson :

Felix Ravaisson, in *Les études philosophiques*, Paris, PUF, octobre-décembre 1984.
Ravaisson, in *L'intelligence de l'habitude*, in *Les études philosophiques*, Paris, PUF, janvier-mars 1993.
Ravaisson, Paris, Kimé, 1998.
Ravaisson, in *Cahiers philosophiques*, CNDP-CRDP, n°129, 2e trimestre 2012.
Ravaisson, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 2019/1.

- Articles portant sur Ravaisson (hors ouvrages collectifs)

BONET Pierrette**, «** La beauté et la grâce dans la philosophie de F. Ravaisson: d'après les manuscrits inédits d'une collection privée **»,** *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* Janvier 1990, p. 45-59.
BELLANTONE Andrea, « Le sacrifice comme horizon de l'être : Ravaisson », in Jean Louis Vieillard Baron (dir.) *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*, Paris, Hermann, 2016, p. 89-103.
LURSON Guillaume, « Ravaisson et Jankélévitch. La saisie oblique de l'être », dans *Revue de métaphysique et de morale,* 2020/1. (à paraître)
MARIN Claire, L'œil et la main : la « métaphysique du toucher » dans la philosophie française, de Ravaisson à Derrida », in *Les études philosophiques*, 2003/1, p. 99-112.
MAUVE Christiane, « Félix Ravaisson-Mollien : une greffe allemande sur l'institution philosophique française ? », in *Le Cahier* (*Collège international de philosophie*), juillet 1986, p. 61-63.
MAUVE Christiane, « Ravaisson, lecteur et interprète de Schelling », *Romantisme*, 1995, vol. 25, n° 88, p. 65-74.
MEKOUAR Mouna, « Etudier ou rêver l'antique. Felix Ravaisson et la reproduction de la statuaire antique », Images Re-vues, 2005/1.
ROMANO Claude, « L'équivoque de l'habitude », *Revue germanique internationale*, 2011/13, p. 187-204.
THIRION Benoît, « La lecture ricoeurienne de Ravaisson dans *Le volontaire et l'involontaire* », in *Les études philosophiques*, 2002/3, p. 371-390.
TROUILLARD Jean, « Les notes de Ravaisson sur Proclus », in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1962/1, p. 73-75.
VINSON Alain, « Réflexions sur l'idée de nature dans la philosophie de Ravaisson », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1987/4, p. 527-531.

II Dix-neuvième siècle français

- Ouvrages généraux sur le dix-neuvième siècle français :

BEAUFRET Jean, *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1984.
CANIVEZ André, *Les professeurs de philosophie d'autrefois*, deux volumes, Paris, Les belles lettres, 1965.
CONTINI Annamaria, *Esthétique et science du vivant*, Paris, L'Harmattan, 2015.
LEFRANC Jean, *La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2011.
MACHEREY Pierre, *Etudes de philosophie française*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.

NICOLAS Serge, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e^ siècle. Naissance de la psychologie spiritualiste (1789-1830)*, Paris, L'Harmattn, 2007.
STANGUENNEC André, *La pensée de Kant et la France*, Paris, Cécile Defaut, 2005.
VERMEREN Patrice, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, Paris, L'Harmattan, 1995.
WAHL Jean, *Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard, 1962.
WORMS Frédéric, *La philosophie en France au XX^e^ siècle*, Paris, Folio, 2009.

- Ouvrages collectifs sur le dix-neuvième siècle français :

BELAY Raynald et MARIN Claire (textes réunis par), *De la nature à l'esprit, Etudes sur la philosophie française du XIXe siècle*, Paris, ENS éditions, 2001.
COTTEN Jean Pierre (textes réunis par), *Victor Cousin, Les idéologues et les écossais*, Paris, PENS, 1985.
LEDUC-FAYETTE Denis (éd.), *Pascal au miroir du XIX^e^ siècle*, Paris, MAME, 1993.
MOREAU Pierre François, SALEM Jean et TOSEL André (dir.), *Spinoza au XIX^e^ siècle*, Paris, éditions de la Sorbonne, 2008.
QUILLIEN Jean (éd.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1994.
THOUARD Denis (éd.), *Aristote au XIX^e^ siècle*, Lille, Presses universitaires du septentrion, 2004.
VIEILLARD BARON Jean Louis (dir.) *Le supplément d'âme ou le renouveau du spiritualisme*, Paris, Hermann, 2016.
Jules Lagneau, l'éducateur, Colloque MAFPEN, Orléans, 18 et 19 octobre 1994.

III La métaphysique

- Ouvrages et articles généraux sur la métaphysique :

AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.
-, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.
-, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2009.
-, *Problème aristotéliciens, philosophie théorique*, Paris, Vrin, 2009.
-, *Problème aristotéliciens*, *philosophie pratique,* Paris, Vrin, 2011.
AUBRY Gwenaëlle, *Dieu Sans la puissance, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2006.
BELLANTONE Andrea, *La métaphysique possible*, Paris, Vrin, 2012.
BOULNOIS Olivier, *Métaphysiques rebelles, Genèse et structure d'une science au Moyen âge*, Paris, PUF, Epiméthée, 2013.
-, « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysiques », in *Le philosophoire*, 1993/3, p. 27-55.
-, *Être et représentation*, Paris, PUF, 1999.
-, *Métaphysiques rebelles, Genèse et structure d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2013.
BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde*, Paris PUF, 1988.
CHAMPEAU Serge, *Borges et la métaphysique*, Paris, Vrin, 1990.
COURTINE Jean François, *Inventio analogiae, Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.
-, *Les catégories de l'être*, Paris, PUF, 2003.
DE KONINCK Thomas, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, PUF, 2008.
DE LIBERA Alain, *Archéologie du sujet * Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007.
FRANCOIS Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*, Paris, PUF, 2008.
FREULER Léo, « L'origine et la fonction de la metaphysica naturalis chez Kant », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1991/3, p. 371-394.
GILSON Etienne, *L'être et l'essence* [1948], Paris, Vrin, 1972.

HADOT Pierre, *Plotin, Porphyre, Etudes néoplatoniciennes*, Paris, Les belles lettres, 1999.
HEIDEGGER Martin, *Être et temps* [1927], trad. F. Vezin, Paris, Gallimard NRF, 1986.
-, *Kant et le problème de la métaphysique* [1929], trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Tel Gallimard, 1953.
-, *Chemins qui ne mènent nulle part* [1950], trad. W. Brokmeier, Paris, Tel Gallimard, 1962.
-, *Questions I et II*, Paris, Tel Gallimard, 1968.
-, Questions *III et IV*, Paris, Tel Gallimard, 1976.
JAULIN Annick, *Aristote, La métaphysique*, Paris, PUF, Philosophies, 1999.
LE LANNOU, Jean Michel *L'être décomposé,* Paris, Hermann, 2009.
MARION Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991.
MONTEBELLO Pierre, *L'autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
-, *Métaphysiques cosmomorphes, La fin du monde humain*, Dijon, Les presses du réel, 2015.
NARBONNE Jean Marc, *La métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994.
NEF Frédéric, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, Folio, 2002.
PIGLER Agnès, *Plotin. Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible, Paris, Vrin, 2002.*
TILLIETTE Xavier, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
TROUILLARD Jean, *La purification plotinienne* [1955], Paris, Hermann, 2011.
-, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
VALLIN Georges, *La perspective métaphysique*, Paris, Le cercle du livre, 1958.

- Ouvrages collectifs et articles sur la métaphysique

DE KONINCK Thomas et PLANTY-BONJOUR Guy (dir.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991.
LAURENT Jérôme et ROMANO Claude (dir.), *Le Néant, contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006.
PINCHARD Bruno et ZARKA Charles Yves (dir.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?* Paris, PUF, 2005.

IV Histoire de la philosophie et philosophie générale

ARASSE Daniel, *Histoire de peintures*, Folio, 2004.
ARISTOTE, *Métaphysique*, deux tomes, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000-2003.
-, *Physique*, trad. P. Pellegrin Paris, GF, 2002.
-, *Parties des animaux*, trad. J.-M. Leblond, Paris, GF, 1995.
-, *Ethique à Nicomaque*, trad. J.Tricot, Paris, Vrin, 1997.
-, *La politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.
-, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF, 1993.
-, *Poétique*, trad. M. Magnien, Paris, Le livre de proche, 1990.
-, *Les seconds analytiques*, trad. J.Tricot, Paris, Vrin, 2000.
-, *Catégories/Sur l'interprétation*, trad. M. Crubellier, C. Dalimier, P. Pellegrin, Paris, GF, 2007.
AZOUVI François, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.
BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique* [1938], Paris, Vrin, 1980.
-, *Le rationalisme appliqué* [1949], Paris, PUF, 1949.
-, *La poétique de la rêverie* [1960], Paris, PUF, 2016.
BATAILLE Georges, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.
-, *La part maudite* [1949], Paris, Minuit, 2011.
BELAVAL Yvon, *Leibniz, initiation à sa philosophie* [1952], Paris, Vrin, 2005.
-, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard NRF, 1960.

BERGSON Henri*, Données immédiates de la conscience* [1889], Paris, PUF, 1927.
-, *Matière et mémoire* [1893], Paris, PUF, 1939.
-, *Le rire* [1900], Paris, PUF, 2010.
-, *L'évolution créatrice* [1907], Paris, PUF, 1941.
-*, Les deux sources de la morale et de la religion* [1932], Paris, PUF, 2008.
-, *La pensée et le mouvant* [1934], Paris, PUF, 1993.
BERKELEY Georges, *Principes de la connaissance humaine* [1710], trad. D. Berlioz, Paris, GF, 1991.
BERNARD Claude, *Introduction à la médecine expérimentale* [1865], Paris, Champs Flammarion, 2008.
BLONDEL Maurice, *L'action* [1893], Paris, PUF, 2013.
BOURGEOIS Bernard, *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970.
BRAGUE Rémi, *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, Vrin, 1991.
BRAUNSTEIN Jean-François, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, Paris, PUF, 2009.
BRENET Jean-Baptiste, *Je fantasme, Averroès et l'espace potentiel*, Lagrasse, Verdier, 2017.
BRUAIRE Claude, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983.
CASSIRER Ernst, *La philosophie des Lumières* [1932], trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966.
CONDILLAC Etienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746], Paris, Vrin, 2014.
CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.
CARRAUD Vincent, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992.
COMTE Auguste, *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, 1996.
COUSIN Victor, *Fragments philosophiques*, Paris, Sautelet, 1826.
-, *Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Paris, Hachette, 1836.
-, *Du vrai, du beau, du bien*, Paris, Didier, 1854.
DE CUES Nicolas, *La docte ignorance* [1440], trad. P. Caye, D. Larre, P. Magnard, F. Vengeron, Paris, GF, 2013.
- *La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'idiot*, trad. F. Coursaget, introduction et commentaire par Roger Bruyeron, Paris, Hermann, 2012.
DE LIBERA Alain, *Averroès, L'intelligence et la pensée, Sur le* De anima, Paris, GF, 1998.
-, *Thomas d'Aquin. Contre Averroès*, Paris, GF, 1999.
-, *La mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1994.
DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard NRF, 2005.
-, *La composition des mondes*, Paris, Champs Flammarion, 2014.
DESCARTES René, *Méditations métaphysiques* [1641], in *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1982.
-, *Règles pour la direction de l'esprit* [1628-1629], Paris, Gallimard NRF, coll. « La pléiade », 1953.
DESCOMBES Vincent, *Le platonisme*, Paris, PUF, 1971.
DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
-, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
-, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.
DROIT Roger-Pol, *Le culte du néant, Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997.
DUNS SCOT Jean, *La cause du vouloir* [1304], trad. F. Loiret, Paris, Les belles lettres, 2009.
DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.
ELIADE Mircea, *Technique du Yoga* [1948], Paris, Folio, 1975.
EPICURE, *Lettres, maximes sentences* [III^{e} siècle av. J.-C.], trad. J.-F. Ballaudé, Paris, Le livre de poche, 1994.
FATTAL Michel, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2010.
FENELON François de Salignac de La Mothe, *Traité de l'existence de Dieu* [1713], Paris, Editions universitaires, 1990.
-, *Œuvres*, Paris, Martin, 1835.
FREUD Sigmund, *Métapsychologie* [1915], trad. Laplanche, J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.
FREULER Léo, *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1997.
GOLDSCHMIDT Victor, *Le système stoïcien et l'idée de temps* [1953], Paris, Vrin, 2006.

GOUHIER Henri, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987.
GILSON Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale* [1933], Paris, Vrin, 2017.
-, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960.
HADOT Pierre, *Le voile d'Isis, Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard NRF, 2005.
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit* [1807], trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.
-, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* [1805-1830], trad. J. Gibelin, Paris, Folio, 1954.
-, *Principes de la philosophie du droit* [1821], trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1993.
-, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* [1830], trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard NRF, 1959.
-, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. O. Depré, Paris, Vrin, 2001.
HENRY Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.
-, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.
-, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996.
HERDER Johann Gottfried von, *Une autre philosophie de l'histoire* [1774], trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1964.
HULIN Michel, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?* Paris, Vrin, 1994.
HOTTOIS Gilbert, *Le signe et la technique*, Paris, Vrin, 2018.
HUME David, *Traité de la nature humaine* [1739-1740], trad. P. Baranger, P. Saltel, Paris, GF, 1995.
JAURES Jean, *De la réalité du monde sensible* [1892], Alcuin, Paris, 1994.
JANICAUD Dominique, *La puissance du rationnel*, Gallimard, 1985.
-, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Folio, 2009.
JANKELEVITCH Vladimir, *Philosophie première*, Paris, PUF, 1953.
-, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Champs Flammarion, 1974.
-, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, *1. La manière et l'occasion* [1980], Paris, Points Seuil, 1990.
-, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, *2. La méconnaissance, le malentendu* [1980], Paris, Points Seuil, 1980.
-, *La musique et l'ineffable* [1961], Paris, Seuil, 1983.
KANDINSKY Vassily, *Du spirituel dans l'art* [1911], trad. N. Debrand, Paris, Folio, 1989.
KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure* [1781], trad. Alexandre J.-L. Delmarre, F. Marty, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1985.
-, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?* [1786], trad. J.-F. Poirier, F. Proust, Paris, GF, 2006.
-, *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. Alexandre J.-L. Delmarre, J.-R. Ladmiral, Marc B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry, H. Wismann, Paris, Folio, 1958.
-, *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, GF, 1990.
KAPANI Lakshmi, *Schopenhauer et la pensée indienne : similitudes et différences*, Paris, Hermann, 2011.
KLEIN Yves, *Le dépassement de la problématique de l'art et autres essais*, ENSBA, Paris, 2003.
LACHELIER Jules, *Cours de logique* [1866-1867], Paris, Editions universitaires, 1990.
-, *Psychologie et métaphysique* [1885], Paris, PUF, 1949.
-, *Du fondement de l'induction et autres textes*, Paris, Fayard, 1992.
LAGNEAU Jules, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, PUF, 1950.
LEDUC-FAYETTE Denise, *Fénelon et l'amour de Dieu*, PUF, philosophies, 1996.
- (textes réunis par) *Fénelon, philosophie et spiritualité*, Droz, 1996.
LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique et autres textes* [1686], Paris, GF, 2001.
-, *Essais de théodicée* [1710], Paris, GF, 1969.
-, *Principes de la nature et de la grâce* [1714], Paris, GF, 1996.
-, *La monadologie* [1714], Paris, Delagrave, 1880.
-, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1765], Paris, GF, 1990.
LE LANNOU Jean Michel, *Expériences de l'immensité*, Paris, Hermann, 2006.
LEQUIER Jules, *Comment trouver, comment chercher une première vérité ?* [1865], Paris, Allia, 2009.

MAINE DE BIRAN Marie François Pierre Gontier de, *Œuvres de Maine de Biran*, Tome II, Paris, Vrin, 1987.
-, *Œuvres de Maine de Biran*, Tome III, Paris, Vrin, 1988.
MAUSS Marcel et HUBERT Henri, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* [1899], Paris, PUF, 2016.
MARIN Louis, *Sublime Poussin*, Paris, Seuil, 1995.
-, *De la représentation*, Paris, Gallimard, 1994.
MARION Jean-Luc, *sur l'ontologie grise de Descartes* [1975], Paris, Vrin, 2000.
-, *La théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.
MILLET Louis, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, Paris, PUF, 1959.
MERLEAU-PONTY Maurice, *Sens et non-sens* [1948], Paris, Gallimard NRF, 1995.
MONTEBELLO Pierre, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.
-, *La décomposition de la pensée*, Aubenas, Million, 1994.
NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain* I [1876], trad. R. Rovini, Paris, Folio, 1988.
-, *Considérations inactuelles I et II* [1873-1876], trad. P. Rusch Paris, Folio, 1990.
-, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1883], trad. G. Bianquis, Paris, GF, 2006.
-, *La généalogie de la morale* [1887], trad. I. Hildenbrand, J. Gratien, Paris, Folio, 1971.
-, Le crepuscule des idoles [1888], trad. H. Albert, Paris, GF, 1985.
PANOFSKY Erwin, *Idea* [1927], Paris, Tel Gallimard, 1983.
PASCAL Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.
PINTO Louis, *La vocation et le métier de philosophe : Pour une sociologie de la philosophie dans la science contemporaine*, Paris, Seuil, 2007.
PLATON, *La république*, trad. G. Leroux, Paris, GF, 2004.
-, *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris, GF, 1991.
-, *Le banquet*, trad. L. Brisson, Paris, GF, 2007.
-, *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, GF, 2007.
-, *Timée*, trad. L. Brisson, Paris, GF, 2001.
-, *Sophiste*, trad. Nestor L. Cordero, Paris, GF, 1993.
-, *Les Lois*, Livres I-VI, trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau, Paris, GF, 2006.
-, *Les Lois*, Livres VII-XII, trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau, Paris, GF, 2006.
PLOTIN, *Ennéades*, trad. Emile BREHIER, 7 vol., Paris, Les Belles-lettres, 1924-1938.
-, *Traités*, trad. Sous la direction de Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, Paris, GF, 2003-2010.
RICOEUR Paul, *Philosophie de la volonté*, *1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Points seuil, 2009.
RODIS-LEWIS Geneviève, *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1957.
RORTY Richard, *La philosophie et le miroir de la nature* [1979], trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1990.
ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], Paris, Folio, 1969.
-, *Du contrat social* [1762], Paris, GF, 2001.
-, *Emile ou de l'éducation* [1762], Paris, Folio, 1969.
SAINT AUGUSTIN, *Les confessions* [397-401], trad. L. de Mondalon, Paris, Seuil, 1984.
SARTRE Jean-Paul, *L'imaginaire* [1940], Paris, Folio, 2005.
-, *L'Être et le néant*, Paris, Tel Gallimard, 1943.
SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad. J.-F. Courtine, E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.
SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation* [1819], trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966.
SIMONDON Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [1964], Grenoble, Million, 2005.
SOURIAU Etienne, *Les différents modes d'existence*, Paris, PUF, 2009.
SPINOZA Baruch, *Traité sur la réforme de l'entendement* [1665-1670], in *Œuvres I*, trad. C. Appuhn, Paris, PUF, 1965.

-, *Éthique* [1677], in *Œuvres II*, trad. C. Appuhn, Paris, GF, 1965.
-, *Correspondance*, trad. M. Rovere, Paris, GF, 2010.
TARDE Gabriel de, *Monadologie et sociologie* [1893], Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1999.
TILLIETTE Xavier, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, Paris, CNRS, 1999.
-, *Qu'est-ce que la christologie philosophique ?* Paris, Parole et silence, 2013.
WAHL Jean, *Esquisse pour une histoire de l'« existentialisme »*, Paris, L'arche, 2001.
WOLTLING Patrick, *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*, Paris, Champs Flammarion, 2008.

Index Nominum

ARASSE Daniel, 298
AUBENQUE Pierre, 10, 11, 14, 70, 88, 114, 149, 150, 161, 162, 174, 180, 183, 186, 190, 285, 321
AUBRY Gwenaëlle, 97, 195
AVERROÈS, 8, 243
AZOUVI François, 31
BACHELARD Gaston, 115, 242, 396
BACON Francis, 34, 35, 122
BARTHEZ Paul Joseph, 71, 208
BATAILLE Georges, 271, 274, 378
BELAVAL Yvon, 66, 206
BELLANTONE Andrea, 130, 270
BERGSON Henri, 17, 40, 43, 52, 67, 95, 107, 121, 125, 126, 134, 145, 147, 163, 164, 186, 199, 200, 202, 213, 215, 216, 256, 257, 263, 264, 294, 343, 363, 371, 372, 382
BERKELEY Georges, 122, 123, 124, 306
BERNARD Claude, 178, 211, 292
BLONDEL Maurice, 115
BONET Pierrette, 269, 314
BOULNOIS Olivier, 7, 41, 88, 89, 93, 161, 282
BOURGEOIS Bernard, 169, 234
BOVE Laurent, 329
BRAGUE Rémi, 88, 155, 186
BRAUNSTEIN Jean-François, 209
BRENET Jean-Baptiste, 8, 243
BRUAIRE Claude, 103
CANGUILHEM Georges, 214
CANIVEZ André, 17, 18, 19, 22, 39
CARRAUD Vincent, 139, 143
CASSIRER Ernst, 4, 19, 25
CAZENEUVE Jean, 156, 203
CHAMPEAU Serge, 263
COMTE Auguste, 4, 21, 24, 35, 47, 50, 155, 177, 209, 215, 238, 355, 356, 361
CONTINI Annamaria, 210
CONDILLAC Etienne Bonnot de, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 40, 122, 320, 335, 344
COURTINE Jean François, 12, 63, 151, 232, 321
COUSIN Victor, **17-27**, 31, 36, 49, 52, 55, **56-63**, 65, 71, 77, 109, 129
COTTEN Jean Pierre, 22, 55
DE CUES Nicolas, 248, 262, 317
DE LIBERA Alain, 243, 258
DESCARTES René, 4, 6, 18, 24, 26, 84, 109, 110, 114, 128, 132, 140, 141, 153, 154, 229, 237, 365, 366, 367, 371, 388, 391
DESCOMBES Vincent, 236
DELEUZE Gilles, 5, 15, 134, 217, 218, 324, 327, 377, 378
DÉMOCRITE, 239
DIDEROT Denis, 19
DIOGÈNE, 392
DROIT Roger-Pol, 241
DUNS SCOT Jean, 41, 45

DURAND Gilbert, 387, 389, 390
ELIADE Mircea, 347
ÉPICURE, 176, 178, 192, 239, 360
ÉPICTÈTE, 192
FATTAL Michel, 198
FÉNELON François de Salignac de La Mothe, 221, 258, 259, 260, 357
FRANÇOIS Arnaud, 125
FREUD Sigmund, 209, 347
FREULER Léo, 57, 118
GILSON Etienne, 80, 127, 139, 162, 249, 258
GOLDSCHMIDT Victor, 196
GOUHIER Henri, 33, 133, 144, 259, 358
HADOT Pierre, 101, 179
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 22, 47, 54, 55, **56-59**, 60, 61, 62, 65, 72, 73, 80, 247, 278, 169, 234, 239, 241,290, 298, 386
HEIDEGGER Martin, 6, 7, 10, 12, 76, 77, 79, 88, 119, 151, 161, 162, 172, 173, 213, 228, 286, 325, 336, 377
HENRY Michel, 30, 117, 134, 135, 199, 273
HERDER Johann Gottfried von, 51, 79, 219, 309
HOTTOIS Gilbert, 286, 292
HULIN Michel, 241
HUME David, 22, 24, 26, 29, 119, 124, 317, 358
JANICAUD Dominique, 6, 7, 10, 56, 112
JANKÉLÉVITCH Vladimir, 95, 123, 173, 227, 279, 318, 345, 376
JAULIN Annick, 90
JAURÈS Jean, 361, 372, 373
KANDINSKY Vassily, 297
KANT Emmanuel, 9, 10, 13, 21, 24, 25, 28, 40, 44, 47, 48, 55, 56, 57, 61, 75, 84, 89, 112, 117, 118, 119, 120, 131, 139, 141, 152, 200, 211, 274, 279, 280, 296, 297, 336, 355, 356, 358, 359, 361, 362
KLEIN Yves, 297
LACHELIER Jules, 26, 27, 31, 39, 57, 124, 201, 202, 241, 243, 269, 318, 377, 381
LAGNEAU Jules, 39, 115, 165, 280, 365, 368
LARUELLE François, 293, 384
LEDUC-FAYETTE Denise, 103, 172, 221, 222, 225, 247, 306
LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 7, 14, 24, 26, 45, 46, 50, 66, 71, 84, 99, 100, 106, 109, 114, 120, 146, 165, 195, 196, 201, 205, 218, 226, 227, 229, 242, 243, 253, 267, 268, 317, 318, 319, 363, 373, 378, 388,
LE LANNOU Jean Michel, 39, 85, 178, 260, 358
LEQUIER Jules, 171, 377
LUCRÈCE, 354
MAINE DE BIRAN Marie François Pierre Gontier, 8, 23, 26, 27, **28-33**, 36, 45, 71, 122, 133, 144, 192, 261, 319, 327, 335, 343, 344
MACHEREY Pierre, 20, 21, 385
MALEBRANCHE Nicolas, 26, 129, 217, 226, 364
MARC AURÈLE, 192, 354
MARIN Claire, 127, 284, 308
MARIN Louis, 284, 338
MARION Jean Luc, 141, 154, 169, 172
MAUSS Marcel, 271
MAUVE Christiane, 63, 219
MEKOUAR Mouna, 302
MERLEAU-PONTY Maurice, 206, 214, 273, 303
MILLET Louis, 269

MONTEBELLO Pierre, 33, 79, 125, 151, 236, 265
NARBONNE Jean Marc, 97, 103, 195, 268
NEF Frédéric, 76, 150
NIETZSCHE Friedrich, 12, 13, 125, 209, 216, 232, 365
PANOFSKY Erwin, 301
PASCAL Blaise, 11, 12, 18, 111, 113, 114, 124, 127, 128, **137-145**, 163, 173, 174, 196, 243, 258, 303, 304, 310, 333, 352, 357, 360, 365, 366, 367, 371, 373, 391
PIGLER Agnès, 311
PINTO Louis, 21
PLATON, 18, 42, 72, 76, **81-84**, 93, 95, 96, 99, 100, 101, 104, 130, 145, 186, 207, 235, 236, 237, 267, 314
PLOTIN, 11, 14, 65, **95-106**, 147, 161, 163, 166, 175, 240, 268, 307, 308, 310, 311, 313, 314, 340, 341, 347, 348, 353, 355, 377
RICOEUR Paul, 220
RODIS-LEWIS Geneviève, 366
ROMANO Claude, 143, 315
RORTY Richard, 263
ROUSSEAU Jean-Jacques, 213, 224, 335, 348, 362
ROUX Alexandra, 333
ROUX Sylvain, 102
SAINT AUGUSTIN, 221, 258, 259, 358
SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, 22, 56, **59-65**, 73, 77, 171, 197, 231, 232, 233, 247, 310, 371,
SCHOPENHAUER Arthur, 241, 247
SÉNÈQUE, 192, 385
SERGE Nicolas, 20
SIMONDON Gilbert, 219
SOURIAU Etienne, 277
SPINOZA Baruch, 13, 14, 44, 45, 74, 156, 166, 201, 229, 235, 301, 329, 330, 350, 364, 368, 369
STANGUENNEC André, 21
STAHL George Ernst, 31, 71, 156, 157, 208, 209
TARDE Gabriel de, 187
THÉLOT Jérôme, 199
THOUARD Denis, 18
TILLIETTE Xavier, 63, 120, 143, 144, 246
TROUILLARD Jean, 101, 166, 308
VALLIN Georges, 336, 377
VAN HELMONT Jean Baptiste, 203, 208, 215
VEREMEREN Patrice, 19, 20, 26, 27
VIEILLARD BARON Jean Louis, 80, 130
VINSON Alain, 146
WAHL Jean, 228
WOLTLING Patrick, 13
WORMS Frédéric, 377

NB : nous n'avons pas inclus Aristote dans l'index, les mentions étant beaucoup trop nombreuses, et les références de Ravaisson à celui-ci étant constantes.

Sommaire

Introduction : p. 4-15

Chapitre I : La nécessité de la métaphysique et l'exigence spiritualiste : p. 17-68

1) Le contexte historique et politique : p. 17-22
2) Le spiritualisme ravaissonien : p. 23-34
Psychologie et métaphysique : p. 23-28
Le problème de la sensation et le rapport à Maine de Biran : p. 28-34
3) La méthode du spiritualisme véritable : p. 34-47
Un parallélisme spécieux : p. 34-37
La méthode réflexive : p. 37-44
Le désir de la pensée : p. 44-47
4) L'histoire et la puissance : p. 47-55
5) Ravaisson et la métaphysique allemande : p. 55-65
Hegel : p. 56-59
Schelling : p. 59-65
6) Conclusion : la prévenance de la totalité : p. 65-68

Chapitre II : Le problème de la métaphysique : p. 70-167

1) Introduction : p. 70-79
2) Sauver Aristote ? : p. 79-106
La métaphysique comme anti-idéalisme : p. 79-85
L'ambiguïté du projet de la *Métaphysique* : p. 85-91
Le premier moteur et ses limites : p. 91-95
L'ambiguïté du rapport au néoplatonisme et la puissance du premier principe : p. 95-106
3) La métaphysique : sa méthode et son objet : p. 106-159
La nature de l'absolu : p. 106-113
L'intuition : portée et limites : p. 113-117
La sortie de la représentation : p. 117-120
Les idoles de la pensée et le dilemme de la métaphysique : p. 120-126
Le pressentiment de l'être : p. 126-145
La question de l'analogie : p. 145-159
4) Conclusion : Le problème de l'être dans la philosophie de Ravaisson : p. 159-167

Chapitre III : De la nature à Dieu : p. 168-269

1) Introduction : p. 168-181
2) L'extension de la nature : p. 181-230
La nature, irréductible au mouvement : p. 182-192

La constitution de l'ontologie qualitative : p. 192-207
L'intégration de la vie dans un panpsychisme : p. 207-220
La nature et la grâce, le problème de la liberté : p. 221-230
3) La théologie ravaissonienne : p. 230-266
L'histoire de la religion : p. 230-245
La christologie ravaissonienne : p. 245-256
De quoi Dieu est-il le nom ? : p. 256-266
4) Conclusion : le problème de la matière et l'ontologie sacrificielle : p. 266-275

Chapitre IV : La nécessité des médiations : p. 277-373

1) Introduction : p. 277-286
2) L'art et l'expérience esthétique : p. 287-315
L'archéologie de l'être : p. 287-299
Philosophie du dess(e)in : p. 300-307
L'ondulation des formes : p. 307-315
3) L'habitude : p. 315-349
Ecriture : p. 325-330
Définitions : p. 330-335
Cercle : p. 335-338
Espaces : p. 338-341
Rythmes : p. 341-346
Le cœur et l'esprit : p. 346-349
4) La morale : p. 349-373
Position du problème moral : p. 349-357
L'anti-humanisme ravaissonien : p. 357-362
La générosité ravaissonienne : p. 362-369
Le cœur et le cerveau : p. 369-373

Conclusion : p. 375-382

Annexe : p. 384-392

Bibliographie : p. 393-401

Index Nominum : p. 402-404

Résumé de thèse

Le spiritualisme ravaissonien, loin d'être une étiquette répondant à des besoins de classification historique, ouvre l'horizon d'une refondation de la métaphysique au cœur du XIX^{e} siècle français. A partir de la lecture de la *Métaphysique* d'Aristote, Ravaisson élabore une critique de ce que l'on peut nommer les « métaphysiques de la séparation », dont le point de départ se trouve dans les écrits du stagirite. Il s'agira dès lors de déployer une philosophie qui affirme l'identité de l'être et de la pensée, par-delà toute transcendance et tout dualisme. C'est ainsi que le problème de la métaphysique peut être posé : peut-on surmonter les apories léguées par la *Métaphysique* d'Aristote, et suturer la disjonction de l'être et de l'étant, de la nature et de l'esprit, ou encore de l'homme et de Dieu ? Faut-il au contraire considérer que la séparation définit le geste inaugural de la métaphysique ? Ravaisson, en refusant cette dernière possibilité, élabore une philosophie qui s'inscrit contre l'idéalisme transcendantal de Kant ou le positivisme de Comte, et plus largement, contre toute tendance matérialiste de la pensée. Ainsi, l'unité perdue de la métaphysique, soit sa possibilité, doivent être recherchées en questionnant l'héritage d'Aristote, afin de déterminer s'il s'agit de penser avec, ou contre celui-ci.

Thesis summary

Far from a mere label created for the purpose of historical classification, Ravaisson's spiritualism opens the horizon of a refoundation of metaphysics at the heart of the French 19th century. From Aristotle's *Metaphysics*, Ravaisson puts together a critique of what can be called "the metaphysics of separation", the starting point of which is to be found in the writings of the Stagira-born philosopher. From there, he will endeavor to elaborate a philosophy that affirms the identity of Being and Thought far from any transcendence or dualism. That is how the question of metaphysics can be posed: can one overcome the aporia inherited from Aristotle's *Metaphysics*, and stitch up the gap between the entity and the Being, Nature and the Spirit, or even Man and God? Or should one, on the contrary, consider that separation defines the inaugural gesture of metaphysics? By refusing this latter possibility, Ravaisson builds a philosophy that entirely refutes Kant's transcendental idealism, or Comte's positivism and, more broadly even, any materialistic way of thinking. The lost unity of metaphysics, that is, its possibility, must thus be sought by questioning Aristotle's heritage, in order to determine whether one should think with, or against it.